

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MEHDİLİĞİN İRAN TOPLUMUNDAKİ YERİ

Doktora Tezi

OMID SHAMIZIKHELEJAN

İSTANBUL- 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MEHDİLİĞİN İRAN TOPLUMUNDAKİ YERİ

Doktora Tezi

OMID SHAMIZIKHELEJAN

Danışman
Prof. Dr. ALİ COŞKUN

İSTANBUL -2022

TEZ ONAY BELGESİ



Etik Kurulu Onay Belgesi



ÖZET

MEHDİLİĞİN İRAN TOPLUMUNDAKİ YERİ

Tüm uluslar tarih boyunca bulundukları jeopolitik konum, tarihsel birikim, din, dil, ortak korkular ve kendilerine has özellikler ve kolektif umutlar üzerinden konsolide olmuşlardır. Bu bağlamda din ve mezhep unsuru bilhassa Kurtarıcı veya Mehdilik anlayışı İran toplumunda müstesna bir yere sahip olmuştur. Mehdilik anlayışı ve inancı geçmişten bu güne dek büyük değişimlere uğramasına karşın, günümüz İran toplumunda halen önemini ve ağırlığını korumaktadır.

Mehdiliğin etkisi İran toplumunda öylesine güçlü olmuştur ki, ülkede yeni dini hareketlerin ve daha önce eşi görülmemiş siyasal düzenlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Mehdilik kavramı Velayet-i Fakih teorisinin ana teolojik kaynağı olma mahiyetine sahip olmakla birlikte 1979 İran Devrimi'nin ardından kendine has ve özgün özellikleri bünyesinde bulunduran İran İslam Cumhuriyeti düzeninin kurulmasının da yolunu açmıştır. Bu nedenle Mehdiliğin tarihsel süreç ve günümüz İran toplumundaki yerinin ele alınması bu ülkeyi daha iyi tanıyabilmek adına önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Mehdiliğin tarihsel süreç ve muasır dönemde İran toplumu üzerindeki yeri ve etkisi, Umut Sosyolojisi üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışma kapsamında tarih boyunca İran'da Mehdilik kaynaklı binyılcı ve ütopyacı toplumsal ve siyasal hareketler de ele alınmıştır. Bununla birlikte Mehdiliğin devrimden sonraki süreçte İran devletinin uyguladığı iç yönetim ve dış siyaset sahalarındaki etkisi de ele alınmıştır. Günümüz İran toplumunun Mehdilik inancına yaklaşımı ve bu kavramın halk arasındaki yerini ortaya koymak için tarama yöntemi ve anket uygulaması gerçekleştirilmiş ve anketten elde edilen veriler istatistiksel testlerle tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehdilik, Kurtarıcılık, Şii İslam, İran Toplumu, Velayet-i Fakih

ABSTRACT

THE PLACE OF MAHDISM IN IRANIAN SOCIETY

Throughout history of all nations, geopolitical position, historical background, religion, language, collective fears, hopes and other unique characteristics have cemented them as a conglomerate. In the Iranian context, the elements of religion and sect, especially the idea of Messianism, i.e. the coming of a savior (Mahdi), has played a key and exceptional role. Although the understanding of Mahdism has undergone great changes since the past, it still maintains its importance and influence in contemporary Iranian society.

The sway of Mahdism in Iranian society is so strong that it helped to fashion new unparalleled and unprecedented political system in the country. While the concept of Mahdism is the main theological source of the theory of Guardianship of the Islamic Jurist, following the 1979 Iran Revolution, it also paved the way for the establishment of the Iran Islamic Republic, which has its own and completely original features. For these reasons, it is important to examine the historical path Mahdism has taken its place in contemporary Iranian society to gain a better understanding of the country at large.

This study is an attempt to explore historical trajectory of Mahdism and its place in modern Iranian society, drawing upon the principles of the sociology of hope. Relevant to this subject matter is refutation of millennial and utopian collective and social movements which heavily relied on the theory of Mahdism during the Iranian history. In addition, after the revolution of 1979, the important place of Mahdism has occupied in Iran's domestic and foreign policy has been all but evident. To that end, contemporary Iranian society's approach to the belief of Mahdism, and to characterize its importance among the public, a survey has been carried out and the data has been analyzed through statistical and quantitative methods.

Keywords: Mahdism, Messianism, Shia Islam, Iranian Society, Guardianship of the Islamic Jurist

ÖNSÖZ

Mehdiliğin İran toplumundaki yerini ele aldığımız bu çalışmada bölgenin önemli ve etkin ülkelerinden birisi olan İran’da var olan din ve toplum ilişkisi ve etkileşiminin önemli bir boyutunu aydınlatmaya çalıştık. Çalışmamızın başta Türk akademik camiası olmak üzere din sosyolojisi ve İran araştırmaları alanında yapıcı katkılar sağlamasını temenni ediyoruz.

Bu çalışmanın sonuçlanması sürecinde daima bana destek olan danışmanım Prof. Dr. Ali Coşkun’a şükranlarımı sunarım. Ayrıca başta Prof. Dr. Halil Aydınalp ve Prof. Dr. Hasan Cirit olmak üzere tez izleme ve savunma jürimde yer alan diğer hocalarıma da müteşekkirim.

Ayrıca sağladığı burs ve imkânlar dolayısıyla Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Türkiye Bursları Programı’na teşekkür ederim. Çalışmanın anket uygulaması ve değerlendirmesi sürecinde destek ve yardımlarından dolayı Mohammad Hoseini Parto’ya ve metinlerin son okumalarını yapan tüm dost ve arkadaşlarıma teşekkür etmeyi kendime borç bilirim. Son olarak başta anne ve babam olmak üzere aileme ve tezimin başından beri desteklerini esirgemeyen Dinara Kdyrmayeva’ya teşekkürlerimi sunarım.

Omid SHAMİZİKHELEJAN

İstanbul-2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vi
TABLOLAR LİSTESİ	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1
1. Konu, Amaç ve Önem	1
2. Hipotezler	3
3. Yöntem	5
4. Evren ve Örneklem	7
5. Kapsam ve Sınırlılıklar	7
6. Verileri Toplama ve Yorumlama Tekniği	8
I. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE: MEHDİLİK DÜŞÜNCESİ, UMUT SOSYOLOJİSİ VE VELAYET-İ FAKİH TEORİSİ	10
1. Temel Kavramlar	10
2. İbrahimi Dinlerde Kurtarıcı	12
2.1. Yahudi ve Hristiyan Mesihçiliği	12
2.2. İslam’da Mehdilik	18
2.3. İslam’da Mehdilik Hakkında Bir Mezhepler Tarihçisi Görüşü: Mehmet Ali Büyükkara	25
3. Umut Felsefesi	28
4. Bloch, Derrida ve Benjamin Felsefesinde Umut ve Kurtarıcı	30
5. Umut Sosyolojisi	35
6. Devrimci İdeolojiler ve Mesihçilik	41
7. Ütopik Hareketler	43
8. İranlı Düşünürler ve Din Adamlarına Göre Mehdilik	45
8.1. Seyyid Hüseyin Nasr	45
8.2. Ali Şeriati	48
8.3. Ali Hamaney	51
8.4. Ahmed Ferdid	55
9. Velayet-i Fakih Teorisi	57
10. Mesihçi ve Millenarist Hareketlerin Tipolojileri	64
10.1. Henri Desroche’nin Tipolojisi	64
10.2. Yonina Talmon, Hillel Schwartz, Sönmez Kutlu ve Ali Coşkun’un Tipolojileri	71
11. Mehdici ve Millenarist Hareketlerin İşlevsel Boyutları	79
12. Mehdici, Mesihçi ve Millenaryen Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri, Anlamları ve Önemleri	83
II. BÖLÜM: TARİHSEL SÜREÇTE İRAN’DA KURTARICI VE MEHDİLİK	90
1. İslam Öncesi İran’da Kurtarıcı Anlayışı	90
1.1. Zerdüştlükte Kurtarıcı Anlayışı	92

1.1.	Zerdüştlük'teki Kurtarıcının Kapsayıcılığı	94
2.	Şuubiye Hareketi	96
3.	Moğol istilası ve İlhanlılar Döneminde Mehdilik Hareketleri	99
3.1.	Kadı Seyyid Şerefeddin İbrahim Şirazi	100
3.2.	Musa-i Nami Kürdistanı Ayaklanması	102
3.3.	Emir Timurtaş Çobani Ayaklanması	102
4.	Safevi Devleti Dönemi	105
4.1.	Şah İsmail Öncesi Safevi Hanedanında Mehdilik Anlayışı	106
4.2.	Safevi Devleti Kurulduktan Sonraki Dönemde Mehdilik	108
4.3.	Safevi Devletinin Meşruiyet Kaynağı ve Bunun Din-Devlet İlişkisine Etkisi	110
5.	Bahailik ve Babilikte Mehdilik	112
5.1.	Ahbariyye ve Usuliyye	112
5.2.	Şeyhiyye	114
5.3.	Babilik	116
5.4.	Bahailik	119
6.	Hüccetiye Cemiyeti	122
7.	Tütün İsyanı	124
8.	Meşrutiyet Devrimi	127
9.	Pehlevi Dönemi ve Siyasal İslam'ın Yükselişi	132
III. BÖLÜM: 1979 DEVRİMİ SONRASI İRAN'DA MEHDİLİK		139
1.	İran İslam Cumhuriyeti Anayasasında Mehdilik, Din ve Mezhebin Yeri	139
1.1.	Anayasa Yazım Süreci ve Kabulü	140
1.2.	Anayasada Dini Kavram ve Terimler; Sıklık Analizi	143
2.	Mehdiliğin İran'ın Dış Politikasındaki Yeri: İsrail Örneği	149
3.	Mehdilik ve Günümüz İran Toplumu	153
3.1.	Mehdi'nin İsim Olarak Kullanımı	153
3.2.	İsim Olarak Kamuya Açık Alanlarda Kullanılması	155
3.3.	Mehdilikle İlgili Kurulmuş Araştırma Merkezleri ve Düzenlenen Sempozyumlar	158
3.4.	Siyasetçiler Arasında Mehdilik: Mahmut Ahmedinejad Örneği	159
3.5.	İran Medyası ve Basınında Mehdilik	162
3.6.	İran Dizi ve Sinema Filmlerinde Mehdilik	165
IV. BÖLÜM: UYGULAMALI ARAŞTIRMA: ÇAĞDAŞ İRAN TOPLUMUNUN MEHDİLİĞE BAKIŞI		168
1.	Anket Çalışması: Betimsel Veriler ve Grafikler	168
2.	Anket Sonuç Bulguları ve Çıkarımsal Dağılımların Özellikleri	193
SONUÇ		203
BİBLİYOGRAFYA		211
EKLER		220

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	Bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
BMGK	Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi
C.	Cilt
Çev.	Çeviri
Ed.	Editör
İİC	İran İslam Cumhuriyeti
Hız.	Hazreti
S.	Sayı
s.	Sayfa

TABLÖLER LİSTESİ

Tablo 1 : Cronbach Alpha Katsayısı	8
Tablo 2 : Anayasada Din	144
Tablo 3 : Anayasada Din	145
Tablo 4 : Anayasada Din	145
Tablo 5 : Anayasada Din	146
Tablo 6 : Anayasada Din	146
Tablo 7 : Anayasada Din	146
Tablo 8 : Anket	168
Tablo 9 : Anket	170
Tablo 10: Anket	171
Tablo 11: Anket	172
Tablo 12: Anket	175
Tablo 13: Anket	176
Tablo 14: Anket	177
Tablo 15 : Anket	179
Tablo 16 : Anket	181
Tablo 17 : Anket	182
Tablo 18 : Anket	183
Tablo 19 : Anket	185
Tablo 20: Anket	186
Tablo 21: Anket	186
Tablo 22: Anket	188
Tablo 23: Anket	189
Tablo 24: Anket	190

Tablo 25: Anket	190
Tablo 26: Anket	191
Tablo 27: Anket	193
Tablo 28: Yaş ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	193
Tablo 29: Yaş ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon.....	194
Tablo 30: Öğrenim Durumu ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	195
Tablo 31: Öğrenim Durumu ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon	196
Tablo 32: Gelir Durumu ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	196
Tablo 33: Gelir Durumu ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon	197
Tablo 34: Cinsiyet ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	197
Tablo 35: Cinsiyet ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon	198
Tablo 36: Dindarlık ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	198
Tablo 37: Dindarlık ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon	199
Tablo 38: Velayet-i Fakih ve Mehdi İnancı Arasındaki İlişki	199
Tablo 39: Velayet-i Fakih ve Mehdi İnancı Arasındaki Korelasyon	200
Tablo 40: Çoklu Regrasyon Analizleri.....	201

ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 1: Henry Corbin'in Avesta'da geçen 7 ülke (Keşver) ile ilgili çizgisi 95
- Şekil 2: Tahran'da Mehdi ile ilgili bir binaya asılmış pano 158
- Şekil 3: Sistan ve Beluçistan vilayetinde Mehdi ile ilgili bir duvar yazısı 158
- Şekil 4: Mehdi İnancı ve Bağımsız Değişkenler Arasında Çoklu Regrasyon 202



GİRİŞ

1. Konu, Amaç ve Önem

İran halkı tarafından benimsenen ve inanılan din veya mezhepler tarih boyunca değişkenlik göstermiştir. Bu din veya mezhepler bazen ülke içi kaynaklı olmuş, çoğu devirde ise ülke dışından farklı yollarla İran'ı etkisi altına almıştır. İslam öncesi İran tarihini ele aldığımızda Zerdüştlük ülkenin yaklaşık bin yıllık zaman dilimi içerisinde yaygın ve bir devlet dini olmuştur. M.S 651 yılında günümüz İran toprakları Arap/Müslüman ordularca fethedildikten sonra ise İslam ülkenin asli dini haline gelmiştir ve böylece İslamiyet muasır döneme kadar İran platosunun toplumsal ve siyasal gelişmelerinin ana itici güçlerinden birisi olmuştur. Hicri I. ve II. yüzyıllardan itibaren ülkenin farklı bölgelerinde Alevi ve Zeydi gibi Şia toplulukları seyrek yerleşim yerlerinde yaşamaya başlamış ve Büveyhiler gibi Şii devletler kurulmuştur.

Günümüz İran topraklarında nüfusun ekseriyeti 13. Yüzyılda gerçekleşen Moğol İstilasası öncesi dönemde Ehli Sünnet ¹ mezhebine bağlıydı. Bahsi geçen dönemde bölge Emevi ve Abbasi hilafeti, daha ileri dönemlerde ise Gazneliler ve Selçuklu devletleri tarafından yönetilmiştir. Moğol İstilasasının ardından bu durum değişti ve Moğol-İlhanlı devletinin hüküm sürdüğü diğer bölgeler gibi İran Platosunda da irfan, tasavvuf ve batini tarikatlar güçlenmeye başladı. 1501 yılında Safevi devletinin kurulmasıyla Şia/Caferi mezhebi zaman içerisinde bölge halkının yaygın mezhebi ve sonraki devletlerin de resmi mezhebi haline geldi. 20. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise İran Devrimi gerçekleşince İslam dininin Şia/Caferi yorumuna binaen ülkede yeni bir düzen kuruldu. Caferi mezhebinde var olan İmamet ilkesi ve 12. İmam olduğuna inanılan Muhammed b. Hasan'nın (Mehdi) gaybeti fikrinden etkilenen yeni bir yönetim oluşturulmuştur.

İleride gelecek bir kurtarıcı inancına gerek ilkel ve yerel gerekse de geniş çaplı ve büyük kitleler tarafından inanılan dinlerde rastlamak mümkündür. Bu inanış biçimi nicelik ve nitelik açısından dinler ve aynı dinlere mensup mezhepler arasında farklılık göstermekte olup aynı zamanda beklenen kurtarıcı farklı ve çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır. Dünyanın farklı coğrafyalarında kitleler tarafından kabul gören çeşitli dini inanışlara göre, ahir zamanda gelecek

¹ Genellikle Şafii ve Hanefi

olan söz konusu kurtarıcı; Mesih, Son Buda ², Kalki ³, Saoshyant⁴, Mehdi ve Meshiah⁵ gibi muhtelif adlarla isimlendirilmiştir. Bu dinlerin öğretileri çerçevesinde, beklenen kurtarıcıya değişik anlamlar, görevler ve beklentiler yüklendiği gibi, gelecek olan kişi, kişilerin veya ahir zamanda vuku bulacak zincirleme olayların gerçekleşme şekli de çok değişkenlik göstermektedir.

Bazı inanışlara göre beklenen kurtarıcı sadece toplumu ıslah edecek birisi olarak tasvir edilirken, bazı dinlerde de beklenen kurtarıcının sadece insanlığı manevi yönden hidayet ve terbiye edeceğine inanılmaktadır. Ayrıca beklenen kurtarıcı inancının değişik din ve mezheplerdeki tezahürünün bir diğer ayrışma noktası ise bu anlayışın dışlayıcı, kapsayıcı veya çoğulcu olmasıdır. Bazı inanışlarda beklenen kurtarıcıya biçilen rol sadece belli din, mezhep ve hatta ırkı kurtarmak iken, bazı anlayışlara göre ise onun etki alanı tüm insanlık olarak tasvir edilmiştir.

Ahir zamanda geleceği beklenen kurtarıcı inancı insanlığın kadim evrelerinden günümüze kadar var olmuş çoğu kutsal inanç sisteminin müşterek özelliği olmuştur. Bu özellik o kadar belirgindir ki, tek tanrıcılık inancının bile önüne geçmektedir. Mesela bazı yorumlarda Hristiyanlık teslis⁶ anlayışı ile Zerdüştlük ise bir çeşit düalizm vasıtasıyla tek tanrılı inanışlardan uzaklaşmaktalar. İslam terminolojisinde ahiret ve mead olarak geçen ölümden sonraki yaşamın ebedi varlığı da bazı kutsal inanış biçimleri tarafından reddedilmektedir. Anlaşılan o ki, gelecek bir kurtarıcı inancı, dinler arasında hem tek tanrıcılık hem de ölümden sonraki yaşam inancından daha yaygın bir ortak nokta olmuştur. Söz konusu müşterek umut ve inanç insanlık tarihini derinden etkilemiş ve büyük isyanların, değişimlerin ve gelişimlerin kaynağını teşkil etmiştir. İran'ın tarihi ve ülkede yaşanmış toplumsal ve siyasal olaylar incelendiğinde, söz konusu varsayımın İran için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Ortadoğu diye adlandırılan bölge birçok tarihçi ve araştırmacıya göre insanlığın beşiği olarak gösterilmektedir. Çoğu kadim ve antik uygarlık bu bölgede vücut bulmuş ve dünya tarihini derinden etkilemiştir. Beşeriyetin ilk evrelerinden beri medeniyetlerin en önemli bileşenlerinden birisi, kutsala tapma ve bu eylem ile ilgili inanç ve ritüeller olmuştur. Bilindiği üzere çoğu büyük din de Ortadoğu'dan doğmuş ve tüm dünyaya yayılmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi İbrahimi dinler Ortadoğu çıkışlı dinlerin başında gelmektedirler. Söz

² Maitreya

³ Kalkin veya Kalki, Hindu dininde tanrının son kez yeryüzüne ineceği ve Avatar şekline verilen isim.

⁴ Zerdüşti dininde beklenen kurtarıcıya verilen isim.

⁵ Mesih kelimesinin İbranice telaffuzu ve Tevrat'taki ismi.

⁶ Üçlü İlahlık Anlayışı

konusu İran olunca, büyük İbrahimi dinlere Zerdüştlük, Maniheizm, Mezdekçilik ve Bahailik gibi İran menşeli din veya inanış biçimlerini de eklemek gerekiyor. İran değişik tarihi evrelerde bu dinlerin çoğundan ya etkilenmiş ya da bu dinlerin çıkış yeri olmuştur.

İran merkezli devletler ise çoğu zaman *de jure* veya *de facto* resmi bir dine/mezhebe sahip olmuşlardır. Bu konuda ülke tarihinde Zerdüştlük ve İslam (Sünni veya Şii) ön plana çıkmaktadır. Söz konusu dinlerin en belirgin ortak özelliklerinin başında ise geleceğe yönelik bir kurtarıcı beklentisi inanışı gelmektedir. Günümüz İran'ında Hristiyan, Yahudi, Zerdüştlük, Bahai, Sabii ve diğer din ve mezheplere mensup vatandaşlar yaşasa da ülke nüfusunun çoğu Müslümanlardan oluşmaktadır. 1979 Devriminin ardından yazılan anayasaya göre, devletin resmi dini İslam ve resmi mezhebi ise Caferi mezhebidir. Ayrıca resmi rakamlara göre ülke nüfusunun yaklaşık yüzde 80'i Caferi mezhebine bağlı vatandaşlardan oluşmaktadır. İslam dininin Şia kolunun en azından 1500'lü yıllardan sonraki dönemde İran toplumu ve siyaseti üzerinde çok büyük etkisi olmuştur.

Geleceğe yönelik kurtarıcı anlayışı/inancı İslami literatürde Mehdilik olarak geçmektedir. Mehdilik anlayışı ve fenomeni Ehli Sünnet arasında nispeten ve kısmen kabul görse de 12 İmamlık veya Caferi mezhebinin bel kemiğini oluşturur. Bu nedenden dolayı Mehdilik anlayışı ve inanışı İran'ın siyasal ve toplumsal tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Mehdiliğin İran toplumu üzerindeki etkisini ve yerini anlamak, söz konusu toplumu anlamak adına faydalı olacaktır. Bu doğrultuda, çalışmamızın konusu "Mehdiliğin İran Toplumundaki Yeri" olarak seçilmiştir. Çalışmanın temel amacı, Kurtarıcı/Mehdilik anlayışının İran tarihi boyunca ülke toplumu ve siyaseti üzerindeki etkisini, günümüz ülke toplumunun Mehdiliğe olan bakışını ve tutumunu tespit etmektir. Önemi ise konuya içerden ve uygulamalı bir bakışla ilgili literatüre ve Türk akademisyası ve okuruna katkı sağlamaktır.

Bu çalışmanın konusu Mehdiliğin fıkhi veya kelami boyutunu tartışmak değildir. Çalışmanın odak noktası günümüz İran toplumu olsa da toplumsal vakaların devamlılık özelliği dikkate alınarak, ülke tarihinde vuku bulan geleceğe yönelik kurtarıcı beklentisi kaynaklı olaylar ve gelişmeler de ele alınmıştır.

2. Hipotezler

İranlılık⁷ ve İslam/Şia⁸ kimliği günümüz İran'ının iç ve dış siyasetini şekillendirmekte olup, ülke içi toplumsal dinamiklerin de temelini oluşturmaktadır. Ayrıca İslam/Şia kimliğinin en belirgin hususiyetlerinin başında ise Mehdilik inancı gelmektedir.

Bu doğrultuda, çalışmamızın ana hipotezi şudur:

Mehdilik tarihte olduğu gibi günümüzde de İran toplumu nezdinde çok önemli, hayati ve merkezi bir yere ve etkiye sahiptir.

Araştırmanın alt hipotezleri ise şu şekildedir:

1. 1979 İran Devrimi mehdici, binyılcı veya ütopyacı bir hareket mahiyetine sahiptir;
2. Mehdilik ideolojisi Velayet-i Fakih teorisinin ortaya çıkışı ve aşamalı olarak gelişmesindeki en önemli etken olmuştur;
3. Çağdaş İran'da mehdici eğilimler halen yerini korusa da tükenmiş ve kapanmış umut, modernleşme ve sekülerleşme eğilimlerine bağlı olarak kısmen zayıflamış ve güç kaybetmiştir;
4. Çağdaş İran'da yaş, eğitim, ekonomik durum ve cinsiyet değişkenleri ile mehdilik inanç/beklentisi ve ideolojisi arasında anlamlı ilişkiler vardır;
5. Mehdilik inanç ve ideolojisi İran milliyetçiliği ve Zerdüştlükle bağdaşmaktadır.

İran'ın tarihi ele alındığında mehdiliğin etkisi çoğu tarihi evrede belirgin bir şekilde kendini göstermekte olup, geçmişten günümüze birçok toplumsal ve siyasal değişim ve dönüşümün çıkış kaynağı olmuştur. Araştırma çerçevesinde kurtarıcı inancının İran toplumundaki yeri ana hatları ile Pers İmparatorluğunun kurulduğu m.ö 6. yüzyıldan itibaren muasır döneme kadar kronolojik zaman çizgisi ile ele alınmış olsa da araştırmanın zaman dilimi olarak ana kıstası 1979 Devrimi ve sonraki yılları kapsamaktadır. Çalışmanın ana hedef kitlesi ise günümüz İran devleti topraklarında yaşayan ülke vatandaşlarının oluşturduğu İran toplumdur.

İran İslam Cumhuriyeti rejiminin kurulması ile Mehdilik inancı Velayet-i Fakih teorisi vasıtası ile devlet müessesesinin ana meşruiyet kaynağına dönüşmüştür. 1979 İran Devrimi'nin vuku bulması farklı birçok siyasal, toplumsal ve ekonomik etkenler ile bağlantılı olsa da söz konusu devrim Henri Desroche'un Umut Sosyolojisi çerçevesinde ele alındığında, ana hatları ile yönetim ve iktidar evresi bakımından *Dini ve Mezhebi, Sosyo-Ekonomik ve Siyasal* hesaplama tipolojisine göre *Mehdici, Pre-milenarist, İçkin, Makro* ve kısmen *Şiddet Yanlısı* bir millenarist hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Rejimin Şii İslamı ve mehdiliği maksimalist

⁷ Bazı yorumlara göre Farsçılık

⁸ Caferi veya İsnâaşariyye mezhebi

ve dışlayıcı bir şekilde anayasa dahilinde yorumlaması ve başka kolektif tasavvurlara hoşgörü göstermemesi nedeni ile meydana gelen tükenmiş ve önü kapatılmış umut nazariyesi dahilinde, İran toplumunun mehdiliğe bağlılığı kısmen gerilemiştir. Yaşça daha genç olan ve daha eğitilmiş İran vatandaşları, geleceğe yönelik bir kurtarıcı beklentisine toplumun diğer kesimlerine göre kısmen daha az inanmaktadır. İslami devir boyunca İran’da şahit olduğumuz Mehdilik anlayışı, İslam öncesi dönemde ülkede var olan ileride gelecek kurtarıcı anlayışından etkilenmiştir. Bu çalışmada bu etkileşimin fıkhi veya dini boyutu tartışılmamıştır. Söz konusu varsayım sadece toplumsal hafıza yönü ile geçerlidir. Diğer yandan ülke tarihi boyunca İran topraklarına egemen olmuş bazı devlet ve yönetimler Mehdilik inancını bir meşruiyet kaynağı olarak kullanmışlardır.

3. Yöntem

Bu araştırma kavramsal ve teorik çerçeve, tarihsel arka plan, muasır dönem ve uygulamalı alan çalışması olmak üzere 4 bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın teorik, tarihsel arka plan ve muasır dönem bölümlerinde doküman analizi/ belgesel tarama veya belgesel gözlem metodu kullanılmış olup, uygulamalı bölümde ise ağırlıklı olarak anket tekniği ve analizi ve kısmen de doğrudan gözlemlere yer verilmiştir. Tezin birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerinin hazırlanmasında ağırlıklı olarak konuyla ilgili kaleme alınmış Farsça, Türkçe, Arapça ve İngilizce kitap, dergi, makale ve akademik tezler ve medya yayınlarından istifade edilmiştir. İlk bölümde tez konusuyla ilgili teorik çerçeveye yer verilmiştir. Bu bağlamda Umut sosyolojisi ve Felsefesi, İranlı düşünür ve şahsiyetlerin Mehdilikle ilgili görüşleri ve Velayet-i Fakih teorisi anlatılmıştır. İkinci bölüm ise ülkenin muhtelif tarihi evrelerinde Mehdilik ve kurtarıcılık anlayışı ile ilgili gelişmeler mercek altına alınmıştır. Araştırmanın üçüncü bölümünde ülkenin muasır tarihinde yani 1979 Devrimi sonrası kurulan İslam Cumhuriyeti siyasal düzeninde, sinema, dış politika ve popüler kültürde Mehdiliğin yeri incelenmiştir.

Bilim tarihi boyunca, sosyal bilimlerin bilimsel araştırma prensiplerine olan bağlılığının en önemli göstergesi ve tezahürü niceleştirme ve sayısallaştırma tekniklerinin kullanılması olmuştur. Günümüzde nicel ve sayısal tekniklerin sosyal bilimler bağlamında kullanılması konusunda bazı endişe ve noksanlıkların mevcut olması söz konusu tekniklerin eleştirilmesine sebep olmuştur. Buna rağmen sosyal bilimlerle ilgili yapılan muteber araştırmaların çoğunda hala sayısallaştırma teknikleri kullanılmaktadır. Toplum bilimi havzasında yürütülen araştırmaların bilimselliği, objektifliği ve kanıtlanabilirliği çoğu otorite tarafından nicel tekniklerin kullanılması ile ölçülmektedir. Niceliksel araştırmalarda genellikle

gerçeklere ve davranışların nedenine vurgu yapılır, ortaya konulan bilgi ve veriler ölçülebilir ve nihai sonuç ise istatistiksel sayılar ve yorumlar ile ortaya konulur. Tarama Yöntemi (Survey) mevcut durumu tespit etmek için yürütülen ve kullanılan yöntemlerin başında gelmektedir ve yöntem çerçevesinde genellikle nicel veri elde edebilmek adına anket kullanılır.⁹

Bu çalışmanın 4. bölümünde de İran toplumunun tez çalışmasının konusu olan mehdiliğe karşı düşüncelerini ve bakışını ölçebilmek adına tarama veya survey araştırması yürütülmüştür. Örneklerden bilgi toplamak için kapalı uçlu sorular içeren anket kullanılmıştır. Ayrıca söz konusu anketin güvenilirliğini ve geçerliliğini ölçebilmek için ise ön deneme ve yeniden test tekniği uygulanmıştır. Gerçekleştirilen iki test sonucu arasında var olan korelasyon, anket sonuçlarının güvenilirliğini teyit etmiştir. Anket soruları ve muhtevası danışman hoca gözetiminde hazırlanmıştır. Anket 20 sorudan oluşmakta olup, bunların 10 tanesi ankete katılanlar hakkında genel bilgileri ve 10 soru ise araştırma konusu ile ilgili görüşlerini ölçmek için tasarlanmıştır. Örneklerden elde edilen bilgilerin güvenilirliğini artırmak ve toplanan verilerin analizi ve yorumundan sapmamak için de anket kapalı uçlu soru şeklinde tasarlanmıştır.

Bir tanesi dünya çapında ve diğeri İran vatandaşları arasında gerçekleşmiş olan iki araştırma, çalışmamızın uygulamalı bölümüne en yakın anket çalışmaları olarak dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki 2012 yılında ABD merkezli “Pew Research Center” tarafından yapılmış olan The “World’s Muslims: Unity and Diversity”¹⁰ başlıklı kapsamlı çalışmadır. Bu anket odaklı araştırmanın “Articles of Faith” bölümünde Müslümanların çoğunlukta olduğu veya hatırı sayılır Müslüman nüfusa sahip 23 ülke vatandaşından “Yaşamınız boyunca Mehdi’nin geleceğine inanıyor musunuz?” sorusu sorulmuştur. Söz konusu anket ve çalışma listesinde İran yer almasa da araştırmanın önem ve ehemmiyeti dolayısıyla elde edilen sonuçlara çalışmamızın 4. bölümünde yer verilmiştir. Hollanda merkezli ve İran üzerine anket çalışmaları yürüten “GAMMAN” kuruluşu ise 2020 yılında İran vatandaşları arasında “Iranians Attitudes Toward Religion – 2020” başlıklı çalışma gerçekleştirmiştir.¹¹ Söz konusu araştırma bazı farklılıklara rağmen çalışmamızın uygulamalı bölümüne en yakın çalışmalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara da tezimizin dördüncü bölümünde değinilmiştir.

⁹ Bkz: Taylor, J. Steven; Bogdan, Robert, *Introduction to Qualitative Research Methods: A Phenomenological Approach to the Social Sciences*, John Wiley&Sons (Wiley), New York, 1975.

¹⁰ Pew Research Center, (Ağustos 2012), “World’s Muslims: Unity and Diversity, Articles of Faith”, Erişim: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-3-articles-of-faith/> (Erişim tarihi: 30 Eylül 2021).

¹¹ GAMAAN, (Ağustos 2020), “Negereşi İraniyan Be Din”, Erişim: <https://gamaan.org/2020/08/23/gamaan-religiosity-survey/> (Erişim tarihi: 5 Ekim 2021).

4. Evren ve Örneklem

En azından bir ortak özelliğe sahip olan bireyler topluluğuna hedef kitle denmektedir. Araştırmamızdaki hedef kitle ise İran toplumdur. Yaklaşık 83 milyon nüfusa sahip ve yüzölçümü 1.6 milyon kilometre kare olan İran gibi bir ülkenin tümünde saha ve anket çalışması yürütülmesinin genel zorlukları ayrıca İran siyasi ortamının oluşturduğu özel şartlar dikkate alınarak, anket ülkenin en büyük şehri olan başkent Tahran'da uygulanmıştır. İran Ulusal İstatistik Kurumu'nun verilerine göre, Tahran yaklaşık 8 milyon nüfusa sahiptir.¹² Uygulanan anketimizde araştırma kapsamında elde etmek istediğimiz veri ve bilgilere uygun sorular bu şehirde yaşayan bireylere sorulmuştur. Tahran'ın ülkede yaşayan bütün etnik gruplara ev sahipliği yapması ve İran'ın zengin kozmopolit yapısını temsil etmesi bu kentin örnek şehir seçilmesindeki etken olmuştur. Ankete katılan kişilerin hepsi İran vatandaşlarından oluşmaktadır. Katılımcılar; yaş, cinsiyet, meslek, din, mezhep veya sosyal tabakalarına bakılmaksızın rastgele seçilmiştir. Anket uygulaması 2021 sonbaharında gerçekleştirilmiştir.

Örnek sayısını belirlemek için ön araştırma yapılmak suretiyle ve araştırılacak değişkenlerin dağılımını dikkate alınarak, Q ve P için 0.5 ve 0.5 ölçüleri belirlenmiştir. Ayrıca güvenilirlik oranı ise %95 (Z=1/96) olarak belirlenmiştir. Böylece İstatistiksel Yığın veya örneklem grubu 502 kişi olarak hesaplanmıştır. Cochran testi kullanılarak örneklem aşağıdaki gibi hesaplanmıştır:

$$502n = \frac{pqNt^2}{1 + t^2pqNd^2} =$$

N= 8 milyon Q= .5 P= .5 D=1.96

5. Kapsam ve Sınırlılıklar

Mevcut çalışma teorik olarak İran Toplumu ve tarihiyle sınırlı olup tüm İslam Dünyasına teşmil edilemez. Uygulamalı olarak ise çağdaş İran toplumu ve Tahran Kenti Evreni veya ana kitlesinden seçilen 502 kişilik bir örneklem grubuyla ve anketin uygulandığı zaman aralığıyla sınırlıdır. Dolayısıyla veriler ve bulgular tüm Tahran kentine ve İran Toplumuna

¹² İran'ın nüfus istatistikleri ile ilgili Bkz: İran Nüfus Kurumu <https://www.amar.org.ir/> (Erişim tarihi: 2 Nisan 2018).

teşmil edilemez. Ayrıca uygulamalı araştırmada elde edilen bulgular ve kanaatler deneklerin sorulara verdiği cevapların doğru kabul edilmesiyle sınırlıdır.

Araştırmamızda örnekler rastgele küme örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Konunun uzmanlarının görüş ve tavsiyeleri ve önceki araştırmalar doğrultusunda anketin uygulandığı Tahran büyükşehri güney, merkez ve kuzey olmak üzere üç ana bölgeye ayrılmıştır. Basit rastgele örnekleme ile de her bölgeden bir ilçe örnek olarak seçilmiştir. Uygulanan anket sayısının ve araştırmaya katılan örneklerin 502 adet/birey olduğu göz önünde bulundurulduğunda her bölgeden bir ilçenin seçilmesi uygun bulunmuştur. İkinci aşamada ise belirlenen her üç ilçenin birer mahallesi anketimizin uygulanacağı mahalleler olarak seçilmiştir. Sonuç olarak anketlerimiz Tajrish Meydanı (kuzey), İnkılap meydanı (merkez) ve Şehri Rey Çarşısı (güney) mahallelerinde uygulanmıştır.

6. Verileri Toplama ve Yorumlama Tekniği

Her araştırma için gerekli olan bilgi ve data toplamak için uygun bir veri toplama aracına gereksinim duyulur. Araştırmamızda hedef kitleden gerekli data ve bilgileri elde edebilmek için iki teknik kullanılmıştır. Çalışmanın teorik ve tarihsel arka plan kısmı için konu ile ilgili yazılı kaynaklar taranmıştır ve hedef kitlenin araştırmanın tez ve hipotezlerine olan bakış açısı ve tutumunu ölçebilmek adına ise birebir görüşmek suretiyle anket doldurtulmuştur. Anketimizin güvenilirliğini sağlamak için İçerik Geçerliliği tekniği kullanılmıştır. Anketimizden elde edilen sonuçların güvenilirliği ve geçerliliğini artırmak için ana anket çalışmasını uygulamadan önce, örneklerin yüzde beşi tarafından doldurtulmuştur. Ön anket sonuçları elde edildikten sonra anketin güvenilirliği ve çalışmanın değişkenlerinin Cronbach Alpha katsayısı aşağıdaki gibi hesaplanmıştır:

Cronbach Alpha	Soru Sayısı	
%80	16	
%74	10	
%85	8	
%71	7	
%82	6	

Tablo 1 Cronbach Alpha katsayısı

Her bir araştırmada bağımlı ve bağımsız değişkenlerin analiz seviyesine bağlı olarak uygun istatistiksel analiz teknikleri kullanılır. Araştırmamızda istatistiksel analiz ve yorumlama

teknikleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda Betimsel İstatistik tekniği kapsamında tablolar, yüzdeler ve sayısal veriler ışığında yorumlamada bulunulmuştur. Ayrıca Çıkarımsal İstatistik tekniği çerçevesinde de ikili ve çoklu değişken analizleri gerçekleştirilmiştir. İkili değişken analizinde T testi, F testi, R Pearson ve Chi-Square kullanılmıştır. Çoklu değişken analizimizde ise Regresyon, Çoklu Regresyon ve Yol Analizi (Path) kullanılmıştır.



I. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE: MEHDİLİK DÜŞÜNCESİ, UMUT SOSYOLOJİSİ VE VELAYET-İ FAKİH TEORİSİ

1. Temel Kavramlar

Kurtuluş: Sözlükte; tam olarak, içerisinde “kurtarılan” kimselerin gerçek mutluluk ve refahtan mahrum oldukları kötü veya kusurlu bir durumdan kurtulmaları veya özgürleşmeleri anlamına gelir. Dinî bir ıstılah olarak ise Yahudi-Hıristiyan gelenekten kaynaklandığı öne sürülen fakat bütün dinlerin özünde yatan bir mefhum olarak, beşerî durumun tam bir teşhisini yaparak sağlık ve bütünlüğe götüren manevî yollara girmek demektir.¹³ Dinlerin kurtuluşla ilgili öğretisi ve uygulamalarını ele alan bilgi dalına Soterioloji (veya Necâtiyât) adı verilmektedir.

Kurtarıcı: Değişik din ve kültürlerde değişik adlarla anılan ve kurtuluşun kendisi aracılığıyla sağlanacağı; kişi, grup ve topluluk yanı sıra kurumsallaşan hareket ve sembollere de kurtarıcı denilmektedir.

Dinî Kurtuluşçuluk: Bu kavram İslâm’da Mehdiçilik ve nadiren de Mesihçilik; Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta messianism ve apocalypticism; yine Hıristiyanlık’ta millenarism, (millenarianism, millennialism, chiliasticism/ binyılcılık) ve adventism; ilkel veya kabîlevî din ve topluluklarda nativism ve cargo cultism diye bilinen inanış, anlayış, kolektif davranış ve akımların genel ve ortak adı olmaktadır. Ayrıca bütün dinlerdeki mistik hareketlerin de özünde yatan ideal bir düşüncedir.

Nativizm: Kurtuluş arayışlarında ilkelerin yerli kültürel unsurlardan oluşan değerlere dayanması gerektiğini savunan bir dinî toplumsal kültürel düşünce akımıdır. Bunun daha ileri kültürlerdeki bir aşamasını milliyetçilik oluşturur. Bu düşünceye öncülük edip hayata geçiren millî ve kültürel kahramanlara birer kurtarıcı gözüyle bakıla gelmiştir.

Nativist Hareketler: Bir toplum üyelerinin kendi toplumlarının kültürünün belli yönlerini canlandırmak veya daha kalıcı hale getirmek amacıyla giriştikleri her bilinçli ve örgütlü teşebbüslere Nativist Hareketler denilmektedir. Başka bir tanıma göre Nativist hareketler, yabancı kişi, adet, değer ve/veya maddelerin toplum dokularından yok edilmesine güçlü bir şekilde vurgu yapan uyanışçı hareketlerdir.

Mesihçilik: Sosyolojik bakımdan mesihçilik, ister evrensel isterse tek bir grup açısından olsun şeylerin mevcut düzenine son verip yeni bir adalet ve mutluluk düzeni kuracak

¹³ Hinnels, John R., “Salvation”, *The Penguin Dictionary of Religions*, Londra 1984, s. 281.

olan bir kurtarıcının geleceğine dair dini inançtır. Bu kurtarıcı Hristiyanlara göre Hz. İsa olup kıyamete yakın bir zamanda ikinci defa yeryüzüne inecek ve inananları kötülüklerden kurtarıp doğru yola iletecektir. Dokusal dönüşümün gerçekleştirilmesinde insani bedene bürünen bir ilahi kurtarıcının katılımını vurgulayan hareketlere ise dini sosyal antropolojik bakımdan Mesihçi Hareketler denir.

Binyılcılık: Millenarianizm/Chiliasm terimi, içerisinde dünyanın barış halinde olup, sakinlerinin mükemmel bir şekilde iyilik ve mutluluk dolu bir hayat yaşayacakları bir ahir zaman bin yıl (millennium) beklentisi anlamında erken bir Hristiyan inanışa denmiş ve daha sonra o türdeki bütün inanış ve düşünceler için genel bir tabir olarak kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu terimde bin yıllık dönem (millennium) sembolik bir anlamda algılanmalıdır. Dini sosyal antropolojik bakımdan toplumsal dokunun doğaüstü bir varlık tarafından yönlendirilen apokaliptik bir dünya dönüşümü çerçevesinde dönüştürülmesine ağırlık veren hareketlere de Binyılcı veya Millenarist/Chiliasm Hareketler denir. Ayrıca, dünyanın sonuna yaklaşıldığına ve onu bitmek tükenmek bilmeyen bir bereket, ahenk, kutsiyet ve adalet dolu “Yeni Bir Dünya”nın izleyeceğine dair inançtır. Bu inanç, ne kadar Dünyanın Sonu’yla ilgili olursa o kadar felakete gitmekte olduğumuz anlamına gelirken, ne kadar da söz konusu “Yeni Bir Dünya” ile alakalıysa o kadar da ütopyaya kaymakta olduğumuz anlamına gelmektedir. Dünyanın sonundaki bu sürenin bin yıl süreceğine inanıldığı için Binyılcılık olarak adlandırılır.

Mehdilik: Mehdi kavramı sözlükte “ilahi olarak yol gösterilen” ve Hadi şekliyle de “yol gösteren, hidayete erdiren” anlamına gelmektedir. Diğer yandan bir terim olarak ise İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde binyılcı ve eskatolojik çağrışımlarla yüklü bir anlamda kullanılmıştır. Sünnilikte İslam toplumunun baskı altına girdiği veya inananların gittikçe zayıflamaya yüz tuttuğu dönemlerde dini periyodik olarak ihya ederek güç kazandıran çoğu şahsiyete Mehdi denmiştir. Dolayısıyla Sünni Mehdi dini ve toplumu ihya eden/yenileyen karizmatik bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ahir zamanda kıyamet kopmadan önce Hz. İsa ile özdeşleştirilen bir kimsenin çıkıp yeryüzünde adil bir düzen kuracağına da Sünni çoğunluk tarafından inanılmaktadır. Şii’likte ise Mehdi asli bir unsur olup, ilahi emirlere uygun bir yönetim kurmak üzere zuhur edecek olan bir şahsiyettir. Daha önce zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak mesihi bir ıslahatçı olarak Mehdi’nin gelişini bekleme inancından doğan hareketlere ise Mehdi Hareketler denir.

Kargo Kültleri: Bir toplumun yabancı değerler, adetler ve maddeleri kendi dokusuna girdirmeye çabalamasına ve Vailala Madness hareketinde olduğu gibi bu tür şeyleri bir gemi veya uçak kargosu ile dirilen önceki büyük ataların ülkelerine ulaştıracağına dair bekleme

inanişlarına Kargo Kültleri ve bu inanişlardan doğan hareketlere de Kargo Kült Hareketleri denir.¹⁴

2. İbrahimi Dinlerde Kurtarıcı

2.1. Yahudi ve Hristiyan Mesihçiliği

Max Weber, Yahudileri “Bekleyen Halk”¹⁵ olarak tanımlamaktadır. Mesihçilik veya kurtarıcı anlayışı ve inancı Yahudi dininin ayrılmaz bir parçasıdır ve çoğu araştırmacıya göre bu dinde var olan kurtarıcı anlayışı baŗta Hristiyanlık olmak üzere diğer İbrahimi dinleri de etkilemiŗtir. Eğer mesihçi ve kurtarıcı odaklı inanişın beslendiği en önemli unsurları adalet, huzur, barıŗ, refah ve ütopik bir ideal yaŗam ve topluma ermek gibi tutkular olarak var sayarsak, asırlar ve defaetle yerinden edilmiŗ ve z l m g rm ŗ bir halkın inanç ve doktrininde neden bu denli bir kurtarıcı kavramının önemli olduğu hususu daha kolay anlaŗılacaktır. Mesihçilik odaklı inanç sadece Yahudiliği bir din ve inaniş biçimi olarak değil, belki Yahudi halkının yaŗam felsefesini asırlar boyu etkisi altına almıŗ, bir Yahudi devleti olarak İsrail’in iç ve dıŗ siyasetteki bazı politikalarında da etkili olmuŗ bir inanç olarak görmek gerekiyor. Mesihçilik inanişına bağlı olarak gelecekte Yahudileri kurtarmak için gelecek olan mesih, İbranice’de Mashiah¹⁶ olarak geçmektedir. Meshiah, Yaęlanmıŗ Papaz¹⁷ gibi kelimeler ile birlikte Tevrat’ta 39 kez geçmektedir. Yahudi inanişına göre belli olmayan bir gelecekte tanrı tarafından gönderilecek bir meshiah Yahudileri ve tüm insanlığı kurtaracak olup, barıŗ ve adalet dolu bir krallık kuracaktır.¹⁸

Yahudi mesihçiliği dört ana şahsiyet üzerine kurgulanmıŗtır. Bunların en önemlilerinin ilki ahir zaman öncesi vuku bulacak son mücadele ve savaŗ esnasında iyilik ve haklılık ordusuna komutanlık edecek Hz. Yusuf’un Oğlu Mashiah’dır¹⁹ ki inaniŗa göre kendisi bu

¹⁴ Coŗkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.61-71, 79, 89, 95-97. Coŗkun, Ali, *Mesihçi Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriŗ Metinleri*, Rağbet Yayınları, 2.bs. İstanbul, 2019, s. 218-220.

¹⁵ A People of Expectation

¹⁶ Yaęlanmıŗ kiŗi

¹⁷ The Anointed Priest

¹⁸ Rydelnik, Michael, *The Messianic Hope: Is the Hebrew Bible Really Messianic?*, B&H Publishing Group, Nashville, 2010, s. 2.

¹⁹ The Messiah ben Yoseph veya Mashiach ben Ephraim

savaşta öldürülecektir. İkinci şahsiyet ise Hz. Davud'un oğlu Mashiah ²⁰ olarak bilinmektedir ve bu ikinci kurtarıcının ütopik son devir döneminde krallık yapacağına inanılmaktadır.²¹

Çoğu araştırmacıya göre Yahudi mesihçiliğinin kökleri İsrailoğulları'nın birçok tarihi ve dini metninde anlatıldığı esaret, sürgün, zulüm ve haksızlık dolu serüveni ve sergüzeşti ile doğrudan bağlantılıdır. Bu yaklaşıma göre Yahudi mesihçiliği yaşanan söz konusu acılar ile geçmiş arasında uyum içerisinde olup, müstakbeli ise kurtarmak peşindedir. Ayrıca gelecek olan mesih, kıyamet ve ahir zaman düşüncesinde tanrı ve insanoğlu arasında bir vasıta görevi görmektedir. Diğer ayandan mesih tanrısal çağrı ve mesajın düzgün bir şekilde inanan topluma ulaştırılması için de sorumludur. Yahudi mesihi tanrının temsilcisi olarak inananların hak ve tanrı yoluna girebilmeleri için son fırsatı sunacaktır.²²

Yahudi tarihi üzerine çalışmalar yürüten bazı uzmanlar, mesihçilik anlayışının İsrailoğullarının sürgün serüvenleri başlamadan önceki döneme kadar dayandığını varsaymaktadır. Bu tarihçilere göre Yahudilikte var olan mesihçi anlayışın odak noktası sürgün öncesi kutsal krallık olmuştur. Ünlü Yahudilik araştırmacısı Aubrey R. Johnson²³, Yehuda Krallığı döneminde bile krallık müessesesine ithafen bir çeşit mesihçilik anlayışının mevcut olduğunu ve sürgün öncesi Yahudiliğin dini normlarında da kurtarıcılık inancının etkisine rastlamanın mümkün olduğunu belirtmektedir.²⁴ Diğer yandan, Pers İmparatorluğu ve Zerdüştî dini ile Babil esareti sonrası yaşanan yakın etkileşim Yahudi mesihçiliğini doğrudan etkilemiştir. Yahudi mesihçiliği bu etkileşimi, özünde bulunan dünyevi bir krallığın kuruluşu ile esaret altındaki İsrailoğulları'nı kurtaracak olması gibi inanç kavramları ile harmanlamış ve böylece yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu etkileşim sonucu ahir zaman anlayışı Yahudilikte ön plana çıkmış ve Yehova'nın Pers kralı Büyük Kuroş'un²⁵ Yahudilerin Kurtuluşu²⁶ için vadettiği yağlanmış kurtarıcı olduğu düşüncesi yaygın hale gelmiştir. Çoğu Yahudilik araştırmacısına göre bu olaylar sonucu Airyanem Vaejah²⁷ ve binyılcılık gibi özellikler Zerdüştî

²⁰ The Messiah ben David

²¹ Glickman, Elaine Rose, *The Messiah and the Jews: Three Thousand Years of Tradition, Belief, and Hope*, Jewish Lights Publishing, Vermont, 2013, s. 48-50. Gitenstein, Barbara, *Apocalyptic Massianism and Contermporary Jewish-American Poetry*, State University of New York, New York, 1986, s. 21.

²² Himmelfarb, Martha, *Jewish Messiah in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Harvard University Press, Massachusetts, 2017, s. 8-9.

²³ Bkz: Johnson, Aubrey R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Wipf and Stock, 2006.

²⁴ Bockmuehl, Markus; Paget, James C, *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, T&T Clark, London, 2009, s. 4-6.

²⁵ Cyrus the Great; Cyrus II of Persia, Yahudilerin kutsal kitabı İsaiah veya Yaşaya Kitabı'nda 23 kez Kuroş'tan seçilmiş, kutsanmış veya Mesih olarak söz edilmektedir. Bkz: İsaiah 41: 2-4 ve 45:1-3

²⁶ Salvation

²⁷ Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta'da geçen kelime Aryanlar'ın veya İranlıların Toprakları anlamına gelmektedir.

dininden Yahudiliğe geçmiştir.²⁸ Bu etkileşimin Yahudiliği sadece mesiyaniğin yönü ile kalmayıp, Vadedilmiş Topraklar ve Seçilmiş Halk gibi konularda da etkisi altına aldığı düşünülmektedir.

Milattan sonra I. Yüzyılda başlayan Yahudi İsyanları ve Roma İmparatorluğu'nun kazandığı zafere müteakip baş gösteren sürgününün ardından mesihe olan inanış Yahudiler arasında daha da önemli bir konuma yükselmiş oldu. Orta Çağa gelindiğinde Hristiyan mesihçiliği daha yaygın hale geldi ve Yahudi mesihçiliğini gölgede bıraktı. Zaman içerisinde 16. yüzyıldan itibaren Yahudi mesihçiliği ahir zamanda gelecek ve Yahudileri kurtaracak olan bir Mesih kadar, içsel ve manevi kurtuluşa da vurgu yapan bir mesihçi anlayışa evrildi. Tabi ki bu gidişatta Kabalistlerin²⁹ yükselişi çok etkili olmuştur.³⁰ Yahudiler arasında mesihçi düşünce yeniden yükselişe geçtiği bu dönemde, 17. Yüzyılın ortalarında Osmanlı topraklarında yaşayan bir Musevi haham olan Sabatay Sevi kendisinin Mesih olduğunu iddia etti. Kabala düşünce disiplinine göre 1666 yılı kritik bir yıl sayılıyordu ve Sevi çok sayıda mürit toplamayı başarmıştı. Mesihçilik iddiası başarısızlıkla sonuçlansa da daha sonraki dönemde Vadedilmiş Topraklar'a dönüş ve mesiyaniğin anlayışının Yahudiler arasında yeniden canlanmasına yol açtı. Bazı Yahudilik tarihi araştırmacılarına göre, bu dinde var olan mesiyaniğin düşünceden beslenen Sabataycılık³¹ gibi mesihçi hareketlerin çoğunda bir çeşit paradigma kayması yaşanmıştır. Bu özelliğin köklerinin ise Halakah³² öğretilerine dayandığı belirtilmektedir.³³

Modern çağa gelindiğinde Reformist Yahudiliği savunan çevreler, bireysel ve kişiye dayalı mesihçilik inanışını sorgulamaya başlamaları nedeniyle mesihçi düşünce Yahudiliğin bu ekolüne inananlar arasında büyük oranda önemini kaybetmiştir. Siyonist akımı ise Yahudilikte var olan mesiyaniğin düşüncüyü bu Yahudileri Filistin topraklarına başlatılan göç için bir motivasyon kaynağı olarak kullanmıştır. Ayrıca II. Dünya Harbi'nin ve Holokost'un vuku bulması da 20. Yüzyılda mesihçi düşüncüyü Yahudiler arasında yeniden gündeme getirmiştir. Muasır dönemde ve İsrail devletinin kuruluşu ile birlikte bu devletin kurumsal kimliği de çoğu Yahudi çevrelerce mesihçi düşüncenin bir tezahürü olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Yom Kippur Savaşı ile birlikte 1970'li yılların başından beri İsrail'de özellikle de Batı Şeria'daki

²⁸ Knight-Jadczyk, Laura, *The Secret History of the World and How to Get Out Alive*, Red Pill Press, 2005, s. 328; Roberts, Courtney, *The Star of The Magi: The Mystery That Heralded the Coming of Christ*, New jersey, Career Press, 2007, s. 96.

²⁹ Kabbalah, Yahudilikte var olan mistik bir düşünce okulu veya disiplindir.

³⁰ Meissner, William, *Thy Kingdom Come: Psychoanalytic Perspectives on the Messiah and the Millennium*, Sheed and Ward, Kansas, 1995, s. 100-110.

³¹ Sabbateans

³² Halakah, Yahudi şeriatını ve yasalarını tanımlayan öğreti sistemi.

³³ Magid, Shaul, *Hasidism on the Margin; Reconciliation, Antinomianism, and Messianism*, University of Wisconsin Press, London, 2005, s. 55.

yerleşimciler ve Tapınak Tepesi'nde Yahudi haklarını savunan gruplar arasında politikanın mesihçileşmesine doğru bir eğilim gözlemlenmektedir.³⁴

Hristiyanlıkta var olan kurtarıcı algısı büyük oranda Yahudi mesihçiliğinden etkilenmiştir. Bir başka deyişle Hristiyan dininde inanılan Mesih anlayışının temelini Museviliğin öğretilerinde aramalıyız. Hristiyanlık merkezli Mesihçilik zaman içerisinde değişime uğramış ve günümüzde bazı yönleri ile Yahudi köklerinden farklılık göstermektedir. Mesih, kurtarıcı ve kurtuluş kavramları Hristiyanlık'ta iki farklı anlayış şekli ile karşımıza çıkmaktadır. İlk versiyonunda Hz. İsa bir kurtarıcı değil belki kurtuluş için var olan bir aracı misali tasvir edilmektedir. Bu yoruma göre, Hz. İsa kendini feda etmiş ve çarmıha gerilmesi sonucu kendisine inananları günahlarından arındırmıştır. Hristiyanlıkta inanılan bir diğer Mesih anlayışı ise ahiret ve ahir zaman odaklıdır. İkinci yoruma göre Hz. İsa kurtarıcı görevini üstlenmektedir ve yeniden gelişi ile müminleri kurtaracaktır. Hristiyanlık inancına göre, Hz. İsa'ya iman eden kimseler şimdiki zamanda ilk kurtuluştan yararlanacak ve ebedi kurtuluşları sağlanacaktır, ikinci kurtuluş biçimi ise sadece ahir zaman devrinde Hz. İsa'nın yeniden zuhur etmesi ve tanrı krallığını kurması sonucu gerçekleşecektir. Tanrı krallığının teşkil edilmesi ile de Hristiyanlığa inanan mümin kimselerin zulüm ve adaletsizlikten kurtuluşu öngörülmektedir. Ayrıca Hristiyanlık kaynaklarında Hz. İsa'nın dönüşünün ardından kuracağı yönetimin bir diğer önemli misyonu ise İncil'in mesajını tüm insanlığa ulaştırmak olarak belirtilmiştir.³⁵

Metta İncili'nde Hristiyanlık'ta beklenen Mesih şu şekilde anlatılmaktadır: "...Çünkü İnsanoğlu'nun gelişi, doğuda çakıp batıya kadar her taraftan görülen şimşek gibi olacaktır³⁶. O zaman İnsanoğlu'nun belirtisi gökte görünecek. Yeryüzündeki bütün halklar ağlayıp dövünecek, İnsanoğlu'nun gökteki bulutlar üzerinde büyük güç ve görkemle geldiğini görecekler. Kendisi güçlü bir borazan sesiyle meleklerini gönderecek. Melekler O'nun seçtiklerini göğün bir ucundan öbür ucuna dek, dünyanın dört bucağından toplayacaklar".³⁷

Hz. İsa'nın yeniden yer yüzüne bir krallık kurmak için dönüşü Hristiyanlığın değişik mezhep ve kollarında farklı şekilde yorumlanmaktadır. Genel ihtilaf kaynağı, belki de en önemli ve 20. Yüzyılda bazı toplumsal ve siyasal meselelerin gidişatını derinden etkileyeni ise Hz. İsa'nın dönüşü öncesi dünyanın durumunun "Nasıl Olacağı" sorusu üzerine şekillenmiştir.

³⁴ Coşkun, Ali, *Mesih Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, 2019, s. 75.

³⁵ Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, London, Perlego, 2014; Freeman, Charles, *The Closing of the Western Mind*, New York, Knopf, 2003; Strauss, David Friedrich, *The Life of Jesus, Critically Examined*, New York, Cosmimo Classics, 2010.

³⁶ Metta İncili: 24/27

³⁷ Metta İncili: 24/30-31

Bu bağlamda Protestanlığın muhafazakar kolları bilhassa Püritenler³⁸ ve bu akımın devamı olan Evanjelikal Protestanlık dikkat çekmekte. Katolik ve Ortodoks Hristiyanlık genel hatları ile Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid kutsal kitaplarını kelam dışı tefsir etmekte. Onlara göre yeryüzünde büyük kıyımlar veya yıkımların olması Hz. İsa'nın yeniden gelmesi için zaruri koşul değildir. Protestanlara ve özellikle de Evanjeliklere göre, büyük yıkım ve kıyımların gerçekleşmesi Mesih'in gelmesi için zaruridir.

Kitab-i Mukaddes'in birçok yerinde Rabb'a karşı gelen birçok kavmin İsrailoğulları tarafından kıyıma uğradığına dair hikayelere rastlamak mümkündür: *"Ve Rab bana dedi: Bak, Sihonu ve onun memleketini senin önünde vermeğe başladım; onu mülk olarak almaya başla, ta ki, onun memleketini miras olarak alasın. Ve Sihon, kendisi ve bütün kavmi Yahatsta cenk için karşımıza çıktı. Ve Allahımız Rab önümüzde onu ele verdi; ve onu, ve oğullarını, ve bütün kavmini vurduk. O vakit onun bütün şehirlerini aldık ve her şehri erkekler ve kadınlar ve çocuklarla beraber tamamen yok ettik; artakalan kimse bırakmadık; kendimiz için ancak hayvanları ve aldığımız şehirlerin malını çapul ettik."*³⁹ Veya İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı ve Vadedilmiş Topraklara yerleşmesi olayına işaret eden bu bölüm gibi: *"Ancak Rabbin miras olarak sana vermekte olduğu bu kavimlerin şehirlerinde nefes alan kimseyi sağ bırakmayacaksın; fakat onları, Hititleri, ve Amorileri, ve Kenanlıları, ve Perizzileri, ve Hivileri, ve Yebusileri, Allahın Rbbin sana emrettiği gibi tamamen yok edeceksin"*.⁴⁰

"Hristiyanlık düşüncesinde Kitab-i Mukaddes'in ilk kısmı Eski Ahit gereği Tanrıya inanmayan ve İsrailoğullarına karşı çıkan tüm halk ve kavimlere karşı savaş açmak, Tanrının düşmanları ile savaşmak anlamına gelmektedir".⁴¹ Zekeriya Kitabı'nda söz konusu savaş şu cümlelerle anlatılmaktadır: *"Yeruşalim'e karşı savaşan bütün halkları Rab şu belayla cezalandıracak: Daha sağken bedenleri, gözleri, dilleri çürüyecek"*.⁴² Bazı Hristiyan din adamları Ahir Zaman savaşı Armageddon'un Kudüs ve Emir Vadisi'nde⁴³ vuku bulacağını ve bu savaş sırasında o zamana kadar eşi görülmemiş kıyım ve yıkımın meydana geleceğini iddia etmişlerdir. Bazı Hristiyan grupları hatta İncil ve Tevrat'ı kaynak göstererek bu kutsal kitaplar

³⁸ 16. ve 17. Yüzyıllarda İngiliz kilisesine karşı gelen ve ABD'nin kuruluşunda önemli rol oynayan tutucu Protestan akımı.

³⁹ Eski Ahit, *Tevrat*, Tasniye: Bap 2: 31-35.

⁴⁰ Eski Ahit, *Tevrat*, Tasniye: Bap 20: 16-17.

⁴¹ Montalbano, F.J, *"War (In The Bible)"* New Catholic Encyclopedia, New York, Gale, cilt. 14. s. 634.

⁴² Zekeriya Kitabı 14:12.

⁴³ Jezreel

gereği söz konusu savaşta Nükleer silahlar ve Cobra helikopterleri kullanılacağını ileri sürmüşlerdir.⁴⁴

Yeni Ahit'te ise Armageddon savaşının patlak vermesi, büyük kıyımın yaşanması ve Deccal'ın ortaya çıkışı gibi vukuatlar Mesih'in zuhurunu sağlayacak olan Ahir Zaman alametlerinin en önemlileri olarak gösterilmektedir. Amerikalı gazeteci yazar Grace Halsell'e göre, bazı Evanjelik din adamları Yeni Ahit'e istinaden Ahir Zamanda patlak verecek olan savaş ve kıyımlar esnasında dünyada yaşıyan nüfusun üçte ikisinin öldürüleceği ve ölü sayısının çok olması nedeni ile insan cesetlerinin toplanmasının bile yedi ay süreceğini yazmaktadır. Söz konusu düşünceye göre, ayrıca savaş döneminde milyonlarca dindar Musevi'nin de hayatını kaybedeceği ve geri kalanların ise gelecek olan Mesih'e inanmak sureti ile kurtulabilecekleri öne sürülmektedir. Diğer yandan köktendinci Protestan din adamlarının ekseriyeti İncil ve Tevrat'ı kaynak göstererek, Ahir Zaman devrinde savaşın Ortadoğu bölgesinde vuku bulacağını iddia ederler. Bu din adamlarının çoğu, Hz. İsa'nın yeniden yer yüzüne dönebilmesi için gerekli olan en zaruri koşullardan birisi olarak da İsrail devletinin kurulmasını göstermektedirler.⁴⁵

Katolik ve Ortodoks Hristiyanlığa bağlı din adamları yeni ve eski ahitte Mesih ile ilgili geçen çoğu içeriği birebir yorumlamaktan kaçınmışlardır. Katoliklere göre kutsal kitapta bahsi geçen Ahir Zaman döneminde yüz gösterecek savaş ve olaylar özel ve has bir olaya işaret etmemektedir. Katoliklere göre, söz konusu mücadele günümüz dahil insanlık tarihi boyunca her evrede daha ziyade manevi bir şekilde yaşanmakta olan dimi bir mücadele olmuştur. Katolikler ve Ortodokslar kiliselerini Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruhun simgesi olarak görmekteler ve bu kiliselerin kuruluşu da zaten tanrı hükümdarlığının başlangıcı olarak görülmektedir. Buna göre kilise dışındaki ortamlara ise şeytan ve günah musallat olmuştur, fakat kiliselerin gelişmesi ve tekamülü sonucu tanrı hükümdarlığı tüm dünyaya yayılacaktır. Ayrıca Katolikler, Mesih'in ilk gelişinin cismen olmadığını ve sadece son dirilişinin cismen gerçekleşeceğine inanmaktalar.⁴⁶ Mesih'in ikinci kez geleceğine yönelik fıkre karşılık gelen düşünceler muhtemelen Hristiyan tesirinden dolayı İslam'da da bulunur. Özellikle de Şii İslam'da var olan Mehdi inancı ile Hristiyanlıktaki geleceğe yönelik kurtarıcı inancı bazı yönleri ile müşterek özellikler taşımaktalar. Bu ortak hususiyetlerin başında ise hem Şii İslam'da hem de

⁴⁴ Halsell, Grace, *Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Lawrence Hill Books, Westport, 1986, s. 80-95.

⁴⁵ Halsell, *Prophecy and Politics*, 1986, s. 80-100.

⁴⁶ Augustine Hipponensis, *Aurelius, The City of God*, Çev. Marcus Dods, Morrison & Gibb Limited, Edinburg, 2017, Cilt. 1 S. 541-551 Cilt. 2, s. 505-509.

Hristiyanlıkta Mehdi veya Mesih'in ana geliş nedeni, ilahi düzeni kurma beklentisi ve adalet olgusu merkezli yaklaşımdır.⁴⁷

2.2. İslam'da Mehdilik

Mehdi kelimesi Arapçada⁴⁸ “hidayete erdirilmiş” ve “doğru yol gösterilmiş” anlamına gelmektedir. Kelime kökü ise doğru yolu göstermek ve rehberlik etmek anlamındaki bir sıfat-fiili olan Hüdâ⁴⁹ kelimesidir.⁵⁰ Mehdi kelimesi doğrudan Kuran'da yer almamaktadır. Kelimenin kökü olan Hüdâ'dan türemiş ve “hidayet eden” anlamına gelen Hadi şekilde hem Allah'ın bir ismi hem de peygamberlerin bir sıfatı olarak bazı ayetlerde geçmektedir.⁵¹ Mehdi ile ilgili bazı rivayetler Ahmed bin Hanbel, Tirmizi, Ebu Davud ve Taberani gibi muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır. Müslim bin Haccac ve Buhari gibi diğer muhaddislerin kaleme aldığı eserlerde ise Mehdi ile ilgili hadisler geçmemektedir veya dolaylı bir şekilde geçmektedir.

Mehdi kelimesinin ilk kullanımına erken İslami devirde rastlansa da söz konusu dönemde bu kelime günümüzde ahir zamanda zuhur edip ve adaleti yeryüzünde sağlayacak bir kurtarıcıya hitaben kullanılmamaktaydı. İslamiyet'in ilk dönemlerinde Mehdi kelimesi daha ziyade önde gelen muteber şahsiyetlere “büyüklük” ve “hidayete ermiş” anlamında bir lakap olarak atfediliyordu. Mesela Hz. Peygamberin şairi olarak tanınan Hassan b. Sabit methiye tarzında kaleme aldığı bir kasidede, Hz. Muhammed'e Mehdi diye hitap etmektedir.⁵² Ebu Davud, Mehdi ile ilgili 7 rivayet, Tirmizi 3 rivayet ve Ahmed bin Hanbel ise 12 rivayet nakletmişlerdir.⁵³

Bazı kaynaklarca, Hz. Peygamber'in Mehdi ile ilgili “Eğer dünyanın ömründen sadece bir gün kalmış olsa dahi, Allah o günü uzatır da Ehli Beytimden, adı adıma, babasının adı da babamın adına uyan bir adam gönderir. O şahıs dünyayı, zulümle dolduğu gibi, adaletle dolduracaktır”⁵⁴ buyurduğu nakledilmiştir. İbn Haldun, Mehdi ile ilgili Hz. Peygambere

⁴⁷ Coşkun, Ali, *Mesihi Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, 2019, s. 57.

⁴⁸ Arapça: مهدي

⁴⁹ Arapça: هدى

⁵⁰ İbn Manzur, Muhammed bin Mukerrem, *Lisan el-Arab*, Beyrut, 1996, c. 15, s. 353-354

⁵¹ Hac suresi: 31

⁵² Mehdi kelimesinin geçtiği mısranın anlamı: Mehdi'nin şevkinden orada mukim oldu... Şiirin tamamı için bkz: <https://www.aldiwan.net/poem21397.html> (Erişim tarihi: 28 Mayıs 2019).

⁵³ Yücel, Ahmet, “Mehdi Hadislerinin Temel Kaynaklardaki Anlamı”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* 22 Ekim 2016 İstanbul, bildiriler kitabı, İstanbul, Kuramer yayınları, 2017, s.142.

⁵⁴ Ebu Davud, es-Sicistani, *Sünen*, I-V, Darul Kitabi'l Arabi, Beyrut. Hadis no: 4262-4263

atfedilen rivayetleri reddetmektedir.⁵⁵ Mehdi inancı hiçbir zaman Ehli Sünnet'in itikadi inanç esaslarından biri olmamıştır. Hatta Muhammed Gazzali gibi bazı meşhur alim ve kelmacılar ise Mehdi ve Mehdilik ile ilgili tartışma ve münazaralara girmemişlerdir. Bazı araştırmacılara göre, Sünni ulema ve din adamlarının Mehdi konusu üzerinde durmamalarına, hilafet makamı ile ilgili var olan hassasiyet ve mehdilik iddiaları ile alakalı çıkabilecek isyan ve başkaldırılarından duyulan endişe, neden olmuştur.⁵⁶ Tüm bunlara rağmen, Mehdi inancı İslamiyet'in ana akımı konumundaki Ehli Sünnet arasında muasır devre kadar var olmaya devam etmiştir. Doğal olarak mehdilik hareketlerine işgal, buhran, fetret ve kargaşa dönemlerinde daha çok rastlamaktayız. Muhammed Ahmed'in (Sudanlı Mehdi) İngilizlere karşı başlattığı isyanı, Fransa Cezayir'inde çıkan Mehdilik kıyımları yahut Osmanlı devletinin⁵⁷ farklı evrelerinde rastlanan mehdilik iddiaları ve isyanları ise bunun göstergesidir.

Mehdi olduklarını iddia eden veya takipçileri tarafından Mehdi olduklarına inanılan şahsiyetlere İslam'ın erken dönemlerinden beri rastlamak mümkündür. Söz konusu dönemde Şia-Sünni ekol ve akımları henüz günümüzde olduğu gibi net bir ayrım ve farklılık içerisinde değildi. Söz konusu dönemde Mehdi iddiasında bulunan veya takipçileri tarafından bu unvanla hitap edilen şahsiyetlerin büyük çoğunluğunun Emevi hilafetine ve uygulamalarına karşı kişilerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye, İslam tarihinde Keysaniyye takipçileri tarafından Mehdi lakabı atfedilen ilk şahsiyetlerden biri olarak kayıtlara geçmiştir.⁵⁸ I. ve II. Hicri yüzyılında ayrıca Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünün ardından Şii toplulukların liderliğini üstlenen oğlu Abu Haşim b. Muhammed Hanefiyye, Cafer b. Abutalib'in torunu Abdullah b. Muaviye⁵⁹, Muhammed el-Bakır, Cafer es-Sadık, Muhammed b. Abdullah el-Mehdi (Nefsüzzekiyye) ise bu şahsiyetlerin başında gelmektedirler.⁶⁰ Ayrıca İsmail b. Cafer ise Yedici İsmailiyye takipçileri tarafından gayba halindeki Mehdi olarak kabul edilmiştir.⁶¹ Dikkat edilmesi gerek husus ise söz konusu kişilerin çoğu Mehdilik

⁵⁵ İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, Ali Abdülvahid Vafi, Kahire, 1401. Cilt. I-III. S. 786-808.

⁵⁶ Madelung, Wilferd Ferdinand, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1954-2002, c. 5. s. 1230-1238.

⁵⁷ Osmanlıda Mehdilik iddia ve hareketleri için bkz. Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 347-445.

⁵⁸ Nobahti, Abi Muhammed bin Musa, *Fereg el-Şia*, Ed. Seyyid Muhammed Sadık Bahrululum, Dar el-Azva, Beyrut, 1983, s. 23.; Bağdadi, Abulgader, *el-Ferg beyn el-Firag*, Ed. Muhammed Osman Hoşad, Mekteb İbn Sina, Kahire, 1988, s.36.

⁵⁹ Nobahti, Fereg el-Şia, 1983, s.30-35.

⁶⁰ İbn Hazam, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi Melel ve el-Ehva ve el-Nahl*, Beyrut, Darül Maarefe, Cilt. 5, s. 179-180. ; İbn Babuye Gomi, *Kemal el-Din ve Temam el-Nemat*, tsh. Gaffari, Ali Ekberi, Mekteb el-Sedug, 1970, s.37.

⁶¹ İbn Heysem, Cafer b. Ahmed, *El Munazirat*, Ed. Walker, Paulu; Madlung, Wilferd, Londra, İsmailiyye Araştırmaları Merkezi, 2000, s. 34-36. ; Şehristani, Muhammed b. Abdulkarim, *El Milal ve EL Nihel*, Farsça Çev. Mustafa Khalgdad Haşemi, Ed. Celayi Naini, Muhammed Reza, Tahran, 1982, c. I, s. 259.

iddiasında bulunmaz iken, bu sıfat vefatlarının ardından takipçileri tarafından onlara atfedilmiştir.

Mehdi olduklarını doğrudan iddia eden veya takipçileri tarafından iddia edilen şahsiyetler arasında Emevi ve Abbasi halifeleri de yer almaktadır. Bunların başında ise ister Sünni ister Şii kaynaklarda kendisinden müspet hususiyetlerle söz edilen sekizinci Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz gelmektedir. Ömer b. Abdülaziz kendisi iddia etmese de, takvası ve adil hükümlerliği sebebi ile yaşadığı dönemde birçok kimse tarafından Mehdi olarak kabul edilmiştir. Süleyman b. Abdülaziz de halkın onu Mehdi olarak görmesine sebebiyet verebilecek davranışlar ve düşünceleri benimsemiştir. III. Abbasi halifesi Muhammed Mehdi Billah döneminde ise söz konusu halifenin müjdelenmiş Mehdi olduğu mevzusu bir başka seviyeye taşınmıştır. Mehdi Billah'ın babası II. Abbasi Halifesi Mansur da aynı dönemde yaşayan Muhammed Nefsüzzekiyye'ye karşı oğlunun gerçek Mehdi olduğunun yaygınlaşması konusunda çaba göstermiştir.⁶² Abbasiler döneminde muhalefette ve kısmen baskı altında olan şianın adil yönetim talepleri nedeniyle Abbasi halifelerinin nerdeyse tamamı bu taleplere cevap olarak hep mesihanik lakap ve unvanlar kullanmışlardır.

Mehdi ve mehdiliğin Kuran'da geçmemesi ve ilgili hadislerin Kütüb-i Sitte'nin sadece birkaçında bulunması, Mehdi inancının Müslümanlar arasında tartışmalı hele gelmesine neden olmuştur. Şia ekolünün çoğu ve Ehli Sünnet'in bazı çevrelerince Mehdilik benimsenirken, bazı alim ve muhaddisler ise mehdiliği tümü ile reddetmekte. Yusuf el-Kardavi'ye göre Kuran'da hiçbir şekilde Mehdi olayına değinilmemiştir.⁶³ Çağdaş İslam düşüncesinin öncülerinden Reşid Rıza ise Mehdi ile ilgili var olan hadis ve rivayetlerin çelişkili olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth'a göre İslam'daki mehdi düşüncesi Muhtar es-Sekafi ve yandaşlarının Muhammed b. Hanefiyye'yi ölümünün ardından onu Mehdi olarak ilan etmeleri ile ortaya çıkmıştır. Henry Corbin ise Mehdi inancını irfan/tasavvuf ve Şiiliğin en önemli bileşenlerinden birisi olarak saymaktadır.⁶⁵

Ali Coşkun'a göre, Mehdi hakkında söylenenlerin birçoğu soyut fikirlerden çok diğer kategorilere giriyor. Mehdi'nin rolü, şahsiyeti, görevi ve güçleri hakkındaki efsaneler somut olup sık-sık öyküsel bir söylemdir ve Müslümanların dini ve manevi hayatı bağlamında anlaşılmaktadır. Aynı zamanda toplumun sosyal ve politik alanları Mehdiyi kuşatan mitler

⁶² Saad, Muhammed Hasan, *el-Mehdiyye fi-l İslam*, Kahire, Darulkitab el-Arabi bi-Mesr, 1953, s. 46-49

⁶³ Yusef al-Qardawi, (2021, 18 Ocak), "*Hakikat Vucud ve Zuhur el-Mahdi el-Montazer*", <https://www.youtube.com/watch?v=UYYNAvcQuuE> ; Bkz: <https://www.al-qaradawi.net/node/2081> Erişim. 15.02.2020 (Erişim tarihi: 18 Haziran 2020).

⁶⁴ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsir el-Minar*, Beyrut, Darulfekr, Cilt. 9, s. 499.

⁶⁵ Mosavi Gilani, Seyyid Rezi, *Mehdeviyet Az Negahi Dinpejuhani Garbi*, Kum, Bonyadi Farhangi, 2006, s. 72, 152.

kompleksinden ayrılamazlar. Müslüman mesihçiliğindeki ıslah edici ve radikal ütopye eğilimleri bir-birini ve bu iki yönelim arasındaki gerginliği beslemiştir, öyle ki Mehdi miti hem tarih içinde felaketli apokaliptik patlama hem de spekülasyon, hatta “chilastic/ millenarian/ binyılcı” taleplerin mistik, “tarafsızlaştırılmasının” nasıl oluşabileceğini açıklamayı akla getirir. Ayrıca Mehdi şahsiyeti dogmatik veya anakronistik bir liderliği canlandırmada ve yoksunluktan veya sosyal marjinallikten boğulan kitleleri hareket geçirmede ya da kendi tarihi gerçekleriyle yaratıcı bir şekilde ilgilenerek inananlara yardım etmek için dini ve ideolojik en büyük desteği sağlamada mitik bir işlev görmüştür.⁶⁶

İlerleyen asırlarda da Mehdi ve mehdilik iddiaları yahut mehdilik düşüncesinden doğan toplumsal, siyasal ve dini hareket ve ekoller İslam medeniyetini derinden etkilemiştir. Bunların İran iltisaklı en önemlileri olarak Emevi hilafetinin sonunu getiren Ebu Müslim-i Horasani isyanı, Velayet-i Fakih teorisi ve Bahailik dini/fırkasını sayabiliriz. Zaman içerisinde Şiiğin çoğu kolu mehdilik düşüncesini benimsemiş olsa da farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Zeydiler, Mehdi’nin gaybaya girdiği meselesini reddetmekte olup, Mehdi’nin ahir zamanda doğup ve kıyam edeceğine inanmaktalar. Onlara göre, dünyayı adaletle kavuşturacak olan son İmam, aynı zamanda Mehdi olacaktır. Bu inanışa göre, davet ve kıyam başlatan herhangi bir İmama, seyyid olması şartı ile, uymak gerekiyor. Ayrıca Zeydiler’e göre, söz konusu İmam, yeryüzünü adaletle kavuşturduğu takdirde o kimsenin Mehdi olduğunun aşikar olacağına bunun aksine görevinde başarısız olması halinde ise bir başka seyyid veya İmamın kıyamını beklemek gerekiyor. Zeydiyye’ye bağlı bazı gruplar ise tarih boyunca isyanlar sırasında ölen bazı kimseleri Mehdi olarak kabul etmişlerdir.⁶⁷ Zeydilik fırkasında Mehdi inancı mevcut olsa da gayba ve Mehdi’nin kim olduğu konusunda Onikici Şia ile görüş ayrılığı var olmaktadır.

Mehdi inancı İsmailik’de de benimsenmiş olmakla birlikte, bu fırkanın en önemli inanç ve itikadi meselelerinden biri haline gelmiştir. İsmaililer ilk kez Cafer Sadık’ın oğlu İsmail’in ölümünün ardından onun ölmediğini ve Mehdi el-Muntazar olarak yaşadığını ileri sürmüşlerdir. Karmati İsmailileri olarak bilinen grup ise Cafer Sadık’ın oğlu İsmail’in öldüğünü fakat oğlu Muhammed b. İsmail’in Mehdi olarak gaybaya girdiğini ve gelecekte zuhur edeceğini iddia etmişlerdir. Ayrıca İsmailiyye’nin benimsediği mehdilik inancı tarih boyunca büyük değişikliklere maruz kalmıştır. Diğer yandan 909 yılında Mısır’da iş başına gelen ve kuzey Afrika’nın büyük bölümünü neredeyse üç asır hakimiyetleri altına alan Fatımilerin

⁶⁶ Coşkun, Ali, *Mesih Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, 2019, s. 89.

⁶⁷ Soltani, Mostafa, *Tarih ve Akaidi Zeydiyye*, Tahran, Adyan, 2011, s. 291 ; İmam Mansur bin Hamza, *el-Akd el-Samin fi Tabyin Ahkam*, Moessese el-İmam Zeyd b. Ali el-Segafiyye, 2001. s. 197.

(hilafeti) bazı hükümdarlarının da Mehdi olduğu iddia edilmiştir. Bunların başında ise Fatımi devletinin kurucusu Ubeydullah Mehdi ve Muhammed b. Abdullah gelmektedir. İsmaililik düşüncesinde Onikici Şia'sında olduğu gibi Mehdi ve gayba konuları asli yere sahip olmuştur fakat gaybaya giren ve daha sonra zuhur edecek Mehdi'nin kim olduğu konusunda ise iki ekol arasında farklılıklar mevcuttur.⁶⁸

Diğer yandan, Mehdilik inancı Şiiliğin Onikici, İmamiyye veya Caferi mezhebinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Söz konusu ekolde koşulların uygun olduğu zaman kimin Mehdi olarak zuhur edeceği bile bellidir. Buna göre, gaybada olduğuna inanılan mezhebin 12. İmamı Muhammed b. Hasan el-Askeri (Mehdi el-Muntazar) uygun koşulların sağlandığı zaman Mehdi olarak zuhur edecektir. Caferi mezhebinde Mehdi'ye inanmak mezhep çerçevesinde bir itikadi meseledir, Mehdi olarak zuhur edecek kimse bellidir ve günümüzde gaybada yaşamaktadır. Şii kaynaklarda Mehdi ve mehdilikle ilgili onlarca rivayet ve hadis bulunmaktadır.

Şii inancına göre, İslam peygamberi Hz. Muhammed vefat ettikten sonra Müslümanların önderliği seçim ve şura yolu ile belirlenemeyecek kadar önemli bir husustur. Buna göre, Hz. Peygamber Gadir-i Hum vakiasında amcası oğlu ve damadı Hz. Ali'yi halefi olarak seçmiştir ve Müslümanların imamlığı Hz. Ali'nin sülalesinde devam etmiştir. Şii inancına göre Mehdi olarak bilinen kimse ise aynı zamanda 12. imam olarak da kabul edilmekte olan Muhammed b. Hasan el-Askeri'dir. Bazı Şii kaynakları Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin doğum yılının belli olmadığını belirtse de, çoğu kaynak ve rivayete göre Caferi mezhebindeki 12. İmam, Hicretten sonra 255 veya 256 (869 MS) yılında Irak'ın Samarra şehrinde doğmuştur.⁶⁹

Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin aynı zamanda 11. İmam olarak kabul edilen babası Hasan el-Askeri'nin tek evladı olduğu da Şii kaynaklarda geçmektedir.⁷⁰ Bazı Şii kaynaklar ise Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin doğumunun, dönemin şartları ve can güvenliği gereği babası tarafından gizli tutulduğunu öne sürmüştür.⁷¹ İbn Hazm ve Taberi gibi tarihçiler ise Hasan el-Askeri'nin bir oğlunun olduğunu reddetmekteler.⁷² Ayrıca Hasan Askeri'nin 874 yılındaki ölümünün ardından kardeşi Cafer b. Ali, kendisinin Şia topluluğunun

⁶⁸ Nobahti, *Fereg el-Şia*, 1983, s.60-72; Fazlullah Hamedani, Reşidüddin, *Camiut-Tevarih*, Tsh. Roşan, Mohammed, Miras Mektub, Tahran, 2009, s. 23.

⁶⁹ Mukaddesi, Yedullah, *Bazpejuhi-ye Tarih-i Veladet ve Şehadet-i Mesuman*, Pejuheşgah-i Ulum ve Ferheng-i Eslami, Tahran, 2016, s. 555-570; Hodamorad, Soleymaniyan, *Dersnameye Mehdeviyet*, Bonyade Ferhengi Mehdi Moud, Kom, 2010, s. 192; Nobahti, *Fereg el-Şia*, 1983, s.108-112; Şeyh Tusi, Mohammad, *Kitab el-Gaybeh lel-Hocceh*, Tsh. Tehrani, Ebadullah; Naseh, Ali Ahmed, Darul Maarif el-Eslamiye, Kom, 1990, s. 231.

⁷⁰ İbn Tulun, *al-Aemme el-Asnaaşar*, Tsh. Monced, Salahhaddin, Manşurat el-Razzi, Kom, Tarihsiz, s.113; İbn Asir el-Cezeri, *el-Kamel fi el-Tarih*, Dar el-Sader, Beyrut, cilt. 7, 1965, s. 274.

⁷¹ Cafariyan, Resul, *Hayat-i Fekri ve Siyasi-yi İmaman Şia*, Kom, Ansariyan, 2002, s. 567.

⁷² Paketchi, Ahmed, *Hasan Askeri*, Merkez-i Daiyet el-Maarif-i Bozorgi Eslami, Yayın Tarihi: 2019, erişim: [https://cgie.org.ir/fa/article/227338/حسن-عسکری\(ع\)-امام](https://cgie.org.ir/fa/article/227338/حسن-عسکری(ع)-امام) (Erişim tarihi: 7 Mayıs 2018).

imamı olduğunu ve ölen ağabeyinin bir varisi olmadığı nedeni ile tek varisi olarak malında hak iddia etmiştir. Söz konusu dönemde bazı Şiiler Cafer b. Ali'nin etrafında toplandıysa da, sonraki dönemlerde ve Şii fıkhnın günümüzdeki şekli ile gelişmesi ile birlikte Cafer'in imamlık iddiası revaçtan düşmüş olup, kendisine yalancı Cafer anlamına gelen Cafer-i Kezzab lakabı verilmiştir.⁷³ Hasan Askeri'nin ölümünün ardından toplum içerisinde yaşayan ve öne çıkan bir halefinin olmaması ise İmamiyye Şiası'nın kısa bir zaman içerisinde derin kriz ve fetret devri yaşamasına sebebiyet vermiştir. Bazı kaynaklarda “Hayret Devri” olarak isimlendirilen söz konusu dönemde, Şia toplumunda düşünce ve akide bakımından birçok ayrışmalar meydana gelmiştir.⁷⁴

İmamiyye'nin ana akım takipçileri ise, Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin babasının ölümünün ardından 12. İmam olarak önderliği devraldığına ve söz konusunu yetkinin günümüze dek devam ettiğine inanmaktadır. Buna göre, Muhammed b. Hasan el-Askeri 5 yaşında imamlık makamına geçmiştir. Şia düşüncesine göre, 12. İmam can güvenliği nedeni ile hiçbir zaman doğrudan geniş kitlelere görülmemiş olup, imamlık görevini ise iki çeşit gayba haletinde yürütmüştür. Bunlar Küçük Gayba (Gaybet-i Suğra) ve Büyük Gayba (Gaybet-i Kübra) olarak bilinmektedir. Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin ne zaman gaybaya girdiği mevzusu ise ihtilaf konusudur. İmamiyye Şiası'nın önde gelen müfessirlerinden Tabersi ve kelam, fıkıh ve hadis âlimlerinden olan Şeyh Müfid'e göre, Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin küçük gaybası doğumundan itibaren yani 869 yılından başlamıştır⁷⁵ ve 74 yıl sürmüştür.⁷⁶ Küçük gaybanın İmamiyye'nin 11. İmamı olan Hasan el-Askeri'nin 874'teki ölümünün ardından başladığı ve 69 yıl devam ettiğini savunan Şia çevreleri de mevcuttur.⁷⁷

Küçük gayba ile ilgili İmamiyye Şiası'nın inandığı bir diğer husus ise Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin 74 veya 69 yıl süren bu süreç içerisinde sırasıyla dört Has Temsilci (Nayib-i Has) vasıtasıyla halk ile irtibatla olduğudur. Buna göre Muhammed b. Hasan el-Askeri, sırasıyla Osman b. Said, Muhammed b. Osman, Hüseyin b. Ruh Nobahti ve Ali b. Muhammed Samri vasıtası ile mesaj ve çağrılarını takipçilerine iletmış ve onların fıkhi sorunlarını çözüme

⁷³ Nobahti, Fereg el-Şia, 1983, s.107-109; Koleyini, Mohammed b. Yagub, *el-Kafi*, tsh. Gaffari, Ali Akber, Tahran, Dar el-Kotob el-Eslamiye, c. 1. 1986, s. 504.

⁷⁴ Poonawala, Ismail K, "Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought by Hossein Modarressi", Journal of Law and Religion, 2000–2001, No.15, s. 455–458. ; Amir Moezzi, Mohammad Ali, "Islam in Iran vii. The Concept of Mahdi in Twelver Shi'ism", Encyclopedia Iranica, 2012, Erişim: <https://iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-vii-the-concept-of-mahdi-in-twelver-shiism> (Erişim tarihi: 13 Haziran 2018).

⁷⁵ Tabersi, Fazl b. Hasan, *Elam el-Vera bel-Elam el-Mehdi*, Kum, Moassesey-i Al-Elbeyt, 1996, cilt. 2, s. 259.

⁷⁶ Müfid, Muhammed b. Muhammed, *el-İrşad fi Marifet Hocceci Allah ala el-İbad*, Kum, Mutemer el-Alemi Lafiye el-Şeyh Müfid, 1993, c. 2, s. 340.

⁷⁷ Sadr, Seyyid Muhammed, *Tarih el-Gayba el-Soğra*, Beyrut, Darul Marife, 1972, s. 341-345.

kavuşturmuştur.⁷⁸ Yine Şia inanişına göre, Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin son Has Temsilcisi Ali b. Muhammed Samri 941 veya 930 yılında ölünce artık beklenen Mehdi kendine yeni elçi seçmemiş olup, bundan sonraki süreçte günümüze kadar devam eden Büyük Gayba devri başlamıştır.⁷⁹ İmamiyye öğretilerine göre, Muhammed b. Hasan el-Askeri veya Mehdi uzun sürecek olan gaybanın ardından ahir zamanda zuhur edecek ve destekçilerinin de yardımı ile, adalet ve barışın hakim olacağı küresel bir hükümdarlık kuracaktır. Şii kaynaklarında Mehdi'nin zuhurunun yaklaştığı devirde bazı önemli vakıa ve olayların gerçekleşeceği üzerinde durulmuştur.

Buna göre, Mehdi'nin gelişi yaklaştığında bütün dünyayı ve toplumları ele geçirecek olan zulüm ve fitneler silsilesi başlayacak olup, Müslümanlara özellikle de Şia'ya düşman kimselerin başta Irak olmak üzere İslam topraklarında faaliyetleri artacaktır. Ayrıca söz konusu İslam düşmanlarının Şam bölgesinin yönetimini ele geçirmesi ve Muhammed b. Hasan el-Askeri takipçileri tarafından başlatılan akım ve yürütülen faaliyetler sonucu Mehdi inancının yaygınlaşması gibi gelişme ve vukuatlar da Mehdi'nin zuhurunun yaklaştığını gösteren nişane ve alametler olarak zikredilmiştir.⁸⁰ Şii kaynaklarda Süfyani Çıkışı, Yemani Çıkışı, Horasani Çıkışı ve yer yüzünde yaşayan tüm insanların duyacağı ve göklerden gelen müjdeli sesleniş de Mehdi'nin zuhuru eşiğinde insanların şahit olacağı diğer alametler olarak sayılmıştır.⁸¹ Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin zuhur edeceği yere dair İmamiyye kaynaklarında çok sayıda rivayet ve iddia bulunsa da, genel kanı Mehdi'nin Mekke şehrinde bulunan Mescid-i Haram'da zuhur edip ve kendine katılacak yarenleri ile Irak'ın Kufe şehrine yürüyüşe geçeceği yönünde yoğunlaşmıştır.⁸²

Şii literatüründe büyük gayba döneminde bazı kimselerin Mehdi'yi gördükleri anlatılmaktadır. Buna göre, Muhammed b. Hasan el-Askeri gaybada olmasına rağmen, özel evrelerde kendini en salih ve mümin takipçilerine görünür yapmıştır. Beklenen mehdinin gelişi ise mehdinin kıyamı veya zuhuru olarak adlandırılır ama bu vakıanın ne zaman yaşanacağı ile ilgili net olmayan ve çelişkili rivayetler mevcuttur. En meşhur Şii rivayetlerine göre Muhammed b. Hasan el-Askeri, Mescid-i Haram'da zuhur ettiğinde en yakın 313 yareninden beyat alacaktır. Ayrıca Mehdi geldiği esnada Hz. Peygamber'in kılıcı, sarığı ve kalkanı gibi

⁷⁸ Gaffarzade, Ali, *Zendegani Nevvab Has İmam-i Zaman*, Kum, Enteşarat Nubuğ, 2000, s. 86-87.

⁷⁹ Hüseyin, Casim, *Tarih-i Siyasi-yi İmam Devazdehom*, Çev. Ayetullahi, Muhammed Taki, Tahrân, Emirkebir, 2006, s. 19; Tabersi, *Elam el-Vera bel-Elam el-Mehdi*, s. 259.

⁸⁰ Meclisi, Muhammed Bager, *Bahar el-Envar*, Beyrut, Dar el-Ahya el-Torras el-Arabi, 1983, c. 52. s. 186.

⁸¹ Sedug, Muhammed b. Ali, *Kemal el-Din ve Temam el-Nemat*, tsh. Gaffari, Ali Ekber, Tahrân, İslamiyye, 1970, s.650.

⁸² Sadr, Seyyid Mohammed, *Tarih Mabad ez-Zuhur*, Beyrut, Dar el-Tearof lel-Metbuat, 1991, s. 210-224.

emanetlerini taşıyacağı⁸³ ve başlatacağı harp sonucu Rum, Hindistan, Deylemistan,⁸⁴ Irak, Suriye ve birçok ülke ve bölgeyi fethedeceği⁸⁵ de rivayetlerde geçen bir diğer husustur. Eski Şii kaynakların çoğunda Mehdi'nin başlatacağı mücadeleyi olağanüstü kudrete sahip kılıç⁸⁶ ile yürüteceği anlatılsa da, Nasır Mekarim Şirazi gibi günümüz İmamiyye din adamları Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin başlatacağı savaş sırasında modern silahların kullanılacağını savunmaktalar.⁸⁷ Yine Şii kaynaklarda, Hz. İsa'nın da Kudüs şehrinde olmak üzere Ashab-ı Kehf ve Selman-ı Farisi gibi tarihi şahsiyetlerin Muhammed b. Hasan el-Askeri'ye katılacağı ve böylece adalet dolu Mehdi hükümdarlığının başlayacağı ve Kıyamet gününe kadar devam edeceği öne sürülmüştür.⁸⁸

2.3. İslam'da Mehdilik Hakkında Bir Mezhepler Tarihçisi Görüşü: Mehmet Ali Büyükkara⁸⁹

Mehdilikle ilgili tartışmaya açılan bazı görüşlere göre, mehdiyet kavramının dinde bulunmadığını, sonradan ilave edildiğini, bu nedenle hurafe cümlesinden sayılması gerektiğini savunan bir çerçevede aşağıdaki görüşler dile getirilmiştir. Bu kanaati nakli, akli, tarihi, sosyopsikolojik yönlerden destekleyen çeşitli argümanlar ortaya konulmuştur. Söz konusu yaklaşımla ilgili itirazları Türk Mezhepler Tarihçisi Mehmet Ali Büyükkara şu şekilde değerlendirmektedir:

“Mehdilik bir iman konusu mudur?”

Mehdilik kavramı malum sebeplerle “sübûten zannî” bir temele dayandığı için, muhkemâta dayanarak sistemini oluşturmuş olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın akâid kitaplarında (bilhassa erken döneme ait olanlarda) bir akide prensibi olarak kendine yer bulamamıştır. Fakat bir meselenin akâid kitaplarına girmemesi, akâid umdeleri arasında yer almaması, bu meselenin inkârını gerektirmez. Başka bir deyişle bir meselenin iman esaslarından olmaması o meselenin dinin dışında bırakılmasını icap ettirmez.

Mehdiliği bildiren haberler zayıf veya uydurma mıdır?

⁸³ Nomani, Muhammed b. İbrahim, *el-Gyaba*, tsh. Gaffari, Ali Ekber, Tahran, Neşr-i Saduk, 2018, s. 27. Tusi, *Kitab el-Gaybeh lel-Hocceh*, 1990, s. 454.

⁸⁴ Hazar Gölü'nün güney kıyısında günümüz İran topraklarına yer alan coğrafyanın tarihi ismi.

⁸⁵ Nomani, *el-Gyaba*, 2018, s. 235.

⁸⁶ Seyf: سيف

⁸⁷ Mekkarim Şirazi, Nasır, *Hukumet-i Cehan-i Mehdi*, Kum, Nesli Cevan, 2001, s. 251-253.

⁸⁸ Seyyid b. Tavus, *el-Melahim ve el-Feten fi Zuhur*, Kum, Razi, 1978, s. 82-83.

⁸⁹ Bkz: Büyükkara, Mehmet Ali, “Mehdilik Meselesi Hakkında Mütalaalarım”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı* Sempozyumu 22 Ekim 2016 İstanbul, bildiriler kitabı, İstanbul, Kuramer yayınları, 2017, s. 431-436.

Buharî'nin Kitâbü'l-Enbiyâ'sında (49) ve Müslim'in Kitâbü'l-İman'ında (244, 247) görüldüğü gibi dolaylı şekilde mehdiye işaret eden rivayetler yok değildir. Sünen sahibi müellifler ise doğrudan mehdiyi haber veren hadisleri kitaplarında rivayet etmişlerdir. Muhaddisler tarafından birçoğu sahih sayılan bu haberler, kıyamete yakın zamanda bir mehdinin geleceğini Hz. Resulullah'ın dilinden ve çok sayıdaki sahâbe ve tâbiîn aracılığıyla ihbar etmektedirler. Söz konusu hadisler bazı detaylarda birbirleriyle mutabık kalmasalar da, şu hususlar üzerinde genel bir ortak zemin oluşmaktadır.

- a. Bu mehdi kıyamete yakın zuhûr edecektir.
- b. Dünyadaki kötü gidişatı faaliyetleriyle ve adaletli yönetimiyle iyiye tahvil edecektir.
- c. Bu süreçte deccal ile mücadele edecektir.
- d. Dünyaya inecek olan Hz. İsa (a.s.) ile buluşacaktır.

Bahis mevzuu olan sahih hadisler zemininde mehdi hakkında en azından bu hususları zann-ı gâlib ile “imkân” dâhilinde görmek gerekmektedir. Zira sem'iyât konularında yegâne dayanağımız, Kur'an ve sahih sünnettir.

Âlimlerimizin Mehdi hakkındaki genel kanaatleri nedir?

Asırlar boyunca Sünni ulemanın ve onlara tabi olan müslümanların kahir ekseriyeti bu imkân durumunu onaylamıştır. Zira mehdinin geleceğini haber veren sahih rivayetler bulunmasına rağmen, bunu nefyeden tek bir haber elimizde yoktur.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yaptığı mehdi haberleri hakkındaki hadis tenkitleri, muhaddislerce isabetli bulunmamıştır (mesela bkz. Azimâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*; Ahmed Muhammed Şâkir, *Müsned* tahkiki). Zaten İbn Haldûn da, “az sayıda da olsa” bazı haberlerin sıhhatini kabul etmektedir. Aslında bir tarihçi ve bugünkü anlamıyla bir sosyolog olan İbn Haldûn'un hadis tenkidi ile cerh-ta'dîl konularında uzman biri olmadığı bilinmektedir.

Mehdi inancı İslamiyet'e başka din ve kültürlerden mi geçmiştir?

Sâmi dinleri başta olmak üzere neredeyse tüm inançlarda mevcut olan bu olgu, insanlığın ortak kadim geleneğini, Kur'an'da adı geçen ve geçmeyen tebliğcilerin ortak mesajını, dinlerin müşterek mirasını yansıtan bir beklentiye işaret etmektedir. Bu durum ise, mehdi ihbarının zaafiyetini değil kuvvetini iktiza eder.

Mehdi inancı Sünnîliğe Şîlikten mi geçmiştir?

Şia mezhepleri birbirlerinden farklı şekillerde de olsa mehdi inancını bir akide umdesi kabul etmiştir. Sünnî kaynaklardaki mehdilik ile Şia'nın mehdileri arasında bazı noktalar dışında bir benzerlik bulunmamaktadır. Bu itikadın Sünnîliğe Şia'dan geçtiği iddiası delilsiz bir iddiadır. Şia gruplarının mehdilik hakkında netleşmeye başladığı ikinci ve üçüncü hicri

yüzyıllardan önce sahâbe ve tâbiîn, mehdi hakkındaki elimizdeki haberleri Hz. Peygamber'den rivayet etmeye çoktan başlamıştı.

Mehdi inancı Kur'an'ın ruhuna aykırı mıdır?

Mehdiyet inancının Kur'an'ın temel ve genel ilkelerinden bazısına ters düştüğü iddiasına şu cevapları verebiliriz:

a. Mehdiyet inancı hatm-i nübüvvet ilkesine zarar vermez. Zira mehдинin Hz. Peygamber'in (a.s.) getirdiği din ve şariat üzerine olacağı hadislerde açıkça belirtilmiştir.

b. İyiye, güzele doğru değişim ve dönüşümün Kur'an'da insan eliyle olacağı belirtilmekte, insanlardan bunun için çalışmaları istenmektedir. Evet, gerçekten Kur'an'ın iradesi bu yöndedir. Tüm peygamberler insandı ve etraflarındaki insanlarla birlikte davet çalışmasını yürüttüler. Mehdi de bir insandır ve etrafındaki insanlarla faaliyetlerini yapacaktır. Mehdi'nin "bir süper varlık" olduğu yönündeki rivayetler zayıftır. Mehdi kendisinin mehdi olduğunu dahi bilmeyecektir.

c. Mehdi düşüncesinin, değişim ve dönüşümü istikbaldeki muhayyel bir zamana erteleyerek beşeriyetin itici gücünü körelttiği yönündeki iddia da tutarlı değildir. Doğrudur, Kur'an her müslümandan bir mehdi gibi hareket etmesini istemektedir. Nitekim tarih boyunca müslümanlar da böyle yapmışlardır. Kudüs fatihi Salahaddin Eyyubi, Hindistan fatihi Gazneli Mahmud, İstanbul fatihi Sultan Mehmed ve daha yüzlercesi ve yüzlerce, binlerce irşadçı ve ıslahatçı, "mehdi gelecek" beklentisine girip geri çekilmemiştir. Mehdi zaten kıyamete yakın gelecektir. Öyleyse kıyamet vaktine kadar zulümler, haksızlıklar, kötülükler devam mı etmelidir?

Mehdi inancını bir akide umdesi sayan İmâmiyye'ye mensup Şîî müslümanlar çok yakın bir tarihte, "adalet devletini kuracak mehdi muntazar" beklentisinde olmalarına rağmen, Mehdi'nin vazifesini âlimlere tevdi etmek suretiyle İran'da bir devrim dahi gerçekleştirmişlerdir. Kısacası mehdiliğin pasifleştirici bir inanç olduğu tezinin, müslümanların tarihi tecrübesi göz önüne alındığında tutarlı bir karşılığı bulunmamaktadır.

Mehdilik istismara açık bir konu değil midir?

Mehdiliğin istismarı gerçekten ciddi bir sorundur. Fakat bu sorun mevcut diye mehdiyetin inkârı bir çözüm yolu değildir. Geçmişte yapıldığı gibi başta kelamcılarımız olmak üzere din âlimlerimiz bu konudaki istismarların önüne geçmek için gerekli tedbirleri almak, lüzumlu açıklamaları yapmak durumundadır.

Mehdi bir şahs-ı mânevî midir?

Mehdiyetin bir vasıf (veya misyon O.S)olduğu, mehдинin ve deccalin bir şahs-ı manevi olduğu şeklindeki açıklamalar yanlış değildir. Şüphesiz ki her çağda mehдинin

misyonunu üstlenmiş şahıs ve cemaatler çıkabilir ve bunlar deccal şebekelerine karşı istikamet üzere bir mücadele yürütebilir. Ancak, hadislerde haber verilen mehdi ve deccal muayyen şahıslara işaret etmektedirler ve bunlar hususen kıyamete yakın geleceklerdir. Dolayısıyla bahis mevzuu mehdi, şahs-ı maneviden başka bir şeydir. Mesela, şahs-ı manevi fikrinin en bilinen savunucularından Bediüzzaman Said Nursî, konu hakkındaki mütalaalarında bir kıyamet alameti olan mehdiyi reddetmemekte, bu yöndeki inancını muhafaza etmektedir.

Mehdi inancı niçin önemlidir?

Zâhid el-Kevserî, Enver Şah Keşmirî gibi geçmişte ve günümüzde nüzûl-ü İsa ve mehdiyet konularını müdafaa için yazı yazan ve konuşan ihtisas sahibi şahsiyetlerin bu konuyu önemsemelerinin sebebi, kıyamete yakın gelmesi beklenen mehdiye atfettikleri büyük ehemmiyet değildir. Gerçekten İsa (a.s.)'nın veya mehдинin gelip gelmeyeceği bugünün müslümanını meşgul eden bir konu olmamalıdır. Zira gelseler de olur, gelmeseler de olur. Bu inançların müdafilerini asıl kaygılandıran husus, dini anlama metodolojisinin yani kadim usûlün bunları inkâr suretiyle tahrip edilmesidir. Zira nakli temelleri olan bu inançların inkârı ciddi bir metodolojik tutarsızlığı beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, mehdi inancını reddedelim diyenler, eğer bu hadislerin geçtiği mecmualardaki tüm hadisleri kullanmayalım derlerse tutarlı davranmış olurlar. Mesela Ebû Dâvud'un iman, ihlas, ilim, tefsir, alışveriş, nikâh vs. hadislerini kullanırım, mehdi hadislerini ise yok sayarım diyorlarsa bu tutum çelişki ve tutarsızlıktır. Zira tüm bu hadisler aynı râvilerle ve aynı yöntemle bize geldiler.

Yine mehdiyeti reddedenler bu inancın itikada zararlı, akla aykırı, Kur'an'ın ruhuna ters vs. olduğu gerekçesiyle bu reddi yapıyorlarsa, aynı gerekçeyle Kehf suresindeki Musa-Hızır kıssasını da Kur'an'dan çıkartmaları gerekir. Malumunuzdur ki bu kıssa yanlış yorumlamalar suretiyle bâtinîliğin temel argümanını oluşturmaktadır ve bu bâtinî yorumla mehdiyet inanacından çok daha fazla müslümanlara zararlı olmuş ve olmaktadır. Din bir usûl üzere anlaşılır. Bu usûlü uygulamayanlar yahut bazen uygulayıp bazen bırakanlar sürekli çelişkiler içinde kalmak ve yanlış sonuçlara varmak durumundadırlar".⁹⁰

3. Umut Felsefesi

Umudun felsefesine bakacak olursak ilk soru Umut nedir? Olacaktır. Umut bir şeyi (nesneyi) ve ona varmak için bir aracı, vesileyi istemektir.⁹¹ Aslında bir şeye umutlu olmak,

⁹⁰ Büyükkara, Mehmet Ali, "Mehdilik Meselesi Hakkında Mütalaalarım", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* 22 Ekim 2016 İstanbul, bildiriler kitabı, İstanbul, Kuramer yayınları, 2017, s. 431-436.

⁹¹ Axinn, Sidney, *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*, Leiden, Brill, 1994, s. 195.

kişi ve toplum için belli ve malum olmayan konuları umarak, hedef ve tutkuya ulaşmak isteğinden ibarettir. Yani birey veya toplum her daim umutlu olduğu şeylere karşı bir nevi cehalet ve bilinçsizlik içerisinde. Martin Luther⁹² iman etmeyi umuda olan inancın önkoşulu olarak tanımlamaktadır. Thomas Hobbes⁹³ ise umudun belli bir tutkunun cazibe ve çekiciliğı sonucunda meydana geldiğini belirtmektedir. Ayrıca Alman filozof ve matematikçi Gottfried Leibniz⁹⁴ de umudu, tanrının adaletine inanma yolundaki bir önkoşul olarak görmektedir.⁹⁵ Tüm filozof ve düşünürler umuda müspet anlamlar yüklememişlerdir. Mesela Friedrich Nietzsche, insanoğlunun çile ve ıstırabını uzattığı için umudun en büyük kötülük olduğunu savunmaktadır.⁹⁶

Aslında Mesihçilik, Kurtarıcılık ve Mehdiliğe inanmak da bir çeşit umuttur, bilhassa geleceğe ümit var olmaktır. Burada inanan birey ve toplumların “Gelecek Olanı” beklèmelerinin asıl tutkusu ise kurtarılmaktır. İnsanlar kötülüklerden, adaletsizliklerden, tehditlerden ve insanoğlunun var olduğu günden beri toplumların çoğı kesiminin hayatını olumsuz şekilde etkisi altına alan menfi olay ve eylemlerden kurtulmak ister. Burada ise umut araya girer ve daha iyi bir gelecek için inanan bireyler ve toplum ve hatta bazen inanmayanlar bile umutlarının gerçeğe dönüşmesi için bir kurtarıcı arar. Eflatun, umudu genellikle hayal kırıklığı ile sonuçlanan gereksiz bir eylem olarak tanımlar. Bu antik Yunan filozofu, ölümün ardından var olan yaşam ve hayata olan umudun varlığını kabul etse ve savunsa da, genel olarak umuda saptırıcı özellikler yüklemektedir. Aristo’ya göre ise insanların içerisinde gelecekte gerçekleşecek olayları kendilerine daha yakınmış gibi gösteren bir mekanizma mevcuttur. Aristo bu mekanizmanın saptırıcı olduğı gibi, kötü sonuçlu gerçekleri insanlara daha uzakmış gibi göstererek, söz konusu gerçeklere karşı önlem almalarını engellediğini belirtir.⁹⁷

Daha sonraki dönemlerde özellikle de İbrahimi dinlerin yayılması ve yaygınlaşmasıyla birlikte, umut kavramına olan bakış da büyük oranda değişmiş ve umut insanları hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi olarak görülmeye başlanmıştır. Flon⁹⁸ umudu insan ruhunun en yakın ve değerli varlığı şeklinde nitelemiştir. Bu Yahudi filozofa göre umut, iyi olan şeyleri tanrıdan istemek ve beklemekten ibarettir.⁹⁹ Rönesans

⁹² 1483-1546

⁹³ 1588-1679

⁹⁴ 1646-1716

⁹⁵ Peters, Curtis H., *Kant’s Philosophy of Hope*, Peter Lang Publishing, New York, 1993, s. 13.

⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, Çev. Aydoğan, Ahmet, Birey Yayınları, İstanbul, 2010, s. 78.

⁹⁷ Peters, *Kant’s Philosophy of Hope*, 1993, s. 2.

⁹⁸ Mō 25-MS 50

⁹⁹ Peters, *Kant’s Philosophy of Hope*, 1993, s. 3.

döneminin ardından ve yakın çağ döneminde ise David Hume¹⁰⁰ , Rene Descartes¹⁰¹ , Baruch Spinoza¹⁰² , John Locke¹⁰³ ve Thomas Hobbes gibi düşünürler umut kavramının daha çok psikolojik bir duygu olduğu üzerinde durmuşlardır. Mesela Hume’a göre umut da diğer duygular gibi insanoğlunun acı ve zevk deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Determinist yaklaşıma sahip bir akılcı olan Spinoza ise umudu cehalet göstergesi olarak görmektedir.¹⁰⁴

Son iki asırda ise umut kavramı daha fazla düşünür ve filozofun ilgi odağı olmuştur. Hristiyanlığın ana öğretileri arasında yer alan tanrıya umut ve tanrı adaleti Immanuel Kant’ın¹⁰⁵ bilimsel akılcılık çerçevesinde ortaya koyduğu düşüncelerinin temelini oluşturduğu için, bu Alman düşünürün tezleri metafiziksel umudun ön plana çıkarılması açısından büyük potansiyele sahiptir. Kant’a karşın vatandaşı idealist Hegel¹⁰⁶ felsefesi genel anlamda iyimserlik üzerine kurgulanmış olsa da Hegel Hristiyanlığa dayalı umuda bu dinin öz ve içeriğinin boşaltıldığı ve şekilci bir mahiyete büründürüldüğünü gerekçe göstererek, karşı çıkmıştır. Hegel ve daha sonraları Karl Marx insan aklını merkeze alan yeni bir umut kavramı üretmeye çalışmıştır. Geçen yüzyılın en önemli varoluşçu¹⁰⁷ filozoflarından birisi olan Martin Heidegger’e göre, “*umutlu olmak insan varoluşunun önemli özelliklerinden birisi olup insanın zaman odaklı özünü açıklamaktadır*”.¹⁰⁸

4. Bloch, Derrida ve Benjamin Felsefesinde Umut ve Kurtarıcı

Çoğu kültürde geleceği beklenen kurtarıcıya nihai tutku ve hedef gibi bakılmaz. Belki gelecek olan kurtarıcıya daha ziyade birey ve toplumların asıl dünyevi umut ve arzularını gerçekleştirmek için bir aracı nesne görevi yüklenmektedir. Bu nihai olan tutkuların başında ise adalet kavramı gelmektedir. 20. Yüzyılda yaşamış Ernest Bloch, Jacques Derrida ve Walter Benjamin gibi bazı önemli sosyolog ve düşünürler umut kavramını çalışmalarının ana odağı yapmışlardır. Bu başlık altında söz konusu bu üç düşünürün umut kavramı ile ilgili fikirleri ve görüşleri anlatılmaya ve irdelenmeye çalışılacaktır.

¹⁰⁰ 1711-1776

¹⁰¹ 1596-1650

¹⁰² 1632-1677

¹⁰³ 1632-1704

¹⁰⁴ Peters, *Kant's Philosophy of Hope*, 1993, s. 4-6.

¹⁰⁵ 1724-1804

¹⁰⁶ 1770-1831

¹⁰⁷ Existentialism

¹⁰⁸ Peters, *Kant's Philosophy of Hope*, 1993, s. 7.

Mesianist akım ve düşüncelere, ütöpik düşüncenin bir çeşidi diyebiliriz. Alman filozof Ernest Bloch¹⁰⁹, ütöpik toplum ve umut felsefesi üzerine çalışmaları ve eserleri ile batılı düşünürler arasında öne çıkmaktadır. Tarih ve Hristiyanlık ilahiyatı üzerine yoğunlaşan Bloch, umut ve kurtarıcılık düşüncesine odaklı ütöpik toplum görüşlerini, kaleme aldığı Ütopyanın Tini (1918) ve üç ciltlik eseri Umut İlkesi (1954-1959) kitaplarında açıklamaktadır. Alman düşünürün savunduğu bilinçli ütopyacılık, daha çok Aristo ontolojisi ve varlık felsefesine dayanmaktadır. Ayrıca Bloch bu konuda, Müslüman düşünürler olan İbni Sina ve İbn Rüşd'ün düşüncelerine de fazlasıyla önem vermiştir. Bloch'un umut felsefesi "henüz değil"¹¹⁰ ontolojisi üzerine kurgulanmıştır ve bu felsefe çerçevesine, insan henüz bilgin değil, tarih henüz gerçekleşmemiş ve evren ise henüz tam olarak bilinmemektedir. Ona göre, evren bazı kayıp ve ütöpik tutku ve hedeflere ulaşmak için mutlak bir isteğe sahiptir.¹¹¹

Bloch'a göre, imkânlar ve olasılıklar evrende sonsuz ve tükenmez bir şekilde var oldukları için, insanoğluna da sonsuz büyüme, evrimleşme ve müdahale etme fırsatı sunmaktalar. Varlıkbilimi ve varlık felsefesinin sonsuz¹¹² olması insanların eylemi için fırsatlar ve potansiyeller sunsa da aynı zamanda kısıtlayıcı olabilmektedir. Çünkü seçim yapmayı kısıtlamakla birlikte, toplum ve bireyi sonucun kesin olmaması belirsizliği ile karşı karşıya getirir. Bu nedenlerden dolayı Bloch insan hayatı ve yaşamının tecrübe ve deneyime dayalı olduğunu belirtir. Ayrıca olasılıklar ve fırsatlar gerçeklik ve idrak edilebilirlik dışı formda tezahür edebilirler fakat akla dayalı rasyonel eylemler gerçek ve hissedilebilir olmalılar. Bloch, toplumun istek ve arzularının var olan fırsat ve olasılıkların nasıl tezahür edeceğinde etkin olduğunun altını çizmektedir.¹¹³

Bloch'un düşünceleri hedef odaklıdır fakat Marksizmde var olan ütopya inancının tersine bu Alman filozofun düşüncelerinde cebirsel tarihin önemi yoktur. Ernest Bloch'un ortaya koyduğu hedef odaklı düşünceye göre "gelecek" kesin ve kaçınılmaz bir eylemdir. Diğer yandan insanoğlunun tam, eksiksiz ve kamil bir şekilde var oluşu gelecekle mümkün olup, geleceğin, yeniliğin ve kusursuzluğun yokluğu ise insanın her daim acı ve özlem içinde olmasının nedeni olarak görünmektedir. Ernest Bloch, vatandaşı Martin Heidegger¹¹⁴

¹⁰⁹ 1885-1977

¹¹⁰ Not Yet Being

¹¹¹ Löwy, Michael, "Romanticism, Marxism and Religion: in the "Principle of Hope" of Ernst Bloch", Çev: Gonsalves, Rodrigo, Crisis and Critique, Cilt. 2, No. 1, s. 351-362.

¹¹² Ontological Open-Endness

¹¹³ Ncefzade, Reza, "Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan", *Cestarhay-i Siyasiy-i Muasır*, Cilt. 2, No. 1, 2011, s. 137-163.

¹¹⁴ 1889-1976

felsefesini ütopya karşıtı bir felsefe olarak tanımlamaktadır. Ernest Bloch, ütopyik düşüncenin ana görevini “şimdiki durumu kökten eleştirmek” olarak tanımlamaktadır. Bu da Bloch’un umut kavramı ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerin, Heidegger ve bazı diğer muasır düşünürlerin bu konudaki görüşleri ile olan farklılığını göstermektedir. Aslında Heidegger’i “korku ve endişe” filozofu ve Bloch’u ise “umut” filozofu olarak tanımlamak mümkündür, çünkü “*Ernest Bloch, Martin Heidegger felsefesini ütopya karşıtı bir felsefe olarak tanımlamaktadır*”.¹¹⁵

Bloch, umut ve ütopyayı sübjektif ve objektif diye iki çeşide ayırıyor. Ona göre, sübjektif umut ve ütopya genel ve kesintisiz bir kavram olup, tüm toplumun kesintisiz bir şekilde beklediği kurtarıcıyı simgelemektedir. Buna karşın objektif umut ve ütopya hissedilir ve idrak edilir bir eylemdir ve her bir kuşakta sübjektif umudun toplumda diri ve canlı kalmasını sağlamaktadır. Alman düşünürün ontolojik yaklaşımında, zaman “yeni olanı”¹¹⁶ kendinde gizlemiş tarihsel ve maddi bir kesintisiz serüvenden ibarettir. Ona göre, şimdiki zaman ve gelecek arasında tarihi bir kütle bulunmaktadır ve yeni olan ise gelecekte zuhur edecektir. Ayrıca toplumun öncü kesimleri ise yeni olanı hakim kılabilmek adına her daim şimdiki zaman ve gelecek arasındaki cephede yenilik karşıtı güçlere karşı mücadele ve savaş vermekteler.

Umut kavramını merkeze alan bir diğer Batılı düşünür ise, Jacques Derrida olmuştur. Fransız filozof, post modern felsefe çerçevesinde yeni bir tür kurtarıcılık kavramı ortaya koymuştur. Derrida, Messianism’e¹¹⁷ karşı Messianicity¹¹⁸ tezini savunmaktadır.¹¹⁹ Cezayir doğumlu Fransız düşünür Marx’ın Hayaletleri/Mahdumları adlı eserinde ilahiyat ve apofatik/negatif ilahiyat¹²⁰ ile ilgili kaleme aldığı bölümlerde ayrıca tanınmış eseri Gramatoloji’nin “Yazı Olmadan Önce” adlı ilk bölümünde Mesihsellik tezine yer vermiştir.¹²¹ Derrida, Immanuel Kant’ın İbrahimi dinlerde gösterdiği iki çeşit kaynak (İslam ve Yahudilikte iman veya tarihi vahiy ve Hristiyanlıkta olduğu gibi ilim, iyilik ve ahlak) arasında bir nevi kalıcı Messianicity olduğunu savunmaktadır.

Fransız düşünüre göre, söz konusu Mesihsellik belirli bir din veya kurtarıcıya bağlı olmadığı gibi onların üstünde bir anlayıştır. Mesihsellik özün onayı ve beklentinin yapısıyla ve gelecekle ilgilidir. Derrida’nın savunduğu Mesihsellik, İbrahimi dinlerdeki Messianism’den

¹¹⁵ Feridzad, Raed, “Teamamol Der Babi Momken”, *Do Faslname Felsefi Şenaht*, No. 75, 2016, s. 189-200.

¹¹⁶ Novum

¹¹⁷ Mesihçilik

¹¹⁸ Mesihsellik

¹¹⁹ Harrington, Austin, “*Messianicity in Social Theory? A Critique Of A Thesis Of Jacques Derrida*”, Thesis Eleven, No. 98, Ağustos 2009, s. 52-68.

¹²⁰ Apophatic Theology veya Negativ Theology

¹²¹ Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Çev. Chakravorty Spivak, Gayatri, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997.

daha genel bir kavramdır ve onun özel bir kurtarıcısı, Mesihî veya Mehdisî yoktur. Mesihsellik, peygamberliğin ötesinde şekillenen mutlak beklenen¹²² ve öngörülebilir bir gelecek üzerine inşa edilmiştir. Mesihsellik düşüncesi ayrıca adalet tutkusuyla da derin bağlara sahiptir. Derrida, Mesihçilik'e karşı ortaya koyduğu yeni kurtarıcılık kavramı ile, aydınlanma öncesi ve sonrasına, ayrıca irfan ve din ile akılcılığa karşı var olan geleneksel düşünce anlayışını sorguya çekmektedir.¹²³

Jacques Derrida, Marx'ın Hayaletleri adlı eserinde Sovyetler sonrası Marksizm'i Messianism ötesinde Messianic ile olan ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Fransız düşünürü göre, Yapısökümcülük¹²⁴ Marksizm'e ait Messianic'in bazı özelliklerini özünde bulundurmakta olup, bu özellikler ise gelecek demokrasisi ve adalet doğrultusunda etkinlik gösterecektir.¹²⁵ Derrida'nın savunduğu dinden soyutlanmış Messianic kavramına göre, hiçbir şey başka bir şey uğruna itlaf edilemez. Hiçbir hak, mal veya can ne kadar yüce ve büyük olursa olsun bir gaye ve hedef için adak olarak sunulamaz. Kurbanlık ve adak etme ritüelinin yaygın olduğu Hristiyanlığın aksine, Mesihsel anlayışta kurban ve adaklar ertelenebilir. Zaten Derrida'ya göre, beklenen kurtarıcı mutlak başkalık¹²⁶ şeklinde tasvir edilmektedir.

Derrida'ya göre, beklenen kurtarıcı Hristiyanlık veya İslam dinlerindeki inanışın tersine hiçbir zaman var olmayacak ve gelmeyecektir. Derrida, mutlak başkalığın her daim kayıp ve erişilmez olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, hiççilik (nihilizm) devrinde yaşayan Hristiyanlar (kurtarıcı ve mesihçilik inancının olduğu diğer dinlere inananları da kapsayabilir) beklemek zorundalar. Derrida bu insanların beklediği Mesih ve kurtarıcının hiçbir zaman gelmeyeceğini öne sürer.¹²⁷ Derrida, Marx ve Mahdumları adlı eserinde bekleyiş hakkında şöyle yazmaktadır:

“Mesihsellığın (din kökenli hiçbir Mesihçiliğe indirgenmeyen Mesihselligi, deneyimin evrensel bir yapısı olarak kabul ediyorum) ütöpik hiçbir yanı yoktur: Şimdi burada her yerde, en somut ve en gerçek olayın gelişine yani indirgenmezcesine türdeşlik tanımayan başkalığa yapılan göndermedir. Gelen(in) olayına doğru uzanan bu Mesihsel kavrayıştan daha ‘gerçekçi’ ve daha ‘dolaylımsız’ hiçbir şey yoktur. ‘Kavrayış’¹²⁸ diyorum, çünkü olaya doğru uzanan bu deneyim aynı anda bekleyişsiz bir bekleyiştir. Etkin biçimde hazırlanma, bir ufkun oluşturduğu zemin

¹²² Arrivant

¹²³ Ncefzade, “*Mevudgerayî*”, 2011.

¹²⁴ Dekonstrüksiyon

¹²⁵ Wortham, Simon Morgan, *The Derrida Dictionary*, London, Bloomsbury Publishing PLC, 2010.

¹²⁶ Absolute Alterity

¹²⁷ Ncefzade, “*Mevudgerayî*”, 2011.

¹²⁸ Apprehension

üstünde önceleme, ama ufku olmayan bir sunu/maruz kalışta¹²⁹, dolayısıyla isteğin, kaygının ve de korkunun, vaat ve de tehdidin oluşturduğu indirgemez bir bileşenidir.”¹³⁰

Derrida'nın apofatik/negatif ilahiyat anlayışına göre, kurtarıcı veya mesihi beklemek eyleminde kurtarıcının bir rolü yoktur ve bekleyenler kurtarıcıyı değil belki daha çok kurtarılmayı beklemekteler. Zaten bu Fransız filozofun ortaya koyduğu Mesihsellik kavramı tamamen laik ve seküler bir etik üzerine kurgulanmıştır. Söz konusu İran toplumu olunca, kurtarıcı veya İslam'daki karşılığı Mehdilgi, Derrida'nın ortaya koyduğu Mesihsellik yaklaşımı çerçevesinde ele almak ne kadar doğru olur? Jacques Derrida'nın Mesihselligi, İran toplumunun en azından büyük bir bölümünün inandığı kurtarıcı ve Mehdilik inancını ve bu inancın ülke toplumu üzerindeki etkisi ve ağırlığını incelemede ve irdelemede yetersiz kalabilir. İranlı reformist din adamı ve siyaset bilimci Davut Feyrehi'ye göre İran toplumunun önceliği din ve laikliğin birbirine karşın üstünlüğü veya önceliği meselesi değil, belki ülke toplumunun en önemli önceliği otoriterlik ve demokrasi kavramlarının birbirine karşın yeri ve konumudur.¹³¹

Derrida'nın aksine Walter Benjamin¹³² umudu dinsel argümanlara bağlı bir kavram olarak ele almaktadır. Benjamin, kaleme aldığı *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* adlı eserini yazarken Mesihçi Yahudiliğe ait birçok metin ve kitabı incelemiş ve kendi kitabında onlara yer vermiştir. Bu Alman düşünür tarihi, mesihçi umut ve inancın hakim olduğu manevi bir varlık gibi tarif etmektedir. Ona göre, bu manevi varlığı sadece ilahiyat ve teoloji odaklı bir bakış açısı ile anlamak mümkün olacaktır. Ayrıca tarih, kazanan muzafferlerin yazdığı yanılgıdan ibaret olmayıp, belki yenilmiş ve ezilmişlerin yaşadığı şimdiki zamandan başlamaktadır. Çünkü söz konusu şimdiki zaman özünde Mesihçiliği ve bu Mesihçiliğe dayalı olarak da ütopyaı barındırmaktadır. Benjamin tutsak ve bağımlı insanların tarihi anlayamadıklarını, çünkü onların karşı karşıya olduğu tarihin muzafferlerin yorumlarından ibaret olduğunu savunmaktadır. Diğer yandan sadece özgür insanların geçmişi tüm anları ve anıları ile hatırlamak ehliyetine sahip olduklarını ifade etmiştir.¹³³ Bu düşünür *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* adlı eserinde materyalizm-teolojizm arasında çekişmeyi ilahiyat lehine sonuçlandırmıştır.

¹²⁹ Exposition

¹³⁰ Derrida, Jacques, *Marx ve Mahdumları*, Çev. Tümertekin, Alp, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 77.

¹³¹ Feyrehi, Davut, *Din Ve Devlet Der Asri Modern*, Rohdad Nov, Tahran, 2011, Giriş Bölümü.

¹³² 1892-1940

¹³³ Ahmedi, Babek, *Hatirati Zülmet*, Neşri Merkez, Tahran, 2000, s. 89-90.

Sonuç olarak, umut ilkesi kitlelerin kurtarıcı (mesih veya mehdi) beklentisi içerisinde olmaları yolunda ana toplumsal Praksis¹³⁴ ve itici güç görevi görmektedir. Gerçekten var olan veya olduğuna inanılan ortak düşman ve tehlikeler ise belli bir coğrafya insanının kurtarıcı arayışına girmesine sebebiyet veren başka bir etkidir. Ayrıca dinsel inanç kurtarıcı inancının çerçevesini ve itikadi prensiplerini çizer. Adalet arayışı (muasır dönem toplumları için demokrasi isteği de eklenebilir) ise belli bir coğrafyada aynı din, inanç ve paydaya sahip kitlelerin gelecekte vuku bulacak olan müşterek bir noktada buluşmalarını sağlar.

5. Umut Sosyolojisi

Bu çalışmanın teorik çerçevesi esasen Fransız Din Sosyoloğu Henri Desroche'un *Umut Sosyolojisi* tezi üzerine kurulmuştur. Mehdi inancının İran toplumundaki yeri kolektif umut ve tasavvurlar, tükenmiş ve önü kapanmış umut nazariyeleri dahilinde ve 1979 Devrimi ile zirveye ulaşan mehdici hareketlerin neden-sonuç ilişkisi Desroche'un Mesihçi ve Millenarist Hareketlerin Tipolojileri ve Devrimci İdeolojiler ve Mesihçilik prensipleri dahilinde ele alınmıştır. İslam öncesi İran'ında din-devlet-toplum ilişkisi, Safevi Devleti'nin kuruluşu, Babilik ve Bahailik dinlerinin ortaya çıkışı ve bilhassa 1979 Devrimi birçok araştırmaya konu olmuş ve farklı boyutları ile tartışılmışlardır. Başta 1979 Devrimi olmak üzere İran tarihinde dönüm noktaları olarak sayabileceğimiz söz konusu gelişmeler ve dönemler ise din sosyolojisi prensiplerine uygun mehdici, millenarist ve ütopyacı hareketler dahilinde çok az sayıda araştırmaya konu olmuşlardır. Mevzu ile ilgili kaleme alınmış makale, kitap ve tezlerde ise genellikle Şiiilikte var olan Mehdi inancı ve 1979 Devrimi arasındaki ilişkinin fıkhi boyutu ön plana çıkmaktadır.

Fransız din sosyoloğu Henri Desroche¹³⁵, Umut sosyolojisi üzerine ortaya koyduğu görüş ve kaleme aldığı eserleri ile bilinmektedir. Millenarist, mesihçi, ütopyacı ve dini azınlıklar üzerine kaleme aldığı birçok çalışmanın yanı sıra bir de (*Sociologie de l'Espérance* 1973), (*The Sociology of Hope* 1979 -*Umut Sosyolojisi*) adlı orijinal bir eseri bulunmaktadır. Desroche, umut sosyolojisinde din sosyolojisi yaparak dinî umut, millenarizm, devrimci ideolojiler, dini mesianizmler gibi konuları ele almaktadır. Ayrıca umut sosyolojisi çerçevesinde sosyoloji ile umut arasındaki ilişkiyi incelemekte ve sosyolojinin umutları etrafında sosyolojinin bir mesianizm içerip içermediğini sorgulamaktadır.

¹³⁴ Praxis

¹³⁵ 1914-1994

Yazar Umut Sosyolojisi adlı eserinin girişinde umudu mucizevi bir kurtuluş halatı/ipi/urganı(/Rope/habl) olarak ele almakta, birinci bölümde dini umudun zirve ve çukurlarını tespit bağlamında; zirve durumlar için; uyanık bir düş/rüya, kolektif tasavvur, canlı/bereketli bir bekleyiş ve genelleştirilen bir ütopya olarak umut kavramlarına değinmekte, çukurları için ise; şartlar veya başarısız umut, kalkış noktası veya boş umutlar, düzeyler veya tuzaklı umutlar ve umut için umutsuzluğun varoluşu gibi konular üzerinde durmaktadır. İkinci bölümde millenarian/binyılcı olayların bir panoramasını çizmekte, üçüncü bölümde; ebedi dönüş içerisinde sürgün ve krallık konusunu ele almakta, dördüncü bölümde ise devrimci ideolojiler ve dini mesihçilikler üzerinde durmaktadır. Beşinci bölümü dini olaylar ve kolektif tasavvurlara ayırmış bulunmaktadır. Sonuç bölümü ise umut sosyolojisi ve sosyolojinin umutlarına değinilerek sonlandırılmaktadır.¹³⁶

Desroche'un ortaya koyduğu din sosyolojisinin temelini umut kavramı oluşturur. Yazar umudu tanımlamak için “*Umut bir iptir/halattır*”¹³⁷ cümlesini kullanmakta ve bu teşbihi muhtelif efsane, mit ve dinlerde var olan ip ile ilgi rivayetlerle güçlendirmektedir. Desroche’a göre, toplumlarda var olan kolektif umut, söz konusu toplumların fazilet, daha iyi bir yaşam, ütopya ve tanrıya varabilmeleri adına bir halat misali işlev görmektedir. Yazar umut/halatın bazen toplumların kendileri tarafından ortaya koyulduğunu ve bazen de yukardan ve gök yüzünden (kutsal inanışlar ve dinler vasıtası ile) indiğini belirterek, bu iki çeşit halat/umudun birbirine zıt olmadıklarını ve gördükleri işlevin aynı olduğu hususuna vurgu yapmaktadır. Henri Desroche, umut ve halatın benzerliğini anlatmak için dağcıların yukardan sarkan bir halatı kendilerine doğru çekerek yüksek zirvelere tırmandığını veya dalgalı sularda yüzen bir gemi tayfasının kıyıdaki bir kayaya bağlı halatı kendilerine doğru çekerek, gemiyi limana yanaştırabildikleri misalleri ile anlatmaya çalışmaktadır.¹³⁸

Desroche eserinde umut ile ilgili kullandığı halat teşbihini şu şekilde izah etmektedir:

“İhtiyaçlarının yükümlülüğünü omuzlarında taşıyan insanlar, bireyler ve toplumlar sanki halata benzer bir şeyi bir çağrı, bir bildiri, bir vahiy ve kutsal bir kitap gibi benimsemişlerdir. Söz konusu halatın başka bir yerden geldiği veya onların kendi içinden türediği gibi düşüncelerin ise hiçbir sonucu yoktur. Onlar her iki çeşit inanışta da halatı yukarıya, göklere ve bulutlara doğru fırlatırlar... Tüm bunlara rağmen bu halat bir yere çıpa atmıştır ve insanlar ve toplumlar onu tutarak kendilerini yukarıya çekmek istediklerinde bu

¹³⁶ Bu son bölümün çevirisi için bkz. Coşkun, Ali, *Mesih Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019, s.11-19.

¹³⁷ Desroche, Henri, *The Sociology of Hope*, İng. Çev. Carol Martin Sperry, Routledge-Kegan Paul, London 1979, s. 1.

¹³⁸ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 1-2.

*baskı ve ağırlığa dayanabilmektedir. Toplumlar halatı çekerek cenneti yeryüzüne doğru çektiklerini düşünseler de sadece kendi antik memleketlerini yeni göklere (maceralara) doğru hareket ettirmektedirler.”*¹³⁹

Yazar, umudun taşıdığı ayrıcalık ve imtiyazı “*bir olay ve zuhurun vuku bulmasını teşvik etmek*” olarak tanımlamakta olup, umudun çoğu toplumda manevi bir ayrıcalık olarak kabul gördüğünü belirtir.¹⁴⁰ Desroche’un umut kavramı ile ilgili dikkat çektiği en önemli hususların başında “*umudun zirve ve çukurları*” gelmektedir. Desroche, ayrıca umudun tezahürleri olarak tanımladığı ütopyacı, binyılcı veya ütopyacı-binyılcı hareketlerin toplumların kolektif tasavvur ve hayalleri dâhilinde oluştuğunu ve söz konusu umut ve ortaklaşa hayallerin genellikle evrensel bir nitelik taşıdığını vurgulamaktadır.¹⁴¹

Henri Desroche, çoğu dinin ve dini hareketin bilhassa azınlık olan ve arka planda kalanların, ortaya çıktıkları koşullara ve düzene karşı eleştirel bir özellik ve işleve sahip olduklarını savunmakta olup, bu dinlere de “*Umut Dini*” adını vermektedir. Desroche, umudun şartlar ve yaşanan zaman dilimi ve coğrafyaya göre değişkenlik gösterdiğini, farklı toplum, din ve mezheplerde var olan umut kavramının da farklı özellikler taşıdığını belirterek, şöyle yazmaktadır: “*Zerdüş’tün umudu Mani’nin*¹⁴² *umudu ile aynı değildir, İslam’ın umudu Budizm’in umudu ile aynı değildir, İslam’ın içinde de Sünni İslam’da olan umut Şii İslam’daki gibi değil ve olmamıştır da...*”¹⁴³ Yazar, umudu “*uyanık insanın rüyası*”¹⁴⁴ olarak tanımlamaktadır ama dikkat çekici husus ise, söz konusu sosyoloğun rüya, tahayyül ve düşünceyi¹⁴⁵ genel anlamda bilinen anlamlarından nispeten farklı ve yeni bir şekilde yorumlamasıdır. Desroche’a göre, toplumlar kolektif düş ve tasavvurlara sahiptirler ve din sosyolojisi prensipleri çerçevesinde bu ortak düş ve tahayyülleri araştırmak sureti ile söz konusu toplumun gerçek inancı, simgeleri, efsaneleri, beklentileri, din ve mezheplerinin özü hakkında detaylı ve kapsamlı bilgi ve tanımlara ulaşmak mümkündür.¹⁴⁶

Yazarın, umudun toplumlarda yaratabileceği akım ve zirve noktaları için ortaya koyduğu görüşü şu şekilde özetlemek mümkündür: Toplumlara ortak bir inanç ve din çerçevesinde kolektif bir düş ve tasavvura kavuşturmak (dindarlık), coşkulu ve dinamik bir beklenti içerisinde durumlarının daha iyileşeceğini ummalarını sağlamak (mehdicilik,

¹³⁹ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 3.

¹⁴⁰ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 4-5.

¹⁴¹ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 5.

¹⁴² Mani ve Maniheizm için bkz: Encyclopaedia of Iranica; <https://www.iranicaonline.org/articles/mani-founder-manicheism> (Erişim tarihi: 12 Ağustos 2022).

¹⁴³ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 8.

¹⁴⁴ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 12.

¹⁴⁵ Dream/ Imagination/Ideation

¹⁴⁶ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 9-25.

mesihçilik ve binyılcılık) ve genelleştirilmiş bir mükemmeliyet için itiraz etmek ve yol haritası ortaya koymak (ütopyacılık).¹⁴⁷ Bir başka deyişle, Henri Desroche, din sosyolojisi bakış açısı ile bakıldığında umut ilkesinin toplumların kolektif düşleri, tasavvurları ve düşünceleri vasıtası ile içinde bulundukları vaziyetin yaşanmasında etkili olduğunu, ayrıca umudun araştırma konusu toplumun olası geleceğinin nasıl yaşanacağı konusunda da kritik öneme ve role sahip olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, Desroche, umut kavramından toplumsal ve devrimci bir yorum ortaya koymaya çalışmıştır.

Henri Desroche, tüm dinlerin ve dini hareketlerin umut dini olmadığını ve umut kapısının bazı dinlerde kapandığını belirterek, söz konusu durumu “*Engellenmiş Umut*” ve “*Tükenmiş Umut*”¹⁴⁸ olarak tanımlamaktadır. Buna göre, aşırı derecede dünyevileşen, din, toplum ve kilisenin (ruhban sınıfının) devlet ile iç içe geçtiği, var olan düzen ve gerçekleri tamamı ile kabullenen, hiçbir itiraz ve eleştiriye tahammül etmeyen, ahireti sorgulamaksızın kabullenen ve insanların amellerinin tüm sonuçlarını ahirete havale eden herhangi bir din, aslında her türlü umudun kapısını kapattığı gibi toplumdaki umudu da tüketmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus ise, din, mezhep ve dini hareketlerin farklı evrelerde umut dini olup veya umudun yolunu kapattıkları konusunda değişkenlik ve geçişkenlik gösterebilirler. Desroche, antik Mısır’da firavunların kontrolü altındaki din anlayışını veya Hindistan’da Kast sistemi üzerine kurulmuş Vedizm gibi dinlerin bu kategoride yer alabileceğini belirtmektedir. Desroche’a göre, aslında din ve devletin tamamen birleştiği düzenlerde, var olan durumdan çıkabilmek ve kurtulmak ile ilgili umutlar toplum nezdinde engellenmiştir.¹⁴⁹

Değişim, adalet ve daha yeni ve iyi dünya için başlatılan mücadelelerin kazanılması veya hüsrana uğraması halinde baskı, bastırılma veya daha önce zaten var olan güç çevrelerine boyun eğmek sureti ile de toplumlardaki kolektif umut tükenebilir. Yazar, umut ile başlayan daha yeni, verimli, bereketli ve ideal toplum ve yönetim şekli kurma girişimlerinde umudun nasıl tükenebileceğini şu cümlelerle anlatmaktadır: “... *bu düzeyde güç denemesi iki şekilde cereyan edebilir. İlki başarısızlığın akabinde baskı ve bastırma, ikincisi ise zafere ulaştıktan sonra mutlak güce ilhak olmak*”.¹⁵⁰

Desroche, sosyal gelişimin de umut ve umutsuzluk gibi her zaman doğrudan ve çizgisel bir süreçte gerçekleşmediğini, bunun aksine çoğu zaman inişli-çıkışlı bir halkanın (ilmeğin) diğer halka veya halkalara bağlanması ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Yazar

¹⁴⁷ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 12-25.

¹⁴⁸ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 9.

¹⁴⁹ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 9-12.

¹⁵⁰ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 37.

umudun en önemli tezahürlerinden olarak millenarist ve ütöplast hareketlerin farklılıklarına da dikkat çekmekte ve millenarist hareketlerin dinsel, ütöplast hareketlerin ise toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır. Henri Desroche, millenarist-mesihçi hareketlerin kendi dini tasavvurları çerçevesinde tanrı ve kutsalı yeniden yorumlamayı ve hatta bazen yeni bir tanrı ve kutsal önerme peşinde oldukları görüşünü şu şekilde izah etmektedir: “*Millenarist-mesihçi geleneği dini tasavvurlar çerçevesinde tanrıyı yeniden yorumlar ve hatta yeni bir tanrı önerirler ki bu da var olan toplumsal ve dinsel düzeni sorgulamak sureti ile yeni bir dini tasavvur hatta yeni bir toplum için yeni bir tanrının egemenliğini önerir.*”¹⁵¹

Ütöplast, mesihçi ve millenarist hareketler ile ilgili Desroche’un en çok ilgisini çeken bir diğerkonu ise, söz konusu hareketlerin yenilgisi veya zaferleri olmuştur. Desroche’a göre, başarılı veya başarısız bir mesihçi hareket arasında ayırım yapılması mümkün değildir çünkü zaten mesihçiliğin özünde başarısızlık yatmaktadır. Henri Desroche, bu görüşünü umut ve ütöplasya arasındaki farklılığı ön plana çıkararak izah etmeye çalışmıştır. Desroche’a göre, “*umut başarılı bir ütöplasyadır ve ütöplasya ise hüsrana uğramış bir umuttur.*”¹⁵² Yazar, umudun tarihin itici güç kaynağı olduğunu ve ütöplasyanın ise bir toplumsal gereksinim olarak var olan umuttan aldığı güç ile özünü var etme ve yaratma yolunda bir zorunluluk olduğunu belirtir. Buna karşın, ütöplasya hakkında var olan arzu ve istekler ile gerçek hayatta yaşananlar arasında kaçınılmaz olarak büyük sapmalar ve farklılıklar oluştuğu için, tahakkuk bulan ütöplasya her daim güç kaynağı olan umuttan uzaklaşır. Desroche’un bu görüşüne göre, umut ve düşlenen ütöplasya arasında güçlü bir bağ vardır fakat çoğu ütöplasyanın gerçekleşme yolunda veya gerçekleştikten sonra ilk baştaki hedefinden sapması nedeni ile söz konusu bağ kopar ve bu nedenden dolayı da umut ve ütöplasyanın kaderi birbirinden ayrılır.¹⁵³

Yazar “*Mesih, binyılcılık hareketine sahip olan şahsiyettir.*”¹⁵⁴ diyerek, binyılcılık ve mesihçi hareketlerin kim veya kimler tarafından başlatıldığı ve yönetildiğinden daha ziyade söz konusu hareketlerin özlerinin ve yarattıkları etkilerin önemli olduklarını ve incelenmeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır. Desroch, çoğu devrim ve köklü değişimin özünde binyılcı ve ütöplast özellikler barındırdığını savunur ve İsrail devletinin kuruluşunu ortaya koyduğu bu teze örnek olarak gösterir. Buna göre, modern Siyonizm’in kurucu babası Theodor Herzl “*Der Judenstaat*”¹⁵⁵ ve özellikle de “*Altneuland*”¹⁵⁶ adlı eserleri ile bir toplumsal ütöplast olduğu kadar

¹⁵¹ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 43.

¹⁵² Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 24.

¹⁵³ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 22-41.

¹⁵⁴ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 46.

¹⁵⁵ *The State of the Jews*

¹⁵⁶ *The Old New Land* (Tel Aviv)

bir Yahudi binyılcısı oluşunu da açıkça ortaya koymuştur.¹⁵⁷ Yazara göre İngiliz Muhteşem Devrimi, Fransız İhtilali ve sosyalizmin yarattığı devrimlerin hepsinde bir nevi binyılcı ve ütöplast döngünün bazı özelliklerine rastlamak mümkündür.¹⁵⁸

Henri Desroche’a göre, İslam tarihinde de Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğunu gibi bazen kendi etrafında ve çerçevesinde ve bazen de kendi aleyhinde vuku bulan binyılcı toplumsal hareketler ve olaylar yaşanmıştır. Yazar Bahailik ve Babilğin İslam tarihindeki binyılcı hareketlerin en bilinenlerinden ve doruk noktalarından birisi olduğunu, Ali Muhammed Bab ve Hüseyin Ali Nuri’yi ise zaten İslam içerisinde bir Karşıt Görüş¹⁵⁹ (muhalif ve alternatif) olan Şiiliğe karşıt görüşlü şahsiyetler olarak tanımlamaktadır. Yazar Babilğin İranlılık kimliğine de vurgu yaparak, Babilik ve Bahailiği “*Şii ve İrani İslam’ın etkisi ile Arap İslam’ına karşı isyan etmişlerdir*” sözleri ile tanımlamaktadır. Desroche ayrıca Ebu Müslim Horasani’nin başlattığı ihtilale de değinmekte ve Emevi Hilafeti’nin sonunu getiren söz konusu ayaklanma ve hareketin lideri Horasani’dan “*İslam tarihinde mehdicilik ve binyılcılığın öncülerinden biridir*” ibaresi ile söz etmektedir.¹⁶⁰

Desroche, İslam’da var olan mehdi ve mehdilik inancının Hristiyanlıktaki mesih ve mesihçilik ile benzerlikler taşıdığını belirterek, görüşünü şu cümleler ile ortaya koymaktadır: “*Mehdi ve Mehdilik kavramları Hristiyan binyılcılığı ile doğrudan ilişkilidirler. İslam’daki mehdilik daha ziyade toplumsal ve dinsel bir düzene olan umudu çağrıştırır ve bu da dinsel fatalizmden (cebriyyecilik) biraz farklı olduğunu gösterir. Buna göre de İslam’daki umut anlayışı çok sayıda siyasal, toplumsal ve mezhepsel ayaklanma ve isyanın meydana gelmesinde etkili olmuştur*”¹⁶¹. Sonuç olarak yazar, Hristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi İslam’da ve özellikle de Şiilikte intizar etrafında şekillenen dini tasavvurdan mütevellit yaşanmış çok sayıdaki toplumsal akım ve olayın göz ardı edilemeyeceğini belirtir.¹⁶²

Desroche’un dini hareketler, umut, ütopya, mesihçilik ve binyılcılık bağlamında en çok yoğunlaştığı ve üzerinde durduğu hedef kitleler, azınlık ve ana akım dinlerden ayrılmış dini ve mezhebi/ heteredoks ve heretik toplumlar olmuştur. Yazar kendi tabiri ile arka plana itilmiş diye bahsettiği söz konusu azınlık olan dini hareketlerin tarih boyunca en asli hedeflerinin ütöplast ve farklı bir toplum ve dünya yaratmak olduğunu savunmaktadır. Desroche, söz konusu azınlık ve arka plana itilmiş din, mezhepler ve dini hareketler için “*Contraband Religions:*

¹⁵⁷ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 47-48.

¹⁵⁸ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 57-68.

¹⁵⁹ Dissident

¹⁶⁰ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 49-50.

¹⁶¹ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 50.

¹⁶² Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 50-51.

Essay on religious phenomena in critical times” adlı eserinde “*Kaçak Dinler*”¹⁶³ terimini kullanmaktadır.¹⁶⁴

6. Devrimci İdeolojiler ve Mesihçilik

Desroche’a göre *İdeolojiler* toplumları *kör ve belirsiz temalar* ile *düşünceler ve ütopyalar* arasında süregelen çekişmelerde dengelerler. Söz konusu özellik nedeni ile ideolojiler zaman zaman aydınlatıcı bir işlev üstlenirler. Diğer yandan *Devrimler* de bazen toplumları *üzücü bir tuzak* sayılabilecek radikal ve şiddetli sosyal değişimler konusunda dengede tutarlar. Devrimler ayrıca bazen tarihin muhteşem anları olarak yüceltilir ve takdir edilirler. *Mesihçilik* ve *Millenarizm* ise toplumları tanrı krallığı ve yeryüzündeki cennetin ihtişamı ve kusurları¹⁶⁵ bakımından dengelerler. Bu bağlamda, tarihin bazı evrelerinde dinsel mesihçilik devrimci ideolojiler yaratır iken, bazen de devrimci ideolojiler dinsel mesihçilik ortaya çıkarırlar. Bir başka deyişle din kaynaklı mesihçilik ve devrimci ideolojiler birbirinin aktifleşmesinde etkin rol oynar ve her birisi sahip olduğu kendine has özellikler vasıtası ile başlangıçtaki akımı siyasal ve dini mecraların kültürleşmesi, kültürsüzleşmesi, trans-kültürel veya karşıt kültür yolu ile intikal ettirirler. Bazı evrelerde ise dini mesihçilik ve devrimci ideolojiler birbirine girer ve tamamen aynı olurlar. Yarattıkları sonuç ne olursa olsun dini mesihçilik ve devrimci ideolojiler arasında güçlü bir ilişki vardır ve her ikisi de ekonomik, kültürel ve toplumsal radikal değişimler kategorisinde yer alırlar. Söz konusu devrimlerde kültürel değişimin kökleri mesihçilikle alakalıdır ve bu da kendi çapında devrim sayılan ekonomik değişim için zemin hazırlar. Söz konusu sürecin aksini söylemek de mümkündür bazen devrimci ekonomik değişimler mesihçi olan kültürel değişimin önünü açarlar.¹⁶⁶

Henri Desroche, ideolojilerin mesihçilik ve devrimlerin ise millenarizm ile alakalı olduğunu vurgulayarak, söz konusu devrim ve ideolojilerin 3 evreden oluştuğunu belirtir:

I. *Zulüm ve acımasızlık evresi*: Sınır ve limitleri zorlayan zulümler başlar. Söz konusu zulüm ve acımasızlık devrimci akım çerçevesinde *yabancılaşma*¹⁶⁷ ve mesihçilik çerçevesinde *ıssızlığın iğrençliği*¹⁶⁸ olarak yorumlanır. Bu (karamsar ve siyah) seviye ne kadar daha çok siyah olursa, senaryo üretilme olasılığı da o kadar yükselir ve meydana daha

¹⁶³ Contraband Religions

¹⁶⁴ Bkz: Desroche, Henri, Les religions de contrebande, Essais sur les phenomenes religieux en periodes critiques, Mame, Paris, 1974, ss. 85-90.

¹⁶⁵ Teratoloji

¹⁶⁶ Desroche, *The Sociology of Hope*, London 1979, s. 115-116.

¹⁶⁷ Alienation için bkz: Marx’ın Yabancılaşma Teorisi

¹⁶⁸ The Abomination of Desolation için bkz: Danyal (Daniel) Kitabı’nda Seleukos imparatoru IV. Antiohus’un MÖ II. yüzyılda Yahudilere ve tapınaklarına karşı şiddet dolu uygulamaları

güçlü bir senaryo ortaya çıkar. Zulüm evresi yeterince karamsar ve siyahlıkla dolu olmasa da senaryo gereği bir orta ve kestirme yol vasıtası ile yeni ve daha iyi olan *revizyonist*¹⁶⁹ bir düşüncenin ortaya çıkması için daha kötü ve siyah olduğu lanse edilir.

II. *Direnış evresi*: Sabırsızlık, son safha veya umuda karşı umudun¹⁷⁰, umutsuzların umudu ve elitlerin bastırılma evresidir. Bu seviyede toplumun coşma ve patlama noktası bakımından minimum hacme karşı maksimum yoğunluk (özkütle) mevcuttur ve totem (önder) olarak seçilmiş veya kendini lider olarak öne çıkarmış şahsiyet olayların odak noktasında yer alır.

III. *Kurtuluş evresi*: Büyük vakıa ve milenyumun büyük günü beklenmedik bir şekilde bu evrede vuku bulur ve yeni bir krallık ve yönetim başlar. Bu evrede cennetin yeryüzüne indiğı, göklerin erişilebilir olduğu ve tüm yaşayan bireylerin muhteşem bir şekilde kurtulacağı (azat olacağı) özgürlük devleti veya kutsal krallık dönemi başlar. Tüm bunlara rağmen kısa bir süre sonra devrim ve devrimciler yeryüzünün gerçekleri ile karşı karşıya kalır ve bundan sonraki evre için neredeyse tek alternatif yenilgidir. Mesihçilik ve devrim yenilgiye uğrayınca ütopya yaratmak tutkusu ile kurulmuş mesihçi-binyılcı devrimin yeni rejimi, hamaset ve coşkunun verdiği sinerji ile muhtelif yollar ile hayal kırıklığına uğrayan kitleleri bastırmaya ve safsataya dayanarak oyalamaya başvurur. Umutsuzların umudu tükenir, devrim ve yeni rejim yenilgiye uğrar ve umudun evreleri başka milenyumlara kadar yeniden tekrarlanır.¹⁷¹

İran monarşı yönetiminin başta sol ve liberal hareketler olmak üzere siyasal İslam'ı temsil eden toplumsal-siyasal hareketlere karşı uyguladığı baskıcı politika, dindar kitlelerin ve din adamlarının beklentileri düzeyinde dini ve mezhebi hassasiyetlerin dikkate alınmaması, devrim öncesi ülke toplumunda zulüm ve acımasızlık evresinin yaşanmasını sağladığını varsaymak mümkündür. Desroche'un "Zulüm evresi yeterince karamsar olmasa da, devrim senaryosu gereği bir orta ve kestirme yol vasıtası ile yeni ve daha iyi olan revizyonist bir düşüncenin ortaya çıkması için daha kötü ve siyah olduğu lanse edilir." sözünden yola çıkarak, ister diğer siyasi gruplar olsun ister devrim sonrası iş başına gelen yönetim olsun, devrim öncesi İran toplumuna hakim olan koşulları daha kötü gösterme eğilimi vardır. Söz konusu özelliğe (devrim öncesi dönemi şeytanlaştırma/ birçok yeni rejim bunu yapar) İslam Cumhuriyeti yönetimi döneminde başta ders kitaplarında olmak üzere, devletin tekelinde bulunan radyo ve televizyonun programlarında sıklıkla karşılaşmak mümkündür.

¹⁶⁹ Revisionism için bkz: Marx'ın Sosyal Revizyonizm Teorisi

¹⁷⁰ Spes Contra Spem

¹⁷¹ Desroche, *The Sociology of Hope*, London 1979, s. 127-129.

Ruhullah Humeyni'nin 1970'de yayımlanan "*Velayet-i Fakih*" kitabında klasik Velayet-i Fakih teorisine getirdiği nispeten yeni yorumun "*daha iyi olan revizyonist bir düşünce*" niteliği taşıdığı ayrıca 1970'lerden sonraki dönemde Ayetullah Humeyni'nin gittikçe coşan ve maksimum kütleye ulaşan devrim hareketinin tüm siyasi gruplar ve halk tarafından kabul gören totem veya önder olduğu varsayılmaktadır. Ayrıca Henri Desroche'un devrimci ideolojiler ve mesihçi hareketler için ortaya koyduğu kurtuluş evresinin de 1979 İran Devrimi ve devrim sonrası süreçte ülkede yaşananlar ile büyük oranda örtüştüğünü söylemek mümkündür. İran devriminin ilk evrelerinde neredeyse tüm siyasi gruplar ve halkın ekseriyeti kurulan yeni rejimi desteklemiş, 30 ve 31 Mart 1979'da yapılan halkoylamasında %98.2 oranında İslam Cumhuriyeti rejiminin lehine evet oyu kullanılmıştır.¹⁷²

Buna rağmen devrimin verdiği heyecan ve coşku azalmış, yeni düzenin Mehdi gelene kadar yer yüzündeki cennet ve ütopya olduğu vaatleri ve beklentileri ise yaşanan ekonomik, siyasal ve toplumsal sorunlar nedeni ile gölge kalmıştır ve devrimi destekleyen kitlelerin çoğu hayal kırıklığına uğramıştır. Kurulan yeni düzen, anayasayı kendine has Şii İslam yorumu ile şekillendirmiş ve devrimden birkaç yıl sonra yeni ütopyaya karşı ve muhalif olan neredeyse tüm grupları sindirme yoluna başvurmuştur. Tasfiyelerin Şii İslam düşüncesinin siyasal ve toplumsal alanlarda uygulanması ile ilgili farklı görüşlere sahip olan birçok grubu ve akımı kapsamı da İran Devrimi ile ilgili bir diğer dikkat çekici özellik olmuştur. Söz konusu gelişmeler doğrultusunda devrim öncesi ve sonrasındaki ilk yıllarda İran toplumuna hakim olan kolektif düş ve umutlar büyük oranda engellenmiş ve tükenmiş bir umuda dönüşmüştür.

7. Ütopik Hareketler

Desroche, umudun toplumlardaki en önemli tezahürlerinden bir diğerinin de ütopya yaratma hayali olduğunu belirtir ve "Tarih ütopyalar yaratır ve ütopyalar ise tarihi" diyerek, ütopya ve ütopycı hareketlerin kitlesel tahayyüllerin fışkıрма noktaları olduğunu savunur. Buna göre, bazı dini akımlar toplumların coşmasını sağlarken bezen de toplumsal hareketler yeni dinlerin veya dini anlayışların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Her ikisinde ise eski bir sistemde var olan noksanlar ve yeni bir sistemin meydana gelmesi söz konusudur. Söz konusu hareketlerde hem kutsallık ve hem de sekülerliğe rastlamak mümkündür, ayrıca hepsi aşağı yukarı kopma noktasında olan bir düzene karşı coşkulu ve yeni bir toplum ve düzeni kurma peşinde olurlar. Bu son cümle genel sosyolojideki Sosyal Hareketleri tanımlamakta olup onun

¹⁷² 30 ve 31 Mart 1979 İran İslam Cumhuriyeti Halk Oylaması ile ilgili bkz İran Seçim Kurumu: <https://www.moi.ir/Files/MOI/Files/65/65529fe5-48a4-4c0c-8125-a46253ab4865.pdf>

alt türlerini; dini hareketler, yeni dini hareketler ve dini kurtuluş hareketleri veya mesihçi/millenaryen/ mehdici hareketler oluşturmaktadır. Ütopya kitlesel tahayyül ve tasavvurlardan kaynaklanıyor olsa da söz konusu tasavvurlar bir mesaj ve çağrının üretilmesi ve iletilmesi amacı ile devrim önderleri tarafından ustaca hesaplanır ve kullanılır.¹⁷³

Tarihsel olarak ütopyacılık hareketler ele alındığı zaman iki ana akım göze çarpmaktadır: *Ütopya Yaratan Millenarist Hareketler ve Milenyum Yaratan Ütopyacılık hareketler*. Uzun vadede her iki akımın da ana gayesi benzer olsa da her iki akım hedefe varmak noktasında farklılık gösterirler. Milenyum yaratan ütopyacılık hareketler genellikle ütopya yaratan millenarist hareketler'in sekülerleşmiş halleri olsalar da bu özellik onların tamamen dini boyuttan soyutlanmış oldukları anlamına gelmez. Bir diğer deyişle, sekülerleşmiş millenarizm, millenarizmin soyutlaşması tarzında algılanmamalıdır ve Karl Marx'ın dediği gibi söz konusu olay için “*kutsal şeklinden kutsal olmayan şekline intikal etmesi*” olarak yorumlamak mümkündür. Ütopya yaratan millenarist hareketler ve millenarizm yaratan ütopyacılık hareketler iki farklı toplumsal evreye tekabül etseler de aynı zamanda yaşanabilir ve süreklilik gösterirler.¹⁷⁴

Ütopya yaratan millenarist hareketler genellikle üç büyük İbrahimi din etrafında şekillenirler.¹⁷⁵ Bu akımlar genellikle (özellikle üçüncü dünya ülkelerinde) yönetimlere karşı veya topluma hakim olan düzenlere muhalefet niyeti ile mesihçi ve millenarist olaylar üzerinden cereyan ederler. Ütopya yaratan millenarist hareketler çoğu zaman bir toplum ve kitle etrafında meydana gelirken millenarizm yaratan ütopyacılık hareketler ise genellikle kişiler üzerine kurulu olurlar. İlki daha çok post-millenarizm ile ilişkilidir ve yavaşça gelişir ve evrim geçirir ama ikincisi daha çok pre-millenarizm ile ilişkilidir ve aniden vuku bulmaya meyillidir. İlki gücünü halk kitlelerinden ve ikincisi gücünü ütopyalar üzerine yazılı kaynaklardan alsa da, her halükarda ütopya yaratan millenarist hareketler çoğu zaman bir çeşit millenarizm yaratan ütopyacılık hareketlere sahip olurlar. Çünkü vuku bulmuş ütopyalar çoğu zaman yazılı ütopyacılık eserlerden ilham alırlar.¹⁷⁶ İran devrimi yavaşça gelişmesi ve ana ideolojik kaynağı olan Velayet-i Fakih teorisinin defalarca evrim geçirmesi nedeni ile büyük oranda ütopya yaratan bir millenarist ve pre-millenarizm hareket özelliği taşımaktadır fakat söz konusu devrimin bazı yönleri ile millenarizm yaratan bir ütopyacılık hareket olduğunu varsayabiliriz.

¹⁷³ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 159-160.

¹⁷⁴ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 159-160.

¹⁷⁵ Yahudilik, Hristiyanlık ve firkaları, İslam ve Mehdilik.

¹⁷⁶ Desroche, *The Sociology of Hope*, 1979, s. 159-161.

8. İranlı Düşünürler ve Din Adamlarına Göre Mehdilik

8.1. Seyyid Hüseyin Nasr

İranlı muasır düşünürler arasında yer alan Seyyid Hüseyin Nasr eserlerinde Mehdi inancı ve kavramına en çok yer veren şahsiyetlerden birisi olmuştur. Nasr'ın kurtarıcı veya spesifik olarak Mehdicilik ile ilgili görüşlerini ele almadan önce onun genel hatlarıyla dünya görüşünü ve ait olduğu felsefe ekolünü kısaca ele almakta yarar vardır. Nasr, Tradisyonizm (Gelenekselcilik) ekolüne mensup bir düşünürdür. Bilindiği gibi gelenekselciler karşılaştırmalı din araştırmalarını Perennialist (Ezeli) felsefe ve dinlerin zaman ve mekan ötesi hakikatleri üzerinden yürütürler. Bu ekole mensup düşünürlerin çoğu dinleri irfan/tasavvuf üzerinden tefsir etmeye meyilli olup, tüm dinlerin hedefinin otantik yollar misali insanlığı nihai hakikate götürmek olduğunu savunurlar. Gelenekselcilere göre normları ve kalıpları farklılık gösterse de bütün dinler vahdeti vücut prensibi ile birbirine bağlıdır ve dinlerin gerçek hakikati ve özü tanrının nezdindendir. Gelenekselci düşüncenin söz konusu özellikleri Nasr'ın ele aldığı çoğu konuda olduğu gibi, bu düşünürün Mehdicilik ve kurtarıcılık ile ilgili görüşlerini de derinden etkilemiştir.

Seyyid Hüseyin Nasr da diğer gelenekselciler gibi dinlerin aşkın birliğine ve tüm dinlere saygı gösterilmesi gerektiğine inanmaktadır. Yazara göre, İslam dışında kalan tüm diğer dinler sadece Mehdi'nin gelişi ve zuhuruna kadar varlıklarını sürdürebilecekler ve Mehdi'nin gelişi ile birlikte bu dinlere inanan kimseler Müslüman olacaklardır. Bu nedenden dolayı da Müslümanların Mehdi gelene kadar diğer tüm dinlere saygı göstermesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Nasr bu konuyu şu sözler ile açıklamakta: “Bu tüm dünya halkının Müslüman olacağı anlamında değil. Allah bize bu işin (diğer dinlere inananların Müslüman oluşu) sorumlusu Hz. Mehdi'dir diyor ve kendileri ise henüz zuhur etmiş değildir. O zamana kadar Hristiyanlık, Yahudilik ve diğer dinler de var olacaklar. Yeniden tekrar etmek istiyorum biz diğer dinlere inananların can ve malını korumak ile mükellefiz, onları yok etmekle değil”.¹⁷⁷

Nasr, Şii inancında Mehdi'nin gaybet döneminde olduğu zaman bile insanları hidayet edip, yol gösterebileceğine ve üstün inanca sahip olan kimselerin Mehdi ile doğrudan temas kurabileceğini öne sürmektedir. O, Şii tarihi boyunca çok sayıda şeyh ve din adamının Mehdi ile doğrudan görüştüğü iddiasında bulunduğunu ve bu anlatılanların doğruluk payı olabileceğini belirtmektedir.¹⁷⁸ Nasr, Fransız oryantalist filozof Henry Corbin'in Şii

¹⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr İle Söyleşi, “*Sonnat Aklaniyet ve Diyanet*”, Haft Aseman, 2007, 9/33, s. 15-38.

¹⁷⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, Cehanbeglu, Ramin, *Der Costocuye Amri Kodsı*, Tahran, 2018, 9. Baskı, 155-156.

düşüncesinde var olan Mehdi ile gaybet döneminde irtibat kurabilme inancıyla etkilendiğini aktarmakta ve Corbin ile yaptığı bir görüşmeyi şu şekilde anlatmaktadır: “Corbin ile gerçekleştirdiğim mübaheselerde, Molla Sadra gibi bazı alimlerin Mir Damad gibi manevi üstatlara sahip olduklarını söyledim ama Corbin bu görüşümü kabul etmezdi. Corbin sürekli olarak, Molla Sadra’nın zaten Mir Damad seviyesinde bir alim olduğunu ve Molla Sadra gibi birisinin sadece 12. İmam tarafından hidayet edilen ve yönlendirilenlerden birisi olabileceğini savunurdu”.¹⁷⁹

Seyyid Hüseyin Nasr, Şii inancına göre Hz. Peygamberin vefatının ardından toplum idaresinin tek yetkin mercinin 12 imam olduğunu ve bu imamların olmadığı dönemlerde niteliği ve niceliğine bakmayarak diğer idarecilerin geleneksel Şii inancına göre hiçbir meşruiyete sahip olmadığını vurgular.¹⁸⁰ Nasr, Şiilerin Mehdi inancı ile ilgili şöyle der: 12 İmamiye Şialar Allah’ın 12. İmama uzun ve gizemli bir hayat bahsettiğini fakat bu imamın gaybette olduğuna inanır. Bu imam Yahudilerin göklerde yaşadığına inandığı İlyas gibi halı hazırda yaşamaktadır. 12. İmam tüm evrenin gizli mürşididir ve manevi halleri uygun kişiler için zahir ve görünür olabilir. O (mehdi) ahir zaman öncesi adaletsizlik ve zulmün yer yüzünde yaygın olduğu bir dönemde adaleti sağlamak ve dünyaya barışı getirmek için gelecektir ve Mesih’in (Hz. İsa) gelişini de sağlayacaktır.”¹⁸¹

Bu düşünürün Mehdi için “12. İmam tüm evrenin gizli mürşididir” demesini onun ait olduğu gelenekselci düşünce ekolüne bağlamak mümkündür. Çünkü gelenekselciler idrak edilebilen dini normları bile irfan ve batını perspektifle yorumlamayı benimsemişlerdir. Nasr, “İslam’ın Kalbi” adlı eserinde Hristiyan ve Müslümanların inandığı bu Eskatolojik Beklentiye¹⁸² Mehdiçilik¹⁸³ ismini vermekte ve bu inancın İslam’da sadece Şiilere mahsus değil belki Ehli Sünnet’in de Mehdiye inandığını yazmaktadır. Ona göre, İslam’ın Şii ve Sünni ekollerinin mehdi inancı konusundaki farklılığı, Şiaların gelecek olan mehdiyi tanıdıklarını iddia ederken, Sünniler ise sadece gelecek olan fakat kim olduğu belli olmayan bir mehdi beklediğini aktarır. Ayrıca Nasr, Kıyametçilik¹⁸⁴ düşüncesinin İslam’da da mevcut olduğunu, ama bu düşüncenin İslam’daki yerinin Hristiyanlık’taki konumu ile çok farklı olduğunu savunur. Bu farklılığın başında bazı Hristiyan pastörlerin iddia ettiği gibi kurtarıcı sadece belli bir fırka, hizip veya

¹⁷⁹ Nasr, Cehanbeglu, *Der Costocuye Amri Kodsı*, 2018.

¹⁸⁰ Musevi Gilani, Rezi, “*Mehdeviyetpejuhi Az Menzeri Sonnetgerayan*”, *İntizar Dergisi*, 8/24, 2008, s. 55-92. Bkz: Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.

¹⁸¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam’ın Kalbi*, çev. Şehrayini, Seyyid Mustafa, Entaşarati Hakikat, Tahran, 2004, s. 94.

¹⁸² Eschatological Expectation

¹⁸³ Mehdeviyet : مهدویت

¹⁸⁴ Apocalyptic Thought

tarikat üyelerini kurtarmak için değil belki tüm insanlığı kurtarmak ile görevli olduğu hususu gelmektedir. Nasr'ın Hristiyanlık ve İslam'daki kurtarıcı anlayışları konusunda üstüne bastığı bir diğer farklılık ise Mehdilik inancının İslam'da bir propaganda aracı olmadığıdır. Buna göre, Hristiyan din adamlarının basın ve yayın araçlarını mesihçilik ve kurtarıcı inancını belli bir tarikat üyelerine empoze etmek için kullanmasına karşın, Müslüman din adamları Mehdiliği yaymak adına basın ve medyayı daha az kullanmaktalar.¹⁸⁵

Nasr, *İslam'ın Kalbi* adlı eserinde yalancı mehdiler konusuna da değinmektedir. Bu gelenekselci düşünür'e göre, 19. Yüzyılın başlarından itibaren İslam coğrafyasında yükselişe geçen mehdilik iddiaları çoğu oryantalist araştırmacının iddia ettiği gibi sırf şahsi ve ferdi menfaatçilik ile açıklanamaz. Seyyid Hüseyin Nasr, özellikle de 19. Yüzyılda patlak veren çoğu mehdilik iddiası ve isyanının ana nedenini batı ve sömürgecilik karşıtı siyasal amaçlar olarak tanımlar. Nasr, bu konudaki görüşünü şu şekilde açıklıyor: “19. Yüzyılın başında sömürgeci güçler İslam coğrafyasına musallat oldukları bir dönem olup bu sultaya karşı patlak veren tepkilerin biri de İslam dünyasında patlak veren çok sayıda mehdilik iddiası olmuştur. Bu dalga bazı bölgelerde önemli dini ve siyasal ağırlık ve etkiye sahip şahısların (yalancı) mehdi diye ortaya çıkmasına neden oldu”.¹⁸⁶

Nasr, Müslümanların batıya karşı geri kalmışlıkları ile yüz yüze geldikleri zaman bu durumu 3 ana tahlil ve tez ile izah etmeye ve içinde oldukları vaziyetten çıkmaya çalıştıklarını savunur. Nasr bu üç görüşü şöyle sıralıyor: “1. Bu büyük yenilgi ve geri kalmışlık ahir zaman ve Mehdi'nin geleceğinin işaretidir. 2. Müslümanlar gerektiği gibi İslam şeriatına riayet etmemişlerdir ve İslam coğrafyasında yaşanan krizden kurtulabilmek için dinin köküne geri dönmeli. 3. Batı'nın üstünlüğünü kırabilmek için İslam'ın çağrısı modern dünya ile uyumlu hale getirilmeli”. Nasr'a göre, Müslüman mütefekkir ve düşünürler söz konusu bu üç görüşten yola çıkarak, üç fikri ve düşünce akımının ortaya çıkışı için öncülük etmişlerdir. Seyyid Hüseyin Nasr bu üç akımı, Sudanlı Mehdi veya İran'daki Babilik gibi “Mehdicilik” hareketleri, Arabistan merkezli Vehhabilik tarzı “Köktendinci” ve Selefi hareketler ve üçüncüsü ise Jön Türkler veya Arap liberalizmi örneklerinde olduğu gibi “Modernist/Reformcu” hareketler olarak sıralıyor.¹⁸⁷

Nasr, yazdığı eserlerinde ve yaptığı konuşmalarda Kurtarıcı ve spesifik olarak Mehdiliğe vurgu yapmaktadır. O, İslam'ın Şia ekolüne göre toplumu idare etmek yetkisinin

¹⁸⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, 2004, s. 94-95.

¹⁸⁶ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, 2004, s. 103.

¹⁸⁷ (2003, 16 Ekim) “Goftegu Ba Seyyid Hüseyin Nasr”, Khabargoazri Mehr, <https://www.mehrnews.com/news/23814/%D8%AA%D8%A7> (Erişim Tarihi: 10 Temmuz 2018)

peygamberden sonra sadece masum imamlara mahsus olduğunu belirtir. Ayrıca kendisinin de kesin bir şekilde bu prensibe inandığını ve bağlı olduğu Caferi mezhebine göre 12. İmam olan Muhammed bin Hasan Askeri'nin gaybette olduğunu ve onun Mehdi olarak zuhurunu beklediğini aktarır. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam toplumunun devlet idaresinin gaybet dönemindeki özellikleri ve gereksinimleri konusunda sessiz kalmayı tercih etmiş ve bu konuya neredeyse hiç değinmemiştir. Bir diğer deyişle, gaybet döneminde Müslümanların çoğunluk olduğu toplum nasıl yönetilmeli? Sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.

Nasr, gaybet dönemimdeki devlet biçiminin monarşi, demokratik cumhuriyet, İslam cumhuriyeti veya diğer şekillerde olması hususunu sanki taammüden değinmemeyi tercih ediyor. Zaten kendisine yönelik ve pratikte bu konuda tutunduğu tavırdan ötürü eleştiriler mevcuttur. Mesela Nasr gelenekselci bir düşünür olmasına bakmayarak 1979 yılından sonra İran'da iş başına gelen İslam Cumhuriyeti düzenine sürekli mesafeli durmuştur. Buna bakmayarak, Seyyid Hüseyin Nasr devrimden önce İran'da var olan monarşi rejimine en yakın simalardan birisi olmuş, kraliyet ailesi ile yakın ilişkiler kurmuş ve çok sayıda resmi mesuliyeti yürütmüştür. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuz zaman, Nasr'ın 1979 devriminden sonra İran'da iş başına gelen aktif ve faal siyasal İslam'ı benimsemediğini görmekteyiz. Bu bakımdan Seyyid Hüseyin Nasr'ın tutumu İmam Gazzali'nin tezlerine benzemektedir.

8.2. Ali Şeriatî

Şeriatî, kurtarıcı (Caferi mezhebindeki Mehdilik) kavramını *Bekleyiş: Bir Protesto Okulu*¹⁸⁸ başlığı altında ele almaktadır. Buna göre, kurtarıcıyı beklemek, içinde bulunduğumuz devre ve koşullara baş kaldırmak ve itiraz etmek anlamını taşımaktadır. Bu düşünüre göre, bir inanan kimsenin kendini mehdiyi bekleyen birisi olarak niteleyebilmek için bulunduğu koşulları olduğu gibi kabullenmemesi gerekmektedir. Ali Şeriatî'ye göre, kurtarıcıya inanan birey sürekli bulunduğu ortam ve toplumun daha iyi olması için çaba göstermelidir. Ayrıca Şeriatî'ye göre, (Mehdi'yi) beklemenin inanan birey ve toplum için iki ana getirisi olacaktır. Bunlardan ilki, kurtarıcıya inanmanın bireyi ve toplumu daha iyi ve kamil bir insan olmaya teşvik etmesi ve yönlendirmesidir. Ali Şeriatî mehdiye inanmanın bir diğer müspet etkisini ise, kurtarıcı yani mehdi geldikten sonraki dönemde mutlak kusursuz toplum (ütopya) kurulacağına inanıldığı için geleceğe yönelik birey ve toplumda ümit yaratması ve empoze etmesini saymaktadır.

¹⁸⁸ *Bekleyiş: İtiraz Mezhebi* başlıklı hitabe-makale için, bkz: Şeriatî, Ali, *Adem'in Varisi Hüseyin*, Fecr yayınevi, İstanbul, 2010

Şeriatî, hem Mehdi ve bekleyiş kavramına karşı olan aydınları hem de kurtarıcı inancını ve mehdinin varlığını bilimsel yollarla kanıtlamaya çalışan mehdiye inananları eleştirmektedir. Ali Şeriatî, bekleyiş (İntizar) ve Mehdi kavramlarını Şii (Caferî) mezhebinin temel taşlarından birisi olarak görmekte ve bu kavramı bilimsel delil ve kanıtlar sunarak geçersiz kılmaya çalışan pozitivistlerin uğraşlarının sonuçsuz kalacağını savunmaktadır. Ayrıca dindar aydınlardan Mehdi ve bekleyiş olgu ve kavramlarını yine bilimsel yollarla ispat etmeye çalışan kesimi de eleştirmektedir. Mesela bu düşünür, İsnâaşeriyye inancına göre gayba halinde bulunan Mehdi'nin uzun hayatını ve ömrünü bilimi kullanarak mümkün olduğunu kanıtlamak için çaba gösteren din adamlarının yaptıklarını gereksiz bir uğraş olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁹

Şeriatî'ye göre, kurtarıcı ve Mehdilik inancını bilimsel olarak sorgulamak veya savunmak bu kavramı anlamak için faydalı olmayacaktır. Bu din sosyoloğu, mehdi veya başka bir kurtarıcıya inancın olası fayda veya zararlarını ele almanın ve olayı bu boyutu ile tenkit etmenin daha rasyonel ve verimli olacağını savunmaktadır. Şeriatî, kurtarıcı ve mehdiliği pragmatist bir bakış açısıyla ele almakta olup, mehdiliğin siyasal ve toplumsal olarak kazanç ve zarar modeli çerçevesinde dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹⁰ Bu İranlı düşünür, kurtarıcı inancının dinsel olduğu kadar bir toplumsal algı olduğunu savunmaktadır. Ona göre, neredeyse her toplumun geçmişinde bir altın ve yükseliş çağı algısı var olmakla birlikte, çoğu toplum ayrıca gelecekte vuku bulacak büyük bir devrim, kurtarıma, ütopya, adil düzen ve geçmişte yaşanmış nostaljik altın çağa dönüş algısına sahiptir. Şeriatî geleceğe yönelik bu iyimser beklentileri toplumun doğal ve özünde olan bir özellik olarak tanımlamaktadır. Kısacası, bu devrimci sosyoloğun Kurtarıcı ve Mehdilik algısına olan bakış açısı büyük oranda pragmatiktir ve bekleyiş sürecinin iyi yönetildiği takdirde topluma ümit ve enerji empoze edeceğini savunmaktadır.

Ali Şeriatî kurtarıcı inancını ispatlamaya çalışan din adamlarını ve onların karşısında saf tutan ve kurtarıcı inancını bilimsel metotlarla ret ve tenkit etmeyi kendilerine vazife edinmiş akademik çevrelerin çabalarını beyhude ve yararsız görmektedir. O Mehdi algısını Kurtarıcı olarak daha geniş bir açıdan ele almaktadır. Şeriatî bekleyiş eylemini var olan her şeye ve mevcut duruma “hayır” demek ve itiraz etmek olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bekleyiş geleceğe inanmaktan ibarettir ve bulunduğumuz zamanı ve yaşadığımız zarfları yok saymak ise bu inancın ön koşulunu teşkil etmektedir.

Şeriatî kurtarıcının gelişi için umut beslemeyi şu cümleler ile izah etmektedir:

¹⁸⁹ Şeriatî, Ali, *Hüseyin Varis-i Adem*, Mecumeyi Asar, cilt. 19, Bölüm. İntizar: Mektebi İtiraz; Şeriatî'nin eserleri için Bkz: <http://www.shariati.com/index.html>

¹⁹⁰ Ibid.

“Bekleyiş, zulüm görmüş ve istismar edilmiş kitlelerin en büyük güç ve iman kaynağıdır. Bekleyiş bu kitleleri kendi ve ait oldukları toplumsal sınıfın kaderini ele almak konusunda ve yaşadıkları döneme musallat olmuş istismarcı ve sömürgeci düzeni yıkmaları için umutlandırır. Bu güçlü inanç ve iman, onları (mazlumları) sorumsuz, menfi ve tembel yapmaz, belki tam aksine bu kitlelere güç, kudret ve güven sağlar. Bekleyiş, adalet arayanların iradesini ve mazlumların geleceğe yönelik ümidini güçlendirir ve onları bu gayeye giden yolda kuşatır ve moral kaynağı olur.”¹⁹¹

Şeriatî ayrıca bekleyiş tarihi bir zorunluluk olarak görmektedir. Ona göre, tarihe bakış ya olumludur veya olumsuz ve bekleyiş ise tarihe olumlu bir açıdan yaklaşmaktadır. Ali Şeriatî bekleyiş ile ilgili yaptığı hitabede tarihi zorunluluk gereği adaletin nihayet dünyaya hakim olacağını savunmakta ve bu iddiasına “*Müspet bir bekleyiş, tarihe olumlu bir yaklaşım içerisinde olduğumuzu göstermektedir. Zira böylesi bir yaklaşıma sahip olmamız, kaçınılmaz olan tarihi zorunluluğun nihayet adaletin kesin zaferi ile sonuçlanacağına inandığımız anlamını taşımaktadır. Bu da müspet ve menfi bekleyişin ne kadar zıt yaklaşımlar olduğunu ve farklı sonuçlar doğuracağını bize göstermektedir.*”¹⁹² Sözleri ile açıklık getirmektedir.

Şeriatî, bekleyiş ve kurtarıcı kavramlarına dini bir inançtan ziyade bir toplumsal gerçeklik ve hatta gereksinim gözüyle bakmaktadır. Gelecek olan kurtarıcıyı beklemenin ise genel hatlarıyla toplum için özellikle de halk için faydalı ve motive edici bir inanç olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, zulüm dolu ve adaletten yoksun bir düzende yaşayan halk, kurtarıcıya inandıkları ve bu inancın doğru kullanıldığı zaman, kusurlu otorite ve düzenin ıslah olabilirliği de artacaktır. Şeriatî’nin bu yaklaşımı nedeni ile bazıları onun bekleyiş ve kurtarıcı kavramları ile ilgili ortaya koyduğu yorumunu Fransız düşünür Michel Foucault’un güç ve iktidar kavramına benzetmektedir.

Diğer yandan Şeriatî’nin kurtarıcı ve bekleyişin nasıl bir itiraz ve protesto aracına dönüşebileceği ile ilgili düşüncelerini irdelediğimiz zaman, onun kastettiği zalim ve adaletsiz düzenin sadece sömürgeci dış güçler veya iktidarlar olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu İranlı düşünür, bekleyiş kavramının doğru anlaşıldığı takdirde sadece zalim dış istikbara¹⁹³ karşı değil belki iç istibdat ve hatta düzene karşı teslim olmuş geleneksel din adamları ile mücadelede halka büyük faydalar sağlayacağını savunmaktadır. Ali Şeriatî hatta Mehdi’nin kayıp olduğu döneme özel bir demokrasi ve seçim düzeni bile önermektedir.

¹⁹¹ Şeriatî, *Hüseyin Varis-i Adem*, s. 355-356.

¹⁹² Ali Şeriatî, *Hüseyin Varis-i Adem*, s. 357.

¹⁹³ İstikbar, Kendini büyük görme ve mağrurluk anlamında olup, İran Devrim literatüründe ve devrime yakın düşünürler tarafından “Dünya İstikbarı ve İç İstibdat” olarak geniş şekilde kullanılmıştır.

“Büyük gaybet döneminde lideri seçmek için demokratik ve özel seçim sistemi ortaya çıkmaktadır. Bu sistem bir özgür demokrasi değildir. Zira seçilen lider halk tarafından seçildiyse de onun asıl sorumluluğu imama (mehdi) karşı olacaktır. Buna rağmen seçilen lider, demokrasilerde olduğu gibi olmasa da seçmenlere ve halka karşı da sorumlu olacaktır...söz konusu düzende iş başına gelen lider, demokratik düzenlerde seçilen yöneticilerin aksine, sadece seçmenin gereksinimleri ve ideallerini yerine getirmek için yükümlü değil, belki onun asıl görevi liderlik ettiği halkı temsilcisi olduğu (gaybetteki) imamın öğretilerine uygun biçimde eğitmek ve hazırlamaktır”.¹⁹⁴

Şeriatî’ye göre Mehdi’nin gaybette olduğu dönemde Müslüman toplumun liderliği için yapılacak seçimler, batılı demokrasilerde olduğu gibi direkt tüm vatandaşların katılımıyla gerçekleştirilecek bir eylem değildir. Ona göre, Mehdi’nin temsilciliğine (vekaletine) talip birisi de sıradan bir siyasetçiden ibaret olamaz, belki toplumsal ve bilimsel özelliklerinin ön planda olduğu bir şahsiyet olmalıdır. Ali Şeriatî, liderlik seçimi için halk nezdinde itibarlı ve aynı zamanda yeterli düzeyde ilim ve bilime sahip muslih ve din adamı niteliği taşıyan şahsiyetlerden oluşturulacak olan bir delegasyon kurulmasını ve liderin bu delegasyon tarafından seçilmesini önermektedir. Bu din sosyoloğuna göre, söz konusu delegasyonda yer alacak olan entelektüel ve din adamlarına güvenip ve inandıkları için, onların seçeceği Mehdi’nin temsilcisi veya toplum liderini de kabullenip özümseyecektir.¹⁹⁵ Görüldüğü gibi Ali Şeriatî’nin ortaya koyduğu Mehdilik tanımlaması, özellikle de Mehdi’nin gaybet döneminde toplumun liderliğini üstlenecek liderin seçimi ile ilgili ortaya koyduğu düşünceleri, 1979 İran Devrimi sonrası bu ülkede kurulmuş müesses nizamın yaklaşımına büyük oranda benzemektedir.¹⁹⁶

8.3. Ali Hamaney

Seyyid Ali Hamaney 4 Haziran 1989’dan beri İİC liderliğine (Veli-i Fakih) seçilmiştir ve 30 yılı aşkın bir süredir ülke yönetiminin en üst düzey devlet makamı olarak görev

¹⁹⁴ Şeriatî, *Hüseyin Varis-i Adem*, s. 314-315.

¹⁹⁵ Şeriatî, *Hüseyin Varis-i Adem*, s. 315.

¹⁹⁶ Halihazırda yürürlükte olan İran anayasasına göre, Veli-i Fakih (Dini Lider) Uzmanlar Meclisi üyesi din adamları tarafından seçilmektedir. Uzmanlar Meclisi üyeleri ise seçimlerle halk tarafından seçilmekte fakat seçimlere aday olup olamayacakları Anayasayı Koruyucular Konseyi’nce onaylanmalıdır. 10 üyelik Anayasayı Koruyucular Konseyi’ne üye 5 din adamı Dini Lider tarafından atanmakta olup, hukukçu diğer 5 üye ise Yargı Erki Başkanı’nı tarafından önerildikten sonra İslami Şura Meclisince atanır. Yargı Erki Başkanı ise Dini Lider tarafından atanmaktadır.

yapmaktadır. Hamaney, Şiiliğin İsnâaşeriyye kolunda 12. İmam olarak kabul edilen ve gaybette olduğu düşünülen Hüccet bin Hasan (Mehdi) konusuna en çok vurgu yapan ve üstünde duran İranlı şahsiyetlerin başında gelmektedir. Bu bölümde Hamaney'in İran liderliğine seçilişinden beri muhtelif dönemlerde yaptığı konuşmalarda Mehdi konusu ile ilgili dile getirdiği görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca Hamaney'in "İslam Uygarlığı" adını verdiği devlet ve yönetim şekli teorisine de değinilmiştir. İran liderinin Mehdi ve Mehdicilik ile ilgili görüşlerini irdelediğimiz zaman, kendisinin bu konuyu "Şahsi ve Toplumsal" olmak üzere iki farklı düzey ve boyutta ele aldığını görmekteyiz.

Ayetullah Hamaney, 2011 yılında "Mehdeviyet¹⁹⁷ Uzmanları ve Mezunları" diye nitelendirilen ve Mehdicilik ile ilgili araştırma yürüten medrese ve üniversite hocaları ve öğrencileri ile yaptığı görüşmede, kayıp imam Mehdi'nin gelişini bekleyen toplumda yaşayan fertler için şu cümleleri kurmaktadır:

"İntizar (beklemek) Mehdeviyet konusunun ayrılmaz bir parçasıdır... İntizar insana sorumluluk yükler. İnsan böyle bir geleceğin gerçekleşeceğinden emin olduğu takdirde, ki bu Kuran ayetlerinde de mevcuttur... Allah'a inananlar kendilerini hazırlamaları gerektiğini biliyorlar, onlar hazır olmalı ve beklemeliler. Beklemenin gereksinimi ise kendini hazırlamaktan geçer. Büyük bir olayın gerçekleşeceğini bilmeliyiz ve her zaman o olay için hazır olmalıyız. Hiçbir zaman bu olayın çok mu uzak gelecekte veya yakında mı vuku bulacağını söylemek mümkün değil. Ama her zaman hazır olunmalı..."¹⁹⁸

Hamaney bir diğer konuşmasında¹⁹⁹ ise Mehdi'yi bekleyen kimselerin "askerler misali hazırlıklı olması gerektiğini" vurgulamış ve şöyle devam etmiştir:

"Beklemek demek, İmam-i Zaman²⁰⁰ askerliği için hazırlanmak demektir... tüm uluslararası güç ve yolsuzluk odakları ile mücadele edecek olan büyük kurtarıcıya askerlik yapmak için bilgelik ve kendini yetiştirmek elzemdir... İmam-i Zaman'ın geleceği ve dünyayı adalet ile dolduracağı bahanesi ile bizim bir vazifemiz ve sorumluluğumuz olmadığını düşünmemeliyiz; hayır, bilakis bizim bugünkü görevimiz o yücenin (Mehdi) gelişini doğrultusunda hazırlanmaktır".²⁰¹

¹⁹⁷ İİC resmi literatüründe 12. İmam Mehdi ile ilgili konular genellikle Mehdiilik anlamına gelen Mehdeviyet (Farsça: مهدویت) şeklinde adlandırılır.

¹⁹⁸ (9 Temmuz 2011), "Beyanat der Didar Esatid ve Fariğultehsilani Tehassusi Mehdeviyet", khamenei.ir, <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12889> (Erişim tarihi: 15 Ağustos 2020)

¹⁹⁹ Bu konuşma 22 Ekim 2002'de (hicri takvime göre 15 Şaban 1423) Hüccet bin Hasan'ın doğum yıl dönümü münasebeti ile yapılmıştır. Onikiciler'e göre 12. İmam hicretten sonra 255 veya 256 yılında 15 Şaban (Berat Kandili) gecesi doğmuştur.

²⁰⁰ Devrin imamı anlamına gelen Mehdi'nin bir diğer lakabı.

²⁰¹ (22 Ekim 2002), "Beyanat der Didar Egşar Muhtelif Merdom be Munasibeti Eydi Nime Şaban", khamenei.ir, <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3149>, (Erişim tarihi: 15 Ağustos 2020).

İran lideri bu konuşmasının devamında ayrıca Mehdi'ye inanmanın inzivaya çekilmek anlamında olmadığını ve ona inanların kendini Mehdi zuhur ettiği zaman zulüm, adaletsizlik ve zorbalığa karşı başlatacağı mücadele için hazırlamaları gerektiği hususlarına vurgu yapmıştır. Hamaney'in bu konuşmasında üstünde durduğu “aktif ve faal bekleyiş” görüşü ile, Şiilik tarihinde var olan bazı görüşler çelişmektedir. Nitekim bazı geleneksel Şii din adamları ve fırkaları Ali Hamaney'in aksine “pasif bekleyiş” görüşünü öne sürmüşlerdir. İran muasır tarihinde Pehlevi döneminde ortaya çıkan Encümeni Hüccetiye fırkası pasif bekleyiş için ikonik örneklerden birisi olmuştur.

Ayetullah Hamaney söz konusu konuşmasının devamında Mehdi'yi bekleyen birisinin “İslam ülkesi” tehdit altında olduğu zaman ülkesini ve değerlerini savunmaya hazır olması gerektiğini belirtiyor. Hamaney'nin Mehdi ve bekleyiş kavramı ilgili bu sözleri cihat eylemini anımsatmaktadır. İran liderinin bu konuda kurduğu cümleler şöyledir: “*Mukaddes savunma*²⁰² döneminde cepheye gitmek ve savaşa katılmak isteyen gönüllüler gerçek bekleyenlerdir. İslami ülkesi tehdit edildiğinde İslami vatanını, değerlerini ve İslam bayrağını savunmaya hazır olan bir kişi, İmam-i Zaman geldiğinde de o hazretin arkasında tehlikeli mücadeleye katılacağını iddia edebilir.”²⁰³

Hamaney'in Mehdi ve kurtarıcı inancıyla ilgili üstünde durduğu bir diğer husus ise vadedilen kurtarıcıyı beklemenin toplum ve bireylere ve Müslüman toplumuna sağlayacağı umut olmuştur. Hamaney dini lider olarak iş başına geldikten sonra Mehdi ve bekleyiş ile ilgili gerçekleştirdiği ilk konuşmalardan birinde şöyle demiştir: “*Halk kitleleri ve İmam-i Zaman arasında var olan manevi ve duygusal bağ gereklidir ve hayırlı sonuçları vardır. Çünkü bu bağ umut duygusunu her daim insanların yüreğinde yaşatacaktır. Beklemek insanlığın en bereketli hali ruhiyesinden biridir... (Mehdi'nin geleceğine) güvenmek, bekleyişin şartıdır ve umut ise bunların ikisinin de önkoşuludur. Günümüzde umut bütün halklar ve dünyanın tüm insanları için elzem bir duygudur.*”²⁰⁴

Ayetullah Hamaney ayrıca bir diğer konuşmasında Mehdi'nin gelişini beklemenin hatta onun zuhurunu göremeyecek olanlar için büyük bir umut kaynağı olduğunu belirterek, şöyle devam etmektedir: “*İntizar demek insan oğlunun varoluş yolunun sonu için umut dolu bir yüreğe sahip olmaktan ibarettir. Belki bazıları o devri görmeyecektir, fakat kuşkusuz böyle bir*

²⁰² İİC literatüründe 22 Eylül 1980'de patlak veren ve 20 Ağustos 1988 tarihine kadar devam eden İran-İrak Savaşına verilen isim.

²⁰³ (22 Ekim 2002), “Beyanat der Didar Egşar Muhtelif Mermom be Munasibeti Eydi Nime Şaban”, khamenei.ir.

²⁰⁴ (13 Mart 1990), “Beyanat der Didar Egşar Muhtelif Mermom der Salruz Miladi Hazreti Valiyiasr”, <https://farsi.khamenei.ir/newspart-print?id=2276&npt=8&nt=2&year=1368>, (Erişim tarihi: 16 Ağustos 2020)

devir gelecektir.”²⁰⁵ Hamaney, Mehdi’yi beklemek ve umut arasındaki ilişkiye 2014 yılında yaptığı bir diğer konuşmada şu sözlerle değinmiştir: *“Beklemek gerekiyor. Bütün dinlerin insanlığın serüvenine karşı bu bakışı umut dolu bir yaklaşımdır... beklemek gelişi sağlar ve umut ve güç empoze eder...umutlandırır ve yolu gösterir.”*²⁰⁶ İran Lideri Hamaney’in kurtarıcıyı beklemek eylemi ve umut duygusu ve kavramı arasındaki ilişkiye vurgu yapması ve bu konuda dile getirdiği görüşleri bazı teolojik ve ideolojik farklılıklara rağmen Ernest Bloch ve Walter Benjamin gibi düşünürlerin görüşlerini anımsatmaktadır.

Hamaney’nin konuşmalarında İslami toplumun geleceği ile ilgili üstünde dürdüğü bir diğer husus ise “İslam Uygarlığı” mevzusu olmuştur. Hamaney’e göre İslam uygarlığı veya İslam ümmetinin kuruluşu, 5 seviyede gerçekleşmeli. İran lideri, söz konusu seviyelerin sonuncusunu ise *İslam Uygarlığı* veya İslam ümmeti adıyla tarif etmektedir. Hamaney, İslam uygarlığı ile sonuçlanacak olan seviyeleri şu sözlerle anlatmaktadır: *“Mantıksal bir bağ mevcuttur. İlk seviye İslam inkılabıdır (devrimidir) sonra İslam düzeninin kuruluşu, sonra İslam devleti ve sonraki seviye de İslam toplumu ve sonra da İslam uygarlığı veya ümmeti kurulmalı. Bunlar birbirine bağlı olarak devam ederler”*.²⁰⁷ Hamaney ortaya koyduğu bu görüşünün devamında İran’da İslam devrimi ve İslami düzen aşamalarının gerçekleştiğini ve halihazırda İslam devleti kurma aşamasında olduklarını savunmaktadır.

Seyyid Ali Hamaney, İran-İslami Kalkınma Modeli Yüksek Konseyi üyeleri ile yaptığı bir görüşmede, İran-İslam kalkınma modelinin, İslam uygarlığının gerçekleşmesi için elzem olduğunu vurgulamış, sözünü ettiği İslam uygarlığına giden yolun olduğu beş seviyeyi şöyle açıklamıştır: *“Bu yoldaki ilk adım İslam devrimidir ve ondan sonra hemen İslam düzeni (nizamı) oluşturulmalı...içinde bulunduğumuz üçüncü seviye ise İslam devletidir, yani tamamen İslami koşulları barındıran bir devlet. Bu seviye tam olarak oluşmadığı sürece bir sonraki adım olan İslam toplumu seviyesi gerçekleşemez...beşinci ve nihai adım ise İslam uygarlığı seviyesidir.”*²⁰⁸

Mehdi ve mehdicilik, Hamaney’nin din-devlet görüşünde önemsenen ve ağırlık verilen bir konudan daha fazlası olarak ön plana çıkmaktadır. Hamaney, Mehdi’ye inanmak ve daha önemlisi ise onun gelişini beklemenin başında bulunduğu İİC için olmazsa olmaz bir inanç

²⁰⁵ (19 Şubat 1992), “Beyanat der Didar Merdomi Kom”, khamenei.ir , <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2586> , (Erişim tarihi: 15 Ağustos 2020)

²⁰⁶ (11 Haziran 2014), “Beyanat der Didar Pejuheşgeran ve Karkonan Moesseseye Darolhadis” , <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26683> , (Erişim tarihi: 16 Ağustos 2020)

²⁰⁷ (16 Ekim 2011), “Beyanat der Didar Deneşjuyan Kirmanşah” , khamenei.ir, <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597> , (Erişim tarihi: 20 Ağustos 2020).

²⁰⁸ (25 Nisan 2016), “Didari Azaye Şuraye Aliye Merkez Olguye İslami İrani Pişreft ba Rehberi İnkılap”, khamenei.ir, <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32895> , (Erişim tarihi: 20 Ağustos 2020)

olarak deklere etmektedir. Ayetullah Hamaney'nin mehdicilik ile ilgili üstünde durduğu en belirgin özellik ise bekleyiş sürecinin yönettiği toplum insanına aşılatabileceği umut duygusu olmuştur. Ayrıca pasif bekleyişi reddetmiş, Mehdi'nin gelişini bekleyenleri bu olayın gerçekleşmesi için “*aktif bekleyiş*” modeline göre hareket etmeye çağırmıştır.

8.4. Ahmed Ferdid

Mehdi ve kurtarıcı kavramını düşüncelerinin merkezine alan bir diğer İranlı düşünür olan Ahmed Ferdid, İdeal İnsan²⁰⁹ sözcüğünü ve kavramını ortaya koymaktadır. Ferdid'in bu kavramı kelime ve içerik olarak Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin meşhur Üstinsan'ı ile benzerlikler taşısa da bazı ana hatlarıyla farklılık göstermektedir. Ferdid söz ettiği ideal insan terimi için Bakiyettullah²¹⁰ ve İmam-i Zaman kelimelerini kullanmakta olup, insan oğlunun Mehdi'nin zuhur etmesini beklemek zorunda olduğunu savunmaktadır. Ona göre vahiy gücü veya vahiye inanmak Doğu insanını Batılı soydaşlarından üstün kılan en önemli özelliktir. Ferdid, Batılı ve Batılılaşmış birey ve toplumların özlerindeki hakikat ve gerçeklik ışığının söndüğünü ve sadece doğuya ait bireylerin henüz vahiye inandıkları için hakikat ve gelecek olana varabilme kabiliyetleri mevcuttur.

Ahmed Ferdid, Mehdi'nin doğuda zuhur edeceğini ve doğunun gerçek tanrı ve Allah'ın mekanı olduğunu yazmaktadır. Ona göre, doğu bir önceki ve sonraki günleri temsil etmekten, batı ise dün, bugün ve yarının göstergesidir.²¹¹ Gerçi Ferdid'in kastettiği doğu ve batı kavramları sırf belli ve malum coğrafi bölgelerden ibaret değildir. Bir başka deyişle, bu düşünür coğrafyadan ziyade doğu ve batı arasındaki Zaman ve Kimlik çatışmasına ve bu çerçevede doğunun vahiye ve maneviyata inanç bakımından batıdan üstün olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Ümmeti Vahide de Ferdid'in üzerinde durduğu bir başka kavramdır. Buna göre, ümmeti vahide sadece Mehdi'nin gelişinin ardından vücut bulabilecektir ve böylece Batı'nın savunduğu ahir zaman, nihilizm, bireycilik ve ben merkezilik gibi değerler de son bulup işlevselliğini yitirecektir.²¹²

Ahmed Ferdid de Nietzsche gibi dünyanın ve uygarlığın hali hazırda hayli büyük bir buhran yaşadığına inanmaktadır²¹³. Ama bu İranlı filozof, belli bir ırk ve yüksek bir toplumsal

²⁰⁹ انسان آرمانی Ensan-i Araman-i

²¹⁰ بقیه الله

²¹¹ Haşemi, Mohammed Mansur, *Hoviyyetendişan ve Mirase Fekriye Ahmed Ferdid*, Entesarati Kevir, Tahrân, 2007, s. 104.

²¹² Maarif, Abbas, *Negahi Dobare Be Mebadi Hekmeti Ensa*, Entesarati Rayzen, Tahrân, 2009, s. 249.

²¹³ Rehber, Abbasali; Selgi, Mohsen, “Moncigerayi Filsufaneyi Zemini ve Godsî”, *Faslnameyi Elmi-Pejuheşi Meşrig Movud*, 4. Yı, No: 15, 2010, s. 166-188.

tabakaya ait olmanın ideal insan olabilmek için bir koşul olmadığını ve her bireyin belli şartları sağladığı takdirde bu makama ulaşabilme ihtimali olduğunu savunmaktadır. Ona göre, geçici ve fani zamandan baki ve ölümsüz zaman dilimine ve Bakiyetullah seviyesine geçişin en büyük koşulu bilmenin verdiği korkudur.²¹⁴ Ferdid geçmişte (İslam devletinin ilk evresinde) toplumsal sınıf hiyerarşisinden arındırılmış Ümmeti Vahide'nin var olduğuna ve İmami Zaman'ın (Mehdi) gelişi ile söz konusu ümmet düzenin yeniden kurulacağını belirtir. Ayrıca bu düşünür ahir zaman döneminde adaletsizlik ve eşitlik ilkelerinin büyük zarar göreceğini ve ümmet nizamının kurulmasının insanlar ve toplumlar arasında eşitlik sağlanması için elzem olduğunu savunur.²¹⁵

Bu yönü ile Ahmed Ferdid'in ortaya koyduğu ümmet modeli ütöpik toplum teorilerine ve Marks'ın diyalektik tarih tezine büyük oranda benzerlik gösterir. Vücut ve Hakikat ilkelerinden yoksun ve soyutlanmış olan Marks'ın ütöpik toplum modeline karşın, Ferdid kendi kurtarıcı ve ümmet tezinde bu iki ilkeye ağırlık vermiştir.²¹⁶ Ama tüm bunlara rağmen her iki ütöpik toplum modelinde de toplumsal hiyerarşinin yeri yoktur ve Ferdid kendisi de zaman zaman Marksizm'i eleştirse de düşüncelerinin bazı hatlarıyla Marks'ın savunduklarına benzediğini kabul etmektedir. Ahmed Ferdid, "Devrim ve Cihadı" Batı'ya karşı mücadelede en büyük silah olarak görmektedir²¹⁷ ve "*Mücadelenin olmadığı bir cami sadece nefsi emmare için secde edilen bir mekândan ibarettir*"²¹⁸ tezini savunmaktadır.

Bu doğrultuda Marksizm'in diğer Batı kaynaklı düşünce akımlarından üstün ve iyi olduğunu ve hatta Marksizm'i bilinçli ve doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Tevhid ve vadedilmiş tek ümmet hedefi doğrultusunda hareket eden bir akım olarak tanımlar. Ama yine de Ferdid, Marks'ın peşinde olduğu ütöpik toplum tutkusunun gerçekleştirilemeyecek bir tutku olduğunu savunur ve şöyle der: "*Marksistlere göre Burjuva medeniyetinde var olan Tağut (azman) yok olduğu zaman sınıfsız ve eşit bir toplum yaratılmış olur. Ama Marksizm gelecekte de var olabilecek mi? Marksizm'in vadettiği eşit toplum vücut bulabilecek mi? Hayır, böyle bir şey imkânsızdır ve evhamdan ibarettir*".²¹⁹

Ahmed Ferdid, Batı merkezli medeniyeti sorguladığı ve onunla çatıştığı sürece, Marksizm'i teyit etmekte ama Ferdid, Marksizm'in bu mücadelede zafer kazansa bile ütöpik bir toplum kuramayacağını yazmaktadır. Kısacası, Ferdid insanlığın tek kurtuluş yolunu

²¹⁴ Ferdid, Ahmed, "Pasoh Be Nezerhahi Der Moredi Şark", Ferheng ve Zendegi, 1971, No: 7, s. 46.

²¹⁵ Haşemi, *Hoviyetendişan ve Mirase Fekriye Ahmed Ferdid*, 2007, s. 111-112.

²¹⁶ Rehber, Selgi, "Moncigerayi Filsufaneyi Zemini ve Godsi", 2010.

²¹⁷ Mededpur, Mohammed, *Hodagahi Tarihi*, Hovze Honeri Sazman Tebligati Eslami, Tahran, 1993, s. 5.

²¹⁸ Ferdid, Ahmed, *Didari Ferehi ve Fotuhati Ahir Zaman*, Moesseseye Ferhengi Pejuheşi Çap ve Neşri Nezer, Tahran, 2008, s. 53.

²¹⁹ Ferdid, *Didari Ferehi Ve Fotuhati Ahir Zaman*, 2008, s. 146.

Kurtarıcı'nın (Mehdi) gelişine ve Ümmeti Vahide'nin kuruluşuna bağlamaktadır. Ferdid, Mehdi'nin gelmesi için insanlığın zayıflayıp güçsüzleşmesini ve büyük bir buhran devrinin vuku bulmasını gerekli görmektedir. Buna göre, şehvet düşkünlüğü ve hazcılık²²⁰ ve ölümden kaçma hevesi günümüz insanının yaşadığı en büyük sorun ve krizin ana sebepleridir. Ahmed Ferdid bu konuda Antisemitizm'e kaçmaktadır ve Yahudiyeti bu durumun en büyük sorumlusu olarak göstermektedir.²²¹

Sonuç olarak, Ahmed Ferdid İslam'da özellikle de bu dinin Şii ekolünde olan Mehdi anlayışını büyük oranda Nietzsche'nin Üstinsan terimi çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Ferdid'in savunduğu kurtarıcı kavramı ile Nietzsche'nin ortaya koyduğu nispeten orjinal kavram arasında büyük farklılıklar var. Ahmed Ferdid bahsettiği kavramların kaynağını dinden almaktadır. Onun söz ettiği kurtarıcı, davasını siyasi ve toplumsal mücadele çerçevesinde yürütecektir. Ahmed Ferdid'in eserleri irdelendiğinde onun demokrasiye inanmadığını ve demokrasiyi ahir zamanın bir alameti olarak tanımladığını görmekteyiz.²²² Bu İranlı düşünürü göre, medeniyetin yaşadığı büyük kriz ve buhranlar sonucu gelecek olan Mehdi'nin en büyük gayesi ütöpik tek ümmet toplumunu kurmaktır. Ayrıca gelecek olan Mehdi'nin muhakkak Doğu medeniyetinden birisi olması ve tanrıyı temsilen insanoğlunu yüceltip toplumda adalet ve eşitlik sağlayacağı hususları da Ahmed Ferdid'in kurtarıcı konusunda ortaya koyduğu diğer özelliklerdir.

9. Velayet-i Fakih Teorisi

Velayet-i Fakih Teorisi günümüz İran siyasal düzeninde Mehdi inancının en önemli tezahürü haline gelmiştir. Bu teorinin geçmişi Şii düşüncesinde 9. ve 10. Yüzyıllara dayanmaktadır. İİC kurulmadan önceki dönemlerde Velayet-i Fakih Teorisi Şii din adamlarınca nitelik ve nicelik açısından çok daha kısıtlı, dar yetki ve meşruiyet alanına sahip bir kavram olarak ele alınmıştır. 20. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise Ayetullah Seyyid Ruhullah Humeyni, Velayet-i Fakih teorisini gaybet döneminde “azami yetki ve meşruiyet” alanını içeren bir idare sistemi olarak yeniden yorumlamıştır. Velayet-i Fakih teorisinin İİC idaresinde merkezi konuma oturtulması ve bu unvanı taşıyan idarecinin zaman zaman yasaların ve hatta anayasanın da üstünde yetkilere sahip olması, İran toplumunda siyasal, toplumsal, iktisadi ve hatta dinsel ve itikadi konularda kökten değişime sebebiyet vermiştir. Velayet-i Fakih teorisinin

²²⁰ Hedonizm

²²¹ Dibac, Musa, *Ara Ve Akayidi Seyyid Ahmed Ferdid*, Neşri Elm, Tahran, 2007, s. 366.

²²² Ferdid, *Didari Ferehi Ve Fotuhati Ahir Zaman*, 2008, s. 215.

irdelenmesi özellikle Mehdiliğin İran toplumundaki yeri nedir? Sorusuna yardımcı olacağı aşıkardır.

Arapça Veli kelimesi ile aynı kökten gelen Velayet kelimesi Arapça’da birçok anlamda kullanılsa da, din-siyaset bağlamında genellikle devlet yönetimi ve idare etme anlamında kullanılmıştır. Büveyhiler hanedanı döneminin büyük alimlerinden Ragib İsfahani “Elmufredat fi Garib el-Kuran” adlı eserinde Velayet²²³ kelimesinin (Vav üzerinde fethi ile) halkın hakimi ve valisi olmak anlamına geldiğini yazmaktadır.²²⁴ İbn Kuteybe Dineveri ise Velayet kelimesini hilafet makamı gibi devlet idaresine hakim kimseleri tanımlamak için kullanmıştır.²²⁵ İmam Muhammed Gazzali, İbn Taymiyye²²⁶ ve Taberi²²⁷ de eserlerinde Velayet kelimesini hemen hemen aynı anlamda kullanmışlardır.²²⁸ Ragib İsfahani, Elmufredat kitabında Fıkıh başlığı bölümünde ise fıkıh kelimesini “şeriat hükümlerine agah olmak” şeklinde yorumlamaktadır. Fakih ise Fıkıh disiplinine hakim olan fail kimseye verilen isimdir.²²⁹

İslam dininin Şia ekolüne mahsus Velayet-i Fakih teorisi ilk olarak 9. ve özellikle de 10. Yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Abbasi Hilafeti 10. yüzyılın başından itibaren Fatımi ve Büveyhiler gibi Şii meşrepli devletlerin İran ve Mısır’da işbaşına gelişi hilafet merkezi Bağdat’ın Büveyhioğulları’nın eline geçmesi ile zayıfladı. Böylece Şii anlayışı odaklı din-siyaset-meşruiyet bağlamında teorilerin ortaya çıkması için gerekli koşullar sağlanmış oldu. Velayet-i Fakih teorisi ile ilgili ilk metinler Şeyh Küleyni ve Şeyh Saduk gibi dönemin fakihleri tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu şahsiyetler, eserlerinde konu ile ilgili rivayet, hadis ve Kuran ayetlerini kayıt altına almışlardır. Söz konusu dönemde ele alınan Velayet-i Fakih konusu günümüz İİC siyasal sisteminde uygulanan şekli ile büyük oranda farklılık göstermekte olup, Zekat, Humus ve Cihat gibi sınırlı konuları içermektedir.²³⁰

Ayrıca Büyük Selçuklu devletinin yıkılışı ve Moğol istilasını takip eden dönemde, Cengiz Han’ın torunu Hülagu tarafından kurulan İlhanlı devleti döneminin ilk evresinde İlhanlı hanları henüz Müslüman olmamışken ve diğer din ve mezheplere karşı katı bir tutumun olmadığı dönemde Şii din adamları genel olarak fıkıh ve kelimada bilhassa Velayet-i Fakih konusunda büyük atılımlar yaptılar. Söz konusu dönemde Şii din adamlarının devlet-meşruiyet bağlamında

²²³ وِلَايَت

²²⁴ Ragib İsfahani, Hüseyin bin Muhammed, *El-mufredat fi Garib el-Kuran*, Velayet başlığı, Darulihya el-Torras el-Arabi, Beyrut, 2007.

²²⁵ Kuteybe Dinveri, Ebu Muhammed, *El-İmame ve el-Siyase*, Neşri Şerif Mortaza, Kom, 1992, cilt 2, s. 7, 141, 142.

²²⁶ İbn Taymiyye, Takiyuddin, *es-Siyasetu-ş-Şeriyye*, Daru-l Afak el-Cedide, Beyrut, s. 1-24.

²²⁷ Taberi, Muhammed, *Tarih el-Taberi*, Darultorras, Beyrut, 1967, Cilt. 4, s. 164.

²²⁸ Gazzali, Muhammed, *İhya-u Ulum-id-Din*, Darulfekr, Beyrut, 1989, s. Cilt 1, s. 29.

²²⁹ Ragib İsfahani, *Elmufredat fi Garib el-Kuran*, Fıkıh başlığı, Darulihya el-Torras el-Arabi, Beyrut, 2007.

²³⁰ Küleyni Razi, Ebu Cafer Muhammed bin İshak, *El-Kafi*, Darul-Hadis, Kom, 1987, C. 7, s. 406. ; Şeyh Saduk, Ebu Cafer Muhammed bin Babeveyh el-Kumi, *Men Layehzorohu el-Fakih*, Gunagun, Kom, 1993, C. 3, s. 3-4.

cevaplamak istediği en önemli hususlardan birisi “zalim devlet ve idareci ile işbirliği”²³¹ konusunun niteliği idi. Diğer yandan dönemin İmamiye fakihlerinden Şeyh Müfid bu dönemde Velayet-i Fakih teorisi, din adamlarının yetki ve görevleri ile ilgili ve Mehdi’nin gaybette olduğu dönemde “masum olmayan” idareci ile ilişkinin niteliği gibi esas mevzuları cevaplamaya çalışmıştır. Şeyh Müfid nerdeyse İmamiye fakihleri içerisinde ilk kez olarak zalim idareci ile işbirliğini belli şartlar altında mubah olarak nitelemektedir. Ona göre zalim idareciye hak ve farzların yerine getirilmesi doğrultusunda yardımcı olmak mubah ve hatta bazı şartlar altında farzdır. Şeyh Müfid ayrıca söz konusu yönetimlerde fakihlerin görev (velayet) alması hususuna halkın kötülüğe düşmemesi kaydı ile olumlu bakmaktadır.²³²

Şeyh Müfid, masum imam yani Mehdi’nin gaybette olduğu dönemde fakih ve din adamlarının geleneksel İmamiye mezhebinin aksine yönetimi elinde bulunduran idareci ve devlet erkanı ile işbirliği yapmalarını farklı bir yorum ile meşrulaştırmaya çalışmıştır. Şeyh Müfid’e göre, fakih görünürde zalim idareci tarafından görevlendirilmiş ve yetkilendirilmiş olsa da, o gerçekte kendi yetki ve meşruiyetini velayetin (devletin) asıl sahibinden (Mehdi) almaktadır. Daha sonraki dönemlerde birçok Şii din adamı da Şeyh Müfid’in bu görüşünü benimsemiş ve Şii fakihler yaşadıkları dönemlerde yönetim tarafından kendilerine önerilen makam ve görevleri kabul etmeye ve zalim diye niteledikleri idareciler ile belli koşullar altında işbirliği yapmaya başlamışlardır. Söz konusu görüşe göre, zalim idareciler tarafından fakihlere verilen yetki ve görevler zaten masum imamların Velayet-i Fakih prensibi çerçevesinde fakihlere devrettiği haklı yetkinin yerini bulması niteliğindedir.²³³

Safevi devleti iş başına gelene kadarki dönemde birçok Şii alim Velayet-i Fakih teorisini yorumlamaya ve sınırlarını belirlemeye çalıştı. Bunların başında İbn’ül Mutahhar veya Allame Hilli, Şehidi Evvel ve Muhakkık Hilli gibi şahsiyetler gelmektedir. Allame Hilli, *Muhtelifu’ş-Şia fî Ahkami’ş-Şeria* adlı eserinde, fakihlerin yetkilerini ve meşruiyetlerini Mehdi’den aldıklarını ve toplanan zekatın harcanması, namazlara imamlık ve kadılık gibi görevleri üstlenmeleri gerektiğini savunmaktadır.²³⁴ Safevi devleti İran topraklarına hakim olunca tarih boyunca çoğu dönemde azınlık ve muhalefet konumundaki Şii topluluk geniş çaplı ve göreceli güçlü hakim bir tabaka haline gelmeyi başardı. Bu dönem alimlerinin üstünde durduğu Velayet-i Fakih teorisi de oluşan yeni konjonktür gereği yavaş yavaş bazı değişikliklere uğradı.

²³¹ İmamiye mezhebinde Hz. Peygamber’den sonraki dönemlerde 12 masum imam dışında hüküm süren ve idareyi elinde tutan bütün devlet ve idareciler niteliklerine bakılmaksızın, meşruiyeti olmayan ve “zalim” idareci ve nizamlar olarak tanımlanır. Arapça: سلطان جائر

²³² Şeyh Müfid, Muhammed bin Numan, *Avail el-Makalat*, Darulmüfid, Beyrut, 1993, C. 4, s. 120-121, 376.

²³³ Şeyh Müfid, Muhammed bin Numan, *el-Muknia*, Moesseyi el-Naşr el-İslami, Kom, 1990, s. 812.

²³⁴ Allame Hilli, Camalüddin Hasan ibni Mutahhar, *Muhtelifu’ş-Şia fî Ahkamu’ş-Şeria*, Caimietu-l Moderresin. Kom, C. 4, s. 463.

Safevi devrinde yaşayan Şii alimler geçen asırlardan beri var olan sorulara ilaveten, masum olmayan Safevi şahlarına gaybet döneminde nasıl meşruiyet sağlanacağı mevzusu üzerine de yoğunlaşmaya başladılar. Safevi devletinin kuruluş aşamasında neredeyse hiçbir din adamının rolü yoktu ve Safevi hanedanı ve Kızılbaşlar arasında mürşit (pir) ve mürit ilişkisi hakimdi. Bu devlet kurulduktan sonra devlet işlerinin yürütülmesi için fakih ve alimlerin devlet idaresinde iştirak etmesi zorunlu hale geldi. Ayrıca I. İsmail'den sonra tahta geçen Tahmasb'ın alim ve fakihlerin devlet işlerine müdahil olmasına gösterdiği rağbet ve Muhakkık Kereki gibi Şii alimlerin yeni siyasal teoriler ortaya atması da bu gidişatı hızlandırdı. Kereki uzun zamandan beri Şia fıkhiında var olan askeri kapsayıcılığa sahip Velayet-i Fakih teorisini kullanarak, Mehdi'nin gaybette olduğu dönemde Müslümanları idare edecek şahsın Camiu'-ş-Şerait Müçtehit (ehil bir fakih) olması gerektiği tezini savunuyordu. Böylece Tahmasb döneminde, Safevi şahı kendisinin gaybetteki imamın temsilcisi olmadığını belki bu makama layık olan fakihi temsilen devleti yönettiğini kabullendi.²³⁵

Buna göre, Safevi şahlarının taç giyme merasimleri sırasında devrin baş fakihi krallık halısını yere serer, şahın kemerini bağlar ve kılıcını kuşatır ve adına hutbe okuyarak şahı kendisinin vekili olarak atardı (baş fakih vekaleten şaha tefviz ettiği kendi yetki ve meşruiyetini ise gaybetteki masum imamdan aldığını savunurdu).²³⁶ Söz konusu dönemde bile Şii alimlerin çoğu Velayet-i Fakih teorisini bağımsız bir eser veya hatta bölüm altında ele almamışlardır. Safevi döneminde bu konuyla alakalı yazı ve yorumlara sadece muhtelif fıkhi mevzuların geçtiği başlıklar altında seyrek olarak rastlamak mümkündür.

Safevi devletinin Afgan istilasını ile gelen yıkılışının ardından ülkede kısa ömürlü hanedanlar ve fetret dönemi başladı. Ayrıca Safeviler'den sonra Afgan güçlerini yenerek ve ülke dışına çıkararak Afşar devletini kuran Nadir Şah ise Safevi döneminde olduğu gibi koyu İmamiye düşüncesine sahip değildi. Afşar devletinin kurucusu Caferi mezhebinin beşinci mezhep olarak Ehli Sünnetin bir parçası olarak tanınması siyasetini gütmekteydi ve dönemin Osmanlı sultanı I. Mahmud'a yazdığı çok sayıda mektupta²³⁷ da bu isteğini açıkça dile getirmiştir. Söz konusu şartlarda Şii fıkhiında bilhassa Velayet-i Fakih teorisinde teveccühe şayan bir gelişme yaşanmadı. 18.yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Ağa Muhammed Han Kaçar öncülüğünde günümüz İran topraklarının çoğunu kapsayan bir diğer Türk menşeli devlet

²³⁵ Caferiyan, Resul, *Safeviyye Der Arsey-i Din, Farhang ve Siyaset*, Pejuhişkedey-i Havze ve Danişgah, Kom, 2000, C. 1, s. 121. Bkz: Sahip Cevahir, Muhammed Hasan Necefi, *Cevahir al-Kelam fi Şarh Şerayi al-İslam*, Darulihya el-Torras el-Arabi, Beyrut, 2009, cilt. 21.

²³⁶ Keşmiri, Mirza Muhammed Ali, *Nucum el-Sema fi Teracum el-Ulema*, Basireti, Kom, s. 139.

²³⁷ Nadir Şah ve I. Mahmud'un birbirine gönderdikleri mektuplar için bkz https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/osmanli-arsivi-yayinlar/136_NAME_3_19012015.kpdf.pdf (Erişim tarihi: 23 Ağustos 2020).

olan Kaçar devleti kuruldu. Kaçar devrinde Şii fakih ve ulema yeniden güçlendi ve nispeten organize şekilde din-mezhep-siyaset ilişkileri konusunda çok sayıda eser ortaya çıkardılar.

Böylece Molla Ahmed Neraki *Avaidül-Eyyam fî Beyani Kavaidil-Ahkam* adlı eserinde Velayet-i Fakih teorisini Şii tarihinde ilk kez bir bağımsız başlık altında ve kapsamlı bir şekilde ele aldı. Molla Neraki'ye göre fakihler Hz. Peygamber ve masum imamların Velayet (hüküm sürme) hakkına sahip oldukları tüm konularda bazı istisnalar hariç yetkin kişi olduklarını savundu ve bu prensibe Velayet-i Ammey-i Fakih adını verdi. Molla Neraki ayrıca Velayet-i Hasbiye prensibi gereği fakihlerin, şeriatla var olan fakat onları uygulayacak özel bir yetkilinin ön görülmediği tüm zorunlu hükümler konusunda velayet yetkisine sahip oldukları teorisini ortaya koymuştur.²³⁸

Kaçar döneminde Velayet-i Fakih teorisinin geliştirilmesinde büyük role sahip bir diğer fakih ise Sahib Cevahir lakabı ile bilinen Muhammed Hasan Nacafi 'dir. Bu fakih Cevahir el-Kelam adlı eserinde Velayet-i Fakih meselesinin sadece akıl ve mantık konusu olmadığını ve aynı zamanda dini bir zaruret olduğu belirterek, bu prensibi inkar etmenin irtidad nedeni olabileceğini öne sürdü²³⁹ Sahib Cevahir devlet yönetimini elinde tutan yöneticileri adil ve zalim olarak iki gruba ayırmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber, masum imamlar (12 imam) ve gaybet döneminde ise fakihler adil yönetici konumundadır ve devlet yönetimine hakim olan diğerlerini mahiyetleri ne olursa olsun zalim olarak nitelemektedir. Ayrıca Nacafi adil diye nitelediği yöneticilere itaat etmenin farz ve zorunlu olduğunu ileri sürmektedir.²⁴⁰

Velayet-i Fakih teorisinin niteliği ve kapsayıcılığı konusunda dönemin tüm fakihleri hemfikir değillerdir. Mesela Sahib Cevahir'in öğrencilerinden olan ve o öldükten sonra Necef İlmi Havzası'nın müdürü olan Şii fikhının en önemli şahsiyetlerinden Şeyh Murtaza Ensari²⁴¹, fetva vermek ve kadılık (yargı) müessesesinin gaybet döneminde fakihlerin tekelinde olması gerektiğini savunmaktadır.²⁴² Şia literatüründe Şeyh-i Azam lakabıyla anılan bu alim, fakihlerin 12 imamın olmadığı devirlerde siyasette ve devlet yönetimindeki yetkilerinin sınırlı olduğu görüşünü benimsemektedir. O meşhur kitabı Mekasib'de var olan rivayetleri naklederek, bu rivayetlerden azami yetkiye sahip bir Velayet-i Fakih Anlayışının çıkarılamayacağını savunur.²⁴³

²³⁸ Neraki, Molla Ahmed, *Avaidül-Eyyam fî Beyani Kavaidil-Ahkam*, Defteri Tebliğati İslami, Kom, 1996, s. 537.

²³⁹ Nacafi, Muhammed Hasan, *Cevahir el-Kelam fî Şarh Şerai el-İslam*, Dar İhya el-Torras el-Arabiya, Beyrut, 1981, C. 21. s. 399.

²⁴⁰ Nacafi, *Cevahir el-Kelam*, C. 22. s. 156.

²⁴¹ 19. Yüzyılda yaşamış Şii merci taklit ve alim.

²⁴² Ensari, Şeyh Murtaza, *El-Mekasib, Mecmeü-lfikr el-İslami*, Kom, 1989, s. 153.

²⁴³ Ensari, *El-Mekasib*, 1989, s. 155.

Şeyh Ensari, azami yetki ve meşruiyet içeren Velayet-i Fakih teorisi için şöyle demektedir: “Geniş kapsamlı Velayet-i Fakih görüşü fakihler arasında yaygın olsa da (bu görüşte) bazı sorunlar mevcuttur”.²⁴⁴ 19. Yüzyıl alimlerinden Mir Abdülfettah Merağei de bazı rivayet ve Kuran ayetlerine istinaden Velayet-i Fakih teorisinin kapsamını ve 12. İmamın gaybette olduğu devirde fakihlerin yetkilerini göreceli sınırlı olarak yorumlayanlar arasında yer almaktadır.²⁴⁵ İranlı aydınlar Avrupa toplumlarının uzun zamandır üzerinde durduğu meşrutiyet, kraliyet gücünün sınırlandırılması ve yargı erkinin bağımsızlığı gibi kavramlara 19. yüzyıldan beri aşina olsalar da, 20. yüzyılın başlaması ile sözü geçen değer ve kavramlar ülke toplumu tarafından daha çok benimsenmeye başladı.

Böylesi koşullarda İran Meşrutiyet Devrimi 5 Ağustos 1906’da meşrutiyet fermanının Muzaffereddin Şah tarafından imzalanması ile başarıya ulaşmış oldu.²⁴⁶ Şii ulema demokrasi, halkın hakları, meclis ve bu gibi modern kavramlar ile aydınlara nazaren nispeten geç tanışmış oldular. Bu nedenden ötürü din adamlarının çoğunun meşrutiyet ayaklanmasına yaklaşımı ilk başlarda şeriat açısından olmuş fakat bazı ulema kısa sürede geleneksel Şii fıkhi ve modern Avrupayı kavramlar arasında köprü kurmaya çalışmışlardır. Böylece Velayet-i Fakih teorisi bu dönemde bazı ulema tarafından farklı yorumlanmaya başlanmıştır.

Görüşleri Şeyh Ensari ekolüne yakın olan Mirza Muhammed Hüseyin Naini²⁴⁷ Meşrutiyet lehine görüş bildiren döneme ait fakihlerden biri idi. Naini, *Tenbihül-ümme ve Tenzihül-mille* adlı meşhur eserinde geleneksel Şii fıkhi ile meşrutiyet arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır. Bu din adamı Kuran ayetleri ve bazı rivayetleri kullanarak istibdat rejimi aleyhinde tezler ortaya koymuştur. Naini yönetimleri adil ve adil olmayan devletler olarak ikiye ayırmış ve tek adamlık ve şahlık rejiminin de meşrutiyet düzeninin de adil olmayan yönetim şekilleri olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre sadece Hz. Peygamber ve masum 12 imamın başında olduğu devletler adil yönetim sıfatına sahiptir. Buna rağmen, Naini, istibdat tarzı yönetimlerin hem imamet hakkını hem de halkın hakkını gaspettiğini ama meşrutiyet düzeni ile yönetilen devletlerin ise sadece imamet hakkını gaspettiğini belirtir. Böylece meşrutiyetin Şii fıkhiye göre kamil yönetim şekli olmasa da, tek adamlık istibdat düzenine göre daha makbul yönetim şekli olduğunu savunur.²⁴⁸

Ayrıca Velayet-i Fakih teorisini ve makamını da meşrutiyet çerçevesinde ele alan Naini, bu teoriye istinaden kurulacak olan yönetimin diktatörlük ve istibdat ile sonuçlanmaması için

²⁴⁴ Ensari, *El-Mekasib*, 1989, s. 153.

²⁴⁵ Hüseyini Merağei, Mir Abdülfettah, *El-Anavin*, Moesseseye el-Neşr el-İslami, Kom, 1996, C. 2, s. 555-575.

²⁴⁶ İran Meşrutiyet Devrimi ile ilgili Bkz: Kesrevi Tebrizi, Ahmet, *Tarih-i Meşrute İran*, Emir Kebir, Tahran, 1985.

²⁴⁷ 19. Ve 20. Yüzyıllarda yaşamış meşrutiyet taraftarı Şii din adamı.

²⁴⁸ Naini, Muhammed Hüseyin, *Tenbihül-ümme ve Tenzihül-mille*, Şirketi Sahami İntişar, Tahran, 2009, s. 40-46.

iki yol önermiştir. Muhakkık Naini bunlardan birinin şeriatı göre hazırlanmış ve yönetici ve halkın yetki ve sorumluluklarını içeren kanun-ı esasi (anayasa) olduğunu belirtmektedir. Diğer kontrol mekanizması için ise yöneticiyi denetlemek için halkın seçeceği vekillerden oluşan bir konsey ve meclisin oluşturulmasını önermektedir. Naini seçilecek olan vekiller içerisinde mutlaka din adamları ve müçtehitlerin de olması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴⁹ Mohsen Kediver'e göre, Naini ilk kez Velayet-i Fakih meselesinde nasb etmek (atanmak) yerine seçilmek teorisini ortaya koymuştur.²⁵⁰ Yenilikçi ve modern görüşleri ve pozitif bilimlere karşı olumlu bakışı ile bilenen meşrutiyetin savunucularından Ahund Horasani ²⁵¹ de Velayet-i Fakihle ilgili görüşlerini bildirmiştir. Ahund Horasani Velayet-i Fakih teorisini nispeten sınırlı siyasal yetki ve kapsayıcılık çerçevesinde kabul etmektedir.²⁵²

Velayet-i Fakih teorisi Şia ulema tarafından Pehlevi döneminde de tartışılmaya devam etti. Bu dönemde söz konusu teori üzerinde eserler yazan ve vaazlar veren Ayetullah Humeyni dikkat çekmektedir. Daha sonraları 1979 Devrimi'nin ardından tarihte ilk kez Valiy-i Fakih sıfatıyla müslüman bir ülkenin başına geçecek olan Humeyni, devlet yönetimi makamı gibi önemli bir hususun belirsiz olmasının Allahın hikmeti ve İslam'ın özüyle uyuşmadığını varsaymaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber ve 12 imam dönemlerinde devleti idare etme hakkı tartışmasız bu şahsiyetlere ait olmuştur. Ayetullah Humeyni bazı rivayetlerden yola çıkarak 12. imamın gaybeti devrinde hüküm sürme ve idare tekelinin adil bir fakihe ait olduğunu savunur.²⁵³

Ruhullah Humeyni ayrıca devrimden önce kaleme aldığı *Kitabü-l Beyi'de* gaybet döneminde İslami bir devlet ve yönetim şeklinin kurulmasının kaçınılmaz ve zaruri olduğunu vurgulayarak, bu devletin başına geçecek lider için bazı sıfatlar saymaktadır. Ona göre, gaybet döneminde kurulacak olan devlet yöneticisi için belli bir şahıs tayin edilmemiş olsa bile, şeriat ve İslam ahkamına göre söz konusu kişinin kanunlara hakim olma ve adil olma özellikleri taşıması gerekiyor. Humeyni sonuç olarak da tüm şartları taşıyan bir fakihin bu görev için uygun olduğunu ve böylece Hz. Peygamber ve 12 imamın yaşadıkları devirde devlet idaresi ve siyasette sahip oldukları yetkilere fakihin de tartışmasız sahip olması gerektiğini öne sürer.²⁵⁴

²⁴⁹ Naini, Muhammed Hüseyin, Tenbihül-ümme ve Tenzihül-mille, Şirketi Sahami İntişar, Tahran, 1999, s. 9. s. 38, 74, 12-122.

²⁵⁰ Kediver, Mohsen, *Nazariyehaye Dovlat der Fekhi Şii*, Naşri Ney, Tahran, 1998, s. 49.

²⁵¹ Muhammed Kazım Ahund Horasani 19. Yüzyılda yaşamış meşrutiyet taraftarı ve reformist Şii din adamı.

²⁵² Horasani, Ahund Molla Muhammed Kazım, *Haşiye Kitab el-Mekasib*, İslami İrşad Bkanlığı, Tahran, 1986, s. 93, 196.

²⁵³ Humeyni, Ruhullah, *Keşfu-l Esrar*, ts. s. 181-185,

²⁵⁴ Humeyni, Ruhullah, *Ketabü-l Beyi*, Moesseseye Metbuati İsmailiyan, Kom, 1984, cilt 2, s. 461-467.

Humeyni'nin sözünü ettiği Velayet-i Fakih anlayışına göre, İslam devletinin başında bulunacak fakih seçim yolu ile belirlenemez. Humeyni'ye göre fakihler peygamberlerin ve masum imamların varisleri olarak din devletini yönetme hakkına münhasır şeklinde sahiplerdir.²⁵⁵ Ayetullah Humeyni 1979 İran Devriminden sonraki yıllarda da azami yetkilere sahip Velayet-i Fakih teorisini savunmaya devam etti ve böylece tüm devlet erkanının üzerinde yetkiye sahip Velayet-i Fakih makamı İİC anayasasında yer buldu. Fakat muasır bazı Şii uleması prensipte Velayet-i Fakih doktorinini kabul eteseler de, bu makam için çok daha sınırlı yetki ve ehliyet öngörmekteler. Söz konusu ulema ve merc-i taklitlerin başında ise Ayettullah Hüseyin Borucerdi²⁵⁶, Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari²⁵⁷ ve Muhsin el-Hekim²⁵⁸ gelmektedir.

10. Mesihçi ve Millenarist Hareketlerin Tipolojileri

10.1. Henri Desroche'nin Tipolojisi

Mesihçilik konusunu, daha önce hazırladığı ve Hristiyan Mesihî hareketlerini sıraladığı sözlük çalışmasına ek olarak bu sefer yazıya geçen ya da yaşanan ütopyaların paralel bir sözlüğüne girebilecek muhtevaya hazırlık olmak üzere düşündüğü “Umut Sosyolojisi” çalışmasında da geliştiren Desroche, birçok dini gelenekte benzerleri bulunan “fakirizm”in tipik bir mucizesini, yani “umut gökten inen ya da göğe yükselen bir iptir (Desroche bu son kitabının ilk başlığını yukarıdaki anlama gelen, 'the hope is the rope' diye atar)” deyişini Eliade'nin Mephistophélés et l'Androyne adlı eserine alt başlık olarak kullanmasından esinlenerek böyle bir ismi tercih ettiğini belirtmektedir. Çok sayıda kültürde ifadesini bulduğumuz bu ip benzetmesi, Eflatun'un Kanunlar'ında "altın kutsal akıl ipi" İslam'da ise daha çok Kur'an'ın kurtarıcılığını ifade etmek amacıyla bizzat Kuran'da geçen *Hablullah*, *Hablü'l-Metîn* ve *Urvetü'l-Vüskâ* benzetmeleriyle karşılaşmaktayız. Konuyu umut çerçevesinde ele almasını Desroche, "hayalî temsiller sosyolojisi"ne en azından bir katkı sağlamak istemesine bağlamaktadır. Kendisi bu temsillere aşina olma fırsatını üç alandan elde ettiğini, bunların ise; Durkheim'in "Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri" kitabı ve özellikle Roger Bastide vasıtasıyla tanıdığı cinlenme kültleri (cults of possession), bilhassa çok zengin malzemesiyle mesianizm-

²⁵⁵ Humeyni, *Ketabü'l Beyi*, s. 437-464, 478-479.

²⁵⁶ 1875-1961 İranlı Şii din adamı. 1946-1960 yılları arası büyük merc-i taklit sıfatını taşımıştır.

²⁵⁷ Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari, 1979 Devrimi sonrası Velayet-i Fakih teorisine ve din adamlarının aktif siyasette yer almasına karşı çıkmış bir merc-i taklittir.

²⁵⁸ 1889-1970 Iraklı Şii din adamı.

millenarizm ve millenaryenleştirici-sekülerleşmiş ideolojilere kadar uzanan yazılı ve canlı ütopyalar olduğunu belirtmektedir. Yalnız o, şu ya da bu şekilde hayalî olan söz konusu temsillerin son tahlilde ve her şey göz önünde bulundurulduğu takdirde; sosyal, ekonomik, teknolojik ya da demografik gerçeklik durumlarına indirgenebileceği aksiyomunun geçerliliği hakkında şüphe duyulabileceğini; -söz konusu olayların çok mebzul oluşundan dolayı- itiraf etmektedir. Ama ona göre böyle bir yaklaşım din sosyolojisinin sözüm ona "materyalist" sosyoloji ile Durkheim'in ortaya koyduğu gerçek sosyolojiyi bağdaştırmaya bir çağrı olarak kabul edilebilir.

Mesihanik hareketlerin temelde üç unsurdan oluştuğunu belirten Desroche'a göre bunlar; Mesihî Şahsiyet, Mesihî Yönetim Dönemi ve Mesihî Hareketin Hesaplama Stratejileridir. Dolayısıyla bir mesihanizm-millenarizm tipolojisi de bu üç unsur etrafında oluşmalıdır. Yani buna göre; bir Şahsiyetler Tipolojisi, bir Dönemler Tipolojisi ve bir de Hareket Stratejileri Tipolojisinden bahsedilmelidir.

“a. Hareketi Yöneten Şahsiyetler Tipolojisi

Bu tipolojide üç örnek ayırt edilebilmektedir: Tarihî olarak mevcut şahıslar, Tarihî olarak gayri mevcut şahıslar ve Vekaleti yoluyla harekette yer alan şahıslar.

a1.Tarihî Olarak Mevcut Şahsiyetler

Bu gruba giren şahsiyetler, mesihliğini ya kendileri iddia ederler ya da kendi adlarına başkaları onlara yakıştırmaya ve isnad 'da bulunurlar. Birinci durumda ilahî varlıkla bir akrabalık ilişkisi ya da bizzat ilahî bir şahıs veya ilahî bir ata söz konusudur. Burada mesihlik iddiası da ya (bir rüya yahut bir vahiy tecrübesini izleyen) patlayıcı ya da genel olarak ilerleyici (tedricî) türden bir iddia olabilir. Bir şahıs önce peygamber, sonra onun temsilcisi, sonra tanrının peygamberi olduğunu, giderek tebliğ ve misyon göreviyle yükümlü olup mesihlik bilincine vardığını öne sürebilir. Böyle bir iddia, ya tek bir ferdin mesihliği gibi münhasıran belli bir fert için söz konusu olabilir (exclusive) ya da müşterek bir problemten hareketle bir etnik grubun veya bir kilise yahut bir mezhebin ortak iddiası olabilir. Bu son iddia bilindiği gibi belli bir şahsiyetten ziyade bir hareketin ya da bir grubun doğruluk timsali olduğu ve kurtarıcı bir misyona sahip olduğu iddiasıyla çok evrensel bir motiftir.

Öte yandan mesihlik isnad edilen kimseye gelince, o böyle bir iddiada bulunmaz ve söz konusu isnat ve unvanları reddeder. Bunu, daha çok taraftar, izleyici ve muhibbanlar (sempatizanlar) ile onların müteakip kuşakları iddia edebilirler. Şunu hatırla iyice tutmak gerekir ki böyle bir isnat tarihî şahsiyet olmadan yapılamaz. Burada isnadın gelişmesi şu şekildedir: Ma'şerî vicdan ferdî vicdanın mesihlik iddiasından önce gelişir ve onu katalize eder.

Çoğu kere mesihî şahsiyetlere yakıştırma yapılır, onlar da bu yakıştırmalardan güç alarak iddiada bulunmaya başlarlar. Sonuçta mesihî iddia kollektif isnadın bireysel tasdikiyle paylaşılmış olur. Tabii ki bu safhaya ulaşmak için çok değişik durumlar tecrübe edilir: Ya söz konusu iddia ertelenerek gelişebilir (yani iddia yapıldıktan sonra hemen onun tasdik veya inkar edilmesi beklenmez) ya da o bilfiil ekilerek ve kışkırtılarak gelişebilir.

a2. Tarihî Olarak Mevcut Olmayan Şahsiyetler

Burada mesihî olayın ya sonradan tarihîleştirmeye ya bir bakış açısına ya da aşırı yüceltmeye dayandığı görülmektedir. Yani süreç şu şekilde işlemektedir: Mesihî şahsiyet kendisinin sadece muhalifi ya da karşıt-mesihinin (deccal, anti-christ) varlığıyla kendini tanımlamaya ve tasvir etmeye izin verebilir. Bu karşıtlar bazen ani ve aşırı miktardaki olayların gelişmesiyle de doğabilir. Bazıları da mesihî mesajın niteliğine göre başka "formüller" bulabilir. Mesela, onlardan biri çıkıp kendisinin daha önceki bir mesih'in gaybûbet derecesinin bir basamağı olduğunu söyleyebilir. Buradaki olası tipleri sıralayacak olursak:

2.1. Mesih gelmiştir, fakat kimse onu tanımamıştır. Az sayıda örnekte ise o kendini bile (mesih olarak) tanımamıştır.

2.2. O gelmiştir, fakat gizlenmiştir ve çok az sayıda insan onu tanımaktadır. Bunun Ali Coşkun'un tezindeki en tipik örneği Melâmî-Hamzavî Şeyh İdris-i Muhtefî olmalıdır.

2.3. O henüz gelmemiştir, fakat gelmesi yakındır. Bekleyiş ve hesaplamalar... sürüp gider.

2.4. O gelmiştir, sonra tekrar yine gelmiştir ve şimdi yine yeniden zuhûru beklemektedir. Burada diriliş teması hâkimdir.

2.5. O buradadır, beklemededir, fakat kendileri için geldiği toplum onu tanımak istememektedir.

2.6. O kesinlikle başka bir yerdedir, fakat onun yeri boş bırakılmalı ve kimse onu işgal etmeye kalkışmamalıdır...vb.

a3. Vekilleri Aracılığıyla Var Olan Şahsiyetler

Tarihî bakımdan köklü bir şekilde mevcut ve gayri mevcut farklılaşmalar arasında ara çözümlere bu vekâletle varoluş tipi içerisinde her zaman çok sayıda yer bulunmaktadır. Mesela söz konusu çözümlerin vekâletli, önceleyici (haber verici, müjdeleyici), eşlik edici veya daha sonraki varoluşlar gibi tipolojik kavramlar etrafında toplandıkları söylenebilir. Bu kısımda şu tip şahsiyetler yer almaktadır: Seyehat eden zâhit vaizler (bu kişiler kolektif bilinç yahut kabarmanın [taşmanın] baskısı altında mesihî bilince ya kendisi ya da başkaları tarafından çıkarılır), peygamber veya sırf peygamberlik, müjdeleyici [haber-verici] (burada Charles Fourier gibi sonradan-müjdeleyici [haberci] iddialarını anmıyoruz tabii ki), karşılıklı ittifak

(çok sık olarak bir teğmen [Ali Coşkun'un tezinde çavuş, paşa, vb.] mesîhî programın seküler kolu [ya da askerî gücü ve silahı] olarak yetkili kılınabilir), kendine rağmen ittifak (Allah'ın kılıcı ya da kırbacı olmak gibi bir kimse beğenmediği halde kendini böyle bir görevle vazifeli hissedebilir, Osmanlı öncesi İslam tarihinde Haccac-ı Zalim, Moğol hükümdarlarından Cengiz Han ve Timur Osmanlı döneminde ise Celâlî isyancıları bu gruba girebilirler), son olarak teokratik papalık. (Osmanlı döneminde Şeyh Bedreddin dâhil birçok başarısız girişim yanı sıra özellikle 1703'teki Feyzullah Efendi Vakası bu gruba dâhil edilebilir).

Yukardan beri sıraladığımız bu tipteki hareketlere ayrıca genel olarak İslam Tarihindeki; vâiz, dâî, mübelliğ, mürşid, nebî, mütenebbî, beşîr, çavuş (mehdinin çavuşları tabii ki), Allah'ın kılıcı (seyfullah), kamçısı, kırbacı veya Allah'ın kendisiyle intikam aldığı bilinen 'zâlim ve eşkiya' kimseler girebilir.

b. Mesîhî Yönetim Dönemleri Yahut Krallıkları Tipolojisi

Yeni mesîhî dönemler her zaman kendileri de eşit bir biçimde yeni olan dinî faktörlerle sosyal faktörler arasında bir bağlantının bulunmasını îmâ ederler. Onların vurguları çok değişik düzeylerde yer alabilir. Mesela bazıları şunlardır:

b1. Dînî Ya da Kilisevî (Ecclesiologic) Faktöre Vurgu

Mesihçilik genellikle dinî veya kültürel bir reform planı ile yönlendirilir. Fakat bu plan, mevcut dünya ile az ya da çok köklü bir bağlantısı olan sosyal-dinî bir sarsıntının eşliğinde gelişir. En kötü ihtimalle de egemen "inanışın/kültün" sarsmasıyla gelişir. En çok da ilkel "İkinci Gelişçi" beklentilerde gördüğümüz gibi serveti elden çıkarmak ve çalışmayı reddetmekle birlikte gelişmektedir. Çok sık olarak ise manastırvârî yerler inşa etmek suretiyle "dünya dışı" bir hayata bağlılıkla eşlik edilirler. Osmanlı dönemindeki birçok mehdici hareketlerde tekke ve zaviyelerin birer iletişim ağı ve üss olarak kullanıldıklarını hatırlamalı.

b2. Siyasî Faktöre Vurgu

Hanedanlıkların kuruluşu, rejimlerin işbaşına gelişi ya da milliyetlerin doğuşu bile genellikle mesîhî ya da mesîhî-ötesi tartışmalar ve huzursuzlukların eşliğinde vuku bulmuşlardır.

b3. Sosyo-Ekonomik Faktöre Vurgu

Milliyetler tarihi gibi isyanlar tarihi de mesîhî bir ana fikre bağlıdır. Hatta Rus Devriminin bizzat bu tür bir fikre dayandığı öne sürülmüştür. Bu gerçek, sosyal isyanla yüzyılımızda Güney Deniz ya da Afrika ülkelerinin mesihçiliklerinde olduğu gibi milli bağımsızlık için mücadelenin birleştiği vakit özellikle daha aşîkârdır.

b4. Cinsel ve Ailesel Faktöre Vurgu

Yeni mesîhî dönem genellikle artık "kadın ve erkeğin" bulunmayacağı bir yer (yahut zaman) olarak düşünülmektedir. Bu düşünce önerilen uygulamanın değişik olmasına da sebebiyet vermektedir. Mesela; manastırvarî veya yeni-Manikeen zahitlik, hürriyetçilik taraftarlığı, Mormonlarda olduğu gibi içten-evlilik, dıştan-evlilik ve çok evliliğe ilişkin değişik kuralların karışık birlikteliği, sayısız evlilik ve çifte cinsiyetlilik gibi uygulamalar.

b5. Naturist Faktöre Vurgu

Yeni dönemin tutkusu daha ileri gidip en temel uygulamaları etkilemek isteyebilir. (Belli yiyeceklerin tabulaştırılması veya tabu olmaktan çıkarılması gibi) yiyecek tüketimi uygulamaları, (Bakire Analar temasının sık işlediği gibi) yeniden üretim rejimleri ve hatta (metempsychosis, sürekli diriliş, diriltici şahıs veya karşı-shahıs otoritesi gibi) ölüm ve ölümsüzlük uygulamaları bunun kanıtlarıdır.

b6. Kozmik Faktöre Vurgu

Yeni dönem nihayet sebze-meyve, hayvan ve göksel dünyaya kadar genişleyip Altın Çağın şiirsel, profan ya da kutsal öngörülerine bağlanır. Mesela; bolluk ekonomisi, evrensel barış, iklim değişmesi, yeryüzü ekseninin sağa kayması, canlılar ile ölümler arasında yeni ilişkiler, vb. Bu safhada mesihçilik sosyolojisi artık iyiden iyiye bir ütopya sosyolojisine dönüşmektedir.

Bütün bu tipolojik düzeylerde ortak olan daimî bir ana fikir vardır ki o da geri dönüş ve tekrar-tekrar geri dönüş fikridir. Buna göre yeni mesîhî dönem, geçmişin az ya da çok benzeri bir şekilde gelecekteki tekrarından ibaret görülmektedir. Bu geçmiş bir kayıp cennet, bir atalar ülkesi (ama erdemli ve bağımsız ataların ülkesi), bir sömürge, işgal ve savaş öncesinin dünyası ya da geçmişin güzel günleri olan kadim bir düzen (kanun-i kadim) olabilir. Aynı zamanda omega noktası ile alfa noktası ya da Z ve A noktaları arasında bir uyum kurmayı öngören bir dönemin tekrarlanması da olabilir. Bu tekrarlanış fikrini Mircea Eliade bilindiği gibi Ebedî Dönüş Mitosu çalışmasıyla güzel bir şekilde sistemleştirmiştir.

c. Mesîhî Hareketlerin Hesaplama Stratejilerine Göre Tipolojisi

c1. Mesiyanizm ve millenarizm Tipleri

Burada bir şahıstan (mesih) ziyade onun gelişini sağlayacak olan binyıllık döneme (millenium) vurgu yapıp yapılmaması söz konusudur. Buradaki tartışma konusu mesihin mi 'dönemi (millennium)' başlatacağı yoksa 'dönemin' mi mesihi getireceği noktasıdır. Gerçi mesîhî bilincin genellikle tarihî ve sosyal şartlarda olduğu bir gerçektir, ama bir şahıs; müjdeleyici olmak, hazırlayıcı olmak, döneme giden bir kapı (bab), aracı yahut da bir haberci

olmak iddiasıyla millennium'u başlatan tarih-üstü bir varlık olabilir. Dolayısıyla mesih ile krallığının arasını belirleyen mantık; karmaşık değişkenlilik ve çoğu kere de karşılıklıdır.

c2. Pre- ve Post-Millenarianizm Tipleri

Binyıllık mesîhî dönemi; erken, ânî bir şekilde ve bir devrimle getirmeyi amaçlayan hareketler pre-millenarianist türe; İlâhî Krallığı tarihî, sosyal ve dînî şartlara bağlı ve onları gözeterek evrimle yerleştirmeyi amaçlayanlar ise ikinci türe karşılık gelmektedir. Pre-(öncesi-) ve Post-(sonrası) öntakılarının sözlük anlamları aldatıcı olmamalıdır. Bunlardan yine birinciler mekân içinde yüksekte aşağıya inmeyi, ikincilerse zaman içinde yüksekte aşağı ilerlemeyi umut ederler. Her ikisinde de ortak boyut Altın Çağın gelecekte olmasıdır.

c3. Yakınlık (Immanence) ve İçkinlik (Imminence) Tipleri

İkinci Gelişin ani ve yakın oluşu ile tüm sistemin burada-aşağıda gerçekleşeceği varsayımından hareket eden tiplerdir. Uç bir deyişle; bu tiplerde Yeryüzündeki Semâ (Heaven on Earth), Semâdaki Yeryüzü (Earth in Heven) haline dönüşmektedir. Buna göre zaman; uzay ya da mekan içerisinde kaybedilmekte ve dünya ise tasviye edilmektedir. Kısaca yakınlık perspektifi kasıtlı olarak mucizevî-sihrî bir perspektiftir. Diğer taraftan içkinlik ise zaman bakımından epey bir süre devam eder. Aslında o, genellikle post-millenaryen bir tabiattır. İçkinlik özelliğine sahip olan tipler kendileriyle birlikte zamanların, olayların ve mevsimlerin dönüşünü de harekete geçirmek isterler.

c4. Mikro- ve Makro-Millenarizm Tipleri

Mesîhî idâre döneminin özel "yeni gökleri ve yeni yerleri", mevcut sosyo-dini rejime iki yoldan karşı çıkar ya da kendini onlara takdim eder. Bu idare dönemi; eğer en yüksek düzeyde bütün bir rejime karşı çıkar ve giderek rejim içinden hareketle onu makro-millenarist birer güç ya da güç-kullanma araçlarıyla Tanrı Krallığına dönüştürmek isterse makro-; yok eğer söz konusu mevcut rejimden kendini a'zamî ölçüde ayırıp her ne kadar küçük ve hiç de global bir görüntüde olmasa bile rejim dışında oluşacak bir mikro toplum kurmaya çalışırsa o zaman da mikro-millenarizm olmaktadır. Her ikisinde de Tanrı Krallığı mevcuttur, fakat birinde toplumu bizzat bir teokrasiye çevirmek diğerinde ise dahilî dönüştürülme imkanı kalmamış olarak görülen bir toplumun dışında bir teokratik toplum kurmak girişimi söz konusudur. Örnek vermek gerekirse Batıda Münzerci teoloji ve Shaker toplulukları, Essenî mesihçilik ve Zealot mesihçilik, Paulcu Hristiyan mesihçiliği ile Bar Kochba Yahudi mesihçiliği ve nihayet Maniheizmin millenaryen özellikleri ile Mazdekî mesihçilikteki Maniheist özellikler bu bağlamda sayılabilirken bizde Cumhuriyet Türkiye'sindeki Bedîuzzaman Said Nursî tarafından başlatılan Risale-i Nur Hareketi'ni Şerif Mardin millenaryen olarak görmekten çok "müslüman topluluğun geleceğine ilişkin köklü beklentilerle uyum taşıması açısından, millenaryenlik-

öncesi bir özellik gösteren" hareket olarak kabul etmektedir. Bu hareketin tartıştığımız konu çerçevesinde ayrıca değerlendirilmesi ve derinlemesine bir araştırılması gerektiği için şimdilik bu kadarcık bir atıfla yetinmiş olalım.

c5. Şiddet Yanlısı Olan- ve Olmayan-Millennarizm Tipleri

Güç ya da şiddet kullanmak suretiyle Tanrı Krallığını kurmaya dönük millenaryen gelenek uzun bir tarihe sahiptir. Orta çağların kliazmı ve anti-kliazmı, mesihleri ve sahte-mesihleri hep askerî yöntemlere başvurmuşlardır. Şiddet yanlısı pasif direnişçilikleri ve kurulu düzenin her şeyini reddetmeleriyle kendini gösteren yüzleri onların menfî ve ters tabiatlarını bize gösterirken, cennetimsi ve ilkel-Hıristiyanımsı bir hayata dönüşle onu keşfetmek ve yeniden-keşfetmek, bir hayat tarzı olarak yeniden-diriltmek çabası ise müsbet yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

(d)- Senaryoları Bakımından Tipolojiler

Yukarıdaki tipolojilere ilaveten, Desroche mesiyani hareketlerin senaryoları bakımından tahlillerinde; dıştan bakınca görülenle içten bakınca görülen manzaraya göre hareketler şeklinde iki tip daha belirlememize fırsat vermektedir. Dıştan bakılınca hareketlerin; Krallık (Dönemi), Kilise, Tarikat ve Fırka Safhalarından geçtiğini, içten bakılınca ise; mistik, kerigmatik (ilk okur-yazar olmayan takipçi çevre bakımından tebliğci), teolojik, katetik ya da apolojetik (propagandist ve avamîleştiriciler bakımından), commomorative ve tarihîleştirme (hareketlerin kâtiplerinin yazdıkları hatırat ve tarih kitaplarındaki yerleri bakımından), çağdaşlaşmacı ve dünya ile diyalog taraftarlığı ile yakınma ve ağıt edebiyatı safhalarından geçtiğini kaydetmektedir. Daha doğrusu onların bir dıştan yorumu ve bir de içten yorumunun yapılmasına göre farklılaştıklarından bahsetmektedir.”²⁵⁹

Bu senaryoya birçok fırka yanında Şii İslam'daki gelişmelerin ne kadar uyduğunu belirtmeye sanırım gerek yoktur.

(e)- Değişik Kombinasyonlar Bakımından Tipolojiler

Henri Desroche'un başka bir tipolojisi de; din, ideoloji, mesiyанизm ve devrim fenomenlerinin değişik kombinasyonlarıyla oluşturulmuştur. ²⁶⁰

İran tarihi boyunca toplum tarafından benimsenen veya elitlerce savunulan millenarist ve ütopyacı hareketlerin çoğu mesihçi, pre-millenarist, anilik ve zaman zaman mikro özelliklere

²⁵⁹ Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 2004, s. 502-512.

²⁶⁰ Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 2004, s. 502-512.

sahip olmuştur. Mesela Zerdüştlükteki mesihçilik Soşyantların ani ve şiddet dolu gelişleri ve sadece İrani (Ari) soyundan olanların kurtuluşu üzerine kurgulanmıştır. İslam sonrası dönemde ise toplumun ve hatta din adamlarının ana odak noktası 12. İmamın zuhuru üzerine yoğunlaşmış olup, bu bağlamda 20. yüzyıla kadar Şii ulemanın ekseriyeti Mehdi gelmeden kurulan hiçbir yönetimin meşru olmayacağını ve bir Şii devleti (ütopyası) kurulmasının sadece Mehdi'nin gelişi ile mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Söz konusu durum Ruhullah Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisine getirdiği yeni yorum ile birlikte büyük oranda değişmiştir. İran İslam Cumhuriyeti anayasası, 1979 Devrimi öncesi ve sonrasında halkın ve siyasal-toplumsal hareketlerin olaya bakışı, yönetimin icraatları ve başta Dini Lider Ali Hamaney olmak üzere çoğu din adamının 12. İmam Mehdi'nin ne zaman, neden, nasıl, nerede ve hangi şartlarda zuhur edeceği ile ilgili görüşleri çerçevesinde günümüz İran toplumunun benimsediği mehdiliğin, millenarist, post-millenarist, makro/ulusal ve süreklilik özellikleri taşıdığını varsayabiliriz.

10.2. Yonina Talmon, Hillel Schwartz, Sönmez Kutlu ve Ali Coşkun'un Tipolojileri²⁶¹

Yonina Talmon'a göre bu hareketler şu tipolojik görünümeler altında ortaya çıkmışlardır:

“a. Tarihî ve Efsânevî Tipler

Millenarian hareketler somut siyasî ve sosyal beklentilere ya da binyıllık dönem tasavvurunun büyük ölçüde ampirik dünyadan boşaltıldığı veya uzaklaştırıldığı kozmik bir dramaya yaptıkları görece vurgulamalarına göre değişmektedirler.

b. Zaman ve Mekan Algılarına Göre Tipler

Bu hareketlerde mükemmel zaman ve mükemmel mekâna farklı vurgulamalar yapılmaktadır. Kurtuluşun özel bir alana veya topluma yerleştirilmeleri dereceleri büyük ölçüde farklılık arz etmektedir.

c. Felaketle ve Felaketsiz Olmalarına Göre Tipler

Kurtuluşun bazı durumlarda herhangi bir hazırlayıcı, kolaylaştırıcı veya hızlandırıcı mücadele olmaksızın âniden ve mucizevî bir şekilde meydana geleceği beklentisine karşılık çoğu kere; anarşi, kargaşa, tabii felaketler ve savaşlar (fiten ve melahim A.C.) sonucunda

²⁶¹ Bkz: Coşkun, Ali, *Mesihî Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, 2019, s.113-150, Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, 2004, s. 499-502, 512-516. ; Sönmez Kutlu'nun mehdici hareketler bağlamında belirlediği tipolojiler hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Kutlu, Sönmez, “Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* 22 Ekim 2016 İstanbul, bildiriler kitabı, İstanbul, Kuramer yayınları, 2017, s. 291-351.

beklenildiği durumlar vaki olmuştur. Millenarian hareketler bu durumlara bağlı olup olmamalarına göre değişiklik arz etmektedirler.

d. Kurtuluş Kavramına ve Kurtarıcı Kişiyne Vurgularına Göre Tipler

Burada söz konusu olan değişkenlik millenarizmle mesianizmin zorunlu olarak birlikte düşünülüp düşünilemeyeceği meselesidir. Çünkü nihâî kurtuluş beklentisi her zaman beşerî-ilâhî bir kurtarıcı beklentisiyle eşlik edilmez. Mesela söz konusu binyıllık barış ve adalet dönemi (the millennium) doğrudan ataların ruhları ya da görünmeyen ilahi bir güç tarafından gerçekleştirilebiliyor olabilir. Öte yandan mesianizmin de millenaryen olma gibi bir zorunluluğu yoktur; çünkü yaşayan bir mesih gelecekteki bir mutluluk durumuyla kurtuluş vaat etmekten ziyade (mesela) mevcut bedenî hastalıklardan kurtuluşu önerebilir.

e. Evrenselci (Universal) ve Özelci (Particular) Tipler

Dini kurtuluşçular, sadece ilahi olarak tayin edilmiş ya da kesin olarak belirlenmiş özel bir grubun ancak binyıllık dönemi idrak edebileceğine ve o dönemde seçkin bir konumda olacaklarına inanmalarına ya da insan cinsinin tüm üyelerinin söz konusu dönemde bir eşitlik halini tecrübe edeceklerine inanmalarına göre değişiklik arz etmektedirler. Burada genel olarak Şii ve Sünni Mehdilik anlayışları akla getirilebilir.

f. Islahçı (Restorative) ve Yenilikçi (Innovative) Tipler

Birtakım binyılcılar mesîhî binyıllık dönemi altın bir geçmişe ya da efsânevî bir cennet dönemine geri dönüş olarak telakki edebilmektedirler. Oysa genel olarak gelenekselcilik-karşıtı bir unsurla yenilikçiliğe ve tamamen yeni bir düzenin doğmasına yapılan vurgu bu tür hareketlerde daha yaygın bir vaziyettedir. Bununla birlikte bu hareketler mevcut egemen değer ve normların kökten atılıp atılmamasını tasavvur etmelerine göre önemli derecede farklılık gösterirler.

g. Aşırı-Yasacı (Hypernomian) ve Yasa-Aleyhtarı (Antinomian) Tipler

Birtakım hareketler öz-disiplin, kurallara sıkıca bağlılık ve zahitçe davranışların önemini vurgulamışlardır. Öte yandan yasa-karşıtı hareketler ise, genellikle cinsel ilişkiler üzerindeki yasakları içeren tüm kabul edilmiş norm ve değerleri yıkmaya girişen hareketler olmuşlardır. Millenaryen hareketler oldukça duygusal davranış kalıpları sergileme eğilimindedirler ve bunu özellikle geleneksel değer ve normları reddeden türdeki örneklerinde açıkça göstermişlerdir.

ğ. Aktif ve Pasif Tipler

Katılan üyelerin mesîhî dönemi getirme konusunda kendilerinin bir rollerinin bulunduğuna inanıp inanmamalarına göre söz konusu hareketler büyük ölçüde değişiklik arz etmişlerdir. Pasif tiptekiler binyıllık dönemin sadece tabiatüstü güçler tarafından getirileceğine

inanırlarken daha aktif tiptekiler, -her ne kadar girişilen eylemlerin sırf sembolik tabiatta olanlardan başlayıp bilfiil (aktif) ayaklanmaya kadar gitmek üzere büyük ölçüde değişiklik arz ettikleri görülse bile- söz konusu dönemin gelişine üyelerin katkı sağlayabileceğine inanmaktadırlar.

h. Biçimsiz (Amorf) ve İç Tutarlılığa Sahip Tipler

Bu tipteki hareketler örgütlenmeleri; liderlerin toparlayıcı çekirdek olmasına rağmen kötü bir şekilde bir araya gelmiş takipçilerle, dağınık, biçimsiz ve düzensiz görünümdeki tiplerden başlar; tutarlı, derli toplu ve bir fırka gibi (sectlike) çalışan tiplere kadar değişkenlik arz eder.

ı. Kısa-Vadeli ve Uzun-Vadeli Tipler

Burada birtakım hareketlerin kurtuluşu hemen ve derhal gerçekleştirme arzusunda olanlarıyla ve hatta kurtuluş için belli bir tarih ve gün belirleyenleriyle; buna mukabil kurtuluş döneminin yaklaşmakta ve ulaşılmakta olduğunu fakat çok yakın olmadığını söyleyen hareketler söz konusudur”.²⁶²

Hillel Schwartz'a göre hem bir düşünce sistemi hem de sosyal bir hareket olarak binyılcılık iki mihver etrafında dönmektedir: altın çağ ya da yeni devir ve ilkel cennet ya da vaat edilmiş topraklar. Bu iki kutup arasında gidiş gelişler aklı karışık gözlemcileri millenaryen hareketleri; çabuk alevlenip sönebilen, sürekli değişebilen, (önü kestirilemeyecek kadar) nereye gideceği belli olmayan ve günübirlik hareketler olarak tasvir etmelerine yol açtı. Konu üzerine gazetecilik ve akademik türde yapılan çalışmalarla, idarî ve dinî misyonerlerin yaptıkları çalışmalar politika tarafından biçimlenen imajlarla doludur. Schwartz'a göre millenarianizmi biz şu beş tasvirî madde halinde nitelendirebiliyoruz:

1- Korunulması gereken bulaşıcı bir hastalık (1800'lerin sonunda Utah'taki Mormonlar'da olduğu gibi),

2- Etrafı sarılması gereken bir kum bataklığı (1800'lerin başlarında Amerikan Shakers'larına karşı girişilen yasal eylemler ve Unification Church'a karşı girişilen günümüzdeki kült karşıtı kampanyalarda olduğu gibi),

3- Hiçbir zaman kaynamamasını sağlayan bir gözleme şartıyla gözlenilmesi gereken ve ağır ağır kaynama derecesine yaklaşan bir kap (1793 ve 1794'te Paris'teki Catherine Théot etrafında toplanan grup üzerindeki polis gözetiminde olduğu gibi),

²⁶² Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 2004, s. 499-512.

4- Neşterle müdahale edilmesi gereken bir kaynama (1895 yılında Kuzeydoğu Hindistan'ın Munda kırılık bölgesinden İngilizler tarafından kaçırılan peygamber Birsa örneğinde yahut 1921'den 1957'ye kadar Belçikalıların hapsettiği Simon Kimbangu ve onun ilk şakirtleri örneğinde olduğu gibi),

5- Önü alınması gereken bir taşkınlık veya bir patlama (1905 ve 1906'da [şimdiki Tanzanya'ya tekabül eden] Alman Doğu Afrika'sının Maji Maji'lerine karşı girişilen Alman Savaşı'nda yahut son yirmi yıldır Rastafarian müzik ve söylemlerine Jamaikalıların el koymasında olduğu gibi).

Burada tasvir edildiği kadarıyla millenarianizm bir gölge-olay, yani çok uğursuz bir şeyin dışı vurmuş bir belirtisi (symtom) veya bir bahanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bu imaj (ve onlara karşı güdülen politikaların) saygın bir tarihi bulunmaktadır. Latin, Bizans ve Protestan Hristiyanlığında Kilise Konseyleri, Sünnî İslâm'ın fıkıh âlimleri, din adamları (rabbinic)-Yahudiliği ve Budist cemaatlerinin (*samghas*) önde gelen rahipleri hep, millenarianizme uzun süre din ve inancı yönlendiren kurallar anlamına da gelmekte olan davranış kuralları üzerine gizli-kapaklı veya kılık değiştirmiş bir saldırı olarak baka gelmişlerdir. Yöneticiler ve onların bürokratları -genellikle Konfüçyen, İslâmî ve Hindu çevredekiler- binyılcılığı, kurnaz isyancılar tarafından takılan ve dinî kılıfa uydurulmuş (ritual) bir maske olarak kabul etmişlerdir.

Günümüzdeki tipolojistler konuya bir dereceye kadar daha sempatik yaklaşmaktadırlar. Onlara göre binyılcılık, adaletsizlik bataklıklarına karşı öfkeli bir şekilde açılmış sembolik türden törensel bir bayrak konumundadır. Böyle bir yorum Fransız ve Alman Aydınlanması tarafından formüle edilmiş ve daha sonra dinî insiyakın bizzat dini, bir gölge-olay olarak gösterecek şekilde pozitivistlerce inkar edilmesine kadar on dokuzuncu yüzyıl liberalleri tarafından yeniden cilalanıp parlar hale getirilmiştir. Son zamanlarda sosyal bilimciler millenarianizmi, dinî bir toplumdan seküler bir topluma geçişin alameti olarak tavsif etmeleri nedeniyle iki misli sembolik türden bir hareket haline getirmişlerdir.

Schwartz'ın belirlemelerine göre mevcut tipolojiler üç mikyas yahut üç cetvelden hareket etmektedirler: zamansal odak, kurtuluşbilim (soteriology) ve sosyo-politik bağlantı. Birinci cetvelde şu amaçlara yönelen hareketler sıralanmaktadır:

1- Daha önceki toplumsal yapıyı yeniden kurmaya dönük [yerlici (nativist), gelenekselci (traditionalist), muhafazacı (conservationist) ve ıslahatçı (restorative) olarak adlandırılan] hareketler,

2- Değişimle kurgusal (hayalî, imaginative) bir barış yapmaya dönük [kültürlenmeci (acculturative), değişime ayak uydurucu (adjustive), değişimi sürekli kılıcı (perpetuative), yeniden-uyandırıcı (revitalist) ve reformcu (reformative) olarak adlandırılan] hareketler ve,

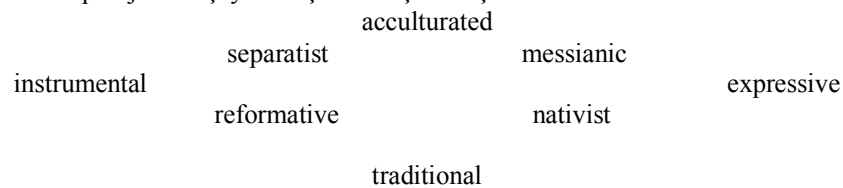
3- İdeal bir gelecek toplumu yaratmaya dönük [mesihçi (messianic) ve ütöplast] hareketler.

İkinci cetvelde yer alanlar ise sadece ferdî kurtuluşu amaçlayan [ve kurtarmacı (redemptive), yeniden-ihyacı (revivalist) ve mucizevî-sihri (thaumaturgic) olarak adlandırılan] hareketlerle ekonomi ve toplumsal töreyi düzeltmeyi amaçlayan [ve dönüştürücü (transformative) ve devrimci (revolutionary) olarak adlandırılan] hareketlerden oluşmaktadır.

Üçüncü cetveldekilere gelince onlar da top yekûn bir soyutlanmadan başlayarak devlete karşı topluca hücumla geçmekle sonuçlanan hareketlere kadar uzanmaktadır. Bu ölçekteki hareketler özellikle (gerici-ilerici, edilgen-etken, politika öncesi-politik ve mitolojik-ideolojik gibi) söylemlerce ifade edilen, zoraki yürüyen ve yarıp geçen türden hareketlerdir. Binyılcıların daha çok muhaliflerini bastırmak arzusunda olmalarından dolayı tıpkı katır kervanları veya katır takımları gibi bu iki yönlü kavramlar da çok sık çalışıp iş görmekte, fakat genellikle pek ürün vermemektedirler.

Schwartz'ın tespitlerinden öğrenebildiğimiz kadarıyla, Mary Douglas (1970), James W. Farnandez (1964) ve Wim M. J. van Binsbergen (1981) tarafından çizilen dinamik tipolojiler, sosyal baskıları sosyal yapılarla karşı dengeleyen dört uçlu veya dört değerli tipolojilerdir. Douglas, sosyal uyum ve paylaşılan sembolik sistemler şeklinde iki değişken kullanmaktadır. Farnandez ise tipolojisini, akkültürasyonu kendine ordinat (dikey çizgi), araçsallığı ise absis (yatay çizgi) olarak almak suretiyle çizmektedir. Van Binsbergen'e gelince; o da hem eşitsizliklerin kaynağını (altyapısal, üstyapısal) hem de tehditlerin ("köylüleşme", "proleterleşme") doğasını nazar-ı dikkate aldı. Millenaryen hareketlerin karmaşıklığını hakkıyla değerlendirip takdir edici olan bu tür tipolojiler, hâlâ çoğu hareketlerin geçtikleri aşamaların sık sık değişmesi karşısında mütereddit bir durumdadırlar.²⁶³

²⁶³ J. W. Farnandez'in tipolojisinde şöyle bir şema karşımıza çıkmaktadır:



Bak onun "African Religious Movements: Types and Dynamics" *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, London, 1971, s. 384-404.

Haddizatında tipolojiler oluşturmakta güdülen âmillerin kendileri bizzat (hastalıktan) koruyucu ve (onu) istismar edici âmilller olarak tasnif edilebilmektedirler.

Çoğu tipolojiler sanki bu birinci amaçla ve anlamda oluşturulan tipolojiler konumunda gibidir. Sözgelimi siyaset bilimcilere baktığımızda onlar karizmatik istibdadın ortaya çıkmasının önünü kesmeyi isteyebilirlerken, antropologlar sömürgeci ortamlarda yöneticileri millenaryen hareketlere karşı daha makul yaklaşımları ve daha az güç göstermeleri yönünde ikna etmek isteyebilmekte ve nihayet misyonerlerse büyük ölçüde bağımsız kiliselerin ya da bağdaştırmacı (syncretic) inanışların ortaya çıkmasından kaçınmayı arzulayabilmektedirler.

Diğer bir kısım tipolojiler de istismar edici tipolojilerdir. Sözgelimi Marksistler kadar Kapitalistler de bu hareketlere katılanları açıkça sahip oldukları enerjilerini yukarı; yani ulusal kurtuluş ve sosyalizme doğru ya da modern sanayiciliğe ve azınlık idaresine (oligopoly) doğru yönlendirmek amacıyla toplumsal-tarihsel bir merdivene yerleştirmek arzusunda iken; öte yandan gizemciler (occultists) ve barışsever kilise mensupları onları daha yüksek bir bilince, yani Aquarian (saka takımyıldızından veya Kova Burcundan bakan) bir ruhsal yaşa veya geniş bir inanca yükseltmek amacıyla manevî tekamülün basamaklarından birine yerleştirmek arzusundadırlar.²⁶⁴

Sönmez Kutlu’ya göre, günümüzde Müslümanlar mehdilik olgusunu siyasi, ekonomik, psikolojik, toplumsal, dini ve itikadi yansımaları ile tahlil etmek yerine, rivayetlerin sahih veya zayıf/uydurma, mütevatir veya ahad olduğunu ispat etmekle uğraşmaktalar. Tarihsel süreçte Müslümanlar arasında kurtarıcı iddiası ile ortaya çıkan kişiler ve onların peşinden giden gruplar incelendiğinde ise, bu olgunun kültürel dini, psikolojik, toplumsal, siyasi ve iktisadi pek çok boyutu bulunduğu görülmektedir. Kutlu, hangi kültür ve dini toplulukta çıkarsa çıksın, kurtarıcı bekleme olgusu ile ilgili şu tespitlerin yapılabileceğini belirtmektedir:

“Birincisi iktidarların otoriter eğilimine bağlı olarak zulüm, baskı ve işkencenin artması, toplumlarda mağdur ve mazlum kişilerin veya sınıfların doğmasına sebep olmuştur. Köklü bunalımların yaşandığı dönemlerin ortaya çıkardığı sindirilmiş, örselenmiş veya ezilmiş kişiliklerden ve bu tür şahsiyetlerden oluşan toplumlar, iktidarların zulüm ve haksızlıklarına karşı çıkmak ve onlardan kurtulabilmek için ümitlerini bir kurtarıcıya bağlamışlardır. İkincisi haksızlık ve hukuksuzlukların artması ile insanlar; sahip olduklarını kaybetmeleri veya hak ettikleri imkânları elde edememeleri durumunda adalet dağıtan, hakları teminat altına alan kurtarıcılar aramışlardır. Üçüncüsü dini inanış, dogma ve rüsumat ile geleneksel uygulamaların

²⁶⁴ Bkz. Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 2004, s. 499-502, 512-516.

birbirine karıştığı, baskı unsuru olarak kullanıldığı ve ahlaki yozlaşmanın derinleştiği durumlarda dini yenileme ve ıslah etme ihtiyacı doğmuş ve bunu yapacak bir ıslahçı aranmıştır”.²⁶⁵

Kutlu ayrıca tarihsel süreçte bekleme inancının dönemin öne çıkan toplumsal ve siyasi yapısına ve şartlarına göre İslam mezhepleri ve alt gruplarında, sufi oluşumlarda ve çağdaş dini hareketlerde ve İslamcılar arasında farklı şekillerde yorumlandığını ve bu tezahürleri kronolojik olarak 5 ayrı tipoloji şeklinde sınıflandırmanın mümkün olduğunu belirtmektedir:

1. **Kabileci ve Asabiyetçi Mehdi Tipolojisi** (Haşimi, Emevi, Süfyani ve Abbasi Mehdiler); Mehdi'nin Şam, Kudüs, Dimaşk, Medine ve Mekke gibi Arap coğrafyası, Kureys, Emevi, Haşimi, Abbasi, Kahtani, Mudari ve Temimi gibi Arap kabilelerinden olması, Arapları yönetmesi, Kureys'in kaybettiği mülkü geri alması, Mehdi'nin Peygamber'in soyundan, Fatıma'dan olan evlatlarından, Ali'nin sulbünden olması gibi unsurlar Arap kavmiyetçiliği ve asabiyetçiliği söyleminin izlerini taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu sebeplerden dolayı Mehdi'lik iddiasında yahut mehdici harekin önderliğine talip birçok şahsiyet kendini Peygamber sülalesine bağlamaya, Muhammedi nurla birleştirmeye veya Hz. Ali'nin ruhaniyetiyle görüştüğü iddiasına dayandırmıştır.
2. **Mitolojik Mehdi Tipolojisi** (Gulat-ı Şia, İsmaililik-Dürzilik); Emevilerden en fazla zulüm gören çevreler ve özellikle mevali kesimi arasında Mehdilik, Haşimi soyundan gelen Hz. Ali'nin şehid edilmesi, Hz. Hüseyin'in feci bir şekilde öldürülmesi ve bunların intikamını almak üzere harekete geçen ve isyan edenlerin aynı akibete uğraması, onların yanında yer alanların hayatta iken Emevilere karşı alternatif siyasi lider olarak görülen bu kişiler etrafında bir mitolojinin üretilmesine sebep olmuştur. Emevileri siyasi ve fiziki güç kullanarak değiştiremeyeceğini anlayan bu kesimler, yer altına çekilmeye ve gizli davet yöntemini benimsemeye yöneldiler. Bu çevreler davet söyleminin merkezine Haşimi soyundan ölen veya öldürülen kişileri almışlardır. Ayrıca Arap, Fars, Mecusi, Yahudi ve Hristiyan kültürlerdeki mitolojik unsurlardan da yararlanarak onların ölmediği, bir dağda, vadide veya herhangi bir kutsal bölgede gizlendiği, ölmüş olsa da geri döneceğini, Hz. Muhammed'in vasiyeti ile Hz. Ali ve soyunda bu kutsal görevin devam ettiğini ve benzeri mitolojik unsurları kullandılar.

Şii kültür havzasında Şii-Şeyhilik tarikatı ile bağlantılı olarak ortaya çıkan Babilik ve Bahailik, mehdi, mesih ve nebilik fikrini en canlı tutan gruplardan birisi olmuştur. Modern dönem Onikiimamiyye Şiiliğinde 12. İmamın zuhur edeceği inancı genel bir İslami itikat olarak

²⁶⁵ Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, 2017, s. 291-351.

sunulmaya çalışılmıştır. Humeyni ile birlikte de İmam Kaim el-Mehdi'nin siyasi, hukuki ve dini yetkileri, Velayet-i Fakih teorisinde toplanmış ve böylece Şiiler için yeni bir açılım olmuş ve mehdilik iddiasıyla ortaya çıkacakların önü kesilmiştir. Beklenenin aksine Sünni dünyasındaki mehdilik iddiaları ve mehdici hareketler, Şii dünyaya kıyasla daha fazladır.

3. **Vahdet-i Vücutçu** (Sufi) Mehdi Tipolojisi (İbn Arabi); Abbasi dönemdeki kötü gidişattan rahatsız olan tasavvuf ve hadis taraftarı Ehl-i Sünnet çevreleri, kurtarıcı fikrine yani müceddid veya mehdi fikrine büyük ilgi duydular. Ayrıca sufi çevreler Hz. Peygamber'in şahsında nebilik ve veliliğin sona erip ermediği sorununu tartışmaya başlamışlardır. Sufi çevrelere göre, Peygamberler tebliğ ile görevlidir ve mucizeye ihtiyaç duyarlar fakat veliler kendisi delil olup, tebliğ görevleri yoktur ve velinin olmadığı bir zaman yoktur. İbnül Arabi'ye göre ise birisi zahir imam, diğeri batın imam olmak üzere iki ayrı imam vardır. Zahir imam, siyasi yönetici olan halife ve batın imam ise gerçek halifedir. Veliliğin bir sonu olduğu gibi imamet de en büyük imam ile biter. En büyük imam ise İmam Mehdi'dir. Diğer yandan İbnül Arabi, imamet-i vücud anlayışı çerçevesinde Allah için en yüce imam ve en yüce veli tabirini kullanmaktadır. İbnül Arabi, mehdiye ilahi bir misyon yüklemektedir. Ona göre, mehdiye zahir uleması fakihler karşı çıksa da, Allah'ın emri ile zuhur edecek olan ona arif olan hakikat ehli biat edecek olup, mehdi bu dünyayı Allah tarafından görevlendirilmiş dokuz veziri ile istişare ederek ve meleklerden de yardım alarak yönetecektir.
4. **Sembolik Mehdi Tipolojisi** (Mirza Gulam Ahmed /Kadiyanilik, Said Nursi ve Nurculuk/Fetullah Gülen ve Gülen Hareketi); Kadiyanilik, Gülen ve Nurculuk hareketlerinde olduğu gibi sembolik mehdi tipolojisinde yer alan mehdilik anlayışında mehdi ve mehdilik iddiaları tek bir şahsiyet ve önderde toplanmak yerine, bir kişinin önderlik ettiği hareket ve cemaat tarafından, Said Nursi'nin savunduğu şahs-ı manevi anlayışıyla temsil edilmektedir.
5. **İslahatçı Mehdi Tipolojisi** (Muhammed Ahmed El-Mehdi/Afgani/Mevdudi); Başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslam dünyasına hakim yönetimlerin zayıflaması ile Ruslar, İngilizler, İspanyollar, Portekizliler ve Fransızlar, İslam coğrafyasında sömürgeleştirmek için faaliyetlerini artırmıştır. Böylece Müslümanlar, siyasi, askeri, iktisadi, toplumsal, dini ve ahlaki boyutları olan çok yönlü bir buhranın içine düştüler. Buna bağlı olarak da Müslüman toplumlarda sömürgeleştirilmeye karşı durabilmek adına diğer alanlarda olduğu gibi İslam düşüncesinde de yenilenme talepleri yükseldi. Pek azı hariç söz konusu hareketlerin çoğu başarısızlık ile sonuçlansa da bu süreçte gerek İslahat hareketlerinde gerek özgürlük ve bağımsızlık hareketlerinde kurtarıcı fikri tekrar önem kazandı ve bu mücadelede öne çıkan siyasi karizmatik şahsiyetlere, müceddid veya mehdi gözüyle bakıldı. Kafkaslar'da Ruslara karşı mücadele eden İmam Mansur ve Şehy Şamil, Kuzey Afrika ve Arap Yarımadasında

İngiliz, Fransız ve İspanyol sömürgecilerden kurtulmak için Muhammed Ahmed Mehdi ve Afgani gibi kişiler ve başlattıkları mücadele veya düşünce akımını bu tipolojiye yerleştirmek mümkündür.²⁶⁶

Ali Coşkun’a göre; “Osmanlı Dönemi Mehdilik hareketlerini çalışan biri olarak- Dini Kurtuluş Hareketlerinin bütün dünya dinlerindeki çok değişik ve renkli tezahürlerine baktığımızda onları iki derin binyılcı düşünce haznesine tanık olmuş olarak görmekteyiz. Biri numenal (kutsal-batınî) ve gnostik (sûfî-irfanî) diğeriye fenomenal (profan-zâhirî) ve nomotetik (şer’î-hukukî) haznelerdir. Öte yandan hususiyle Mehdilik-Masihçilik bağlamında yaklaşıldığında ise genel olarak şu tür mehdilik hareketlerinin görülebileceğini öne sürmektedir:

1. Aşırı Bâtınî, Şeriat Karşıtı, İlhâdî, Râfîzî ve Zendekaya kayan (Hipernumenalist, Antinomianist, Anomotetik, Heterodox ve Heretik) Mehdicilik,
2. Sünnilik kapsamında yer alan; İhtilalci, Batını-zahirci ve Şer’îci (Numenalistik Fenomenalist ve nomotetist) Mehdicilik,
3. Yeniden-İhyâcî (revivalistik) Mehdicilik,
4. Yerlici-Millî Kültürcü (nativistik) Mehdicilik”²⁶⁷

11. Mehdici ve Millenarist Hareketlerin İşlevsel Boyutları

Bu hareketlerin gördükleri işlevleri genel olarak dört grupta toplamak mümkündür: olumlu, olumsuz, açık ve gizli işlevler.

“Olumsuz işlevler olarak onların bir kolektif çılgınlığa ve hayalciliğe kaçırma eğilimi taşıdıkları, düzen bozma, toplumsal protesto, toplumsal çözülme ve kötü bir sosyal bütünleşmeye yol açtıkları öne sürülmüştür.

Olumlu işlevler olarak ise onlar her alanda bütünleşme sağlayıcı, mevcut düzenin köklü bir eleştirisini yaptıkları için önemli bir kıstas, gerçekler dünyasını aşıyor olarak görülseler de gerçekleştirmeyi hedefledikleri amaçları itibarıyla kesinlikle gerçekçi oldukları söylenebilir. Ayrıca onların özgürleştirici bir işlevleri de bulunmaktadır. Pasif toplumlara dinamizm katarak onları aktif hale getirmekte ve parçaları birleştirip geçmişle geleceği ve dinle siyaseti birbirine bağlayarak böylece bir nevi tutuşturma ve tamir işlevi görmektedirler. Binyılcı Hareketler

²⁶⁶ Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, 2017, s. 291-351.

²⁶⁷ Coşkun, Ali, *Mesihî Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, 2.bs., 2019, s.238-239.

devrimci tabiatlarıyla toplumsal değişimin çok güçlü bir aracı haline de gelebilmişlerdir. Siyasetçilere otorite kurmalarında yardımcı olmuşlardır. Dolayısıyla siyaset-öncesi (pre-politik) hareketlerle siyasî olanları (politik) birbirine kenetleyen bir bağ ya da hat işlevi de görmüşlerdir. Onlar ayrıca çok sayıda ulusal ve sosyal özgürlük hareketlerinde çok önemli roller oynamışlardır. Gelişmekte olan ülkelerde sömürgecilik-karşıtı, milliyetçi ve sosyalist hareketlerin nüveleri ve başlangıç aşamalarını en iyi bu hareketler oluşturmaktadır. Ayrıca dini bir kimliğe sahip toplumları maddi refah ve iktidar vaadiyle sekülerleştirmeye, seküler kimlikteki toplumları da dini bir kimlik arayışına götürebilmişlerdir. Onların böylece bir takım açık işlevlerinin yanında daha gizli işlevlerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Açık işlevler olarak ise onların hem dini hem de dünyevi problemleri çözme, sapmaları önleme ve kutsal, ahenkli, bereketli, doğru, adil ve hakkaniyetli bir toplumsal düzenin kurulmasına çabaladıkları anlaşılmaktadır.

Gizli işlevler olarak ise onlar dinî değerlere bağlı bir toplumu Yeni Bir Dünya kurma ümidiyle ve insanları siyasî, sosyal ve ekonomik olaylara duyarlı hale getirmeleriyle dünyevîleştirirlerken, dünyevî değer ve kurallara bağlı bir toplumu da kutsal ve manevî olana doğru yönlendirmektedirler. Siyasî-öncesi toplulukları siyasallaştırırken siyasal topluluklara bir eleştiri mekanizması işlevi görmektedirler²⁶⁸.

“Kısaca bu konuda şu söylenmelidir ki, dini kurtuluş/mehdilik hareketleri; tarihî, sosyal ve kültürel şartlara sıkıca bağlı olup meydana geldikleri bağlama göre değerlendirilmelidirler. Bu tür hareketleri tenkit eden araştırmacıların daha çok evrimci ve reformcu bir sosyal değişim taraftarı olan kimselerden oldukları buna mukabil destekleyenlerin ise devrimci ve köklü değişim taraftarı kimselerden oldukları anlaşılıyor²⁶⁹.”

Mehdi inancı tarih boyunca özellikle de 16. yüzyıldan sonraki dönemde İran toplumunun bütünleşmesini kolaylaştırmak, topluma dinamizm katmak, din, toplum ve siyaseti birbirine bağlamak ve ülke siyasetçilerine otorite kurmakta yardımcı olmak gibi mühim işlevlere sahip olmuştur. Ayrıca, Velayet-i Fakih teorisinin ortaya çıkışı ve aşamalı olarak gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri de olmuş ve nihayetinde 1979 Devrimi ile birlikte İran toplumu ve siyasal düzeninin yeni bir evreye girmesinin yolunu açmıştır. Desroche’un umut sosyolojisi bağlamında 1979 İran Devrimini; pre-millennarist, içkin, makro ve kısmen şiddet yanlısı mehdici ve millennarist bir hareket saymak mümkündür.

²⁶⁸ Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, s. 357. Amlf., *Mesihi Beklerken*, 237-8.

²⁶⁹ Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, s.539-540.

İranlı din sosyoloğu Sara Şeriati'ye göre, Henri Desroche'un sözünü ettiği mesihçi ve millenarist hareketlerde tasvir edilen büyük kurtarıcı izlenimi, Hristiyanlıktaki Mesih karakteri ile uyduğu gibi, Şii İslam geleneğindeki Vâdedilen Mehdi şahsiyeti ile de örtüşmektedir. Şeriati ayrıca Desroche'un mesihçi ve millenarist hareketlerde toplumlar nezdinde var olan adalet tutkusuna vurgu yaptığını ve bunun da Şii İslam'da Usul-i Din'in (dinin esasları) beşinden birisi olan İlâhi Adalet ilkesine tekabül ettiği görüşünü savunmaktadır. Sara Şeriati, Desroche'un görüşlerine dayandırarak, mesihçi ve millenarist toplumların ve hareketlerin, Hz. İsa gibi bir kurtarıcı ve özgürleştiriciyi veya Şii İslam'da olduğu gibi ilâhi adaleti yayacak olan bir Mehdi'nin gelişini beklemelerini sağladığını belirtmektedir. Şeriati ayrıca pre-millenarizm akımının kurtarıcıyı tabandan tavana çıkmak sureti ile ve belli bir coğrafyada aradıklarına fakat post-millenarizm ekolünün ise kurtarıcının gelişini yukarıdan aşağıya ilerleme ile ve belli bir zamanda aradıkları hususuna bakılmaksızın, her iki grubun da altın bir çağ beklediklerini ve (Şia gibi) azınlık dini grupların söz konusu bekleyişte ve muhtemel sonuca varmasındaki rollerinin asli ve belirleyici olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁷⁰

Bir başka İranlı din sosyoloğu ve mehdilik araştırmaları uzmanı olan Seyyid Mahmud Nicati Hüseyini ise Desroche'un umut kavramı, mesihçi, ütopyacı ve millenarist hareketlerle ilgili ortaya koyduğu tanım ve yol haritasının Şiilikte var olan mehdi anlayışını ve mehdilik hareketlerini anlayabilmek adına önemli olduğunu belirtmektedir. Hüseyini'ye göre, mehdi ve mehdicilik ile ilgili geleneksel Şii rivayet ve literatürün genellikle pre-millenarizm ekol çerçevesinde şekillenmiş olması, Desroche'un umut sosyolojisinde ortaya koyduğu görüşler ile en büyük farkı oluşturmaktadır. Hüseyini ayrıca Şiilikte mehdinin gelişi için doğrudan ve fiilen bir ütopya kurma peşinde olan ütopyacı ve post-millenarizm ekole nadiren rastlandığını fakat 1979 İran İslam Devrimi'nin söz konusu nadir evre ve girişimlerden birisi olduğunu savunmaktadır. Hüseyini'ye göre, 1979 İran Devriminin teorisyenlerinden olan Ali Şeriati gibi düşünürler "İntizar, Bir İtiraz Mezhebi" gibi eser ve görüşleri ile ütopyacı ve post-millenarist özelliklere sahip olmuşlardır. Söz konusu din sosyoloğu ayrıca Şiilikteki mehdi inancının 1979 Devrimi'nin ve sonrasında kurulan yeni yönetim şeklinin ana itici gücü olmasına rağmen sadece fıkhi ve itikadi yönden çok sayıda kitap, makale ve din adamının risalelerine konu olduğunu fakat din sosyolojisi prensipleri dâhilinde yeterince ele alınmadığını belirtmektedir. Hüseyini, 1979 Devrimi ve İslam Cumhuriyeti düzeninin Henri Desroche'un Umut Sosyolojisi çerçevesinde şimdiye kadar bir araştırmaya konu olmadığını ve yapılması muhtemel

²⁷⁰ Şeriati, Sara, "Henri Desroche: Cameşenase Din", *Mecelleye Cameşenasiye İran*, no. 6, s. 2, 2005, s. 147-155.

araştırmanın İran'daki mehdilik araştırmaları bakımından önemli bir boşluğu doldurabileceğine vurgu yapmaktadır.²⁷¹

Desroche, umut ve onun tezahürü olarak ortaya koyduğu ütopya, mesihçi ve binyılcı hareketlerin ana akım sosyoloji ve din sosyolojisi tarafından genellikle görmezden gelindiğini savunmaktadır. Dolayısıyla o eserlerinde umut, ütopya, binyılcılık, mesihçilik, azınlık, ezilmişlik, zulüm, baskı vb. olgulara dayanan ve marjinal kalan dini ve mezhepsel toplulukları ve fırkaları ön plana çıkarmıştır. Desroche ayrıca sosyoloji biliminin geliştiği tarihsel süreçte din araştırmaları alanında çok sayıda çeşitli görüş ve akımın bulunduğu dikkat çekmekte ve ortaya koymak istediği savları güçlendirmek için Max Weber, Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche ve hatta Sigmund Freud (totem ve tabu) gibi çok sayıda sosyolog ve sosyal bilimlerin farklı alanlarında söz sahibi düşünürlerin eserlerine atıfta bulunmaktadır.

Desroche'un görüşlerinin bazı açılardan ana akım sosyoloji biliminden ayrıştığını söylemek mümkündür. Mantık ve akılcılık üzerine inşa edilmiş ve genellikle kurumlar sosyolojisini merkeze alan ana akım sosyolojinin aksine, Desroche, umut ve hayallerin sosyolojisini ön plana çıkarmış olup, din sosyolojisinde de bilinen büyük din ve mezhepler yerine azınlık olan ve kendi tabiri ile kaçak dinleri mercek altına almıştır. Umut, hayaller ve ütopya gibi kavramlar genellikle ana akım sosyoloji bilimi tarafından görmezden gelinmiş veya gerçeklik ve mantıktan bir sapma olarak görülerek, kontrol altına alınmak istenmişlerdir. Henri Desroche'un eserlerindeki ana tutkusu ise umut, hayaller, ütopyalar ve bunların işlevlerini anlamak üzerine yoğunlaşmıştır. Bir diğer deyişle, Desroche'un sosyolojisi realizm yerine sürrealizm üzerine kurulmuştur ve idealist bir sosyoloji peşindedir. Ayrıca Henri Desroche'un düşüncesinde tam olmasa da postmodern ve eleştirel düşüncenin bazı özelliklerine rastlamak da mümkündür.

Emile Durkheim çalışmalarında genellikle dini hayatın başlangıç yönünü merkeze almıştır ve Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük İbrahimi dinler ise Max Weber'in din sosyolojisi alanında kaleme aldığı eserlerde ön plana çıkmıştır. Çoğu din sosyoloğunun da Durkheim ve Weber gibi çalışmalarında dini hayatın varoluşsal yönünü veya büyük ve bilinen ana akım din ve mezhepleri ön planda tuttuğunu söyleyebiliriz. Henri Desroch'un din sosyolojisinde ise öne çıkan ilk özelliklerden birisi eser ve görüşlerinde azınlık ve küçük dini gruplara, dinlere ve mezheplere önem vermesidir. Desroche, Weber ve Durkheim'in aksine

²⁷¹ Nicati Hüseyini, Seyyid Mahmud, "Cameşenasi Omide Dini Ve Entezare Mehdeviyet", *Pejuşheşkedeye Motaleate Ferhengi ve Ectemai*, 18 Mayıs 2016.

eserlerinde ve ortaya koyduğu görüşlerde ister Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'ten türemiş olsun ister dünyanın farklı bölgelerinde ana akım din ve mezheplerden ayrılmış olsun heretik/heteredoks ve azınlık dini grupları ön plana çıkarmıştır.

12. Mehdici, Mesihçi ve Millenaryen Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri, Anlamları ve Önemleri

Ali Coşkun'un bulgularına göre; "Hillel Schwartz çok sayıda tipolojiye rağmen binyılcı hareketlerin doğuş sebepleri üzerine hâlihazırda cari olan sadece iki bilimsel açıklamanın bulunduğunu belirtmektedir:

Birincisine göre binyılcılık; statü, servet, güvenlik veya onur gibi konularda *nispî yoksunluk* duygularından kaynaklanmaktadır. Binyılcı hareketler genellikle bu tür duyguların çok acı verici bir hale geldiği vakitler olan bunalım dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Bunalım, bir şehir ne kadar çekilmez olursa o kadar açık ve keskin olduğu gibi, tek başına zirai bir hayat yaşayan toplumdan sanayileşmiş megapollere ne kadar geçiş yapılırsa o kadar da şeffaf ve uzun süreli olabilmektedir. Her ne suretle olursa olsun bunalım, genellikle yerli olmayan elitlerin üyelerinden biri olan karizmatik bireyler tarafından dönüştürülen kişisel kaçış ve vurdumduymazlık fantezileri doğura gelmiştir. Hakkaniyetli bir siyasi faaliyetin yararsız görüldüğü bir ortamda söz konusu peygamber (karizmatik şahsiyet)ler umumi protesto ifadelerini şekillendirmişlerdir. Kaçınılmaz olarak başarısız kötü sonuç karşısında binyılcılar; genellikle millenaryen inançları, gözden geçirilen bir kronoloji ve yeni bir dinî tebliğ planı içerisinde muhafaza etmek suretiyle beklenti ve başarısızlık arasında gidip gelen kavrayış (bilinç) bozukluklarına hâkim olurlar. Yoksunluk duygularına neden olan sebepler çözülmemiş olacağından, toplumsal eşkıyalık veya haydutluk ile politik bir partinin tam ortasında bir yerde bir millenaryen gelenek kıvılcım alıp tutuşmaya başlar.

İkinci bir tamamlayıcı açıklamaya göre ise millenaryen hareketler, biri teknolojik bakımdan diğerinden çok üstün olan iki kültür arasında kurulan *temas*'tan kaynaklanmaktadır. Günümüzde millenarianizm, genellikle politikası oldukça tehlikeli bir şekilde tehdit altında bulunan yerleşik daha aşağı bir kültür içerisinde boy atıp gelişmektedir. Genellikle beyaz ve okur-yazar olan yeni-gelenler; geleneksel akrabalık, sağlık ve arazi hakları sistemini altüst ederler. En burkutucu olanı da niceliksel bir zaman ve para kullanımlarıyla niteliksel bir toplumsal ilişkiler ağını parçalayan yeni-gelenlerce kurulan fabrikaya dayalı ekonomilerdir. Bu durumda yerliler ya güç, statü ve yasa hakkındaki anlayışlarını yeniden gözden geçirip tanımlamaya tabi tutmak zorunda kalacaklar ya da yeni-gelenlerin iyi donanımlı tüccar, deniz

gücü ve misyonerlerini ülkelerine girmekten alıkoyacaklardır. Yeni-gelenlerin teknolojilerinin üstünlüklerini kabul edip tahakküm edici bireyselleşme ahlâklarına pek yanaşmayan yerliler, bunun yerine malların gerçek kaynağıyla cimri ve ağzı sıkı yeni-gelenlerin tanrıları hakkında tartışmaya başlarlar. Sonuçta ortaya çıkan şey, ya beyazlar tarafından eşlik edilmemiş olarak ya da sarı-derili fakat cömert ataların eşliğinde rıhtıma yanaşan mal (kargo) yüklü gemileri karşılamak amacıyla çılgınca hazırlanmaya adanan bir (“kriz kültü” veya “kargo kültü” olarak da bilinen) temas kültü (contact cult)’dür. Zaten bu arada yoğun baskı altında bulunan halk, kutsal nesneleri ve bir işe yaramayan muattal ekinlerini (törenselleşmiş olarak) imha etmeye başlarlar. Böylece inanırlar ki bu dünya sona ermektedir ve yeni bir dünya başlamalıdır. Hem de yeni-gelenlerin gidip kendilerinin zenginliğin sırlarına vâkıf ve efendi olacakları çok güzel bir dünya.

Temas yoksunluğun kendisine Psikoloji olduğu bir Sosyolojidir. Bir grubun yeni bir grup karşısında kendisini, kaçınılması imkânsız bir yoksunluk duygusu içerisinde hissettiği vakit temas millenarizme yol açar.

Her iki açıklama da kapalı bir sistem öncülüne dayanan (hastalık) kızartı(sı) ve bulaşıcılığ(ın)a ilişkin donuk imajlarla uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Millenaryen çekirdeğin özünde asabi bir gerginlik bulunmakta olup ondan da fanteziler ortaya çıkmakta ve fanteziler de şiddetin doğmasına sebep olmaktadır. Burada histeri, psikoz ve şizofreni üzerine Freud’un yaptığı ilk analizler söz konusu bireysel fişeklerle toplumsal patlama arasındaki çemberi bağlamak amacıyla kullanılmıştır.

Yoksunluk teorileri, zayıf ve gevşek bir öngörüye dayanmaları nedeniyle son yirmi-otuz yıldır tenkit edilmelerine rağmen hâlâ yaygın bir şekilde kabul görmektedir. Bilim adamları nispi yoksunluğun hususi olarak millenarianizmi açıklayamadığına ancak kavga, sabotaj ve şahsi bunalımlara kolaylıkla yol açabileceğine dikkat çekmişlerdir. Gerçekten de millenarianizm on sekizinci yüzyılda İrlanda’da, on dokuzuncu yüzyılda Etiyopya’da ve çağdaş Hindistan’ın güney doğu sahillerinde olduğu gibi nispi yoksunluğun çok açıkça görüldüğü yerlerde alevlenmemektedir. Bu durumda, eleştirmenlerin haklı olarak ekleyebileceği gibi, *şu kusurlu dünyada hiç nispi yoksunluğa rastlanılmadık ya da bir krizin bulunmadığı bir yer var mıdır ki?*

Bu noktada teorisyenler gerginlik hammaddesini işleyen bir *homo ex machina*’ya (makina adam veya süpermen) ya da karizmatik bir peygambere başvurmuşlardır. Buna göre kendi hayatı bizzat toplumsal bunalımları önceden haber veren ve yansıtan bir kişi olarak peygamber, halkın kurduğu efsane ve hayalleri açıkça dile getirir ve böylece kendini söz konusu efsane ve mitlerin ifade bulmasını yönlendirebilecek güçle donanmış biri olarak görür. Dinî hareketler hakkında her nerede zayıf toplumsal bir teori ortaya atılsa orada mutlaka karizmanın

örtüsünü izlemek gerekir. W. R. Bion'un *Experiences in Groups* (NY, 1961)'unda gösterdiği gibi yüz yüze gruplar için peygambervâri liderler, grubun yeniden-doğum hayallerini tecessüm ettirirler. Tıpkı çoğu millenaryen hareketlerde olduğu gibi daha büyük gruplar için karizma, bir toplumsal ilişkiler teorisi olmaktan çok bir uyuşturucu ya da kontrol altına alınması gereken bir madde haline dönüşmektedir.

Teorisyenler kadınların millenaryen peygamberler olarak dikkate değer herhangi bir öncülüklerine, hususi olarak çok ender rastlanan durumlar gözüyle bakmışlardır. İslâm ve Yahudilik hariç bütün dinlerde kadınlar erkekleri yazıcılar, basım-yayıncılar ve ideologlar olarak kullanmak suretiyle millenaryen hareketlerin başında vakurla yürümüşlerdir. Burada Hz. Aişe ile Hz. Ali arasında cereyan eden Cemel Vakası akla gelmektedir fakat incelemekte olduğumuz fenomenle bağlantısının bulunup bulunmadığı tartışmalı bir konudur. Gerçi liste çok uzun ama birkaç örnek vermek gerekirse şunları sıralayabiliriz: Küçük Asya (Anadolu)'da ikinci yüzyılın sonlarında (Montanistlerin) Yeni Nübüvvet iddiacılarından Priscilla ve Maximilla, Milan'lı Guglielma ve onun on üçüncü yüzyılın sonlarındaki kadın tilmizleri, Donna Beatrice'nin 1703'ten 1706'ya kadar Aşağı Konga'da devam eden Antonine hareketi, 1814'teki ölümünden önce İngiltere'de yaklaşık yirmi bin taraftarı bulunan Joanna Southcott, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ABD'nde Seventh-day Adventistleri'nin baş kâhinesi Ellen Gould White, Brezilya'da 1872'den 1898'e kadar Muckers (parya) hareketini idare eden Jacobina Maurer, 1929'dan 1930'a ve 1961'den 1965'e kadar Assam'da görülen hayalî Gaidaliu figürü, 1954'ten 1960'a kadar Rodezya'daki Mai Chaza'nın Guta ra Jehova (Yehova'nın Şehri) ve 1945'te Japonya'da kurulan Kitamura Sayô'nun Danseden Dini (Tenshō Kôtai Jingukyô).

Yoksunluk teorileri, yaralı bir grup olarak kadınların başka türlü olduğu takdirde ataerkil toplumsal yapılar (yahut patriklikler) tarafından kendilerinin yok farz edildiği durumlara karşı dini, bir güç aracı olarak kullandıklarını öne sürmektedir. Böyle bir teori dini kadınlar için negatif (telafi türünden), erkekler içinse pozitif (yaratıcı türden) bir araç haline getirip kadınların millenaryen hareketler vasıtasıyla erkekler üzerinde kazandıkları gücü açıklamakta başarısız kalmaktadır. Gerçi şu ana kadar dişi veya kadın karizma üzerinde yeterli hiçbir tartışma yapılmış değildir. Doğrusu, peygambervârî liderliğin erkek olduğu yerlerde tahlil alışlageldiği biçimiyle araçsal ve sosyo-ekonomik arka planlı olandan öğreti ve siyasal taktiklere doğru yönelmekte iken, öte yandan kadın olduğu yerlerde ise duygusal ve cinsel olandan mensekî ve ecinnili (spirit possession) olana doğru yönelmektedir. Bir yanda aktif erkekler diğer yanda ise reaktif kadınlar ve sonuç: bir cinslerin teması teorisisidir.

Temas teorileri hileli ve yanıltıcı teorilerdir. Daha önceleri bilinmeyen Amazon ve Filipinler bölgesindeki kabilelerin ortaya çıkarılmasıyla şaşkınlığa uğrayan sanayi toplumları, sanayici olmayan toplumların yalıtık bir vaziyette bulunuşlarını fazlaca abarttılar. Ama şurası bir gerçektir ki, temas daima (bir nitelik sorunu olmaktan çok) bir derece sorunu olmuştur: yani buldozerli ordulardan aniden Malenezya’da (Avrupalı) taşıyıcılardan yüzlerce mil uzakta bir yerde bulaşıcı çiçek hastalıklarını taşıyan nehir yataklarının yükselmesinde olduğu gibi bir derecelenme. Temas, birtakım peygamberlikler ve başka yollarla bir tuhaflik parçası etrafında birikmeyip daha önceki yıllarda bir fırtına tayfi içerisinde sürüklenip gelen ya da bulutlardan düşüveren bir şok durumu kesinlikle değildir.

Buna ilaveten bizim -Güney Amerikalı Guarani, Burmalı Karen, Yeni Britanya Adası’lı Lakalai ve belki bir de Pasifiğin Kuzey Batılı Yerlileri gibi- belli sayıdaki halkların; motifleri millenaryen, kökenleriye durmadan bastıran “daha yüksek” bir (Avrasyalı) kültürle temasa geçmeden önceki tarihlere uzanan efsane, mensek ve inanışlara sahip olduklarına dair seyrek kanıtların dışında gösterebileceğimiz fazla bir şey yoktur.

Daha da ötesi gösterilebilen hiçbir seyrek temas durumu da millenaryen “fitili” alevlendirecek kadar binyılcı muhtevaya sahip değildir. Avrupalılarla yerliler arasındaki aynı maddî dengesizlik hem Polinezyalı hem de Melanezyalıları karşısına alırken, binyılcı hareketler Polinezya’nın siyasî bakımdan tabakalaşan toplumları arasında pek sık görülmemiştir. Daha gevşek bir şekilde bir araya gelmiş ve toplumsal açıdan seyyal bir durumda bulunan Melanezyalıları gelince onlar kendisiyle tamamen birbirinden ayrılmış tarikat, mezhep yahut ta gruplar arasında diplomasi icra edecekleri yeterli görgü kurallarından mahrum idiler. Göreneklere dayalı söylem yapısı, -ki bu hiçbir zaman bizzat temas durumu olamaz- Polinezya’da kargo kültürünün genel olarak bulunmayışındaki ve devamlı bir şekilde güçlü konumda bulunan Avrupalıların başka herhangi ve benzer bir tarikatın uğraşabileceğinden daha kolaylıkla baş edemeyeceği yerlerde Melanezya’da serpilip çoğalmasındaki anahtar değişken olarak gözükmektedir.

En iyi durumlarında, yoksunluk hali binyılcı hareketlere zemin hazırlarken temas hali onu hızlandırma işlevi görmektedir.

Varlıklarıyla binyılcı hareketlerin zeminini hazırlayan başka altı faktör daha vardır ki onları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Nüfuz edilebilir manastırvâri topluluklar ve ailenin ötesindeki bağıllık gruplarına uzanan laik dostluk, arkadaşlık ve hayır cemiyetleri,

2- Bölgesel sınırlar içerisinde dinî ayin ve havadisleri taşıyan gezgin homeopat (hastalığı kendi türüyle tedavi eden) sağlık görevlileri, doktor ya da üfürükçüler,

3- Tarihi, nebevî; insanları da nübüvvetin taşıyıcıları haline getiren halk oyunları ve halk hikayelerinde varlığını sürdüren mitsel-şii bir gelenek,

4- Adet üzere insanları sayılar, olaylar ve zaman arasındaki ilişkileri araştırmaya sevkeden ilm-i cifr (numerology) ve ilm-i nücûm (astrology).

Nitekim bu sebebi bütün sûfilerde görmek mümkündür. Buna Sabatay Sevi'nin Kabbalistik hesaplarıyla Niyazi Mısri, İsmail Hakkı Bursevi ve Bediuzzaman Said Nursi'yle birlikte birçok hurufî mezheplerin cefri hesaplarını dâhil etmek gerekir.

5- İçerisinde sonların ve başlangıçların bilerek-isteyerek birbirine karıştırıldığı karnaval veya kendini tüketircesine matem tutmak gibi tersine çevirme ayinleri. Burada Şiilerin Kerbela gününü matemle anmaları güzel bir örnek olabilir.

6- Atalar ülkesine dönüşü veya ölümlerin yenilenmiş bir ülkeye dönüşünü açıklayan hicret mitosları.

Binyılcı hareketlere zemin hazırlayan, olumsuz yönde tesirleri bulunan ve önyargıya dayalı etkenler de söz konusudur.

Bu hareketler ekonomik tayfın uç noktalarında, yani tam hareketlilik özgürlüğüne sahip olanlarla bu özgürlüğün kesinlikle sınırlandırıldığı kimseler arasında en az gerçekleşme olasılığına sahiptir. Hiçbir millenaryen hareket, konumları emniyet ve konfor içerisinde olan ve (klasik Kuzey Hindistanlı, Japon ve Romalı aristokrasiler gibi) kast mekanizmaları vasıtasıyla korunan gruplar içerisinde meydana gelmemektedir. Ayrıca yine hiç bir millenaryen hareket, hareketlilikleri (mahpuslar ve toplama kamplarında barınanlar gibi) siyasî baskılar, (köleler gibi) ekonomik baskılar, (hastanede hasta yatan veya açlıktan ölmek üzere olanlar gibi) bedenî hastalık yahut da (düşkünler evinde sakin olanlar ve aşırı içine kapanıp hayalcilikten bir türlü kurtulamayan kimseler gibi) zihni hastalıkları vasıtasıyla şiddetli bir şekilde sınırlandırılmış olan gruplar arasında da meydana gelmemektedir.

Bu durum bir kısır döngüyü (totology) andırıyor. Şöyle ki, millenaryen hareketler genellikle fizikî hareketin mümkün olduğu yerlerde vuku bulmaktadır. Fakat totolojiye yakınlık daha anlamlı gözükmemektedir. Fizikî hareket hakkındaki kültürel ideallerin farklı olduğu yerlerde onlara uygun olarak sosyal hareketlerin tabiatı da doğal olarak farklılık arz edecektir. Nitekim bu tezin kurtuluş konusuna bilimsel yaklaşım modelleri kısmında tabiat yahut fenbilimci model içerisinde yer alan fizikbilimci modeli anlatırken değindiğimiz gibi meselâ, Batı Avrupalılar'ın Sahra-Altı Afrikalıların ve Kuzey Çinlilerin genel fiziki hareket şekillerine uygun olarak oralarda meydana gelen millenarist hareketlerin şekilleri de farklı olmuştur. Devinsel-duyumsal farklılıklar da ayrıca binyılcılığın hızlandırıcı öğelerinin görece önemini belirleyebilmektedir. Yani bütün vücudun hareketini arayan bir toplumun söz konusu olduğu

yerde hareketi başlatan vakaların bütün toplumu etkilemesi gerekmekte, açıkça belirtilen yahut münferit hareketlerin arandığı bir toplumun söz konusu olduğu yerlerde ise tetik-çekici konumdaki vakalar daha mahallî olabilmektedir.

Aşağıda gelen dört faktör de, binyılcı hareketlerin başlıca hızlandırıcı faktörleri olarak kültürler-arası bir tekerrür etme özelliğine sahiptir:

1- Başarıları; yerlilerin evlilik, aile, yiyecek perhizi ve takvimlerinin yeniden düzenlenmesini gerektiren yabancı misyonerlerin Hristiyanlık ve İncil tebliğleri (evangelism),

2- Sığınmalar veya işgalcilerden dolayı yer değiştirme, baskı sonucu oluşan iktisadi çöküntü ya da tabii felaket,

3- İkamet yerini değiştirmekten kaynaklanan arazi mülkiyeti konusundaki karışıklıklar, yeni bir hukuk sisteminin üstten dayatılması ya da nüfus sayımı, jeolojik taramalar, demir yolları ve kara yolları inşaatı gibi önlemlerle çok özel bir şekilde önceden ima edilen yeni teknolojilerin gelişi,

4- Savaşta ölüm, okul eğitimi, uzun-mesafeli göçler ya da şehirleşme sonunda geleneksel bağlılıkların değişmesi ve ahlakî otoritenin derin bir şekilde sarsıldığı yerlerde kuşaklarda görülen bozulma.

Kuşkusuz şunlar da konuyla bağlantısı olan hususlardır:

Miras, sınırlar ve (anlaşılabilirliği veya hakikat-anlatma kabiliyeti bakımından) dil hakkında duyulan bir dizi endişe. Her ne kadar hazırlayıcı faktörler çerçevesinde yer alsın, birtakım dedi-kodu ve iyi havalar estirse bile bu endişeler, millenarianizmin tekerleklerini hususî olarak; çağlar, mekanlar ve hatiplerin özel yük katarına koşacaktır. Geniş alana yayılma özelliğine sahip bir millenarianizm, inananların kendi toplumları içerisindeki güçler tarafından tehlikeye maruz bırakılıp baskı altında tutulduklarında; belli bir bölgeye sıkışma özelliğine sahip bir millenarianizm de söz konusu güçlerin yabancı olduğu anlarda meydana gelmektedir”²⁷²

Henri Dosroche’a göre dinî kurtuluş/mehdici/millenaryen hareketlerin kökeninde Marks’ın öne sürdüğü gibi sosyo-ekonomik çarpıklıklar ve baskı altındaki sınıfların felsefesini oluşturan materyalizm değil *mistisizm* ve *heresiler* yatmaktadır.²⁷³

Ali Coşkun’a göre; “Kısacası, dini kurtuluş hareketlerinin dinî-ictimâî bir bakışla teolojik-gnostik dikey boyutlarıyla tek bir sebebe indirgenebilme olasılığına rağmen onların

²⁷² Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, s. 516-24.

²⁷³ Desroche, Henri, *The Sociology of Hope*, s. 173. Coşkun, Ali, *Mesihî Beklerken*, s. 229.

yatay boyutlarla girdikleri diyalektik ve dinamik bir ilişki sonucu karmaşık ve çok-sebepli birer hareket olarak ortaya çıktıkları görülmektedir”.²⁷⁴

Mehdici veya Millenaryen Hareketlerin, ister bir düşünce sistemi olsun, isterse bir toplumsal hareketler geleneği, **gerçek anlam, önem ve hakikatleri tam olarak kavranamasa da onların şu özellikleriyle önemli oldukları hep dikkat çekmiştir:**

“Bir kere onlar düşünceye dayalı ve incelikli bir şekilde karşı koyucu olmaktadırlar. İkinci olarak, mütevazı bir şekilde bunalımları giderici özelliklere sahiptirler. Üçüncü olarak, bu hareketlerde harekete katılanlara bol miktarda ve karşılıksız hediyeler dağıtılmaktadır. Nihayet onlar gerçek bir övgücülüğe yani kozmik yenilenmeyi sağlayacak bir ayinsel bağlılığa yöneltme eğilimine sahiptirler”.²⁷⁵

²⁷⁴ Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, s. 539.

²⁷⁵ Coşkun, Ali, *Mesihi Beklerken*, 237.

II. BÖLÜM: TARİHSEL SÜREÇTE İRAN'DA KURTARICI VE MEHDİLİK

1. İslam Öncesi İran'da Kurtarıcı Anlayışı

Mesihçilik veya Kurtarıcı inancı İran tarihi boyunca ülkenin düşünce anlayışında, siyasal gelişmelerde ve dini inanışlarında özel bir konuma sahip olmuştur. Hatta geleceğe yönelik kurtarıcı beklentisini birçok tarihi evrede İran toplumunun belirgin özelliklerinden biri olarak sayabiliriz. Ülkeye hakim siyasal nizamlar ve toplumun ekseriyetinin inandığı dinler veya mezhepler tarih boyunca çoğu kez değişime uğrasa da, geleceğe yönelik kurtarıcı beklentisi neredeyse tüm yazılı tarih boyunca İran toplumu ile var olmayı ve özdeşleşmeyi başarmıştır.

Başka bir deyişle, İran toplumu ülkenin çalkantılı tarihi boyunca kendilerini iklimsel, siyasal ve toplumsal sorun ve zorluklardan kurtaracak doğadışı güçlere inanmıştır. Bu düşünce Zerdüştlüğün resmi din olduğu İslam öncesi İran'da bariz bir şekilde tecelli etmiştir. Hatta birçok dinler tarihi araştırmacısına göre, Mesihçilik veya geleceğe yönelik kurtarıcı beklentisi İbrahimi dinlere Zerdüştlük vasıtasıyla geçmiştir. İslam öncesi İran'da siyasal düşünce genel olarak Siyasal Din kaynaklı olup, felsefi ve dini teorik boyutu arka planda kalmıştır. Çoğu Pehlevice metni ve Avesta öğretilerini de siyasal din havzasında değerlendirmek mümkündür. Richard Frye'a göre İran tarihi boyunca din ve siyaset hiçbir zaman ayrı olmamış, din ve siyaset ülke tarihini birlikte şekillendirmişler.²⁷⁶

“Zerdüştlük inancında var olan ezelden beri süregelen iyilik ve kötülük arasındaki çekişme, Soşiyantlerin²⁷⁷ gelişi ve zuhuru, Verecemkerd²⁷⁸ ve huzurun yeniden sağlanması gibi kavram ve terimler ütöpic İran ülkesinin vücut bulması için temel altyapıyı oluşturur. İslam öncesi İran'da din ve idealler dışında yorumlanan çok az şeye rastlanmaktadır. Dönemin ana paradigmasına göre, yer yüzü Ahura Mazda tarafından yaratılmıştır ve dünyada tasvir edilen kutsal yurt da bu düşüncenin nihai tutkusunu teşkil etmektedir. Kısaca, döneme ait tüm gelişme ve düşünceleri din çerçevesinde yorumlamak mümkün olacaktır”.²⁷⁹

İslam öncesi İran'da var olan Tanrı-Kral teorisi ise Şahlık müessesesi için en önemli meşruiyet kaynağıydı. Bu anlayışı, ülkedeki güç (otorite) ve kutsallık arasındaki sıkı ilişkinin

²⁷⁶ Frye, Richard N., *The Golden Age of Persia*, Butler & Tanner Ltd., London, 1989.

²⁷⁷ Soşiyant veya Soşiyans Zerdüşti dininde beklenen kurtarıcıya atfedilen isimdir. İslam'daki karşılığı Mehdi ve Hristiyanlık'taki karşılığı Mesih'tir. İnanişâ göre toplamda 4 Soşiyant gelecektir. Bunlardan ilki dinin peygamberi olan Zerdüş't kendisi ve sonuncusu ve asıl kurtarıcı olan ise ahir zamanda gelecek olan Astotart'tır.

²⁷⁸ Verecemkerd Zerdüşti literatüründe ve İran efsanelerinde kral Cemşit tarafından kurulan ütöpic şehrin ismi olarak geçmekte ve inanişâ göre, gelecekte kurulacak olan ideal ülke ve kentler için bir örnek teşkil etmektedir.

²⁷⁹ Rezairad, Muhammed, *Endişey-i Siyasi Der İran-i Piş Az İslam*, Tarhi Nov, Tahran, 1999, s. 17-21

en bariz göstergesi olarak sayabiliriz.²⁸⁰ Bu önemli hususu göz önünde bulundurarak, vurgu yapılması gereken bir başka kilit mesele ise, İslam öncesi İran teolojisinde kurtarıcı veya Soşyantlerin kral veya şahların sahip olduğu söz konusu özelliklere sahip olmalarıdır. Buna göre, Soşyantlar şahlık müessesesinin güttüğü tutku ve hedefleri gerçekleştirecek olan en mükemmel ve uygun figürlerdir. Zerdüştî metinlerine göre, ahir zamanda zuhur edecek olan kurtarıcı dünyayı “yenilemek” için zuhur edecektir²⁸¹.

Çoğu Zerdüşt din mensubu, Kutsal Avesta²⁸² ve Pehlevice²⁸³ sözlü anlatılara dayanarak, Ahir Zaman’da kişi veya kişilerin zuhur edeceğine ve zulüm ve sancılar içinde olan din mensuplarını kurtarıp, Zerdüştiliği yeniden ihya edeceğine inanmaktalar.²⁸⁴ Hatta çoğu dinler tarihi araştırmacısı Kurtarıcı Beklentisi’nin²⁸⁵ ilk kez Zerdüşt dini ile ortaya çıktığını ve daha sonraları başta İbrahimi ve Sami dinler olmak üzere, diğer birçok dinin de bu akımdan etkilenecek bu kavramı benimsediğini öne sürmektedir. Buna rağmen, azınlık bir grup Zerdüştî ise bu dinde kurtarıcı beklentisinin olmadığına inanmaktalar.²⁸⁶ Bu ihtilafın ana nedeni olarak Avesta metinlerinin farklılığı gösterilebilir.

Ayrıca Avesta dilinin zor gramer yapısı, anlamı belirgin olmayan birçok kelime ve terimin kutsal metinlerde mevcut oluşu ve Zerdüştî dinin ilk hali ve gerçek öğretilerinin günümüzde muğlak olması da bu dine ait metinlerden herkesin kabulleneceği bir tefsir ve yorum yapmayı zorlaştırmaktadır.²⁸⁷ Tarihsel süreç de bu konuda mevcut olan başka bir engel teşkil etmektedir. İslam öncesi İran toplumu, özellikle de dini otorite Avesta müfessirleri ve yorumcularına karşı hiç de hoşgörü ile yaklaşmıyor, ayrıca Zerdüştî dinine ait kutsal metinlere tefsir yazanlara (Zend Avesta) Zındık²⁸⁸ diye hitap ediliyordu. Bu nedenlerden dolayı Zerdüştî dinine ait kutsal metinlerini anlamak çok zor bir hale gelmiştir. Bu gerekçelerden dolayı da Zerdüştî dinine inananlar, Kurtarıcı konusunda muvafık çoğunluk ve muhalif (inanmayan) azınlık olarak iki ana ekole ayrılmış durumdadır.²⁸⁹

²⁸⁰ Ncefzade, Reza, “Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan”, Cestarhay-i Siyasiy-i Muasır, Cilt. 2, No. 1, 2011, s. 137-163

²⁸¹ Ibid, s. 137-163

²⁸² Zerdüştî dininin kutsal kitabı

²⁸³ Orta Farsça dili

²⁸⁴ Purdavut, İbrahim, *Gatha, Tafsir ve Tovzih*, Encümen-i Zerdüştiyan-i İran, Mumbai, 1938.

²⁸⁵ Messianism veya Mesihçilik

²⁸⁶ Sepehri, Mohammad, “Nicatbahşi dar Ayini Zerdüş”, Qabasat, 2004, c. 33, n: 9. s. 143-154.

²⁸⁷ Tafazzoli, Ahmet, *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş-az Bastan*, Tahran, Sokhan, 1997.

²⁸⁸ Zındık kelimesi daha sonraları İslam literatürüne de asli dinden sapan kimseler anlamında geçmiştir.

²⁸⁹ Sepehri, “Nicatbahşi dar Ayini Zerdüş”, 143-154

1.1. Zerdüştlükte Kurtarıcı Anlayışı

Zerdüştlük dinine göre, dünya ve yaşamın süresi 12 bin yıldır ve 4 ayrı 3'er binlik devirlere ayrılır. İnaniş'a göre, Ahura Mazda maddi dünyayı yaratmadan evvel, manevi veya Farvaha²⁹⁰ dünyayı yaratmıştır. Manevi dünya yaratıldıktan 3 bin yıl sonra ise insanoğlu, ateş, doğa ve yararlı olan her şey manevi dünyanın sunduğu güç ile maddi dünyaya indirilmiştir. İkinci 3 bin yılda evrendeki her şey her türlü kötülük ve zarardan arındırılmış bir halde yaşamına devam etmiştir. İkinci 3 bin yıllık evrenin sonunda ise Ehrimen²⁹¹ maddi dünyaya kaçmayı başarmış ve Ahura Mazda'nın yarattığı iyilikleri kirlletmiştir.

“Bu dönemde hastalık, ölüm ve kötülük had safhaya ulaşmışsa da, 3 bin yıl geçtikten sonra Ahura Mazda evreni kurtarmak için Zerdüş'tü peygamber olarak göndermiş ve böylece 4. Üç bin yıl devir başlamıştır. Ayrıca Zerdüş'ten sonra her bin yılda Soşiyant adlı bir kurtarıcının geleceğine inanılmaktadır. Zuhur etmeleri ön görülen üç Soşiyant'ın hepsi dinin peygamberi olarak bilinen Zerdüş'tün soyundan olması ve 4. Üç bin yıllık devirin sonunda gelecek olan son Soşiyant ise asıl beklenen nihai kurtarıcı olarak kabul edilmektedir. Buna göre, Zerdüş'ti dininde toplamda 4 kurtarıcının var olduğuna inanılmakta, bunlardan ilki Zerdüş'ti dininin peygamberi olan Zerdüş'tün kendisi ve sonuncusu da yine onun oğullarından Estutart olarak kabul edilmektedir”.²⁹²

Yasna²⁹³ metni 48/12'de söz konusu kurtarıcılarla ilgili şu ibareler kullanılmıştır: “*Ey Mazda! Muhakkak böyle olacaktır; yer yüzünün kurtarıcıları iyi davranışlı ve özverili olurlar ve amelleri ise senin öğretilerin doğrultusunda iyilik ve hayır üzerine icra edilir. Gerçekten de onlar hışım ve öfkeyi yok etmek için görevlendirilmişlerdir.*”

Yine Zerdüş'ti metinlerine göre, dinin peygamberi Zerdüş't 3 ay boyunca eşi ile birleşir. Birleşmenin ardından eşi Kiyanise²⁹⁴ gölünde yıkanır. Yıkanma sırasında Zerdüş'tün menisi suya karışır. Ahura Mazda ise Zerdüş'tün menisini korumaları için 99.999 Ferveher (melek) görevlendirir.²⁹⁵ Bin yılın ardından soylu (Muhtemelen Zerdüş'tün soyundan) bir kız aynı gölde yıkanırken Zerdüş'tün döllerinden gebe kalır ve böylece 3 kurtarıcı veya Soşiyant biner yıl ara ile doğmuş olur.²⁹⁶ Bu dinde kurtarıcının soyu ve nerede ortaya çıkacağı ile ilgili bilgiler kısaca şu şekilde özetlenebilir: dinin peygamberinin öz oğlu olacağı (veya olacakları), Zerdüş'tün

²⁹⁰ Hayatın Cevheri

²⁹¹ İslam'daki karşılığı şeytandır

²⁹² Necefzade, “Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan”, 137-163

²⁹³ Yasna Zerdüş'ti dinin kutsal kitabı Avesta'nın ilk ve en önemli bölümüdür. Avesta'nın bu bölümü dinin peygamberi Zerdüş'tün özdeyişlerinden oluşmakta olup, inancın temel ilkelerini, ibadet ve biçimlerini açıklamaktadır.

²⁹⁴ Çoğu uzmana göre günümüz İran'ının güney doğusunda bulunan Sistan ve Beluçistan eyaletinde yer alan Hamun gölü.

²⁹⁵ Minavi Kherad, ed. Tafazzoli, Ahmet, Tus, Tahran, 1985. s. 87.

²⁹⁶ Dinkerd, 8. Kitap, 14. Bölüm, 12-14 teraneler. Sepehri, “Nicatbahşi dar Ayini Zerdüş't”, s. 143-154

soyundan bir kadın tarafından doğrulacağı ve günümüz İran topraklarının doğusunda ve en yaygın inanışa göre Hamun gölünde yer yüzüne ayak basacağı.

Zerdüşti dinine göre, kurtarıcılar kötülük ve Ehrimen'in dünyaya musallat olduğu, insanların dine olan inancının gevşediği ve iyilikten dünya yüzünde eser kalmadığı evrelerde zuhur edeceklerdir. Zerdüştiler'in kutsal kitabı Avesta'da Soşiyant'ların tam ne zaman zuhur edeceği ile ilgili bir tarihe rastlanmamaktadır. İslam öncesi İran tarihi ve inanışları alanında uzman Ali Asgar Mostafavi'ye göre, “*Zerdüşti dininde kurtarıcıların zuhur edeceği ay ve hatta gün bile belirtilmiş durumdadır*”. Buna göre, Pehlevice bir eserde kurtarıcılar Ferverdin²⁹⁷ ayının 6. Gününde zuhur edecekler.²⁹⁸

Ayrıca kutsal metinlerde Soşiyantın (veya Soşiyantlar) ortaya çıktığında, o devirde yaşayan veya daha önce yaşamış birileri yeniden dirilip kurtarıcıya yarenlik edecek ve destekçi olacaklar. Daha önce yaşamış olan ve kurtarıcının ortaya çıkışı ile yeniden hayata dönen destekçilerden ise Cavidaniha²⁹⁹ diye bahsedilmektedir. Soşiyant'ın destekçilerinin 15'inin (Zerdüşst dahil) erkek ve 15 destekçinin ise kadın olacağından söz edilmektedir.³⁰⁰ Yine Pehlevice metinlere göre, kötülük etmiş kimseler, münafıklar ve eşcinseller isteseler bile, gelecek olan kurtarıcıya yardım edemeyecekler.³⁰¹ Avesta'ya göre Soşiyant ve kurtarıcıya yaren olacak kişilerin özellikleri şu şeklide olacaktır: “İyi düşünceli, iyi söylemli ve iyi eylemli olacaklar. Hiçbir zaman dillerine yalan söz gelmeyecektir. Söz ve kavillerini tutarlar ve hışmın hırsı onlardan uzak durur”.³⁰²

Zerdüşti dininin kutsal metinlerinde kurtarıcı veya kurtarıcılar zuhur etmeden önce, onların geleceğine yönelik yer yüzünde bazı öncü değişiklik ve belirtiler meydana gelecektir. Avesta'ya göre bu dine mensup kimselerin sefalet ve yoksulluğa maruz kalmaları kurtarıcının geleceğine yönelik en önemli belirtilerin başında gelmektedir. Dini kaynaklarda, güneş ışınlarının değişme uğraması ve depremlerin vuku bulması³⁰³, büyük kasırgalar ve buzul çağının başlaması³⁰⁴, Zahhak'ın³⁰⁵ tahta oturması ve büyük bir göktaşının yerküreye isabet

²⁹⁷ Ferverdin ayı günümüzde kullanılan İran'daki güneş veya Celali takvimine göre, 21 Martta başlar. Fakat İslam öncesi İran'da Ferverdin ayı halihazırda kullanılan takvimlere göre hangi aya tekabül ettiği konusunda fikir birliği yoktur.

²⁹⁸ Mostafavi, Ali Asgar, *Soşiyant Ya Seyri Andişey-i İraniyan Derbarey-i Mevudi Ahirzaman*, Tahran, 1982, s. 128

²⁹⁹ Ölümsüzler

³⁰⁰ Avesta, Ferverdin Yeşt, 120-143. Parçalar, ayrıca Minavi Khered, 27. Bölüm, 59-63. Parçalar.

³⁰¹ Dinkerd, 7. Kitap, ss. 214

³⁰² Avesta, Zamiyadışt, 95. Parça

³⁰³ Yadiğari Camasb, s. 117.

³⁰⁴ Tafsiri Pehlevi, 2. Fergerd, 22. Parça

³⁰⁵ İran mitolojisinde şeytani bir figür ve hükümdar Cemşit'ten sonra İran ve Turan tahtına oturan zalim bir padişah.

etmesi ³⁰⁶, ayrıca güneşin 30 gün boyunca gök yüzünün ortasında sabit durması³⁰⁷ da kurtarıcının yakın bir gelecekte zuhur edeceğine yönelik başka belirtiler olarak sayılmaktalar.

1.1. Zerdüştlük'teki Kurtarıcının Kapsayıcılığı

Zerdüşti dininde ve İslam öncesi İran'da hâkim olan kurtarıcı inancı, diğer etnik grup ve inanış mensuplarına yönelik dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Diğer bir deyişle, Zerdüşti dininde var olan kurtarıcı anlayışının ana gayesi belli bir etnik ve ulusu diğer etnik ve ulusların zulmünden kurtarmak üzerine inşa edilmiştir. ³⁰⁸ Henry Corbin'e göre, Zerdüşti dini kaynaklarında dünya ilk başta tek bir ülke³⁰⁹ olarak yaratıldı fakat şeytani güçlerin zulüm ve zorbalığı sonucu yedi ülke veya Keşver'e bölündü.³¹⁰

Zerdüşti ve Pehlevi kaynaklarda çoğu kez İran'ın tanrı yani Ahura Mazda tarafından seçilmiş ülke olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ayrıca seçilmiş ve üstün olmayan diğer ülkelerden söz edilmektedir. Avesta'da geçen 7 ülke ismi şöyledir; 1. *Arezhai* veya *batı ülkesi*, 2. *Savahi* veya *doğu ülkesi*, 3. *Frdadhafshu* veya *güneydoğu ülkesi*, 4. *Vidadhafshu* veya *güneybatı ülkesi*, 5. *Vourubareshti* veya *kuzeybatı ülkesi*, 6. *Vourujareshti* veya *kuzeydoğu ülkesi* ve 7. *İran* veya *Merkez ülke*. Bu konu, efsane ve mitolojinin dini anlayışla bir karışımı olsa da bazı araştırmacılar Pehlevi kaynakları kullanarak söz konusu 7 ülkeyi tasvir etmeye çalışmışlardır. Bunlardan en meşhurları Ebu Reyhan el-Biruni'nin *Kitâbü't-Tefhîm fî Evâilî Sıbaâtî't-Tencîm* adlı eserinin ve Fransız oryantalist Henry Corbin'in tasvir ettikleridir.

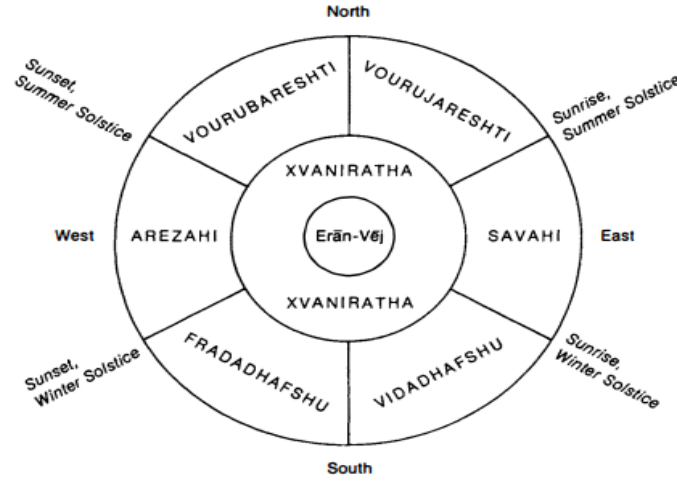
³⁰⁶ Bandhaş-i Hindi, 26. Bölüm

³⁰⁷ Poordavut, Gatha, Tafsir ve Tovzih, s. 46.

³⁰⁸ Ncefzade, "Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan", s. 137-163.

³⁰⁹ Farsça: Keşver, Avestaca: Kerşver

³¹⁰ Corbin, Henry, *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, Princeton University Press, 1977, s. 17.



Şekil 1: Henry Corbin'in Avesta'da geçen 7 ülke (Keşver) ile ilgili çizgisi ³¹¹

Avesta'ya göre, merkez ülke Xvaniratha'dır ve onun da tam merkezinde Arilerin veya İranlıların ülkesi olan İran bulunmaktadır. Merkez ülke olan Xvaniratha'dan parlayan ve ışık saçan ülke olarak da söz edilmektedir. Bu ülke en faydalı memlekettir ve yüzölçümü ise tek başına diğer 6 ülkeye eşdeğerdir. Kutsal metinlere göre, Ehrimen veya şeytan merkez ülke Xvaniratha'dın üstünlüğünü görünce buna dayanamayıp, bu ülkeye karşı elinden gelen her türlü kötülüğü yapmıştır. Bu ülkenin diğerlerine nazaran asıl üstünlük nedeni, soylu ve mertlerin burada doğmaları ve Ahura Mazda'nın ise dinini yayması için peygamberi Zerdüş'tü bu topraklara göndermesi olarak gösterilmektedir. Ayrıca Soşiyantler veya kurtarıcılar da bu ülkede doğacak ve şeytanı yenecekleri de merkez ülkenin üstünlüğü ve seçilmiş olması ile ilgili vurgu yapılan bir diğer husustur.³¹²

Henry Corbin'e göre, "Avesta'da, Xvaniratha'yı (İran'ı) çevreleyen altı ülke ile ilgili anlatılanlar, efsanevi coğrafi bölgeler ile uyuşmaktadır. Belki de söz konusu ülkelerin varlığı tam da nesnel değildi ve sadece ezeli bir coğrafi kader olarak dini metinlerde yer almıştır. Sonraları daha anlaşılır ve gerçek dünya ile uyumlu hale getirmek için o dönem bilinen dünya için tasvir edilmiş ve uyarlanmıştır. Bu mevzu Avesta'da bahsi geçen göl ve dağlar için de geçerli olabilir".³¹³

Avesta'nın Zamyast³¹⁴ bölümünde, tanrının temsilcisi olma ve tanrısallık meşruiyet sadece İranlılara mahsus bir onur ve özelliktir ve Turanilerin hayli çabalarına rağmen, bu onura ulaşamamışlardır. Buna göre, İranlı halkın tarih boyunca elde ettiği zafer ve huzur da tanrının bahşettiği bu onurdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca dini metinlerde bu tanrısallık onur en son

³¹¹ Corbin, *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, 1997, s. 18

³¹² Necefzade, "Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan", s. 137-163

³¹³ Corbin, *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, 1997, s. 18

³¹⁴ Toplamda 21 bölüm veya Yaşt'tan oluşan Avesta'nın 19. bölümüne verilen isim

peygamber Zerdüşt'ün en büyük yardımcısı (havarisi) olan Key Geştasb'a ³¹⁵ verilmiş olup, ondan sonra artık kimse bu özelliğe sahip olamamıştır. Diğer yandan Avesta'da söz konusu tanrısal onurun gelecekte zuhur edecek ve İran halkını zulümden kurtaracak olan Soşyantlar'a verilmesi için Ahura Mazda tarafından muhafaza edildiği hususuna vurgu yapılır.³¹⁶

Anlaşıldığı gibi Zerdüştî dinine ait kutsal ve teolojik tefsir ve metinlerde kurtarıcı inancı ve anlayışı sadece merkez ülke yani İran'da yaşayan halkı ve ırkı korumak ve kurtarmak üzerine oluşmuştur. Başka bir deyişle İslam öncesi İran'da kurtarıcı anlayışının son derece dışlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Zerdüştlüğün ansiklopedisi sayılan ve Pehlevice kaleme alınmış Dinkerd kitabında Zerdüştî kurtarıcılar ile ilgili temel bilgiler yer almaktadır. Buna göre kurtarıcı inancı, umutsuz ve kaygılı bir halkın Türk, Arap ve Romalı rakip ve düşmanların tehditlerine karşı tepki ve cevap niteliğindedir.³¹⁷

Dinkerd kitabında beklenen Zerdüştî kurtarıcıdan Çetrumiyan diye bahsedilmekte ve şu şekilde anlatılmaktadır:

“Ve böylece bir mert adam gelecek, o adam pak Çetrumiyan'dır ve zafer kazandıran gürzü (topuzu) ile gelecektir, o (kurtarıcı) hepsi de güçlü, uzun boylu, çalışkan, adil, omuzları ve pazuları geniş ve kıllı olan 150 adamla gelecektir. Siyah giyinmiş o yiğit mertleri gören suçlular ve şeytansı insanlar korkuya kapılacaklar. O, Ehrimen'i (şeytan) ve onun yarattığı her şeyi yok edecek ve dağınık saçlı Türkleri, Arapları ve Romalıları yenecektir. Çetrumiyan halkı doğru yola hidayet edecek ve dini yaygınlaştıracaktır. Halk onu güç ve zafere layık olduğu şekilde yüceltecek ve ona saygı gösterecektir. Sonra dünyayı yenileyecek, halkı ölümden kurtaracak ve ölümsüzleştirecektir ve onları açlık ve susuzluktan kurtaracaktır”.³¹⁸

Anlaşıldığı gibi, Zerdüştilik'te kurtarıcı beklentisi daha ziyade tek bir halkı ve ırkı kurtarmak üzerine vücut bulmuş bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, söz konusu kurtarıcı İranlılar tarafından öteki olarak görülen Türkler, Araplar ve Romalıları ile savaşmak ve onları yenerek İranlıları korumak için beklenmektedir.

2. Şuubiye Hareketi

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in vefatı ve Hulefa-yi Raşidin döneminin ardından iş başına gelen Emeviler zamanında Arap milliyetçiliği yükselişe geçti. Arap olmayan diğer

³¹⁵ Vishtaspa

³¹⁶ Avesta, 19. Yaşt (Zamyast)

³¹⁷ Ncefzade, “Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan”, s. 137-163

³¹⁸ Mostafavi, *Soşyant Ya Seyri Andişey-i İraniyan Derbarey-i Mevudi Ahirzaman*, 1982, s. 86-87.

Müslümanlara özellikle de İranlı olanlara Mevali denmekteydi. Şam yönetiminin git gide artan Arap asabiyeti, başta İran coğrafyasında yaşanan Müslümanlar olmak üzere, yeni Müslüman olmuş Türkler, Mısırlı Kıptiler, Kuzey Afrika'daki Berberiler ve hatta Endülüslü Müslümanlar arasında milliyetçilik ve Arap karşıtlığı duyguların yükselmesine neden oldu. Emeviler devletinin son evrelerinde İran merkezli çok sayıda etnik, siyasal ve dini akım ve düşünce ortaya çıkmaktaydı. Aslında bu oluşumların ana hedefi İslam değil, Arap hakimiyetine karşı koymak ve Arapların İslam coğrafyasındaki güç tekeli kırılmaktı.

Ebu Müslimi Horasani'nin başını çektiği Abbasi İhtilali³¹⁹ Emevilerin hakimiyetine son veriyse de, Arapların diğer Müslümanlara karşı hakimiyetini kıramamıştı. Böylesi bir dönemde, Şuubiye akımı başladı ve takip eden yıllarda Bağdat merkezli hilafetin, yönetiminin İran dahil doğuda kalan Horasan ve Maveraünnehir gibi bölgelerdeki otorite ve nüfuzunu büyük düzeyde sarstı. 2. Hicri Kameri asrın ilk yıllarından başlayan bu akım 6. Yüzyıla kadar³²⁰ yani Moğol istilası ve Abbasi hilafetinin yıkılmasına kadar süregelen dönemde farklı düzeylerde ve formlarda varlığına devam etti.³²¹

Bu fikri, siyasi ve milliyetçi akımın İslam coğrafyasında özellikle de günümüz İran'ını kapsayan bölge üzerinde büyük etkileri olmuş, bu toplumun ve onda yetişen çoğu mütefekkirin din algısını bile etkisi altına almıştır. Şuubiye hareketinin başlaması ve yaygınlaşmasının ardından İran toplumu Araplar ve Arap asabiyeti ile bağdaştırdığı İslam'ın ana mezhebi, kelami ve fıkhi akımlarına karşı sürekli alternatif arayışına girmiştir.³²² Hüseyin Ali Momtahan'a göre Emeviler döneminden başlayarak Arap Müslümanlar ile diğer ırklara ait Müslümanların konumu ile ilgili sırasıyla 3 ana fikir ve görüş ortaya çıkmıştır: Arapların diğer tüm ırk ve milletlerden üstünlüğünü ileri sürenler veya *Hizbi Arabi*, tüm millet ve etniklerin beraberliğini ve eşitliğini savunanlar veya *Hizbi Müsavat* ve üçüncüsü ise Arap olmayan Acemlerin Araplara karşı üstünlüğüne inananlar veya *Hizbi Şuubi* üyeleri.³²³

Şuubiye kelimesinin etimolojisi ve neden Arapların Acemlerden üstün olmadığı inancına sahip grup ve kişilere verildiği hakkında farklı görüşler mevcut olsa da çoğu araştırmacı kelime ve terimin kaynağını Hucurat suresinin 13. Ayeti olarak göstermektedir.³²⁴ Ayrıca Şuubiye

³¹⁹ Farsça: Siyah Kuşaklılar İsyanı قیام سیاه جامگان

³²⁰ 8. – 12. Miladi yüzyıllar

³²¹ Momtahan, Hüseyinali, *Nihzati Şuubiye*, Tahran, Şirketi Sahami Ketabhayi Cibi, 1991, s. 187.

³²² Homayi, Celaleddin, "Makalat", Mehr Dergisi, 1934-1935.

³²³ Momtahan, *Nihzati Şuubiye*, 1991, s. 188.

³²⁴ "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık. Tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır". (49/13.) Bkz: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Hucur%C3%A2t-suresi/4625/13-ayet-tefsiri> (Erişim tarihi: 18 Eylül 2020).

teriminin halk anlamında olan Şaab kelimesinden türediğini düşünülmektedir. Bu akım Emevîler döneminde başladıysa da Emevî yönetiminin Arap milliyetçiliği konusunda sahip olduğu tavizsiz tutum karşısında Şuubiye düşüncesi yaygınlaşamadı. Bu devirde Şuubiler daha ziyade gizli faaliyet göstermekteydi ve kendi fikir ve görüşlerini açık şekilde ibraz etmekten kaçınıyorlardı. Abbasiler hilafetinin başlamasının ardından Şuubilerin etkinliği artmaya başladı. Halife Harun Reşid ve oğlu Memun dönemlerinde ivme kazanan akım, 3. Hicri kameri (9. Miladi) yüzyılda Arap olmayan Müslümanlar özellikle de İranlılar arasında artık durdurulamaz bir hale geldi. Bu dönem önde gelen çoğu Şuubiyeci İran asıllı Müslümanlardan oluşuyordu. “8. Abbasi halifesi olarak tahta çıkan Mutasım Billah³²⁵ döneminin ardından diğer gayri Arap Müslümanlar bilhassa Türkler de hareketin ana bileşeni haline geldiler”.³²⁶

Şuubiler ilk başlarda İslam öğretileri çerçevesinde Arap veya Acem fark etmeksizin tüm Müslümanların eşit olduğunu savunuyorlardı. Abbasi hilafeti kurulduktan sonra akıma mensup kişiler özellikle İranlılar divan ve yönetimde ve Türkler ise askeriyede daha etkin olunca, Şuubi düşüncelerinin yayılması da daha yaygın ve açık bir şekilde gerçekleşmeye başladı. Bundan sonraki dönemde bazı Şuubiye mensupları daha da ileriye giderek, Arap ve Araplara ait her şeye karşı düşmanlık ve nefreti benimsediler. Söz konusu dönemde Şiilik İran’da Abbasi hilafeti hakimiyeti altında olan diğer bölgelerden göreceli daha yaygındı. Edward Browne’a göre çoğu Şii fırkasının Araplara karşı tutunduğu menfi görüşler Şuubilerin Şia’ya yaklaşmasında etkin olmuştur. Çünkü bazı Şii grupları özellikle de Kerbela vakasında olanlardan ötürü Arapların Hz. Ali’nin evlatlarına zulüm ve haksızlık ettiğine inanıyordu. Ayrıca son Sasani şahı Üçüncü Yezdgird’in kızı Şehribanu’nun Hz. Hüseyin ile evlendiği ve bundan dolayı da Ehlibeyt veya imamların soyunun yarı İrani soydan geldiği düşüncesi de yaygındı.³²⁷ Bu nedenlerden ötürü olsa gerek çoğu Şuubi düşüncesinde olan Müslüman, Şiiliğe yöneldi fakat harekete inananlar arasında çok sayıda muhtelif ve farklı mezhep ve akidelere mensup kişiler de mevcuttu.³²⁸

Hariciler ise Şuubillik düşüncesinin yayınlaşmasında dolaylı şekilde yardımcı oldular. Hariciler Kureys’ten ve Arap olmanın halifelik makamı için şart olmadığına ve her bir kavim veya ırka ait uygun kişinin halife seçilebileceğine inanıyordu. Bu düşünce hilafetin Şam valisi Muaviye bin Süfyan’ın 4. Halife Hz. Ali’ye karşı gelişinden ve Siffin muharebesinin ardından

³²⁵ 833-842

³²⁶ Momtahan, *Nihzati Şuubiye*, 1991, s. 200.

³²⁷ Browne, Edvard Granville, *Tarihi Edebiyi İran*, Çev. Saleh, Ali Paşa, Tahran, 1956, 2. baskı, Cilt. 1, 196.

ortaya çıkmıştı ve hilafet makamının Kureyş ve Arapların tekelinden çıkarılmasıyla kabile asabiyyetine dayalı anlaşmazlıkların giderilmesini hedefliyordu. Ayrıca Hariciler, Emevî ve Abbasilerin aksine hilafet makamının tek bir hanedana mahsus olmadığına ve hanedana dayalı hilafetin İslam öğretilerine ters olduğunu savunmaktaydılar. Ayrıca onlar İran topraklarında özellikle de Sistan bölgesinde etkin olmakla birlikte, Emevî ve Abbasi döneminde çok sayıda isyana katılmış ve Arap halifelere karşı savaşmışlardı. Hatta Muhtar es-Sekafî'nin Kerbela olayının ardından başlattığı büyük isyanda Mevali ve Şiilerin yanı sıra, çok sayıda Haricinin de iştirak ettiği bilinmektedir.³²⁹

İran'ın doğusunu merkez haline getiren Hariciler, zaman zaman Abbasi hilafetine karşı ayaklanmaktaydılar. Bu ayaklanmaların en büyüğü Harun Reşidin halifeliği döneminde kendisi de bir Harici olan Azerek'in oğlu Hamza tarafından gerçekleştirildi. Hamza soyunun İslam öncesi İran'ın efsanevi krallarından Zav Tehmasp'a dayandığını iddia etmekteydi ve Abbasilerin Sistan valisine karşı ayaklanarak, Horasan ve Kirman vilayetlerinin çoğu bölümünü ele geçirmeyi başardı. Bu ayaklanmaya ilaveten Maverâünnehir'de de isyanlar çıkınca, Harun bölge valisini azl etti ve kendisi ordusuyla birlikte Horasan'a yürüdüysen de, bölgede hayatını kaybedince, bu isyanları yatıştırmak ancak halefi Memun döneminde mümkün oldu.³³⁰ Ayrıca insan aklına verdikleri önem ve öncelikle diğer İslam akide ve mezheplerinden ayrıışan Mutezile akidesi mensupları da zaman zaman Şuubi akımına yakın görüşler benimsemişlerdir. Bazı Mutezile mensuplarının Şuubi olmalarına bakmayarak, Mutezile'nin genel anlamda tamamen Şuubiye kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bazı Mutezililer hilafet makamının sadece Araplara mahsus olmadığını ve Müslüman olan her bir kimsenin halife olabileceği görüşünü savunsalar da bazı Mutezililer ise Şuubiye aleyhtarı görüşler ile bilinmektedirler.³³¹

3. Moğol istilası ve İlhanlılar Döneminde Mehdilik Hareketleri

Moğol orduları 1219-1256 yılları arasında Batı Asya'ya üç büyük sefer düzenledi. Moğolların ikinci seferi sonucu günümüz İran topraklarının büyük bir kısmına hükmeden Harzemşahlar Devleti yenildi. Moğollar 1254'te Cengiz Han'ın torunu Hülagu Han liderliğinde büyük bir orduyla yeniden Batı Asya'ya saldırdı. Bu sefer neticesinde Harzemşahlar ve

³²⁹ Muir, Sir William, *Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*, London, 1892, s. 331-332. Browne, *Tarihi Edebiyi İran*, s. 335. Momtahan, *Nihzati Şuubiye*, 1991, s. 214.

³³⁰ Zarrinkub, Abdülhüseyn, *Tarihi İran Bad Az İslam*, Tahran, 1964, s. 541-543. bnz: Zabihullah, Safa, *Tarihi Edebiyati İran*, Tahran, Firdevsi, 2013. Cilt. 1.

³³¹ Momtahan, *Nihzati Şuubiye*, 1991, s. 215-216.

Selçuklu devletlerinin ardından Alamut Kalesi'nden İran merkezini yöneten İsmaililer yenilgiye uğratıldı. Ayrıca Lüristan bölgesinde hala hüküm süren Selçuklu beyliği de ortadan kaldırıldı. Bağdat'ın Hülagu Han tarafından alınması ve 5 asırlık Abbasi Hilafeti'nin çökmesi ile de bölge toprakları tamamen Moğol İlhanlı Devletinin eline geçti. Yaklaşık bir asır Tebriz şehrinde bölgeyi yöneten İlhanlılar devrindeki koşullar nedeni ile çok sayıda Mehdilik hareketi ortaya çıkmıştır.

Yıllarca süren savaşlar ve halkın içinde bulunduğu zor durum, İran toplumunda kırılmalara yol açtı. Bağdat merkezli dini otoritenin yıkılması yeni dini arayışların ortaya çıkmasına neden olmuş, on yıllarca süren yönetim boşluğu ve kargaşa ise zaten kötü olan yaşam şartlarının daha da kötüye gitmesine neden olmuştur. Gerçek yaşamın böylesi harap olduğu bir dönemde halk kurtuluşu Tasavvuf'ta ve maddi dünya ve gerçeklerden uzaklaşmakta aramıştır. Çoğu tarihçiye göre, Moğol istilası sonrası ve İlhanlılar dönemi İran'da tasavvuf altın çağını yaşamaktaydı. Söz konusu dönemde dünyevi hayattan uzaklaşmak o kadar yaygın hale gelmişti ki, bir tekke ve zaviyeye mensup olmayan birilerini bulmak neredeyse imkansızdı.³³² Bu koşullarda halk ister istemez bir kurtarıcı aramaktaydı ve böylece, Mehdilik iddiası eden çok sayıda hareket ortaya çıktı. Yakut el-Hamevi tarafından 1224-1228 yılları arasında kaleme alınmış ve coğrafi ve tarihi bir ansiklopedi eser olan Mucemül Büldan adlı kitapta, İran toplumunun ne denli bir mehdî ve kurtarıcı arayışında olduğu şu cümleler ile anlatılmaktadır: *“Kaşan³³³ ahalisi zuhur edecek olan Mehdi'yi karşılamak ve onu güzel ve gösterişli bir beyaz at ile kente getirmek için her gün sabahın ilk ışıklarından beri şehir surlarının dışarısına çıkarlar”*.³³⁴

3.1. Kadı Seyyid Şerefeddin İbrahim Şirazi³³⁵

İlhanlı hükümdarı Hülagu Han döneminde, Fars vilayetinin merkezi Şiraz şehrinde tanınmış ve zengin bir kişi olan Kadı Şerefeddin Mehdi olduğunu iddia ederek isyan etti. Bölgenin büyük toprak sahiplerinden birisi olan Kadı Şerefeddin, soyunun Deylemilere³³⁶ dayandığını ve Büveyhiler'in³³⁷ mirasçısı olduğunu iddia ediyordu. Kadı Şerefeddin Fars

³³² İzedi, Hüseyin, “Moncigerayi Der Asri Hakimiyeti Moğolha Der İran”, *Feslnameyi İlmi ve Pejuheşiyi Tarihi İslam*, 2013, cilt 54. sayı. 14. s. 65-88.

³³³ İran'ın merkezinde bir şehir

³³⁴ Yakut el-Hamevi, *Mucmeül Büldan*, Darülheya el-Toras el-Arabi, Beyrut, 1989, cilt. 4, s. 296-297.

³³⁵ Kadı Şerefeddin Şirazi'nin Mehdilik isyanı 1264-1265 yıllarında vuku bulmuştur.

³³⁶ Deylemiler günümüz İran'ın Gilan ve Mazenderan eyaletlerinde yaşayan tarihi bir kavim olup, 10. Ve 11. Yüzyılları arasında Ziyariler ve Büveyhiler gibi devletler kurmuşlardır.

³³⁷ 945-1055 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm sürmüş bir Şii devlet.

vilayetinde kendine yeterince yardımcı ve mürit bulamayınca, güç toplamak için Horasan'a gitmek zorunda kalmıştır.³³⁸

"Kadı Şerefeddin, Horasan vilayetinde kısa sürede çok sayıda taraftar kazanmayı başardı. Horasan bölgesi zaten İran'daki tasavvufun merkezi sayılırdı ve o döneme ait kaleme alınmış seyahatnamelerde, bölge halkının sürekli bir kurtarıcı ve mehdi arayışında oldukları anlatılmaktadır. Kadı Şerefeddin de bu koşullar sayesinde ve üstün vasıf ve özelliklere sahip olduğunu iddia ederek, kısa bir sürede bölge halkı arasında yer edinmeyi başardı. Kadı Şerefeddin'in müritleri, onun herkesin içindeki niyetini okuyabildiğini ve çakıl taşlarına dua okuyarak, her bir çakıl taşını silahşor bir süvariye dönüştürebildiğine inanıyordu".³³⁹

Kadı Şerefeddin, bir süre sonra topladığı taraftarları ile birlikte Fars vilayetine dönmeye karar verdi. Dönüş yolunda ise yine güzergah üstündeki kasaba ve şehirlere uğrayarak, bölge halkını Moğol hükümdarı Hülagü Han'a karşı kışkırttı. Böylece ordusuna yeni askerler toplamayı hedefliyordu. Ayrıca seyyid olduğunu iddia eden Kadı Şerefeddin, halkı Mehdi olduğuna inandırmaya çalışıyordu. O dönemin koşulları sonucu olsa gerek, kısa sürede büyük bir ordu topladı. Böylece Şiraz'a döndüğü zaman, kalabalık bir orduya liderlik ediyordu. Yedinci Moğol-İlhanlı sultanı Gazan Han'ın tarihçisi Fazlullah Şirazi'ye göre, Kadı Şerefeddin sıradan halkın yanı sıra, toplumun zengin ve seçkin tabakasına ait ve bölgenin nüfuzlu aile ve şahsiyetlerinin de desteğini almayı başarmıştı.³⁴⁰

Olaylar büyüyünce, Hülagu Han Fars vilayetine büyük bir ordu gönderdi. İlhanlı devleti o dönem henüz İslamiyet'i kabul etmemişti. Moğollar genellikle Şamanizme veya Budizme inanıyordu ve doğaüstü güçlere ve hurafelere inanmak Moğollar arasında yaygındı. Yine döneme ait tarihi kaynaklara göre, muharebe başladığı takdirde cin ve meleklerin Kadı Şerefeddin'in yardımına geleceği ayrıca kadıya ve yandaşlarına karşı savaşan kimselerin felç geçireceği söylentisi bölgede yayılmıştı. Bu nedenden ötürü de Moğol ordusu askerleri Kadı Şerefeddin'in liderlik ettiği isyancılar ile karşı karşıya geldiği zaman, çatışmaya girmekten çekiniyorlardı. Tüm bu gelişmelere rağmen muharebe başladı ve Moğol ordusu kısa sürede isyancıları tarumar etmeyi başardı. Savaş sırasında Kadı Şerefeddin ve çoğu destekçisi öldürüldü ve bazıları ise muharebe meydanından kaçmak zorunda kaldı.³⁴¹

"Savaşın ardından Hülagu Han, Şiraz'ın Moğol komutanını olaylar sırasında Kadı Şerefeddin ile mücadelede yetersiz kaldığı gerekçesi ile cezalandırdı. Çünkü Moğol komutan,

³³⁸ Şirazi, Şerefeddin Abdullah bin Fazlullah, *Tarih-i Vesaf*, thk. Ayeti, Abdülmuhammed, İntişarati Bonyadi Ferhengi İran, Tahran, 1967, s. 111.

³³⁹ İzdi, "Moncigerayi Der Asri Hakimiyyeti Moğolha Der İran", 2013, s. 65-88.

³⁴⁰ Fazlullah Şirazi, *Tarih-i Vesaf*, 1967, s. 111.

³⁴¹ İzdi, "Moncigerayi Der Asri Hakimiyyeti Moğolha Der İran", 2013, s. 65-88

Kadı'nın doğaüstü güçlere sahip olduğu ile ilgili söylentilere inanmış ve isyancılara karşı sert önlemler almaktan kaçınmıştı. Ayrıca Fars vilayetine ek bir tümen yani 10 bin asker gönderildi. Hülagu Han, Şiraz halkını cezalandırmayı düşünüyordu fakat danışmanları, Kadı Şerefeddin'in ve çoğu yandaşının öldürüldüğünü gerekçe göstererek, İlhanlı hükümdarını bu düşüncesinden vazgeçirmeyi başardılar.”³⁴²

3.2. Musa-i Nami Kürdistani Ayaklanması

İlhanı devleti döneminde bir başka mehdilik isyanı Kürtlerin yaşadığı bölgede baş göstermiştir. Tarihçi Abulkasım Abdullah bin Muhammed Gaşani, Tarih-i Olcaytu adlı eserinde, Musa-i Nami Kürdistani ayaklanmasına yer vermiştir. Bu ayaklanma çok az sayıda tarihi kaynakta geçmektedir. Bu hadise ile ilgili tek eser Tarih-i Olcaytu adlı kitap olsa da, kitapta Musa Nami'nin görüşleri ve ne tür bir gaye içerisinde olduğu hususuna ayrıca tam olarak hangi bölgede vuku bulduğuna değinilmemiştir. Ayaklanmanın Olcaytu Han'ın³⁴³ hükümdarlığı devrinde meydana geldiği bilinmektedir. Gaşani'ye göre, Musa Nami, kendini mehdi ilan ettikten sonraki ilk dönemde gizlice güç ve asker toplamaya başlamıştır. Ama kısa bir süre içerisinde 30 bin kadar asker toplamayı başarmış ve davetini aleni etmiştir. “*Bölgede konuşlu olan Moğol/İlhanlı komutanlar Musa Nami'nin git gide artan nüfuzu ve askeri gücü nedeni ile tedirgin oldular ve isyanı yatıştırmak için büyük gayret gösterdiler. Kanlı ve uzun bir muharebenin ardından Musa Nami'nin çoğu yandaşı öldürüldü. Kendisi de öldürüldü ve kafası Sultaniye şehrine Olcaytu Han'a gönderildi.*”³⁴⁴

3.3. Emir Timurtaş Çobani³⁴⁵ Ayaklanması³⁴⁶

Çobani ailesi İlhanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle de Muhammed Hudabende Olcaytu ve sonuncu İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır'ın hüküm sürdüğü 1316-1335

³⁴² Fazlullah Şirazi, *Tarih-i Vesaf*, 1967, s. 111-112.

³⁴³ Olcaytu Han veya Muhammed Hudabende, 8. İlhanlı hükümdarı olarak 1304-1316 yılları arasında hüküm sürmüştür.

³⁴⁴ Gaşani, Abulkasım Abdullah bin Ali bin Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, thk. Hambali, Miha, Bongah-i Tercüme ve Neşri Kitap, Tahran, 1969, s. 76-77.

³⁴⁵ Emir Demirtaş

³⁴⁶ Anadolu Selçukluları, Emir Timurtaş Çobani'nin hayatı ve Anadolu Genel Valiliği dönemine ait en önemli kaynaklardan biri olan “*Tarihi Selacege* veya *Müsameretül-ahbar*” adlı eser Kerimüddin Aksarayi (ö. 1333) tarafından Farsça kaleme alınmıştır. Kitabın Osman Turan tashihi ile orijinal Farsçası ve Emir Timurtaş'ın hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Aksarayi, Muhammed bin Muhammed Kerimüddin, “*Tarihi Selacege; Müsameretül-ahbar ve Müsayeretül-ahyar*”, tsh. Turan, Osman, Enteşarati Esatir. Tahran, 1983, II. Baskı. s. 312-335. (pdf erişim:

file:///Users/MA34080/Downloads/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE_%D8%B3%D9%84%D8%A7%D8%AC%D9%82%D9%87.PDF)

yıllarında, devlet erkanında önemli mevkilere gelmişlerdi. Çoğu tarihçi Said Bahadır'ın tahta çıktığında sadece 12 yaşında olması nedeni ile devleti yöneten asıl ismin Emir Çoban olduğunu yazar. Emir Çoban bu dönemde sahip olduğu güçle, İlhanlı topraklarının bazı bölgeleri ve eyaletlerinin idaresini kendi oğulları arasında bölüştürdü. Anadolu'nun idaresini de oğullarından biri olan Timurtaş'a verdi. Timurtaş 1315'ten 1327'ye kadar on iki yıl süresince Kayseri'yi merkez seçerek, İlhanlı Devleti'nin Anadolu genel valiliği görevini yürüttü. Timurtaş'tan önceki İlhanlı valisi olan İrincin Noyan Anadolu topraklarını iyi yönetememişti ve bölge halkı tarafından sevilen bir vali değildi. Böylesi koşullar altında idareyi devralan Timurtaş, kısa süre içerisinde bölgede düzen ve sükuneti sağlamış ve İrincin'in zulmüne son vermiştir.³⁴⁷

Timurtaş ayrıca dini ahkama bağlı birisiydi ve içki içmeyi katı bir şekilde yasakladı. Haram ve yasaklanmış içkilerin tüketilmesinin tamamen yasaklanması bazı rivayetlere göre mehdinin geleceğinin bir işareti olarak kabul ediliyordu. Yeni vali gerçekleştirdiği icraatlar ayrıca din ve şeriata gösterdiği büyük ihtimam nedeni ile kısa sürede Anadolu'da sevilen ve saygı duyulan bir lider olarak anılmaya başlandı. Ayrıca çoğu tasavvuf ve tarikat liderlerinin desteğini almayı da başardı.³⁴⁸ Anadolu'daki gücünü pekiştiren ve kendine çok sayıda müttelik bulan Timurtaş, Sultaniye'deki merkezi yönetim ile olan bağlarını git gide kopardı. Timurtaş, Babası Emir Çoban ve Ebu Said Bahadır'dan gelen emirlere uymuyor ve Anadolu'dan toplanan vergileri merkeze göndermiyordu. Bir süre sonra vergileri merkeze göndermesi için elçiler gönderilse de Timurtaş bu elçileri huzuruna kabul etmedi. Bir süre sonra merkeze davet edildi ise de, yapılan bu çağrılara da kulak asmadı. Timurtaş böylesi koşullar altında Mehdilik iddiasında bulundu.³⁴⁹

Önceki Moğol yöneticilerin Anadolu'da yaptıkları zulüm ve tahakküm nedeni ile bölge halkı kısa sürede büyük işlere imza atan ve şeriatı katı bir şekilde uygulayan Timurtaş'ın mehdiliğini kabullendi. Anadolu halkı da Moğolların hakimiyeti altındaki çoğu bölgenin ahalisi gibi, Moğol devrinin ahir zaman olduğuna inanıyordu. Şaban Cem Tüysüz'ün tespitlerine göre, Timurtaş'ın 12 yıllık Anadolu'yu idaresi süresince, beyliklere karşı takındığı sert tutumu hariç, uzun zamandan beri Moğol zulmü altında ezilen ve çok kargaşalı yıllar geçiren Anadolu halkı, yeni valinin adil, dindar, cömert ve cesur davranışları ile bir nebze olsun huzur ve istikrara kavuşmuş; bu icraatları ve tutumu nedeni ile ilan ettiği mehdiliği Anadolu'da yaşayan halk

³⁴⁷ Aksarayi, Muhammed bin Muhammed Kerimüddin, "Müsameretül-ahbar ve Müsayeretül-ahyar", çev. Gençosman, Nuri, Ankara, 1943, s. 343-344.

³⁴⁸ İzedi, "Moncigerayi Der Asri Hakimiyyeti Moğolha Der İran", 2013, s. 65-88.

³⁴⁹ Ebul Fida, İmadüddin İsmail, *El-Muhtasar fi Ahbarül- Beşer*, Beyrut, 1967, cilt. 4, s. 95-97.

tarafından büyük oranda kabul görmüş ve halk ona tutku derecesinde bir sevgiyle bağlanmış; daha sonraki devirlerde Anadolu halkı Temürtaş veya Timürtaş isminin hatıralardan ve gönüllerden silinmemesi için bu isimleri yaşatmış ve Timurtaş'ın hatırasına saygı duymuştur.³⁵⁰

“Temürtaş Sulduz, Anadolu Beyliklerine karşı takındığı sert tutumunu, Osmanlı Beyliğine karşı sergilememiştir. Bunun nedeni olarak Osmanlı beyliğinin, İlhanlı hakimiyetini tanıdığını belirtmesi, ayrıca Osman Gazinin bağlılığını kanıtlamak için bir oğlunun adını Çoban koyduğu gösterilmektedir. Timurtaş, Anadolu Türkmen beyliklerinin en kuvvetlilerinden olan Hamidoğulları'nın üzerine de yürüdü ve Hamidoğulları'nın lideri Feleküddin Dünder bey bu sırada öldürüldü. Dünder Bey kuvvetli bir bey idi ve hatta Aydın, Saruhan, Menteşoğulları ve Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey ona vergi verip Dünder beyin üstünlüğünü kabullenmişlerdi.”³⁵¹ Yine Tüysüz'e göre, “Timurtaş'ın özellikle de Batı Anadolu'da Osmanlı beyliğine bazı rakip beylikleri yıkmak veya zaafa uğratmakla, sonraki yıllarda Osmanlı'ya devletleşme yolunda büyük kolaylık sağlamıştır”.³⁵²

İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır, güçlü veziri Emir Çoban'ı (Timurtaş'ın babasını) mehdilik iddiasında bulunan Anadolu genel valisinin isyanını yatıştırmak için görevlendirdi. Emir Çoban, Bahadır Han'a Timurtaş'ı ya ikna edeceğine ve merkeze getireceğine veya eğer ki mukavemet ederse, onu öldürüp başını İlhanlı payitahtı Sultaniye şehrine getireceğine dair söz verdi.³⁵³ Timurtaş ilk başta babası Emir Çoban ile savaşmaya karar verdi ve ordu hazırladı. Fakat Emir Çoban, oğlu Timurtaş'ın emirlerine mektuplar göndererek, onları kendi yanında yer almaya ikna etmeyi başarmıştı ve bu hamle ile Timurtaş'ı yalnız bıraktı. Timurtaş, kendi ordusu içinde başlayan huzursuzluğu görünce savaşmaktan vazgeçti. Genel Vali yaya olarak, babası Emir Çoban'ı karşılamış ve ona karşı itaatini bildirmiştir. Timurtaş babası tarafından merkeze Bahadır Han'a götürüldü. Moğol hanına oğlu Timurtaş'ın bazı komutan ve şeyhlerin etkisi altında kalarak isyan ettiğini ve bu fitneci şahısların infaz edildiğini söyleyen Emir Çoban, askeriye ve devlet erkanındaki nüfuzunu da kullanarak, bir şekilde oğlunun bağışlanmasını sağladı.³⁵⁴

³⁵⁰ Tüysüz, Şaban Cem, “İlhanlı Devletinin Anadolu Genel Valisi Temürtaş'ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Hayatı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2018, cilt. 3, sayı. 22, s. 1649-1675. Aksarayi, *Müsameretül-ahbar ve Müsayeretül-ahyar*. 1943, s. 95-97.

³⁵¹ Sümer, Faruk, “Anadolu'da Moğollar”, SAD, Ankara, I, 1969, s. 88; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1972, s. 111-112; Tüysüz, “İlhanlı Devletinin”, s. 1649-1675.

³⁵² Tüysüz, “İlhanlı Devletinin Anadolu Genel Valisi Temürtaş'ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Hayatı”, 2018, s.1649-1675.

³⁵³ Mirhand, Muhammed bin Havendşah Belhi, *Tarih-i Ravzatü-s Safa*, thk. Zeryab-i Hoyi, Abbas, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1994, cilt. V. s. 964-965.

³⁵⁴ Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 647; Köprülü, Mehmet Fuat, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1972, s. 82.

Böylece Timurtaş yeniden Rum diyarına genel vali olarak atandı. Bir süre sonra veziri ve aşiretinin git gide artan gücü nedeni ile korkuya kapılan Bahadır Han, Emir Çoban'ı ve ailesinin bazı fertlerini öldürttü. Moğol hanı ayrıca Timurtaş'tan Çobani aşiretinin yeni reisi olarak merkeze dönmesini istese de, Timurtaş bu isteği geri çevirip yeniden bağımsızlığını ilan etti. Timurtaş'ın ikinci isyanında da mehdilik iddiasında bulunduğu yönde kesin ve net bilgiler bulunmamakta. Timurtaş ikinci isyanında da ilkinde olduğu gibi Memlûk sultanı Melik Nasır'dan Ebu Said Bahadır'a karşı yardım istedi ve Kahire'ye gitti. İlk başta Melik Nasır tarafından hoş karşılanırsa da Memlûk sultanı Moğol devleti ile uzun yılların ardından yeni sağlanmış olan barış ortamının bozulmasını istemiyordu. Böylece Timurtaş 1328 yılında Kahire'de boğularak idam edildi. Timurtaş'ın büyük oğlu Şeyh Hasan Çobani 1335 yılında son İlhanlı hükümdarı Said Bahadır ölünce, Tebriz kentini ele geçirdi ve Celayirliler tarafından idare edilen Irak dışındaki tüm İlhanlı topraklarını 1357 yılına dek kardeşi Melik Eşref ile birlikte yönetti.³⁵⁵

4. Safevi Devleti Dönemi

Safevi Devleti bıraktığı siyasal, kültürel ve mezhepsel etkilerden dolayı İran ve hatta bölge tarihinde önemli yere sahip olmuştur. Safeviler'den önceki yaklaşık 9 asırlık İslami dönemde, muasır çağda İran olarak bilinen bölgeyi de kapsayan batı Asya'da güçlü devletler iş başına gelmişlerdir. Söz konusu zaman zarfında İran diye bir ülkeden bir bütün olarak bahsetmek mümkün değildir. Mesela bölge Emevîler veya Abbasiler devrinde İslam Hilafetinin bir parçası olarak yönetildi ve İran büyük oranda siyasal, askeri ve kültürel olarak Şam veya Bağdat'ın etkisi altındaydı. Batı Asya'nın Türki devletlerin hakimiyeti altına geçmesi ile, bu durum en azından kültürel olarak değişti. Gazneli Devleti ile başlayan ve Büyük Selçuklu Devleti ile devam eden süreçte Türkler, Arap menşeli Emevîler ve Abbasîlerin aksine Farsçayı yaygın olarak kullanmaya başladı ve İran kökenli devlet adamlarını devlet işlerine dahil ettiler.

Selçuklu ve Harzemşahlar döneminde, modern çağda İran olarak adlandırılacak olan bölge, Horasan, Azerbaycan, Sistan, Fars ve Taberistan gibi vilayet ve eyaletlere ayrılmış ve Türk devletler dahilinde vücut bulmuştu. 13. Yüzyılın ortalarında Cengizhan'ın torunu Hülagu, Moğol devletinin Batı Asya'daki mütesarrifatının başına atandı. Hülagu, Bağdat'ı ele geçirerek Abbasi Devletine son verdi ve Tebriz merkezli İlhanlı devletini kurarak, Hilafet makamının bölgedeki ve bilhassa İran üzerindeki otoritesine son verdi. Abbasi devleti asırlardan beri

³⁵⁵ Hafız Abru, Zeyl, *Camiut-Tevarih-i Reşidi*, thk. Beyani, Hanbaba, Silsile-i İntişarat-i Encümeni Asari Milli, Tahran, 1976, s. 181-183; Mirhand, *Tarih-i Ravzatü-s Safa*, s. 970-976; Müstevfi, Hamdullah, *Tarihi Güzide*, thk. Nevayi, Abdül Hüseyin, İntişarati Emir Kebir, Tahran, 1983, s. 615-619; İzedi, "Moncigerayi", 2013, s. 65-88.

İslam'ın ana akımının temsilcisi konumundaydı ve özellikle de İran coğrafyasında ara sıra baş gösteren İsmaili ve Zeydi gibi Şii hareketlerin güçlenmesini önliyordu.

Gerek İlhanlı hükümdarlarının ilk başta Müslüman olmaması ve Gazan Han'dan sonra İslamiyet'i kabul edenlerin ise din ve mezhep konusunda tutucu olmamaları, yönettikleri topraklarda Tasavvuf ve Şiiliğe yönelmeyi hızlandırdı. Hatta İlhanlıların son hükümdarları olan Muhammed Hudabende Olcaytu ve Abu Said Bahadır'ın Şii mezhebine geçtikleri veya sempati duydukları bazı tarihçilerce yazılmaktadır. İlhanlılar'dan sonra İran topraklarını kısmen veya tamamen idare altına alan Çobanoğulları, Celayirliler, Karakoyunlular ve Akkoyunlu devletleri ise sürekli mücadele ve savaş halindeydiler ve hüküm sürdükleri toprakların büyük bir kısmı otorite boşluğu içerisindeydi. Bu şartlar altında bir kurtuluş yolu arayan bölge halkları (doğu Anadolu dahil) git gide daha çok Tasavvuf ve tarikatlara yöneldi ve bu da dönemin en güçlü tarikat ve tasavvuf kutuplarından olan Türk Safevi hanedanının yükselişine zemin hazırladı.

4.1. Şah İsmail Öncesi Safevi Hanedanında Mehdilik Anlayışı

Safevilere ismini veren Şeyh Safiyüddin İshak Erdebili³⁵⁶ 13. ve 14. asırda günümüz İran Azerbaycan'ında bulunan Erdebil şehrinde yaşamış dönemin büyük tasavvuf şeyhlerinden birisiydi. Yine döneme ait çoğu kaynağa ve günümüz araştırmacısına göre, Safevi hanedanının mezhep değiştirmesi Şeyh Safiyüddin'in 4. kuşaktan torunu ve aynı zamanda Şah İsmail'in dedesi olan Şeyh Cüneyt zamanında gerçekleşmiştir.³⁵⁷ 14. Yüzyılın ortalarında İbni Bezzaz tarafından kaleme alınmış Saffavet-ül Safa adlı kitapta Şeyh Safiyüddin'in hayatı ve düşünceleri hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir. Bu kaynakta, Sefiyüddin'in soyu 20 kuşak arayla Hz. Ali'ye dayandığı ve kendisinin seyyid olduğu iddia edilmiştir. Safevi hanedanının doğaüstü güçlerle irtibatla olduğu ile ilgili iddialar ise Sefiyüddin'nin büyük dedesi Muhammed bin Seyyid Avez döneminden itibaren başlamaktadır.³⁵⁸

³⁵⁶ (1252-1334) Bazı İranlı tarihçiler veya oryantalizm menşeli kaynaklar, Safevilerin soyunun Ari ve İranlı olduğunu, söz konusu hanedanın seyyid oldukları ile ilgili bölümün ise Safevilere meşruiyet sağlamak amacı ile sonradan Saffavet-ül Safa adlı esere eklendiğini öne sürmüşlerdir. Buna göre, Safevi hanedanı günümüz Irak sınırında bulunan Sincar bölgesinden Erdebil'e göç etmişlerdir. Şah İsmail'in babası olan Şeyh Haydar'ın annesi Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kardeşi Hatice Begüm ve kendi annesi yine Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Halime Begüm'dür. O döneme ait çoğu kaynak, özellikle de Avrupalı seyyahlar Safeviler derbarında Türkçe konuşulduğunu aktarmaktadır. Şah İsmail ve diğer Safevi şahırlarına ait yüzlerce beyit Türkçe şiir ve yazılan mektuplarda kullanılan dil de bu hanedanın en azından Şeyh Safiyüddin'den sonraki yıllarda kendilerini bir Türk boyu olarak tanımladıklarını gösterir. Ayrıca Şah İsmail Çaldıran savaşından önce Sultan Selim'e yazdığı bir mektubunda kendilerinin aynı soyadan geldiklerini yazar.

³⁵⁷ “Şeyhe sordular ki hangi mezhebe bağılısın? Buyurdu: Biz sahabenin mezhebine bağlıyız ve her dördünü de sever ve dördüne de dua ederiz.” Erdebili, İbni Bezzaz, *Saffavet-ül Safa*, thk. Tabatabayi Mecd, Gulamrıza, Tebriz, Musahhih, 1994, s. 887.

³⁵⁸ Erdebili, *Saffavet-ül Safa*, 1994, s. 70-71.

İbni Bezzaz meşhur eseri Saffavet-ül Safa'da Seyyid Avez hakkında şu cümlelere yer vermiştir: “Ondan (Seyyid Avez'den) sonra oğlu Muhammed Hafız yedi yaşında kayboldu ve ne kadar aradılarsa da çocuğu bulamadılar. Sonunda artık umutlarını yitirdiler ve matem tutmaya başladılar ta ki yedi yıl sonra (çocuk) geri döndü. Muhammed'i bordo renkli bir elbise giymiş, börkünün üzerine beyaz sarık sarmış ve Kuran boynuna asılı bir şekilde evin önünde buldular. Halk bu manzara karşısında şaşırdı. Kaybolma nedenini sordular ve o (Muhammed) dedi ki: beni melekler götürdüler. Bu yedi sene boyunca bana Kuran öğrettiler ve farz ve sünnet olan dini vecibeleri bana talim ettiler.”³⁵⁹

Kamil Mustafa Şeybi'nin tespitlerine göre, tarikatın liderliği Şeyh Safiyüddin'e geçtiğinde ise bu tarikat git gide gücünü ve etkisini artırmaktaydı. Moğol İlhanlı devleti çökmüş ve her bölgede Türk beylikler kendi topraklarını genişletmek peşindeydi. Böylesi bir ortamda Şeyh Safiyüddin sonraları kendi ismini alacak olan Safeviye tarikatının nüfuzunu ve gücünü elinde bulundurduğu mal varlığını da kullanarak bölgede iyice pekiştirdi. Safiyüddin yirmili yaşlarda Gilan'a³⁶⁰ giderek Şeyh Zahid Gilani'nin müridi oldu. Daha sonraları bu nüfuzlu şeyhin kızıyla evlenen Safiyüddin, Şeyh Zahid'in ölümünün ardından onun makamını ve bazı kaynaklarda 100 bin kadar rivayet edilen müritlerini de kendi tarikatına kattı. Tarikat liderliği 15. Yüzyılın ikinci yarısında Şah İsmail'in dedesi Cüneyt'e geçtiğinde ise artık Safeviye hanedanı eskiden olduğu gibi Erdebil'de geleneksel tasavvuf işleri ile uğraşmanın yerine bölgeyi özellikle de Anadolu'yu gezerek kendilerine taraftar bulmaya başlamışlardı. Ayrıca Timur imparatorluğunun varisi Şahruh Mirza'nın Rey şehrinde ölümünün ardından bölgede otorite boşluğu mevcuttu. Bu dönemde ahir zamanın yaklaştığı, Mehdi'nin geleceği ve Cüneyt'in son İslam devleti için savaşıacağı söylentisi bölgede yayılmıştı. Bu söylentiler Tebriz'de hüküm süren Karakoyunlu Kara Yusuf'un oğlu Cihan Şah'a ulaşınca onu tedirgin etti ve Cüneyt'ten Erdebil'den ayrılmasını istedi. Cüneyt ise Halep ve Anadolu'nun yolunu tuttu ve buralardan kendine daha fazla güç toplamayı başardı. Ayrıca Diyarbakır'da Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kardeşi ile evlenen Cüneyt, kendine bağlı müritleri ile Erdebil'e geri dönmeye karar verdi. Geri dönüşte Aras nehrinin kuzeyini (günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti) idare eden Şirvanşahlar devleti ile giriştiği muharebede öldürüldü.³⁶¹ “*Cüneyt'in Mehdi'nin gelişi için gerekli olduğu inancı takipçileri tarafından o kadar güçlü bir şekilde benimsenmişti ki, bazı müritleri Cüneyt'in ölmediğini bile iddia ettiler*”.³⁶²

³⁵⁹ Erdebili, *Saffavet-ül Safa*, 1994, s. 73.

³⁶⁰ Hazar denizi kıyısında tarihi bir bölgenin ismi ve günümüz İran'ın bir eyaleti.

³⁶¹ Şeybi, Kamil Mustafa, *Taşayyo ve Tasavvof ta Ağazi Sadeye Davazdahom-i Hicri*, çev. Zekaveti Garagözlü, Alırıza, İntişarata-i Emir Kebir, Tarhran, 2001, s. 379-381.

³⁶² Şeybi, *Taşayyo ve Tasavvof ta Ağazi Sadeye Davazdahom-i Hicri*, 2001, s. 381; Tbbah, Muhammed Rağib, *İlam el-Neba fi Tarih Haleb el-Şehba*, Halep, 1926, cilt. 5, s. 337.

Cüneyt'ten sonra oğlu Haydar tarikatın başına geçti. Mustafa Kâmil Şeybi'ye göre, bu döneme kadar Safeviye tarikatına hâkim olan Tasavvuf, Haydar zamanında ilk kez belirgin bir şekilde İsnâ Aşeriyye mezhebine kaydı. Söz konusu dönemden itibaren Safeviye tarikatı mensupları Haydar'ın talimatı ile 12 İmam'ı temsilen 12 parçadan oluşan kızıl börk takmaya başlar ve böylece Kızılbaşlar olarak tarihe geçtiler. Haydar bu uygulamanın talimatını rüyasına gelen Hz. Ali'den aldığını iddia etmekteydi.³⁶³ Haydar da babası Cüneyt gibi Şirvanşahlar devleti ile girdiği muharebede öldürüldü.

4.2. Safevi Devleti Kurulduktan Sonraki Dönemde Mehdilik

Kamil Mustafa Şeybi, Şah İsmail'in başlattığı hareketin ana itici gücünü Mehdilik olarak göstermekte ve Safevi devletinin kurucusu birinci İsmail'in Şeyh Zahit Gilani'ye dayandırılan bir rivayetten yola çıkarak kendisinin Mehdi'nin kapısı olduğunu iddia ettiğini yazar. Buna göre, Şeyh Sefiyüddin Safevi'nin hocası ve kayınpederi olan Gilani damadına hitaben, “Senin evlatların yer yüzündeki kafirliğin Âl-i Muhammed'in kayıp olan Mehdi'si tarafından tamamen yok edilinceye kadar her gün daha da ilerleyecekler”. Bu iddialar bazen Mehdi'nin bizzat şahlık tacını İsmail'in başına kendi elleri ile koyduğu gibi söylentiler ile, daha da abartılı hale gelebiliyordu.

Mesela bir Safevi müridinin, Mekke yolundayken Necef ve Bağdat arasındaki çölde Mehdi'nin İsmail'in başına kızıl bir taç koyduğu ve beline kılıç kuşatarak, İsmail'e hitaben “Sana huruç etme ve cihat icazeti verdim” şeklinde anlattığı rivayet Kızılbaş Ordusu başta olmak üzere Şah İsmail'e yakın her kes tarafından kabul görüyordu. I. İsmail'in kendisi ise yaptığı her şeyi 12 imamın desturu ve emri ile uyguladığını ve buna göre de masum ve günahsız olduğunu, ayrıca kendisi ve Mehdi arasında ayrılık söz konusu olmadığını vurgulamaktaydı.³⁶⁴ Çaldıran³⁶⁵ muharebesinin ardından Şah İsmail'in karizması büyük oranda zarar gördü ve Mehdi veya Mehdi'nin Kapısı olduğu hakkındaki iddialar geri planda kalmaya başladı fakat bu Safevi şahlarının tamamen kurtarıcı argümanını kullanmaktan vazgeçtikleri anlamına gelmiyordu.

Çaldıran muharebesinden sonraki dönemde de Safeviler kurtarıcı ve mehdi hakkındaki düşünce ve inancı yine de yaygın bir şekilde kendi lehlerine ve kurdukları devleti meşrulaştırmak adına kullanmaya devam ettiler. Sonraki dönemde, kurtarıcı ve mehdi ile ilgili

³⁶³ Şeybi, *Taşayyo ve Tasavvof ta Ağazi Sadeye Davazdahom-i Hicri*, 2001, s. 383.

³⁶⁴ Şeybi, *Taşayyo ve Tasavvof ta Ağazi Sadeye Davazdahom-i Hicri*, 2001, s. 388-389.

³⁶⁵ 23 Ağustos 1514'te günümüz İran ve Türkiye sınır bölgesinde bulunan Çaldıran Ovası'nda Safeviler ve Osmanlı devleti arasında gerçekleşen ve Osmanlı zaferi ile sonuçlanan meydan muharebesi.

anlayış kuruluş safhasındaki döneme nazaran bazı farklılıklar göstermektedir. Safeviler, özellikle de Lübnan ve Irak'tan getirdikleri Şii din adamları vasıtasıyla Caferi mezhebini daha net ve belirgin bir fikhî çerçeveye oturtmayı başardılar. Artık kendilerinin Mehdi olduğunu iddia etmekten büyük oranda vazgeçtiyseler de yine de yeni kurulan fıkıh ve mezhebe göre kayıp olan Mehдинin yer yüzündeki temsilcileri oldukları ve onun geleceği zamana kadar devlet idaresini bir emanet olarak ellerinde tuttıkları tezi daha yaygın bir şekilde dillendirilmeye başlandı.

Daha doğrusu, kuruluş yıllarının aksine sonraki yıllarda Safeviler, Mehdilik iddialarını ulaşılması zor göklerden yer yüzüne indirmiş oldular. Mesela bazı seyyahlar tarafından, I. İsmail'den sonra tahta çıkan I. Tahmasb'ın (1524-1576) özel ırktan beyaz bir atı mehdinin gelişi için beklettiği rivayet edilmektedir. Rivayete göre, şahın has ahırında (ıstabl) her daim mehdie ait olduğu iddia edilen beyaz renkli bir ata bakıldığı ve mehdinin şahın hüküm sürdüğü dönemde zuhur etmesi halinde bu atı kullanacağı anlatılmaktadır.³⁶⁶

Ayrıca I. Tahmasb en güzel kız kardeşlerinden birini mehdi geldiği zaman onunla nikahlandıracağı niyeti ile hiç evlendirmemişti.³⁶⁷ Yine bu olay mehdilik düşüncesi ve anlayışının ne denli kuruluş dönemine nazaran değişikliğe uğradığını anlamamız için bir başka olaydır. Bu tarihi rivayetler göz önüne alındığı zaman, söz konusu dönemde Safevi şahlarının kendilerinin mehdi olduğuna dair iddialardan artık vazgeçtikleri anlaşılmaktadır.

I. Şah Tahmasb döneminin sonlarına doğru kurtarıcılık ve mehdilik argümanı Safevi tarihçileri tarafından belirgin şekilde daha az kullanılmaya başlanmıştır. 52 yıllık Şah Tahmasb hükümdarlığının son 10 yılından itibaren neden kurtarıcılık kavramının döneme ait yazı ve kayıtlarda daha az gündeme geldiği yönünde iki ana sebep saymak mümkündür. İlki, Hicri Kameri takvime göre ilk binyılın (milenyum) sona ermesi ile birçok rivayete göre binyıl sonunda gelmesi beklenen Mehdi ve kurtarıcının gelmeyişi sayabiliriz. Daha önemli olan etken ise Safevi devletinin kuruluş yıllarında mevcut olan heyecan ve şevkin Çaldıran yenilgisinin ardından başlayarak git gide tükenmesini göstermek mümkündür.³⁶⁸

³⁶⁶ J. Newman, Andrew, *Safavid Iran (Rebirth of a Persian Empire)*, I.B.Tauris, London, 2006, s. 32.

³⁶⁷ Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, 2002, s. 298.

³⁶⁸ Aram, Muhammed Bager, *Andişeye Tarihigariy-i Asri Safevi*, Amir Kebir, Tahran, 2007, s. 256.

4.3. Safevi Devletinin Meşruiyet Kaynağı ve Bunun Din-Devlet İlişkisine Etkisi

Şah'ın (kralın) ana meşruiyet kaynağı Safevi devletinin muhtelif dönemlerinde değişkenlik göstermektedir. Safevi devletinin kuruluş aşamasında din adamlarının neredeyse hiç etkileri ve rolleri yoktu. Bu dönemde şahın ana güç kaynağı mürşit-mürit ilişkisine dayanmaktaydı ve Kızılbaşlar hiçbir dini ve fıkhi bağlayıcılığa ihtiyaç duymaksızın, Safevi tarikat lideri olarak gördükleri Şah İsmail'e sıkı sıkıya bağlıydılar. Hatta sonraları Safevi devletinin resmi mezhebi olarak seçilecek olan Caferi mezhebine ait yeterli sayıda fıkhi kitap ve kaynak bile mevcut değildi. Şah İsmail ile iş birliği yapan az sayıdaki din adamının ekseriyeti ise belli çıkarlar veya nedenlerden ötürü mezhep değiştirmiş Ehli Sünnet din adamlarından oluşmaktaydı.³⁶⁹

Daha önce de anlatıldığı gibi, kuruluş yıllarında çoğu mürit ve Kızılbaş mensubu I. İsmail'i mehdi ve kurtarıcı olarak görmekteydi. Bu durum Şah İsmail hükümdarlığının ileri yıllarında Osmanlı devleti karşısında aldığı yenilgi ve takipçileri arasında olan heyecanın git gide azalması ile, yavaş yavaş değişime uğradı. Mürşit-Mürit ilişkisinin artık yetersiz kaldığı bir dönemde, Safevi şahları kendi otoriteleri ve kurdukları devletin devamı için yeni meşruiyet kaynakları aramaya başladılar. Karizmatik I. İsmail'in ölümünün ardından ve I. Tahmasb'ın iş başına gelişi ile birlikte, din ve fıkıh bağlamında meşruiyet arama çabaları daha da hız kazandı. Böylesi bir ortamda, gittikçe güçlenen din adamları, Masum İmamların olmadığı bir dönemde sultan ve idarecinin meşruiyet kaynağı ve niteliği hakkında nispeten yeni argümanlar ortaya koydular.

Safevilerden önce, Şii din adamları daha çok masum imamın veya mehdinin olmadığı devirde hüküm süren idareci ile iş birliği yapmanın caiz olup/olmadığını tartışmaktaydı. I. Tahmasb döneminden başlayarak mehdinin veya masum imamın olmadığı devirlerde idarecilik makam ve yetkisinin kâmil bir fakihe³⁷⁰ has olduğu teorisi ön plana çıktı.³⁷¹ Din, siyaset ve meşruiyet bağlamında ortaya atılan bu yeni yaklaşım, İran'ın son beş yüz yıllık tarihini derinden etkiledi ve daha sonraları 1979 Devrimi ile ülkenin idaresini ele alacak olan Velayet-i Fakih teorisinin temel taşı böylece atılmış oldu. Bu yeni anlayışa göre, mehdinin olmadığı devirlerde, masum imamlara ait tüm yetkiler ehil bir din adamı tarafından kullanılabilirdi.

Safevi şahlarının ortaya atılan bu teoriyi kabul etmeleri beklenemezdi. Ayrıca Sefeviler bile bunu benimsediği taktirde, itici gücünü mürşitlerine olan bağlılıklarından alan ve askeri gücü de tekelinde bulunduran Türkmen Kızılbaşların da din adamlarına itaat etmeyecekleri

³⁶⁹ Caferiyan, *Safeviyye Der Arsey-i Din, Farhang ve Siyaset*, cilt. 1, 2000, s. 120.

³⁷⁰ Müçtehit ez-Zaman

³⁷¹ Caferiyan, *Safeviyye Der Arsey-i Din, Farhang ve Siyaset*, cilt. 1, 2000, s. 121.

belli bir husustu. Böylesi bir ortamda, din adamları din, siyaset ve meşruiyet üçgeninde daha gerçekçi ve maslahatçı görüş ileri sürdüler. Bu yeni yaklaşıma göre, Müslüman toplumun idare ve hükümdarlığı mehdinin gelişine kadar ehil bir din adamına mahsustu fakat bu din adamı “maslahat” gereği siyasal yetkilerini hâkim şah ve sultana sevk edebilirdi. I. Tahmasb bu yeni yaklaşımı benimsedi ve kendisini dönemin Kâmil Fakih’inin vekili olarak tanımlamayı kabul etti.³⁷² 16. Yüzyılın ortalarından itibaren uygulanmaya başlanan bu tarz din adamları-hükümdar meşruiyet ilişkisi, 1979 devrimine kadar devam etti. Böylece sonraki dönemlerde İran şahları (Afşarlar, Kaçarlar ve Pehleviler dahil) kendi meşruiyetlerini ikinci dereceden de olsa, masum imamlara ve daha doğrusu kayıp olan 12. İmam Mehdi’den almaktaydı.

Tüm bu gelişmelere rağmen, döneme ait tarihi eserlerde Safevi şahları ve gelmesi beklenen mehdi arasında güçlü bir bağlantı kurulmaya çalışıldığı aşikâr ve açıktır. I. Tahmasb’ın son yıllarını ve I. Abbas’ın hükümdarlığının tüm dönemini idrak etmiş devrin önde gelen tarihçilerinden Türkmen İskender Bey, herkesin Mehdi’nin Safevi devleti devrinde zuhur etmesini beklediğini yazmaktadır.³⁷³ Mehdi iddiasında bulunan kişilere hiç müsamaha gösterilmemektedir. 16. Ve 17. yüzyıllarda doğrudan mehdilik iddiasında veya hatta imasında bulunan çoğu şahsiyet Safevi devletince ağır bir şekilde cezalandırılmıştır. I. Tahmasb’ın devrinin anlatıldığı *Alem Aray-i Şah Tahmasb* adlı eserde, Kavammüddin Nurbahş isimli birisinin yalancı mehdi suçlamasıyla Safevilerin başkenti Kazvin şehrinde kafese konularak ateşe verildiği aktarılmaktadır.³⁷⁴ Söz konusu kitapta Kavammüddin Nurbahş’ın doğrudan mehdilik iddiasında bulunduğundan söz edilmemektedir. Büyük ihtimal dönemin idarecileri halkın Nurbahş’a yazdığı bağlılık mektuplarından kendisinin yalancı mehdi olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu olay, Safevilerin kuruluş aşamasından sonraki dönemlerde kurtarıcı ve mehdilik iddiaları ile ilgili ne kadar hassas olduklarını ve bu dinsel-mezhepsel argüman ve beklentiyi tekellerinde muhafaza etmek istediklerini göstermektedir.³⁷⁵

Safevilerin mehdi ve kurtarıcı meselesine bakışları ve kendi hedefleri doğrultusunda kullanım şeklini iki ana döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem I. İsmail hükümdarlığı yıllarını da kapsamakta. Bu dönemde Şah İsmail de baba ve dedesi Şey Haydar ve Şeyh Cüneyt gibi müritleri tarafından bir mehdi ve kurtarıcı olarak görülmekteydi. Safevi devleti kurulduktan bir süre sonra, bazı siyasal ve dinsel sebeplerden dolayı mehdilik algısı değişmeye

³⁷² Caferiyan, *Safeviyye Der Arsey-i Din, Farhang ve Siyaset*, cilt. 1. 2000, s. 121.

³⁷³ Türkmen İskender Bey Münşi, *Tarihi Alem Aray-i Abbasi*, tsh. Afşar, İraj, Emir Kebir, Tahran, 2003, cilt. 1, s. 279.

³⁷⁴ *Alem Aray-i Şah Tahmasb*, tsh. Afşar, İraj, Donyayi Kitap, Tahran, 1991, s. 84.

³⁷⁵ Monfared, Mehdi Farhani, Halili, Nasim, “Andişe Mevudgerayi Dar Dovreye-i Safaviye”, *Faslnamey-i İlmi Ve Pajuheşiy-i Tarihi İslam ve İran*, 2011, sayı. 8, s. 87-113.

başladı. I. Tahmasıb'ın tahta çıkışının ardından, Lübnan, Suriye ve Irak'tan getirilen Caferi mezhebi alimlerinin de yardımlarıyla Şah İsmail döneminde galiyye ve ekstremist olan kurtarıcı ve mehdilik algısı nispeten yumuşatıldı. Böylece mehdiliğin İran siyasetinde ve toplumunda daha uzun vadeli kullanılmasının önü açılmış oldu. Bu dönemde oluşturulan yeni kurtarıcı kavramı son 500 senede ülke siyasetinin ve hatta toplumsal gelişmelerin en önemli etkenlerinden birisi haline geldi. Şah Tahmasb döneminde oluşturulan yeni mehdi-hükümdar-meşruiyet ilişkisine göre, askeri ve siyasal gücü elinde bulunduran kral ilk başta otoritesini sembolik olarak kendi seçtiği bir din adamına tefviz etmekteydi. Zira yeni tedvin edilen mezhebe göre, sadece bir alim ve din adamı kayıp masum imamın gerçek varisi ve temsilcisi olarak Müslüman toplumu idare edebilirdi. Bu yetki intikali tamamen sembolikti ve görevi devralan din adamı tüm yetkilerini siyasal ve askeri gücü elinde bulunduran Şaha yeniden tefviz etmekteydi.

Oluşturulan nispeten yeni ve ilginç fakat aynı zamanda işlevsel bu yöntem ve çözüm sayesinde, mehdilik ve kurtarıcı inancı muasır devride bile İran'da devletin en önemli meşruiyet kaynaklarından birisi olarak etkisini sürdürmüştür. Söz konusu bu etki sadece siyasal boyutuyla kalmamış, belki mehdilik 1500'lerden sonraki İran'da birçok toplumsal ve mezhepsel gelişmelerinde ana motivasyon ve çıkış kaynağı olmuştur.

5. Bahailik ve Babilikte Mehdilik

5.1. Ahbariyye ve Usuliyye

İmamiye inancına göre Hz. Peygamber veya masum 12 imam hayattayken dini meselelerde ortaya çıkan soru ve suallerin cevap kaynağı belli idi ve Müslümanlar doğrudan peygamber veya imamlar ile temas kurma olanağına sahip olmuştur. Ayrıca 12. Masum imam olduğuna inanılan Muhammed bin Hasan Askeri'nin (Mehdi) 874'te imamlığının başlamasından küçük gaybetin bittiği yıl yani 941'e kadarki süre zarfında ise sırasıyla belirlenen 4 vekil vasıtasıyla masum imama erişim sağlandığına inanılmaktadır. Dördüncü vekilin 941 yılında ölümünün ardından yeni bir vekil belirlenmediği ve aynı yıldan itibaren günümüze kadar devam eden Mehdi'nin büyük gaybetinin³⁷⁶ başladığına inanılır. Büyük

³⁷⁶ Caferi mezhebinde Mehdi'nin gaybeti, Küçük Gaybet (874-941) ve Büyük Gaybet (941-Günümüz) diye ikiye ayrılır. Buna göre, yaklaşık 66 yıllık küçük gaybet sırasında 12. İmam Mehdi'nin sırasıyla belirlediği 4 vekili aracılığıyla Müslümanlar ile irtibatla olduğuna fakat 941'de dördüncü vekilinin ölümü ile yeni bir vekilin atanmadığına inanılır.

gaybetin başlaması ile Şii alim ve fakihler, dini hükümlerin hangi kaynaklara istinaden çıkarılacağı konusunda Ahbariyye ve Usuliyye diye iki gruba ayrıldı.

İmamiye'nin Usuliyye ekolü dini hükümler çıkarmak için Kuran, sünnet, akıl ve icmayı kullanır ve Nakilciler ve Akılcı Nakilciler olarak iki gruba ayrılır. İmamiye'nin önde gelen fakihlerinden Şeyh Saduk ve Abu Cafer Küleyni Nakilci Şii fakihlerinin en önemli şahsiyetlerinden sayılır.³⁷⁷ Bu gruba mensup olan Küleyni küçük gaybet döneminde yaşamış olup, aynı zamanda Şii İmamiye fıkhnın ana kaynaklarından sayılan Kitab-i el-Kafi'nin müellifidir. Şeyh Müfid ve Şeyh Tusi gibi alimler ise Usuliyye ekolünün akılcı grubuna aittir. Çoğu kaynağa göre Şeyh Müfid İmamiye Şiası içerisinde ilk kez usul ilmi (Usul-i Fıkıh) babında kaleme aldığı bir eser günümüze kadar ulaşmıştır.³⁷⁸

Ahabriyye ekolüne göre usul, akıcılık, kıyas ve içtihat gibi yöntemler rakip olan Ehli Sünnet tarafından ibda edilmişlerdi ve bu nedenden dolayı söz konusu yöntemler güvenilir olamazdı. Ayrıca Muhaddisler olarak da bilinen Ahbariler, masum imamlardan nakledilen rivayet ve haberlerin üstün ve ikna edici varlığını sebep göstererek, dini hükümler çıkarmak için akıl ve mantığa başvurmanın gereksiz olduğunu savunuyorlardı. Ahabriyye ekolü içtihat etmeyi bir bidat olarak tanımlıyor ve içtihat taraftarı olan imamiye fakihlerini ise Hanefi mezhebinin akılcılığını ve içtihat metodunu kabullenmekle suçluyorlardı. Ahbarilerin dini hükümlerde tek güvendikleri kaynaklar sırasıyla Peygamber ve imamların sünneti ve Kuran'dan ibaretti.³⁷⁹ X. Ve XI. asırlarda Usuliyye ekolünün ön plana çıkışı ile git gide zayıflayan Ahbariyye, 17. yüzyıldan itibaren özellikle de Muhammed Emin Esterabadi'nin çabaları ile yeniden kendinden söz ettirmeyi başarmıştır. Bu dönemden sonraki Ahabriyye ekolü mensubu fıkıhçılar ise Usuliyye ekolünü takip edenlere karşı çok sert bir tutum benimsemişler. Mesela Asterabadi müçtehitleri kötüleme geleneğini başlatan şahsiyet olarak zikredilmektedir.

Aslen Hazar denizinin kıyısında bulunan Asterabad bölgesinden olan Muhammed Emin Asterabadi hayatının çoğunu Medine şehrinde geçirdi. İlk başlarda Usuliyye ekolüne yakın çizgiyi takip eden Asterabadi sonraları bu ekolün en büyük eleştirmeni haline geldi. El-Fevaid el-Medine fil-Red ala el-Kail bil-İctihad adlı eserini içtihatı karşı kaleme aldı ve böylece Ahbariyye ekolünü yeni bir mecraya sokmayı başardı. Asterabadi'nin eserleri ve görüşleri Caferi ve İmamiye mezhebini derinden sarstı, öyle ki bazı muhakkiklere göre Asterabadi

³⁷⁷ Kumi, Abbas, *Fevaid el-Rezeviye fi Ehval Ulema el-Mezheb el-Caferiyye*, Mekez Kütüphane, Tahran, Tarihsiz, Cilt. 2, s. 657.

³⁷⁸ Feyz, Ali Reza, *Mebadi Fekh ve Usul*, Enteşarat Daneşgah Tahran, Tahran, 1992, Cilt. 5, s. 389.

³⁷⁹ Hansari, Muhammed Bakır, *Revzat el-Cennat fi Ehval el-Olema ve el-Sadat*, çev. Saed, Muhammed Bager, İslamiye, Tahran, 1977, s. 36.

Ahbariyye ekolüne mezhep kimliği kazandırmış oldu.³⁸⁰ 18. Yüzyıla gelindiğinde ise Ahbariyye ve Usuliyye arasındaki ihtilaf git gide derinleşti ve bir süre sonra bu iki ekole mensup din adamları birbiri aleyhine tenkitler ortaya koydular. Mesela Kerbela şehrinde ikamet eden Usuliyye ekolünün 18. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden ve el-İctihad vel-Ahbar kitabının sahibi olan Muhammed Bakır Behbehani dönemin ileri gelen Ahbariyye mensuplarından birisi olan Şeyh Yusuf el-Behrani imamlığında kılınan namazların sahih ve kabul olmadığını savunmaktaydı.³⁸¹

5.2. Şeyhiyye

18. Asrın sonlarına yaklaşırken söz konusu iki ekol iyice birbirinden ayrılmış ve ayrıışmışlardı. Şii İmamiye uleması arasında yaşanan bu çatışma ortamında Şeyh Ahmed Ahsai isimli bir din adamı bambaşka bir yol izlemeye başladı ve böylece Şeyhiyye ekolü teşekkül etti. Ahmed Ahsai'nin din, felsefe ve fıkıh konularına hâkim olduğu ve aşırı derecede ibadet edip çile çekerek inzivaya çekildiği anlatılmaktadır. Ayrıca kendisi en az üç defa tüm mal varlığını yoksul halk ve din talebeleri arasında paylaşmıştı. Şeyh Ahmed Ahsai hayatı boyunca sürekli sefer etmekteydi ve sahip olduğu hususiyetler nedeni ile de gittiği memleketlerde sürekli kitleleri cezbetmeyi başarıyordu. Aslen günümüz Suudi Arabistan'ın el-Ahsa bölgesinden olan Şeyh Ahmed Ahsai yirmili yaşlarında Kerbela ve Necef'e yerleşerek buradaki Şii dini havzalarında eğitim gördü.³⁸²

Yıllarca Necef ve Kerbela'da ilim ve dini bilgiler tahsil eden Şeyh Ahmed 1806 ve 1822 yıllarında İran'ın muhtelif bölgelerine ziyaretler düzenledi ve ortaya koyduğu yeni düşünce sisteminin tebliğini yaptı. Kazvin kentinde bulunduğu sırada tebliğ ettiği düşüncelerinin İmamiye fıkhı ve itikadi esaslarına ters olduğunu düşünün Molla Mohammed Tagi Borğani tarafından tekfir edildi.³⁸³ 1826 yılında Haç yolculuğu sırasında Medine yakınlarında öldü ve bu şehirde defnedildi.³⁸⁴

Ahsai din ve mezhep ile ilgili bazı sansasyonel ve marjinal görüşler ortaya koymuştur. Bunların en önemlilerinden Caferi mezhebinde Usul-i Din³⁸⁵ olarak kabul edilen Tevhit,

³⁸⁰ Alseyyid Gafur, Mohsen, *Caygahi Siyasi Aleml Dini der do Mektebi Ahbari ve Usuli*, Defteri Tebligati İslami, Tahran, 2005, s. 63.

³⁸¹ Mamagani, Abdullah, *Tangih el-Megal, Metba el-Mortezeviyye*, Necef, 1971, s. 85.

³⁸² Ahsai, Ahmed, *Şarh el-Meşair, Moessese el-Bollag*, Beyrut, 2008, s. 4.

³⁸³ Raştı, Kazım, *Delil el-Motahayyerin*, çev. İbrahimi, Zeynelabidin, Saadet Basımevi, Kirman, Tarihsiz, s. 22. ; Ahsai, Ahmed, *Cevame el-Kelem*, Tebriz, 1857, s. 52.

³⁸⁴ Tonkaboni, Mirza Mohammed, *Kıss el-Olema*, Moessese Farhangi Huzur, Kum, 2001, s. 41. ; Tahrani, Ağa Bozorg, *Tabakat Elam el-Şia*, Moesse İmam Sadık, Kum, 2006, s. 90.

³⁸⁵ İmanın Şartları

Peygamberlere inanmak, ahirete inanmak, Allah'ın adaletine inanmak (kaza ve kader) ve imamlara inanmak şartlarını değiştirdi. Şeyhiyye ekolünün kurucusu ahirete inanmak ve adalet şartlarını usul-i dinden kaldırdı ve bu ikisinin yerine Dördüncü Rükün³⁸⁶ şartının iman şartlarından olduğunu savundu.³⁸⁷ Ahmed Ahsai ayrıca imamlık makamının niceliği, ahiretin niteliği ve Hz. Muhammed'in miracı ve bazı diğer itikadi ve kelami meselelerde de Caferi ve Ehli Sünnet mezheplerinden farklı görüşler ortaya koymaya çalışmıştır. Ahasai'nin İmamiye'yi derinden etkilediği konu 12. İmam olduğuna inanılan Mehdi'nin gaybette olduğu devirde Şiilerin onunla nasıl irtibat kuracağı meselesi olmuştur. Ahmed Ahsai'ye göre Allah hiçbir zaman yer yüzü ve insanoğlunun kaderini kendi başına bırakmamıştır. Ayrıca masum imamların (mehdinin) olmadıkları devirde bile muhakkak onların görevlerini yerine getirip toplumu yönlendirecek seçilmiş birilerinin dünyada var olduğunu savundu.³⁸⁸

Şeyhiyye ekolü Babilik ve Bahailik hareketlerinin ortaya çıkmasında önemli role sahipti. Babilik fırkasının kurucu olan Ali Muhammed Bab, Şeyhiyye ekolünün ikinci lideri olan Seyyid Kazım Reştî'nin öğrencisi idi ve çoğu araştırmacılar Ali Muhammed Şirazi'nin savunduğu çoğu görüşünün temelleri de Şeyhiyye'ye dayanıyordu. Ayrıca Bahailik mezhebinin/fırkasının kurucusu Mirza Hüseyin Ali Nuri, Şeyh Ahmed Ahsai ve Kazım Reştî'den övgüyle bahs etmiştir.³⁸⁹ Tüm bunlara rağmen Şeyhiyye ekolünün takipçileri kendileri ve Bahailik mezhebi arasında bir bağ olmadığını ve Babiller ve Bahailerin yoldan saptığını savunmaktalar.

Şeyh Ahmet Ahasi'nin 1826'daki ölümünün ardından en önemli öğrencisi ve müridi olan Seyyid Kazım Reştî Şeyhiyye'nin başına geçti. Kazım Reştî her daim Mehdi'nin gelişinin çok yakın olduğunu savunuyordu ve bu nedenden dolayı 1844'te öldüğünde kendine bir halef veya Şeyhiyye ekolündeki ismi ile Dördüncü Rükün seçmemiştir ve bu da Reştî'nin ölümünün ardından çok sayıda talebesinin Dördüncü Rükün olduğunu iddia etmelerine yol açtı.³⁹⁰ Tüm müddeiler arasında Seyyid Ali Muhammed Şirazi³⁹¹ veya daha sonraları meşhur olduğu lakabı ile Seyyid Bab ön plana çıkmayı başardı ve böylece Babilik hareketi başlamış oldu.

³⁸⁶ Mükemmel Şia veya ehli beyti sevmek ve onları sevmeyenlerden uzak durmak. Ayrıca Şeyhiyye'ye göre masum imamların olmadıkları devirlerde onların görevlerini yürütecek birilerinin muhakkak hayatta olduğu ve yaşadığını öne sürmekte. Mehdi'nin gelişine kadarki süreçlerde onun vekilliğini yürüten şahıslara ise Dördüncü Rükün (Farsça: ركن چهارم) denmektedir.

³⁸⁷ Kerimani, Mohammed Kerim Han, *Moeze der Akaedi Şeyhiyye*, Kerman, Saadet Baskıevi, 1871, s. 1288.

³⁸⁸ Afrasyabi, Behram, *Tarih Cami Bahaiyet*, Naşri Mehrfam, Tahran, 2003, s. 34.

³⁸⁹ Nuri, Hüseyin Ali, *Kitabi Mosteab İkan*, Moessese Matbuat Melli Bahaiyan, Keraçi, 1988, s. 43.

³⁹⁰ Fezayi, Yusuf, Şeyhigeri, Babigeri, Bahaigeri, *Kesrevigerayi*, Atayi, Tahran, 1974, s. 33.

³⁹¹ Bkz: <https://www.iranicaonline.org/articles/bab-ali-mohammad-sirazi> (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2020).

5.3. Babilik

Babilik hareketinin kurucusu Ali Muhammed Bab, Ekim 1819 yılında İran'ın Şiraz şehrinde doğdu. Babasının seyyid olduğu ve soyunun Hz. Hüseyin'e ve dolayısıyla Hz. Peygambere dayandığı rivayet edilmektedir³⁹². İlk medrese eğitimini Şiraz kentinde alan Bab bir süre sonra Buşehr³⁹³ şehrine yerleşti ve ticaret ile uğraşmaya başladı ama medrese eğitimi aldığı için halk arasında Seyyid lakabıyla tanınıyordu. Bir süre sonra Şiraz'a dönen Bab, evlendi ve çocuk sahibi oldu ama Seyyid Ahmet ismini verdiği oğlu uzun yaşamadı ve çocuk yaşlarda hayatını kaybetti. Oğlunun ölümünün ardında ise Bab, Kerbela'ya giderek Ahbariyye hareketinin şeyhi Seyyid Kazım Reşti'nin derslerine iştirak etti.³⁹⁴

Kazım Reşti kendisi için bir halef seçmemiş ve ölümünden hemen sonra Dördüncü Rükünün zuhur edeceğini söylemişti. Şeyh Kazım Reşti ölümünden önce en büyük talebesi olan Molla Hüseyin Boşrueyi'nin halk arasında yaşayan Mehdi ile irtibatta olan şahsiyeti bulması için görevlendirmişti.³⁹⁵ Boşrueyi hocasının ölümünün ardından söz konusu kişiyi bulmak için İsfahan ve Horasan'a kadar İran'ın muhtelif velayetlerini dolaşsa da beklenen şahsı bulamadı. Aramaktan vazgeçen Molla Hüseyin Boşrueyi, Kufe camiinde o dönem gelenek olan 40 günlük itikaf etmeye başladı. İtikaf süresini bitiren Boşrueyi bazı diğer Şeyhi mensupları ile yeniden İran'a yolculuk etti. Bahai tarihçilere göre Molla Hüseyin Boşrueyi 23 Mayıs 1844'te Şiraz kentinin yakınlarında Seyyid Ali Muhammed Bab ile karşılaştı.³⁹⁶

Molla Hüseyin Boşrueyi saatlerce tartışmanın ardından ve Seyyid Ali Muhammed Bab'ın hocası Seyyid Kazım Reşti tarafından vadedilen Mehdi'nin Kapısı (Dördüncü Rükün) olduğuna ikna oldu ve Bab'a inanmaya başladı. Bu olayın ardından çoğu Kazım Reşti'nin öğrencisi olan 17 kişi daha Şiraz'a gelerek Bab'a iman ederler. Söz konusu 18 kişi Babiler ve Bahailer tarafından Hayat Harfleri³⁹⁷ (Havariler) olarak kabul edildi.³⁹⁸ Miladi 1844 yılı aynı zamanda Kameri 1260 yılına denk geldiği için başka açıdan da Şeyhiler için önemli idi. Şii İmamiyye mezhebine göre 11. İmam sayılan Hasan Askeri, Kameri 260 yılında vefat etmiş ve oğlu

³⁹² Fazıl Mazenderani, Esedullah, *Rehberan ve Rehrevan der Tarihi Edyan*, Moesseseye Matbuat Emri, Tahran, 1976, cilt 2. s. 404.

³⁹³ İran'ın güneyinde Basra Körfezinin kıyısında bulunan bir liman şehri. Kent aynı zamanda Buşehr eyaletinin de merkezi.

³⁹⁴ Nacafi, Seyyid Muhammed Bakır, *Bahaiyan*, Tahuri Yayınevi, Tahran, 1978, s. 153 ve 161.

³⁹⁵ Brown, Edward G., *Religious Systems of the World: A Contribution to the Study of Comparative Religion*, Swann Sonnenschein co. London, 1890, s. 334-336.

³⁹⁶ Balyuzi, Hasan M., *The Bab: Herald of the Day of Days*, George Ronald Publisher Ltd, Oxford, 1973, s. 13-15.

³⁹⁷ Farsça: حروف ebced hesabına göre Y harfi 10'a ve H harfi ise 8'e eşdeğerdir ve Bab'a inanan ilk 18 kişiyi temsilen حى kelimesi kullanılır ki Arapçada yaşam anlamına da gelmektedir.

³⁹⁸ MacEoin, Denis Martin, *From Shaykhism to Babism: A study in Charismatic Renewal in Shii Islam*, Cambridge University, 1979, s. 170-175.

Muhammed b. Hasan Askeri'nin (Mehdi) imamlığı aynı yılda başlamıştır. Bu sebepten dolayı Şii inancına göre 1260 Kameri yılı (1844 miladi) beklenen Mehdi'nin imamlığının bininci yıl dönümü idi ve bu da zaten gaybada olduğuna inanılan imamın gelişini bekleyen Şeyhi hareketi mensupları arasında coşku ve umuda yol açmıştı. Bu açıdan Babilik ve Bahailik hareketlerinin aynı zamanda Binyılcılık özellikleri de taşıdıklarını varsayabiliriz.

Bu gelişmenin ardından Ali Muhammed Bab, Hac ziyareti için Mekke'ye gitti. Bab 9 ay sonra İran'a döndüğünde başlattığı hareket git gide büyümekteydi ve bu da din adamlarının tepkisini çekti. Bab, Fars velayetinin valisi tarafından tutuklandı ve düşünceleri ve başlattığı akım nedeni ile Şiraz kentinin din adamları tarafından sorguya çekildi. Şiraz uleması Bab'ın savunduğu düşüncelerin dinden sapma anlamına geldiğine hükmettiler ve böylece Babilik hareketinin lideri kırbaç ve ev hapsi cezasına çarptırıldı. Şiraz'da Kolera salgını baş gösterince Ali Muhammed Bab şehri terk etmek şartı ile ev hapsinden çıkarıldı ve Eylül 1846'da Şiraz'ı İsfahan'a doğru terk etti. Bab İsfahan valisi Menuçehr Han tarafından iyi karşılandı ve bir yıl boyunca bu şehirde yaşadı. Menuçehr Han 1847 yılında ölünce yerine geçen yeni vali Gorgin Han, Mehdi'nin müjdecisi olduğunu iddia eden Ali Muhammed Bab'a karşı önceki vali kadar müsamaha göstermedi ve iş başına geldikten hemen sonra Bab'ı bir grup asker eşliğinde payitaht Tahran'a gönderdi. Bab ve beraberindeki heyetin Ocak 1847'de Tahran yakınlarına vardığı haberi sadrazam Hacı Mirza Ağası'yı tedirgin etti.³⁹⁹

Başkentte bir kargaşa çıkmasından endişe duyan sadrazam, Muhammed Şah Kaçar'ın da onayını alarak, Bab'ın Tahran'a sokulmadan Maku şehrine sürgün edilmesini sağladı. Bu gelişme sonucu Bab askeri birlik eşliğinde Tebriz kentine ve oradan da Maku kalesine götürülerek orada zindana konuldu. Bazı araştırmacılara göre Ali Muhammed Bab, Azerbaycan eyaleti ahalisinin Türkçe konuşmaları ayrıca Maku şehri ve civarında ise ehli sünnetin ağırlıkta yaşadığı göz önünde bulundurularak, o bölgeye sürgün edilmişti. Çünkü Hacı Mirza Ağası'ya göre böylesi bir bölgede üstelik Osmanlı devleti sınırında tutsak tutulan Bab kendine mürit bulmak konusunda zorlanacaktı. Ama tüm bu önlemlere rağmen devlet Ali Muhammed Bab ve ona inananlar arasındaki irtibatı tamamen koparmayı başaramamıştı. Bir süre Maku kalesinde tutulan Bab daha sonra yeniden sorgulanmak üzere Tebriz'e götürüldü ve şehrin önde gelen din adamları tarafından sorguya çekildi. İddialarından vazgeçmeyen Bab bu kez daha ağır koşullara sahip olan Selmas şehri yakınlarındaki Çahrik kalesinde geçirmek üzere üç yıl hapse çarptırıldı.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Brown, Edward G., *A Year Amongst The Persians*, New York, Cambridgs University Presses, 1927, s. 40-60.

⁴⁰⁰ Brown, *A Year Amongst The Persians*, 1927, s. 40-60.

Ali Muhammed Şirazi'nin tutuklanması ile Zencan, Horasan ve Mazenderan gibi vilayetlerde isyanlar çıktı kendisine inanan kimseler kitleler halinde Şirazi'yi tutulduğu zindandan kurtarmak için Azerbaycan eyaletinin merkezi Tebriz kentine doğru harekete geçtiler. Bab hareketinin önde gelenleri ise ülkenin kuzeyinde bulunan Bedeşt köyünde bir toplantı düzenleyerek bu yeni hareketin felsefesini ve isteklerini ortaya koydular. Bu toplantıya katılanlar arasında en dikkat çeken isimler ise Tahire Gorrat el-Ayn ve Mirza Hüseyin Ali Nuri idi. Tahire kadın olmasına ve dönemin şartlarına rağmen yaptığı konuşmalar ile Babilik hareketinin yaygınlaşmasında önemli rol oynamış ve Babilik ve Bahailikte önemli ve saygın kutsal şahsiyetlerin birisi olmayı başarmıştır. Mirza Hüseyin Ali Nuri ise daha sonraları Bahailik dininin peygamberi olduğunu öne sürmüştür. En büyük silahlı isyan ve direniş ise Tabersi Kalesi İsyanı olarak bilinen Mazenderan vilayetinde baş gösterdi. Bu olayda 300 ila 1000 kadar Bab taraftarı direnişçi yaklaşık bir sene boyunca hükümet güçlerine karşı silahlı mücadele yürütmüşlerdir. Hükümet güçleri ve yerel destekçileri ancak 1849 yazında uzun uğraşlar sonucu kaleyi zapt etmeyi başarmışlardır. Bu gelişmeler yaşanırken, başlangıçta beklenen Mehdi'nin temsilcisi olduğunu öne süren ve hapiste bulunan Ali Muhammed Şirazi yeni ve daha marjinal iddialar ortaya attı. Şirazi hapisten gizli yollarla takipçilerine gönderdiği mektuplarda beklenen Mehdi'nin ta kendisi olduğunu iddia etti. Kaçar yönetimi Babilik hareketinin ilk evresinde din adamlarının ısrarına rağmen harekete karşı sert bir tutum takınmaktan kaçınmaktaydı ve daha ziyade hareketi idare etmeye çalışıyordu.⁴⁰¹

Bu gelişmeler doğrultusunda ve Zencan kentinde Şirazi'nin takipçilerinin başlattığı isyan ve şiddet olaylarının ardından, yönetim Ali Muhammed Şirazi'ye yönelik sürdürdüğü tutumda değişikliğe gitmek zorunda kaldı. Ali Muhammed Şirazi Haziran 1850'de hapiste tutulduğu kaleden Azerbaycan eyaletinin merkezine getirildi ve Tebriz'de bir camide din adamları tarafından gerçekleştirilen mahkeme sonucu idama mahkum edildi. Babilik hareketinin lideri ve yakın müritlerinden olan Muhammed Ali Zonuzi 8 veya 9 Temmuz'da kurşuna dizilerek infaz edildiler.⁴⁰² İnfazdan iki yıl sonra bazı Babilik mensupları dönemin İran şahı, Nasıreddin Şah'a karşı suikast düzenleseler de, Kaçar şahını öldürmeyi başaramadılar. Bu girişim sonucu başkent Tahran başta olmak üzere ülke genelinde birçok Babilik takipçisi organize bir şekilde hapse atıldı veya infaz edildi.⁴⁰³

⁴⁰¹ Smith, Peter, *A Concise Encyclopaedia of the Baha'i Faith*, Oxford, Oneworld Publications, 2000, s. 332-333; Encyclopaedia Iranica, vol. III, Fasc 3, s. 309-318. <https://iranicaonline.org/articles/babism-index#pt2> (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2020).

⁴⁰² Brown, Edward G., *A Year Amongst The Persians*, New York, Cambridgs University Presses, 1927, s. 40-65.

⁴⁰³ Amanat, Abbas, *Iran: A Modern History*, Yale University Press, 2017, s. 240-246.

Babilik hareketinin takipçileri Ali Muhammed Şirazi tarafından Farsça ve Arapça kaleme alınmış *Beyan* adında kutsal kitaba inanmaktalar. Şirazi, tarih boyunca var olmuş tüm dinlerin ve peygamberlerin kutsal ve hak olduğuna, fakat her dinin sadece belli bir zaman dilimi için geçerli olduğunu savunuyordu. Ona göre, zaman ilerledikçe Tanrı tarafından yeni peygamberler gönderilmekte ve her yeni din bir öncekine göre daha gelişmiş, kapsayıcı ve haklı düzeye gelmektedir. Babilik hareketi Şirazi'nin ölümünün ardından bağımsız bir din olarak geniş kitleleri cezbedememiş olsa da ortaya çıktığı dönemde İran toplumunu derinden etkilemiş olup, ülkede siyasal ve dinsel değişimleri tetiklemiştir. Ayrıca Ali Muhammed Şirazi'nin başlattığı Babilik hareketi Şirazi'nin bazı yakın takipçileri tarafından daha sonraları Bahailik adında mezhebin kurulması ile sonuçlanmıştır.

5.4. Bahailik

Bahailik, Ali Muhammed Şirazi'nin takipçilerinden olan Mirza Hüseyin Ali Nuri tarafından kurulmuş ve çoğu Müslüman alime göre İslam dairesinden çıkmış olan bir mezheptir. Mirza Hüseyin Ali Nuri'nin babası Kaçar Muhammed Şah döneminde saray çalışanı olsa da, babasının ölümünün ardından saray dışında eğitim görmüş ve geziler düzenlemiştir. Daha sonraları Bahauallah lakabı ile anılan Mirza Hüseyin Ali Nuri, 28 yaşında iken Ali Muhammed Şirazi'nin en yakın takipçilerinden olan Molla Hüseyin Boşrueyi'nin daveti ile Babilik'i benimsemiştir. Kendisi de bir süre Babilik'i yaymak için memleketi Mazenderan vilayetinde faaliyetlerde bulundu ve bu süre zarfında sonraları Ali Muhammed Şirazi tarafından Suphi Ezel lakabını alan kardeşi Mirza Yahya dahil çok sayıda kişiyi Babilik ile tanıştırdı.⁴⁰⁴

Nuri ayrıca Babilik hareketi tarihinde önemli yere sahip olan Bedest toplantısına da katılmış olup, söz konusu toplantıda etkin bir rol almış ve Babi camiasında özel bir konum edinmiştir. Yine Mirza Hüseyin Ali Nuri, Bedest toplantısından itibaren daha sonraları kuracak olduğu dinin adının da kaynağı olan Bahauallah lakabı ile anılmaya başlamıştır. Babilik hareketinin lideri Ali Muhammed Şirazi'nin Kaçar yönetimi tarafından Tebriz'de infaz edilmesinin ardından Babi topluluğunun liderliği konusunda ihtilaflar yaşansa da, Bahauallah liderlik konusunda ön plana çıkmıştır. Buna rağmen bazı Babilik mensupları hareketin önderliğinin Ali Muhammed Şirazi'nin vasiyeti üzerine henüz 19 yaşında olan Bahauallah'ın kardeşi Mirza Yahya'ya mahsus olduğunu öne sürmüştür. İki kardeş ve takipçileri arasında bir süre çekişme yaşanmıştır. Zamanla Suphi Ezel lakabı ile bilinen Mirza Yahya takipçileri

⁴⁰⁴ Nebil Zerendi, Muhammed, *Metali el-Envar: Telhis Tarih Nebil Zerendi*, çev. İşrak Haver, Abdulhamid, Mirat Publications, Yeni Delhi, 1991, s. 88-91.

Ezeliler olarak azınlık konumunda kalmış ve etkinliklerini zamanla yitirmişlerdir. Şirazi'nin infaz edilmesinden iki sene sonra birkaç Babilik mensubu Kaçar şahına karşı başarısız suikast düzenlediler ve bu olay sonucu çoğu hareket lideri cezalandırıldı.⁴⁰⁵

Bahauallah tutuklanıp hapse atıldıysa da özellikle de Çarlık Rusya'sının büyükelçisinin himayesi ve babasının eskiden Kaçar yönetiminde üst düzey bürokrat olması nedeni ile ölüm cezası almaktan kurtuldu. Bu gelişmeler akabinde artık Bahauallah adıyla tanınan Mirza Hüseyin Ali Nuri ve kardeşi Suphi Ezel lakaplı kardeşi başta olmak üzere çoğu Babilik takipçisi Osmanlı devleti topraklarına sürgün edildiler. Bahailik kaynakları ve Mirza Hüseyin Ali Nuri'nin kendisinin kaleme aldığı yazılarda Nasıreddin Şah'a karşı düzenlenen suikast olayında Nuri'nin bir rolü olmadığı anlatılmaktadır. Ali Muhammed Şirazi'nin öğretilerine göre, ileri bir zamanda Men Yezherullah diye kimse zuhur edecek ve böylece Babilik dini son bulup yeni bir din ortaya çıkacaktı. Bahauallah ve kardeşi Suphi Ezel, Bağdat'a yerleştikten sonra kendilerinin Babilik'te sözü edilen Men Yezherullah⁴⁰⁶ olduklarını iddia edince, iki kardeşin takipçileri arasında ihtilaf ve çatışma yüz göstermeye başladı.⁴⁰⁷

Bu tarihten sonra Suphi Ezel olarak tanınan Mirza Yahya'nın takipçileri Ezeliler olarak anılmaya başlandı. Mirza Hüseyin Ali'nin takipçileri ise, önderlerinin Bahauallah lakabından yola çıkarak, Bahailik dini ve Bahailer ismi ile literatüre geçmiş oldu. Bu gelişmeler yaşanırken, Kaçar yönetimi, Osmanlı devletinden söz konusu kişileri İran'dan ve Irak'ın Şii yoğunluklu bölgelerinden uzaklaştırmasını rica etti. Böylece Bahauallah ve Suphi Ezel ilk başta İstanbul'a ve oradan da Edirne'ye gönderildiler. İki kardeş ve takipçileri arasında yaşanan çekişme Edirne'de de devam etti. Bahauallah'ın peygamberlik ilanının ardından İran, Osmanlı, Fransa, Rusya ve İngiltere hükümdarlarına kurduğu yeni dine davet mektupları yazınca, 1868 yılında Filistin'in Akka⁴⁰⁸ kentine sürgün edildi. Sultan Abdülaziz ayrıca Suphi Ezel ve takipçilerini ise Kıbrıs adasının Mağusa⁴⁰⁹ şehrine sürgün ettirdi. Kıbrıs'ın ada oluşu ve Mirza Yahya'nın münzevi kişiliğinden de kaynaklandığı muhtemel sebeplerden dolayı, Ezeliler sonraki yıllarda Babilik hareketi içerisinde azınlık konumuna düştüler ve hareket içerisindeki önem ve ağırlıklarını büyük oranda kaybetmiş oldular.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Amanat, Abbas, *Iran: A Modern History*, Yale University Press, 2017, s. 240-246.

⁴⁰⁶ مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ

⁴⁰⁷ Nebil Zerendi, *Metali el-Envar: Telhis Tarih Nebil Zerendi*, 1991, s. 585-590. "The Bahai Faith", Encyclopaedia Britannica, 2020, Erişim: <https://www.britannica.com/topic/Bahai-Faith> (Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2020).

⁴⁰⁸ Günümüz İsrail devletinin Akdeniz kıyısında bulunan bir şehir.

⁴⁰⁹ Gazimağusa

⁴¹⁰ Mirza Ağakhan Kermani, Abdülhüseyin; Ruhi, Ahmed, *Heşt Beheşt*, Tahran, Tarihsiz, s. 301-303. Movahhed, Mohammed Ali, "Esnadi Ez Arşiv Dovleti Osmani", *Rahnemaye Ketab Dergisi*, 6. Yıl, sayı. 1-2, 1963, s. 102-110; Cole, Juan, *Baha Allah*, Encyclopaedia Iranica, 2011, Vol. 3, s. 422-429. Bkz: <https://www.iranicaonline.org/articles/baha-allah> (Erişim Tarihi: 10 Temmuz 2020).

Mirza Hüseyin Ali birkaç yılı Akka kalesinde gözetim altında olmak üzere 24 yıl bu şehirde ikamet etti ve ilan ettiği yeni din üzerine eserler kaleme aldı. Mirza Hüseyin Ali son olarak 75 yaşında 1892 yılında öldü ve günümüzde Bahai topluluğu için önemli ziyaret mekanlarından olan el-Behce adındaki yerleşim yerinde toprağa verildi. Mirza Hüseyin Ali ölmeden Abdülbaha lakabını verdiği oğlu Abbas Efendi'yi (1844-1921) halefi ilan etmiştir. Mirza Hüseyin Ali'nin torunu Şevki Efendi (1897-1957) ise Bahailerin III. önderi konumunda olmuştur. Bahai toplumunda önderlik makamı Şevki Efendi'nin ardından şura şeklinde yürütülmüştür.⁴¹¹ Bahailik'te çoğu dinde olan klasik anlamda ruhban sınıfı, din adamları ve önderleri bulunmamakta olup, dine ait işleyiş yerel, ulusal ve küresel mahfiller vasıtasıyla yürütülmektedir. Dünya Bahailerinin merkezi ve en yüksek merci ve mahfil konumundaki Beytül Adli Azam⁴¹² (Yüce Adalet Divanı) İsrail'in Hayfa şehrinde bulunmaktadır. Söz konusu divan her 5 yılda bir yapılan seçimlerle seçilen 9 üyeden oluşur ve dünya Bahai toplumunun umumi idaresinden sorumludur.⁴¹³

Bahau'llah ilan ettiği yeni dini ile ilgili irili ufaklı birçok eser kaleme almıştır. Bahailer için en önemli ve kutsal kitaplar Arapça yazılmış *Kitabü'l Akdes* ve Farsça yazılmış olan *Kitabü'l İkan* öne çıkmaktadır. Bahailer'e göre, Mirza Hüseyin Ali Nuri, Tanrının en yeni elçisi olup, "İlahi Tezahürün Simgesi"⁴¹⁴ özelliğine sahiptir.⁴¹⁵ İlk başlarda Bahailiği benimseyenlerin kahir çoğunluğunu Ali Muhammed Şirazi'ye inanan Babi veya Şii İranlılar oluştursa da, Bahailik daha sonraları dünya çapında hatırı sayılır bir kütleyi kendine cezbetmeyi başarmıştır. Britannica Ansiklopedisi'nin 2010 yılı verilerine göre, Bahailiğe inanan 7 milyonu aşkın kişi dünyanın 221 ülkesinde yaşamaktadır ve bu da dünya inananlarının %0.1'ini oluşturmaktadır.⁴¹⁶

Şii din adamları Bahailik ve Babilik hareketlerini, İslam dininden sapmış hareketler olarak görmektedir. Bu nedenle bu akıma mensup kimseler ortaya çıkışından itibaren ister Kaçar ister daha sonraları Pehlevi döneminde çoğu zaman toplumdan tecrit edilmiş ve dönem dönem şiddete maruz kalmışlardır. Bahailik ve bu dine inananlara yöneltilen en belirgin suçlamaların başında ise yabancı güçler ve özellikle de Büyük Britanya gibi sömürgeci

⁴¹¹ Momen, Moojan, Encyclopaedia Iranica, *Shoghi Efendi*, 2011. Bknz: <https://www.iranicaonline.org/articles/shoghi-effendi> (Erişim Tarihi: 11 Temmuz 2020).

⁴¹² بیت العدل اعظم

⁴¹³ Smith, Peter, *An Introduction To The Bahai Faith*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 72. Abdülbaha, Abbas Efendi, *Mekاتب*, tsh: Ferecullah Zeki el-Kurdi, Kahire, 1921, Cilt. 1, s. 264.

⁴¹⁴ محل تجلی الهی

⁴¹⁵ Sharon, Moshe, *Studies in Modern Religions, Religious Movement and the Babi-Bahai Faiths*, Brill, Leiden-Boston, 2004, s. 144.

⁴¹⁶ Turner, Darrell J., *Worldwide Adherents Of All Religions*, Encyclopaedia Britannica, 2010. <https://web.archive.org/web/20161120153112/https://www.britannica.com/topic/religion-Year-In-Review-2010/Worldwide-Adherents-of-All-Religions> (Erişim Tarihi: 27 Temmuz 2020).

devletler tarafından himaye edilmek ve bu devletlerin çıkarları doğrultusunda hareket etmek, gelmektedir. Özellikle 1979 Devrimi'nin ardından çoğu Bahai ülke dışına göç etmiştir. İran İslam Cumhuriyeti resmi literatüründe ve Şii dini metinlerinde Bahailik'ten "Sapmış Fırka"⁴¹⁷ olarak söz edilmektedir.

Bahailerin İran'daki güncel sayıları tam olarak belli olmamakla birlikte, tahminlere göre hala binlerce Bahai mensubu ülke sınırları içerisinde yaşamaktadır. İran İslam Cumhuriyeti müesses nizamı Bahailiği resmi bir din veya mezhep olarak tanımamakla birlikte söz konusu dine inananlar da bazı yasal haklardan mahrum bırakılmışlardır. Diğer yandan Babilik ve Bahailiğin ortaya çıkışı yaklaşık son iki yüzyıl zarfında İran'da birçok toplumsal ve siyasal gelişme yahut buhrana sebebiyet vermiştir. Örneğin, Bahailiği, İslam ve Şii inancına bir tehdit olarak algılayan dindar kesim tarafından 1950'li yıllarda Hüccetiye Encümeni kurulmuştur. Ayrıca Kaçar Nasıreddin Şah'ın 1896'da Babi olduğu iddia edilen Mirza Rıza Kermani tarafından düzenlenen başarılı suikasta kurban gitmesi de 19. Yüzyılın son yıllarında ve 20. Yüzyılın başında İran siyasal ve toplumsal arenasını derinden etkilemiştir.

6. Hüccetiye Cemiyeti⁴¹⁸

Kaçarları bir darbe ile devirerek 1925'te kendini yeni şah ilan eden Rıza Pehlevi'nin izlediği Nazi Almanyası yanlısı siyaset bahanesi ile İran 1941 yazında Müttefik devletler tarafından işgal edildi. İşgal sonucu 1920'lerde Kaçar hanedanını bir darbe sonucu devirerek, kendini şah ilan eden Rıza Pehlevi tahttan indirildi ve yerine genç oğlu Muhammed Rıza tahta çıkarıldı. II. Dünya Savaşı boyunca ve savaşı takip eden sonraki yıllarda merkezi yönetim tam anlamı ile ülkede tam otorite kurabilmiş değildi. Siyasal, toplumsal ve mezhepsel özgürlüklerin göreceli arttığı söz konusu dönemde Bahai toplumunun ülke çapındaki faaliyetleri daha aktif hal almıştı ve bu da muhafazakâr Şii din adamlarını tedirgin etmekteydi. Bu gelişmeler sonucu bazı Şii din adamları İslam ve Şiiliğe yönelik tebliğ faaliyetlerine yoğunluk vermeye başladı. Hüccetiye Cemiyeti veya tam adı ile Mehdiye Hüccetiye Hayriye Cemiyeti de böylesi bir dönemde Bahailiğe karşı İmamiye İslam'ını savunmak adına 1953 yılında bir din adamı olan Şeyh Mahmud Halebi tarafından kuruldu.⁴¹⁹

⁴¹⁷ فرقہ ضالہ

⁴¹⁸ Farsça: انجمن خیریه حجتیه مهدیه

⁴¹⁹ Aliyaneseb, Ziyaeddin; Alevinik, Selman, *Ceryanşinasi Encomeni Hoccekiye*, Tahran, Zolali Kevser, 2008, s. 16. Sadri, Mahmoud, *Encyclopeda Iranica, Halabi Mahmud*, 15 Aralık 2003, Erişim: <https://iranicaonline.org/articles/halabi-shaikh-mahmud> (Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2022) ; Sadri, Mahmoud, *Halabi Mahmud*, *Encyclopeda Iranica*, 11. Cilt, ss. 581-583.

Hüccetiye Cemiyetini kurmadan önce Horasan vilayetinin merkez şehri Meşhed’de camilerde imamlık yapan Halebi, 19 Ağustos 1953 darbesi⁴²⁰ öncesi aynı zamanda siyaset ile yakından uğraşmaktaydı. Ulusalçı çizgide olan ve İngilizlere karşı İran petrollerini millileştiren başbakan Muhammed Musaddık taraftarı olan Şeyh Mahmud Halebi, darbe sonrası siyasetten tamamen uzaklaştı ve kendini Mehdilik ve İslam’ı savunma ve yayma faaliyetlerine adanmıştı.⁴²¹ Bir rivayet göre, kendisi gibi Bahailik ve Babilik’e karşı araştırmalar ve faaliyetler yürüten bir din adamı arkadaşının bir süre sonra Bahai olması, Halebi’yi derinden etkilemiş ve hayatının sonraki yıllarını Bahailik akımına karşı Mehdiliği yaymaya adanmasına sebep olmuştur.⁴²²

Kuruluş senedinde, cemiyetin ana hedefleri “Bilimsel ve dini konulu sempozyum ve oturumlar düzenlemek, bilimsel ve dini kitaplar basmak ve ilgili kurslar düzenlemek vasıtası ile İslam dini ve Caferi mezhebini tebliğ etmek ve bilimsel yollar ile savunmak” şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca Hüccetiye Cemiyeti’nin kuruluş senedinde cemiyetin faaliyetlerinin Mehdi’nin geleceği devre kadar devam edeceğine ve cemiyetin yahut üyelerinin hiçbir şekilde siyasete müdahale etmeyeceğinin altı çizilmiştir. Kuruluşun Bahailiğe karşı başlattığı mücadelenin ana odak noktası ise kurtarıcının yani Mehdi’nin Bahailerin iddia ettiğinin aksine henüz gelmediği yönünde yoğunlaşmıştı. Cemiyet kurulduğundan bir süre sonra Kum İlim Havzası başkanı ve dönemin önde gelen mercii taklidi Ayetullah Seyyid Hüseyin Burucerdî gibi Şii din adamlarının onayını almayı başardı ve böylece Humus ve Zekât yolu ile toplanan kaynaklara erişim sağladı. Söz konusu dönemde dini otorite açısından henüz çok etkin olmasa da siyasete ve Şah rejimine karşı olan tutumu ile dikkatleri üzerine çeken Ayetullah Humeyni de Hüccetiye Cemiyeti’ni teyit eden bir diğer Şii din adamı idi.⁴²³

Bu gidişat 1979 Devrimi yaklaştıkça değişmeye başladı ve özellikle de Şah’a karşı mücadele veren ve devrim taraftarı çoğu din adamı cemiyete yönelik eleştiriler yöneltmeye başladı. Eleştirilerin odağında ise Hüccetiye Cemiyeti’nin siyasete karışmama ilkesi yatmaktaydı. Cemiyet liderlerine göre, masum imamlar dışında başka bir kimsenin başında olduğu hiçbir iktidar meşru değildi. Onlara göre hak ve meşru İslam devleti sadece kayıp olan imamın gelişi ile kurulabilecekti. Bu nedenden ötürü de 1979 Devrimi’ne ilgisizlerdi ve Şah rejimine karşı mücadeleye mesafeli duruyorlardı. Bazı cemiyet üyelerine göre, siyasete karışan

⁴²⁰ Ajax Operasyonu için bkz: Uygur, Hakkı, “İran Tarihinin Darbelerle İmtihani: 1953 Darbesi ve Transatlantik İttifakı”, İRAM, 2021, Erişim: <https://iramcenter.org/iran-tarihinin-darbelerle-imtihani-1953-darbesi-ve-transatlantik-ittifaki/> (Erişim Tarihi: 14 Temmuz 2022).

⁴²¹ Caferiyan, Resul, *Ceryanha ve Sazmanhay Mezhebi-Siyasi İran (1941-1979)*, Neşri Elm, Tahran, 2010, s. 529.

⁴²² Penahi, Hasan, “Siyaset Gorizi ve Trevici Codayi Din az Siyaset”, Cumhuriyi İslami Gazetesi, 31 Ekim 2002.

⁴²³ Humeyni, Ruhullah, *Sahifeyi İmam*, Tahran, Moesseseye Hefz ve Neşri Asari İmam Humeyni, 1999, cilt 2, s. 30.

yahut Şah rejimine karşı gösterilere katılan üyeler cemiyetten atılıyor ve üyelerden siyasi işlere karışmayacaklarına dair yazılı taahhüname alınıyordu. Hücçetiye Cemiyeti ayrıca Iraklı din adamı Ayetullah Muhsin Hekim'in ölümünün ardından Humeyni'ye karşı Ayetullah Abül-Kasım'ın mercii taklit olmasından yana tavır almıştı ve bu da cemiyet ve devrim lideri Ayetullah Humeyni arasında olan ihtilafları gün yüzüne çıkarmıştı.⁴²⁴

Cemiyetin, din adamlarının siyasete karışmaması ve Mehdi gelinceye kadar İslami bir yönetimin kurulamayacağı yönünde savunduğu tezler, 1979 Devrimi sonrası iş başına gelen yeni yönetimle arasının iyice açılmasına neden oldu. Cemiyeti takbih ve tenkit eden çok sayıda kitap ve yazı basıldı. Temmuz 1983'e gelindiğinde ise Ayetullah Humeyni, Ramazan Bayramı münasebeti ile yaptığı konuşmada cemiyet aleyhine sert ve tehditvari bir konuşma yaptı.⁴²⁵ Konuşmanın ardından cemiyet üyeleri üniversiteler ve devlet kurumlarından tasfiye edildi ve Hücçetiye Cemiyeti'nin tüm faaliyetleri ülke genelinde durdurulmuş oldu. Hücçetiye Cemiyeti, Umut Sosyolojisi dahilinde tam manası ile pre-millennarist, anilik ve şiddet yanlılığı özelliklerine sahip bir Mehdi hareketi olarak öne çıkmaktadır. Devrimin ardından post-millennarist, içkinlik, makro ve kısmen şiddet yanlısı tipolijisine sahip Ayetullah Humeyni liderliğindeki Velayet-i Fakih teorisi ekolünün ülke yönetimini ele geçirmesinin ardından, Mehdilik ile ilgili tamamen ters görüşlere sahip Hücçetiye Cemiyeti yeni yönetimin hedefi haline gelmiştir.

7. Tütün İsyanı

Tütün İsyanı siyasal, toplumsal, iktisadi ve dini boyutları, 1979 Devrimi'ne kadarki yaklaşık 90 yıllık süreçte vuku bulan diğer isyanlar ve devrimler üzerinde bıraktığı izler ve modern İran tarihinde tam manası ile yönetime karşı ilk başkaldırlardan birisi olması sebebi ile ülke tarihinde müstesna yere sahip olmuştur. Tütün İsyanı'nın patlak vermesinde ekonomik etkenler de önemli olmuştur fakat hareketin toplumsal ve siyasal boyutu ön plana çıkmaktadır. Söz konusu hareket ayrıca Safevi devletinin kurulması ile ehemmiyet kazanan Şii din ulemasının İran siyaseti ve toplumundaki yerinin daha sağlam hale gelmesi ve Velayet-i Fakih teorisinin pekişmesi açısından da önem arz etmektedir.

Şii din uleması 16. yüzyılın başından itibaren İran siyaseti ve toplumunda asli bir unsur olsa da Safevi Devletinin yıkılışı ve Nadir Şah Afşar'ın ülke yönetimine gelmesi ile söz konusu ağırlık ve etki zayıflamıştır. Kaçar hanedanının 1796'da iş başına gelişi ve Usuliyye ekolünün

⁴²⁴ Baki, İmadiddin, *Der Şinahti Kaidini Zeman*, Neşri Daniş, Tahran, 1984, s. 43, 127, 175.

⁴²⁵ Humeyni, Ruhullah, *Sahifeyi İmam*, Tahran, Moesseseye Hefz ve Neşri Asari İmam Humeyni, 1999, cilt 17, s. 523-536.

rakibi Ahbariyye ekolüne karşı zaferle biten çetin çekişmenin ardından, Şii ulemanın etkisi İran toplumu ve siyasetinde yeniden yükselişe geçmiştir. Söz konusu dönemde ulema ve din adamları kadılık ve yargı sistemini yönetmiş, İmam Hakkı ve Hums hükümleri dahilinde muazzam mali kaynaklara sahip olmuştur. Kaçar devleti döneminde şahlık makamının tekelinde bulunan siyasal otorite ve askeri güç hariç Niyabet-i Amme⁴²⁶ ilkesi çerçevesinde toplumu ilgilendiren diğer meselelerde ulemanın rolü ön plana çıkmaktaydı.⁴²⁷

Nikki Keddie'ye göre, 12. İmam Mehdi yeniden gelene kadar devlet yönetiminin şeriat çerçevesinde üst düzey ulemanın elinde olması gerektiği düşüncesi 19. yüzyılda Şii fıkında ve toplum nezdinde daha güçlü hale gelmiştir. Batılı yabancıların ülke ekonomisi üzerindeki hakimiyeti de söz konusu dönemde Şii din adamlarını tedirgin ediyordu ve eskiden çoğu olayda şahın yanında yer alan din adamları nispi modernleşmenin yarattığı korku neticesinde tedricen bazı olaylarda şaha karşı gelmeye başladılar.⁴²⁸ Fatih Varol'a göre ise "I. Şİİ İslam anlayışının ileride geri dönmesi beklenen Gaib İmam'ın yokluğunda ulema yönetimini mümkün kılacak şekilde yeniden yorumlanması, II. Ulemanın devletten bağımsız bir yapısının olması, III. Ulema ile şehirli orta sınıf ve esnaflar arasındaki yakın ilişki sayesinde ulemanın güçlü bir toplumsal desteğe ulaşması ve IV. Merkezi hükümetlerin zayıflığı nedeniyle ortaya çıkan otorite boşluğu" gibi nedenlerden dolayı Şii ulema 20. Yüzyılın başından itibaren 1979 Devrimi'ne kadarki süreçte siyasal ve toplumsal açıdan İran'da etkili bir aktör haline gelmiştir.⁴²⁹

Dönemin hükümdarı Nasıreddin Şah⁴³⁰ hükümetin yeni mali kaynaklara ihtiyaç duyması ve 1883'de Osmanlı Devleti'nin Avrupalı bir şirket ile imzaladığı tütün rejisinin de etkisi ile 1890 yılında İngiliz bir şirket ile tütün rejisinin imzalanmasını kabul etmiştir. İran Kaçar Devleti ve İngiliz G.F. Talbot'un kurduğu şirket arasında Mart 1890'da bir Tütün Rejisi anlaşması imzalanmış ve ülkede tütün ticareti belli koşullar çerçevesinde 50 yıllığına söz konusu şirketin tekeline geçmiştir. Sözleşme yürürlüğe girdikten bir müddet sonra ekonomik çıkarlarını tehlike altında gören tütün tüccarları ve çiftçilerin tepkisini çekmiştir. İstanbul'da bir İran diaspora gazetesi olarak Farsça yayımlanan Ahter gazetesinin tütün sözleşmesi ile ilgili eleştirel yazılar yayımlaması sonucu söz konusu sözleşmeye olan tepkiler daha da

⁴²⁶ Siyasal otoriteye hakim olma ve devleti yönetme hakkını Mehdi'nin vekilinin tek elinde olması gerekliliğinin Velayeti Fakih teorisine dahil edilmemiş hali.

⁴²⁷ Melikzade, Mehdi, *Tarihi Engelabi Meşrutiyet*, Tahran, Entesharati Elmi, 1984, c. 1. s. 358-359.

⁴²⁸ R. Keddie, Nikki, *The Tobacco Protest of 1891-92*, Tahran, Şerketi Sahami Ketabhaye Cibi, 1980. s. 14.

⁴²⁹ Varol, Fatih, "The Politics of Ulama: Understanding the Role of the Ulama in Iran", *Milel ve Nihal*, 2016, No: 13 (2), s. 129-152.

⁴³⁰ 1831-1896

alevlenmiştir. Sözleşmeye karşı İranlı tütün tüccarları şahın huzuruna çıkarak kendisinden sözleşmeyi fesih etmesini isteseler de Nasıreddin Şah buna yanaşmamıştır ve tütün tüccarları da Mart 1891’de Tahran’ın güneyinde bulunan Abdülazim türbesinde oturma eylemi başlatmışlardır.⁴³¹

İngiliz Reji şirketinin sözleşmenin imzalanmasının ardından aralarında misyonerlerin de bulunduğu çok sayıda yabancı çalışanı İran’a getirmesi halkın ve din adamlarının tepkisine neden olmuştur. Veliahtın yaşadığı Tebriz’de başlayan olaylar büyüyünce dönemin ileri gelen merci taklidi Ayetullah Mirza Muhammed Şirazi, şaha telgraf çekerek tütün sözleşmesinin İslam, Kuran ve ülke çıkarlarının aleyhine olduğunu belirtmiştir. Nasıreddin Şah ise telgrafı yanıtsız bırakarak, İran’ın Bağdat konsolosunu Mirza Şirazi’yi ikna etmesi için yaşadığı Samarra şehrine göndermiştir. Konsolosun sözleşme ile ilgili savunmasını kabul etmeyen Ayetullah Mirza Şirazi, Kasım 1891’de tütün ve mamullerinin her türlü kullanımının 12. İmam Mehdi’ye karşı gelme niteliği taşıdığı yönde çok kısa ama etkili bir fetva yayımladı. Söz konusu fetva yayımlandıktan sonra ülke çapında tütün mamullerinin ekimi, ticareti ve kullanımı ile ilgili halk tarafından geniş çaplı ambargo başlatıldı. Yönetim ilk başta bazı ulemanın karşı fetvaları ve tütün tüccarları ile yapılan müzakereler yolu ile meseleyi çözmeye çalışsa da başarısız olmuştur ve nihayet Şah 6 Ocak 1892’de bir ferman yayımlayarak Reji Tütün Sözleşmesinin iptal edildiğini duyurmuştur.⁴³²

Mirza Muhammed Şirazi’nin tütün mamullerinin kullanımının haram olduğu ile ilgili çıkardığı fetva şu şekildedir: “*Bugünden itibaren herhangi bir şekilde tütün kullanımı İmamî Zaman⁴³³ ile muharebe etmek hükmündedir*”.⁴³⁴ Söz konusu fetvanın içeriğine bakıldığında dönemim Şii merci taklidinin ekonomik, toplumsal ve siyasal bir olay ile ilgili çıkardığı fetvada doğrudan Mehdi’ye işaret etmesi ve tütün kullanımının Mehdi ile savaşmak anlamına geleceğini iddia etmesi dikkat çekicidir. Bir başka deyişle Mirza Şirazi gönderdiği telgrafların ve yayımladığı bildirilerin hükümeti ve Nasıreddin Şah’ı sözleşmeyi fesih etmeye ikna edemediğini görünce, Şiilik inancında en önemli dini argümanların başında gelen imamlık ve mehdilik ilkesine başvurduğu görülmektedir.

⁴³¹ Browne, Edward Granville, *Enghelabi İran 1905-1909*, çev. Pejuh, Ahmed, Tahran, Entesharati Esatir, 2018, s. 46-48; Teymuri, Ebrahim, Tahrimi Tenbaku, *Evvelin Mogavemeti Menfi Der İran*, Tahran, Şerketi Sahami Ketabhaie Cibi, 1982, s. 10-40.

⁴³² Nateg, Homa, *Bazerganan der Dad o Seted ba Banki Şahi ve Rejiyi Tenbaku*, Tahran, Tus, 1373, s. 90-95; Esfehani Kerbelayi, Şeyh Hasan, *Tarihî Dohanniye ve Vegaye Tehrimi Tenbaku*, Tahran, Merkez Esnad Enqelabi Eslami, 2003, s.90-93, 150, 172-173; Zencani, Muhammed Reza, *Tehrimi Tenbaku*, Tahran, Ferahani, s. 30.

⁴³³ Mehdi

⁴³⁴ Esfehani Kerbelayi, *Tarihî Dohanniye ve Vegaye Tehrimi Tenbaku*, 2003, s. 117-118.

Mirza Şirazi'nin öğrencisi ve katibi olan ve İran Tütün İsyanı ile ilgili orijinal kaynaklardan birisi olarak kabul edilen *Tarihî Dohanniye ve Vegaye Tehrimi Tenbaku* adlı eserin yazarı Şeyh Hasan Esfehani Kerbelayı, çıkarılan fetvanın halk üzerindeki etkisini şu şekilde anlatmaktadır: “*Her türlü günah ve masiyeti işlemekten çekinmeyen kabadayılar bile tütün çubuklarını kırarak tütün şirketinin önüne atıyorlardı. Kabadayılar bu işi yaparken de şunları diyorlardı: ... biz içkiyi Hz. Sahip Zaman (Mehdi) bize şefaatecek diye içiyoruz ama şimdi tütünü kimin şefaati umuduyla içelim ki?*”⁴³⁵

İran Tütün İsyanı'nın başlaması ve sonuçlanmasında ekonomik nedenler, dönemim tüccar ve aydınlarının rolü ayrıca Çarlık Rusya devletinin İngiltere'ye karşı tutumu göz ardı edilemeyecek derecede önemli olsa da Şii din adamları hareketin yaygınlaşması ve kesin bir sonuca varmasında ana görevi üstlenmişlerdir. Yaklaşık bir yıllık isyan ve olaylar silsilesi boyunca bilhassa 12. İmam Mehdi ve mehdilik inancından kaynaklı argümanlar toplumsal ve ekonomik bir olayın çözümü için din adamları tarafından dinamik bir şekilde kullanılmış ve taklit mercilerine atfedilen Velayet-i Amme ve Niyabet-i Amme gibi yetki ve imtiyazlar bir kez daha güçlü bir şekilde gündeme gelmiştir. Söz konusu gelişmeler neticesinde Şii İslam'a dayalı bir yönetim biçimini ve ütopya yaratmayı hedefleyen Velayet-i Fakih teorisi bir gelişme evresini daha tamamlamıştır.

8. Meşrutiyet Devrimi

İran Meşrutiyet Devrimi'nin yaşanmasında aydın kesimin dönemin şartları gereği milliyetçilik, batılılaşma, sosyalizm ve demokrasi gibi kavramlar ile tanışması ayrıca ülkenin sosyo-ekonomik koşulları önemli bir yere sahip olmuştur. Anayasa metninin hazırlanması dahil devrim hareketi boyunca söz konusu elit ve aydın kesim önemli bir role sahip olsa da ulema ve din adamlarının etkisi iki konuda ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, ulema ve din adamlarının toplum nezdinde sahip oldukları nüfuz vasıtası ile devrimin kritik aşamalarında yayımladıkları fetva ve bildirimler ile halk kitlelerini harekete geçirme kabiliyetine sahip olmalarıdır. Şii ulemanın meşrutiyet hareketindeki ikinci önemli etkisi ise devrimden yaklaşık bir yıl sonra meşrutiyet anayasasına tamamlayıcı maddeler eklenmesini sağlamak olmuştur.⁴³⁶

İran Meşrutiyet Devrimi, Aralık 1905'te Rusya-Japonya savaşı nedeni ile zamlanan şeker fiyatları sebebi ile bazı şeker tüccarlarının Tahran valisi tarafından cezalandırılmaları ile başlamıştır. Çok sayıda esnaf ve talebe söz konusu keyfi cezalandırmaya itiraz ederek Tahran'ın

⁴³⁵ Esfehani Kerbelayı, *Tarihî Dohanniye ve Vegaye Tehrimi Tenbaku*, 2003, s. 119.

⁴³⁶ Kermani, Nazimulislam, *Tarihi Bidari İraniyan*, Tahran, Bonyadi Ferhengi İran, 1967, 3-34; İran Meşrutiyet Anayasası, 1. ve 2. Maddeler, Erişim: <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/133414> (Erişim tarihi: 8 Ağustos 2022)

güneyindeki Şehri Rey’de bulunan İmamzade Abdülazim türbesinde oturma eylemi başlattı. Protestocuların ana talepleri Tahran valisinin azledilmesi ve bir adalethane (adalet evi) kurulması idi. Hükümet ise oturma eylemi başladıktan yaklaşık bir ay sonra protestocuların taleplerini kabul ederek olaylara son verdi. Gelecek aylarda yönetim protestocuların taleplerini yerine getirmekte gecikince, 1906 yaz aylarında protestolar yeniden başladı ve çok sayıda esnaf, aydın, talebe ve din adamı İngiltere büyükelçiliği ve Kum şehrinde yeniden oturma eylemi başlatarak bir anayasal düzenin ve meclisin kurulmasını talep ettiler. Muzaffereddin Kaçar 5 Ağustos 1905’te Meşrutiyet fermanını ve 30 Aralık’ta 51 maddeden oluşan anayasa metnini imzalayarak yürürlüğe soktu.⁴³⁷

Ayrıca Ekim 1907’de 107 maddeden oluşan Anayasa Tamamlayıcısı bir sonraki Şah olan Muhammed Ali Kaçar tarafından imzalanarak yürürlüğe girdi.⁴³⁸ Ek veya tamamlayıcı metin ile 158 maddeden oluşan bu anayasa metninin bazı maddelerinde değişiklikler yapılsa da, 1979’daki devrime kadar süregelen zaman içerisinde ülkenin anayasası olmaya devam etti. 1906 İran meşrutiyet anayasası tamamlayıcı faslının ilk maddesinde devletin resmi dini İslam ve resmi mezhebi ise Caferi İsnâaşeriyye olarak belirlenmiş olup, şahın söz konusu din ve mezhebi tervic eden ve itibar veren bir şahsiyete sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.

Söz konusu anayasa tamamlayıcısının ikinci maddesinde meclisin 12. İmam olan Mehdi el-Muntazar’ın “teveccühü ve teyidi” ile kurulduğu, ayrıca meclisten geçen tüm yasaların İslam Şeriatına uygun olması gerektiği ve bu hususun Mehdi’nin zuhuruna kadar değiştirilemeyeceği yer almaktadır. 1906 İran meşrutiyet anayasası tamamlayıcı faslının ikinci maddesinde Mehdi’nin kaynak gösterildiği cümleler şu şekildedir: “Hz. İmam-ı Zaman’ın (Mehdi’nin) ki Allah onun zuhurunu tez eylesin, teveccühü ve teyidi ile ve Şahenşah hazretlerinin ki Allah onun saltanatını daim etsin, lütfu ile ve hüccetüİslamların (din adamlarının) ve İran halkının muhafazası ile kurulmuş olan kutsal Milli Şura Meclisi’nden çıkan kanunlar hiçbir devirde mukaddes İslam kaideleri ve Hz. Peygamberin ki ona salavat olsun, sünneti ile muhalif ve ters olmamalı...bu madde Hz. Mehdi’nin ki Allah onun zuhurunu tez eylesin, zuhuruna kadar değiştirilemez.”⁴³⁹

İngiliz İranolog Edward Browne, Şii ulemanın İran meşrutiyet hareketindeki rolünün önemini şu sözler ile anlatmaktadır: “İran devriminin en bariz yanlarından biri de din

⁴³⁷ İran Meşrutiyet Devrimi için bkz: Kesrevi Tebrizi, Ahmed, *Tarihi Meşrute İran*, Tahran, Entesarati Emirkebir, 2022; Kermani, *Tarihi Bidari İraniyan*, 1967 ; Tehrani Katuziyan, Muhammed Ali, *Tarihi Engelabi Meşrutiyeti İran*, Tahran, Şerketi Sehami Entesar, 2000.

⁴³⁸ Kermani, Nazimul İslam, *Tarihi Bidari İraniyan*, Peykan, Tahran, 1997.

⁴³⁹ İran meşrutiyet anayasası ile ilgili tespitler İran İslami Şura Meclisi Araştırma Merkezi’nin yayınladığı anayasa metni incelenerek ortaya çıkarılmıştır. Meşrutiyet anayasası tamamlayıcı metnine erişim: <https://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/7-october-1907-persian.pdf> (Erişim tarihi: 8 Ağustos 2022)

adamlarının öncü ve özgürlükçü tarafta yer almalarıdır. Bence bu olay dünya tarihinde neredeyse eşsizdir.”⁴⁴⁰ Şii ulemanın meşrutiyet devrimine karşı tutumlarını gelenekseller ve yenilikçiler olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür. Yenilikçi veya meşrutiyet taraftarı ulema, 12. İmam Mehdi’nin gaybada olması nedeni ile gerçek bir İslam devleti kurulamayacağına ve bundan ötürü de beşeri kanunların dini esaslar ile çelişmediği sürece meşru ve geçerli olduğuna inanıyorlardı. Gelenekçi veya şeriatçı ulema ise insan eli ile yazılmış kanunların şeriat ile örtüşmeyeceğini savunarak, meşrutiyet hareketine destek vermenin haram olduğu yönde fetvalar çıkarmış ve Mehdi gelene kadar geleneksel şahlık yönetiminin devam etmesini desteklemişlerdir.⁴⁴¹

Hareketin başladığı ilk evrelerde Şii din adamlarının çoğu Adalethane isteği üzerinde fikir birliği içerisinde olsalar da hareket olgunlaştıkça ve meşrutiyet ve meclisin kurulması taleplerinin ön plana çıkması ile aralarında büyük fikir ayrılığı başlamıştır. Ayetullah Ahund Horasani gibi meşrutiyet taraftarı din adamları, meşrutiyet rejiminin Şii İslam esasları ve 12. İmam Mehdi’nin gaybeti döneminde kurulması gereken yönetim şekli ile bağdaştığını savunuyorlardı. Ahund Horasani’ye göre, İran’ın bir hukuk devleti olması ülkenin ilk önceliği olmalıydı ve bu nedenle bir anayasa metninin hazırlanmasını zaruri bir gereksinim olarak görüyordu. Horasani ayrıca pratikte uygulanabilir eksik ve kusurlu bir yasanın, hiçbir yazılı yasanın olmamasından daha iyi olduğuna vurgu yaparak, Mehdi’nin gaybette olduğu dönemde insan eli ile telif edilmiş yasaların şeriat ile açık bir şekilde çelişmediği sürece geçerli olacağını savunuyordu. Horasani görüşlerinde hukuku, ilahi ve asli kanunlar ve ayrıca insanlar tarafından yazılmış ve ikincil yasalar olarak iki kategoriye ayırmış ve gaybet döneminin bir gereksinimi olarak ikincil yasalara ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.⁴⁴²

Muhammed Hüseyin Naini de meşrutiyet taraftarı dönemin bir diğer merci taklididir. Tütün İsyanı’nın lideri Mirza Hasan Şirazi’nin öğrencisi olan Naini, Mehdi’nin gaybeti döneminde çağdaş İslam devleti ve meşrutiyetin özelliklerini ele alan *Tenbih el-Umme ve Tenzil el-Mille* adlı önemli bir esere sahiptir. Naini söz konusu eserinde gaybet döneminde teşkil olacak İslami devletin iki ana prensibe bağlı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki bireylerin ve kurumların çıkarlarını, haklarını ve sorumluluklarını belirleyecek olan bir anayasa metninin olması ve ikincisi ise toplumun bilgin şahsiyetleri ve kanaat önderlerinden oluşan bir ulusal

⁴⁴⁰ Browne, Edward Granville, *Enghelabi İran 1905-1909*, çev. Kazvini, Mehri, Tahran, Entesharati Kevir, 1997, s. 128.

⁴⁴¹ Raseh, Mohammed; Fatemeh, “*Şer Gerayan Ve Kanun Der Asri Engelabi Meşrute*”, Meceleyi Hukuki Dadgostari, 2018, No. 82, s. 85-116.

⁴⁴² Zergerinejad, *Resaili Meşrutiyet*, 1995, cilt. 2, s. 480-486; Rezai Niya, Emir; İzedi, “*Receb, Bonyad ve Sahtari Nizami Ganungozari der Arayi Olemayi Meşrutehah*”, Costarhaye Tarihi, 2012, c. 3, no: 1, s. 27-63.

şura meclisinin, hükümetin kanunlara riayet etmesine nezaret etmesidir.⁴⁴³ Naini'ye göre, Şii Müslüman toplumunun ibadet ve fıkhi konularda ulema ve merci taklitlerin kaleme aldığı risalelere ihtiyaç duydukları gibi ülke yönetiminin işleyişini, yetkililerini ve uygulamalarını düzenlemek adına yazılı kanunlara ve denetim mekanizmalarına da ihtiyaç vardır. Böylece Naini'nin görüşünde anayasa metninin yazılması ve şura meclisinin kurulması çağdaş bir İslami yönetimin zaruri gereksinimidir.⁴⁴⁴

Ayetullah Naini, kanunları peygamberler vasıtası ile indirilen ilahi kanunlar ve Mehdi'nin olmadığı devride insanlar tarafından yazılmış örfi kanunlar olarak iki çeşide ayırmaktadır. Naini görüşlerinin devamında asli olanın ilahi kanunlar olduğunu savunmaktadır fakat ona göre Mehdi'nin gaybette olduğu devirde ilahi kanunların tam olarak uygulanması neredeyse imkansızdır. Bu nedenden ötürü de İslami toplum gaybet döneminde ilahi kanunlar ve şeriata karşı olmayan kanunlar üreterek yönetimin istibdat ve zulümden sakınmasını sağlayabilir. Ayetullah Naini ayrıca dini ilkelerin de riayet edildiği meşrutiyet rejimini ve şura meclisini, toplumun iradesinin tecellisi olması ve şahın gücünü kısıtlayarak onu kanunlar çerçevesinde hareket etmeye zorlaması nedeni ile savunmaktadır.⁴⁴⁵

Buna karşı diğer bir grup ulema ve din adamları meşrutiyet rejiminin ve kurulması öngörülen meclisin tamamı ile veya kısmen İslam şariatına ve gaybet dönemindeki İslami toplumun yönetim şekline aykırı olduğu yönde görüşlere sahip olmuşlardır. İkinci grupta yer alan ulemanın bazıları meşrutiyetin şariat kuralları çerçevesinde hareket etmesi şartı ile meşru bir yönetim şekli olabileceğine sıcak baksalar da dönemin ileri gelen çok sayıda din adamı Batılı ülkeler tarzında bir anayasa olmasının ve meclis kurulmasının tamamen gayri İslami olduğu görüşünü savunuyorlardı.⁴⁴⁶

Dönemin merci taklitlerinden olan Ayetullah Muhammed Kazım Yazdi, meclisin Muhammed Ali Şah tarafından kapatıldıktan sonra başlayan Küçük İstibdat döneminde meşrutiyet ve meclisin “*şer hayallerden*” ibaret olduğunu ve meşrutiyet taleplerinin haram olduğu yönde görüşler yayımlamıştır.⁴⁴⁷ Meşrutiyet karşıtı akımın liderliğini yapan ve meşrutiyet yanlısı bir diğer din adamı olan Şeyh İbrahim Zencani Kızılbaş'ın hükmü ile idam edilen Şeyh Fazlullah Nuri ise anayasa ve seçimlerin, fakih ve alimlere mahsus olan Velayet-i

⁴⁴³ Naini, Muhammed Hüseyin, *Tenbih el-Ummeh ve Tenzil el-Mille*, Tahran, 1948, s. 14-15.

⁴⁴⁴ Ademiyyet, Feridun, *İdeoloji Nehzati Meşrutiyet*, Tahran, Entesharate Gostere, 2008, s. 220-250.

⁴⁴⁵ Cemalzade, Naser, “*Demokrasi der Menzeri Endişmendani Şehiri Şii*”, Fesname Rahbord, no. 28, s. 280-286; Ademiyyet, *İdeoloji Nehzati Meşrutiyet*, Tahran, 2008, s. 220-250.

⁴⁴⁶ Ademiyyet, *İdeoloji Nehzati Meşrutiyet*, Tahran, 2008, s. 259-260 ; Zergerinejad, Gulamhüseyin, *Resaili Meşrutiyet*, Tahran, Entesharati Kevir, 1995, s. 15.

⁴⁴⁷ Habl el-Metin Gazetesi, Kalküta, 16. Yıl, No: 20, 29 Kasım 1908, s. 6-7 ; Kediver, Mohsen, *Siyasetname Horasani*, Tahran, Entesharati Kevir, 2006, s. 303.

Amme ilkesine aykırı olduğunu belirtmektedir. Nuri, meşrutiyet karşıtı görüşlere yer verdiği *Hürmeti Meşrute* adlı eserde, milletvekilliği makamının tamamen Velayet-i Amme ve Niyabet-i Amme makamı ile zıt olduğunu şu cümleler ile savunmaktadır: “...*Örfi işlemlerde vekillik makamına ihtiyaç olmadığı gibi, vekillik makamı genel şariat hükümleri ile ilgili de geçerli değildir, çünkü bu velayet ile ilgilidir. Asrın İmamı’nın (mehdi) olmadığı dönemde de velayet sadece fakihlere ve müçtehitlere özel bir makamdır, bakkal ve terzilere değil...*”. Şeyh Fazlullah Nuri, Hz. Peygamberin vefatının ardından 12. imam ve ilk dört halife hariç diğer dönemlerde fakih ve alimlerin hüküm verme makamı ve hükümdarların ise verilen hükümleri uygulamak ile mükellef olduklarını belirterek, aynı uygulamanın Mehdi gelinceye kadar devam etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁴⁴⁸

Mohsen Kediver’e göre din adamları arasında meşrutiyet karşıtlığı ve şahlık makamını savunması ile ön plana çıkan Şeyh Fazlullah Nuri’nin görüşleri, Velayet-i Fakih teorisinin geleneksel ekolünü temsil etmekte olup, ulemanın şahlık makamının yerine siyasi ve nizami yönetimin başına geçmelerine olumlu bakmamaktadır.⁴⁴⁹ Meşrutiyeti eleştiren bir eseri de bulunan Şeyh Ebulhasan Necefi Merendi ise 12. İmam Mehdi’nin gaybeti döneminde şariata dayalı olmayan ve meşrutiyetin kaynağı Mehdi’nin Nayib-i Amme’si olmayan her türlü yönetim şeklinin batıl ve geçersiz olduğunu ve sonuç olarak meşrutiyetin de özü gereği hakikat ve doğruluktan uzak olduğunu savunmuştur.⁴⁵⁰

İran Meşrutiyet Devrimi’nde aktif rol alan ve fikir ve eserleri ile devrimin meydana gelmesinde etkin olan şahsiyetler ve temsil ettikleri siyasi, toplumsal ve dini akımları 3 ana grupta özetlemek mümkündür. İlk grup Fransız İhtilali, 1905 Rus Devrimi, sosyalizm, modernite, demokrasi ve güçler ayrılığı ilkesi gibi Avrupa kaynaklı kavram ve olayların etkisinde hareket eden ve meşrutiyeti tam manası ile savunan aydın elitlerden oluşmaktadır. Mirza Fetali Ahundzade, Mirza Aburrahman Talbov Tebrizi, Mirza Cihangirhan Şirazi ve Seyyid Hasan Takizade gibi şahsiyetler bu grupta yer almaktadır. İkinci grupta yer alan Molla Abdullah Mazenderani, Seyyid Muhammed Tabatabayi, Seyyid Abdullah Behbehani ve Ahund Horasani gibi din adamları ise meşrutiyeti İslam ve Caferi mezhebi değerleri çerçevesinde kısmen savunmaktaydı. Üçüncü gruptaki yönetime bağlı eyalet valileri, askeri erkan ve Şeyh Fezlullah Nuri’nin başını çektiği bazı din adamları ise farklı nedenlerden dolayı özellikle de

⁴⁴⁸ Zergerinejad, *Resaili Meşrutiyet*, 1995, s. 153-154, 163-166

⁴⁴⁹ Kediver, *Siyasetname Horasani*, 2006, s. 20.

⁴⁵⁰ Zergerinejad, *Resaili Meşrutiyet*, 1995, s. 195-222.

İslam ve Şiilik inancı ile bağdaşmadığını düşünmeleri sebebiyle meşrutiyete muhalif bir çizgide hareket etmişlerdir.⁴⁵¹

İran Meşrutiyet Devrimi arefesinde ve devrim boyunca ilk iki grupta yer alan meşrutiyet yanlısı ekolün milliyetçilik, sosyalizm, demokrasi, modernite ve Şii İslam'ın etkisi ile şahın yetkilerinin azaltılması suretiyle adaletin sağlanması, yabancı güçlerin ülke üzerindeki nüfuzunun azaltılması ve kötü ekonomik şartların iyileştirilmesi gibi topluma hakim olan kolektif tasavvurlar çerçevesinde meşrutiyet ile ortaya çıkacak bir ütopya düşüncesi etrafında birleştiği gözlemlenmektedir. Söz konusu devrim boyunca İran iç savaşa sürüklenmiş ve meşrutiyetin aydın, siyasetçi ve askeri yanlıları istek ve taleplerini çoğu zaman aniden ve zor kullanarak elde etmeyi hedeflemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, İran Meşrutiyet Devrimi pre-millennarist ve anilik özelliğine sahip bir hareket olarak görünse de, devrim neticesinde ülke toplumu Safevi devletinden itibaren şah-ulema-askeriye üçgeninde var olan siyasal-toplumsal düzenin dışında farklı bir yönetim şekli ile aşına olmuş ve bu da 1979 devrimine kadarki süreçte ülke tarihinde yeni ütopya yaratma girişimlerine öncülük etmiştir. Ayrıca başta Ayetullah Humeyni olmak üzere bazı din adamları yeni tanıştıkları meclis, meşrutiyet ve anayasa gibi kavramları sonraki süreçte Velayet-i Fakih teorisine uyarlayarak söz konusu teorinin gelişmesini ve günümüzdeki haline gelmesini sağlamışlardır.

9. Pehlevi Dönemi ve Siyasal İslam'ın Yükselişi

ABD ve İngiltere müdahalesi ile yaşanan 1953 Darbesi⁴⁵² sonrası Şah yönetimi ile demokrasi yanlısı gruplar arasındaki bağ tamamen koptu. Ulusalcı, liberal veya sol gruplar İran siyasi arenasında geri plana itildi ve güç sarayın tekeline geçti. Meşrutiyet devriminin çoğu kazanımı göz ardı edildi ve parlamento ve senato gibi kurumlar göstermelik ve sadece Şahın isteklerini yerine getiren kurumlara dönüştürüldü. Ayrıca çoğu siyasal ve toplumsal özgürlük de kısıtlandı. Yönetimin bu uygulamalardan umduğu ana hedef, ülkede idareyi tam anlamıyla tekele almak ve böylece hiçbir muhalefet olmaksızın gayret ettiği 'yukarıdan aşağıya modernleştirme' çabalarını en kısa sürede hayata geçirmektir. Bir başka deyişle toplumun siyasetten uzaklaştırılması ve halkın yöneticilere karşı uysal olması beklenmekteydi.⁴⁵³

⁴⁵¹ Kesrevi Tebrizi, Ahmed, *Tarihi Meşrute İran*, Tahran, Enteşarati Emirkebir, 2022; Kermani, Nazimulislam, *Tarihi Bidari İraniyan*, Tahran, Bonyadi Ferhengi İran, 1967.

⁴⁵² Ajax Operasyonu

⁴⁵³ Yezdani, Mohammed, *Kudetahaye İran*, Tahran, Neşri Mahi, 2017, s. 414.

Şah yönetimine karşı 1950’li ve 1960’lı yıllarda köklü ve organize şekilde muhalefet yapan iki ana siyasi akım vardı. Bunlardan ilki Muhammed Musaddık⁴⁵⁴ liderliğinde seküler ve ulusalcı siyasetçiler tarafından 1949 yılında kurulmuş olan ‘İran Milli Cephesi’ ve diğeri ise solcu-sosyalist siyasetin İran’daki en büyük temsilci olan ‘Tudeh Partisi’ idi. Tudeh partisinin geçmişİ meşrutiyet devrimi dönemine kadar uzansa da, 1941 yılında İran’ın Müttefik Devletler tarafından işgalinin ve Rıza Pehlevi’nin sürgüne gönderilmesinin ardından ülkede oluşan özgürlük ortamında yeniden teşkilatlanmış ve güçlenmişti. Muhammed Rıza Pehlevi, kaleme aldığı *Vatanım için Misyon* adlı kitabında da belirttiği gibi, kendine has demokrasi anlayışına sahipti ve bu anlayışta ‘Liberallere’ ve ‘Sol’ akımlara yer yoktu.⁴⁵⁵

Rejim, 1953 Darbesi’nin ardından ülkedeki sivil toplum kuruluşları ve devlet ile halk arasında köprü vazifesini yürüten örgüt ve hareketlere karşı amansız bir mücadele güderek, bu kurumları zaafa uğrattı. Ayrıca 1935 yılında SAVAK⁴⁵⁶ örgütü kurularak, halkın gündelik hayatı bile gözetim altına alındı ve siyasi partilerin faaliyetleri tamamen engellendi. Sanat, edebiyat ve düşünce özgürlüğüne getirilen katı sansür kurulları nedeniyle ülkede ideolojik boşluk oluştu. ‘İslami’ söylem ise bu boşluktan yararlanarak, ön plana çıkmayı başardı. Rejim siyasal, ekonomik ve kültürel meselelerde büyük oranda seküler bir çizgide hareket etse de halkın ve din adamlarının hassasiyet gösterdiği meselelerde son derece dikkatli olmaya çalışıyordu. Mesela Pehlevi döneminde içki satışı yapılan eğlence mekanlarının faaliyeti Muharrem ayı gibi yılın belli dönemlerinde kısıtlamaya tabi tutuluyordu.⁴⁵⁷

Şah ve ailesi ise din adamlarına yakın durmaya çalışıyor, düzenli olarak Şii inancında kutsal sayılan türbelerin ziyaretine gidiyor ve yaptığı konuşmalarda sürekli inançlı ve Şii İslam’a bağlı birisi olduğunu vurgulamaktaydı. Muhammed Rıza Pehlevi kendi hayatını anlattığı kitapta başta Hz. Ali olmak üzere Şii inancında kutsal şahsiyetlerin rüyalarına girdiklerini ve hastalık ve kaza geçirdiği dönemlerde kendisine yardımcı olduklarını öne sürmüştür. Pehlevi, gaybadaki 12. İmam olarak kabul edilen Mehdi’nin çocukluk çağında kendisi için görüldüğü iddiasını ise şu cümleler ile anlatmaktadır: “*Eğitmenim ile birlikte Saadabad sarayının taş kaldırımlarında yürürken aniden ruhani bir simaya sahip bir adam gördüm. Adamın başının etrafında batılı ressamın Hz. İsa için çizdiklerine benzer bir ışık*

⁴⁵⁴ Muhammed Musaddık 1953 darbesi döneminde İran başbakanıydı. Milli Cephe darbeden sonra defalarca kapatılsa da, değişik isimlerle varlığını 1979 Devrimi’ne kadar sürdürdü. Devrimden sonra geçici hükümet Milli Cephe kökenli Mehdi Bazergan başkanlığında kuruldu fakat bu hükümet Kasım 1979’da düştü. Milli Cephe İslam Cumhuriyeti yönetimine karşı muhalif bir örgüt olarak varlığını sürdürmektedir.

⁴⁵⁵ Pehlevi, Mohammed Rıza, *Mamuriyet Beraye Vatanam*, Tahrân, Bongahi Tercome Ve Neşri Ketab, 1977, s. 145-201.

⁴⁵⁶ Milli Güvenlik ve İstihbarat Örgütü.

⁴⁵⁷ Mollayi Tavani, Ali Rıza, “Az Demokrasi Be Teokrasi”, *Tarihi İran*, cilt. 11, sayı. 2. 2018, s. 171-197.

*çemberi mevcuttu ve bana masum imamların sonuncusu Hz. İmam-i Kaim (Mehdi) ile karşı karşıya olduğum ilham oldu. Hz. Mehdi ile karşılaşmam sadece birkaç saniye sürdü ve beni hayretler içerisinde bırakarak gözümünden kayboldu.”*⁴⁵⁸

Şah ayrıca laikliğin katı bir şekilde uygulandığı yabancı ülkeleri eleştiriyor, aşırı laik politikaların söz konusu ülkelere fayda sağlamayacağını, kendi yönetiminin dini mevzular konusunda duyarlı olduğunu ve din adamlarına finansman sağladığını vurguluyordu. Türkiye Cumhuriyeti 5. Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay’ın 1969 yılında Tahran’a gerçekleştirdiği resmi ziyaret çerçevesinde Muhammed Rıza Pehlevi ile yaptığı görüşmede, Pehlevi’nin “*Türkiye’de laiklik bir anayasa ilkesi olarak uygulanmaya devam ediyor. Bu, devletin belki ilk yılları için ülke açısından gerekli idi. Ama, şimdi artık bu ilkeyi aynı tonda devam ettirmenizin gerekli olduğuna inanmadığımız gibi, laikliğin tüm İslam alemine zarar verdiğini de gözlemliyoruz. Biz, İran’da din adamlarını paraya boğarak bu işi hallettik. Bu nedenle, sizden de laiklik ilkesini bir anayasa kuralı olarak kullanmaktan vazgeçmenizi rica ediyorum*”⁴⁵⁹ tarzındaki sözleri örnek olarak gösterilebilir.

Diğer yandan, Şah’ın uyguladığı reformlar kraliyet müessesesinin geleneksel olarak katı bir şekilde hamisi olan tüccar, bazı ulema ve büyük toprak sahiplerinin rejimden uzaklaşmasına neden oldu. Ayrıca ekonomik büyüme ile giderek büyüyen toplumun orta sınıfı da artık sosyalizm veya liberalizme ilgi duymaya başlamıştı. Bu nedenle Şah özellikle de Sol harekete karşı muhafazakâr din adamlarına daha çok önem vermeye başladı. Böylece muhafazakâr din adamları ve medrese talebeleri diğer siyasal ve toplumsal akımlara mensup gruplara karşı SAVAK gibi kurumların uyguladığı ağır baskıdan bir nevi muaf tutuldu. Ama verilen bunca imtiyaz, muhafazakâr kesimin ‘*Zoraki Batılılaşma*’ diye nitelendirdiği Şah’ın reformlarını benimsemesi ile sonuçlanmadı.⁴⁶⁰

Ayetullah Burucerdî’nin tek başına büyük merci-i taklit olduğu 1950’li ve 60’lı yıllarda din adamlarının gücü ve etkinliği o kadar arttı ki, yönetim birçok kez aldığı kararları Kum şehri ulemasının onayına sunmak zorunda kaldı. Yönetim ve ana muhalefet akımı olan sol veya milliyetçi-seküler kesim, dönemin şartlarının da etkisiyle, din adamlarının siyasette etkin olabileceğini düşünmüyorlardı.⁴⁶¹ Diğer siyasal ve toplumsal örgütlerin aksine siyasal İslamcıların örgütsel bir kimliği ve partisi yoktu ve ayrıca ‘Beyaz Devrim’⁴⁶² sırasında Şah’a

⁴⁵⁸ Pehlevi, *Mamuriyet Beraye Vatanam*, 1977, s. 67.

⁴⁵⁹ Fırat, Turhan, *Dış Politikamızın Perde Arkası*, İstanbul, Ümit Yayıncılık, 2005, s. 183-186.

⁴⁶⁰ Hosseynizade, Mohammed Ali, *Eslame Siyasi Der İran*, Danişgahi Mofid, Kum, 2007, s. 220-225.

⁴⁶¹ Mollayi Tavani, “*Az Demokrasi Be Teokrasi*”, 2018.

⁴⁶² Beyaz Devrim halk oylaması 26 Ocak 1963 yılında Şah’ın isteği üzerine düzenlendi. Din adamlarının ayrıca büyük mülk sahiplerinin boykot ettiği oylama kabul edildi. Halk oylaması toprak reformu, kadınlara oy hakkı,

karşı göreceli bir yenilgiye uğramışlardı. Ayetullah Burucerdî'nin 1961 yılındaki ölümünün ardından Şii din adamları ve Siyasal İslam'ın daha çok güç kaybedeceği düşüncesi hakimdi. Tüm bunların aksine Şii İslam'a dayalı siyasal ve toplumsal hareket Beyaz Devrim'in ardından rejime karşı tutumunu sertleştirdi. Sol ve milliyetçi-laik ana akım muhalefetin yıllarca rejim tarafından sindirilmiş olması ve zaafa uğratılması, 1970'li yıllara gelindiğinde, rejimin yıkılmasını isteyen çoğu kesim için siyasal İslami hareketi ister istemez bir alternatif haline getirdi.⁴⁶³

Bu gelişmeler doğrultusunda 1960'lı yılların sonuna yaklaşırken Şah rejimine muhalefet yapan çoğu grup, Şii İslam kaynaklı dini kavramları farklı seviyelerde ve kendilerine has yorum ile kullanmaya başladılar. 1940'lı ve 50'li yıllarda ana muhalefet akımları olan Milli Cephe ve Tudeh partisi bu konuda istisna olsalar da, rejimin sindirme politikaları sonucu güçlerini kaybetmiş ve çoğu mensupları ise tutuklandığı için artık eskisi kadar etkin değillerdi. Muhammed Ali Hüseyinzade'ye göre, o dönem dini ve özellikle de İslam'ın Şii yorumunu rejime karşı aktif ve etkin bir şekilde muhalefet aracı olarak kullanan grupların din-toplum-siyaset anlayışını üç farklı kategoride sıralamak mümkündür: '*Liberal İslamcılar*', '*Sosyalist İslamcılar*' ve '*Fıkıhçı veya Geleneksel İslamcılar*'.⁴⁶⁴

Liberal İslamcılar, İslam dini ve Şii inanışını Batı kaynaklı demokrasi ve özgürlük gibi kavramlarla harmanlamak istiyorlardı. Devrimden sonra geçici hükümetin başkanlığını yapan Mehdi Bazergan liderliğindeki İran Özgürlük Hareketi bu akımın en etkin temsilcisiydi. Bilim ve din arasında çelişki değil harmoni olduğunu savunuyor, İslami değerler ile modern yaşam şekli arasında köprü kurmak istiyorlardı. Özgürlük Hareketi'ne mensup üyeler, Şah döneminde defalarca tutuklanıp hapse atılsalar da, devrime kadar meşrutiyet anayasasına bağlı olduklarını vurgulamışlardı. Bazergan ayrıca Mahmut Talegani, Yedullah Sehabi ve İbrahim Yezdi gibi hareketin önde gelen simaları, İslam'ın pragmatik bir yapıya sahip olduğunu ve yeni ve modern dünya ile uyum içinde yaşatılmasının mümkün olduğunu savunuyorlardı.⁴⁶⁵

Devrimin çanları çalmaya başladığı ve değişimin vazgeçilmez olduğu yıllarda bazı Sol gruplar bile dine sempati duymaya başladı. Bu grubun en etkin oluşumu Halkın Mücahitleri Örgütü idi. Sosyalist düşünceli muhalefet, İslam dininde ve özellikle de Şii mezhebinde öteden beri var olan bazı öğretiler ve Karl Marx'ın manifestosunun birbirine çok benzediğini

eğitim seferberliği, ormanların millileştirilmesi ve işçilerin devlete ait fabrikalarda hisse sahibi olmaları gibi hususları kapsıyordu.

⁴⁶³ Hosseynizade, *Eslame Siyasi Der İran*, 2007, s. 225.

⁴⁶⁴ Hosseynizade, *Eslame Siyasi Der İran*, 2007, s. 225-226.

⁴⁶⁵ Keddî, Nikki, *Rişehaye Engelabi İran*, çev. Govahi, Aborrehim, Defteri Neşr Ferhengi İslami, Tahran, 1996, s. 365.

savunuyordu. Mazlum ve ezilmiş halkın zalim ve müstebit yönetime karşı amansız tarihsel mücadelesi bu benzerliğin ana temasını oluşturuyordu. Ayrıca İslam ve Sosyalizm arasındaki benzerlikleri tarihsel materyalizm, diyalektik ve devrimci bir söylem kullanarak teorize eden Ali Şeriatî gibi düşünürlerin yazıları da sol ve dini yakınlaştırmada çok etkin olmuştu. Şeriatî, İran'daki İslami Solun teorik olarak güçlenmesindeki en etkin düşünürdü ve devrim, adalet ve Mehdi için bekleyiş gibi Şii İslam'ın en önemli bileşenlerini kullanarak, nispeten yeni ve ilgi çekici bir siyasal İslam anlayışı ortaya koymayı başarmıştı.⁴⁶⁶

Ayetullah Humeyni ve bazı din adamlarının başını çektiği grup ise gelenekçi ve fıkha dayalı siyasal İslam'ı savunuyordu. Bu akım, itici güç kaynağını Şii fıkından ve Velayet-i Fakih teorisinden alıyordu ve en önemli talebi rejimin İslam şeriatına uygun hareket etmesiydi. Kadınlara seçme seçilme hakkı tanındığı ayrıca toprak ağaları, vakıf ve din adamlarına ait arazilerin çiftçilere dağıtılması gibi reformları ön gördüğü için Beyaz Devrime karşı en büyük tepkiyi de bu grup gösterdi ve 1979 Devrimi'nden sonra aşamalı olarak iktidarı ele geçiren akım oldu. Velayet-i Fakih teorisi Şia ulema tarafından Pehlevi döneminde de tartışılmaya devam edildi. Bu dönemde söz konusu teori üzerine eserler yazan ve vaazlar veren Ayetullah Humeyni, Velayet-i Fakih teorisine⁴⁶⁷ dayanarak iş başına gelecek olan fakihe siyasal ve fiili yönetim yetkisini ve hakkını tanıması nedeniyle ön plana çıkmaktadır. Humeyni'ye göre, devlet yönetimi makamı gibi önemli bir hususun belirsiz olması Allahın hikmeti ve İslam'ın özülüyle uyuşmamaktadır. Humeyni ayrıca Hz. Peygamber ve 12 masum imam dönemlerinde devleti idare etme hakkının bu şahsiyetlere ait olduğu gibi 12. İmam Mehdi'nin gaybeti devrinde de hüküm sürme ve devleti idare etme yetkisinin adil bir fakihe ait olduğunu savunuyordu.⁴⁶⁸

Ruhullah Humeyni ayrıca devrimden önce kaleme aldığı Kitabü-l Beyi'de Mehdi'nin gaybet döneminde İslami bir devlet ve yönetim şeklinin kurulmasının kaçınılmaz ve zaruri olduğunu vurgulayarak, bu devletin başına geçecek lider için bazı sıfatlar saymıştır. Humeyni'ye göre, gaybet döneminde kurulacak olan devlet yöneticisi için belli bir şahıs tayin edilmemiş olsa bile, şeriat ve İslam ahkâmına göre söz konusu şahsiyetin kanunlara hakim olma ve adil olma özellikleri taşıması gerekiyordu. Humeyni sonuç olarak da tüm şartları taşıyan bir fakihin bu görev için uygun olduğunu ve böylece Hz. Peygamber ve 12 imamın yaşadıkları devirde devlet idaresi ve siyasette sahip oldukları yetkilere fakihin de tartışmasız sahip olması gerektiğini öne sürdü.⁴⁶⁹ Humeyni'nin sözünü ettiği Velayet-i Fakih anlayışına göre, İslam

⁴⁶⁶ Moradi, Feriba, *Şeriatî ve Eslami Siyasi Der İran*, Yüksek Lisans Tezi, Daneşgahi Mofid, Kum, 2009, s. 3.

⁴⁶⁷ bkz: Velayet-i Fakih Teorisi bölümü

⁴⁶⁸ Humeyni, Ruhullah, *Keşfu-l Esrar*, ts. s. 181-185,

⁴⁶⁹ Humeyni, Ruhullah, *Ketabü-l Beyi*, Moesseseye Metbuati İsmailiyan, Kum, 1984, cilt 2, s. 461-467.

devletinin başında bulunacak fakih seçim yolu ile belirlenemez ve fakihler peygamberlerin ve masum imamların varisleri olarak, Mehdi'nin olmadığı devirde din devletini yönetme hakkına münhasır bir gruptur.⁴⁷⁰ Ayetullah Humeyni 1979 İran Devrimi'nden sonraki yıllarda da azami yetkilere sahip Velayet-i Fakih teorisini savunmaya devam etti ve böylece tüm devlet erkanının üzerinde yetkiye sahip Veliy-i Fakih makamı İİC anayasasında yer buldu.

Velayet-i Fakih teorisinin kökleri Şii düşüncesinde çok eskilere dayansa da Ayetullah Humeyni söz konusu teoriye nitelik ve nicelik açısından büyük yenilikler katmıştır. Klasik dönem Şii din adamlarının ekseriyeti gayba döneminde yani Mehdi gelene kadar kurulan hiçbir yönetimin tam anlamı ile meşru ve adil olamayacağını savunarak, genellikle siyasetten ve devlet işlerinden uzak durmuşlardı. Velayet-i Fakih teorisinin klasik yorumuna göre, Mehdi'nin gayabada olduğu dönemde kadılık, fıkhi konuları yorumlama ve humus toplama yetkisi Şii fakihlere mahsustur. Söz konusu vaziyet Humeyni tarafından Velayet-i Fakih teorisine getirilen nispeten yeni ve maksimalist yorumu ile değişmiş ve fakihlerin siyasetle uğraşma ve bilhassa devlet yönetiminin başına geçmelerinin yolu açılmıştır. Velayet-i Fakih teorisinin klasik dönem yorumuna göre, Şii İslam devleti sadece Mehdi'nin gelişi ile aniden ve yukarıdan aşağıya kurulabilecekti. Humeyni ise Mehdi'nin gaybada olduğu dönemde de Veliy-i Fakih liderliğinde bir İslam devletinin kurulabileceğini ve söz konusu yönetimin Mehdi'nin gelişini hızlandırmak için bir gereksinim olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Klasik dönem Velayet-i Fakih teorisi mehdici, pre-millenarist, anilik ve şiddet yanlısı özelliklerini taşıırken, Humeyni'nin ortaya koyduğu yeni yorum ile birlikte mehdici, post-millenarist, makro, içkinlik ve kısmen şiddet yanlısı tipolojiye sahip bir mesihçi ve millenarist harekete dönüşmüştür.

Umut Sosyolojisi dahilinde, mesihçi ideolojiler ve millenarist devrimler, Zulüm ve Acımasızlık Evresi, Direniş Evresi ve Kurtuluş Evresi olmak üzere genellikle 3 evreden oluşurlar. İran Devrimi'nin zulüm ve acımasızlık evresi, anti demokratik, Batı yanlısı, yolsuzluklara bulaşmış, otoriter ve kısmen din karşıtı Pehlevi rejimi döneminde yaşanmıştır. Henri Desroche'a göre, bu evre yeterince karanlık ve acımasız değilse de devrimci hareketler onu daha karanlık ve acımasız gösterirler. İranlı devrimcilerin de Pehlevi yönetimi ve uygulamalarını olduğundan daha kötü ve acımasız olarak gösterdiklerini söylemek mümkündür. İran Devrimi'nin direniş evresi 1960'lı ve 70'li yıllarda yaşanmıştır. Humeyni'nin direnişe katılan neredeyse tüm gruplar tarafından bir totem ve lider olarak seçilmesi bu evrenin en önemli özelliğidir. Devrimin kurtuluş evresi ise 1979 yılında Şahlık rejimin yıkılışı ile başlamış ve sonraki yıllarda Ayetullah Humeyni liderliğindeki Velayet-i Fakih teorisi yanlısı

⁴⁷⁰ Humeyni, *Ketabü-l Beyi*, s. 437-464, 478-479.

siyasal İslami ekolün devrime iştirak eden diğer kesimleri bastırarak İslam Cumhuriyeti rejimini kurması ile devam etmiştir.



III. BÖLÜM: 1979 DEVRİMİ SONRASI İRAN’DA MEHDİLİK

1. İran İslam Cumhuriyeti Anayasasında Mehdilik, Din ve Mezhebin Yeri

Umut Sosyoloji dahilinde ideolojik mesihçi ve devrimci millenarist hareketler devrime giden yolda genellikle 3 evreyi yaşamaktadırlar. Söz konusu evrelerin sonuncusu ve en önemlisi olan Kurtuluş Evresi, İran Devrimi’nde 1979 yılında şahlık rejiminin yıkılması ile yaşanmıştır. Devrimin coşku dolu ilk yılları geçtikten sonra Mehdilik inancı ve ideolojisine en çok bağlı olan Ayetullah Humeyni liderliğindeki siyasal İslam ekolü, devrimin ilk evresi olan Zulüm ve Acımasızlık ve ikinci evresi olan Direniş Evresi’ne iştirak eden diğer akım ve hareketleri sindirerek, gücü tekeline geçirmiştir. İran İslam Cumhuriyeti anayasası da söz konusu kurtuluş evresinde siyasal İslamcı ekol tarafından şekillenmiştir. Mehdi inancı kaynaklı Velayet-i Fakih teorisi anayasanın ana bileşeni haline gelmiş ve böylece kurtuluşu için toplumun büyük bir kesiminin yıllarca mücadele verdiği yeni ütopya kurma çabaları tek bir devrimci-ideolojik akımın oluşturduğu anayasa ve yönetim sistemi ile sonuçlanmıştır. İİC anayasasının yazım süreci ve içeriğinde barındırdığı aşırı dini argüman ve referansların ele alınması 1979 Devrimi ve akabinde İran’da kurulan rejimin mehdici ve millenarist özelliklerini anlamakta yardımcı olacaktır.

Washington merkezli PEW Araştırma Merkezi’nin 199 ülke arasında gerçekleştirdiği bir araştırmaya göre, “sadece 43 ülke açıkça bir dini veya mezhebi ‘Resmi Din’ olarak tanıyor. Bu ülkelerden 27’si İslam’ı ve 13’ü Hristiyanlığı resmi din olarak tanıyor. Ayrıca 2 ülke Budizm’i ve bir devlet ise Yahudiliğe resmi din olarak yasalarında veya anayasasında yer vermiştir”.⁴⁷¹ İran devletinin sahip olduğu anayasa metinlerinde ise, ister devrim öncesi 20. Yüzyılın başında hazırlanmış olan meşrutiyet anayasasında ister 1979 Devrimi sonrası inşa edilen yeni düzenin kabul ettiği Anayasa metninde açıkça resmi din ve mezhebi belirten maddeler bulunmaktadır.

İran Meşrutiyet Anayasası yürürlüğe girdiği 1906’dan Kaçar Hanedanı’nın son döneminde ve 1921 darbesini müteakip 1925 yılından itibaren iş başına gelen Pehlevi döneminde yürürlükte kalmıştır. Şahlık rejiminin çöküşü ve 1979 Devrimi’nin ardından İran anayasası sil baştan yazıldı. Aralık 1979’da kabul edilen yeni anayasa, 1906 anayasasından tamamen farklıydı. 1979 anayasasında İran devletinin yönetim şekli ‘İslam Cumhuriyeti’ olarak

⁴⁷¹ Katayoun Kishi, “Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially”, Pew Forum, 03 Ekim 2017.
<https://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially/>
(Erişim tarihi 10 Haziran 2020)

tanımlandı ve kayıp imam Mehdi inancından beslenen ‘Velayet-i Fakih’⁴⁷² gibi kavramlar ilk kez bir anayasada yer buldu. Bu yönü ile 1979 İran anayasası modern teokratik özelliklere sahip bir anayasadır. İİC anayasasında resmi din ve mezhep sırasıyla ‘İslam’ ve ‘İsnaaşeriyye’, ‘Caferi’ olarak açıkça belirtilmiştir. Anayasa metnini ele aldığımızda, dini odaklı maddelerin sadece resmi din ve mezhebin bahsi geçen 12. madde ile sınırlı olmadığını, belki anayasa metninin neredeyse tüm başlık ve maddelerini etkilediği açıkça gözükmektedir. Bu çerçevede, anayasa metninin incelenmesi İran rejiminin iç ve dış siyasette izlediği⁴⁷³ yol haritasının anlaşılması bakımından da faydalı olacaktır.

1.1. Anayasa Yazım Süreci ve Kabulü

Yeni anayasa hazırlıkları devrim henüz başarıya ulaşmadığı ve Humeyni’nin Paris’te ikamet ettiği dönemde başlamıştı.⁴⁷⁴ Humeyni ilk kez 8 Ocak 1979’da gazetecilere verdiği bir mülakatta, açıkça yeni anayasa yazılması gerektiği yönde görüş bildirdi. Humeyni ayrıca 1 Şubat’ta İran’a giriş yaptıktan hemen sonra yaptığı konuşmada, anayasa yazımı için halk oylaması ile bir kurucu meclis kurulması gerektiğinden söz etti.⁴⁷⁵ Hatta devrim henüz gerçekleşmemişken, “Humeyni Fransa’da ikamet ettiği dönemde Hasan Habibi’yi yeni anayasa taslağını hazırlaması için görevlendirmişti”.⁴⁷⁶ Diğer yandan, geçici hükümeti kurmak ile görevlendirdiği Mehdi Bazergan’a hitaben yazdığı tebliğ mektubunda, kurulacak hükümetin öncelikli görevlerinden birisinin yeni anayasayı yazması için kurucu meclis seçimleri düzenlemek olduğunu bildirdi.⁴⁷⁷

“Aynı dönemde, Şah rejimine muhalif bazı siyasilerce⁴⁷⁸ de başka bir taslak metin Tahran’da hazırlanmıştır. Bu iki taslak Humeyni’nin isteği üzerine birleştirildi. Birleşik metin devrimden sonra kurulan geçici hükümetin başbakanı Bazergan tarafından Devrim Planlama Yüksek Konseyi’ne gönderildi. Bu metin ise bazı değişiklikler yapılarak kanun teklifi şeklinde Devrim Konseyine gönderildi. Devrim Konseyi’nde yeniden gözden

⁴⁷² 28 Temmuz 1989 anayasa değişikliği ile ‘Velayet-i Mutlak-i Amr’ de İran anayasa metnine girmiştir.

⁴⁷³ İran yönetimi zaman zaman ‘taktiksel’ olarak anayasa metninde belirtilen dini hedef ve tutkulara tamamen zıt hareket etmektedir.

⁴⁷⁴ Fozi, Yehya, *Tehevvlati Siyasi Ectemai Bed Az Engelab Eslami Der İran*, Oruc, Tahran, 2005, s. 245.

⁴⁷⁵ Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Sahifeyi İmam*, Moasseseyi Tanzim Ve Neşri Asari İmam Humeyni, Tahran, 2007, Cilt. 6, s. 17.

⁴⁷⁶ Hoceste Rehimi, Reza, “Goftegu Ba Seyyid Sadeg Tabatabayi”, *Heftenname Şehrvendi Emruz*, 2008, sayı. 49. s. 69.

⁴⁷⁷ Hoceste Rehimi, Goftegu Ba Seyyid Sadeg Tabatabayi, 2008.

⁴⁷⁸ Fransa’daki taslağı hazırlayan Hasan Habibi ve Tahran’daki diğer metni yazarların çoğu Özgürlük Hareketi’ne yakın kişilerdi.

geçirilen anayasa taslağı, Humeyni'ye ayrıca o dönem Büyük Merc-i Taklit sıfatını taşıyan Ayetullah Şeriatmedari, Meraşi Necefi ve Golpayegani'ye gönderildi.”⁴⁷⁹

Bu aşamadan sonra, İslami Cumhuriyet Partisinin başını çektiği fıkıhçı kesim ve Özgürlük Hareket'inin en büyük temsilcisi olduğu liberaller arasında, hazırlanan anayasa metninin doğrudan halk oylamasına götürülmesi veya kurucu meclis oluşturulması seçeneği konusunda büyük görüş ayrılığı başladı. Humeyni liderliğindeki fıkıhçı devrimciler, kurucu meclisin oluşturulmasının zaman alıcı bir iş olduğunu, ülkenin bulunduğu kritik ve çetin durum nedeni ile daha çok zaman kaybının uygun olmadığını ve bir an önce ülkenin yeni anayasaya sahip olması gerektiği gibi nedenleri öne sürerek, yazılan metnin doğrudan halkoylamasına götürülmesini istedi. Bu grup ayrıca muhtemel kurucu meclis seçimlerinde sol görüşlü adaylar başta olmak üzere, farklı görüşlerdeki temsilcilerin kurucu meclis üyeliğine seçilme ihtimalini göz önünde bulundurarak, bu fikre karşı çıkıyordu. Humeyni devrimden önce ve sonra yeni anayasanın kurucu meclis tarafından yazılacağına vurgu yapsa da, 1979 baharına gelindiğinde, kurucu meclis kurulması konusunda ısrar edenleri, 'Batıcı' olmakla suçlamaya ve böyle bir girişimin sadece zaman kaybına yol açacağını savunmaya başlamıştı.⁴⁸⁰

Diğer yandan başta geçici hükümet üyeleri, Halkın Mücahitleri Örgütü ve Abolhasan Banisadr⁴⁸¹ ise kurucu meclisten geçmeden hazırlanan metni halkoylamasına sunmanın siyasal tarih literatürüne ters olacağını ve dünyadaki örnekleri gibi İran yeni anayasasının da kurucu mecliste onaylandıktan sonra referanduma götürülmesinin daha uygun olacağını savundu.⁴⁸² İki taraf arasında kurucu meclis konusundaki görüş ayrılığı ve çekişme devam ederken, Özgürlük Hareketi kurucularından Mahmut Talegani, büyük çaplı kurucular meclisi yerine daha az üyeye sahip uzmanlar meclisi kurulması fikrini önerdi. Humeyni ve dönemin iki ana siyasal akımı da bu öneriyi kabul ettiler. Böylece, hazırlanan anayasa metninin seçim ile oluşturulacak az üyeli uzmanlar meclisinde görüşülmesi ve onaylanan nihai metnin halkoylamasına sunulması önerisi Devrim Konseyi tarafından da tasdik edildi ve kararlaştırıldı.⁴⁸³

⁴⁷⁹ Beheştisereşt, Mohsen, “Tarihçeyi Tedvin Ganun Esasi Cumhuri Eslami İran”, *Feslname Jerfapejuh*, 2004-2005, sayı. 2-3. s. 31-66.

⁴⁸⁰ Humeyni, *Sahifeyi İmam*, s. 189-205.

⁴⁸¹ Abolhasan Banisadr (5 Şubat 1980-20 Haziran 1981) İran'ın ilk cumhurbaşkanı olarak görev yapmıştır. Humeyni ve Fıkıhçı İslamcı kesim ile görüş ayrılığı gerekçesi ile meclis tarafından görevinden azledilmiştir.

⁴⁸² Alibabayi, Davut, *Bist o Penc Sal Der İran Çe Gozeşt?*, Omid Ferda, 2005, s.229.

⁴⁸³ Fozi, *Tehevvlati Siyasi İran*, s. 248.

Yeni anayasa taslağının çok sayıda delegeye sahip kurucu meclis yerine daha az temsilci sayısı olan uzmanlar meclisi tarafından görüşülüp nihai metnin referanduma sunulması yönünde alınan karardan hem fıkıhçı kesim hem de liberaller memnun kaldı. Böylece din adamlarının ağırlıkta olduğu fıkıhçıların çok temsilcili kurucular meclisine sol ve seküler görüşlü delegelerin seçilmesi yönündeki kaygıları giderilmiş oldu. Ayrıca izlenecek bu yol haritası, ılımlı, ulusalcı ve liberal grupların “demokratik yollarla yönetilecek olan yeni rejimin altyapısı niteliğindeki yeni anayasa dünyadaki örnekleri gibi geniş katılımlı ve kapsayıcı bir şekilde hazırlanmalı” tarzındaki beklentilerini de kısmen karşılamış oldu.⁴⁸⁴

Ama hala bazı gruplar kurucular meclisinin seçim yoluyla kurulmasını ve anayasa taslağının bu meclis tarafından halkoylamasına götürülmesi gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Bunların başında Halkın Mücahitleri Örgütü geliyordu. Zaten bu görüş ayrılığı bu örgüt ve kurulan yeni yönetim arasında bir kırılma noktası oldu ve gelecek yıllarda yaşanacak kanlı sürtüşmenin başlangıcı oldu. Bu gelişmeler doğrultusunda 1979 Haziran ayında daha önce hazırlanmış anayasa taslağı kamuoyuna sunuldu. Beş Temmuz’da ise anayasa taslağını görüşmek üzere kurulacak olan uzmanlar meclisi seçimleri ile ilgili kanun Devrim Konseyi tarafından onaylandı.⁴⁸⁵ Böylece halk 3 Ağustos 1979’da devrimden sonra ikinci kez ve bu defa Uzmanlar Meclisi seçimleri için sandık başına gitmiş oldu.⁴⁸⁶

*“İslami Cumhuriyet Partisi, Özgürlük Hareketi ve Halkın Mücahitleri Örgütü seçim sürecinde kendilerine yakın siyasal oluşumlarla geniş çaplı ittifak kurmuşlardı. Ayrıca seçime bağımsız adaylar da katılıyordu”.*⁴⁸⁷ Seçim sonuçlarına göre seçilen delegelerin yaklaşık yüzde 70’i İCP veya bu partiye yakın oluşumların desteklediği adaylardan oluşuyordu.⁴⁸⁸ Seçim sonuçları liberal ve sol kesim için tam anlamıyla bir hezimetti ve bu da sonraki süreçte İran siyasetini derinden etkiledi.

*“Din adamlarının çoğunlukta olduğu Uzmanlar Meclisi 19 Ağustos’ta ilk toplantısını gerçekleştirdiğinde, fıkıhçı ve gelenekçi İslamcıların diğer grupları tasfiye ederek yönetimi tekellerine geçirme sürecinin en önemli adımı atılmış oldu”.*⁴⁸⁹ İlk başta yönetmelik gereği meclisin çalışma süresi 1 ay olarak belirlenmişse de, fıkıhçı üyelerce ortaya atılan Velayet-i

⁴⁸⁴ Fozi, *Tehevvlati Siyasi İran*, s. 248.

⁴⁸⁵ Fozi, *Tehevvlati Siyasi İran*, s. 248-249.

⁴⁸⁶ Uzmanlar Meclisi’nde her 500 bin kişi nüfus için 1 temsilci seçildi. Ayrıca Zerdüştî, Hristiyan (Ermeniler), Süryani ve Musevi azınlıkları için de birer temsilci seçme hakkı verilmişti. Böylece 69’u Müslüman olmak üzere ilk Uzmanlar Meclisi 73 üyeye sahipti. Meclise girmeyi başaran adaylardan 58’i değişik düzeylerde medrese ve din eğitimi almıştı.

⁴⁸⁷ Esmaili, Heyrullah, *Dovleti Movagget*, Tahran, Merkezi Esnaği Engelabi Eslami, 2005, s. 120-124.

⁴⁸⁸ Ibid, s. 119

⁴⁸⁹ Hoseynizade, *Eslame Siyasi Der İran*, s.293.

Fakih gibi tartışmalı kavram ve maddeler nedeni ile oturumlar uzadı. Ancak 15 Kasım’a gelindiğinde Uzmanlar Meclisi 67 oturumun ardından 175 maddelik yeni anayasa metnini onaylamış oldu. Anayasa halkoylaması ise 2 ve 3 Aralık 1979 tarihinde gerçekleştirildi ve katılımcıların yaklaşık yüzde 99’luk ‘evet’ oyu ile İran İslam Cumhuriyeti anayasası nihai şeklini almış oldu.⁴⁹⁰

Sonraki yıllarda, Humeyni ölümünden haftalar önce yani 24 Nisan 1989 tarihinde cumhurbaşkanı görevini yürüten Ali Hamaney’e yazdığı mektupta anayasanın bazı maddelerinde değişikliğe gidilmesini istedi. Humeyni, aynı zamanda bu iş için 20 kişilik bir heyet önermiş, heyet üyelerinden 2 ay içerisinde anayasa değişikliğini hazırlamalarını istemiştir. Değişiklik Humeyni’nin isteği üzerine velayet-i fakih, yürütme ve yargı erkleri ve anayasa değişikliği gibi önemli ve kritik maddeleri kapsıyordu.⁴⁹¹ 46 maddenin değişikliğe uğradığı ve 2 yeni maddenin eklendiği “*yeni anayasa metni 28 Temmuz 1989’da referanduma sunuldu ve toplam oy verenlerin yüzde 97’lik ‘evet’ oyunu alarak, kabul edildi*”.⁴⁹²

1.2. Anayasada Dini Kavram ve Terimler; Sıklık Analizi⁴⁹³

İran anayasası uzun bir giriş ve 14 bölümden oluşmaktadır. Anayasa ayrıca 177 maddeye sahiptir. Sırasıyla Yürütme Erki ve Silahlı Kuvvetler 39, Yasama Erki 38 ve Halkın Hakları bölümü 24 madde ile, en çok madde içeren bölümlerdir. Devlet Radyo ve Televizyon, Ulusal Güvenlik Yüksek Konseyi ve anayasa değişikliğinin ele alındığı bölümler ise sadece birer maddeden oluşmaktalar. Anayasadaki 14 bölüm başlığı ise şu şekildedir;

1. Genel Esaslar. Bu bölüm 14 maddeden oluşur.
2. Ülkenin Resmi Dili, Yazı şekli ve Tarihi. Bu bölüm 4 maddeden oluşur.
3. Halkın Hakları. Bu bölüm 24 maddeden oluşur.
4. Ekonomi ve Maliye İşleri. 13 maddeden oluşur.
5. Halkın Egemenlik Hakkı ve Bu Haklardan Kaynaklı Güç. Bu bölüm 6 maddeden oluşur.
6. Yasama Erki. Bu bölüm 38 maddeden oluşur.

⁴⁹⁰ “Netayece Referandumı Kanuni Esası”, *Ettelaat Gazetesi*, 5 Aralık 1979, s. 2.

⁴⁹¹ Humeyni, *Sahifeyi İmam*, Cilt 21, s. 363-364.

⁴⁹² İran İslam Cumhuriyeti Anayasasını Değiştirme Konseyi Oturum Tutanaklarının Kullanım Kılavuzu, İslami Şura Meclisi Halkla İlişkiler ve Kültür Başkanlığı, 1994, s. 103.

⁴⁹³ Bu bölümdeki içerik analizi 1979 yılında kabul edilen İran İslam Cumhuriyeti anayasa metni (giriş dahil) üzerinde yapılmıştır. Anayasanın bazı maddelerinde 1989’da değişime gidilmiştir. Anyasayı Koruyucu Konseyi web sitesi, Erişim: <https://www.shora-gc.ir/fa/news/4707/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84-> (Erişim Tarihi: 19 Haziran 2020).

7. Yerel Konseyler. Bu bölüm 7 maddeden oluşur.
8. Rehber veya Rehberlik Konseyi. Bu bölüm 6 maddeden oluşur.
9. Yürütme Erki. Bu bölüm Cumhurbaşkanlığı ve Bakanlar, ayrıca Ordu ve Devrim Muhafızları Ordusu diye iki alt başlığa sahip olup, toplamda 39 maddeyi kapsar.
10. Dış Politika. Bu bölüm 4 madden oluşur.
11. Yargı Erki. Bu bölüm 19 maddeyi kapsar.
12. Devlet Radyo ve Televizyon Kurumu. Bu bölüm bir maddeden oluşur.
13. Ulusal Güvenlik Yüksek Konseyi. Bu bölüm bir maddeden oluşur.
14. Anayasa Değişikliği. Bu bölüm bir maddeden oluşur.

Anayasada en çok kullanılan dini terim ve argümanlar olarak, İslam, Kuran Ayetleri, Velayet-i Fakih, Mehdi, hadisler ve Şii kaynaklardaki rivayetlerin anayasadaki sayısal dağılımı aşağıdaki gibidir;

İran İslam Cumhuriyeti yönetim sisteminin belkemiğini oluşturan Velayet-i Fakih terimi üç farklı şekilde ve toplamda 9 kere anayasa metninde yer bulmuştur. Bunlardan ikisi Velayet-i Fakih ve altısı Velayet-i Amr olarak geçmekte olup, 57. maddede ‘Velayet-i Mutlak-i Amr’⁴⁹⁴ olarak kullanılmıştır. Ayrıca Velayet-i Fakih yönetim şeklinin gerekliliğinin ele alındığı 5. maddede kayıp imam Mehdi anlamına gelen ‘Veliy-i Asr’⁴⁹⁵ kelimesi yer almaktadır. Söz konusu madde şu şekildedir: “Hz. Veliy-i Asr’ın gaybette olduğu devirde ümmete imamlık ve velilik yapma görevi 107. Madde çerçevesinde *adil, takvalı, bilinçli, cesur ve müdebbir fakihe* aittir”. Diğer yandan, Peygamber kelimesi, 3’ü İslam Peygamberi şeklinde olmak üzere, anayasa metninde 4 defa kullanılmıştır.

Velayet-i Fakih	Velayet-i Amr	Velayet-i Mutlak-i Amr	Toplam
2	6	1	9

Tablo 2 Anayasada Din

İslam kelimesi, İslam ve İslami şeklinde toplamda 185 kez İran anayasasında geçmektedir. Bunlardan 93’ü Cumhuri-ye İslami (İslam Cumhuriyeti) ve Meclis-i Şuray-i İslami (İslami Şura Meclisi) olarak geçmektedir. Ayrıca ‘İslami’ kelimesi 67 kez ‘İslam yasaları’, ‘İslam inkılabı’, ‘İslam ilkeleri’, ‘İslam adaleti’ ve ‘İslam halkları’ şeklinde

⁴⁹⁴ Velayet-i Mutlak-i Amr 1989 anayasa değişikliği ile anayasaya eklenmiş ve böylece Dini Liderin yasalar üstü statüsü güçlendirilmiştir.

⁴⁹⁵ Gaybet halinde olan 12. İmam veya Mehdi’nin lakabı ve asrın velisi anlamında.

kullanılmıştır. İslam kelimesine tek başına veya ‘İslam Peygamberi’ şeklinde ise anayasa metninde 11 kez yer verilmiştir.

İslam Cumhuriyeti ve İslami Şura Meclisi	İslam ilkeleri, İslam adaleti, İslam inkılabı vb.	İslam	TOPLAM
93	67	25	185

Tablo 3 Anayasada Din

Anayasada Kuran kelimesi 6 defa geçmekte olup, toplamda 15 ayete 16 kez yer verilmiştir. Giriş kısmında 9 ve ana metindeki 6 maddede toplam 7 kuran ayeti mevcuttur. Giriş bölümü Bismele ile başlıyor ve Allah tarafından insanlığı hidayet etmeleri için çok sayıda peygamber gönderdiği mealini taşıyan Hadid suresi 25. ayeti ile devam ediyor. Ayrıca Enbiya suresi 92. ayeti ‘ümme’, Araf/157 Allah’ın insanoğluna güzel bir hayat vadettiği, Enbiya/92 devleti idare hakkının uygun kişilere ait olduğu, Nur/42 insanın terbiyesi, Kasas/5 İslam devleti, Enfal/60 ordu ve savunma, Nisa/58 yargı ve Bakara suresinin 143. ayeti örnek toplum yaratılması gerektiğine vurgu yapmak için kullanılmıştır.

Anayasa maddelerinde ise 2. maddede Muhammed suresinin 19. ayeti, ‘yönetim hakkının sadece Allaha mahsus olduğu’ savını meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Ulusal ve yerel meclislerin ele alındığı anayasanın 7. maddesinde Ali İmran/159 ve Şura/38 yer alıyor. Halen İran toplumunda tartışma konusu olan ve toplumsal yaşam şeklini derinden etkileyen ‘İrşat’ ve ‘iyiliğe emir ve kötülükten sakındırma’⁴⁹⁶ filinin anlatıldığı 8. madde, Tevbe suresinin 71. ayeti ile desteklenmiştir. Ayrıca 11. maddede ‘tek ümmet’ vurgusu için Enbiya/92 ve dini azınlıklar ile ilgili olan 14. maddede Mümtahine suresinin 8. ayetleri yer almaktadır. Silahlı kuvvetlerin işlendiği 151. maddede ise giriş bölümünde de geçen Enfal/60 tekrarlanmıştır. Diğer yandan anayasanın giriş bölümünde 1 hadisi şerif⁴⁹⁷ halkın manevi gelişiminin önemine vurgu yapmak için ve Şii kaynaklarda Hz. Hüseyin’e ait olduğu anlatılan bir rivayet⁴⁹⁸ ise Velayet-i Fakih teorisinin savı olarak geçmektedir.

Ayet	57/25	21/92	7/157	21/105	24/42	28/5	8/60	4/58	1/43	47/19	3/159	42/38	9/71	21/92	60/8	8/60
Geçtiği yer	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	Giriş	2	7	7	8	11	14	151

Tablo 4 Anayasada Din

⁴⁹⁶ Emri bil Maruf ve Nehyi anil Münker

⁴⁹⁷ Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın

⁴⁹⁸ Rivayet Caferi mezhebinin en önemli kaynaklarından biri olan Bihar-ül Envar’da geçmektedir.

Mezhep ⁴⁹⁹ kelimesi anayasada 14 kez yer almıştır. Bunlardan 7’si Mezhep, 4’ü Mezhepler ve 3’ü ise Mezhebi (Dini veya dindar anlamında) şeklinde kullanılmıştır. Devletin resmi din ve mezhebinin ve resmi olarak tanınan diğer İslam mezheplerin belirlendiği 12. maddede 5 kez geçmektedir.

Mezhebi	Mezhepler	Mezhep	Toplam
3	4	7	14

Tablo 5 Anayasada Din

Hudâ ⁵⁰⁰ kelimesi anayasanın giriş bölümü ve 4 maddesi olmak üzere toplamda 10 kez kullanılmıştır. Bunlardan bazıları Tanrı anlamında خدا (Hudâ) olarak ve bazıları ise ‘Tanrı Adaleti’ ve ‘Tanrı karşısında’ şeklinde yazılmıştır. İslam Cumhuriyetinin inanç temelini anlatıldığı ikinci maddede 4 kez geçmektedir. Allah ⁵⁰¹ kelimesine ise ikisi Allahüekber olmak üzere 3 kez yer verilmiştir.

Hudâ	Allah	TOPLAM
10	3	13

Tablo 6 Anayasada Din

Din kelimesi İran anayasasında toplamda 10⁵⁰² kez yer bulmuştur. Bunlardan 3’ü ‘Din’ ve 7’si ise ‘Dini Kurallar’, ‘Dini Azınlıklar’ veya ‘Dini Eğitim’ anlamında Dini olarak kullanılmıştır. Dini azınlıkların ele alındığı 13. maddede din kelimesi 3 kez kullanılmıştır.

Din	Dini	TOPLAM
3	7	10

Tablo 7 Anayasada Din

Günümüz İran anayasası bir tepki anayasası olarak ideolojik kaynağını dinden özellikle de Şiiilikte gaybada olduğuna inanılan 12. İmam Mehdi gelene kadar ona vekalet edecek

⁴⁹⁹ Mezhep kelimesi Farsçada özel bir mezhebi işaret etmediği durumda, anlam olarak din kelimesi ile eş anlamda kullanılmaktadır.

⁵⁰⁰ Hudâ veya Hüda kelimesi Farsçada İslam literatüründeki Allah kelimesi ile aynı anlamı taşımakta olup, çoğu Farsça metinde Allah kelimesi yerine geçer.

⁵⁰¹ Besmele ve Kuran ayetlerinde geçen Allah kelimeleri hariç.

⁵⁰² Kuran ayetleri hariç

Velayet-i Fakih teorisi/kurumundan almaktadır. İran anayasasında kullanılan dini argümanlar anayasaya şu özellikleri katmışlardır:

1. İİC devletine kutsal bir mahiyet atfedilmiştir.
2. İİC devleti Şii İslam öğretilerine göre gaybada olan Mehdi'yi vekaleten kurulmuştur.
3. Devlet liderliği Şii din adamlarının (Veliy-i Fakih'in) tekelindedir.
4. İİC devletinin Mehdi gelene kadar muhafaza edilmesi zaruretiye vurgu yapılmıştır.
5. Yürürlüğe girecek olan tüm yasa, yönetmelik ve kararlar şeriat ilkelerine uygun olmalıdır.
6. Halkın demokratik hakları sadece şeriat çerçevesi dahilinde meşru görülmüştür.

Anayasa metninin birçok maddesinde dini argümanlar bolca kullanılsa da bazı maddelerde geçen dinsel-mezhepsel referanslar öne çıkmaktadır. 2. maddede, Caferi mezhebindeki İmanın şartları⁵⁰³ sıralanarak, rejimin temel dayanağı bu şartlara dayandırılır. 5. maddede ise ümmet liderliğinin Mehdi'nin vekili mahiyetindeki Veliy-i Fakih makamına ait olduğu vurgulanır. Ayrıca 57. maddede Veliy-i Fakih makamına, devletin tüm kurum ve erklerinin üstünde bir statü tanınmaktadır. Tüm bunlara rağmen, devrimden sonra 14 ve 16 Haziran 1979'da Humeyni'nin onayını aldıktan sonra kamuoyuna açıklanan İslam Cumhuriyeti anayasa taslağında dini argümanlar kurulacak yeni rejimin temeli ve kaynağı olarak geçmediği gibi, hazırlanan taslakta Velayet-i Fakih kurumu sınırlı bir tanım ve yetkiye sahip idi.

“Hazırlanan bu taslakta din adamlarına sadece Anayasayı Koruma Konseyi'nde sınırlı bir yetki tanınmaktaydı. Taslağa göre Anayasayı Koruma Konseyi, meclis tarafından atanan 3 yüce mahkeme üyesi, 3 üniversite hocası ve 5 din adamından oluşuyordu. Meclis tarafından atanacak olan din adamları, taklit mercilerince tavsiye edilmeliydi. Konseyin yetki alanı kısıtlıydı ve sadece cumhurbaşkanı, yüce mahkeme başkanı, başsavcı veya bir taklit mercinin isteği üzerine, meclisten geçen yasaların anayasaya veya şeriata uygunluğunu görüşebilirdi”⁵⁰⁴

Fıkıhçı ekolün en önemli argümanı haline gelen Velayet-i Fakih teorisi, 1960'lı yıllarda Humeyni tarafından geliştirilse de 1979 yazına kadar Humeyni tarafından yayınlanan açıklama veya bildirilerde yer bulmamıştır. Ayrıca Humeyni ve dönemin diğer taklit mercileri tarafından

⁵⁰³ Allaha, Peygamberlere, Ahirete, İmamlara ve Allah'ın adaletine inanmak.

⁵⁰⁴ Şirazi, *Nezami Hukumeti Cumhuri Eslami İran*, s. 28.

da onaylanmış olan İslam Cumhuriyeti anayasa taslağında da Velayet-i Fakih'e rastlanmamaktadır. Siyasal İslamcı ekol 1979 yılı boyunca git gide artan güçlerine paralel olarak, yazılacak yeni anayasada daha çok pay istemeğe başladılar. Anayasa taslağını görüşmek ve referandum için nihai şeklinin hazırlanması için kurucu meclis yerine İslami Cumhuriyet Partisi'nin baskıları sonucu Uzmanlar Meclisi'nin görevi devralması bu süreçte fazlasıyla etkili olmuştur.⁵⁰⁵

Ayetullah Humeyni ve desteklediği fıkıhçı kesim, farklı siyasi görüşe sahip akımların yer alabileceği geniş katılımlı kurucu meclise sert şekilde karşı çıkmışlardır. Anayasa taslağının uzmanlar meclisi tarafından halkoylamasına götürülmesi hususu kesinleştikten sonra da, başta Velayet-i Fakih olmak üzere günümüz anayasasında var olan çoğu dini argümanı yüksek sesle dile getirmeye başladılar. İslami Cumhuriyet Partisi öncülüğündeki fıkıhçılar, Uzmanlar Meclisinin kahir ekseriyetini bazı grupların katılmadığı ve katılan bazı gruplarca tartışmalı olarak nitelendirilen seçimlerle kazandıktan sonra, hazırlanan taslağın aksine teokratik bir anayasa metnini halkoylamasına götürmeyi başardılar. Devrim sürecinde ve sonraki birkaç yılda İran toplumuna ve siyasal akımlara aşırı romantizm hakimdi. Özgürlük Cephesi'nin başını çektiği liberaller, siyasal din ve demokrasi arasında bir çelişki görmüyorlardı ve hatta demokratik İslam'ı savunmaktaydılar. Diğer yandan Ali Şeriatî'den etkilenen gruplar ise ahlak ve ilkelere dayalı bir demokrasi peşindeydiler. Onlara göre din ve özellikle de İslam'ın Şii ekolü fazlasıyla bu iş için uygun olabilirdi. 1980'lerin ortasına gelindiğinde, yeni müesses nizam 'Akılcılığa' dayalı bir süreç yerine, 'Deneycilik' üzerinden oluşuverdi ve nihai şeklini almış oldu. İran İslam Cumhuriyeti anayasası da bu kaideden müstesna değildi.⁵⁰⁶

Henri Desroche, ideolojilerin mesihçilik ve devrimlerin ise genellikle millenarizm ile alakalı olduğunu belirterek, söz konusu devrim ve ideolojiler için, I. Zulüm ve Acımasızlık Evresi, II. Direniş Evresi ve III. Kurtuluş Evresi olmak üzere 3 evre saymaktadır. İran Devrimi ve Mehdi inancına dayalı Velayet-i Fakih teorisi (ideolojisi) zulüm ve acımasızlık evresini Pehlevi rejiminin otoriter uygulamaları neticesinde ve direniş evresini ise 1960'lı ve 70'li yıllarda yaşamıştır. Humeyni'nin neredeyse direnişe katılan tüm gruplar tarafından bir totem ve lider olarak seçilmesi bu evrenin en önemli özelliğidir.

İran Devrimi'nin kurtuluş evresi 1979 yılında şahlık rejiminin yıkılması ile yaşanmıştır. Devrimin coşku dolu ilk yılları geçtikten sonra Mehdilik inancı ve ideolojisine en çok bağlı olan siyasal İslam ekolü, devrim sürecinde önemli etkileri olan çoğu muhalefet hareketini

⁵⁰⁵ Hoseynizade, *Eslami Siyasi*, s. 297.

⁵⁰⁶ Şirazi, *Nezami Hukumeti Cumhuri Eslami İran*, 2014; Mollayi Tavani, *Az Demokrasi Be Teokrasi*, 2018.

sindirerek, bir bakıma eski yönetimin yerini almış ve gücü tekeline geçirmiştir. Ülke anayasası da söz konusu evrede gücü elinde tutan Humeyni ve ona en yakın akım olan siyasal İslamcı ekol tarafından şekillenmiştir. Çoğu dini kavram bilhassa Mehdilik ve Velayet-i Fakih anayasanın asli bileşeni haline gelmiş ve böylece kuruluşu için toplumun çoğu kesiminin yıllarca mücadele verdiği yeni ütopya kurma çabaları tek bir devrimci-ideolojik akımın yarattığı İslam Cumhuriyeti yönetim sistemi ile sonuçlanmıştır.

2. Mehdiliğin İran'ın Dış Politikasındaki Yeri: İsrail Örneği

Her devletin yürüttüğü dış politika bölgesel ve uluslararası etkenlere karşı bir tepki niteliğinde olduğu kadar aynı zamanda söz konusu ulus-devletin siyasal, toplumsal ve tarihsel birikiminin bir tezahürüdür. Ortadoğu'nun iki önemli devleti İran ve İsrail'in bölge üzerine ve birbirine karşı yürüttükleri siyaset de bu ülkelerin tarihi birikimi ve temsilcisi oldukları din ve mezheplerden etkilenmiştir. İran'ın 1979 devriminden sonraki yıllarda İsrail'e karşı takındığı tutumun en büyük güç kaynaklarından birisi Şia-İslam öğretileri çerçevesinde var olan Mehdiçilik olmuştur. Aynı zamanda İsrail dış siyasetinin de aşağı yukarı Yahudilik-Siyonizm öğretileri doğrultusunda şekillendiği açık bir gerçektir.

Yahudi ve Şii-İslam yorumlu Mesihçilik ve Mehdiçilik bu ülkelerin dış siyasetindeki “Ben ve Öteki” algısını derinden etkilemiştir. İran yönetimi kendini Mehdi gelene kadarki süreçte onun tek yetkin temsilcisi olarak görmekte olup, istikbar ve sulta düzenine karşı mücadele etmeyi Tahran'ın dış siyasetinin ana bileşeni olarak lanse etmektedir. Diğer yandan İsrail yönetimi de kendilerini Yahudilerin yegâne temsilcisi olarak görmektedir. Buna göre, Yahudi ulusunun varlığı İsrail devletinin devamlılığı çerçevesinde mümkündür. İran ve İsrail müesses nizamlarının siyaset üretimi ve uygulama mekanizmasını anlamakta ana parametrelerden biri bu ülkelerde siyaset ve din (kutsal) arasındaki ilişkiyi anlamaktan geçmektedir. İran'da devrimsel siyasal İslam ve İsrail'de Siyonizm odaklı Yahudilik, siyaset ve kutsal arasındaki ilişkiyi şekillendirir ve bu ülkelerin dış siyasetini bilhassa birbirine karşı söylem ve eylemlerini etkisi altına alır. Ayrıca Mehdiçilik ve Mesihçilik bu iki devlette siyaset ve kutsal arasında cereyan eden ilişkinin niceliğini belirlemektedir.

İran ve İsrail'in bölgede ve ikili ilişkilerinde var olan kurtarıcı odaklı münasebet Tahran ve Tel Aviv yönetimlerinin sürekli kayıp bir evre ve aydın bir gelecek peşinde olmalarını sağlamaktadır. Diğer yandan kurtarıcı odaklı din-siyaset ilişkisi, sürekli devam eden tarihsel yüzleşmeyi, iyi ve kötü (hayır ve şer) arasındaki mücadeleyi, adalet arayışını ve kadercilik gibi ilkelerin bu ülkelerin siyasal paradigmasına girmesine yol açmıştır. Ama şaşırtıcı olan ise, İran ve İsrail'in dış siyaset ve özellikle de ikili tutum ve eylemlerinin odak merkezinde bulunan Şii

ve Yahudi mesihçilik, ütöpk ve idealist göründüğü kadar çoğı zaman sahada pragmatik ve realist eylemler ile vücut bulmaktadır. Bu doğrultuda Tahran ve Tel Aviv'in benimsediğı kurtarıcı odaklı dış siyaseti “İdealizm tutkusu peşinde olan realist eylem” olarak tanımlayabiliriz.⁵⁰⁷

Kurtarıcı düşüncesinin İran toplumu ve siyasetindeki etkisi çok eskilere hatta ülkenin İslam öncesi evresine kadar uzanmaktadır. Safevi devletinin kuruluşu ve Caferi mezhebinin devlet bileşenlerinin ana omurgası haline geldiğı 16. Yüzyıl bu konuda bir dönüm noktası niteliğindedir. 1979 devrimin ardından siyasal İslam İran'da yönetimi neredeyse tekeline geçirdi ve Velayet-i Fakih teorisinden azami bir yorum ile devlet başkanı 12. İmam Mehdi'nin gaybet dönemindeki temsilcisi niteliğini taşımaya başladı. Mesihçilik düşüncesi İran tarihinde çoğı zaman iyi ve kötünün tarihsel savaşı çerçevesinde kendine yer edinmiş olup, Mehdi'nin gelişi ile bu mücadelenin muzafferi iyilik olarak tasvir bulmuştur.⁵⁰⁸ Mehdicilik düşüncesinin izlerine 1979 İran devriminde de rastlamak mümkündür ve devrim sürecinde Humeyni'nin destekçileri Mehdi ve Mehdicilik ile alakalı çok sayıda argüman, sembol ve simge kullanmışlardır. Devrimin ardından geçen yarım yüzyıla yakın bir süreç içerisinde de İslam Cumhuriyeti düzeninin neredeyse tüm siyasal, toplumsal ve hatta dış politikasında Mehdiciliğın etkisi hayli belirgin olmuştur.

Diğer yandan Yahudileri kurtaracak bir vakıaya inanmak ve vuku bulmasını beklemek, Yahudilik var olduğundan beri bu dinin tüm ekol ve dalları tarafından kabul görmüş bir inanç olmuştur.⁵⁰⁹ Kurtarıcı odaklı inanç, dünyanın dört bir yanına savrulmuş Yahudileri bir umut etrafında birleştirmiştir. Ayrıca Musevi toplumuna sanki dünyanın geri kalanından farklı bir tarihi serüvene ve kadere sahiplermiş gibi bir izlenim vermektedir. Bu düşünce Yahudilere seçilmiş kavim ve ırk statüsü tanımakta olup, genel dünya tarihini sorgular. Yahudilikte var olan mesihçi düşünce, tarihi örnekleri de işin içine katarak, Musevi toplumuna insanlığı kurtarmak gibi evrensel bir görev bahşeder.⁵¹⁰

Muasır çağda İran ve İsrail'de kendini gösteren devrimsel mesihçiliğı geleneksel örneklerinden ayıran ana özellik ise insan faktörünün kurtarıcılık üzerindeki etkisi ve bu

⁵⁰⁷ Rezayipenah, Amir, *Tahlili Mebani Tekvin Andişe Movudgerayi Der Siyaset Hareci İran ve İsrail*, Doktora Tezi, Tahran, Sahid Beheshti Üniversitesi, Ekonomi ve Siyaset Bilimi Fakültesi, 2018, s. 1-2.

⁵⁰⁸ Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *İslamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*, New York, State University of New York Press, 1981, s. 2.

⁵⁰⁹ Liebes, Yehuda, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, çev. Stein, Batya, New York, State University of New York Preses, 1993, s. 94.

⁵¹⁰ Flesler, Daniela; Linhard, Tabea; Melgosa, Adrian, *Revisiting Jewish Spain in the Modern Era*, New York, Routledge, 2013, s. 117-118.

düşüncenin bilinçli ve taammüdü bir şekilde kullanılmasıdır. Geleneksel kurtarıcı inanışında inananlar dini normları yerine getirerek, sabrederek ve tanrı müdahalesine güvenerek, kurtarıcı beklerlerdi fakat söz konusu ülkelerdeki modern anlatım kurtarıcı inancını faal bir bekleme tarzı olarak sunmaktadır. Modern kurtarıcı kavramı ile bu inancın geleneksel versiyonları arasında üç ana farklılık gözlemlenir. İlki, modern veya devrimci mesihçilikte milliyetçilik ve kendi-kaderini-tayin⁵¹¹ kuramlarının asıl unsurlar olmasıdır. İkinci ayırt edici husus, tanrının her türlü değişim ve dönüşümün faili olarak bilindiği geleneksel anlatımın aksine, modern anlatımda müesses nizamlar değişimden sorumlu olarak ön plana çıkar. Üçüncü fark ise, devrimci mesihçilik modern İran ve İsrail devletlerinin kimlik inşasında bir siyasal ideoloji olarak önemli bir görev üstlenmiştir.⁵¹²

Tarihi olay veya rivayetler de bu iki ülke arasındaki ilişkilerin bu kadar ideolojik ve din-mitoloji ağırlıklı olmasına zemin hazırlamıştır. İranlılar (Persler) ve Yahudilerin kayıtlara geçmiş en eski büyük çaplı temasları M.Ö 597 yılında binlerce Yahudi'nin Babil kralı II. Nebukadnezar tarafından Kudüs'ten Babil'e sürgün edilmesi sonucu gerçekleşmiştir. M.Ö 538 yılında Babil krallığı Pers kralı Kuroş tarafından yıkıldı ve bu krallıkta tutsak bulunan Yahudilerin Kudüs'e dönmelerine izin verildi.⁵¹³ Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'ta (Eski Ahit) Kuroş'un ismi defalarca geçmektedir ve bu antik kral bir nevi Yahudi halkı tarafından bu kavmin kurtarıcısı olarak kabul edilir. Filistin Özerk Yönetimi Başkanı Mahmut Abbas, 22 Eylül 2016'da Birleşmiş Milletler Genel Kurulu hitabında “*Britanya 1917 Balfour Deklarasyonu nedeni ile özür dilemeli*”⁵¹⁴ talebinde bulunmuştu.

Abbas'ın ardından söz alan İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu'nun Filistin devlet başkanına “*Bu (Balfour Deklarasyonu) neredeyse 100 yıl önce olmuş bir şeydir. Siz hep geçmişte sıkışıp kalmaktan bahsedin. Filistinliler, 2500 yıl önce Yahudilere Kudüs'teki kutsal mabetlerini yeniden inşa etmelerini sağlayan Kuroş Deklarasyonu nedeni ile belki de İran'a karşı dava açabilirler*”⁵¹⁵ tarzında cevap vermesi, söz konusu olayın Yahudi halkının tarihsel

⁵¹¹ Self-determination

⁵¹² Rezayipenah, *Tahlili Mebani Tekvin Andişe Movudgerayi Der Siyaset Hareci İran ve İsrail*, 2018. s. 4.

⁵¹³ Reppa, Robert, *Israel and Iran: Bilateral Relations and Effects on the Indian ocean Basin*, New York, Praegar, 1974, s. 8.

⁵¹⁴ Mohammad, Arshad. Nichols, Michelle. (22 Eylül 2016), “Palestinians' Abbas seeks British apology for 1917 Jewish homeland declaration”, Reuters, <https://www.reuters.com/article/us-un-assembly-israel-palestinians-idUSKCN11S2CZ> , (Erişim tarihi: 11 Mart 2020).

⁵¹⁵ (22 Eylül 2016), “PM Netanyahu addresses the United Nations General Assembly”, Israel Ministry of Foreign Affairs, <https://mfa.gov.il/MFA/PressRoom/2016/Pages/PM-Netanyahu-addresses-the-United-Nations-General-Assembly-22-September-2016.aspx> , (Erişim tarihi: 11 Mart 2020).

hafızasında ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Babil krallığının yıkılmasıyla bazı Yahudiler Kudüs'e geri döndüyseler de bazıları Pers topraklarında yaşamayı seçtiler. Yahudilerin inanişına⁵¹⁶ ve bazı tarihi rivayetlere göre, Pers Ahameniş İmparatoru Ahaşveroş⁵¹⁷ döneminde ülkede yaşayan Yahudilerin git gide nüfuzundan rahatsız olan vezir Haman, tüm Yahudilerin öldürölmesi kararını aldı. Plandan haberdar olan Yahudilerin lideri Mordehay genç bir kız olan yeğeni Ester'i bu planı bozmakla görevlendirir. Ester Yahudi kimliğini gizli tutularak kral Ahşveroş'e sunulur ve kralın gönlünü kazanmayı ve karısı olmayı başarır. Ester, kral üzerindeki etkisini kullanarak vezir Haman'ı görevden aldırır ve 10 oğluyla birlikte idam ettirir. Ayrıca sayıları binlerle ifade edilen Yahudi düşmanı Persler de kıyıma uğrar.⁵¹⁸ Bu tarihi olayın yıldönümü her sene Adar ayının 10. gününde Purim bayramı⁵¹⁹ olarak Yahudilerin en büyük bayramlarından biri olarak kutlanır.

Bu olayın gerçekliğı bazı tarihçiler tarafından sorgulanıyor olsa da özellikle 1979 İran devrimin ardından Tahran ve Tel Aviv arasındaki husumet dolu ilişkinin çerçevesinde yürütölün polemik ve propaganda araçlarından biri haline gelmiştir. İsrail tarafı (özellikle muhafazakâr siyasi oluşumlar ve Ortodoks Yahudiler) antik çağda olduğı gibi günümüz İran rejiminin de Yahudi düşmanı olduğunu ve fırsat bulursa İsrail halkını yok edeceğini savunuyor. İsrail'in muhafazakâr başbakanı Netanyahu 2015 yılı Purim bayramı öncesi Amerika Birleşik Devletleri Kongresi'nde yaptığı konuşmada, İran'ın ülkesine karşı son yıllarda yürüttüğü ve "hasmane" diye tabir ettiğı siyaseti ABD'li senatörlere şu sözlerle anlatmaya çalışmıştır:

"Biz kadim bir milletiz ve 4000 yıllık tarihimiz boyunca bazıları Yahudi halkını yok etmeye çalışmıştır. Yarın akşam biz Purim bayramı münasebeti ile Ester kitabını okuyacağız. Biz yaklaşık 2500 yıl önce Yahudi halkını yok etmeyi planlayan Haman isimli çok güçlü bir Pers veziri hakkında okuyacağız. Ama cesur bir Yahudi kadını Yahudileri kurtardı... Bugün İranlı başka güçlü bir hükümdar biz Yahudileri yok etmek istiyor. İran Lideri Ayetullah Hamaney, Yahudi karşıtı en eski nefretin modern yüzünü temsil ediyor".⁵²⁰

Diğer yandan İran tarafı da İsrail'e (İran İslam Cumhuriyeti resmi literatüründe Siyonist Rejim) karşı yürütölün siyaseti zaman zaman resmi İslam-Şii söyleminin dışına çıkarak İran ve Yahudi halkının İslam öncesi ilişkileri üzerinden yorumlamaktan kaçınmıyor. Bu söylem

⁵¹⁶ Museviliğın kutsal metni Tanah'ın (eski ahit kitabı) Ester kitabının anlatımına dayanarak.

⁵¹⁷ I. Serhas. Farsça: I. Haşayarşa, MÖ 485-465

⁵¹⁸ Ahdi Atik, Ester Kitabı, 7/10; 9/7-10. bknz: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=est%208> (Erişim tarihi: 9 Mart 2020).

⁵¹⁹ İbrani takvime göre 10 Adar, Miladi takvimde değışkenlik gösterir ve Şubat veya Mart aylarında iki güne denk gelmektedir.

⁵²⁰ (3 Mart 2015), The complete transcript of Netanyahu's address to Congress, Washington Post, <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2015/03/03/full-text-netanyahus-address-to-congress/> (Erişim tarihi: 12 Mart 2020)

çerçevesinde İran, Ester kitabında geçen rivayeti referans göstererek, Yahudileri Perslere karşı “kıyım yapmakla” suçluyor. Özellikle düzen içerisindeki muhafazakâr kanada ait basın, 1979 devriminin ardından İsrail’e karşı yürütülen siyasetin sadece “İslami” değerler çerçevesinde değil belki kökü antik çağa dayanan ve milliyetçi ve millenarist özellikleri olan bir karşılaşma olarak da benimsenmesi gerektiğini savunuyor.⁵²¹

Bu doğrultuda Ester ve Mordehay’ın mezarına ait olduğu düşünülen ve dünya Yahudileri için kutsal sayılan İran’ın Hamedan kentindeki tarihi bina kimliği belirsiz kişilerce ateşe verilmiştir⁵²². Tahran yönetiminin Tel Aviv’e karşı tutunduğu siyasetin bir diğer millenarist emaresini de İran Lideri Ayetullah Hamaney’nin İsrail ile ilgili düşüncelerinde rastlamak mümkündür. Hamaney Eylül 2015’te Tahran’da halka hitaben yaptığı bir konuşmada İsrail’in birkaç yıl içerisinde “yok” olacağını söylemiştir. İran Lideri bu konuda tarih vererek, “*Siz (İsrail) gelecek 25 yılı göremeyeceksiniz. İnşallah 25 yıl zarfında Allah’ın yardımı ve lütfu ile Siyonist Rejimin ismi bile bölgede var olmayacaktır*”⁵²³ şeklinde konuşmuştur. Hamaney’in bu sözlerinin ardından İran’ın bazı kentlerinin ana meydan ve sokaklarına İsrail’in “mahvoluşuna” kalan süreyi online olarak gösteren elektrikli panolar yerleştirilmiştir.⁵²⁴

Görüldüğü gibi hem İran hem İsrail birbirine karşı yürüttükleri çekişmeli siyasette dini ve tarihi argümanları özellikle de iki ülke toplumu tarafından benimsenen mesihçi ve millenarist söylemleri bolca kullanmaktadırlar. İran’ın İsrail’e karşı yürüttüğü siyaset; zaman zaman pragmatist ve gerçekçi özellikler taşısa da büyük oranda ideolojik olup, kendini gaybette olan 12. İmamın temsilcisi olarak tanımlayan müesses nizamın din-siyaset bağlamındaki yorumu doğrultusunda yürütülmektedir.

3. Mehdilik ve Günümüz İran Toplumu

3.1. Mehdi’nin İsim Olarak Kullanımı

Bir bireyin ismi o bireyin kişiliğinin önemli unsurlarından birisidir. Çoğu zaman bir bebek doğmadan önce bile ebeveynler yeni doğacak evlatlarına en uygun ismi düşünmeye

⁵²¹ (2 Nisan 2019), “Aya Midanid Ceşni Purim Çist?”, Fars Haber Ajansı, <https://www.farsnews.ir/azarbaijansharghi/news/13980113000711/%D8%A2%DB%8C%D8%A7> (Erişim tarihi: 12 Mart 2020)

⁵²² (18 Mayıs 2020), Ateşsuzi Makbere Ester ve Mordehay”, IRNA haber ajansı, <https://plus.irna.ir/news/83790937/%D9>, (Erişim tarihi: 20 Mayıs 2020).

⁵²³ Hamaney, Ali, (9 Eylül 2015), “Beyanat der Didar Egşar Mohtelifi Merdom”, Kamenei.ir, <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30716>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2020).

⁵²⁴ (5 Kasım 2016), “Nesbi Saniyeşomari Nabudi İsrail Der Meşhed”, İran Devlet Radyo ve Televizyonu Haber Ajansı, <https://www.tribnews.ir/fa/news/1365983/%D9%86%D>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2020).

başlar. Ayrıca seçilen isim, bir bireyin çocukluktan-erişkinliğe kadar toplumun diğer bireyleri için de o kişinin hüviyeti hakkında bilgi ve ipuçları sunar. Bir toplumun bireylerine verilen özel isimler, söz konusu toplum, ailenin ve bireyin ait olduğu coğrafya, etnik, dil, din, duyguları ve düşünce tarzı ile ilgili önemli bilgiler sunar. İster insan olsun isterse binalar, coğrafi mekanlar ve hatta bazen somut olmayan değerlere verilen özel isimler olsun o kadar önemlidir ki, bu konu Onomastik adında bir bilim dalı çerçevesinde uzmanlarca araştırma konusu olmuştur. Bir bireyin ismi ebeveynlerinin ait olduğu toplumsal tabaka ve kültüre delalet eder ve ebeveynler çocuklarına verdikleri isim ile onun diğer toplum bireylerinden ayırt edilebilmesini sağlar.⁵²⁵

Ad ve isimlerin esinlendiği en önemli toplumsal bileşenlerin başında ise din ve mezhep gelmektedir. Söz konusu olay çoğu ülkede olduğu gibi İran toplumu için de geçerlidir. Mesela İran'ın başkenti Tahran'da yapılan bir araştırmaya göre, *“Şehrin güneyinde doğan çocuklarda dinsel ve geleneksel isimler daha yaygın iken, genellikle ekonomik açıdan daha üst tabaka ailelerin yaşadığı kuzey Tahran'da ise doğan bebeklere milliyetçi ve modern unsurları çağrıştıran isimler verilmektedir”*.⁵²⁶

Doğal olarak, İran'da da Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkeler gibi nüfusun çoğu tarihsel olarak din temelli isimlere sahip olmuşlardır. Söz konusu özellik muasır dönemde devam etse de İran milliyetçiliği yahut modern unsurlar taşıyan isimlerin kullanımı sürekli artış göstermektedir. Bu süreç özellikle de son yıllarda hız kazanmıştır.⁵²⁷ İran Nüfus ve Kimlik Kurumu verilerine göre, 1918-2001 yılları arasında sırasıyla Muhammed (2.030.703), Ali (1.756.794) ve Hüseyin (1.437.478) erkek vatandaşlar arasında en yaygın isimler olurken, en popüler erkek isimleri sıralamasında Mehdi⁵²⁸ (961.359) ismi yer almaktadır.

Aynı dönemde doğan kız çocuklarına ebeveynleri tarafından verilen en popüler adlar ise Fatma (3.035.531), Zehra (2.038.834) ve Meryem (1.454.863) olurken Mehdi isminin müennesi/dişili olan Mehdiye⁵²⁹ (94.059) ismi de 74. Sırada yer almıştır. Kurumun istatistiklerine göre 1918'den günümüze kadar İran'da 1 milyon 424 bini aşkın erkeğe Mehdi ve 180 binden fazla kadına da Mehdiye ismi verilmiştir. Ayrıca söz konusu dönemde Muhammed Mehdi (306.340), Emir Mehdi (111.213) ve on binlerce bireye verilen Mehdi Salih, Ümit Mehdi, Ali Mehdi, Emin Mehdi, Nur Mehdi, Mehdiye Zehra gibi isimler de yaygın bir

⁵²⁵ Elchardus, Mark; Siongers, Jessy, “First Names as Collective Identifiers: An Empirical Analysis of the Social Meanings of First Names”, Cultural Sociology, 2011, cilt. 5/3 403-422.

⁵²⁶ Nicati Hüseyini, Mahmud; Afşar, Sümeyye, “Tehevvul Namgozari Ferzendan der Şehri Tahran”, Pejuheş Cevanan, Ferheng ve Camee, 2009, cilt. 3, 141-158.

⁵²⁷ Abdi, Abbas, (2018, 28 Nisan) “Revende Kaheşi Esami Mezhebi Edame Dared”, Şark Gazetesi, <https://www.magiran.com/article/3736065> (Erişim Tarihi: 15 Temmuz 2021); Nicati Hüseyini; Afşar, “Tehevvul Namgozari Ferzendan der Şehri Tahran”, 2009.

⁵²⁸ Mehdi: مهدی

⁵²⁹ Mehdiye: مهدیه

şekilde kullanılmıştır.⁵³⁰ Mehdi isminin yeni doğan erkek bebeklere verilmesinde 1979 devriminin ilk yıllarında ve İran-İrak savaşı döneminde büyük bir artış yaşanmıştır. Mehdi ismi hala İran'da popüler bir isim olarak yeni doğan bebeklere verilse de son yıllarda bu ismin kullanılmasında nispi azalma gözlemlenmektedir.⁵³¹

Bu doğrultuda 2001 yılında ülke genelinde doğan erkek bebeklere verilen Mehdi ismi en popüler isimler arasında 4. ve Muhammed Mehdi ismi ise 10. sırada yer alırken, 2011 yılında Mehdi 8. ve Muhammed Mehdi ve Emir Mehdi isimleri ise 10. ve 17. Sırada yer almışlardır. Söz konusu sıralama 2017 yılında Mehdi 13. Muhammed Mehdi 14. ve Emir Mehdi 28. olarak kayıtlara geçmiştir. Ayrıca 2001 ve 2011 yıllarında kız bebeklere verilen Mehdiye ismi en yaygın kız isimleri arasında sırası ile 9. ve 37. olurken, 2017 yılında ilk 50 popüler kız çocuğu ismi arasında yer almamıştır.⁵³²

3.2. İsim Olarak Kamuya Açık Alanlarda Kullanılması

Devletlerin siyasal irade ve yönelimlerini kentsel alanlarda görmek mümkündür. Söz konusu otoriter, otokrat ve teokratik yönetimler olduğunda ise bu olay cadde, meydan ve parklar gibi kamuya açık alanların isimlendirilmesine kadar iner. Bir başka deyişle, siyasal yönetimler kamuya açık kentsel alanları kullanarak, kendi güçlerini pekiştirmeye çalışır diyebiliriz.⁵³³ Çoğu devlet özellikle de köklü değişiklik yahut devrim ile iş başına gelmiş yönetimler ayrıca milli veya dini kahramanlar ve önderlerin isimlerini meydanlara, şehirlere ve caddelere vererek halkın bağlılık ve ilgisini kazanmaya çalışır. Söz konusu isimlendirme veya isim değişiklikleri genellikle başkent ve büyük şehirlerden başlar ve zamanla tüm ülkeye yayılabilir.

İran'da 1979 yılında yaşanan devrimin ardından iş başına gelen yönetim başta başkent Tahran ve diğer büyük şehirler olmak üzere ülke genelinde çoğu kamuya açık kentsel alanın isminde değişikliğe gitmiştir. Devrimin ilk yıllarında bazı şehir ve limanların ismi bile değiştirilmiştir. Söz konusu değişime uğrayan cadde, meydan, park gibi kamuya açık alanların çoğuna ise 1979 devriminin mahiyetine uygun olarak dini ve mezhepsel isimler verilmiştir. Günümüzde, İran'ın çoğu şehrinde birçok cadde, sokak, hastane, kültürel merkez vs. gibi mekanlar üzerinde Mehdi bağlantılı isimler görmek mümkündür. Mehdi ismi coğrafi mekanlar

⁵³⁰ İran Nüfus ve Kimlik Kurumu, <https://www.sabteahval.ir/default.aspx?tabid=65> (Erişim tarihi: 20 Ekim 2021).

⁵³¹ İran'daki tarihsel ve siyasal gelişmelerin isim seçimleri üzerindeki etkisi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz: Puriyani, Mohsen, Tesiri Vakayi ber Namgozariyi İraniyan, Tahran, Sazman Sebtı Ehvali Keşver, 2005.

⁵³² İran Nüfus ve Kimlik Kurumu, <https://www.sabteahval.ir/default.aspx?tabid=1383> (Erişim Tarihi: 20 Ekim 2021).

⁵³³ Light, Duncan; Nicolae, Ion; Studitu, Bogdan, "Toponymy and the Communist city: Street names in Bucharest, 1948-1965", Geo Journal, 2002, cilt.56, s. 135-144.

veya kentsel merkezler için isim olarak kullanıldığı zaman daha çok Muhammed b. Hasan Askeri'nin Veliy-i Asr⁵³⁴, Sahibüz-zaman⁵³⁵ ve Kaim⁵³⁶ gibi lakapları kullanılmıştır. Bu bağlamda İran'ın neredeyse her şehrinde ve kasabasında Veliy-i Asr adında bir cadde veya meydan bulunmaktadır. Ayrıca ülke çapında Mehdi veya 12. İmamın diğer lakaplarının verildiği yüzlerce hastane, okul, medrese ve kültürel merkez mevcuttur.

İran gibi toprak bakımından büyük ve 2015 verilerine göre 1243 adet büyük veya küçük şehirden oluşan⁵³⁷ bir ülkenin tüm yerleşim yerlerinde bulunan kamuya açık alanların isimlerini incelemek çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bu çerçevede, ülkenin başkenti Tahran'da Mehdi kaynaklı adlandırılan bazı kamuya açık alan veya hastane gibi merkezlerin isimleri ele alınmıştır. İran'ın başkenti Tahran'da Muhammed b. Hasan Askeri'nin lakapları olan Veliy-i Asr, Sahibüzzaman ve Kaim isimlerinin verildiği en önemli kentsel alanlardan sadece birkaç tanesi şu şekildedir:

- Valiasr Caddesi⁵³⁸: Tahran ve aynı zamanda İran'ın en uzun şehir içi caddesi olarak başkentin tam ortasından geçer ve şehrin güneyini kuzey bölgelerine bağlar. Kentin en önemli ve bilinen caddelerinden birisidir ve çok sayıda tarihi ve kültürel bina ayrıca iş merkezi bu caddenin üzerinde bulunmaktadır. 1979 devrimi öncesi "Pehlevi" ismini taşıyan caddeye, devrimin ardından Valiasr ismi verilmiştir.

- Şehreki Valiasr⁵³⁹: Tahran'ın güneybatısında yer alan işlek ve kalabalık bir bölge. Söz konusu bölgede Tahran'ın en büyük parklarından Kaim Parkı ve ayrıca Valiasr Parkı da yer almaktadır.

- Valiasr Yüksek İhtisas Hastanesi⁵⁴⁰: Polis Teşkilatına bağlı bir yüksek ihtisas hastanesi.

⁵³⁴ ولی عصر

⁵³⁵ صاحب الزمان

⁵³⁶ قائم

⁵³⁷ İran İstatistik Merkezi, Şaheshaye Egtesadi, Ectemai ve Ferhengi 50 Sale Keşver, 2015, Tahran, s. 33. Erişim: https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1396/2_seri%20zamanie%20namagararhahe-e-f%2050%20salepdf.pdf (Erişim Tarihi: 19 Ağustos 2021)

⁵³⁸ Google Maps, Erişim: <https://www.google.com/maps/place/Tehran+Province,+Tehran,+Valiasr+St,+%C4%B0ran/@35.7390713,51.4049876,16z/data=!4m5!3m4!1s0x3f8e060ddacbb909:0x2297707295d2278b!8m2!3d35.7390713!4d51.4093649> (Erişim Tarihi: 19 Ağustos 2021)

⁵³⁹ Google Maps, Erişim: <https://www.google.com/maps/place/Shahrak-e-Vali-e-Asr,+District+18,+Tehran,+%C4%B0ran/@35.6488385,51.3280689,13.94z/data=!4m1!3m7!3m6!1s0x3f8dffe6c7a98a59:0xb262fdaf27e63873!2sShahrak-e-Vali-e-Asr,+District+18,+Tehran,+%C4%B0ran!3b1!8m2!3d35.6493669!4d51.3391518!3m4!1s0x3f8dffe6c7a98a59:0xb262fdaf27e63873!8m2!3d35.6493669!4d51.3391518> (Erişim tarihi: 24 Ağustos 2021)

⁵⁴⁰ Valiasr Hastanesi Web Sitesi, Erişim: <https://teb.police.ir/hospitals/page/1185/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%DB%8C-%D8%A8%DB%8C%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86> (Erişim tarihi: 24 Ağustos 2021)

- İran'ın birçok yerleşim biriminde olduğu gibi Tahran'da da El -Mehdi, Sahibüzzaman ve Kaim isimlerinde onlarca camii bulunmaktadır. Bunlar içerisinde aynı zamanda bir kültürel merkez de olan “Mehdiye” camii gelmektedir.⁵⁴¹

- Mehdiye Hastanesi: Tahran Şehid Beheşti Üniversitesine bağlı bir eğitim ve araştırma hastanesi.⁵⁴²

Ayrıca İran sokaklarında, okullarda, hastane ve kamu kurumlarında Mehdilik ile ilgili rivayet ve sloganları duvar yazısı ve grafiti olarak görmek mümkündür.



Şekil 2 İran'ın başkenti Tahran'da 12. İmam'ın doğum günü münasebeti ile bir binaya asılmış pano ⁵⁴³

⁵⁴¹ Tahran Mehdiye Camii, Erişim: <http://www.mahdiehtehran.ir/> (Erişim tarihi: 24 Ağustos 2021)

⁵⁴² Mahdiye Hastanesi Web Sitesi, Erişim: <https://www.google.com/maps/place/Mahdiyeh+Hospital/@35.6523478,51.4332429,17z/data=!4m9!1m2!2m1!1z2KjbjNmF2KfYsdiz2KrYp9mGlnmF2YfYr9uM2Yc!3m5!1s0x3f91fde0ef1ff939:0xed358bb035e31bcc!8m2!3d35.6523673!4d51.4354673!15sCh3YqNuM2YXYp9ix2LPYqtin2YYg2YXZh9iv24zZh5IBCghvc3BpdGFs> (Erişim tarihi: 21 Ağustos 2021).

⁵⁴³ Tahran caddelerinin 12. İmam'ın doğum günü münasebeti ile süslenmesi, Erişim: <http://www.tehranpicture.ir/u/65s> (Erişim Tarihi: 21 Ağustos 2021)



Şekil 3 İran'ın Sistan ve Beluçistan vilayetinde Mehdi ile ilgili bir duvar yazısı⁵⁴⁴

3.3. Mehdilikle İlgili Kurulmuş Araştırma Merkezleri ve Düzenlenen Sempozyumlar

İran İslam Cumhuriyetinin müesses nizamı resmi literatüründe Mehdilik inancı “Mehdeviyyet”⁵⁴⁵ ismi ile geçmektedir ve 1979 Devrimi’nin ardından devletin birçok imkânı söz konusu inancın yaygınlaştırılması için seferber edilmiştir. Bu doğrultuda “Mehdilik Doktrini/Öğretisi”⁵⁴⁶ diye anılan Mehdilik çalışmaları kapsamında çok sayıda düşünce kuruluşu ve araştırma merkezi kurulduğu gibi son yıllarda ulusal ve uluslararası çapta onlarca sempozyum düzenlenmiştir. Ayrıca çoğu üniversite ve ilim havzasında (yüksek eğitim veren medreseler) Mehdilik araştırmaları birimleri teşkil edilmiştir. Söz konusu merkezlerin bazıları “Mehdilik Uzmanı” yetiştirmekte olup aynı zamanda konu ile ilgili süreli dergi ve kitap çıkarmaktadır. İran Devlet Radyo ve Televizyon Kurumu da çok sayıda Mehdilik ile ilgili tartışma ve söyleşi programı yayınlamaktadır. Halihazırda Mehdilik düşüncesi alanında İran’da faaliyet gösteren araştırma ve eğitim merkezleri, ayrıca düzenlenmiş kongre ve sempozyumların bazıları aşağıdaki gibidir:

- Mehdilik Çalışmaları Merkezi⁵⁴⁷: Kum İlmi Havzası’na bağlı bir birim olup, Sanal Mehdilik Merkezi, Mehdilik Öğretileri Sanal Merkezi ve Mehdilik Rivayetleri Ansiklopedisi gibi alt birimleri de kapsamaktadır. Mehdilik Çalışmaları Merkezi ayrıca İngilizce yayınlanan “The Final Hope” adlı derginin yanı sıra Mehdilik ile ilgili Farsça dergi ve kitaplar yayınlamaktadır.

⁵⁴⁴ Sistan ve Beluçistan Vilayetinde Mehdi ile ilgili duvar yazısı, Erişim: <http://zehak.mahdaviat.ir/articles/6553> (Erişim Tarihi: 21 Ağustos 2021)

⁵⁴⁵ مهدویت

⁵⁴⁶ دکترین مهدویت

⁵⁴⁷ Mehdilik Çalışmaları Merkezi web sitesi, Erişim: <http://www.mahdi313.org/> (Erişim tarihi: 4 Eylül 2021).

- Mehdi Kültürel Merkezi⁵⁴⁸: Namaz İkame Konseyi çatısı altında Mehdilik düşüncesini yaygınlaştırmak ve vatandaşların konu ile ilgili sorularını yanıtlamak amacı ile kurulmuştur.

- Mehdi Kültürel Merkezi Yayıncılığı⁵⁴⁹: Mehdilik ile ilgili kitapların yayıncılığını yürüten devlet destekli bir yayınevidir.

- İnsanlığın Aydın Geleceği Merkezi⁵⁵⁰: Mehdilik düşüncesini yaymak için dergi ve süreli yayın yapan ve sempozyumlar düzenleyen bir merkez.

- Mehdilik Araştırmaları Dergisi⁵⁵¹

- Şarkın Mev'ûdu Dergisi⁵⁵²

- Uluslararası Mehdilik Sempozyumu; Fırsatlar ve Tehditler⁵⁵³

- Günümüz Dünyasında Mehdilik Sempozyumu⁵⁵⁴

- 17. Uluslararası Mehdilik Kongresi⁵⁵⁵

3.4.Siyasetçiler Arasında Mehdilik: Mahmut Ahmedinejad Örneği

Mehdilik inancı özellikle de 16. Yüzyılın başlarından ve Safevi Devleti'nin işbaşına gelişi ile İran'ı yönetenlerin en önemli meşruiyet dayanaklarından birisi olmuştur. Safeviler ve Kaçar Şahları kendilerini Allah'ın Gölgesi ve Mehdi zuhur edene kadar idareyi temsilen ellerinde tuttuklarını öne sürmekteydiler. I. Şah İsmail'in bazı takipçileri, özellikle de Kızılbaş mensupları ise Çaldıran Muharebesine kadar I. İsmail'in Mehdi olduğuna inanmaktaydılar. 1970 Devriminin ardından ise Mehdilik bilhassa Velayet-i Fakih teorisinin fiilen anayasaya girmesi ve devlet idaresinin ana bileşeni haline gelmesi ile İran siyaset arenasında daha merkezi bir yer edinmeyi başarmıştır. Mehdilik inancının 1979 Devriminin ardından İran siyasetinde ne kadar önemli hale geldiği ile ilgili 1980'lerde Cuma namazları yahut miting ve toplantılarda atılan şiar ve sloganları irdelemek bile konunun ağırlığını ve ehemmiyetini gözler önüne serecektir. Söz konusu dönemde devrim lideri Ayetullah Humeyni'ye ithafen atılan sloganların

⁵⁴⁸ Mehdi Kültürel Merkezi, Erişim: <http://bonyad.mahdaviat.ir/> (Erişim tarihi: 3 Eylül 2021).

⁵⁴⁹ Mehdi Kültürel Merkezi Yayıncılığı, Erişim: <https://aman.ir/> (Erişim tarihi: 3 Eylül 2021).

⁵⁵⁰ İnsanlığın Aydın Geleceği Merkezi, Erişim: <http://www.intizar.ir/> (Erişim tarihi: 3 Eylül 2021.)

⁵⁵¹ Mehdilik Araştırmaları Dergisi, Erişim: <http://www.intizar.ir/news/1468/%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%87-35-> (Erişim tarihi: 4 Eylül 2021).

⁵⁵² Şarkın Mev'ûdu Dergisi, Erişim: http://www.intizar.ir/Journals/Mashrege_moud

⁵⁵³ Uluslararası Mehdilik Sempozyumu, Erişim: <https://www.iribnews.ir/fa/news/3158534/%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1>

⁵⁵⁴ Günümüz Dünyasında Mehdilik Sempozyumu, Erişim: <https://www.symposia.ir/CMCW01> (Erişim tarihi: 3 Eylül 2021).

⁵⁵⁵ 17. Uluslararası Mehdilik Kongresi, Erişim: <http://www.intizar.ir/mahdaviatconference> (Erişim tarihi: 3 Eylül 2021).

başında “*Tanrı, Mehdi’nin Devrimine kadar Humeyni’yi (yolunu) muhafaza eyle*”⁵⁵⁶ gelmekteydi.

Mehdi ve Mehdilik ülkenin siyasal literatüründe o kadar belirgin bir ehemmiyete sahiptir ki İstihbarat Bakanlığı mensupları resmi makamlar ve devlet medyası tarafından “*Hız. İmam-ı Zaman’ın Adı Meçhul Askerleri*”⁵⁵⁷ lakabı ile anılmaktadır. Ayetullah Humeyni’nin 1989’da ölümünün ardından İranlı siyasilerin Mehdi ve Mehdilik ile olan alaka ve bağlantıları daha az konuşlmaya başlandı. Ağustos 2005’te Mahmut Ahmedinejad’ın ülkenin 6. Cumhurbaşkanı olarak cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanması ile Mehdi ve Mehdilik bir kez daha İran siyasetinin gündemine oturmayı başardı. Ahmedinejad iç ve dış siyasetle ilgili çok sayıda ilginç ve marjinal görüşe sahip olmakla birlikte, dini, iktisadi ve toplumsal mevzularda farklı yaklaşımlar sergileyen bir siyasetçi olarak bilinmektedir.

Mahmut Ahmedinejad, 26 Eylül 2012 tarihinde Birleşmiş Milletler 70. Genel Kurulu Görüşmeleri kapsamında BM genel merkezinde yaptığı konuşmanın büyük bir bölümünü Mehdi ve Kurtarıcı meselesine ayırmıştır. İran Cumhurbaşkanı konuşmasını Şiiler tarafından salavattan sonra Arapça⁵⁵⁸ olarak okunan “*Allah’ım Velî’nin*⁵⁵⁹ *zuhurunu tez eyle*” duası ile başlamış ve “*Ey Allah’ım sağlık ve zaferle dolu olan Velî’nin zuhurunu tez eyle ve bizi de onun en iyi dostlarından, savunucularından ve fedailerinden biri eyle*” şeklinde devam etmiştir. Ahmedinejad uzun konuşmasının son kısmında ise Mehdi ile ilgili şu cümlelere yer vermiştir:

“Sayın başkan, dostlar ve meslektaşlarım, Allah, sulh ve barışı tesis etmemiz için bizlere yardım edecektir. O, şefkat dolu, halk aşığı, adalet yayan ve kâmil bir insan olan Hz. Mehdi adında bir erkeği Hz. Mesih ve diğer Salih evliyalar ile birlikte göndereceğini vadetmiştir... Kurtarıcının zuhuru yeni bir başlangıç, yeni bir doğuş ve dirilmeye sebep olacaktır. Bu olay kalıcı barışın, güvenliğin ve gerçek yaşamın başlangıcı olacaktır. Onun gelişi ile zulüm, ahlaksızlık, yoksulluk ve ayrımcılık son bulacak ve adalet, aşk ve dayanışma başlayacaktır. Onun gelişi ile insanoğlunun hakiki yükseliş dönemi, kalıcı ve gerçek neşe ve mutluluk devri başlayacaktır... O, Hz. Adem’in tüm siyah, beyaz, kızıl ve sarı çocuklarını uzun bir ayrılık devrinin ardından ait oldukları yuvalarına geri getirecek ve tatlı birliktelik ve visal devrini başlatacaktır. Kurtarıcı, İsa ve onların salahiyyetli yarenlerinin zuhuru savaş ve zorla

⁵⁵⁶ “خدايا، خدايا تا انقلاب مهدی از نهضت خمینی محافظت بفرما” (8 Mayıs 2018), “Şoahrhay Engelabi Eslami”, Portale İmam Humeyni, Erişim: <http://www.imam-khomeini.ir/fa/n142367/%D8%B4%D8%B9%D8%A7%D8%B1> (Erişim tarihi: 5 Eylül 2021).

⁵⁵⁷ Farsça: “سرپازان گمنام امام زمان (ع)” İran İstihbarat Bakanlığı, Erişim: <http://www.vajia.ir/news/314010/314104/324660/%D8> (Erişim tarihi: 7 Eylül 2021).

⁵⁵⁸ اللهم عجل لوليك الفرج

⁵⁵⁹ Evliya ve Mehdi anlamında kullanılmıştır

olmayacaktır, belki fikirlerin uyanışı ve şefkatin tüm insanlık arasında yaygınlaşması ile olacaktır...”⁵⁶⁰

Mahmut Ahmedinejad, 5 Mart 2013'te hayatını kaybeden eski Venezuela Cumhurbaşkanı Hugo Chavez'in ölümü nedeni ile yayımladığı başsağlığı mesajında da Kurtarıcı'dan söz etmiştir. Ahmedinejad, Venezuela Cumhurbaşkanlığını vekaleten yürüten Nicolas Maduro'ya hitaben kaleme aldığı mesajda şu cümleler dikkat çekmektedir: “Onun (Chavez) geri geleceğine kuşum yoktur. O tüm salih kullar, Hz. İsa ve yüce soyluların tek varisi olan kamil insan (Mehdi) ile birlikte geri gelecektir ve barışın, tam adaletin, şefkatin ve mükemmelliğin tesis edilmesi için insanlığa yardım edecektir.”⁵⁶¹

Ahmedinejad, İran'ın 6. Cumhurbaşkanı görevi bittikten sonrası süreçte devam ettiği aktif siyasi hayatında da Mehdi ile ilgili sansasyonel tespitlerine devam etmiştir. O, Temmuz 2015'te Ramazan ayı münasebeti ile bazı imam ve ilahiyat talebeleri ile gerçekleştirdiği görüşmede, Batılı ülkelerin Mehdi'nin peşinde olduklarını ve söz konusu amaçları çerçevesinde çalışma ve operasyonlar yürüttüklerini iddia etmiştir. Mahmut Ahmedinejad, Batılı devletlerin Mehdi'yi tutuklamak istediklerini öne sürerek şu şekilde konuşmuştur:

“Bizden daha ziyade onlar (Batılılar) Asrın İmamı'nın (Mehdi) peşindeler. İnanın ki, beşerî bilimler alanında faaliyet gösteren Amerikan üniversiteleri Kum, Necef ve Meşhed ilmi havzaları ve medreselerinin binlerce katı Asrın İmamı hakkında araştırma yapmışlardır. Kanılarınca Mehdi ile irtibatı olan çoğu şahsiyet ile temasa geçmişler ve mülakatlar gerçekleştirerek, söz konusu kişilerin bildiklerini kayıt altına almışlardır. Bir dostumun tabiri ile Mehdi'nin dosyasını tutuklama kararı ile kapatmışlardır. Çünkü onlar (Batılılar) yüzlerce yıldır süregelen imparatorluklarına karşı yegane köklü tehdidin Mehdi olduğu biliyorlardır.”⁵⁶²

⁵⁶⁰ İranlı Öğrenciler Haber Ajansı (ISNA), (26 Eylül 2012) “Metni Kameli Sohanani Ahmedinejad Der Şestoheftomin Mecmei Umumiye Sazmani Melel”, Erişim: https://www.isna.ir/news/91070503975/%D9%A7%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%DB%8C_%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%85_%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86_%D8%AF%D8%B1_%D8%B3%D8%A7%D8%B2%D9 (Erişim tarihi: 9 Eylül 2021).

⁵⁶¹ Mehr Haber Ajansı, (6 Mart 2013), “Terdid Nedarem Chavez Hemrah ba Mesih ve Ensani Kamel Bazhahed Geşt”, Erişim: <https://www.mehrnews.com/news/2012714/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF%DB%8C> (Erişim tarihi: 8 Eylül 2021).

⁵⁶² Şark Gazetesi, (22 Temmuz 2015), “Garb be Donbale Destgiriye İmam Zaman Ast”, 12. Yıl, sayı. 2330, Erişim: <https://sharghdaily.com/fa/main/detail/66280/%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D8%A8%D9%87> (Erişim Tarihi: 12 Eylül 2021); IRNA Haber Ajansı, (22 Temmuz 2015), “Garb be Donbale Destgiriye İmam Zaman Ast”, Erişim: <https://www.irna.ir/news/81655365/%D9%87%D8%B4%D8%AF%D8%A7%D8%B1> (Erişim Tarihi: 9 Eylül 2021).

Ahmedinejad ayrıca Suriye ve Irak gibi ülkelerde vuku bulan (DEAŞ'ın yükselişi vs.) olayları anımsatarak, *“Bence onlar (Batılılar) bölgeyi ele geçirmek ve olayları yönetmek istiyorlar. Biz hepimiz zuhurun (Mehdi'nin gelişi) alametlerini rivayetlerden biliyoruz ve zuhurun alametlerinden birisi de Süfyani çıkışıdır”*⁵⁶³. *Batılılar da Süfyani olaylarını çıkarmak ve kontrol etmek için bölgeye ilgi duyuyorlar belki de bu Allah'ın hikmetidir.”*⁵⁶⁴ İddasında bulunmuştur. İran eski cumhurbaşkanının söz konusu konuşmaları ve kaleme aldığı mektup incelendiğinde, Mehdilik kavramına ne denli önem verdiği anlaşılmaktadır. Konuşmalarında Mehdi ve Mehdiliğe değinen tek İranlı siyasetçinin Ahmedinejad olmadığından da altını çizmek gerekiyor.

3.5. İran Medyası ve Basınında Mehdilik

Mehdilik inancı 1979 Devrimi sonrasında İran medyasında geniş yer bulmuştur. İran devlet radyo ve televizyon kurumuna bağlı radyo ve televizyon kanalları konu ile ilgili çok sayıda içerik hazırlamakta ve din adamlarının katılımı ile tartışma programları düzenlemektedir. Gazeteler, haber ajansları ve haber siteleri de bu durumdan istisna değildir. Bunlar arasında İran hükümetinin resmi haber ajansı IRNA, hükümete bağlı İran gazetesi, Tahran Belediyesi'ne bağlı Hamshahri gazetesi, Devlet Radyo ve Televizyon Kurumuna bağlı Jamejam gazetesi, Devrim Muhafızları Ordusu'na yakın Fars haber ajansı ve birçok diğer basın kuruluşunu saymak mümkündür. Çalışmamızda, İran hükümetinin resmi haber ajansı IRNA ve muhafazakâr siyasal akıma yakın Rajanews internet haber sitesinin yayımladıkları iki makale mercek altına alınmış ve söz konusu yayın kuruluşlarının son yıllarda ülke gündemini meşgul eden siyasal ve toplumsal gelişmeler ile ilgili yayımladıkları haber ve yazıları ile Mehdilik arasında kurdukları bağlantı incelenmiştir.

IRNA haber ajansı sadece Ekim 2021- Ocak 2022 tarihleri arasında Ahir Zaman kavramı ile ilgili dosya şeklinde 7 tane yazı yayımlamıştır. “Ahir Zaman Ne Zaman?”⁵⁶⁵ , “Ahir

⁵⁶³ Şii rivayetlere göre, Mehdi'nin gelişine yakın bir dönemde Şam bölgesinde Süfyani adında isyanı ve kargaşa yüz gösterecektir. Farsça: خروج سفیانی

⁵⁶⁴ Şark Gazetesi, (22 Temmuz 2015), “Garb be Donbale Destgiriye İmam Zaman Ast”, 12. Yıl, sayı. 2330, Erişim: <https://sharghdaily.com/fa/main/detail/66280/%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D8%A8%D9%87> (Erişim Tarihi: 12 Eylül 2021); IRNA Haber Ajansı, (22 Temmuz 2015), “Garb be Donbale Destgiriye İmam Zaman Ast” Erişim: <https://www.irna.ir/news/81655365/%D9%87%D8%B4%D8%AF%D8%A7%D8%B1> (Erişim Tarihi: 9 Eylül 2021).

⁵⁶⁵ IRNA Haber Ajansı, (19 Ekim 2021), “Ahir Zaman Ne Zaman?” Erişim: <https://www.irna.ir/news/84484849/%D8%A2%20> (Erişim Tarihi: 13 Şubat 2022).

Rivayet, Muhammed b. İbrahim Nomani'nin 953 yılında kaleme aldığı ve Şii önderlerden Gayba ve Mehdi ile ilgili toplamda 478 rivayetin nakledildiğine inanılan "Algayba"⁵⁷³ kitabında geçmektedir. "La Bodda li-Nar"⁵⁷⁴ veya daha bilinen ismi ile "Azerbaycan Ateşi" adlı rivayetin Onikiciler'in 6. İmam olarak kabul ettikleri Cafer es-Sadık'ın babası 5. İmam Muhammed el-Bakır tarafından nakledildiği kabul edilmektedir. Rivayet Algayba kitabında şu şekilde geçmektedir:

"Aniden Azerbaycan bölgesinden öyle bir yangın (savaş) çıkacaktır ki hiçbir şey onun önünü alamayacaktır. Eğer bu vaka gerçekleşirse siz evlerinizde kalın. Bizim evde kaldığımız müddetçe siz de vaka boyunca evlerinizde kalın ve bizim beklediğimiz (Mehdi) çıkış yaptığı zaman, emekleyerek bile olsa ona doğru koşunuz. Allah'a andolsun ki sanki şu an o (Mehdi) Mekke'de Allah'ın emri ile Rükün ve Makam arasında haktan biat alırken, ona bakar gibiyim ..."⁵⁷⁵

Söz konusu yazının ana teması "*Şii İran yönetiminin neden kendi toprakları uğruna savaşıyor Müslüman ve üstelik Şii bir devlet ile bir Hristiyan ülke arasında patlak veren savaşta tarafsız kalıyor?*" sorusu üzerine tasarlanmıştır. Ayrıca Mehdi ile alakalı Şii kaynaklarda var olan çok sayıda rivayet, Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın konuşmaları dahil bazı video kayıtları ve bölgesel ve uluslararası alanda cereyan eden siyasi olaylar ise yazıda argüman olarak kullanılmıştır. Yazar savunduğu savı desteklemek için üç ana delil öne sürmüştür:

"1. Tarih boyunca Azerbaycan terimi çok geniş bir coğrafya için kullanılsa da La Bodda li-Nar adlı rivayette ise kastedilen coğrafyanın tarihi Azerbaycan bölgesinin ana kütesini oluşturan günümüz İran'ın kuzeybatısında bulunan Tebriz merkezli Azerbaycan bölgesidir. 2. Savaş Şii devletin idare ettiği toprakların dışında yaşanmıştır. 3. Savaşın hiçbir dini temeli yoktur ve Karabağ savaşı başka nedenlerden dolayı vuku bulmuştur."

Rajanews haber sitesinde yayımlanan makalede 2. Karabağ Savaşı'nın söz konusu rivayet kapsamında özellikle de diğer Şii rivayetlerde Ahir Zaman'ın alametlerinden olarak sayılan Şam bölgesinde patlak verecek isyanın (Suriye iç savaşı) ardından vuku bulmasının Mehdi'nin gelişinin habercisi olabileceği olarak yorumlanmıştır. Yazar, bu nedenden dolayı da Şii İran devletinin Türklerin de dahil olduğu bu savaşın yayılması ihtimaline karşı teyakkuzda olması

⁵⁷³ Arapça: كتاب الغيبة

⁵⁷⁴ Arapça: لَا بُدَّ لِنَارٍ

⁵⁷⁵ Nomani, Muhammed b. İbrahim, *Kıtab el-Gayba*, Tahran, Neşri Saduk, 1977, s. 194 ve 263.

gerektiğinin altı çizilmiştir. Söz konusu makalenin daha geniş versiyonu 2021 yılında Mehdilik üzerine kitaplar yayımlayan Cemkeran yayınevi tarafından bir kitap olarak yayımlanmıştır.⁵⁷⁶

3.6.İran Dizi ve Sinema Filmlerinde Mehdilik

Kurtarıcı konulu filmler sinema sanatının ortaya çıktığı 20. Yüzyılın başlarından itibaren bu endüstrinin en çok rağbet gösterdiği ajanlar arasına girmeyi başarmıştır. Belki de Joseph W. Smiley'in 1915 yılında yönettiği Ruhsuz Yaşam filmi bu türün ilk örneklerinden birisi olarak sayılabilir. Sinema geliştikçe Kurtarıcı konulu filmler hep odak ve ilgi merkezinde olmaya devam etti. Sinemanın ilk döneminde daha çok din bazlı kurtarıcı hikâye ve şahsiyetler konu edinse de son yıllarda çekilen bu ajandaki çoğu yapıt dinden soyutlanmış bir kurtarıcı karakterini anlatmaktadır. Bu filmlerde, insanoğlunun kurtuluşu bir din ve inanış gereği gelecek olan kurtarıcısı tarafından değil belki ideoloji üstü olan insan ve kahramanlık odaklı bir kurtarıcı tarafından gerçekleşecektir. Diğer bir deyişle bu tür filmler kurtarıcıyı seküler dünya için tasavvur etmekte. Başta Hollywood merkezli sinema endüstrisi olmak üzere ileri düzey görsel teknikler kullanarak Kıyamet ve Ahir Zaman⁵⁷⁷ konulu filmler vasıtasıyla Kurtarıcı idealini ve düşüncesini milyonlarca muhatabına sunmaktalar.

Hristiyanlık ve Batı merkezli modernite neden sinema sektörünün bu denli yoğun bir şekilde Kurtarıcı konusuna odaklandığı sorusuna yanıt niteliği taşıyabilir. Hristiyanlık dininin teolojisi kuşkusuz Hollywood yapımı filmlerde var olan kurtarıcı karakterinin en önemli besleyici unsurlarından birisi olmuştur. Neredeyse söz konusu filmlerin hepsinde dünya ve insan oğlunu hayli büyük, hışımlı ve korkunç bir sondan kurtarmak üzere kayıp dünyalardan bir kahraman ve kurtarıcı ortaya çıkmaktadır. 20. Yüzyılın ortalarından itibaren filmlerin konu edildiği kurtarıcı git gide gizemini ve kutsallığını yitirmiş, dünyadan ve insan cinsinden olan bir kurtarıcıya dönüşüvermiştir. Akılcılık, İnsancılık, Bilimsellik, Sekülerizm ve Bireycilik gibi kavramların daha çok benimsenmesi sinema sektörünün konu ettiği kutsal kaynaklı kurtarıcının dünya kaynaklı kurtarıcıya dönüşümünde etkin olmuştur. Sinemacılar tarafından filme alınan kurtarıcı karakterlerini Geleneksel ve Din Kaynaklı Kurtarıcı, Din Karşıtı Kurtarıcı ve Dini Argümanlardan Soyutlanmış Seküler Kurtarıcı olarak üç ana kategoriye ayırabiliriz. Bunlara sırasıyla Mesih Beklerken (Daniel Burman 2000), Kıyamet Melekleri (Scott Stewart 2010) ve usta yönetmen Christopher Nolan'ın 2014 yapımı Yıldızlararası adlı eserlerini sayabiliriz.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Emiri, Mustafa, *Ateşi Azerbaycan Gabl Az Zuhur*, Kom, Ketabe Jamkaran, 2021.

⁵⁷⁷ The end of the day

⁵⁷⁸ Soltani, Fatemeh; Meghdadi, Zehra; Musavi Gilani, Razi, "Çisti ve Çerayi Monci Sekolar Der Sinemayi Aheruzzemani Hollywood", *Faslname Elmi-Pejuşehi Mevud*, 10. Yıl, 38. sayı. 2016, s. 329-348.

Devrim sonrası İran sineması ve özellikle de Devlet Televizyonu tarafından yayımlanan telefilm ve dizilerde de beklenen Mehdi ile ilgili emarelere bolca rastlamak mümkündür. Bilindiği gibi son yıllarda İran-İslam söylemi bağlamında tarihi olay ve şahsiyetlerin konu edildiği çok sayıda sinema filmi ve TV dizisi (devlet destekli) İran film endüstrisi tarafından çekilmiş hatta bu dizilerin bazıları yurtdışında da rağbet görmüştür. Devrimden sonra din-mezhep-tarih odaklı çekilen bazı sinema ve diziler şöyledir: İmam Ali (1996), Yalnız Komutan⁵⁷⁹ (1996), Aşk Vilayeti⁵⁸⁰ (2000), Hz. Yusuf (2008), Muhtarname⁵⁸¹ (2010), Sefir⁵⁸² (1982), Vakıa Günü⁵⁸³ (1994), Rey Yolcusu⁵⁸⁴ (2000), Hz. Meryem (2000) ve Hz. Muhammed (2015).

Bu filmlerin çoğunun rivayet edildiği dönem İsnâaşeriyye itikadına göre 12. İmam olan Muhammed el-Mehdi'nin doğumundan öncesine ait olsa da söz konusu filmlerin çoğunda doğrudan veya dolaylı şekilde Mehdi şahsiyeti tasvir edilmekte veya en azından gelecekte böyle bir şahsiyetin doğacağı konu edinmektedir. Mehdi konusu sadece tarihi filmlerle sınırlı kalmamış, senaryoları muasır çağda geçen bazı diğer filmlerde de üzerinde durulmuştur. Bu anlamda Mehdicilik ve aynı zamanda İran literatüründe geçtiği gibi "İntizar Kültürü"nin bir film sahnesinde tasvir edildiği en ikonik epizotlardan birine sahip "Serbedaran" dizisinin bir sahnesi dikkat çekmektedir. İlhanlı devletinin son evresinde İran'ın Horasan bölgesinde patlak veren Serbedariler ayaklanmasını konu alan bu 21 bölümlük dizi ilk kez 1983 yılında İran devlet televizyonu 1. Kanalı tarafından gösterilmiştir. Filmin ana teması, Moğol menşeli İlhanlı devletinin Horasan halkına karşı yürüttüğü politikalar sonucu halkın bir sufi şeyhi olan Şeyh Halife etrafında toplanması ve Serbedariler isyanının patlak vermesidir.

Dizinin 4. bölümünün 41 ila 44. dakikalarını içeren epizotta, Şeyh Halife'nin idam edilişinin ardından isyanın liderliğini üstlenen ve İlhanlı askerlerinden korunmak için şehri terk etmek zorunda kalan Şeyh Hasan Cori, iki kişi ile birlikte kırsal bir arazide yürümektedir. Şeyhin yanında olan genç adam ondan doğudaki tepeye bakmasını istiyor. Tepenin üzerinde güneş çıkmaktadır. Aynı zamanda 9 kişi ortalarına bir beyaz at alarak ve bayrak, davul ve zurna eşliğinde tepenin üzerine çıkıyorlar.

Genç adam şeyhten olayın ne olduğunu soruyor ve şeyh ise tepeye çıkan adamların şehrin etrafındaki köylüler olduklarını ve her gün sabahleyin güneş çıkmadan önce önemli birisini

⁵⁷⁹ Hz. Hasan'ın hayatı konu alınmaktadır.

⁵⁸⁰ Caferi mezhebine göre 8. İmam olan Ali er-Rıza'nın hayat hikayesi anlatılmaktadır.

⁵⁸¹ Muhtar Sakafi'nin Emeviler'e karşı başlattığı isyan konu edinmektedir.

⁵⁸² Kerbela olayıyla ilgilidir.

⁵⁸³ Kerbela olayıyla ilgilidir.

⁵⁸⁴ Mezarı Tahrân'ın güneyindeki Rey şehrinde bulunan Hz. Hasan'ın torunu Abdülazim Hasani'nin hayat hikayesi anlatılmaktadır.

karşlamak için beyaz atla bu tepelere geldiklerini ve güneş doğduktan sonra ise geri döndüklerini söyler. Şeyhin yanındaki çocuk bu insanların “*neden ve kim için*” bu işi yaptıklarını sorunca, şeyh tüm bunların “*gelmesi beklenen*” için yapıldığı yanıtını verir. Şeyh ayrıca çocuğun sorusu üzerine, gelişi beklenen şahsı şu sözler ile tarif eder, “*O adalettir, mazlumların sesidir, zulmün yok oluşudur, mutluluktur ve paklıktır, o ışığın ordusudur, kelimeler ve cümleler O’nu anlatmak için yetersizdir, O Mehdidir*”.⁵⁸⁵

İran’ı ve Horasan bölgesini 13. Yüzyılın başlarında ziyaret eden Yakut el-Hamevi, Mucmeül Büldan adlı eserinde, o dönem bölge halkının Mehdi’nin gelişi için gerçekleştirdiği bir töreni şu cümleler ile anlatmaktadır: “*Kaşan*⁵⁸⁶ *ahalisi zuhur edecek olan Mehdi’yi karşılamak ve at üzerinde kente getirmek için her gün sabah güneş çıkmadan beyaz bir atı süsler ve zurna ve davul eşliğinde şehrin surlarının dışına çıkar ve beklerler*”.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Youtube, (15 Ağustos 2019) “*Serbedaran Gesmeti 4*”, Erişim: https://www.youtube.com/watch?v=-xQYhVaVPk&list=PLHzi2w_rVz35dET_L3uV9SmjEgpdw8vQ&index=4 (Erişim Tarihi: 7 Temmuz 2021).

⁵⁸⁶ İran’ın merkezinde bir şehir

⁵⁸⁷ Yakut el-Hamevi, *Mucmeül -Büldan*, Beyrut, Darülheya el-Toras el-Arabi, 1989, cilt. 4, s. 296-297

IV. BÖLÜM: UYGULAMALI ARAŞTIRMA: ÇAĞDAŞ İRAN TOPLUMUNUN MEHDİLİĞE BAKIŞI

1. Anket Çalışması: Betimsel Veriler ve Grafikler

Bu bölümde yürüttüğümüz saha ve anket çalışmasının verileri ve ayrıca elde edilen istatistiksel sonuçlar yorumlanmıştır. Bölümde ilk olarak, anketimizde elde ettiğimiz Betimsel İstatistik verileri paylaşacağız. İkinci adımda ise sayısal veriler analiz edilecek ve çıkarımsal İstatistik yoluyla dağılımların özellikleri ve çalışmamızda ortaya koyduğumuz hipotezlerle olan ilişkileri yorumlanacaktır. Bu bölümde veriler ve analizler iki boyutlu cetveller ve grafikler kullanılarak ifade edilmiştir. Ayrıca ülke nüfusu ile ilgili veriler, İran İstatistik Kurumu'nun yayımladığı sayım sonuçları ile ve din, mezhep ve inançla ilgili veriler ise GAAMAN⁵⁸⁸ ve PEW⁵⁸⁹ gibi kurumların ortaya koyduğu araştırma ve anket sonuçları ile karşılaştırılacaktır. Anket çalışması 10-20 Aralık 2021 yılında İran'ın başkenti Tahran'da 502 deneğin katılımı ile gerçekleştirilmiştir.

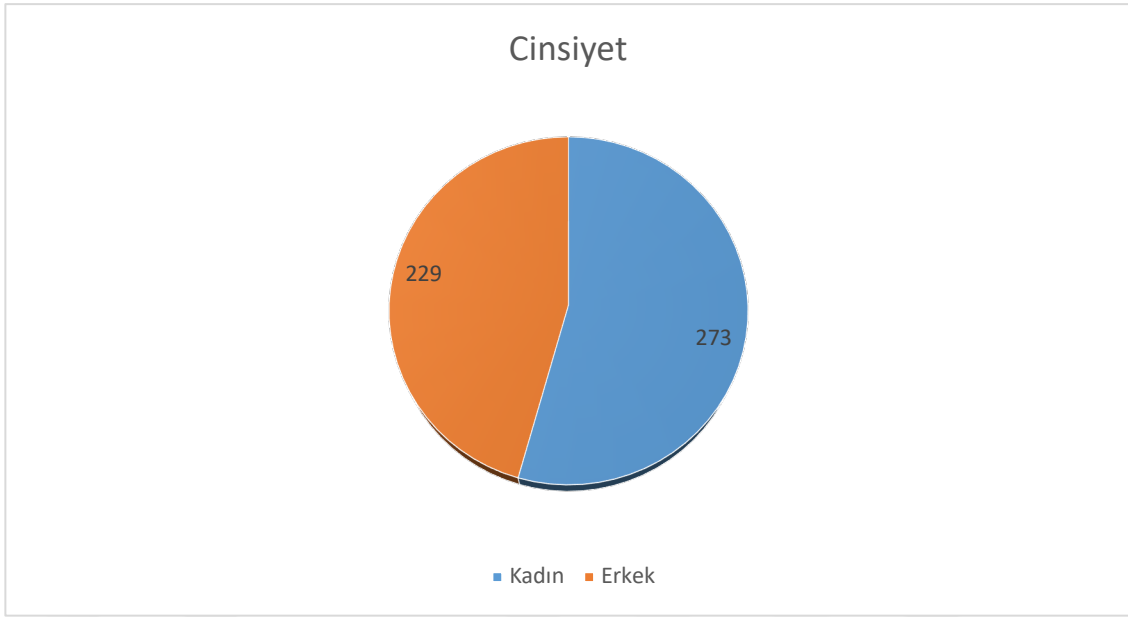
1. Soru: Cinsiyetiniz?

Cinsiyet	Sayı	Geçerli Yüzde
Kadın	273	54.4
Erkek	229	45.6
Toplam	502	100
Mod	Kadın	

Tablo 8 Anket

⁵⁸⁸ The Group for Analyzing and Measuring Attitudes in IRAN

⁵⁸⁹ Pew Research Center



Toplam 502 kişi olan katılımcıların 273’ü kadın, 229’u ise erkektir. Yüzde olarak katılımcıların %54.4’ünü kadınlar, %45.6’sını ise erkekler oluşturmaktadır. İran İstatistik Kurumu’nun 2016 sonbaharında gerçekleştirdiği genel nüfus sayımına göre ülke nüfusu 79,926,270⁵⁹⁰ kişi olarak hesaplanmıştır. Anketin uygulandığı Tahran kentinde ise 8,893,706 İran vatandaşı yaşamaktadır. İran nüfusunun yaklaşık %49.33’ü kadınlardan ve %50.66’sı ise erkek vatandaşlardan oluşmaktadır. Kadın katılımcıların sayısının erkeklerden kısmen fazla olmasının nedeni ise İran’ın cinsiyet odaklı bazı toplumsal gerçeklerle ilişkili olduğunu varsayabiliriz.

İran günümüzde rejim olarak Şeriat esaslarına göre yönetilmekte olup bir din adamının riyasetinde idare edildiği için de hem atipik hem de tipik bir teokrazi niteliğini taşımakta ve bu durum başta zoraki başörtüsü, miras, boşanma, evlat velayeti gibi konularda kadınların hayatını derinden etkilemektedir. Tüm bunlara rağmen, kadınların özellikle de üniversite düzeyinde okuma oranı erkeklerden daha fazladır. Kılık kıyafet konusunda bazı kısıtlamalar var olsa da kadınlar özellikle de Tahran gibi büyük şehirlerin gündelik hayatında aktif şekilde rol almaktadırlar. Anketimiz başkent Tahran’ın üç yoğun bölgesinde -ki bunlardan bir tanesi Tahran Üniversitesi’nin bulunduğu bölge olmuştur-, doldurulmuştur. Bu çerçevede

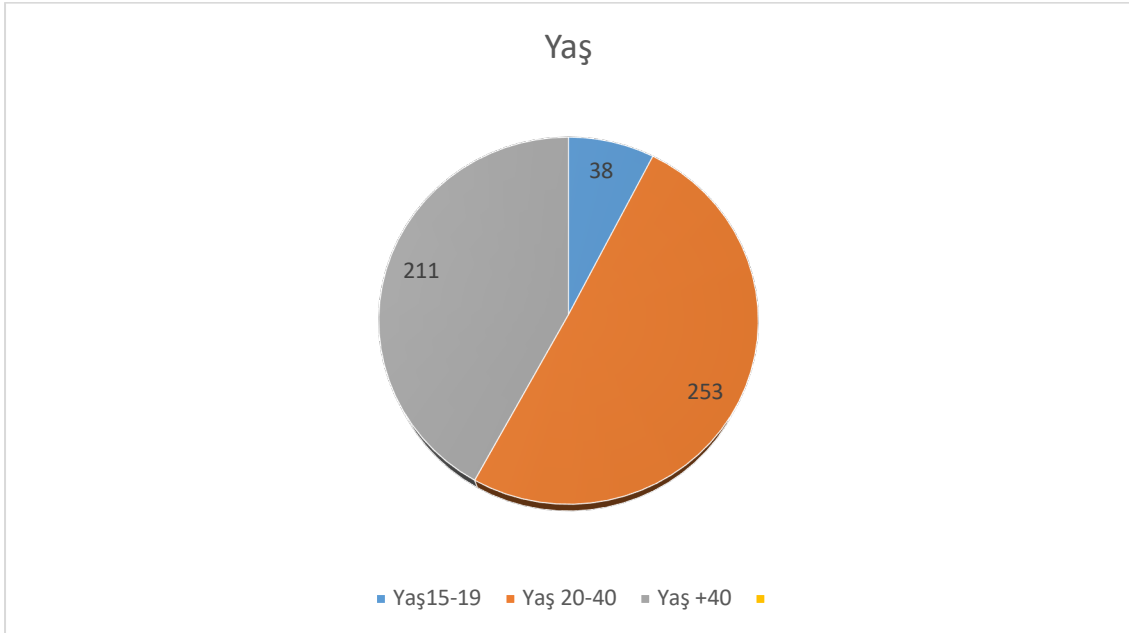
⁵⁹⁰ Bu bölümde ülke nüfusu ile ilgili sayılar, İran İstatistik Merkezi tarafından 2016 sonbaharında gerçekleştirilen genel nüfus sayımı bilgilerine dayanmaktadır. Ülkenin güncel nüfusu ise 2021 yılı itibarı ile tahmini 85 milyon kişi olarak açıklanmıştır. İran İstatistik Merkezi’nin ülke nüfusu ile ilgili yayımladığı ayrıntılı bilgi için Bkz: <https://www.amar.org.ir/%D8%B3%D8%B1%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D8%B9%D9%85%D9%88%D9%85%DB%8C-%D9%86%D9%81%D9%88%D8%B3-%D9%88-%D9%85%D8%B3%DA%A9%D9%86%D9%86%D8%AA%D8%A7%DB%8C%D8%AC-%D8%B3%D8%B1%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C> (Erişim Tarihi: 1 Ekim 2021).

anketimizde bulunan cinsiyet ile ilgili sorunun sonuçları bire bir olmasa da İran'ın cinsiyet demografisi ile nispi şekilde örtüşmektedir.

2. Soru: Yaşınız?

Yaş	Sayı	Geçerli Yüzde
15-19	38	7.6
20-40	253	50.4
+40	211	42.0
Toplam	502	100
Mod	20-40 Yaş Arası	
Ortalama	35.5 Yıl	
Medyan	34 Yıl	

Tablo 9 Anket



Ankete katılanların %7.6'sı 15-19 yaş aralığındayken, %50.4'lük oran ile katılımcıların çoğunluğunu 20-40 yaş aralığındaki vatandaşlar oluşturmaktadır. Örneklerin %42'si ise 40 yaş

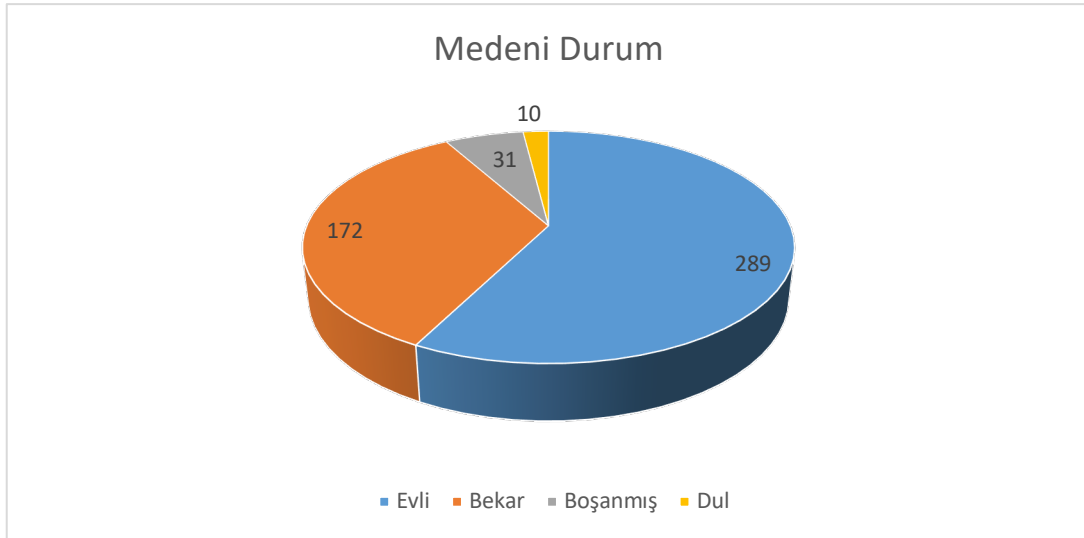
üstünde yaş aralığına sahiplerdir. 2016 yılı verilerine göre İran nüfusunun yaş ortalaması 31.1 olarak açıklanmıştır. Buna göre İranlı erkeklerin yaş ortalaması 30.9 iken bu sayı kadınlarda 31.3'e çıkmaktadır. Ayrıca beklenen yaşam süresi İranlı erkekler için 75.26 yıl ve kadın vatandaşlar için 77.56 yıl olarak açıklanmıştır.⁵⁹¹ Söz konusu veriler dikkate alındığında anketimizde elde edilen bilgilerin ülke gerçeklerini büyük oranda yansıttığını görmekteyiz. İstatistikler dikkate alındığında ülkenin nüfus artış hızı son yıllarda düşük düzeylerde seyretmiştir. İranlı yetkililer ise yaptıkları açıklamalarda bu konu ile ilgili sürekli uyarılarda bulunmaktalar. Ülkenin nüfus artış hızı resmi makamların açıklamalarına göre son yıllarda %1'in altında kalmıştır.

3. Soru: Medeni durumunuz nedir?

Medeni durum	Sayı	Geçerli Yüzde
Evli	289	57.6
Bekar	172	34.2
Boşanmış	31	6.2
Dul	10	2
Genel	502	100
Mod	Evli	

Tablo 10 Anket

⁵⁹¹ İran İstatistik Merkezi, (2017), Bkz: <https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1396/gmvmcgis95.pdf> (Erişim Tarihi: 1 Ekim 2021).



İran’da son yıllarda evlilik sayısı sürekli azalış trendi içindeyken, boşanma sayıları ve oranı ise yükseliş eğilimindedir. 2020⁵⁹² yılında ülke genelinde gerçekleşen evlilik sayısının boşanma sayısına olan oranı 3/1 olarak kayıtlara geçmiştir. Bu oran Tahran ili için ise daha kritik olan 2/1 olarak gerçekleşmiştir. Yani İran genelinde 2020 yılında gerçekleşen her 3 evliliğe karşın 1 boşanma olayı ve Tahran’da ise her 2 evliliğe karşın 1 boşanma vakası yaşanmıştır. Bu oran 1993 yılında her 16 evliliğe karşı 1 boşanma olarak gerçekleşmiştir. 2016 verilerine göre ülkede evlilik yaşı şehirlerde erkekler için 27.8 iken kadınlarda 23.4 olarak hesaplanmıştır. Bu oran köylerde ve kırsal kesimde ise sırasıyla 26.5 yaş ve 22 yaşa kadar düşmektedir. 2019 yılına gelindiğinde ise ülke genelinde erkeklerin evlendiği yaş ortalaması 29.7’ye ve kadınlarda ise 24.8’e yükselmiştir. Aynı yılda Evlilik yaşı ortalaması Tahran için daha da yüksek olan sırasıyla 32 ve 28 yaş olarak açıklanmıştır.⁵⁹³

Ayrıca evlilik yaşında olan İranlı erkeklerin %63’ü evli iken, %35’lik kesim ise bekâr yaşamaktadır. Erkeklerin %2.2’si boşanmış veya eşlerini kaybetmiştir. Evlilik oranı kadınlar için kısmen daha yüksekken, bekârlık oranı ise erkeklere nazaran nispeten daha düşüktür. İranlı gençlerin evlilik yaşı ile boşanma sayısının artmasının iki ana nedeni vardır. Bunlardan ilki

⁵⁹² İran’da resmi takvim olarak Hicri Güneş yılı kullanılmaktadır. Söz konusu sistemde yıl 21 Mart’ta başlar ve bir sonraki miladi yılın 20 martında (her 4 yılda birer gün farklılık yaşanmakta) son bulur. Çalışmamızda kullanılan verilerin tam olarak miladi takvime göre uyarlanması mümkün olmadığından, iki takvim sisteminin 286 gününü kapsayan yıllar baz alınmıştır. Örneğin 21 Mart 2019’da başlayıp 19 Mart 2020’de son bulan 1398 Hicri Güneş yılına ait veriler çalışmamızda 2019 yılı olarak geçmektedir.

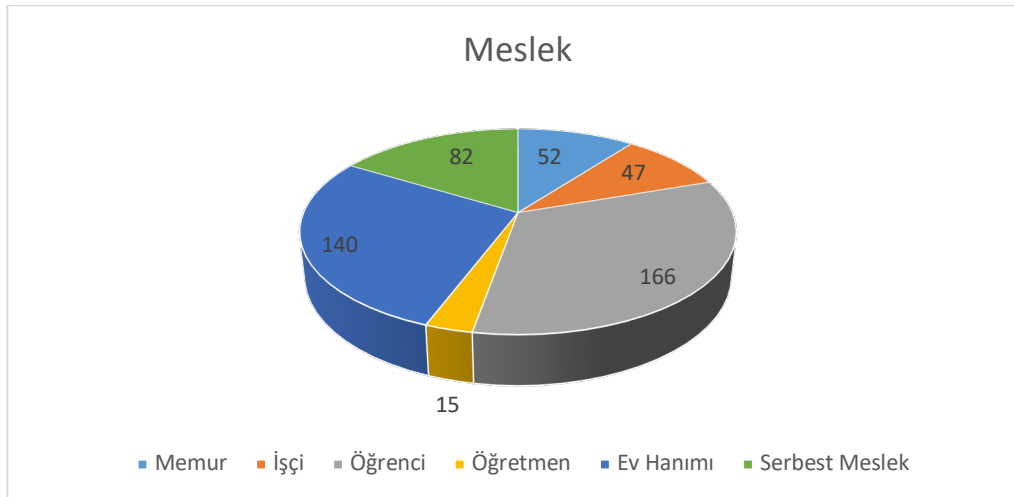
⁵⁹³ İran İstatistik Merkezi, Bkz <https://www.amar.org.ir/%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D9%87%D9%87%D8%A7-%D9%88-%D8%A7%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D8%A2%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C/%D8%AC%D9%85%D8%B9%DB%8C%D8%AA-%D9%88-%D9%86%DB%8C%D8%B1%D9%88%DB%8C-%DA%A9%D8%A7%D8%B1/%D8%A7%D8%B2%D8%AF%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D9%88-%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82#5591746--> (Erişim Tarihi: 2 Ekim 2021).

toplumsal ve kültürel değişim ile hayat tarzının dönüşümüdür. Diğer neden ise ülke halkının son yıllarda maruz kaldığı düşük performanslı ekonomik gidişat ve gençlerde özellikle de üniversite okumuş kesim arasında görünen yüksek işsizlik oranıdır. Anketimizin sonuçlarına göre katılımcıların %57.6'sı evli, %34.2'si bekâr, %8.4'ü boşanmış ve %2.2'si ise duldur. Anket sonuçlarımız ülke geneline hakim olan evlilik istatistikleri ile büyük oranda örtüşmektedir.

4. Soru: Mesleğiniz nedir?

Meslek	Sayı	Geçerli Yüzde
Memur	52	10.3
İşçi	47	9.3
Öğrenci	166	33
Öğretmen	15	3
Ev Hanımı	140	28
Serbest Meslek	82	16.3
Genel	502	100
Mod	Öğrenci	

Tablo 11 Anket



Çalışma çerçevesinde uyguladığımız anket sonuçlarına göre, katılımcılar meslek ve iş durumlarını sırasıyla öğrenci %33, ev hanımı %28, serbest meslek %16.3, memur %10.3, işçi %9.3 ve öğretmen %3 olarak bildirmişlerdir. İran devletinin Mayıs 2021 resmi verilerine göre ülkenin 85 milyonu aşkın nüfusunun 67,021,475'i çalışma çağında ve 17,890,065 kişi ise çalışma çağının dışında olarak açıklanmıştır. Ayrıca çalışma çağında bulunan İran vatandaşlarının 23,754,214'ü aktif olarak iş hayatında yer alırken, 43,267,261 kişi ise herhangi bir ekonomik faaliyette bulunmamaktalar.

Diğer yandan 21,761,588 İranlı Mayıs 2021 itibari ile bir iş ve meslekte çalışmakta olup, işsiz olan aktif işgücü sayısı ise 1,992,626 olarak açıklanmıştır.⁵⁹⁴ İran İstatistik Merkezi'nin Mart 2020-Mart 2021 zaman aralığı için yayımladığı İşgücü Raporu verilerine göre, ülkede işsizlik oranı %9.6⁵⁹⁵ olarak açıklanmıştır. Bu oran 18-35 yaş arası gençler için ise %16.7 ve yükseköğretim mezunu işgücü arasındaki işsizlik oranı da %14.2 olarak belirtilmiştir. Ülkede çalışanların %49.3'ü hizmet, %33.3'ü sanayi ve %17.4'ü ise tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Verilere göre, İranlı erkeklerin istihdam oranı kadınlara kıyasla daha yüksektir.⁵⁹⁶

Anketimizde katılımcıların mesleki bilgileri sorulduğu için “işsiz” seçeneğine yer verilmemiştir. İİM verilerine göre, ülkede (silahlı kuvvetler hariç) 2 milyon 379 bin kamu çalışanı vardır. Bunlardan %58'i erkek ve %42'si ise kadın çalışanlardan oluşmaktadır⁵⁹⁷. Ayrıca eğitim bakanlığı, kamu çalışanlarının %43'üne sahipken, kamu görevlilerinin %18'i ise sağlık bakanlığı bünyesinde istihdam edilmektedir. Diğer yandan İran'da 15 milyonu aşkın ilk, ortaokul ve lise öğrencisi varken, 3 milyon 373 öğrenci de öğrenimine üniversite düzeyinde devam etmektedir.

5. Soru: Öğrenim durumunuz nedir?

⁵⁹⁴ Ulusal İstihdam ve İşletmeler Portalı, ayrıntılı bilgi için bkz: <https://lmis.mcls.gov.ir/home> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2021).

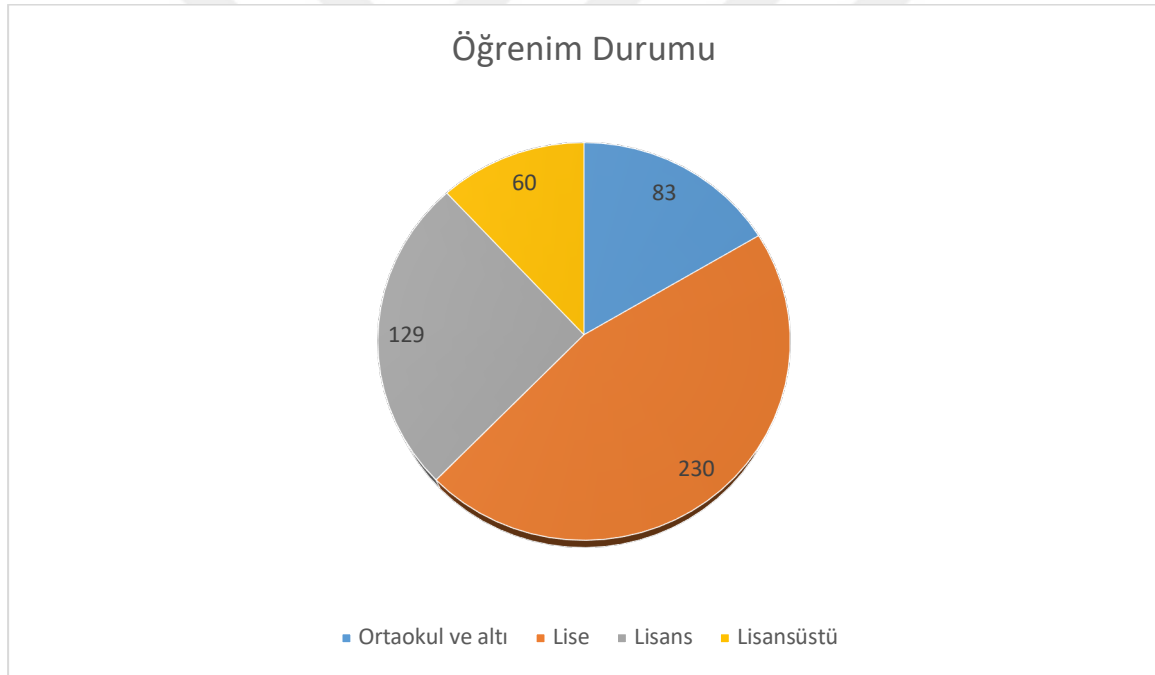
⁵⁹⁵ İran İstatistik Merkezi'nin işsizlikle ilgili açıkladığı veriler sürekli ekonomistler ve uzman tarafından eleştirilmektedir. Eleştirilerin odağında ise, iş kanununda belirtilen haftalık 44 saatlik standart çalışma süresine karşın İran İstatistik Kurumu kendi istekleri dışında 44 saatin altında ve yarı zamanlı çalışan bireyleri de çalışan kategorisinde değerlendirmesi bulunmaktadır.

⁵⁹⁶ İran İstatistik Merkezi, bkz: <https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1400/ghozarehsh-neroe%20kar.pdf> (Erişim tarihi: 13 Ekim 2021).

⁵⁹⁷ İran Cumhurbaşkanlığı Bilgilendirme Merkezi, (15 Şubat 2020), bkz: <https://www.president.ir/fa/113844> (Erişim tarihi: 20 Ekim 2021).

Öğrenim Durumu	Sayı	Geçerli Yüzde
Ortaokul ve altı	83	16.5
Lise	230	45.8
Lisans	129	25.7
Lisansüstü	60	12
Genel	502	100
Mod	Lise	

Tablo 12 Anket



Katılımcıların %16.5'i ortaokul altı, %45.8'i lise, %25.7'si lisans ve %12'si ise eğitimini lisansüstü düzeyinde tamamlamıştır. 2016 yılı verilerine göre İran nüfusunun %87,6'sı okuma yazmayı bilmektedir. Bu oran erkeklerde %91 ve kadın vatandaşlar arasında ise %84,2 olarak hesaplanmıştır.⁵⁹⁸ Ayrıca ülke genelinde 15 milyonun üzerinde ilk, ortaokul ve lise öğrencisi

⁵⁹⁸

İran

İstatistik

Merkezi,

bkz:

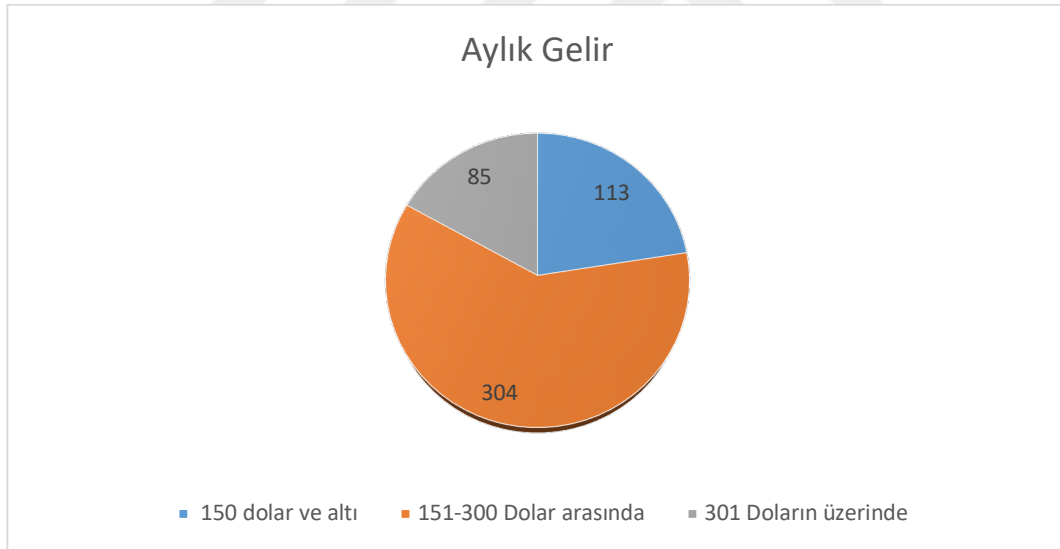
<https://www.amar.org.ir/%D8%A2%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D9%85%D9%88%D8%B6%D9%88%D8%B9%DB%8C/%D8%B3%D9%88%D8%A7%D8%AF#5549661--> (Erişim tarihi: 4 Ekim 2021).

okula giderken, 3 milyon 373 öğrenci de eğitim hayatına lisans ve lisansüstü düzeyinde devam etmektedir. İran Bilim ve Teknoloji Bakanlığının verilerine göre, üniversite öğrencilerinin %47.6'sı kız ve %52.4'ü ise erkeklerden oluşmaktadır.

6. Soru: Ekonomik durumunuz nedir?

Gelir Durumu	Sayı	Geçerli Yüzde
200 dolar ve altı	113	22.5
201-300 Dolar	304	60.6
301 Doların üzerinde	85	16.9
Genel	502	100
Mod	201-300 Dolar	

Tablo 13 Anket



Soruyu yanıtlayanların %22.5'i aylık gelirlerinin 200 ABD dolarının altında, %60.6'si 200-300 dolar arası ve %16.9'u ise 300 doların üzerinde olduğunu belirtmiştir. İran halkı son yıllarda yüksek enflasyon, devalüasyon ve hayat kalitesinin düşüşü ile karşı karşıya kalmıştır. Ülke ekonomisinin son yıllarda sürekli güç kaybetmesi ve yurtiçi gayrisafi milli hasılanın küçülmesinin ana nedenleri kötü yönetişimin yanı sıra özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nin İran'a yönelik uyguladığı ağır yaptırımlar gösterilmektedir. Dünya Bankası verilerine göre, İran'ın GSYİH'si 2012 yılında 600 milyar ABD doları iken, bu rakam 2020 yılı

için 191 milyar dolar olarak hesaplanmıştır. Söz konusu veriye göre, ülke ekonomisinde son 8 senede %314 yani 3 katın üzerinde daralma yaşanmıştır.⁵⁹⁹

Ayrıca kişi başına düşen milli gelir de 2012 yılında yaklaşık 8,000 Amerika doları iken bu rakam 2020 yılında 2,282 dolara gerilemiştir.⁶⁰⁰ Diğer yandan, zaten 1979 devriminin ardından sürekli ABD yaptırımları ile karşı karşıya kalan ülke, son yıllarda ambargonun genişlemesi ile ana ihracatını teşkil eden petrolün satışı durma noktasına gelmiştir. Ülkenin para birimi Rial son 10 yılda diğer yabancı para birimlerine karşın büyük oranda değerini kaybetmiştir. 2010 yılında her ABD doları 10 bin İran Rial'ine tekabül ederken, bu oran 2020 itibari ile 250 bin Rial'e çıkmıştır. Yaşanan 25 katlık devalüasyon ise vatandaşların döviz bazlı gelirlerinin erimesine sebep olmuştur. 2021 yılı itibari ile ülkede uygulanan asgari ücret yaklaşık 150 dolara tekabül etmektedir.

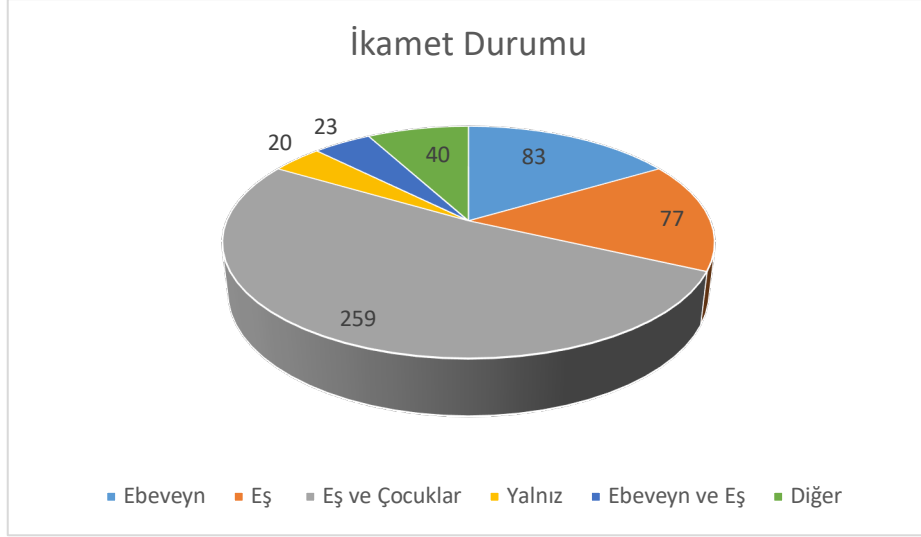
7. Soru: Evde kimlerle beraber yaşıyorsunuz?

İkamet Durumu	Sayı	Geçerli Yüzde
Ebeveyn	83	16.5
Eş	77	15.3
Eş ve Çocuklar	259	51.6
Yalnız	20	4
Ebeveyn ve Eş	23	4.6
Diğer	40	8
Genel	502	100
Mod	Eş ve Çocuklar	

Tablo 14 Anket

⁵⁹⁹ Dünya Bankası, bkz: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=IR> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2021).

⁶⁰⁰ Dünya Bankası, bkz: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?locations=IR> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2021).



Katılımcıların %51.6'sı eş ve çocukları ile, %16.5'i ebeveynleri ile, %15.3'ü eş, %4.6'sı ebeveyn ve eş, %4'ü yalnız yaşadıklarını belirtirken, %8'i de soruya diğer cevabını vermiştir. Katılımcıların %57.6'sı 3. soruda medeni durumlarını evli olarak bildirdikleri hususu göz önüne alındığında bu sorumuza verilen yanıtların güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. İran İstatistik Merkezi'nin verilerine göre, 2016 yılında ev ve barınma şehirlerde yaşayan ailelerin aylık giderlerinin %34'ünü oluştururken, bu oran kırsal kesimde %19 olarak hesaplanmıştır. Barınma harcamaları ülkede son yıllarda yükselirken, hane başına düşen aile sayısı yani aynı evde yaşayan aile sayısı ise 1986 yılında 1.17'de 2016'da 1.06'ya düşmüştür.

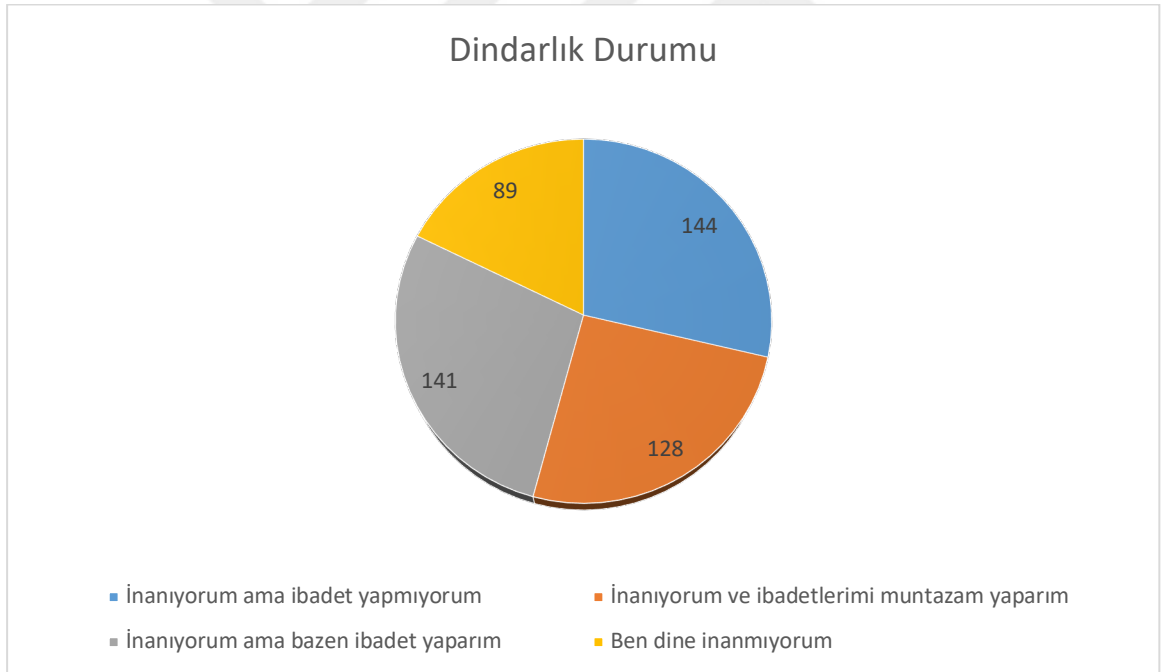
Diğer yandan son yıllarda ev sahibi İranlı ailelerin oranı düşerken, kirada oturan aile oranı ise sürekli yükselmiştir. Buna göre 2016 yılında İranlı ailelerin %61'i kendi konutlarında yaşarken, %31'i ise kiracı konumundadır. Ayrıca ailelerin %9'u ise ebeveynlerinin veya devlet kurumlarının sağladığı konutlarda yaşamaktadır. Bu oranlar 2006 yılı için sırası ile %68, %23 ve %8 olarak açıklanmıştır.⁶⁰¹ İran toplumunun özellikle de Tahran gibi büyük şehirlerde yaşayan bireylerin barınma ve ikametgâh seçimleri ile ilgili göze çarpan bir diğer husus ise son yıllarda artan yalnız veya bekâr evlerinde yaşam şeklidir.

8. Soru: Dini açıdan kendinizi nasıl tanımlarsınız?

⁶⁰¹ İran İstatistik Merkezi, bkz: https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1397/1_maskan.pdf (Erişim tarihi: 1 Ekim 2021).

Dindarlık Durumu	Sayı	Geçerli Yüzde
İnanıyorum Ama İbadet Yapmıyorum	144	28.7
İnanıyorum ve İbadetlerimi Muntazam Yaparım	128	25.5
İnanıyorum Ama Bazen İbadet Yaparım	141	28.1
Ben Dine İnanmıyorum	89	17.7
Genel	502	100
Mod	İnanıyorum Ama İbadet Yapmıyorum	

Tablo 15 Anket



Katılımcıların %28.7'si dini inanca sahip olduklarını ama ibadet yapmadıklarını, %28.1'i inandıklarını ama bazen ibadet yaptıklarını, %25.5'i inandıklarını ve ibadetlerini muntazam şekilde yerine getirdiklerini ve %17.7'si ise dine inanmadıklarını bildirmiştir. Bazı araştırmacı ve uzmanlar, din ve inancın İran halkı özellikle de genç nesil arasındaki ağırlığı ve etkisinin son yıllarda azaldığını ve deizm ile ateizmin İran toplumunda yaygınlaştığını iddia etmektedir. İran'a hâkim olan özel koşullar nedeni ile ülke genelinde

din, itikat ve inanç gibi hassas konularda bağımsız ve güvenilir anket çalışması yürütmek oldukça zordur.

Ayrıca dünya çapında anketçilik alanında çalışmalar yürüten kuruluşların da İran içerisinde söz konusu mevzularla alakalı gerçekleştirdikleri anket çalışmalarına nadiren rastlanmaktadır. Bunlara ek olarak, din ve inanç gibi çok boyutlu bir konunun toplum arasındaki yerinin ölçülebilir hale getirilmesinde var olan genel zorluk ve kısıtlamaları da eklediğimizde, İran vatandaşlarının din, tanrı, ahiret gibi manevi inanç ve duygulara ne kadar bağlı olup olmadığını sayılar ile ortaya koymak daha da zor hale gelmektedir. Genel olarak bu konuda iki çeşit anket ve saha çalışmasına rastlanmaktadır. Bunlardan ilki daha yaygın olan ve İran içerisinde tez çalışması veya araştırma merkezleri tarafından uygulanan anket çalışmaları olurken, ikinci kategoride ise yurtdışı merkezli yapılan çalışmaları sayabiliriz. İlk grupta yer alan anket çalışmalarının çoğunun bağımsızlığı, güvenilirliği ve tarafsızlığı çoğu akademik otorite tarafından tartışılmıştır.

Yurtdışı merkezli anket uygulamalarına yöneltile eleştirilen başında ise söz konusu anketlerin genellikle internet üzerinden yapılmış olmaları ve doğal olarak internet tabanlı anket uygulamalarında görülen genel noksanlar ve örnekleme boyutundaki yetersizliklerini sayabiliriz.

Burada söz konusu her iki yöntem ve bakış açısı ile yapılan anket çalışmalarından birer örnek sunulmuştur. Bütçesi İran hükümeti tarafından sağlanan İranlı Öğrenciler Kamuoyu Yoklama Merkezi'nin (ISPA) 2016 yılında yürüttüğü bir çalışmanın sonuçlarına göre, katılımcıların %75'i kendilerini "çok veya yüksek düzeyde Allaha/tanrıya yakın hissettiklerini" ve %76.8'i ise "sürekli veya çoğu zaman namaz kıldıklarını" bildirmişlerdir.⁶⁰²

Diğer yandan yurtdışı merkezli anketlerden PEW Forum'un 2018 yılında dünyanın birçok ülkesinde yürüttüğü bir çalışmaya göre İranlıların %78'i "dinin hayatlarında çok önemli yere sahip olduğunu" belirtirken, %87'si ise her gün dua ettiklerini bildirmiştir.⁶⁰³ Ayrıca Hollanda merkezli The Group for Analyzing and Measuring Attitudes in Iran

⁶⁰² ISPA, (21 Eylül 2020), "Şaheshaye Dindari Came İran Be Kodam Su Mireved?", Erişim: <http://ispa.ir/Default/Details/fa/2241/%D8%B4%D8%A7%D8%AE%D8%B5%E2%80%8C%D9> (Erişim Tarihi: 20 Aralık 2021).

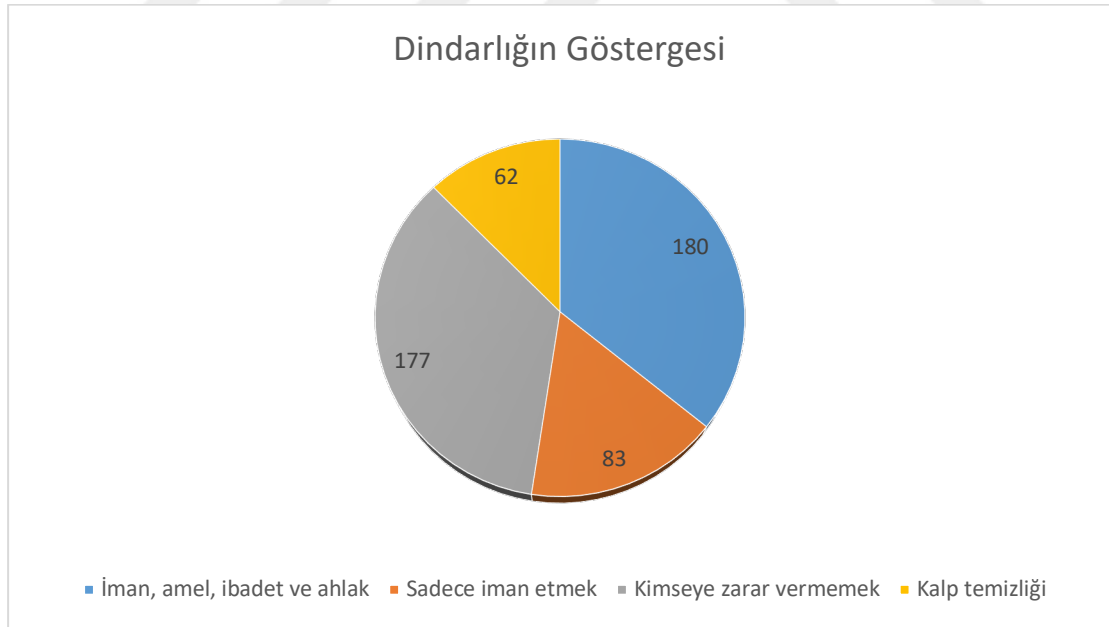
⁶⁰³ Pew Research Center, (13 Haziran 2018), "The Age Gap in Religion Around the World", Erişim: <https://www.pewforum.org/2018/06/13/how-religious-commitment-varies-by-country-among-people-of-all-ages/> (Erişim Tarihi: 19 Aralık 2021).

kuruluşunun 2020 tarihli internet tabanlı anket uygulamasına göre ise, İranlıların %78'si Allaha/tanrıya inandıklarını bildirmiştir.⁶⁰⁴

9. Size göre dindarlığın göstergesi nedir?

Dindarlığın Göstergesi	Sayı	Geçerli Yüzde
İman, amel, ibadet ve ahlak	180	35.8
Sadece iman etmek	83	16.6
Kimseye zarar vermemek	177	35.2
Kalp temizliği	62	12.4
Genel	502	100
Mod	İman, amel, ibadet ve ahlak	

Tablo 16 Anket



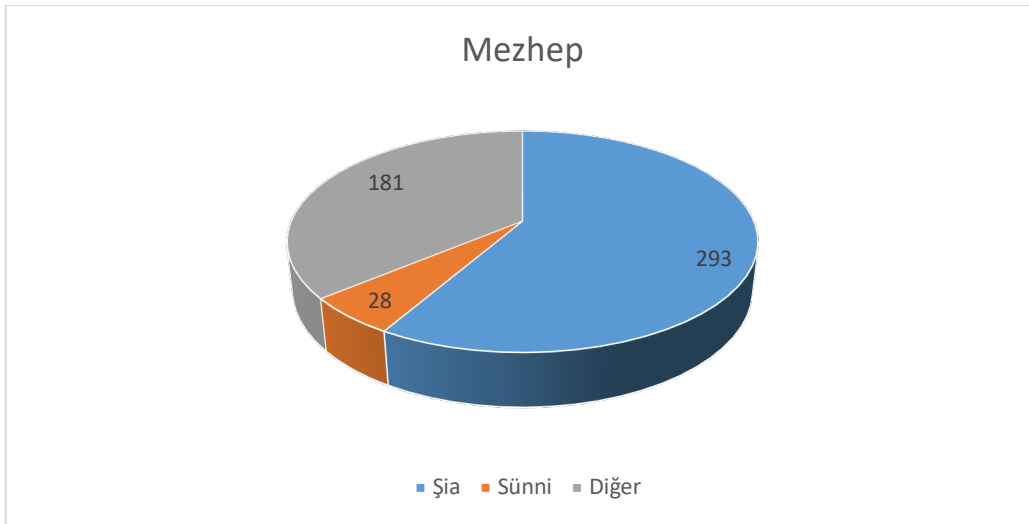
⁶⁰⁴ GAMAAN, (Ağustos 2020), “Negereşi İraniyan Be Din”, Erişim: <https://gamaan.org/2020/08/23/gamaaan-religiosity-survey/> (Erişim Tarihi: 5 Ekim 2021).

Katılımcıların %35.8'i dindarlığın göstergesinin “iman, amel, ibadet ve ahlak” olarak tanımlarken, %35.2'si “kimseye zarar vermemek”, %16.6'sı “sadece iman etmek” ve %12.4'ü ise “kalp temizliği” olarak tanımlamıştır.

10. Mezhebiniz nedir?

Mezhep	Sayı	Geçerli Yüzde
Şia	293	58.4
Sünni	28	5.6
Diğer	181	36
Genel	502	100
Mod	Şia	

Tablo 17 Anket



Katılımcıların %58.4'ü Şia ve %5.6'si Sünni mezheplerine inandıklarını bildirirken %36'sı ise diğer seçeneğini seçmişlerdir. Resmi verilere göre 2011 yılı itibarı ile İran halkının %99.38'i kendini Müslüman, %0.16'sı Hristiyan, %0.01'i Yahudi, %0.03'ü Zerdüştü olarak

tanımlarken, %0.42'si ise bir dine veya mezhebe mensup olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁵ İran'ın resmi istatistik mercileri tarafından ülkedeki Müslüman nüfusun ne kadarının Ehli Sünnet, Şii (Caferi, Zeydi, İsmaili, Alevi) veya tasavvuf gibi mezhep veya ekollere mensup olduğu ile ilgili net ve ayrıntılı veriler açıklanmamaktadır.

İran nüfusunun demografik yapısı dikkate alındığında, ülke halkının yaklaşık %80 ila %90'ı Şii ve %8 ila %15'nin Sünni olduğu düşünülmektedir. İran içerisinde yaklaşık 5 bin katılımcı ile 2010 yılında yapılan bir ankete göre katılımcıların %93.6'sı kendini Şia ve %5.9'u ise Sünni olarak tanımlamıştır.⁶⁰⁶ Diğer yandan 2020 yılında 50 bin kişinin katılımı ile gerçekleştirilen İnternet tabanlı bir diğer çalışmaya göre ise katılımcıların %32.2'si kendini Şii Müslüman ve %5'i ise Sünni Müslüman olarak tanımlamışlardır.⁶⁰⁷

11. Mehdi'nin geleceğine inanıyor musunuz?

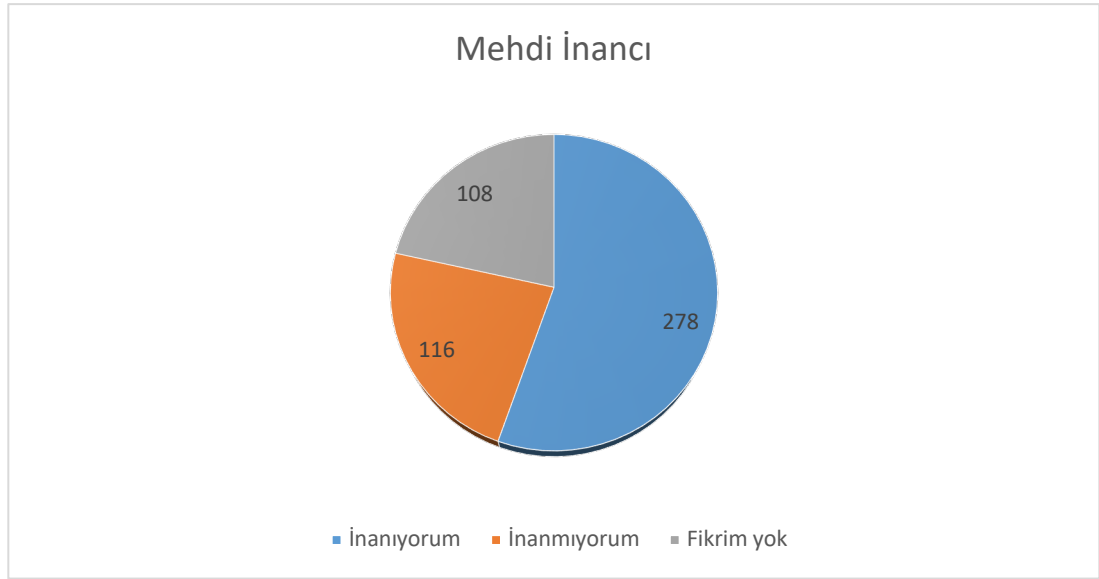
Mehdi İnancı	Sayı	Geçerli Yüzde
İnanıyorum	278	55.4
İnanmıyorum	116	23.1
Fikrim yok	108	21.5
Genel	502	100
Mod	İnanıyorum	

Tablo 18 Anket

⁶⁰⁵ İran İstatistik Merkezi, bkz: https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1396/1_srtc-amar-v4n5p23-fa.pdf (Erişim Tarihi: 20 Aralık 2021).

⁶⁰⁶ Taleban, Muhammed Reza, “*Peymayeşi Melli Senceşi Dindariyi İraniyan*”, Tahran, ISPA, 2010. Erişim: <https://sccr.ir/Files/9717.pdf> (Erişim Tarihi: 6 Aralık 2021).

⁶⁰⁷ GAMAAN, (Ağustos 2020), “Negereşi İraniyan Be Din”, Erişim: <https://gamaan.org/wp-content/uploads/2020/08/GAMAAN-survey-on-religiosity-in-Iran-Persian.pdf> (Erişim Tarihi: 5 Ekim 2021).



Katılımcıların %55.4'ü Mehdi'nin geleceğine inanırken, %23.1'i inanmadığını ve %21.5'i ise bir fikrinin olmadığını bildirmiştir. İranlı Öğrenciler Kamuoyu Yoklama Merkezi'nin yürüttüğü ankete göre İranlı katılımcıların %94.8'i "Hz. Mehdi nihayet kıyam edecek ve yeryüzünü adaletle dolduracak" cümlesine katıldığını belirtmiştir.⁶⁰⁸ GAMAAN merkezinin anketine göre ise katılımcıların %26'sı bir kurtarıcının geleceğine inanmaktalar⁶⁰⁹. PEW araştırma merkezi 2012 yılında Müslümanların çoğunluk olduğu veya çok sayıda Müslüman vatandaşa sahip ülkelerde inançsal ilkelerle ilgili bir anket çalışması uygulamıştır. Bu çalışmada İran yer almasa da, söz konusu anket sonuçlarına kısaca değinmemiz, toplumsal bakımdan İran'a kısmen benzer ülke vatandaşlarının Mehdi'lik meselesine nasıl baktığını kavramamızda yararlı olacaktır. Buna göre Türkiye'de ankete katılanların %68'i Mehdi'nin geleceğine inanırken, bu oran Azerbaycan'da %41, Kazakistan'da %13, Irak'ta %72, Pakistan'da %60 ve Afganistan'da %83⁶¹⁰ olarak ölçülmüştür.

12. Mehdi ve Kurtarıcı olarak onikinci imam Mehdî Muntazar'ı bekliyorum.

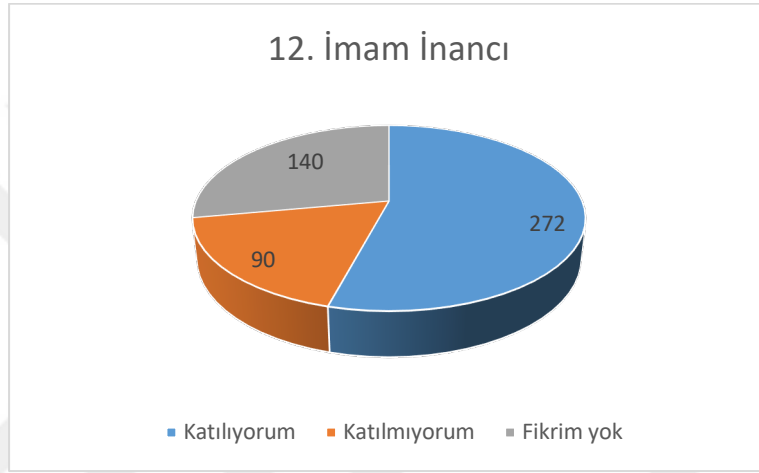
⁶⁰⁸ Taleban, "Peymayeşi Melli Senceşi Dindariyi İraniyan", 2010.

⁶⁰⁹ GAMAAN, (Ağustos 2020), "Negereşi İraniyan Be Din", Erişim: <https://gamaan.org/wp-content/uploads/2020/08/GAMAAN-survey-on-religiosity-in-Iran-Persian.pdf> (Erişim Tarihi: 5 Ekim 2021).

⁶¹⁰ Pew Research Center, (Ağustos 2012), "World's Muslims: Unity and Diversity, Articles of Faith", Erişim: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-3-articles-of-faith/> (Erişim tarihi: 30 Eylül 2021).

12. İmam İnancı	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	272	54.2
Katılmıyorum	90	17.9
Fikrim yok	140	27.9
Genel	502	100
Mod	Katılıyorum	

Tablo 19 Anket

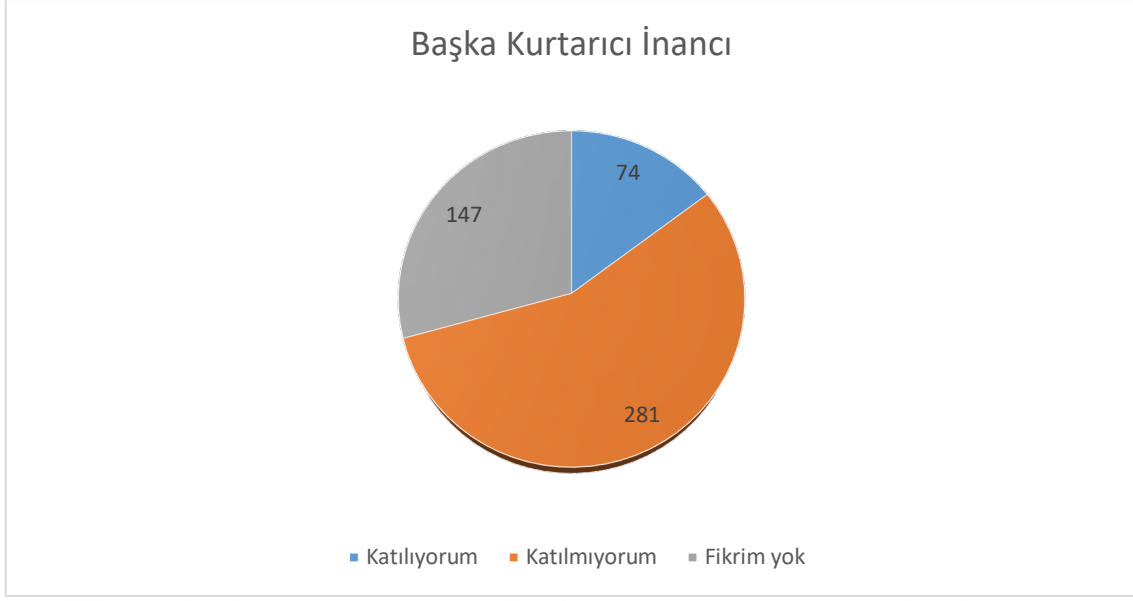


Katılımcıların %54.2'si Caferi mezhebinde onikinci imam olarak inanılan Muhammed bin Hasan Askeri'ni kurtarıcı ve Mehdi olarak beklediklerini, %17.9'u buna katılmadıklarını ve %27.9'u ise bu konuda bir fikre sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.

13. Mehdi ve kurtarıcı olarak onikinci imamın dışında birini bekliyorum.

Başka Kurtarıcı Beklemek	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	74	14.7
Katılmıyorum	281	56
Fikrim yok	147	29.3
Genel	502	100
Mod	Katılmıyorum	

Tablo 20 Anket



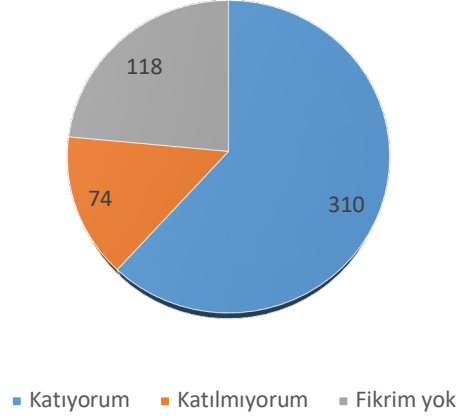
Katılımcıların %14.7'si Muhammed bin Hasan Askeri dışında bir kurtarıcı beklediklerini belirtirken, %56'si buna katılmadıklarını ve %29.3'ü ise bu konuda bir fikirlerinin olmadığını bildirmişlerdir.

14. Bana göre mehdi Ehli Beyt'ten biri olmalıdır.

Mehdi Ehli Beyt'ten Olmalı	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	310	61.8
Katılmıyorum	74	14.7
Fikrim yok	118	23.5
Genel	502	100
Mod	Katılıyorum	

Tablo 21 Anket

Mehdi Ehli Beytten Olmalı

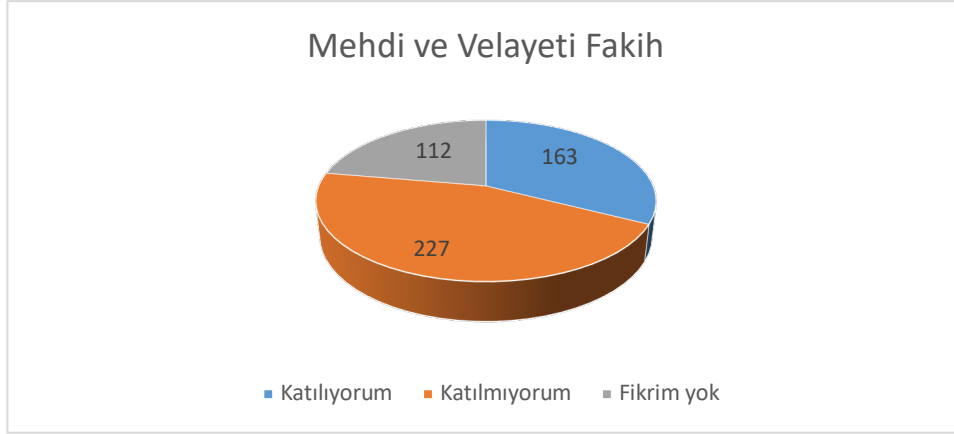


Katılımcıların %61.8'i beklenen mehdinin ehli beytten birisinin olduğuna inanırken, %14.7'si buna katılmadıklarını ve %23.5'i ise bu konuda bir fikre sahip olmadıklarını bildirmişlerdir.

15. Velayet-i Fakih Mehdinin gelmesine hazırlayıcı bir kurumdur.

Velayet-i Fakih	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	163	32.5
Katılmıyorum	227	45.2
Fikrim yok	112	22.3
Genel	502	100
Mod	Katılmıyorum	

Tablo 22 Anket

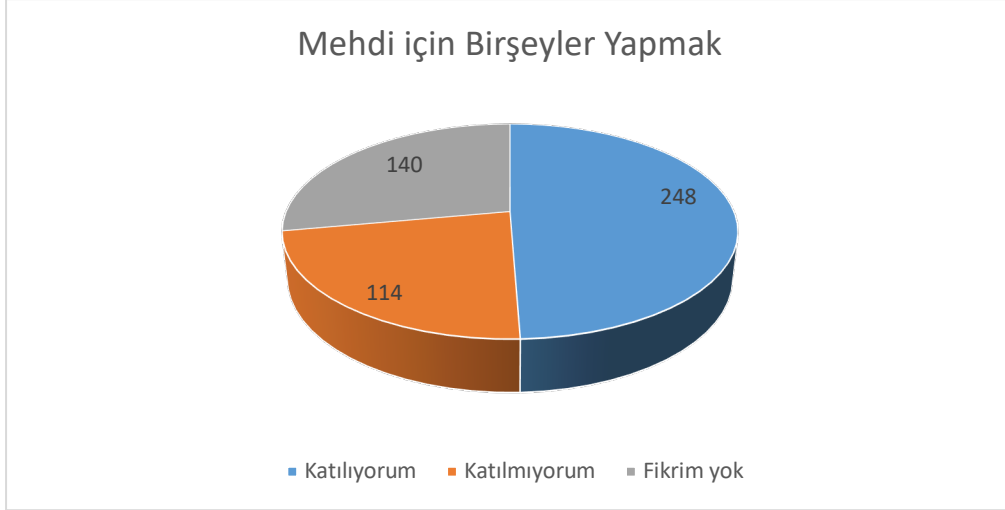


Katılımcıların %32.5'i Velayet-i Fakih kurumunun Mehdi'nin gelmesine hazırlayıcı bir kurum olduğuna inanırken, %45.2'si buna katılmadıklarını ve %22.3'ü ise bu konuda bir fikre sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.

16. Mehdi'nin gelişi için bir şeyler yapmak gerekir mi?

Aktif Mehdi Bekleyişi	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	248	49.4
Katılmıyorum	114	22.7
Fikrim yok	140	27.9
Genel	502	100
Mod	Katılıyorum	

Tablo 23 Anket

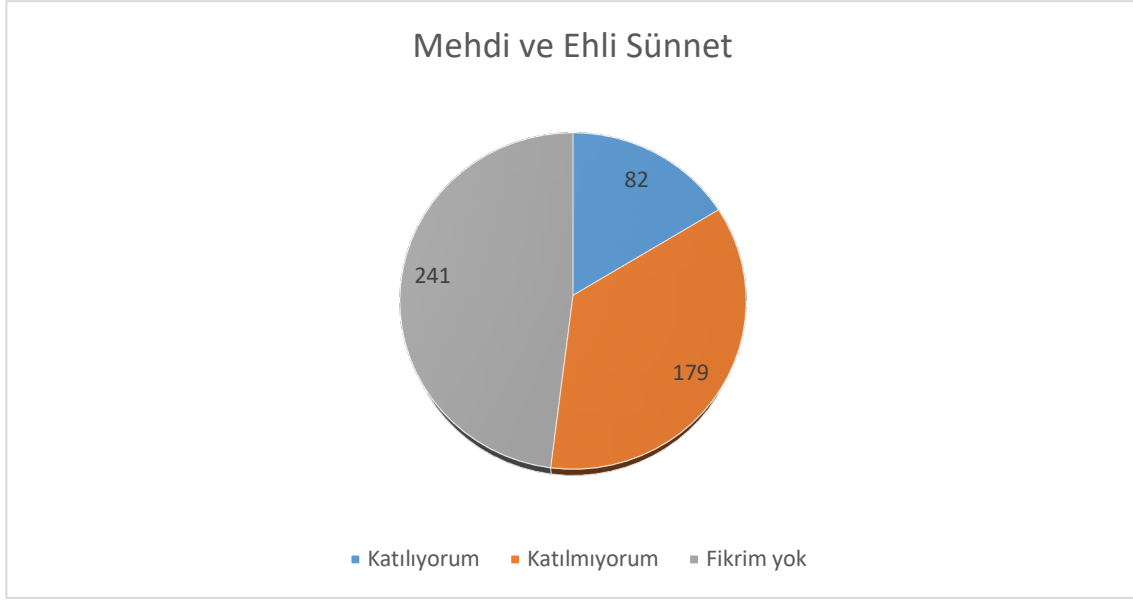


Katılımcıların %49.4'ü Mehдинin gelişі için bir şeyler yapılması gerektiğine inanmakta olup, %22.7'si buna katılmadıklarını ve %27.9'u ise bu mevzu hakkında bir fikirlerinin olmadığını bildirmişlerdir.

17. Sizce Ehli Sünnet Mehdi bekliyor mu?

Ehli Sünnet ve Mehdi	Sayı	Geçerli Yüzdesi
Katılıyorum	82	16.3
Katılmıyorum	179	35.7
Fikrim yok	241	48
Genel	502	100
Mod	Fikrim yok	

Tablo 24 Anket

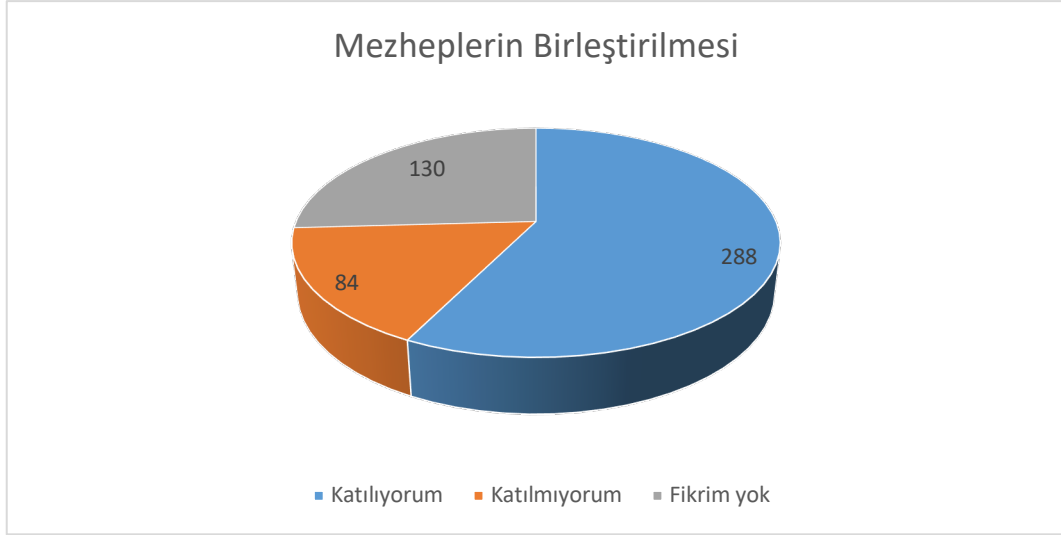


Katılımcıların %16.3'ü Ehli Sünnet Müslümanlarının da Mehdiyi beklediği fikrine katılırken, %35.7'si bu düşüncede olmadıklarını ve %48'i ise bu mevzu hakkında bir fikirlerinin olmadığını belirtmişlerdir. Şii inancında olduğu mahiyette olmasa da Mehdi inancı Ehli Sünnet Müslümanlar arasında da yaygın bir şekilde benimsenmektedir. İran toplumunun %35.7'lik gibi büyük bir kısmının bu fikre katılmadıkları veya %48'inin ise bu konu hakkında fikirlerinin olmaması, toplum arasında Ehli Sünnetin ve inancı biçimlerinin yeterince bilinmemesine bağlamak yerinde olacaktır.

18. Sizce Mehdi gelince Dinler ve Mezhepleri birleştirecek mi?

Mezheplerin Birleşmesi	Sayı	Geçerli Yüzde
Katılıyorum	288	57.4
Katılmıyorum	84	16.7
Fikrim yok	130	25.9
Genel	502	100
Mod	Katılıyorum	

Tablo 25 Anket



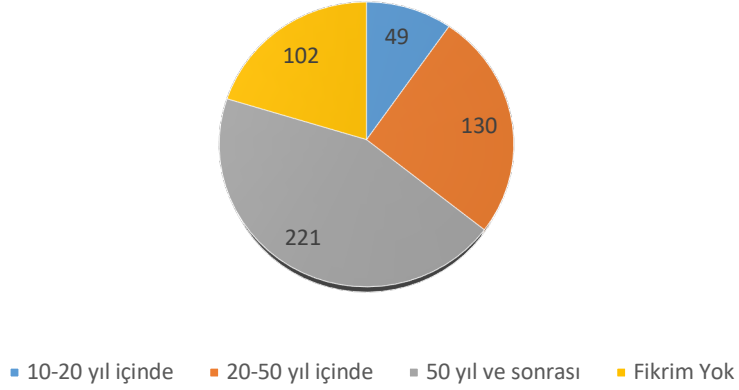
Katılımcıların %57.4'ü Mehdi gelince dinler ve mezhepleri birleştireceği fikrine katılırken, %16.7'si buna katılmadıklarını ve %25.9'u ise bu konuda bir fikirlerinin olmadığını bildirmişlerdir.

19. Sizce Mehdi ne zaman gelecek?

Mehdinin Geliş Zamanı	Sayı	Geçerli Yüzde
10-20 yıl içinde	49	9.8
21-50 yıl içinde	130	25.7
50 yıl ve sonrası	221	44
Fikrim yok	102	20.5
Genel	502	100
Mod	50 yıl ve sonrası	

Tablo 26 Anket

Mehdinin Geliş Zamanı

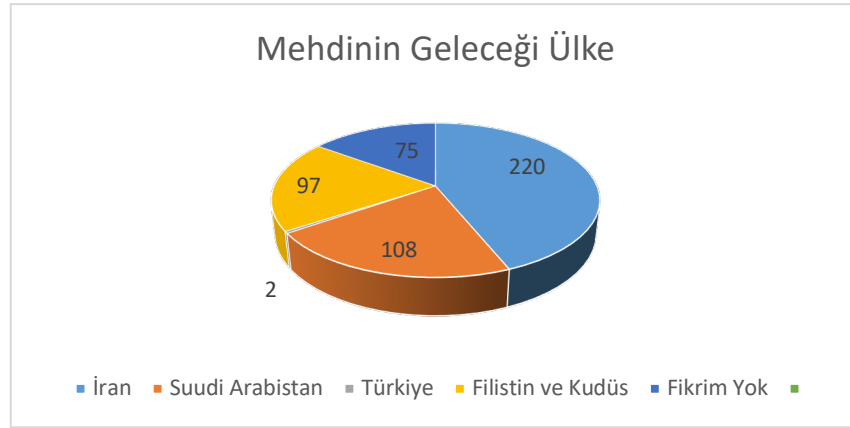


Katılımcıların %9.8'i eğer bir Mehdi gelecekse kısa vadede geleceğine inanırken, %25.7'si 20 ila 50 yıl içerisinde, %44'ü 50 yıl ve sonrasında geleceğine inanırken yüzde 20.5'i ise bir fikrinin olmadığını bildirmiştir.

20. Sizce Mehdi hangi ülkeye gelecek?

Ülke	Sayı	Geçerli Yüzde
İran	220	44
Suudi Arabistan	108	21.6
Türkiye	2	0.4
Filistin ve Kudüs	97	19
Fikrim yok	75	15
Genel	502	100
Mod	İran	

Tablo 27 Anket



Katılımcıların %44'ü Mehdinin İran topraklarında, %21.6'sı Suudi Arabistan'da, %0.4'ü Türkiye'de, %19'u Filistin topraklarında zuhur edeceğine inanmaktadır. Örneklemin yüzde 15'i ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Katılımcıların Mehdinin zuhur edeceği coğrafya ile (İran dışında) ilgili düşünceleri Şii rivayetler ve seçeneklerde bulunan bölge ve ülkelerin toplum nezdindeki algısı ile büyük oranda uyuşmaktadır.

2. Anket Sonuç Bulguları ve Çıkarımsal Dağılımların Özellikleri

Bölümün ilk kısmında anketten elde edilen bilgilerin betimsel istatistik özellikleri ele alındı. Bölümün devamında ise hipotezlerin doğruluk oranını ölçebilmek için anket sonuçları çıkarımsal istatistik dağılımları çerçevesinde testlere tabi tutulmuşlardır. Hipotezlerin doğruluk oranlarının daha güvenilir olması adına X^2 ve Korelasyon olmak üzere iki test uygulanmıştır. Son olarak da bağımsız değişkenlerin (yaş, gelir, öğrenim, cinsiyet, dindarlık ve Velayet-i Fakih kurumuna bağlılık) bağımlı değişkenimiz olan Mehdi inancına bağlılık üzerindeki etkisi Çoklu Regresyon analiziyle tespit edilmiştir.

A. Yaş ve Mehdi inancı arasında güçlü ilişki vardır.

Bağımlı ve bağımsız değişkenler	Mehdi inancı	İnanıyor um	İnanmıyor um	Fikrim yok	Toplam	Miktarı X^2	Anlamlılık seviyesi	Kendall Tau B
Yaş	15-19 yaş	14	15	9	38	218.987	,000	,647
	20-40 yaş	109	63	81	253			
	41 Üzeri	155	38	18	211			
		278	116	108	502			

Tablo 28 Yaş ve Mehdi inancı arasındaki ilişki

Sonuçlara göre, 15-19 yaş aralığına sahip katılımcıların yüzde 37'si Mehdi'ye inanırken, yüzde 39'u inanmamakta ve yüzde 24'ü ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Diğer yandan, 20-40 yaş aralığına sahip katılımcıların yüzde 43'ü Mehdi'ye inandığını, yüzde 25'i inanmadığını ve yüzde 32'si ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Mehdi inancına bağlılık 41 yaş üstü denekler için ise sırası ile şu şekildedir: yüzde 73.5'i inanıyor, yüzde 18'i inanmıyor ve yüzde 8.5'u bu konuda bir fikrinin olmadığı yanıtını vermiştir. Sonuçlara göre katılımcıların yaşı ile Mehdi inancına bağlılıkları arasında doğrudan bir ilişkinin mevcut olduğu ölçülmüştür, yani deneklerin yaşı arttıkça Mehdi inancına olan bağlılıkları da artmaktadır.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X^2 sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların yaşı ve Mehdi inançları arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre 0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerli olmaktadır. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi ise .647 olarak hesaplanmıştır ki söz konusu değişkenler arasında güçlü bir ilişki olduğunun göstergesidir. Katılımcıların yaşı arttıkça Mehdi inancına olan bağlılıkları da yükselmektedir.

Korelasyon			
		Mehdi İnancı	Yaş
Mehdi İnancı	Pearson Korelasyonu	1	,621
	Sig. (2-tailed)		,000
	Toplam	502	502
Yaş	Pearson Korelasyonu	,621	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	Toplam	502	502

Tablo 29 Yaş ve Mehdi inancı arasındaki Korelasyon

B. Öğrenim durumu ve seviyesi ile Mehdi inancı arasında orta düzeyde ters ilişki vardır.

Bağımlı ve Bağımsız Değişkenler	Mehdi İnancı	İnanıyor um	İnanmıyor um	Fikrim Yok	Toplam	Miktarı X ²	Anlamlılık Seviyesi	Kendall Tau B
Eğitim Durumu	Lise altı	60	16	6	83	455.301	.000.	-.567
	Lise	170	20	40	230			
	Lisans	50	40	39	129			
	Lisansüstü	16	19	25	60			
Toplam		278	116	108	502			

Tablo 30 Öğrenim durumu ile Mehdi inancı arasındaki ilişki

Sonuçlara göre lise altı eğitim düzeyine sahip katılımcıların yüzde 72.3'ü Mehdi'ye inandığını, yüzde 19.3'ü inanmadığını ve yüzde 7.3'ü de bir fikrinin olmadığını belirtmişlerdir. Aynı sonuçlar lise diplomasına sahip katılımcılar için şu şekildedir: yüzde 74'ü inanan, yüzde 8.6'sı inanmıyor ve yüzde 17.4'ünün ise bir fikri yoktur. Ayrıca lisans düzeyi öğrenime sahip katılımcıların yüzde 39'u Mehdi'ye inanırken, yüzde 31'i inanmamakta ve yüzde 30'u ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Diğer yandan bir lisansüstü diplomaya sahip katılımcıların yüzde 26.6'si Mehdi'ye inandığını, yüzde 31.6'si inanmadığını ve yüzde 41.8'i ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Buna göre Mehdi inancı ve öğrenim seviyesi arasında kısmen ters bir ilişki mevcut olduğu, yani deneklerin eğitim düzeyi arttıkça Mehdi'ye olan inanç oranında kısmen düşüş gözlemlenmektedir.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X² sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup ve serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların öğrenim durumu ve Mehdi inançları arasında ters ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre 0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerlidir. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi iseeksi .567 olarak hesaplanmıştır ki söz konusu değişkenler arasında orta düzeyde ters bir ilişki olduğunun göstergesidir. Katılımcıların öğrenim düzeyi yükseldikçe kurtarıcı ve Mehdi inancına olan bağlılıkları kısmen azalmaktadır.

Korelasyon			
		Mehdi İnancı	Öğrenim Durumu
Mehdi İnancı	Pearson Korelasyonu	1	-,494
	Sig. (2-tailed)		,000
	Toplam	502	502
Öğrenim Durumu	Pearson Correlation	-,494	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	Toplam	502	502

Tablo 31 Öğrenim durumu ile Mehdi inancı arasındaki Korelasyon

C. Gelir durumu ve seviyesi ile Mehdi inancı arasında kısmen ters bir ilişki vardır.

Bağımlı ve bağımsız değişkenler	Mehdi inancı	İnanıyoru m	İnanmıyor um	Fikrim yok	Toplam	Miktarı X ²	Anlamlılık seviyesi	Kendall Tau B
Gelir	200 Dolar ve Altı	66	23	24	113	118.540	.000.	-.215
	201-300 Dolar	167	70	67	304			
	301 Dolar Üzeri	45	23	17	85			
Toplam		278	116	108	502			

Tablo 32 Öğrenim durumu ile Mehdi inancı arasındaki ilişki

Sonuçlara göre 200 Doların altında gelire sahip katılımcıların yüzde 58.4'ü Mehdi'ye inanırken, yüzde 20.3'ü inanmamakta ve yüzde 21.3'ü ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Ayrıca 201-300 Dolar arasında gelire sahip katılımcıların yüzde 55'i Mehdi'ye inandığını, yüzde 23'ü inanmadığını ve yüzde 22'si ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. 301 Dolar üzeri aylık gelire sahip katılımcıların ise yüzde 53'ü Mehdi'ye inandığını, yüzde 27'si inanmadığını ve yüzde 20'si bir fikrinin olmadığı yanıtını vermiştir. Buna göre Mehdi inancı ve gelir seviyesi arasında kısmen ters bir ilişki mevcut olduğu ölçülmüştür yani deneklerin gelir düzeyi arttıkça Mehdi'ye olan inanç oranında kısmen bir düşüş gözlemlenmektedir.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X² sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup, ve serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların gelir düzeyi ve Mehdi inançları arasında kısmen ters bir ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre 0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerlidir. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi ise

eksi .215 olarak hesaplanmıştır ki söz konusu değişkenler arasında kısmen ters bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Korelasyon			
		Mehdi İnancı	Gelir Durumu
Mehdi İnancı	Pearson Korelasyonu	1	-,210
	Sig. (2-tailed)		,001
	Toplam	502	502
Gelir Durumu	Pearson Korelasyonu	-,210	1
	Sig. (2-tailed)	,001	
	Toplam	502	502

Tablo 33 Gelir Durumu ile Mehdi İnancı arasındaki Korelasyon

D. Cinsiyet ve Mehdi inancı arasında kısmen bir ilişki vardır.

Bağımlı ve Bağımsız Değişkenler	Mehdi İnancı	İnanıyorum	İnanmıyorum	Fikrim Yok	Toplam	Miktarı X ²	Anlamlılık seviyesi	Cramer's V-Phi
Cinsiyet	Kadın	154	60	59	273	56.554 a	.000.	.349
	Erkek	124	56	49	229			
		278	116	108	502			

Tablo 34 Cinsiyet ile Mehdi inancı arasındaki ilişki

Kadın katılımcıların yüzde 56.4'ü Mehdi'ye inandığını, yüzde 22'si inanmadığını ve yüzde 21.6'sı da bir fikrinin olmadığını belirtmişlerdir. Aynı sonuçlar erkek örnekler için şu şekildedir: yüzde 54.2'si inanıyor, yüzde 24.4'ü inanmıyor ve yüzde 21.4'ünün ise bir fikri yoktur. Bu sonuçlara göre, Mehdi inancı ve cinsiyet arasında kısmen bir ilişki mevcuttur. Mehdi inancına bağlılık kadın örnekler arasında erkek katılımcılara göre nispeten daha yaygındır.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X² sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların cinsiyeti ve Mehdi inancına bağlılıkları arasında kısmen ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre 0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerlidir. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi ise eksi .349 olarak hesaplanmıştır ki bu söz konusu değişkenler arasında kısmen bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Korelasyon				
			Cinsiyet	Mehdi İnancı
Spearman's rho	Cinsiyet	Korelasyon Katsayısı	1,000	0,303
		Sig. (2-tailed)		,000
		Toplam	502	502
	Mehdi İnancı	Korelasyon Katsayısı	0,303	1,000
		Sig. (2-tailed)	,000	
		Toplam	502	502

Tablo 35 Cinsiyet ile Mehdi inancı arasındaki Korelasyon

E. Dindarlık durumu ve Mehdi inancı arasında güçlü bir ilişki vardır.

Bağımlı ve bağımsız değişkenler	Mehdi İnancı	İnanıyorum	İnanmıyorum	Fikrim yok	Toplam	Miktarı X ²	Anlamlılık seviyesi	Kendall Tau B
Dindarlık	İnanıyorum ve İbadet Yaparım	216	13	40	269	233.477	.000.	.743
	İnanıyorum Ama İbadet Yapmam	68	35	41	144			
	İnanmıyorum	14	48	27	89			
Toplam		298	96	108	502			

Tablo 29 Dindarlık durumu ve Mehdi inancı arasındaki ilişki

Anket sonuçlarına göre, dindarlık durumlarını “İnanıyorum ve ibadet yaparım” olarak tanımlayan katılımcıların yüzde 80’i Mehdi inancına bağlı olduklarını, yüzde 5’i inanmadığını ve yüzde 15’i ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Ayrıca, “İnanıyorum ama ibadet yapmam” diyen deneklerin yüzde 47’si Mehdi’ye inandığını, yüzde 24’ü inanmadığını ve yüzde 29’u ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Dindarlık durumunu “İnanmıyorum” şeklinde açıklayan deneklerin Mehdi inancına bağlılıkları ise sırası ile şu şekildedir: yüzde 16’sı inanıyor, yüzde 54’ü inanmıyor ve yüzde 30’u bu konuda bir fikrinin olmadığı yanıtını vermiştir. Sonuçlara göre, katılımcıların dindarlık düzeyleri ve Mehdi inancına bağlılıkları arasında doğrudan bir ilişki mevcut olduğu ölçülmüştür, yani deneklerin dindarlık seviyesi arttıkça Mehdi inancına olan bağlılıkları da artmaktadır.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X² sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların dindarlığı ve Mehdi inançları arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre

0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerlidir. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi ise .743 olarak hesaplanmıştır ki söz konusu değişkenler arasında güçlü düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir. Katılımcıların dindarlık düzeyi yükseldikçe kurtarıcı ve Mehdi inançları da güçlenmektedir.

Korelasyon			
		Mehdi İnancı	Dindarlık Durumu
Mehdi İnancı	Pearson Korelasyonu	1	0,731
	Sig. (2-tailed)		,000
	Toplam	502	502
Dindarlık Durumu	Pearson Korelasyonu	0,731	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	Toplam	502	502

Tablo 37 Dindarlık durumu ve Mehdi inancı arasındaki Korelasyon

F. Velayet-i Fakih teorisine bağlılık ve Mehdi inancı arasında bir ilişki vardır.

Bağımlı ve bağımsız değişkenler	Mehdi inancı	İnanı orum	İnanmı yorum	Fikri m yok	Topla m	Miktarı X ²	Anlam lılık seviye si	Kendal l Tau B
Velayet-i Fakih	Evet	138	2	23	163	512.905	000.	.534
	Hayır	88	81	58	227			
	Fikrim yok	52	33	27	112			
		278	116	108	502			

Tablo 38 Velayet-i Fakih inancı ve Mehdi inancı arasındaki ilişki

Sonuçlara göre, Velayet-i Fakih teorisine bağlıyım yanıtını veren katılımcıların yüzde 84.4'ü Mehdi'ye inanırken, yüzde 1.2'si inanmamakta ve yüzde 15.3'ü ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Velayet-i Fakih teorisine bağlı değilim diyen örneklerin yüzde 38.7'si Mehdi'ye inandığını, yüzde 35.7'si inanmadığını ve yüzde 25.6'si ise bir fikrinin olmadığını belirtmiştir. Velayet-i Fakih teorisine bağlılık konusunda fikir belirtmeyen katılımcıların yüzde 46.5'i Mehdi'ye inandığını, yüzde 29.5'i inanmadığını ve yüzde 24'ü bir fikrinin olmadığı yanıtını vermiştir. Buna göre Mehdi inancı ve Velayet-i Fakih teorisine bağlılık arasında orta düzeyde bir ilişki mevcut olduğu ölçülmüştür. Örneklerin Velayet-i Fakih teorisine bağlılık seviyesi arttıkça Mehdi inancına olan bağlılık oranında da kısmen yükseliş gözlemlenmektedir.

Tabloda görüldüğü gibi, Ki-kare Dağılımı X^2 sayısının anlamlılık seviyesi .000 olup serbestlik derecesi ise 4 olarak ölçülmüştür. Söz konusu anlamlılık derecesi katılımcıların Velayet-i Fakih kurumuna bağlılığı ve Mehdi inançları arasında kısmen doğrudan ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre 0 hipotezi reddedilmekte ve ana hipotezimiz geçerlidir. İki değişken arasındaki ilişki düzeyi ise .534 olarak hesaplanmıştır ki bu söz konusu değişkenler arasında orta düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir. Katılımcıların Velayet-i Fakih kurumuna olan bağlılığı yükseldikçe kurtarıcı ve Mehdi inançları da güçlenmektedir.

Korelasyon			
		Mehdi İnancı	Velayet-I Fakih'e Bağlılık
Mehdi İnancı	Pearson Korelasyonu	1	,519
	Sig. (2-tailed)		,001
	Toplam	502	502
Velayet-I Fakih'e Bağlılık	Pearson Korelasyonu	,519	1
	Sig. (2-tailed)	,001	
	Toplam	502	502

Tablo 39 Velayet-i Fakih inancı ve Mehdi inancı arasındaki Korelasyon

Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi

Değişkenler arasındaki Korelasyon Katsayısı miktarının 0,9 olması, araştırmanın bağımlı değişkeni (Mehdi inancı) ve bağımsız değişkenleri arasında yüksek korelasyon olduğunu göstergesidir. Düzeltilmiş R Kare Katsayısı (adjusted R square) ise 0,95 olarak ölçülmüştür. Buna göre, örneklerin Mehdi inancına bağlılığı yüzde 95 oranında araştırmada uygulanan bağımsız değişkenlere bağlıdır. Başka bir deyişle, bağımsız değişkenler 0,9 değişen varyans oranında Mehdi inancına bağlılığı ölçebilmektedir. Ayrıca, F (1/825) deneyinin 0,000 sapma seviyesinde anlamlılığa sahip olması nedeni ile 6 bağımsız ve bir bağımlı değişkenden oluşan araştırmanın regresyon modelinin geçerli bir model olduğu ve bağımsız değişkenlerin de deneklerin Mehdi inancına bağlılığını büyük oranda ortaya koymada başarılı olduğu anlaşılmıştır.

Beta Katsayısına Göre Regresyon Katsayıları

Yaş, öğrenim durumu, gelir düzeyi, cinsiyet, Velayet-i Fakih kurumuna bağlılık ve dindarlık gibi bağımsız değişkenler, deneklerin Mehdi inancına bağlılıklarına etkisi anlamlı ve kabul edilebilir seviyededir. Bağımsız değişkenler olarak yaş 2,113, öğrenim seviyesi 0,7, gelir

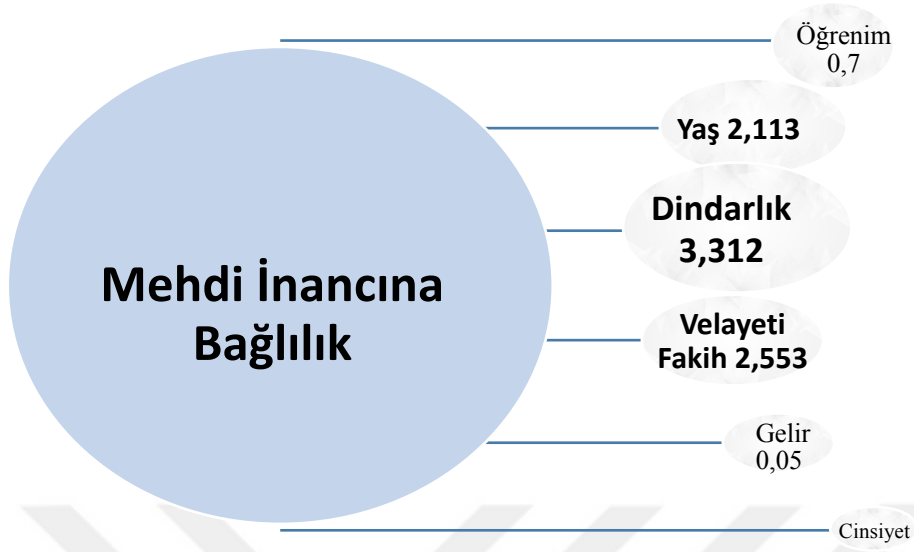
düzeyi 0,05, dindarlık 3,312 ve Velayet-i Fakih kurumuna bağlılık 2,553 düzeyinde bağımlı değişken olan Mehdi inancına bağlılığa regresyonel etkileri vardır. Başka bir tabir ile, bağımsız değişkenler olarak yaş, öğrenim, gelir ve dindarlık düzeyi ve Velayet-i Fakih kurumuna bağlılıkta standart bir sapma artışı, deneklerin Mehdi inancına bağlılıkları üzerinde sırası ile 2,113, 0,7, 0,05, 3,312 ve 2,553 düzeyinde artış yaşanmasına sebebiyet verecektir.

Model	Çoklu Regresyon Katsayısı	Çoklu Regresyon Katsayısı Karesi	Düzeltilmiş K Kare Katsayısı	Standart Sapma
1	,978 ^a	,956	,955	,882

Model 2	Karelerin Toplamı	Serbestlik Seviyesi	Karelerin Ortalaması	F Testi	Anlamlılık
Regresyon	7105,856	5	1421,171	1,825E3	,000 ^a
Residual (artık değer)	330,156	424	,779		
Toplam	7436,012	429			

Model 3	Regresyon Standart Sapması		Standart Regresyon	T Testi	Anlamlılık Seviyesi	Regresyon		
	B	Standart Sapma	Beta			Zero-order	Kısmen	Bölüm
Sabit	-,017	,226		-,075	,000			
Yaş	2,333	,011	2,113	2,855	,004	-,160	,137	,029
Öğrenim	0,8	,010	0,7	88,038	,000	,973	,074	,901
Gelir	0,07	,004	0,05	,277	,002	,252	,013	,003
Dindarlık	3,319	,003	3,312	-7,342	,000	,284	-,336	-,075
Velayet-i Fakih	2,703	,000	2,553	,625	,001	,199	,030	,006

Tablo 40 Çoklu Regresyon Analizi ve Beta Katsayısına Göre Regresyon Katsayıları



Şekil 4 Mehdi İncancı ve Bağımsız Değişkenler Arasındaki Çoklu Regresyon

$$\text{YAŞ (2,113) + Öğrenim (0,7) + Gelir (0,05) + Dindarlık (3,312) + Velayet-i Fakih (2,553) + Cinsiyet = Mehdi İncancına Bağlılık}$$

SONUÇ

Mehdiliğin İran toplumundaki yeri üzerine yaptığımız bu çalışmamızda tarihsel arka plan, günümüzdeki durum ve uygulama bölümleri çerçevesinde ulaştığımız sonuçlar şu şekilde özetlenebilir.

Günümüzde İranlılık ve Şii İslam, İran ulusal kimliğinin bel kemiğini oluşturmaktadır. İranlılık kavramının ana bileşenleri ise ülkenin de ismini aldığı gibi Ari ırkı, Farsça dili, anayurt ve vatan olarak İran platosundan müteşekkil olmaktadır. Din faktörü de tarih boyunca İran toplumunda önemli yere sahip olmuş ve çoğu toplumsal ve siyasal gelişmelerin itici gücü olarak rol oynamıştır. İslam öncesi dönemde söz konusu etki Zerdüştlük üzerinden yürürken, 7. yüzyıldan itibaren ülkenin İslam ordularınca fetih edilmesi sonucu Zerdüştlüğün yerini İslam dini almıştır.

İslami devrin ilk asırlarından başlayarak, İran toplumu fırsat ve yeterli alan olduğu zaman, benimsediği İslami kimliğine sürekli özünden ve geleneğinden yeni bir şeyler katmaya ve yeniden yorumlamaya çaba göstermiştir. Söz konusu dinamizm sonucu erken İslami dönemde Şuubiyye Hareketi, Abbasi İhtilali (Ebu Müslim Horasani veya Siyah Gömlekliler İsyanı) ve Büveyhiler Devleti gibi hareketler başlatılmış veya devletler kurulmuştur. Sonraki dönemlerde ise söz konusu çabalar Hasan Sabbah'ın başlattığı Nizari-İsmaili (Haşhaşiler), Hurifilik, Sufilik, Safeviler ve Velayet-i Fakih tarzında hareketler, teoriler veya kurulan yönetimler ile devam etmiştir. Her hâlükârda ister İslam öncesi dönem olsun ister İslami devirde, kurtarıcı inancı İran toplumu tarafından benimsenmiştir. Ayrıca söz konusu inanış ülkede köklü ve ehemmiyetli değişimler ve vukuatların ana itici güçlerinden birisi olmuştur.

İslam öncesi İran'da Kurtarıcı inancı Zerdüştlük öğretileri çerçevesinde şekillenmiştir. Zerdüştlük dini belli bir ırka (İranlılar veya Ariler) bilhassa İran ülkesinde yaşayanlar yani İranvic (Airyanem Vaejah) halkına hitap etmektedir. Söz konusu özelliğe bağlı olarak bu dinde var olan geleceğe yönelik mesih beklentisi ve Soşyantler sadece tek bir halkı ve ırkı kurtarmak üzerine vücut bulmuş bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Zerdüştlük öğretilerine göre, beklenen Soşyantler geldiklerinde İranlıların düşmanı sayılan diğer komşu halkları ile olan mücadelede İranlılara yardım edeceklerdir. Dışlayıcı bir kurtarıcı anlayışı sunan Zerdüştlük, aynı zamanda 20. yüzyılda Pehlevi hanedanının iş başına gelişi ile İran milliyetçiliğinin de asli unsurlarından birisi haline gelmiştir. İslam sonrası dönemde geleceğe yönelik bir kurtarıcı beklentisi bağlamında Mehdilik, Soşyantlerin yerini almıştır. Henry Corbin gibi birçok İranoloğa göre, başta Mehdilik anlayışı olmak üzere İran Şiiliği birçok açıdan Şuubiye hareketinin de etkisi ile ülkenin İslam öncesi tarihi ve Zerdüştlüğün etkisi altında kalmıştır.

Henri Desroche, umut, dini hareketler, ütopya, mesihçilik ve binyılcılık bağlamında azınlık ve ana akım dinlerden ayrılmış mezhepler üzerine vurgu yapmaktadır. Desroche, ana akım dinlerden türeyerek ortaya çıkmış fakat arka plana itilmiş bazı Hristiyanlık fırkaları veya İslam'da olduğu gibi Şiilik için “*Kaçak Dinler*” terimini kullanmakta olup, ütöpik ve farklı bir toplum ve dünya yaratma tutkusunun söz konusu azınlık dini hareketlerin ana hedeflerinden birisi olduğunu savunmaktadır. Mehdilik inancı ve bu inanca bağlı dinamikler Şiilikte ve Şiiliği benimseyen İran toplumunda tarih boyunca İslam'ın ana akımı Sünniliğe nazaran daha ön plana çıkmıştır. Desroche'un kaçak dinler terimi söz konusu özelliğin bazı boyutlarını açıklamaktadır.

İran'da otorite boşluğu yaşandığı fetret dönemlerinde Mehdilik inancı halk arasında daha yaygın olarak benimsenmeye başlanmıştır. Ayrıca İslami dönemde İran'da kabul gören Mehdilik anlayışı ile diğer Müslüman halklar arasında bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Bu farklılıklar 16. yüzyıla kadar kısıtlı iken, Safevilerin iş başına gelişi ile bu ayrışma daha belirgin hale gelmiştir. Safeviler'den sonraki dönemde yöneticilerin Mehdi'ye vekâleten hükümdarlık yürüttükleri fikri İran devletçilik geleneğinde bir esas haline gelmiştir. Mehdilik inancının çok kabul gördüğü İran toplumu sürekli yeni akım, fırka ve mezhep ve Mehdilik iddiasında bulunan şahsiyetlerin ortaya çıkışına şahit olmuştur. Söz konusu gelişmeler ise ülke tarihi, toplumu ve sanatında irili ufaklı izler bırakırken, bazen de kanlı isyanlarla halkın toplumsal hafızasına kazınmıştır. Bu fırka, mezhep veya dinlerin en önemlileri arasında ise Babilik ve Bahailik gelmektedir. Söz konusu mezheplerin ortaya çıkışı ile zaten eskilere dayanan ve iyice kızışan Usuliyye ve Ahbariyye ekolleri arasındaki mücadelenin kazanan tarafı Usuliyye ekolü olmuştur. Usuliyye ekolünün hakim konuma yükselmesi ile de Velayet-i Fakih siyasal, toplumsal ve dini teorisinin gelişmesinin yolu açılmıştır.

Mehdi ve Mehdilik ülke toplumundaki ehemmiyeti nedeni ile 1906-1907 Meşrutiyet anayasası ve 1979 Devrimi'nin ardından kurulan yönetimin kabul ettiği anayasada defaetle referans olarak gösterilmiş ve kurulan siyasal nizamların ana meşruiyet kaynaklarından birisi olarak kabul edilmiştir. Velayet-i Fakih teorisi günümüz İran siyasal düzeninde Mehdilik kavramının en önemli tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Velayet-i Fakih teorisinin kökleri Şii düşüncesinde 9. ve 10. yüzyıllara dayansa da İran İslam Cumhuriyeti kurulmadan önceki dönemlerde Şii din adamlarınca nitelik ve nicelik açısından çok daha kısıtlı ve dar bir meşruiyet alanına sahip kavram olarak ele alınmıştır. Söz konusu teorisinin klasik yorumuna göre, Mehdi'nin gayabada olduğu dönemde kadılık, fıkhi konuları yorumlama ve humus toplama yetkisi Şii fakihlere mahsustur. Ayrıca klasik dönem Şii din adamlarının ekseriyeti masum imam (Mehdi) liderliği haricinde kurulan hiçbir yönetimin tam anlamı ile meşru olmadığını

savunarak, iş başına gelen hükümdarlar ile iş birliğine soğuk bakmış, siyaset ve devlet işlerinden uzak durmuşlardır.

Söz konusu vaziyet 1950’li ve 60’lı yıllarda Ayetullah Humeyni tarafından Velayet-i Fakih teorisine getirilen nispeten yeni ve maksimalist yorum ile değişmiş ve fakihlerin siyasetle uğraşma bilhassa devlet yönetiminin başına geçmelerinin yolu açılmıştır. Humeyni öncesi Velayet-i Fakih teorisine göre, Şii ulemanın çoğu gerçek İslam devletinin sadece Mehdi’nin gelişi ile aniden ve yukarıdan aşağıya kurulabileceğini savunmuştur. Humeyni ise masum imamın olmadığı evrelerde de ulemanın (Veliy-i Fakih) liderliğinde bir İslam devletinin kurulabileceğini ve söz konusu yönetimin Mehdi’nin gelişini hızlandırmak için bir gereksinim olduğu görüşünü ortaya koymuştur. 1979 Devrimi ile birlikte de Velayet-i Fakih teorisine binaen kurulan yeni müesses nizam, İran toplumu ve siyasal düzeninin yeni bir evreye girmesine sebebiyet vermiştir. Humeyni öncesi Velayet-i Fakih teorisi pre-millenarist ve anilik tipolojisine sahip millenarist hareketlerin özelliğini taşıırken, Humeyni’nin ortaya koyduğu yeni yorum ile birlikte post-millenarist ve içkinlik tipolojisine sahip bir mesihçi ve millenarist harekete dönüşmüştür.

Humeyni’nin 1989 yılındaki ölümünün ardından İran liderliğine (Veliy-i Fakih) seçilen Ali Hamaney de selefinin ortaya koyduğu görüşleri benimsemiş ve “İslam Uygarlığı” adını verdiği teori ile geliştirmeye çalışmıştır. Hamaney’e göre İslam Uygarlığına giden yol sırası ile İslam Devrimi, İslami Düzenin Kuruluşu, İslam Devleti, İslam Toplumu ve İslam Uygarlığı olmak üzere 5 evreden oluşmaktadır. Hamaney ortaya koyduğu bu görüşünün devamında İran’da İslam Devrimi ve İslami Düzenin Kuruluşu aşamalarının gerçekleştiğini ve halihazırda İslam Devleti kurma aşamasında olduklarını savunmaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti’ndeki müesses nizam, kendine has siyasal sistemin meşruiyetini anayasadaki Velayet-i Fakih kurumu vasıtası ile Mehdilik inancına bağlamaktadır ve bu nedenden ötürü söz konusu inancın ülke çapında yaşatılması ve canlı tutulması için gayret göstermektedir. Bu gayret ve çabayı; 12. İmam Muhammed el-Mehdi’nin doğum günü olarak kabul edilen Hicri takvime göre 15 Şaban’ın ülke çapında resmî tatil ilan edilmesi, Mehdilik üzerine çalışmalar yürüten onlarca araştırma merkezinin kurulması ve finanse edilmesi, devlet kontrolündeki radyo-televizyon kanallarında çok sayıda program ve dizi çekilmesi, ayrıca birçok cadde, sokak, okul, hastane ve park gibi kentsel alanların isimlendirilmesinde görmek mümkündür.

Mehdi ve Mehdilik, günümüz İranlı siyasetçiler arasında da popüler bir ideolojik dayanak olmuştur. İran Lideri Ayetullah Ali Hamaney ve ülkenin 6. Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad bu konuda en iyi örnekler olarak gösterilebilir. Devrim sonrası kurulan düzen

konjonktüründe İranlı siyasiler zaman zaman kendi görüşlerini ve uygulamalarını desteklemek veya kamuoyunu motive etmek için Mehdi ve Mehdilik üzerinde durmaktadırlar. Ayrıca Mehdilik İran dış politikasını da resmi din ve mezhebin önemli bir bileşeni olarak etkilemektedir. İran İslam Cumhuriyeti dış politikası üzerine literatür taraması gerçekleştirildiğinde, İran'ın güttüğü dış politikanın büyük oranda ideolojik esaslara dayandığı ve diğer devletler ile olan ilişkilerinde çoğu zaman ideolojik çıkarları rasyonel menfaatlere tercih ettiği sonucuna varılmaktadır. İran toplumunun Mehdilik inancına bağlılığını ülke vatandaşlarının taşıdıkları isimlerde de görmek mümkündür. Caferi mezhebinde 12. İmam olarak kabul edilen Mehdi iltisaklı isimler İran toplumunda tarih boyunca yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu isimler hala yeni doğan bebekleri adlandırmada kullanılsa da son dönemde toplum arasındaki popülerliğinde eskiye nazaran kısmen azalma gözlemlenmiştir.

Anket sonuçlarına uygulanan tahlillerimize göre, bağımsız değişkenlerin en önemlilerinden olan *Yaş* ve bağımlı değişken Mehdi inancına bağlılık arasında güçlü bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca *Dindarlık* durumu ve Mehdi inancına bağlılık arasında çok güçlü, *Velayet-i Fakih* kurumuna bağlılık ve Mehdi inancına bağlılık arasında güçlü, *Öğrenim ve Gelir* durumu ile Mehdi inancına bağlılık arasında kısmen makus ve *Cinsiyet* ile Mehdi inancına bağlılık arasında zayıf bir ilişki olduğu ölçülmüştür. Yaş, öğrenim durumu, gelir düzeyi, cinsiyet, Velayet-i Fakih kurumuna bağlılık ve dindarlık gibi bağımsız değişkenlerin deneklerin Mehdi inancına bağlılıklarına etkisi anlamlı ve kabul edilebilir seviyededir. Bağımsız değişkenler olarak yaş 2,113, öğrenim seviyesi 0,7, gelir düzeyi 0,05, dindarlık 3,312 ve Velayet-i Fakih kurumuna bağlılık 2,553 düzeyinde bağımlı değişken olan Mehdi inancına bağlılığa regrasyonel etkileri vardır.

Çalışma kapsamında gerçekleştirilen anket sonuçlarına göre, katılımcıların yüzde 55.4'ü Mehdi'nin geleceğine inandıklarını belirtmişlerdir. Mehdi inancına bağlılık 41 yaş üstü deneklerin arasında yüzde 73.5 düzeyinde iken, bu oran 20-40 yaş aralığına sahip katılımcılar arasında yüzde 43 ve 15-19 yaş aralığına sahip katılımcılar için yüzde 37 olarak ölçülmüştür. Söz konusu veriler, deneklerin yaşının Mehdi inancına olan bağlılıklarını doğrudan ve güçlü bir şekilde etkilediğini göstermektedir. Elde edilen sonuçlara göre, Mehdilik inancı İran toplumunun orta yaş ve üzeri bireyleri arasında güçlü ve etkin bir yere sahiptir fakat deneklerin yaş ortalaması düştükçe söz konusu inanca olan bağlılıkta düşüş yaşanmaktadır. Katılımcıların yüzde 54.2'si ise Caferi mezhebinde 12. İmam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan Askeri'yi Mehdi ve kurtarıcı olarak beklediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcıların yüzde 61.8'i de beklenen Mehdi'nin Ehli Beyt'ten biri olması gerektiğine inandıklarını ifade

etmişlerdir. Söz konusu sonuçlar çerçevesinde, İran toplumunun benimsediği kurtarıcı anlayışının Şiilikle bilhassa Caferi mezhebi ile doğrudan bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Mehdilik inancı ve günümüz İran siyasi sistemi arasındaki algıyı ölçmeye yönelik sunulan “Velayet-i Fakih, Mehdi’nin gelmesi için hazırlayıcı bir kurumdur” cümlesine katılımcıların yüzde 32.5’i katılırken, yüzde 45.2’si katılmadıklarını belirtmişlerdir. Bu yaklaşım, Mehdi’ye inanan bazı katılımcıların dayanağı Mehdilik olan İran siyasal düzenine güveninin kısmen sarsıldığını göstermektedir. Ayrıca katılımcıların sadece yüzde 49.4’lük bir oranı Mehdi’nin gelişi için bir şeyler yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bu istatistik veriyi, dindar vatandaşlar arasında inanç ve toplum bağlamındaki olaylarda pasifleşmenin bir göstergesi olarak yorumlayabiliriz. Anket sonuçlarına göre, Mehdi inancı ile gelir ve öğrenim seviyesi arasında ise kısmen ters bir ilişki mevcut olduğu ölçülmüştür. Deneklerin gelir ve öğrenim düzeyi arttıkça Mehdi’ye olan inanç oranında da kısmen bir düşüş gözlemlenmiştir. Mehdi inancına bağlılık ve deneklerin cinsiyeti arasındaki ilişki ise zayıf olarak ölçülmüştür. Mehdi inancına bağlılık kadın denekler arasında erkek katılımcılara göre çok az olmak kaydı ile daha yaygındır.

Çalışma neticesinde, katılımcıların yaşı ve Mehdi inancına bağlılıkları arasında güçlü bir bağ olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşı arttıkça Mehdi inancına olan bağlılıkları da yükselmektedir. Buna göre, anket çalışmamızda Mehdi’ye inanıyorum diyenlerin çoğu 41 yıl üzeri yaş aralığına sahiptirler. Çalışmamızda katılımcıların Mehdi inancına olan yaklaşımları ile öğrenim ve gelir durumları arasında da kısmen bir bağ olduğu sonucuna varılmıştır. Mehdilik inancına bağlılık katılımcıların öğrenim ve gelir seviyeleri yükseldikçe azalmakta ve öğrenim ve gelir durumu daha düşük olan katılımcılar arasında Mehdiliğe inanmak daha yaygın olmaktadır. Anket çalışmamızın bir diğer tespiti ise dindar olduklarını belirten katılımcıların Mehdiliğe de daha çok inandıkları yönünde olmuştur. Ayrıca katılımcıların Velayet-i Fakih kurumuna olan bağlılığı yükseldikçe kurtarıcı ve Mehdi inançlarının da güçlendiği gözlemlenmiştir.

Çalışma çerçevesinde varılan sonuçlara göre, kurtarıcı veya Mehdilik inancı farklı şekilleri ile tarih boyunca İran toplumunda yaygın bir inanç olmuştur. Söz konusu inancın süregelen var oluşu ise ülke toplumu ve siyaseti üzerinde büyük ve derin izler bırakmıştır. Mehdilik inancının en etkin ve dikkate şayan sonuçları arasında ise Velayet-i Fakih teorisinin veya kurumunun gelişmesi ve nihayet 1979’dan beri İran’ın söz konusu dini-siyasal teori çerçevesinde tesis edilen müesses nizam tarafından yönetilmesi gelmektedir. Din ve mezhepte olduğu gibi Mehdilik de ülke siyasetine hakim olan siyasi gruplar arasında farklı ağırlığa

sahiptir. İran teokratik bir yönetim şekline sahip olsa da ülkede, sınırları dini otorite tarafından belirlenen seçimler yapılmaktadır.

Müesses nizama sıkı sıkıya bağlı muhafazakârlar ve rejim çerçevesinde değişimi destekleyen reformcu akım ise ülke siyasetinde yasal olarak faaliyet gösteren iki ana siyasal oluşumdur. Muhafazakâr siyasal akıma mensup siyasilerin iş başında olduğu yıllarda hükümet din, mezhep ve Mehdiliğe daha çok ağırlık verirken, reformistlerin iktidarda olduğu dönemlerde ise milliyetçilik gibi kavramlar daha ön plana çıkmaktadır. İran anayasası ve medeni yasalarının neredeyse tamamı, İslam dininin Şii yorumuna dayalı şeriat esaslarına göre tasarlanmıştır. Ayrıca rejim son 40 yılda, devlet kurumlarının işleyişinden dış politikaya kadar ve vatandaşların gündelik yaşam şeklinden giyim ve kuşamlarına kadar toplum ve siyaseti ilgilendiren birçok davranış biçimini benimsediği din-mezhep-mehdilik anlayışı çerçevesinde şekillendirmeye çalışmıştır.

Şiilik çoğu dönemde İran toplumuna muhalefet etme, azınlık ve dinamik olma özellikleri katmış ve Şii ulema çoğu zaman iktidarlara olan mesafe ve bağımsızlıklarını korumak sureti ile lüzum gördükleri olaylarda ve meselelerde yönetimlere karşı durmuşlardır. Söz konusu inanç 1979 Devrimi'nin de ana itici güçlerinden birisi olarak devrimden sonra kurulan yeni rejimin ideolojik altyapısını hazırlamıştır. Devrimin ardından ise rejimin benimsediği ve halka da empoze etmek istediği din anlayışı büyük oranda dünyevileşmiş ve ruhban sınıfı ve devlet iç içe geçmiştir. Ayrıca Şii İslam'da ortaya konulan yeni yoruma göre ülke toplumu kendini Mehdi'nin temsilcisi olarak gören devletin (Veliy-i Fakih'in) uygulamalarını sorgulamaksızın kabullenmeye zorlanmıştır.

Mehdilik, İran toplumunun bütünleşmesini kolaylaştırmak, topluma dinamizm katmak, din, toplum ve siyaseti birbirine bağlamak ve ülke siyasetçilerine otorite kurmakta yardımcı olmak gibi mühim işlevlere sahip olmuştur. Ayrıca, Velayet-i Fakih teorisinin ortaya çıkışı ve aşamalı olarak gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri olmuş ve nihayetinde 1979 Devrimi ile birlikte İran toplumu ve siyasal düzeninin yeni bir evreye girmesinin yolunu açmıştır. İran İslam Cumhuriyeti rejiminin kurulması ile Mehdilik inancı Velayet-i Fakih teorisi vasıtası ile devlet müessesesinin ana meşruiyet kaynağına dönüşmüştür. 1979 İran Devrimi'nin vuku bulması farklı birçok siyasal, toplumsal ve ekonomik etkenler ile bağlantılı olsa da söz konusu devrim Henri Desroche'un Umut Sosyolojisi çerçevesinde ele alındığında, ana hatları ile yönetim ve iktidar evresi bakımından *Dini ve Klisevi/Mezhebi*, *Sosyo-Ekonomik ve Siyasal* hesaplama tipolojisine göre *Mehdici*, *Post-milenarist*, *İçkin*, *Makro* ve *kısmen Şiddet Yanlısı* bir millenarist hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.

Henri Desroche, ideolojilerin mesihçilik ve devrimlerin ise genellikle millenarizm ile alakalı olduğunu, söz konusu devrim ve ideolojilerin Zulüm ve Acımasızlık Evresi, Direniş Evresi ve Kurtuluş Evresi olmak üzere 3 evreden oluştuğunu belirtmektedir. İran Devrimi (devrime iştirak eden solcu, liberal ve muhafazakâr kesim) zulüm ve acımasızlık evresini Pehlevi dönemindeki anti demokratik, Batı yanlısı, yolsuzluklara bulaşmış, otoriter ve kısmen din karşıtı yönetimde yaşamıştır. Bu evrenin bazı aşamalarında Desroch'un vurgu yaptığı "eğer bu evre yeterince karanlık ve acımasız değilse bile daha karanlık ve acımasız gösterilir" gibi, Pehlevi yönetimi ve uygulamaları da devrimciler tarafından olduğundan daha kötü ve acımasız olarak lanse edilmiştir. İran Devrimi'nin Direniş Evresi 1950'li yıllara ve petrol kaynaklarının millileştirilmesine kadar uzansa da yönetime karşı asıl direniş 1960'lı ve 70'li yıllarda yaşanmıştır. Humeyni'nin neredeyse direnişe katılan tüm gruplar tarafından bir totem ve lider olarak seçilmesi bu evrenin en önemli özelliğidir.

İran Devrimi'nin Kurtuluş Evresi 1979 yılında Pehlevi hanedanı ve şahlık rejiminin yıkılması ile yaşanmıştır. Devrimin ilk yılları geçtikten sonra devrimciler; sahadaki ekonomik ve toplumsal gerçeklerle karşılaşmış, devrimin çocukları ve devrim sürecinde önemli etkileri olan çoğu muhalefet hareketi sindirilmiş, iş başına gelen yeni yönetim eski yönetimin yerini alarak gücü tekeline geçirmiş ve çoğu dini meseleyi yeniden yorumlayarak ülkeye hâkim resmi din ve mezhebi umudu engelleyen bir vaziyete sürüklemiştir. Böylece kuruluşu için toplumun çoğu kesiminin yıllarca mücadele verdiği yeni ütopya kurma çabaları hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. Devrimden önce uzun bir müddet umut dini ve hareketi olarak İran toplumuna kolektif düş ve tasavvurlar bağışlayan Şii İslam ve özellikle de Mehdi inancı halk arasında kısmen güç kaybetmiştir. Umut Sosyolojisine göre, tüm dinler ve dini hareketler umut dini olmadığı gibi, bazılarının ise umut kapılarını kapattığı var sayılmaktadır. Desroche, söz konusu durumu "*Engellenmiş Umut*" ve "*Tükenmiş Umut*" olarak tanımlamaktadır.

Buna göre, aşırı derecede dünyevileşen, din ve kilisenin (ruhban sınıfının) devlet ile iç içe geçtiği, var olan düzen ve gerçekleri tamamı ile kabullenen, hiçbir itiraz ve eleştiriye tahammül etmeyen, ahireti sorgulamaksızın kabullenen ve insanların amellerinin tüm sonuçlarını ahirete havale eden herhangi bir din, aslında her türlü umudun kapısını kapattığı gibi toplumdaki umudu da tüketmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus ise, din, mezhep ve dini hareketlerin farklı evrelerde umut dini olup veya umudun yolunu kapattıkları konusunda değişkenlik ve geçişkenlik gösterebilirler. Desroche'a göre, aslında din ve devletin tamamen birleştiği düzenlerde, var olan durumdan çıkabilmek ve kurtulabilmekle ilgili umutlar toplum nezdinde engellenmiştir. İran örneğinde ise, değişim, adalet ve daha yeni ve iyi bir toplum için başlatılan mehdici ve ütopycı hareket 1979 Devrimi ile büyük bir zafere ulaştıysa da,

Desroche'un tabiri ile “*Mutlak güce dönüştüğü*” nedeni ile toplumdaki kolektif düş, tasavvur ve umudu kısmen tüketmiş ve Mehdilik inancına olan bağlılığın özellikle de genç nesil arasında kısmen zayıflamasına sebebiyet vermiştir.

Mehdici inanç, düşünce ve hareketler; İslam dinini güncel tutmada yönelinen ve diğer tüm eğilimlere bir şekilde etki eden veya etkilenen dört büyük Makro İslami Temayülden biridir. Diğer üçü ise; İslami Modernizm, İslami Gelenekçilik ve İslami Köktendincilik/Selefiliktir. Mehdici eğilim üzerine mezhebi farklılıklara bakmaksızın çok daha fazla sayıda gerek teorik gerekse ampirik çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır.



BİBLİYOGRAFYA

KİTAPLAR

- Abdülbaha, Abbas Efendi. (1921). *Mekatib* (Cilt I). (F. el-Kurdi,, Dü.) Kahire.
- Afrasyabi, Behram. (2003). *Tarih Cami Bahaiyet*. Tahran: Naşri Mehrfam.
- Ahmedi, Babek,. (2000). *Hatirati Zülmet*. Tahran: Neşri Merkez.
- Ahsai, Ahmed. (1857). *Cevame el-Kelem*. Tebriz.
- Ahsai, Ahmed. (2008). *Şarh ehl-Meşair*. Beyrut: Moessese el-Bollag.
- Aksarayi, Muhammed. (1943). *Müsameretül-ahbar ve Müsayeretül-ahyar*. çev. Gençosman, Nuri. Ankara.
- Aksarayi, Muhammed, (1983). *Tarihi Selacege; Müsameretül-ahbar ve Müsayeretül-ahyar*. tsh. Turan, Osman. Entesarati Esatir. Tahran. 1983. II. Baskı.
- Alibabayi, Davud. (2005). *Bist o Penc Sal Der İran Çe Gozeşt?* Tahran: Omid Ferda.
- Allame Hilli, Cemalüddin. (ts). *Muhtelifu'ş-Şia fi Ahkamu's-Şeria* (Cilt 4). Kom: Caimietu-l Moderresin.
- Alseyid Gafur, Mohsen. (2005). *Caygahi Siyasi Aleml Dini der do Mektebi Ahbari ve Usuli*. Tahran: Defteri Tebligati İslami.
- Amanat, Abbas. (2017). *Iran: A Modern History*. Yale University Press.
- Aram, Mohammed Bagher. (2007). *Andişeye Tarihigariy-i Asri Safevi*. Tahran: Amir Kebir.
- Augustine Hipponensis, Aurelius. (2017). *The City of God* (Cilt 1,2). (M. Dods, Dü.) Edinburg: Morrison & Gibb Limmited.
- Axinn, Sidney. (1994). *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*. Leiden: Brill.
- Babayan, Kathryn. (2002). *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press.
- Baki, İmadüddin. (1984). *Der Şinahti Kaidini Zeman*. Tahran: Neşri Daniş.
- Balyuzi, Hasan. (1973). *The Bab: Herald of the Day of Days*. Oxford: George Ronald Publisher Ltd.
- Barzin, Said. (1997). *Zendeginameyi Siyasi Mohandes Bazergan*. Tahran: Neşri Merkez.
- Bağdadi, Abolghader. (1988). *el-Ferag beyn el-Ferag*. (M. Hoşad, Dü.) Kahire: Mekteb İbn Sina.
- Bockmuehl, Markus. & Paget, Janes. (2009). *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London: T&T Clark.
- Brown, Edward. (1890). *Religious Systems of the World: A Contribution to the Study of Comparative Religion*. London: Swann Sonnenschein co.
- Brown, Edward. (1927). *A Year Amongst The Persians*. New York: Cambridgs University Presses.
- Browne, Edward. (1956). *Tarihi Edebiyi İran* (Cilt I). (A. Saleh, Dü.) Tahran.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2017) "Mehdilik Meselesi Hakkında Mütalaalarım", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* (22 Ekim 2016) Bildiriler Kitabı, İstanbul, Kuramer yayınları, s. 431-436.
- Caferiyan, Resul. (2000). *Safeviyye Der Arsey-i Din, Farhang ve Siyaset* (Cilt I). Kom: Pejuhişkedey-i Havze ve Danişgah.
- Caferiyan, Resul. (2010). *Ceryanha ve Sazmanhaye Mezhebi-Siyasi İran (1941-1979)*. Tahran: Neşri Elm.
- Corbin, Henry. (1977). *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton University Press.
- Coşkun, Ali, (2004), *Mehdilik Fenomeni: Osmanlı Dönemi Dini Kurtuluş Hareketleri Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Coşkun, Ali, (2019), *Mesihi Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler, Temel Giriş Metinleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2.bs.
- Davud, Feyrahi. (2011). *Din Ve Devlet Der Asri Modern*. Tahran: Rohdad Nov.
- Desroche, Henri, (1979), *The Sociology of Hope*, İng. Çev. Carol Martin Sperry, London: Routledge-Kegan Paul,
- Derrida, Jacques. (1997). *Of Grammatology*. (G. Chakravorty Spivak, Dü.) Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. (2004). *Marx ve Mahdumları*. (A. Tümertekin, Dü.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dibac, Musa. (2007). *Ara Ve Akayidi Seyyid Ahmed Ferdid*. Tahran: Neşri Elm.
- Ebul Fida, İmaddüddin. (1967). *El-Muhtasar fi Ahbarül- Beşer* (Cilt 4). Beyrut.
- El-Cezeri, İbn Asir. (1965). *el-Kamel fi el-Tarih* (Cilt 7). Beyrut: Dar el-Sader.
- El-Mesudi, Ali. (1987). *Moruc ez-Zeheb ve Maadin el-Cevher* (Cilt 8). Kahire.
- Emin Misri, AAhmed. (1956). *Duhal İslam* (Cilt I). Kahire.
- Ensari, Şeyh Murtaza. (1989). *El-Mekasib*. Kum: Mecmeü-lfıkr el-İslami.
- Erdebili, İbn Bezzaz. (1994). , *Saffavet-ül Safa*. (G. Tabatabayi Mecd, Dü.) Tebriz: Musahhih.
- Esmaili, Hayrullah. (2005). *Dovleti Movagget*. Tahran: Merkezi Esnadi Engelabi Eslami.
- Fazıl Mazenderani, Esedullah. (1976). *Rehberan ve Rehrevan der Tarihi Edyan* (Cilt II). Tahran: Moesseseye Matbuat Emri.
- Fazlullah Hamedani, Reşidüddin. (2009). *Camiut-Tevarih*. (M. Roşan, Dü.) Tahran: Miras Mektub.
- Ferdid, Ahmed. (2008). *Didari Ferehi ve Fotuhati Ahir Zaman*. Tahran: Moesseseye Ferhengi Pejuheşi Çap ve Neşri Nezer.
- Feyz, Ali Rıza. (1992). *Mebadi Fekh ve Usul* (Cilt 5). Tahran: Entesharat Daneshgah Tahran.
- Fezayi, Yusuf. (1974). *Şeyhigeri, Babigeri, Bahaigeri, Kesrevigerayi*. Tahran: Atayi.
- Flesler, Daniela., Linhard, T., & Melgosa, A. (2013). *Revisiting Jewish Spain in the Modern Era*. New York: Routledge.
- Frye, Richard. (1989). *The Golden Age of Persia*. London: Butler & Tanner Ltd.
- Gaşani, Abdulkasım. (1969). *Tarih-i Olcaytu*. (M. Hambali, Dü.) Tahran: Bongah-i Tercüme ve Neşri Kitap.
- Gaffarzade, Ali. (2000). *Zendegani Nevvab Has İmam-i Zaman*. Kum: Entesharat Nubug.
- Gitenstein, Barbara. (1986). *Apocalyptic Massianism and Contermporary Jewish-American Poetry*. New York : State University of New York.
- Glickman, Elaine. (2013). *The Messiah and the Jews: Three Thousand Years of Tradition, Belief and Hope*. Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Gazzali, Muhammed. (1989). *İhya-u Ulum-id-Din* (Cilt I). Beyrut: Darulfekr.
- Hüseyin, C. (2006). *Tarih-i Siyasi-yi İmam Devazdehom*. (M. Ayetullahi, Dü.) Tahran: Emirkebir.
- Haşemi, Mohammed. (2007). *Hoviyyetendişan ve Mirase Fekriye Ahmed Ferdid*. Tahran: Entesharati Kevir.
- Hafız Abru. (1976). *Zeyl Camiut-Tevarihi Reşidi*. (H. Beyani, Dü.) Tahran: Silsile-i İntişarat-i Encümeni Asari Milli.
- Halsell, Grace. (1986). *“Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War”*. Westport: Lawrence Hill Books.
- Hansari, Mmohammed. (1977). *Revzat el-Cennat fi Ehval el-Olema ve el-Sadat*. (M. Saed, Dü.) Tahran: İslamiye.
- Himmelfarb , Martha. (2017). *Jewish Messiah in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Hinnels, John R. (1984), “Salvation”, *The Penguin Dictionary of Religions*, Londra,

- Soleymanian, Hodamorad. (2010). *Dersnameye Mehdeviyet*. Kom: Bonyade Ferhengi Mehdi Moud.
- Horasani, Molla Mohammed. (1986). *Haşiyetü'l Kitab el-Mekasib*. Tahran: İslami İrşad Bkanlığı.
- Hosseynizade, Mohammed. (2007). *Eslame Siyasi Der İran*. Kom: Danişgahi Mofid.
- Humeyni, Ruhullah. (1884). *Ketabü-l Beyi* (Cilt II). Kom: Moesseseye Metbuati İsmailiyan.
- Humeyni, Ruhullah. (1999). *Sahifeyi İmam* (Cilt II). Tahran: Moesseseye Hefz ve Neşri Asari İmam Humeyni.
- Humeyni, Ruhullah. (tarih yok). *Keşfu-l Esrar*.
- Humeyni, Ruhullah. (2007). *Sahifeyi İmam* (Cilt 6). Tahran: Moasseseyi Tanzim Ve Neşri Asari İmam Humeyni.
- Humeyni, Ruhullah. (1999). *Sahifeyi İmam*, (Cilt 17). Tahran: Moesseseye Hefz ve Neşri Asari İmam Humeyni.
- İbn Babuye Gomi. (1970). *Kemal el-Din ve Temam el-Nemat*. (A. Gaffari, Dü.) Kom: Mekteb el-Sedug.
- İbn Haldun, Abdurrahman. (1401). *Mukaddime* (Cilt I-III). (A. Abdülvahid Vafi, Dü.) Kahire.
- İbn Hazam, Ali. (tarih yok). *el-Fasl fi Melel ve el-Ehva ve el-Nahl* (Cilt 5). Beyrut: Darül Maarefe.
- İbn Heysem, Cafer. (2000). *El Munazirat*. (P. Walker, & W. Madlung, Dü) Londra: İsmailiyye Araştırmaları Merkezi, Londra.
- İbn Manzur, Mohammed. (1996). *Muhammed bin Mukerrem, Lisan el-Arab, Beyrut, 1996* (Cilt 15). Beyrut: Lisan el-Arab.
- İbn Taymiye, Takiyuddin. (tarih yok). *es-Siyasetu-ş-Şeriyye*. Beyrut: Daru-l Afak el-Cedide.
- İbn Tulun. (Tarihsiz). *al-Aemme el-Asnaaşar*. (S. Monced, Dü.) Kom: Manşurat el-Razzi.
- İmam Mansur bin Hamza. (2001). *el-Akd el-Samin fi Tabyin Ahkam*. Moessese el-İmam Zeyd b. Ali el-Segafiyiye.
- J. Newman, Andrew. (2006). *Safavid Iran (Rebirth of a Persian Empire)*. London: I.B.Tauris.
- Johnson, Aubrey. (2006). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Wipf and Stock.
- Kermani, Mirza Ağakhan. (Tarihsiz). *Heşt Beheşt*. Tahran .
- Keşmiri, Mirza Mohammed. (ts.). *Nucum el-Sema fi Teracum el-Ulema*. Kom: Basireti.
- Keddie, Nikki. (1996). *Rişehaye Engelabi İran*. (A. Govahi, Dü.) Tahran: Defteri Neşri Ferhengi İslami.
- Keddie, Nikki. (1980). *The Tobacco Protest of 1891–92*. Tahran: Şerketi Sahami Ketabhaye Cibi.
- Kediver, Mohsen. (1998). *Nazariyehaye Dovlat der Fekhi Şii*. Tahran: Naşri Ney.
- Kermani, Nazimul İslam. (1997). *Tarihi Bidari İraniyan*. Tahran: Peykan.
- Kesrevi Tebrizi, Ahmed. (1985). *Tarih-i Meşrute İran*. Tahran: Emir Kebir.
- Knight-Jadczyk, Laura. (2005). *The Secret History of the World and How to Get Out Alive*. Red Pill Press.
- Koleyni, Mohammed. (1986). *el-Kafi*. (A. Gaffari, Dü.) Tahran: Dar el-Kotob el-Eslamiye.
- Kumi, Abbas. (Tarihsiz). *Fevaid el-Rezeviye fi Ehval Ulema el-Mezheb el-Caferiyye*. Tahran: Mekez Kütüphane.
- Kuteybe Dinveri, Ebu Mohammed. (1992). *El-İmame ve el-Siyase* (Cilt II). Kum: Neşri Şerif Mortaza.
- Kutlu, Sönmez. (2017). "Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (Sempozyumu Bildiriler Kitabı), İstanbul, Kuramer Yayınları, s. 291-351.
- Köprülü, Mehmet Fuat. (1972). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara.
- Küleyni Razi, Ebu Cafer. (1987). *El-Kafi* (Cilt 7). Kum: Darul-Hadis.

- Liebes, Yahuda. (1993). *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. (B. Stein, Dü.) New York: State University of New York Presses.
- Maarif, Abbas. (2009). *Negahi Dobare Be Mebadi Hekmeti Ensa*. Tahran: Entesharati Rayzen.
- MacEoin, Denis. (1979). *From Shaykhism to Babism: A study in Charismatic Renewal in Shii Islam*. Cambridge: Cambridge University.
- Madelung, Wilferd. (1954-2002). *The Encyclopedia of Islam* (Cilt 5). Leiden.
- Magid, Shaul. (2005). *Hasidism on the Margin; Reconciliation, Antinomianism, and Messianism*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Mamagani, Abdullah. (1071). *Tangih el-Megal*. Necef: Metba el-Mortezeviyye.
- Meclisi, Mohammed. (1983). *Bahar el-Envar* (Cilt 52). Beyrut: Dar el-Ahya el-Torras el-Arabi.
- Mededpur, Mohammed. (1993). *Hodagahi Tarihi*. Tahran: Hovzeye Honeri Sazman Tebligati Eslami.
- Meissner, William. (1995). *Thy Kingdom Come: Psychoanalytic Perspectives on the Messiah and the Millennium*. Kansas: Sheed and Ward.
- Mekkarim Şirazi, Naser. (2001). *Hukumet-i Cehan-i Mehdi*. Kum: Nesli Cevan.
- Melikzade, M. (1984). *Tarihi Engelabi Meşrutiyet*. Tahran: Entesharati Elmi.
- Mirhand, Mohammed. (1994). *Tarih-i Ravzatü-s Safa* (Cilt V). (A. Zeryab-i Hoyi, Dü.) Tahran: İntişarat-i İlmi.
- Momtahan, Hossein Ali. (1991). *Nihzati Şuubiye*. Tahran: Şirketi Sahami Ketabhayi Cibi.
- Mosavi Gilani, Rezi. (2006). *Mehdeviyet Az Negahi Dinpejuhani Garbi*. Kum: Bonyadi Farhangi.
- Mostafavi, Ali Asgar. (1982). *Soşiyant Ya Seyri Andişey-i İraniyan Derbarey-i Mevudi Ahirzaman*. Tahran.
- Motahhari, Hamidreza. (2009). *Zendeke Der Sedehaye Nohostini İslami*. Kum: Pejuheşkede Ulum Ve Ferhengi İslami.
- Mukaddesi, Yedullah. (2016). *Bazpejuhi-ye Tarih-i Veladet ve Şehadet-i Mesuman*. Tahran: Pejuheşgah-i Ulum ve Ferheng-i Eslami.
- Müfid, Mohammed. (1993). *el-İrşad fi Marifet Hoccec Allah ala el-İbad* (Cilt II). Kom: Mutemer el-Alemi Lafiye el-Şeyh Müfid.
- Müstevfi, Hamdullah. (1983). *Tarihi Güzide*. (A. Nevayi, Dü.) Tahran: İntişarati Emir Kebir.
- Nacafi, Mohammed Hasan. (1981). *Cevahir el-Kelam fi Şarh Şerai el-İslam* (Cilt 21). Beyrut: Dar İhya el-Torras el-Arabiya.
- Nacafi, Mohammed Bagher. (1978). *Bahaiyan*. Tahran: Tahuri Yayınevi.
- Naini, Mohammed Hossein. (1999). *Tenbihül-ümme ve Tenzihül-mille*. Tahran: Şirketi Sahami İntişar.
- Naini, Mohammed Hossein. (2009). *Tenbihül-ümme ve Tenzihül-mille*. Tahran: Şirketi Sahami İntişar.
- Nasr, Seyyid Hossein. H., Dabashi, H., Nasr, V. R, (ed), (1989) *Expectation of Millennium, (Shism in History)*, NY.
- Nasr, Seyyid Hossein. & Cehanbeglu, R. (2018). *Der Costocuye Amri Kodsı*. Tahran.
- Nasr, Seyyid Hossein. (2004). *İslam'ın Kalbi*. (S. Şehrayini, Dü.) Tahran: Entesharati Hakikat.
- Nasr, Seyyid Hossein. (2007). *Sonnat Aklaniyet ve Diyanet*. Tahran: Haft Aseman.
- Nasr, Seyyid Hossein. (2019). *Modern Dünyada Geleneksel İslam*. Çev. Savaş Barkçin, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nebil Zerendi, Mohammed. (1991). *Metali el-Envar: Telhis Tarih Nebil Zerendi*. (A. İşrak Haver, Dü.) Yeni Delhi: Mirat Publications.
- Neraki, Molla Ahmed. (1996). *Avaidül-Eyyam fi Beyani Kavaidil-Ahkam*. Kum: Defteri Tebligati İslami.

- Nietzsche, Friedrich. (2010). *İnsanca, Pek İnsanca*. (A. Aydoğan, Dü.) İstanbul: Birey Yayınları.
- Nobahti, Abu Mohammed. (1983). *Fereg el-Şia*. (S. Bahrululum, Dü.) Beyrut: Dar el-Azva.
- Nomani, Mohammed. (2018). *el-Gyaba*. (A. Gaffari, Dü.) Tahran: Neşr-i Saduk.
- Nuri, Hossein Ali. (1988). *Kitabi Mosteab İkan*. Keraçi: Moessese Matbuat Melli Bahaiyan.
- Pehlevi, Mohammed Rıza. (1977). *Mamuriyet Beraye Vatanam*. Tahran: Bongahi Tercome Ve Neşri Kitab.
- Purdavut, İbrahim. (1938). *Gatha, Tafsir ve Tovzih*. Mumbai: Encümen-i Zerdüştiyan-i İran.
- Raştı, Kazem. (Tarihsiz). *Delil el-Motahayyerin*. (Z. İbrahimi, Dü.) Kirman: Saadet Basımevi.
- Ragib İsfahani, Hossein. (2007). *Vilayet. Elmufredat fi Garib el-Kuran*. içinde Beyrut: Darulihya el-Torras el-Arabi.
- Reşid Rıza, M. (tarihsiz). *Tefsir el-Minar* (Cilt 9). Beyrut: Darulfekr.
- Reppa, Robert. (1974). *Israel and Iran: Bilateral Relations and Effects on the Indian ocean Basin*. New York: Praegar.
- Rezairad, Mohammed. (1999). *Endişey-i Siyasi Der İran-i Piş Az İslam*. Tahran: Tarhi Nov.
- Courtney, Roberts. (2007). *The Star of The Magi: The Mystery That Heralded the Coming of Christ, New jersey*. New Jersey: Career Press.
- Rydelnik, Michael. (2010). *The Messianic Hope: Is the Hebrew Bible Really Messianic?* Nashville: B&H Publishing Group.
- Sümer, Faruk. (1969). *Anadolu'da Moğollar*. Ankara.
- Saad, Mohammed. (1953). *el-Mehdiyye fi-l İslam*. Kahire: Darulkitab el-Arabi bi-Mesr.
- Sachedina, Abdulaziz. (1981). *İslamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*. New York: State University of New York Press.
- Sadr, Seyyid Mohammed. (1972). *Tarih el-Gayba el-Soğra*. Beyrut: Darul Marife.
- Sadr, Seyyid Mohammed. (1991). *Tarih Mabad ez-Zuhur*. Beyrut: Dar el-Tearof lel-Metbuat.
- Sahip Cevahir, Mohammed. (2009). Beyrut, Cevahir al-Kelam fi Şarh Şerayi al-İslam: Darulihya el-Torras el-Arabi.
- Sedug, Mohammed. (1970). *Kemal el-Din ve Temam el-Nemat*. (A. Gaffari, Dü.) Tahran: İslamiyye.
- Seyyid b. Tavis. (1978). *el-Melahim ve el-Feten fi Zuhur*. Kum: Razi.
- Sharon, Moshe. (2004). *Studies in Modern Religions, Religious Movement and the Babi-Bahai Faiths*. Leiden-Boston: Brill.
- Smith, Peter. (2000). *A Concise Encyclopaedia of the Baha'i Faith*. Oxford: Oneworld Publications.
- Smith, Peter. (2008). *An Introduction To The Bahai Faith*. New York: Cambridge University Press.
- Soltani, Mostafa. (2011). *Tarih ve Akaidi Zeydiyye*. Tahran: Adyan.
- Şehristani, Mohammed. (1982). *El Milel ve EL Nihel* (Cilt I). (M. Celayi Naini, Dü.) Tahran.
- Şeriati, Ali. (2010). *Adem'in Varisi Hüseyin*. İstanbul: Fecr yayınevi.
- Şeriati, Ali. (tarih yok). *Hüseyin Varis-i Adem Mecumeyi Asar* (Cilt 19). Tahran.
- Şeybi, Kamil Mostafa. (2001). *Taşayyo ve Tasavvof ta Ağazi Sadeye Davazdahom-i Hicri*. (A. Zekaveti Garagözlü, Dü.) Tarhran: İntişarata-i Emir Kebir.
- Şeyh Müfid, Mohammed. (1990). *el-Muknia*. Kum: Moesseyi el-Naşr el-İslami.
- Şeyh Müfid, Mohammed. (1993). *Avail el-Makalat, Darulmüfid* (Cilt 4). Beyrut: 1993.
- Şeyh Saduk, Mohammed. (1993). *Men Layehzorohu el-Fakih* (Cilt III). Kum: Gunagun.
- Şeyh Tusi, Mohammed. (1990). *Kitab el-Gaybeh lel-Hocceh*. (E. Tehrani, & A. Naseh, Dü.) Kum: Darul Maarif el-Eslamiye.
- Şirazi, Aasgar. (2014). *Nezami Hukumeti Cumhuri Eslami İran*. Paris: Ketabi Çeşmendaz.
- Şirazi, Şerefeddin. (1967). *Tarih-i Vesaf*. (A. Ayeti, Dü.) Tahran: İntişarati Bonyadi Ferhengi İran.

- Türkmen İskender Bey Münşi. (2003). *Tarihi Alem Aray-i Abbasi*, (Cilt I). (İ. Afşar, Dü.) Tahran: Emir Kebir.
- Taberi, Mohammed. (1967). *Tarih el-Taberi* (Cilt 4). Beyrut: Darultorras.
- Tabersi, Fazl. (1996). *Elam el-Vera bel-Elam el-Mehdi* (Cilt II). Kum: Moassesey-i Al-Elbeyt.
- Tafazzoli, Ahmed. (Dü.). (1985). *Minavi Kherad*. Tahran: Tus.
- Tafazzoli, Ahmed. (1997). *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş-az Bastan*. Tahran: Sokhan.
- Tahrani , Ağa Bozorg. (2006). *Tabakat Elam el-Şia*. Kum: Moesse İmam Sadık.
- Tbbah, Mohammed. (1926). *İlam el-Neba fi Tarih Haleb el-Şehba* (Cilt 5). Halep.
- Tonkaboni, Mohammed. (2001). *Kısas el-Olema*. Kum: Moessese Farhangi Huzur.
- Turan, Osman. (1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye*,. İstanbul.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1972). *Osmanlı Tarihi*. Ankara.
- Wortham, Simon. (2010). *The Derrida Dictionary*. London: Bloomsbury Publishing PLC.
- Yakut el-Hamevi. (1989). *Mucmeül Büldan* (Cilt 4). Beyrut: Darülheya el-Toras el-Arabi.
- Yezdani, Mohammed. (2017). *Kudetahaye İran*. Tahran: Neşri Mahi.
- Yücel, Ahmet. (2017). "Mehdi Hadislerinin Temel Kaynaklardaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (Sempozyumu Bildiriler Kitabı), İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Zabihullah, Safa. (2013). *Tarihi Edebiyatı İran* (Cilt I). Tahran: Firdevsi.
- Zarrinkub, Abdulhossein. (1964). *Tarihi İran Bad Az İslam*. Tahran.

MAKALELER

- Beheştisereşt, Mohsen. (2004-2005). "Tarihçeyi Tedvin Ganun Esasi Cumhuri Eslami İran", *Feslname Jerfapejuh*(2-3), 31-66.
- Dehgan Mengabadi, Bemanali., & Safari, H. (2011). "Barrasiye Nakşi Zanadeke Der Caali Hadis", *Do Faslnameyi Elmi-Pejuheşiyi Hadispejuhi*, 3(6), 251-276.
- Elchardus , Mark. & Siongers, J. (2011). "First Names as Collective Identifiers: An Empirical Analysis of the Social Meanings of First Names", *Cultural Sociology*, 5(3), 403-422.
- Ferdid, Ahmed. (1971). "Pasoh Be Nezerhahi Der Moredi Şark", *Ferheng ve Zendegi*, 7, 46.
- Feridzad, Raed. (2016). "Teammol Der Babi Momken", *Do Faslname Felsefi Şenaht*, 75, 189-200.
- Harrington, Austin. (2009, Ağustos). "Messianicty in Social Theory? A Critique Of A Thesis Of Jacques Derrida", *Thesis Eleven*, 98, 52-68.
- Hoceste Rehimi, Reza. (2008). "Goftegu Ba Seyyid Sadeg Tabatabayi", *Heftename Şehrvendi Emruz*(49), 69.
- Homayi, Celaeddin. (1934-1935). "Makalat", *Mehr Dergisi*.
- İzedi, Hossein. (2013). "Moncigerayi Der Asri Hakimiyeti Moğolha Der İran", *Feslnameyi İlmi ve Pejuheşiyi Tarihi İslam*, 54(14), 65-88.
- Löwy, Michael. (tarih yok). "Romanticism, Marxism and Religion:in the "Principle of Hope" of Ernst Bloch", *Crisis and Critique*, 2(1), 351-362.
- Light, Duncan & Nicolae, Ion. & Studitu, B. (2002). Toponymy and the Communist city: Street names in Bucharest, 1948-1965. *Geo Journal*, 56, 135-144.
- Mollayi Tavani, Ali Reza. (2018). "Az Demokrasi Be Teokrasi", 2(II), 171-197.
- Monfared Farhani, Mehdi., & Halili, N. (2011). "Andişe Mevudgerayi Dar Dovreye-i Safaviye", *Faslnameyi-i İlmi Ve Pajuheşiy-i Tarihi İslam ve İran*(8), 87-113.
- Movahhed, Mohammed. (1963). "Esnadi Ez Arşiv Dovleti Osmani", *Rahnemaye Ketab Dergisi*, 6(1-2), 102-110.

- Musevi Gilani, Rezi. (2008). "Mehdeviyetpejuhi Az Menzeri Sonnetgerayan", *İntizar Dergisi*, 8/24, 55-92.
- Necefzade, Reza. (2011). "Mevudgerayi Der İlahiyat-i Siyasiy-i İraniyan", *Cestarhay-i Siyasiy-i Muasir*, 2(1), 137-163.
- Nicati Hüseyini, Mahmud, & Afşar, Somayyeh. (2009). "Tehevvul Namgozari Ferzendan der Şehri Tahran", *Pejuheş Cevanan, Ferheng ve Camee*, 3, 141-158.
- Poonawala, Ismail. (2000-2001). "Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought by Hossein Modarressi", *Journal of Law and Religion*(15), 455-458.
- Rehber, Abbas Ali. & Selgi, M. (2010). "Moncigerayi Filsufaneyi Zemini Ve Godsi", *Faslnameyi Elmi-Pejuheşi Meşrig Movud*, 15, 166-188.
- Sepehri, Mohammed. (2004). "Nicatbahşi dar Ayini Zerdüş", *Qabasa*, 33(9), 143-154.
- Soltani, Fatemeh. & Meghdadi, Zehra. (2016). "Çisti ve Çerayi Monci Sekolar Der Sinemayi Aheruzzemani Hollywood", *Faslname Elmi-Pejuşehi Mevud*, 10(38), 329-348.
- Şeriatî, Sara. (2005). "Henri Desroche: Cameşenase Din", *Mecelleye Cameşenasiye İran*, 6(2).
- Tüysüz, Şaban. (2018). "İlhanlı Devletinin Anadolu Genel Valisi Temürtaş'ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Hayatı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(22), 1649-1675.
- Varol, Fatih. (2016). "The Politics of Ulama: Understanding the Role of the Ulama in Iran", *Milel ve Nihal*, 13(2), 129-152.

ANSİKLOPEDİLER

- Encyclopaedia Iranica: <https://www.iranicaonline.org> adresinden alındı
- Amir Moezzi, M. (2012). "The Concept of Mahdi in Twelver Shi'ism". *Islam in Iran vii Encyclopedia Iranica*.
- Montalbano, F. (tarih yok). "War (In The Bible)" *New Catholic Encyclopedia*, New York, Gale, cilt. 14. s. 634. New York: Gale.
- Paketchi, A. (2019). Hasan Askeri. *Merkez-i Dairet el-Maarif-i Bozorgi Eslami*.
- Turner, D. (tarih yok). Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com> adresinden alındı

TEZLER

- Moradi, F. (2009). *Şeriatî ve Eslami Siyasi Der İran*. Kum: Yüksek Lisans Tezi, Daneşgahi Mofid.
- Rezayipenah, A. (2018). *Tahlili Mebani Tekvin Andişe Movudgerayi Der Siyaset Hareci İran ve İsrail*. Tahran: Sahid Beheshti Üniversitesi, Doktora Tezi.

GAZETE VE HABER SİTELERİ

- Abdi, A. (2018, Nisan 28). *Revende Kaheşi Esami Mezhebi Edame Dared*. Şark Gazetesi : <https://www.magiran.com/article/3736065> adresinden alındı
- Ahir Zaman Ne Zaman?* (2021, Ekim 19). IRNA Haber Ajansı: <https://www.irna.ir/news/84484849/%D8%A2%> adresinden alındı
- Ateşsuzi Makbere Ester ve Mordehay*. (2020, Mayıs 18). IRNA haber ajansı: <https://plus.irna.ir/news/83790937/%D9> adresinden alındı
- Aya Midanid Ceşni Purim Çist?* (2019, Nisan 2). Fars Haber Ajansı: <https://www.farsnews.ir/azarbajansharghi/news/13980113000711/%D8%A2%DB%8C%D8%A7> adresinden alındı

- Mehr News. (2003, Ekim 16). *Goftegu Ba Seyyid Hüseyin Nasr*. Temmuz 2018 tarihinde Khabargoazri Mehr: <https://www.mehrnews.com/news/23814/%D8%AA%D8%A7> adresinden alındı
- Metni Kameli Sohanani Ahmedinejad Der Şestoheftomin Mecmei Umumiye Sazmani Melel. (2012, Eylül 26). İranlı Öğrenciler Haber Ajansı (ISNA): <https://www.isna.ir/news/91070503975/%D9> adresinden alındı
- Mohammad, A., & Nichols, M. (2016, Eylül 22). *Palestinians' Abbas seeks British apology for 1917 Jewish homeland declaration*. Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-un-assembly-israel-palestinians-idUSKCN11S2CZ> adresinden alındı
- Netayece Referandumı Kanuni Esası. (1979, Aralık 5). *Ettelaat Gazetesi*, 2.
- Penahi, H. (2002, Ekim 31). Siyaset Gorizi ve Trevici Codayi Din az Siyaset. Cumhuriyi İslami Gazetesi.
- Terdid Nedarem Chavez Hemrah ba Mesih ve Ensani Kamel Bazhahed Geşt*. (2013, Mart 6). Mehr Haber Ajansı: <https://www.mehrnews.com/news/2012714/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF%DB%8C> adresinden alındı
- The complete transcript of Netanyahu's address to Congress*. (2015, Mart 3). Washington Post: <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2015/03/03/full-text-netanyahus-address-to-congress/> adresinden alındı

İNTERNET SİTELERİ

- al-Qardawi, Yusuf. (2021, 1 18). *Hakikat Vucud ve Zuhur el-Mahdi el-Montazer*. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=UYYNVvcQuuE> adresinden alındı
- Beyanat der Didar Pejuheşgeran ve Karkonan Moesseseye Darolhadis*. (2014, Haizran 11). Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26683> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (2015, Eylül 9). *Beyanat der Didar Egşar Mohtelifi Merdom*. Kamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30716> adresinden alındı
- İran Devlet Radyo ve Televizyonu Haber Ajansı*. (2016, Kasım 5). Nesbi Saniyeşomari Nabudi İsrail Der Meşhed: <https://www.iribnews.ir/fa/news/1365983/%D9%86%D> adresinden alındı
- İran Nüfus ve Kimlik Kurumu,: <https://www.sabteahval.ir/default.aspx?tabid=65> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (2011, Ekim 16). *Beyanat der Didar Denesjuyan Kirmanşah*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (2011, Temmuz 9). *Beyanat der Didar Esatid ve Fariğultehsilani Tehassusi Mehdeviyet*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12889> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (1990, Mart 13). *Beyanat der Didar Egşar Muhtelif Merdom der Salruz Miladi Hazreti Valiyiasr*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/newspart-print?id=2276&npt=8&nt=2&year=1368> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (1992, Şubat 19). *Beyanat der Didar Merdomi Kom*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2586> adresinden alındı
- Khamanei, Ali. (2002, Ekim 22). *Beyanat der Didar Egşar Muhtelif Merdom be Munasibeti Eydi Nime Şaban*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3149> adresinden alındı

- Khamenei, Ali. (2016, Nisan 25). *Didari Azaye Şuraye Aliye Merkez Olguye İslami İrani Pişreft ba Rehberi İnkılap*. Ağustos 2020 tarihinde khamenei.ir: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32895> adresinden alındı
- Kishi, Katayoun. (2017, Ekim 3). *Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially*. Pew Forum: <https://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially/> adresinden alındı
- Metni Ghanon Esasi Meşrute. (tarih yok). irandataportal: <https://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/7-october-1907-persian.pdf> adresinden alındı
- Negereşi İraniyan Be Din. (2020 , Ağustos). GAMAAN: <https://gamaan.org/2020/08/23/gamaaan-religiosity-survey/> adresinden alındı
- Nicati Hüseyini, Mahmud. (2017, Mayıs, 18). *Cameşenasi Omide Dini Ve Entezare Mehdeviyet*, Pejuşheşkedeye Motaleate Ferhengi ve Ectemai, 18 Mayıs 2016. Erişim: <https://www.mehrnews.com/news/4896280/%D8%AC%D8>
- PM Netanyahu addresses the United Nations General Assembly. (2016, Eylül 22). Israel Ministry of Foreign Affairs: <https://mfa.gov.il/MFA/PressRoom/2016/Pages/PM-Netanyahu-addresses-the-United-Nations-General-Assembly-22-September-2016.aspx> adresinden alındı
- Şaheshaye Dindari Came İran Be Kodam Su Mireved? (2020, Eylül 21). ISPA: <http://ispa.ir/Default/Details/fa/2241/%D8%B4%D8%A7%D8%AE%D8%B5%E2%80%8C%D9> adresinden alındı
- Şaheshaye Egtesadi, Ectemai ve Ferhengi 50 Sale Keşver. (2015). Ekim 2020 tarihinde İran İstatistik Merkezi: https://www.amar.org.ir/Portals/0/News/1396/2_seri%20zamanie%20namagararhahe-e-f%2050%20salepdf.pdf adresinden alındı
- Taleban, M. (2010). *Peymayeşi Melli Senceşi Dindariyi İraniyan*. Tahran: ISPA. <https://sccr.ir/Files/9717.pdf> adresinden alındı
- The Age Gap in Religion Around the World. (2018, Haziran 13). Pew Research Center: <https://www.pewforum.org/2018/06/13/how-religious-commitment-varies-by-country-among-people-of-all-ages/> adresinden alındı
- Uygur, Hakkı. (2021). “İran Tarihinin Darbelerle İmtihani: 1953 Darbesi ve Transatlantik İttifakı”. İRAM. Erişim: <https://iramcenter.org/iran-tarihinin-darbelerle-imtihani-1953-darbesi-ve-transatlantik-ittifaki/> (Erişim Tarihi: 14 Temmuz 2022).

EKLER

پرسشنامه پژوهشی (پایان نامه دکتری)

پاسخگوی محترم

این پرسشنامه به منظور جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز به منظور انجام پایان نامه مقطع دکتری با عنوان «جایگاه مهدویت در جامعه ایران» در رشته جامعه‌شناسی دین دانشگاه مرمهره (استانبول) تنظیم شده است. هدف از این تحقیق، سنجش وزن، تاثیر و اهمیت اعتقاد به موعودگرایی در جامعه ایران است. مشارکت در این پرسشنامه کاملاً اختیاری و داوطلبانه است. همچنین اطلاعات شخصی مانند نام و نام خانوادگی شما در این پرسشنامه مطرح نشده است.

پاسخ‌های شما به سوالات مطرح شده در این نظر سنجی تنها به منظور استفاده در پایان نامه دانشگاهی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. پیشاپیش به دلیل مشارکت صمیمانه و پاسخگویی به تمامی سوالات مطرح شده در نظر سنجی از شما تشکر و قدردانی می‌کنیم.

این پرسشنامه در ۵ صفحه و ۲۰ سوال تنظیم شده است.

پرسش‌ها

۱. جنسیت؟ ۱. زن () ۲. مرد ()

۲. سن؟ ۱. ۱۵-۱۹ سال () ۲. ۲۰-۴۰ سال () ۳. بالای ۴۰ سال ()

۳. وضعیت تاهل؟

۱. متاهل ()

۲. مجرد ()

۳. طلاق ()

۴. فوت همسر ()

۵. زندگی مشترک بدون ازدواج ()

۴. شغل؟

۱. کارمند ()

۲. کارگر ()

۳. دانشجو و دانش‌آموز ()

۴. معلم ()

۵. بازاری ()

۶. بازنشسته ()

۷. خانه‌دار ()

۸. شغل آزاد ()

۹. سایر ()

۵. سطح تحصیلات؟

۱. خواندن و نوشتن ()

۲. ابتدایی ()

۳. دبیرستان ()

۵. لیسانس ()

۶. کارشناسی ارشد و دکتری ()

۶. وضعیت اقتصادی؟

۱. کمتر ۲۰۰ دلار ()

۲. بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ دلار ()

۳. بالای ۳۰۰ دلار ()

۷. در خانه با چه کسانی زندگی می‌کنید؟

۱. مادر پدر و خواهر و برادر ()

۲. همسر ()

۳. همسر و فرزندان ()

۴. تنها زندگی می‌کنیم ()

۵. همسر، فرزندان، پدر و مادر شوهر ()

۶. سایر ()

۸. از لحاظ دینی خود را چگونه معرفی می‌کنید؟

۱. فرد معتقدی هستم و به شکل منظم عبادت ()

۲. فرد معتقدی هستم اما گاهی عبادت می‌کنم ()

۳. من به دین اعتقادی ندارم ()

۹. به نظر شما نشانگر دینداری چیست؟

۱. ایمان، عمل، عبادت و اخلاق ()
۲. تنها ایمان آوردن کافی است ()
۳. ضرر نزدن به دیگران ()
۴. پاک بودن دل ()

۱۰. چه مذهبی دارید؟

۱. شیعه ()
۲. سنی ()

۱۱. آیا به ظهور مهدی آخرالزمان (منجی) اعتقاد دارید؟

۱. اعتقاد دارم ()
۲. اعتقاد ندارم ()
۳. نظری ندارم ()

۱۲. آیا منتظر ظهور امام دوازدهم به عنوان منجی هستید؟

۱. بله ()
۲. خیر ()
- نظری ندارم ()

۱۳. آیا منتظر ظهور یک منجی به غیر از امام دوازدهم هستید؟

۱. بله ()
۲. نه ()
۳. نظری ندارم ()

۱۴. آیا به نظر شما منجی آخرالزمان باید از اهل بیت باشد؟

۱. بله ()
۲. خیر ()
- نظری ندارم ()

۱۵. ولایت فقیه یک مقام برای آماده سازی ظهور مهدی است؟

۱. بله ()
۲. خیر ()
۳. نظری ندارم ()

۱۶. آیا برای ظهور مهدی باید تلاش و فعالیت کنیم؟

- ۱. بله ()
- ۲. خیر ()
- ۳. نظری ندارم ()

۱۷. به نظر شما مسلمانان اهل سنت نیز منتظر مهدی هستند؟

- ۱. بله ()
- ۲. خیر ()
- ۳. نظری ندارم ()

۱۸. آیا به نظر شما مهدی پس از ظهور ادیان و مذاهب را متحد خواهد کرد؟

- ۱. بله ()
- ۲. خیر ()
- ۳. نظری ندارم ()

۱۹. به نظر شما مهدی چه زمانی ظهور خواهد کرد؟

- ۱. کوتاه مدت ۱۰ تا ۲۰ سال آینده ()
- ۲. میان مدت ۲۰ تا ۵۰ سال آینده ()
- ۳. بلند مدت پس از ۵۰ سال ()

۲۰. به نظر شما مهدی در کدام کشور ظهور خواهد کرد؟

- ۱. ایران ()
- ۲. عربستان سعودی ()
- ۳. ترکیه ()
- ۴. فلسطین و قدس ()
- ۵. سوریه و شام ()
- ۶. سایر کشور ها

Anketin Türkçe Tercümesi

Sayın Katılımcı,

Bu anket, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün "Mehdiliğin İran Toplumundaki Yeri" başlıklı Doktora tez çalışmasına veri sağlamak üzere hazırlanmıştır. Bu çalışmanın amacı, Kurtarıcı inancının İran toplumundaki yerini, ağırlığını ve etkisini incelemektir. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayanmakta olup, ankette adınız, soyadınız veya başka bir kimlik bilginiz istenmemektedir. Anket sorularına vereceğiniz cevaplar sadece bilimsel araştırma çerçevesinde kullanılacaktır. Yürütülmekte olan bilimsel çalışmanın geçerliliği ve güvenilirliğinin vereceğiniz yanıtlara bağlı olduğunu hatırlatır, katılımınız ve tüm soruları cevapladığınız için şimdiden teşekkür ederiz.

Bu anket toplam 5 sayfa ve 20 sorudan oluşmaktadır.

SORULAR

1. Cinsiyetiniz?

1. ☐ Kadın
2. ☐ Erkek

2. Yaşınız?

1. ☐ 15-19
2. ☐ 19-40
3. ☐ 41 ve üzeri

3. Medeni durumunuz nedir?

1. ☐ Evli
2. ☐ Bekar
3. ☐ Boşanmış
4. ☐ Eşi ölmüş
5. ☐ Evli fakat ayrı yaşıyor
6. ☐ Evli değil ama beraber yaşıyor

4. Mesleğiniz nedir?

1. ☐ Memur
2. ☐ İşçi
3. ☐ Öğrenci
4. ☐ Öğretmen
5. ☐ Esnaf
6. ☐ Tezgahtar
7. ☐ Emekli
8. ☐ Ev hanımı
9. ☐ Serbest Meslek
10. ☐ Diğer.....

5. Öğrenim durumunuz nedir?

1. ☐ Lise Altı
2. ☐ Lise Mezunu
3. ☐ Lisans mezunu
4. ☐ Lisansüstü

6. Ekonomik durumunuz nedir?

- a. ☐ 200 Dolar ve Altı
- b. ☐ 201-300 Dolar Arası
- c. ☐ 301 Dolar ve Üzeri

7. Evde kimlerle beraber yaşıyorsunuz?

1. ☐ Anne-baba ve kardeş
2. ☐ Eşimle
3. ☐ Eşim ve çocuklarla
4. ☐ Yalnız yaşıyorum
5. ☐ Eş, çocuklar ve kayınvalide-kayınpeder
6. ☐ Diğer...

8. Dini açıdan kendinizi nasıl tanımlarsınız?

1. ☐ İnanıyorum ve muntazaman yaparım
2. ☐ İnanıyorum ama ibadetlerimde aksama olabiliyor
3. ☐ Ben dine inanmıyorum

9. Size göre dindarlığın göstergesi nedir?

1. ☐ İman, amel, ibadet ve ahlak
2. ☐ Sadece iman etmek
3. ☐ Kimseye zarar vermemek
4. ☐ Kalp temizliği

10. Mezhebiniz nedir?

1. ☐ Ehli Sünnet
2. ☐ Şia
3. ☐ Diğer

11. Mehдинin geleceğine inanıyor musunuz?

1. ☐ İnanıyorum
2. ☐ İnanmıyorum
3. ☐ Fikrim yok

12. Mehdi Olarak büyük gaybetteki onikinci imam Mehdii Muntazarı bekliyorum.

1. ☐ Katılıyorum
2. ☐ Katılmıyorum
3. ☐ Fikrim yok

13. Mehdi ve kurtarıcı olarak onikinci imamın dışında birini bekliyorum.

1. ☐ Katılıyorum
2. ☐ Katılmıyorum
3. ☐ Fikrim yok

14. Bana göre mehdi ehli beytten biri olmalıdır.

1. ☐ Katılıyorum
2. ☐ Katılmıyorum
3. ☐ Fikrim yok

15. Velayet-i Fakih Mehдинin gelmesine hazırlayıcı bir kurumdur.

1. ☐ katılıyorum
2. ☐ Katılmıyorum
3. ☐ Fikrim yok

16. Mehдинin gelişi için bir şeyler yapmak gerekir mi?

1. ☐ Gerekir
2. ☐ Gerekmez.
3. ☐ Fikrim yok

17. Sizce Ehli Sünnet Mehdi bekliyor mu?

1. ☐ Bekliyor
2. ☐ Beklemiyor
3. ☐ Fikrim yok

18. Sizce Mehdi gelince Dinler ve Mezhepleri birleştirecek mi?

1. ☐ Birleştirecek
2. ☐ Birleştirmeyecek
3. ☐ Fikrim yok

19. Sizce Mehdi ne zaman gelecek?

1. ☐ Kısa vadede- 10-20 yıl içinde
2. ☐ Orta vadede- 20-50 yıl içinde
3. ☐ Uzun vadede- 50 yıl ve sonrası

20. Sizce Mehdi hangi ülkeye gelecek?

1. ☐ İran'a
2. ☐ Suudi Arabistan'a
3. ☐ Türkiye'ye
4. ☐ Kudüs'e
5. ☐ Şam'a
6. ☐ Diğer (.....)