

lation de Dourry Efendi (trc. L. Langlès), Paris 1810; G. Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino 1865, s. 157; Mehmed Hürşid, *Seyahatnâme-yi Hudûd* (nşr. Alaattin Eser), İstanbul 1997, tür.yer.; H. Mohammad Ali, *Essai sur l'histoire des relations politiques Iran-ottomans de 1722 à 1747*, Paris 1937; U. Najaryan, *Turetsko-Iranskiye Otnoşeniya V XVI V. i v Pervoy Polovine XVII v.*, Erivan 1961, tür.yer.; Mehdi Han Esterâbâdi, *Cihângüşâ-yi Nâdirî* (nşr. S. A. Enver), Tahran 1341, s. 417-418; J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis—P. M. Holt), London 1962, s. 197-211; N. Felsefi, "Ceng-i Çaldıran", *Çend Makâle-yi Târih ve Edebi*, Tahran 1342/1963, s. 1-88; a.mlf., *Indegân-yi Şâh 'Abbâs-i Evvel*, Tahran 1965, I, tür.yer.; E. Eberhard, *Osmanselche Polemik Gegen die Safawiden in 16 Jahrhundert Nach Arabischen Handschriften*, Freiburg 1970, tür.yer.; Münir Aktepe, *1720-1724 Osmanlı-Iran Münasebetleri*, İstanbul 1970; Cl. Cahen, "La problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque pré ottoman", *Le Shi'isme imamite*, Paris 1970, s. 115-129; V. Çoçuyev, *Mejdunarodniye otnoşeniye Bljinego Vostoka v XVI-XVIII v.v.*, Tiflis 1972, tür.yer.; R. W. Olson, *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1743*, Bloomington 1975, s. 122, 165-183; *Mükâleme-yi Nevvâb-i Cennetmekân Şâh Tahmâsb bâ Elçiyân-ı Rûm* (nşr. K. Tabatadze), Tiflis 1976; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976; P. Buşyev, *Istoriya Posolstv i diplomaticheskix otnoşeniy Russkogo i Iranskogo gosudarstv v 1586-1612 gg.*, Moskva 1976, s. 56; A. Sehâb, *Târih-i Zindegân-yi Şâh 'Abbâs-i Kebir*, Tahran 1355/1976; Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlıların Kafkas-ellerini Fethi (1451-1590)*, Ankara 1976, tür.yer.; Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran 1870-1880*, Illinois 1982, s. 33-34, 52, 72, 101-103, 162; A. Allouche, *The Origins and Development of Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin 1983; Natek Hümâ, *Îrân der Rehyâb-i Ferhengi 1834-1848*, London 1988, s. 132-155; J. L. Bacqué-Grammont, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 203-219; a.mlf., "Une lettre du prince ottoman Bayezid b. Mehmed sur les affaires d'Iran en 1480", *Slr.* (1973), s. 213-234; a.mlf., "Etudes turco-safavides, I. Notes sur le blocus du commerce iranien par Selim I^{er}", *Turcica*, VI, Paris 1975, s. 68-88; a.mlf., "Etudes turco-safavides, XVI. Quinze lettres d'Uzun Süleyman Paşa, beylerbey du Diyar Bekir (1533-1534)", *Anatolia Moderna*, I, Paris 1991, s. 137-186; Cezmi Eraslan, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-Iran Münasebetleri (1878-1882)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 221-240; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-Iran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993; a.mlf., "Şah I. Tahmasp'ın III. Murad'a Cülûs Tebriki", *TD*, XI/15 (1960), s. 1-24; Cavid Baysun, "Müverrih Râşid Efendi'nin İran Elçiliğine Dair", *TM*, IX (1951), s. 145-151; Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", *TD*, VI/9 (1954), s. 53-90; VII/10 (1955), s. 117-142; VIII/11-12 (1956), s. 185-200; Bekir

S. Baykal, "Uzun Hasan'ın Osmanlılara Karşı Kati Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akoyunlu Harbinin Başlaması", *TTK Belleten*, XXI/82 (1957), s. 261-284; Tayyib Gökbiçgin, "Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa'nın İrakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütûhatı", *a.e.*, XXI/83 (1957), s. 449-482; J. I. Sohrweide, "Der Sieg der Safawiden im Persien und Seine Rückwirkungen auf die Shi'iten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Isl.*, XL (1965), s. 92-223; J. Matuz, "L'accession ou pouvoir des safavides vue par un historien ottoman contemporain", *Iranica*, VI (1966), s. 24-44; Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikalannın Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *TD*, XVII/22 (1968), s. 49-78; Hans-Joachim Kissling, "Şâh İsmâ'il I^{er}, la nouvelle route des Indes et les ottomans", *Turcica*, VI, Paris 1975, s. 89-102; B. Fragner, "Ardabil Zwischen Sultan und Schah Zehn Urkunden Schah Tahmâsps II.", *a.e.*, VI (1975), s. 177-225; M. R. Nâsirî, "Çend Sened-i Târihi. Sevâd-i Nâme-yi Kerîm Hân Zende be Sultân 'Abdülhamîd Hân-ı Evvel", *Berresihâ-yi Târihi*, I/56, Tahran 1975, s. 175-180; C. H. Imber, "The Persecution of Ottoman Shi'ites According to the Mühimme Defterleri 1565-1585", *Isl.*, LVI (1979), s. 245-273; Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdad Seferi Menzîlnamesi", *TTK Belgeler*, XIII/17 (1988), s. 43-81; Azmi Özcan, "Jamaladdin Afghani's Honorable Confinement in Istanbul and Iran's Demands for His Extradition", *Osm.Ar.*, XV (1995), s. 285-292; Gökhan Çetin-saya, "Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı-Iran İlişkileri", *KÖK Araştırmalar*, Osmanlı özel sayısı, Ankara 2000, s. 11-23; İhan Şahin—Feridun Emecen, "Amasya", *DİA*, III, 4-5.



ALİYEV SALİH MUHAMMEDOĞLU

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dinî Hayat ve Dinî Kurumlar. X. (XVI.) yüzyılda Safevîler'in iktidara gelmesiyle başlayan yaklaşık 150 yıllık bir süreçte halkın büyük bir çoğunlukla Şii İslâm'ı benimsemesinin ardından İran'ın dinî hayatı, Hz. Peygamber'in ve onun kutsal halefleri kabul edilen Ehl-i beyt'in on iki imamına bağlılık etrafında şekillenmiştir. Ramazan ve kurban bayramları, hac mevsimi ve mevlid kandili gibi dinî gün veya zamanlar, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi İran'da da kutlanmakla birlikte zaman bakımından bazı farklılıklar arzeder. Meselâ Kadir ramazanının 27'sinde değil 19'u ile 23'ü arasında bir gecede, mevlid kandili de rebülevvel ayının 12'sinde değil 17'sinde kutlanır. Bunun yanında 1979'da Humeyni'nin verdiği bir tâlimatla Kudüs'ün işgalini protesto etmek amacıyla ramazanın son cuması "Kudüs günü", Peygamber'in doğum gününü kapsayan hafta ise Sünnîler ile Şiîler arasında yakınlaşma tesis etme umuduyla "vahdet haftası" olarak kutlanmaktadır.

İran dinî takviminin daha belirgin bir özelliği ise on iki imamın doğum ve şehâdetleriyle (on ikinci imam için gaybet) bazı önemli olayların gerçekleştiğine inanılan günlerin kutlanması veya anılmasıdır. Bu günlerde imamların rehberliklerinin devam ettiği fikrini sürekli canlı tutmak amacıyla vaazlar verilir, dualar edilir. Bunların en önemlilerinden biri, Şiî inancına göre Peygamber'in Gadîr-i Hum'da birinci imam Ali b. Ebû Tâlib'i kendisine vekil tayin ettiği gün olan ve "Gadîr bayramı" adıyla kutlanan, İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana ise resmî tatil kabul edilen 18 Zilhicce'dir. Diğer bir dinî gün ise ramazanın 19'unda Hz. Ali'nin katili İbn Mülcem'in Kûfe'de öldürülmesiyle ilgilidir. Şâban ayının 15'indeki kutlama, on ikinci imamın doğumuyla alâkalı olup bugün, şimdilerde onun dünyaya dönüp evrensel adaleti tesis edeceği inancından hareketle "dünya mazlûmlar günü" adıyla yeni bir anma gününe dönüştürülmüştür.

İran'ın dinî günleri içinde duygu yoğunluğunun en çok yaşandığı gün, hiç şüphe yok ki İmam Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin anma zamanı olan muharrem ayının ilk on günüdür. Kerbelâ, Şiîler için başka hiçbir tarihî olayla karşılaştırılamayacak kadar önemlidir. Öyle ki bu olayın İslâm'ın gelişinden önce bile haber verildiğine ve kutsal tarihin merkezî hadiselerinden biri olduğuna inanılmaktadır. Kerbelâ'yı anma, yaşanan bir tarihî trajediyi dinî bir görev olarak hatırlamanın ötesinde İmam Hüseyin'in temsil ettiği Ehl-i beyt'e ve onun nihâî zafetine sadakatin bir ölçüsü haline gelmiştir. Özellikle trajedinin vuku bulduğu âşûrâ gününde "deste" ismi verilen siyah giyimli organize gruplar ağırtlar eşliğinde göğüslerini, bazan da zincirlerle sırtlarını döverler. Daha uç bir uygulama olan kama ile başa vurma gösterisi ulemânın tavsiyeleri sonunda artık ender hale gelmiştir. Bunun yanında "tâziye" adı verilen ve Kerbelâ'da yaşananları canlandıran temsillere de artık pek yer verilmemektedir. Kerbelâ bilinci, sadece Muharrem ayı ile başlayıp Hüseyin'in şehâdetinin 40. günü olan 20 safere kadar devam etmekle sınırlı kalmamakta, yıl içindeki çeşitli günlerde de "ravzahânî" denilen anma törenleri düzenlenmektedir.

Bizzat imamlardan nakledilen hadislerden hareketle onların türbelerine gerçekleştirilen ziyaretlerin İran'ın dinî hayatında önemli bir yer işgal ettiği şüphe-sizdir. Bu ziyaretler mânevî destek ka-

zanma, rahmet ve şefaate nâil olmanın yanında imamlarla ve onların ortaya koyduğu İslâm vizyonu ile bağları kuvvetlendirme vazifesi de görür. Bunu, ziyaretler sırasında okunması gereken duaları içeren kitapçıklarda da görmek mümkündür. "Ziyaretnâme" ismi verilen bu dualarda imamların belirli erdemleri sayılır ve onlara olan bağlılık ifade edilir. Ziyaret için mutlaka ziyaret mahalline gidilmesi zorunlu değildir; bu amaçla kişi türbenin bulunduğu tarafa yönelip gerekli dua vb. metinleri okuyabilir. Şiîler'in altı imama ait türbelerin bulunduğu Irak'taki Necef, Kerbelâ, Kâzimeyn (Kâzimiye) ve Sâmerrâ şehirleriyle (bk. ATEBÂT) diğer dört imamın türbelerinin bulunduğu Medine'deki Cennetü'l-baki' mezarlığına seyahat etmeleri büyük bir erdem olarak görülür. Irak'ın türbe şehirleri, özellikle İranlı ve diğer Şiî ulemânın aksiyon şehri olan Necef İran'ın dinî hayatının önemli bir parçasıdır. Birçok ulemâ orada ya uzun süre ikamet etmiş ya da eğitim görmüştür. Uzun yıllar ölümler için İran'dan Necef'e götürülmüştür. İmam Ali er-Rızâ'nın Meşhed'deki türbesi, Safevîler öncesi dönemden bu yana zaman zaman Sünnîler'in de rağbet ettiği, hem ülke içinden hem de ülke dışından insanların geldiği en önemli ziyaretgâhlardan biridir. Türbe, yüzyıllardır etrafına yapılan binalarla bugün Âsitân-i Kuds-i Rezevî ismi verilen büyük bir külliye haline gelmiştir. Külliye 1984'te kurulan bir üniversite, genişletilerek restore edilen ve 30.000'in üzerinde yazma eser barındıran bir kütüphane, bir araştırma merkezi ve yayınevi bulunmaktadır. Ziyaretler, aynı zamanda imamların "imamzâde" olarak bilinen ahfadı için de gerçekleştirilmektedir. Muhtemelen uzak beldelerdeki imamların türbelerine seyahat edemeyenlerin türtilmiş olan bu ziyaretlerde de imamzâdelerin erdemlerinden bahsedilip dualar okunur ve onlardan şefaate dilenir. İran'da 1000'den fazla imamzâde türbesi bulunmaktadır (bk. İMAMZÂDE). Tahran'ın güneyinde Bihiştizehrâ Mezarlığı'nın yakınlarında bulunan İmam Humeynî'nin türbesi de (harem) ziyaretgâhlardan biridir. Halkın ziyaretlerinden başka burada resmî olarak gerçekleştirilen anma ve yas törenleri yılda üç defa tekrarlanmaktadır. Ancak bu ziyaretler hiçbir zaman farz olan haccın yerini tutan bir ibadet olarak görülmemiştir. Sadece Safevî-Osmanlı savaşları sebebiyle Mekke yolculuğunun zorlaştığı dönemlerde İranlılar hac ibadetini yerine getireme-

mişlerdir. Buna, Osmanlılar'ın bazı zamanlarda İranlılar'a hac yasağı koymuş olması da eklenmelidir (Suraiya Faroqhi, s. 134-139). İslâm Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında hacca politik bir boyut kazandırmak için bazı teşebbüsler gerçekleştirilmiş, 1982'den 1987'ye kadar Mekke'de Amerika Birleşik Devletleri, Sovyetler Birliği ve İsrail aleyhine gösteriler düzenlenmiştir.

İran'da Şiîliğin ilk kalelerinden biri sayılan Kum, Meşhed hariç tutulursa Şiîler için en kutsal şehirdir, hatta bir eğitim merkezi olması sebebiyle Meşhed'den de önemlidir. Bir ara eğitimdeki üstünlüğünü Safevîler'in başşehri olan İsfahan'a kaptıran Kum, XIX. yüzyılın başlarından itibaren ve özellikle de 1920'lerde şehrin Havze-i İlimiye olarak bilinen medreseler topluluğundan sorumlu olan Şeyh Abdülkerîm Hâirî'nin önderliğinde yeniden üstünlüğünü kazanmış, Hâirî'nin ölümünden birkaç yıl sonra bu görevi devralan Burûcirdî medreselerinin güçlenip gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. İmam Humeynî de 1924'ten itibaren Kum'da bulunmuş ve İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlanan hareketi 1962'de burada başlatmıştı. Devrimden bu yana Kum şehrine önemli yatırımlar yapılmış ve din eğitimi gören öğrencilerin sayısında büyük artışlar olmuştur. Mekteb-i Zehrâ adıyla kızlara özel bir okul açılmış, Medrese-i İmam Humeynî ismiyle kurulan bir başka okulda çeşitli ülkelerden gelen öğrencilere eğitim verilmeğe başlanmıştır. Bu arada Kum'daki kütüphanelerin, özellikle de Âyetullah Mar'âşî Necefî Kütüphanesi'nin katalogu yayımlanmış, birkaç araştırma merkezi ve yayınevi faaliyete geçmiştir.

Şiîler'in on iki imama olan bağlılıkları, bu imamların bizzat yazdığı veya okuduğu dualardan oluşan bir dua literatürünün doğmasına sebep olmuştur. Hz. Ali'ye atfedilen dualar arasında en çok okunanı "Duâ-i Kümeyl"dir. Duaya bu ismin verilmesinin sebebi, Hz. Ali'nin Hızır'dan öğrendiği bu duayı Kümeyl b. Ziyâd en-Neha'îye öğretmiş olmasıdır. Duanın cuma geceleri okunması önemle tavsiye edilmektedir. Ayrıca hem Hz. Peygamber'e hem de İmam Ali'ye atfedilen Cevşen-i Kebîr ve Cevşen-i Sagîr dualarının savaşlarda ve diğer tehlike anlarında okunması önerilir. Bir diğer önemli dua İmam Hüseyin'in kurban bayramının arefesinde okuduğu duadır. Cuma gününün son vakitlerinde okunan duâ-i simât ise

İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a atfedilir. İmam Ali er-Rızâ'ya nisbet edilen dua, ramazan ayı boyunca seher vaktinde okunan duâ-i seherdir. Şâban ayının 15'inde okunan dua ise bütün imamlara atfedilir. Dördüncü imam olan Ali Zeynelâbidîn'in bu açıdan diğer imamlardan farklı bir yeri vardır. Çünkü o dua kitabı bulunan tek imamdır. *eş-Şaḥîfe-tü's-seccâdiyye* isimli dua kitabı metafiziksel bir zenginliğe sahiptir. Bunun yanında sıradan günlük olaylarla karşılaşıl-
dığında veya özel dinî günlerde yapılan, fakat kimin tarafından yazıldığı veya okunduğu belli olmayan dualar da vardır. Şeyh Abbas el-Kummî tarafından derlenen ve ziyaret dualarını da kapsayan *Mefâtîhu'l-cinân* adlı kitap İran'da hemen hemen her evde bulunacak kadar meşhurdur.

İranlı Şiîler'in imamlara olan bağlılıkları, 329 (941) yılındaki gaybet-i kübrâdan bu yana fukahânın "niyâbet-i âmmeh" adı verilen bir prestij ve otorite yetkisiyle donatılmasına sebep olmuştur. Buna göre fukaha on ikinci imamın dönüşüne kadar onun vekilidir. Şiî dünyasında bu tarihten XII. (XVIII.) yüzyıla kadar iki muhalif düşünce ekolü oluşmuştur. Bunlardan birincisi olan Ahbâriyye, fıkıhın rasyonel metodolojisine karşı çıkarak her dinî hükmün Peygamber'den veya imamlardan gelen bir hadis ile (haber) desteklenmesi gerektiğini söyler. Diğer grubu oluşturan Usûliyye ise rasyonel metodu savunarak yeni problemler karşısında ictihadda bulunmak gerektiği kanaatinde. Muhammed Bâkır Bihbehânî önderliğinde gelişen Usûliyye ekolünün bu mücadelede öne geçmesi ve Ahbâriyye'nin marjinal bir statüye düşürülmesiyle -günümüz İran'ında Ahbâriyye'e ancak Hûzistan bölgesinde Arapça konuşan Şiîler arasında rastlanılmaktadır-, Şiî toplumu müctehidlerle (merci-i taklîd), ictihad yapacak kadar bilgili olmayıp taklîd adı verilen bir yöntemle müctehidlere uymak zorunda olan mukallidler arasında ikiye bölünmüş durumdadır. Bir mukallid daima seçtiği müctehidin fetvalarına uymak mecburiyetindedir. Mercî-i taklîdin tercih edilmesi prensipte iki ölçü ile gerçekleşmektedir: Takvâ ve ilim. Ancak sıradan müminler bu özelliklerin derecesini doğrudan ölçme imkânına sahip bulunmadığı için tercihler genelde prestije veya bilim çevrelerindeki şöhrete göre yapılmaktadır. Bir müctehid, kendisinin merci olarak seçilebileceğini ictihadlarından oluşan ve "Tavzîhu'l-mesâ'il" yahut "Risâle-i

"Ameliyye" adlarıyla anılan bir eser yayımlayarak ilân eder ve daha sonra onun fikirleri başka meslektaşları veya kendinden daha aşağı durumda olanlar tarafından propaganda edilir. Merci-i taklîd rütbesi için herhangi bir resmî adaylık ve benzeri bir sistem yoktur; bu rütbeye zamanla elde edilen şöhretle ulaşılır. İran'ın Şii ulemâsına atfedilen "hiyerarşi" yanlış bir resmî sınıf sistemi ima etmektedir; Osmanlılar'ın devlet destekli Sünnî ulemâ sistemine benzer bir sistem İran'da hiçbir zaman olmamıştır. Bununla birlikte ictihad makamına ulaşan ulemâ ile diğerleri arasında sadece unvanla sınırlı kalan bir sınıflandırma söz konusudur. Bu unvanlardan "âyetullah" sadece müctehidlere, "âyetullahi'l-uzmâ" ise çok yüksek sayıda mukallidi olan müctehide verilir. Öğrenimlerinin ilk dönemlerinde bulunan veya ictihad mertebesine gelemeyen ulemâya ise "hüccetü'l-İslâm" adı verilir. Eskiden alt seviyedeki ulemâ için yaygın olarak kullanılan "sikatü'l-İslâm" unvanına artık pek rastlanmamaktadır. Bir zamanlar çok yetkin ulemâ için kullanılan "molla" ve "âhund" unvanları da ciddi anlamda itibar kaybetti ve artık genelde dinî eğilimleri olmayan insanlar tarafından küçük düşürücü anlamlar yüklenerek kullanılır oldu.

Taklid kurumunun yanında geleneksel medrese sisteminin korunması da Şii İran'da ulemânın otoritesine güç katmıştır. Medresenin ders programı başlangıç, orta ve ileri olmak üzere üç temel seviyeyi içermektedir. Başlangıç seviyesinde Arapça grameri, belâgat, mantık ve basit düzeyde İslâm hukuku metinleri gibi dersler okutulmaktadır. Orta seviyede ise öğrenciler İbn Sînâ, Molla Sadra ve Hâdî-i Sebzervârî gibi İslâm filozoflarının görüşlerine mütâallik olurlar. Bunun yanında usûl-i fıkıh okunur. İleri seviyede, bütün disiplinlerden fazla olmak üzere medresenin varlık sebebini oluşturan İslâm hukuku üzerinde yoğunlaşılır. Bu derslerde okumadan başka çeşitli konularda tartışmalara da yer verilir. Müctehid unvanını alabilmek için bu son seviyenin mutlaka tamamlanması gerekir. Medrese sistemi geleneksel olarak son derece esnek ve resmiyetten uzak olarak tanınmıştır. Medresede okuma belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamış, ictihad yetkisi belirli bir imtihana değil bir veya birkaç hocadan icâzet alma yöntemine dayalı olmuştur. Bundan başka öğrenciler belirlenmiş program dışında ilgi alanlarına göre -meselâ İslâm hukuku üzerine yo-

ğunlaşan hocaların tasvip etmediği "irfan" dersi gibi- tek başlarına veya küçük gruplar halinde bir hoca gözetiminde özel olarak çalışabilirler. Devrimden sonra medreselerde belirli bir standartlaşmaya gidildi ve 1994'te bazı kurallar içeren bir düzenleme yapıldı, geleneksel programa yabancı diller ve sosyal bilimlerden dersler ilâve edildi (A. Firûzî, I/1 [1373/1994], s. 20-21). Medreselerdeki hocalar da organize olarak *Peyâm-i Havze* adıyla bir dergi çıkaran ve zaman zaman politik konularda beyannâme yayımlayan Câmia-i Müderrisin-i Havze-i İlmiyye-i Kum isimli bir teşkilât kurdular.

Ulemânın sahip olduğu otoritenin gücü politik alanda her fırsatta, hatta Humeynî'nin başlattığı devrim hareketinden önce bile çok açık bir şekilde görülmüştür. Merci-i taklîdin politik konularda ortaya koyduğu tutum sık sık hükümet politikalarıyla çatışmakta ve bu da ulemâya önemli bir muhalefet görevi yüklemektedir. Bu anlamda 1905-1909 anayasa devrimi sırasında, I. Dünya Savaşı yıllarında ve II. Dünya Savaşı sonrasında önemli olaylar meydana gelmiştir. Bununla birlikte birçok ulemâ, özellikle Şah Rızâ döneminde politik konulardan uzak durmayı tercih etmiş, dolayısıyla Pehlevî monarşisinin devrilmesinde ulemâ kaynaklı muhalefetin nihai noktada önemli bir katkısı olmamıştır. Ancak ulemânın bu yolu hazırladığında da şüphe yoktur. İmam Humeynî'nin, on ikinci imamın zuhuru bekleyen fukahanın bütün yönetim icratlarını üstlenmesi şeklinde yorumladığı ve İslâm Cumhuriyeti'nin anayasal temeli yaptığı "velâyet-i fakih" doktrini, fukahanın niyâbet-i âmmeye yetkisini ifa etmesinin radikal değilse bile mantıklı bir uygulaması olarak görülebilir. Bu doktrinle İslâm Cumhuriyeti'nin rehberliğini üstlenen merci en üst politik otorite makamına yükseltildi. Bununla birlikte diğer taklid mercilerinin bulunması ve zaman zaman verilen fetvaların farklılığı pratikte problemler doğurdu. Meselâ İslâm Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında işlenebilir toprakların dağılımı konusunda hükümetin benimsediği görüşe bazı müctehidler karşı çıktılar. Bu durumda İmam Humeynî, vefî-i fakihin kararının diğer müctehidlerinden önde geldiğini açıklayan bir fetva yayımladı (Humeynî, *İstiftâ'ât*, I, 19). Bu uygulama, Humeynî'nin halefi olarak rehber makamına gelen Ali Hamaney'in benzer bir kararı ile de teyit edildi (*İstiftâ'ât*, s. 9). Hamaney dışında Muhammed Behcet, Muhammed Fâzıl Lenkerânî, Me-

kârim Şirâzî ve Âyetullah Sîstânî halen taklid merciidir. Yine Kum'da ikamet eden ve 1989'da Humeynî'nin halefi olma mertebesinden çekilmeye zorlanan, bu sebeple de kamuoyunda pek görünmeyen Âyetullah Muntazırî de bazı İranlılar tarafından takip edilmektedir.

Rehberin fikhî görüşlerine verilen üstün yetkiyle birlikte başka otoriteler de belli bir dereceye kadar yönetimde temsil edilmektedir. Meclisten geçirilen kanunların şeriata uygunluğunu kontrol etme görevi, rehberin tayin ettiği altı fakihle meclisin seçtiği bilim adamlarından oluşan konseye (Şûrâ-yı Nigehbân) verilmiştir (anayasanın 91-99. md.leri, bk. *Kânûn-i Esâsî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İran*, s. 49-51). Meclisle konsey arasında özellikle sosyal içerikli kanunlar konusunda fikir ayrılıkları oluşması üzerine İmam Humeynî, Şubat 1987'de iki organ arasında uzlaşma sağlama görevi üstlenen bir denetleme kurulu (Mecma-i Teşhîs-i Maslahat-ı Nizâm) oluşturdu. Ancak Humeynî'nin bu icraatı daha önce verdiği "Yöneten fakihin kararı diğer fakihlerinkinden önde gelir" şeklindeki fetvası ile çelişen bir görüntü arz etmekteydi. 1989'da Hamaney, rehber makamına geçtikten sonra kendisine fetva için gelen konularda araştırma yapma görevini verdiği bir fetva konseyi (Şûrâ-yı Fetvâ) kurdu. Humeynî'nin ölümünden sonra ise velâyet-i fakih prensibinin uygulanması daha fazla açılımlar gerektiren ve bazan da çatışmalara yol açan bir problem haline geldi. Konuyla ilgili tartışmalardan bazıları *Hükûmet-i İslâmî* dergisinde yayımlandı. Bu yöndeki tartışmalar Muhammed Hâtemî'nin 1997'de cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte iyice arttı.

Devrimden sonra ilk, orta ve yüksek öğretimde büyük bir ilerleme gerçekleştirilmiş, ders kitapları, Eğitim Araştırma ve Planlama Kurumu tarafından evrensel ve temel kimlik olarak yeni bir vurguyu yansıtacak şekilde düzenlenmiştir. Bu arada eğitimin her kademesinde Şii-İslâm inançları ve ibadetlerle velâyet-i fakih anlayışı güçlü bir şekilde işlenmektedir. Diğer taraftan ülke çapındaki camilere Kum'daki ilim havzalarından mezun olan öğrenciler tayin edilmekte, camilerin bakımı resmî statüye yakın evkaf kurumu tarafından sağlanmaktadır.

Devrimin dinî hayatta önemli ve görünür bir şekilde gerçekleştirdiği başka bir değişim alanı ise cuma namazıydı. Bu namazın câizliği öteden beri Şii fukaha ara-

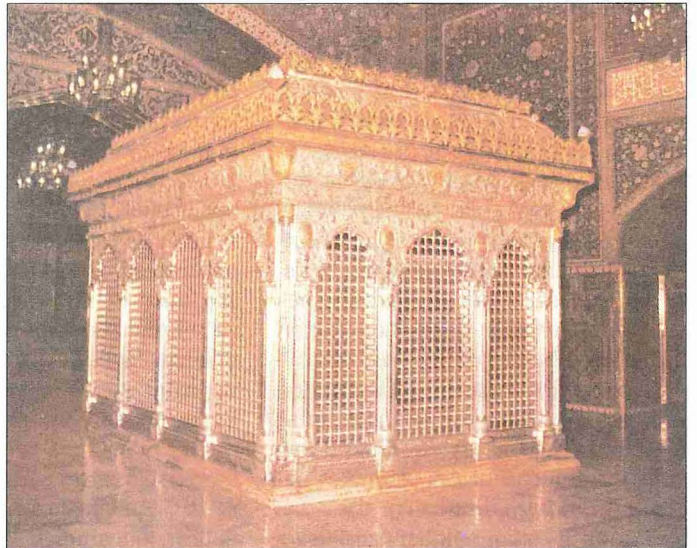
sında tartışma konusu olmuştu. Çünkü birçok fakih, on ikinci imamın gaybetiyle birlikte cuma namazının askıya alınması gerektiğini düşünüyordu. Buna karşılık Usûlîler'in on ikinci imamın yokluğunda ulemâya önemli yetkiler tanınması sebebiyle Kaçar döneminde birçok İran şehrinde cuma namazı kılınmış ve bazı bölgelerde cuma imamları kendi bölgelerinin nüfuzlu kişileri haline gelmişti. Başşehir Tahran'da cuma imamının seçimi mahkemenin yetkisinde bulunuyordu. Ancak zamanla bu görev babadan oğula geçmeye başladı ve cuma namazı gerçek önemini kaybetti. 1940'larda cuma namazının ülke çapında canlandırılması ve gündemdeki politik konuların hutbelere taşınması yönünde çağrılar olmuşsa da devrimin hemen öncesine kadar böyle bir şey gerçekleştirilemedi. Meselâ 1972'de Âyetullah Muntazırî, Necefâbâd'da cuma namazı kıldırıma başlayınca hutbelerinde İslâmî hükümet, Filistin meselesi ve on ikinci imamın gaybetinde cuma namazının farziyeti gibi konulara yer verdi. Devrimden birkaç ay sonra Âyetullah Tâlekanî, İmam Humeynî'ye velî-i fakih olarak bütün ülkede cuma namazının kılınmasını sağlamasını ve cuma imamları tayin etmesini önerdi. Humeynî bu öneriyi kabul etti ve Tahran'ın cuma imamlığına Tâlekanî'yi getirdi. O günden bu yana cuma namazları, dinin camiyle sınırlı kalması gerektiğini vurgulamak amacıyla Tahran Üniversitesi kampusunda kılınmaktadır. Bugün cuma imamları, Hamaney'in genel danışmanlığı altında görev yapan özel bir sekreterlik tarafından tayin edilmektedir. İran'da cuma namazları, aynı zamanda hükümet politikalarının halka duyurulduğu ve kamuoyu fikrinin yönlendirildiği toplantılar mahiyetindedir.

Şiîliğin İran'da bir çoğunluk mezhebi haline gelmesini sağlayan Safevî hânedanının kökleri Erdebil'deki tasavvuf ehline dayanır. Buna rağmen İran'da tasavvufî gruplar daima marjinal bir konumda olmuş ve zaman zaman Şiî İran için tehlike arz etmiştir. Şiî âlimleri kendilerini on ikinci imamın umumi vekili ve toplumun dinî kimliğinin muhafızı olarak gördüğünden Safevîler'den bu yana ulemâ ile tarikat ehli arasında karşılıklı bir husumet var olagelmıştır. İran'da bir âlimin bir tarikata mensup olması hayal bile edilemez. İran'da aktif olan en önemli tasavvufî grup, VIII. (XIV.) yüzyılda kurulan ve kısa bir süre sonra Şiîliği benimseyen Ni'metullâhiyye tarikatıdır. Ni'metul-

lâhiyye XI. (XVII.) yüzyılda ortadan kaybolmuşsa da 150 yıl kadar sonra Dekken bölgesinde tekrar taraftar buldu. Tarikatın kendine has bazı durumları olduğundan ulemâ sınıfından karşılık almakta gecikmedi ve liderlerinden birkaçı idam edildi. Sonraki yıllarda Ni'metullâhiyye fikirlerini yumuşatma yolunu tercih ettiğinden husumet azaldı, bu sayede İran toplumunda kendine barınacak bir yer buldu. Fakat bundan sonra tarikatta bölünmeler oldu ve birbirine düşman gruplar oluştu. Bunların en aktif olanı, Münever Ali Şah'a (ö. 1892) dayanıp onun üçüncü halefi Münis Ali Şah'a (ö. 1953) nisbet edilen ve Zü'r-riyâseteyn ismiyle de tanınan gruptur. Günümüzde halen aktif olan bir diğer tarikat da Kübreviyye'nin Şiî yorumu olan ve varlığını Ni'metullâhiyye'den daha istikrarlı sürdürebilen Zehbiyye'dir. Tarikat Tebriz ve Şiraz'da yaygındır.

İran'da ulemâ, tasavvufa karşılık "bâtınî bilgi" anlamına gelen irfan disiplini-ni savunur. Diğer dinî bilimlerde olduğu gibi bu disiplinde de eğitim hoca-talebe ilişkisine dayanmakla birlikte irfan geleneğinde tarikatta olduğu gibi müridin mürşide veya pîre sınırsız itaati söz konusu değildir. Bu disiplinde yoğun bir gayret ve okunan metinlerin içselleştirilmesi önemli bir unsurdur. Okunan metinler arasında İbn Sînâ'nın kitapları, Sühreverdi'nin İsrâkî yazıları ve *Fuşûşü'l-hikem* başta olmak üzere Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserleri bulunmaktadır. Bu arada Molla Sadra'nın *el-Esfârü'l-erba'a* adlı eseri de önemli bir yer tutar. Bununla birlikte irfan disiplini Şiî İran'ın medresele-lerinde önemli bir kabul görmemiştir.

İran'da yaklaşık % 8'lik bir oran oluşturarak Sünnî azınlık daha çok ülkenin sınır bölgelerinde yaşamaktadır ve çoğunluğu oluşturan Şiîler'den etnik anlamda farklılık arz etmektedir. Kürt nüfus Kürdistan, Batı Azerbaycan ve Kirmanşah (Bâhtarân) bölgelerinde yaşamaktadır. Kürtler'in özellikle Kirmanşah'ta yaşayan bir kısmı on iki imam Şi'a'sı, bir kısmı da Ehl-i Hak mezhebinden olmakla birlikte çoğu Şâfiî mezhebine bağlıdır. İran körfezi kıyısında yaşayan ve Arapça konuşan Şâfiî Araplar vardır. Hûzistan bölgesindeki Araplar ise Şiî'dir. Türkmenistan'a sınır olan ve Türkmen çölü olarak bilinen kuzeydoğu bölgesinde yaşayan Türkmenler ise Hanefî mezhebine mensuptur. Belûcistan ve Sistan bölgelerindeki Belûcîler de Hanefî'dir. Bununla birlikte Farsça konuşan iki Sünnî topluluk vardır: Merkezî Fars'ta bulunan Lâristan'daki Şâfiîler ile Afgan sınırındaki Türbeticâm, Havâf ve Tayyâbâd şehirlerinde yaşayan Hanefîler. Gilân eyaletine bağlı ve yerleşimin seyrek olduğu Tâliš kıyılarında Tâlišî denilen Fars aksanıyla konuşan Şâfiîler yaşamaktadır. Bölgenin Azerbaycan'a sınır olması ve bu ülkeden çok sayıda göçmenin gelmesiyle birlikte Tâliš halkı dil açısından Türkleşmekte, mezhep açısından ise Şiîleşmektedir. Sünnî halkın yaşadığı bölgelerde tarikatlar daha yaygındır. Kürdistan bölgesinde tutunan Nakşibendiyye'nin Me-hâbâd ve Senendec şehirlerinde halen aktif olan iki tekkesi bulunmaktadır. Sünnîler arasında Kâdiriyye tarikatının da önemli sayıda taraftarı vardır. Bununla birlikte her iki tarikata birden dahil olanlara da rastlanmaktadır. Hatta bazan aynı tekkede hem Nakşibendiyye hem de Kâ-



İran'daki
önemli dinî
ziyaretgâhlardan
biri olan
İmam Ali
er-Rızâ'nın
türbesinin
içinden
bir görünüşü

diriyye zikirleri aynı gecede arka arkaya icra edilir. Kürdistan'daki Kâdirîler arasında genelde Rifâîler'e mahsus olan şiş batırma törenleri de görülmektedir.

İran anayasası (bölüm I, md. 129) Hane-fî ve Şâfiî mezheplerini tanımış, kendi di-nî eğitimlerini gerçekleştirmelerine izin vermiş, evlilik, boşanma, miras gibi konu-larda kendi hukuklarına yasal geçerlilik kazandırmış, mezheplerden birinin men-suplarının çoğunluğu oluşturduğu bölge-lerde, yerel konseylerin yetkisi dahilinde bulunan mahallî düzenlemelerin çoğun-luğun mezhebine göre yapılması gerek-tiğini vurgulamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Tuḥfetü'z-zâ'ir*, Tahran 1261/1854, s. 421; Muhammed Şerif Râ-zî, *Gencînâ-yi Dânişmendân*, Tahran, ts., I, 40-62; Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Muhammed b. Kavle-veyh el-Kummî, *Kâmilü'z-ziyârât*, Necef 1356/1937, s. 177; Suraiya Fâroqhi, *Pilgrims and Sul-tans*, London 1944, s. 134-139; Muhammad Râzî, *Âşârü'l-hüccce*, Kum 1332 hş./1953; Hu-meynî, "el-İctihâd ve't-taklîd" (*er-Resâ'il* için-de), Kum 1385/1965, II, 94-172; a.mlf., *İstif-tâ'ât*, Kum 1375 hş./1996, I, 19; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Ro-le of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles 1969; a.mlf., "Religious Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran", *CHIr*, VII, 705-731; a.mlf., "Religious Forces in Twentieth Century Iran", a.e., VII, 732-764; a.mlf., "Ni-mat-Allâhiyya", *Elj* (İng.), VIII, 44-48; a.mlf., "Dahabiya", *Elr*, VI, 578-581; a.mlf., "Emâm-e Jom'a", a.e., VIII, 386-391; a.mlf., "Emânzâda", a.e., VIII, 395-397; a.mlf., "Fatwâ", a.e., IX, 428-436; Shahrough Akhavi, *Religion and Poli-tics in Contemporary Iran*, Albany 1980; Me-nûçîhr Sadûkî Sühâ, *Hükemâ ve 'Urefâ-yi Mü-te'ahhîrin-i Şadrü'l-müte'ellihin*, Tahran 1359 hş./1980; Hüseyin Zevrek, *Kâ'be der Zencîr*, Tahran 1362 hş./1983; *Qânûn-i Esâsî-yi Cum-hûrî-yi İslâmî-yi İran*, Tahran 1370 hş./1991, tür.yer.; Abdürriżâ İzâdpenâh v.dğr., *Kâvişî der Fıkh ve 'Ulûm-i Vâbeste-yi Ân*, Kum 1372 hş./1993; Ali Hameney, *İstiftâ'ât*, Washington 1374 hş./1995, s. 9; *Wilayah and Marjaiyah Today*, Houston-Texas 1995; *Mecmû'a-yi Muşavve-bât-i Mecma'â-i Teşhîş Maşâhat-i Nizâm* (ed. E. Amîr Hüsenk Sâsân-Nizhâd), Tahran, ts.; Ahmad Kazem Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institu-tion of Marja'*, Kuala Lumpur 1996; Muhsin Ke-divar, *Hükûmet-i Velâyi*, Tahran 1378 hş./1999; A. Firûzî, "Seyr-i Târîh-i Teşkil-i Şurâ-yı 'Âlî ve Müdiriyyet-i Havze", *Peyâm-i Havze*, I/1, Kum 1373/1994, s. 7-23; Abbas Zeryâb, "Education", *Elr*, VIII, 184-187.



HAMİD ALGAR

nin birbirinden ayrılmasıyla İran dili müs-takil olarak gelişti; Uman'dan Mezopo-tamya'ya, Karadeniz'in doğu kıyılarından ve Kafkasya'dan Pamir yaylasına ve Sind bölgesine kadar çok geniş bir coğrafyaya yayıldı. Bu kadar geniş bir alana yayıldığı için bazan bağımsız denecek kadar aslin-dan uzaklaşmış dilleri ve bazan da aslı ile yakından ilgili lehçeleri meydana getirdi. Elde bulunan belgeler alfabe ve içerik ba-kımından İran dillerini eski, orta zaman ve yeni İran dilleri gibi birbirinden çok farklı üç devreye ayırma imkânı vermek-tedir. Başlangıçtan Ahamenî İmparator-luğu'nun yıkılışına (m.ö. 330) kadar ge-çen süre içinde konuşulan, yazılı belge-leri bulunan Med dili, Saka dili, Eski Fars-ça ve Avesta dili eski İran dilleri grubunu oluşturur.

İran'ın bilinen ilk devleti olan Medler'in dillerini yazı dili olarak kullanıp kullanma-dıkları bilinmemektedir. Ahamenîler Dev-leti zamanında devlete ait belgelerin Pa-sargard, Şuş ve Bâbil şehirleriyle Med-ler'in ilk başşehri olan Hemedan'da sak-landığı bilinmektedir. Milâttan önce VII. yüzyılın başlarında Med Kralı Deioces (Di-yûkis), kendisine yazılı olarak gönderilen dava ve mahkeme özetlerine yazılı cevap veriyordu. Yabancı dillerde gönderilen ya-zıların ise onun makamında Med diline tercüme edildiği sanılmaktadır. Bazı bil-ginler, Eski Farsça'nın yazıldığı çivi yazı-sının Medler tarafından da kullanıldığı-nı ve hatta Eski Farsça'nın yazı şeklinin Medler'den alındığını iddia etmişlerdir. Ancak Darius'un (Dârâ) Bisütun kitâbele-rinde İran diliyle yazan ilk kişinin kendisi olduğunu söylemesi bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Milâttan önce VI. yüzyılın ilk yarısında Med krallarının sarayında konularını İran efsanelerinden alarak şiir söyleyen şairler vardı. O zamana ait birçok hikâye ve des-tanın Yunanlı tarihçilerin eserlerinde nak-ledilmiş olması, Medler döneminde des-tanların veya destan şiirlerinin var oldu-ğunu göstermektedir. Fakat bunların hiç-biri günümüze kadar gelmediği gibi Med diliyle yazılmış müstakil bir eser veya bel-ge de zamanımıza ulaşmamıştır. Milâttan önce 835 yılında yazılmış olan Asur kralla-rının kitâbelerinde Medler'den bahsedil-mekte ve onlarla ilgili birkaç özel ad zik-redilmektedir. Yunanca ve Latince bazı eserlerde de Med dilinden birkaç kelime nakledilmiştir. Medler'in yerine geçen Ahamenî krallarına ait kitâbeler bu dile ait en fazla kelime ihtiva eden belgeler-dir.

Milâttan önce 1000'li yıllardan milâttan sonra 1000'li yıllara kadar Karadeniz sa-hillerinden Çin sınırına kadar uzanan ge-niş topraklarda yaşayan Sakalar'ın dille-rine ait herhangi bir belge bulunmamak-tadır. Yunanca ve Latince kitaplarda Ka-radeniz sahillerinde yaşamış olan Batı Sa-kaları'ndan, Orta Asya'da yaşamış olan Sakalar'dan Hintçe, Yunanca ve Latince eserlerde de birkaç özel isim günümüze ulaşmıştır.

Pârisi-i Bâstân, Furs-i Kadîm veya Furs-i Hahâmenîşî adlarıyla da anılan Eski Fars-ça, Ahamenîler devrinde (m.ö. 559-330) İran'ın resmî dili oldu. Sanskrit ve Avesta dilleriyle yakın akrabalığı olan bu dilden günümüze ulaşan en önemli belgeler Ahamenî krallarının kitâbeleridir. En es-kileri Büyük Darius'un (m.ö. 610-570) de-desinin babası Ariyâramna'ya, en yeni-si III. Erdeşîr'e (m.ö. 358-338) ait olan bu kitâbelerin en önemlisi, Hemedan-Kirmanşah yolu üzerinde Bisütun dağın-daki bir kayaya kazınmış olan Darius'un Bisütun kitâbesidir. Çivi yazısıyla yazılan bu kitâbelerde 500 kadar Eski Farsça kelime bulunmaktadır. Bunların dışında üzerinde Eski Farsça kelimeler bulunan bazı mühür ve kaplar günümüze ulaşmış-tır. Yunan tarihçileri eserlerinde Eski Fars-ça birkaç özel isim ve kelimeyi değiştire-rek nakletmişlerdir. Darius kitâbelerinde kullanılan bazı kelimeler biraz değişikli-ğe uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. Meselâ "kapauta" (mavi, gri) kelimesi Ye-ni Farsça'da "kebûd", "sinkabruş" (kırmı-zı) "şengerf", "haçâ" (-den), "ez" olmuş, "ber" (getirmek) kelimesi de Yeni Farsça'da ve diğer İran dillerinde yaşamaya de-vam etmiştir.

Eldeki metinlerin yetersiz oluşundan dolayı Eski Farsça'nın dil bilgisi kuralları-nı tam olarak tesbit etmek mümkün de-ğildir. İsmi sekiz hale sokulabildiği Eski Farsça'da fiil çekimleri çok karışıktır. Geç-miş, şimdiki ve gelecek zamanların dışın-da istek, niyet, temenni ve ihtimal du-rumlarını bildiren kipler vardır. Bu kiple-rin çoğu, Fars dilinin daha sonraki devre-lerinde son hecelerdeki sesli harflerin düşmesiyle ortadan kalkmış; düşünceler başka şekillerde, özellikle ön ekler veya başka ekler vasıtasıyla ifade edilmiştir. Yeni Farsça'da kelimelerin son harfi de-ğişmez, Eski Farsça'da bunun tam ter-sidir. Yine Eski Farsça ile Yeni Farsça'yı birbirinden ayıran en önemli özellik Yeni Farsça'da ismin halleri için hal ekleri kul-lanılmasıdır. Eski Farsça'da bu duruma çok az rastlanmaktadır.

2. Dil ve Edebiyat. a) Dil ve Lehçeler (Fars Dili). Hint-Avrupa dil ailesinin bir kolu olan Farsça, milâttan önce yaklaşık 1500 yılına kadar Hintçe ile birlikte tek bir dil halinde idi. Hint ve İran milletleri-