

POSTMODERNİZM AÇISINDAN Şİİ-SÜNNİ YAKINLAŞMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Shiite-Sunni Rapprochement in Terms of
Postmodernism

Sıddık AĞÇOBAN¹

Öz

Bu makale son dönem Şii-Sünni ilişkilerini ele almakta ve bu ilişkilerin postmodern olup olmadığını sorgulamaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren postmodern bir anlayış ve düşünüş tarzının dünya çapında yayıldığı ileri sürülmüştür. İslam toplumlarını da etkileyen bu paradigmanın temel özelliklerinden biri çoklu hakikat inancını geçerli görmesidir. Şia ve Ehl-i Sünnet İslam coğrafyasının iki ana kolunu temsil etmektedir. Her bir mezhep yüzyıllar boyunca İslam hakikatini kendisinin temsil ettiğini savunmuş diğerinin ise yanlış yolda olduğunu ileri sürmüştür. Ama yine de her iki mezhep tarih boyunca ilişki içinde olmuşlardır. Mezhepleri yakınlaştırma (takrib) çalışmaları da bu ilişkilerden biridir. Bu çalışma, "postmodern paradigma az veya çok her alana sirayet ettiyse Şii-Sünni ilişkilerine de sirayet etmiş olmalıdır" varsayımından hareket etmektedir. Araştırmanın vardığı sonuç, takrib çalışmalarının çoğullaşma eğiliminde olduğu ve postmodern bir yakınlaşma biçiminin varlığının konuşulabileceği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Yakınlaşma, Takrib, Postmodern.

Abstract

This article examines the recent Shiite-Sunni relations and questions whether these relations are postmodern. It has been suggested that a postmodern understanding and way of thinking spread around the world since the second half of the twentieth century. One of the main features of this paradigm, which also affects Islamic societies, is that it considers multiple truth beliefs valid. Shia and Ahl-al Sunnah represent the two main branches of Islamic geography. Each sect has maintained for centuries that it represents the truth of Islam and the other is on the wrong track. Nevertheless, both sects have been in contact throughout history because they are members of a same religion and live in a common geography. Rapprochement of sects (taqrib) is one of these relationships. This study is based on the assumption that "if the postmodern paradigm has spread to more or less every field, it must have spread to Shiite-Sunni relations." The conclusion of the study is that it is time to talk about the existence of a postmodern rapprochement and that taqrib works tend to become plural.

¹ Dr. Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kırklareli, Türkiye /e-posta: s.agcoban@hotmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1644-8067>.

Key Words: Sunni, Shiite, Rapprochement, Taqrib, Postmodern.

GİRİŞ

Cemil Hakyemez “Nasıl bir Şii-Sünni birlikteliği?” adlı çalışmasında iki mezhep arasındaki ilişki sürecini; teşekkül dönemi, taklit dönemi ve modern dönem olmak üzere üçe ayırır. Günümüzde etkisi devam eden dönem modern dönemdir.² Biz bu çalışmada dördüncü bir dönem olarak postmodern dönem ihtimalinin belirmiş olduğunu savunmaktayız. Postmodern dönemin kendine has özellikleri bulunmakta ve modern ve modern öncesi dönemin parametreleri bu özellikleri çözümlenmede yetersiz kalabilmektedir. Evkuran’ın da dediği gibi “postmodern ve küreselleşmecî tarihsel süreçte İslam dünyasındaki seküler, geleneksel ve dinsel tüm kimliklerin bileşenlerine ayrılmaya zorlandığı bu kerte, dünyayı yeniden kurma adına mezhepleri yeniden düşünmek gerekiyor”.³ Mehmet Kalaycı Şiilik ve Sünniliğin çatı görevi gören birer kavram olduğunu ve bundan dolayı da bu kavramların “anlam ifade etmekten ziyade anlam yaratma kapasitesi sağladığını” belirtmektedir.⁴ Öyleyse Şiilik ve Sünnilik kavramları tarih boyu sabit bir anlamı ifade eden kavramlar değil tarihin değişik dönemlerine göre yeni anlamlar üretebilen kavramlardır. Buna dayanarak bir araştırmacı o zaman “Şiilik veya Sünnilik postmodern bir tarih sayfası için ne üretir?” diye sorabilir. Bu çalışma bu soruyu cevaplama çabasına dayanmaktadır.

Çalışma hem Din Sosyolojisi hem de Mezhepler Tarihi verilerini birleştirmekte olduğundan disiplinler arası bir çalışmadır. Bu haliyle her iki alana birden katkı sağlar niteliktedir. Türkiye’de mezhepler tarihi verilerine sosyolojik yaklaşmayı deneyen önemli çalışmalardan biri Mustafa Tekin’in editörlüğünü yaptığı “Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi” adlı kitaptır. Tekin bu çalışmanın ön sözünde özellikle ilahiyat fakültelerinde disiplinler

² Cemil Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 78-79.

³ Mehmet Evkuran, “İlahiyat ve Sosyoloji Bağlamında Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek”, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2017), 151.

⁴ Mehmet Kalaycı, “Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 293.

arası çalışmaların eksikliğine dikkat çekmiş, bu çalışmanın farklı disiplinler çerçevesinde konuya daha bütüncül bakmaya çalışarak alanına katkı sağlamayacağını belirtmiştir.⁵Çalışmada başta mezhepler tarihinin tanınmış akademisyenlerinden Hasan Onat, M. Zeki İşcan ve Cemil Hakyemez olmak üzere din sosyoloji ve farklı disiplinlerden araştırmacılar yer almıştır. Bu makale de tıpkı adı geçen çalışma gibi disiplinler arası bir yöntem benimsemekte ve her iki alana da katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmada araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur.

Türkiye’de Mezhepler Tarihi çalışmaları Din Sosyolojisi çalışmalarına nispeten daha eski ve daha özgün bir geleneğe sahiptir. Din Sosyolojisi çalışmaları tıpkı batı menşeli bir çok bilim gibi özgün olmadığı gerekçesiyle zaman zaman eleştirilir. Fakat bu eleştirilerin asıl sebebi bizce bu bilimin batı menşeli olmasından ziyade yeterince özgünleştirilememiş olmasıdır. İlahiyatlarda farklı disiplinler arası çalışmalara yönelmek alanın özgünleşmesine de katkı sağlayacaktır. Mezhepler Tarihi çalışmaları oldukça eskiye dayansa da özel bir alan olarak Şii-Sünni ilişkileri veya yakınlaşmaları söz konusu olduğunda Türkiye’deki literatürün Şii dünyası ve Batıya kıyasla sayısal anlamda daha zayıf olduğu ve yeni yeni gelişmeye başladığı görülür. Özellikle son yirmi yılda önemli ölçüde artış gözlenmiştir.⁶ Disiplinler arası çalışmalar özellikle Şii-Sünni ilişkilerini konu edindiğinde bu literatürün zenginleşmesine de katkı sağlayacaktır.

Şii-Sünni ilişkilerini postmodernizm perspektifinden ele almak ilişkilerdeki dinamiğin, mahiyetin ve aktörlerin değişip değişmediğini tespit etmeye yarar. Aktörlerin kim olduğu ve dinamiğin enerjisinin nereden geldiği şu açıdan önemlidir. Eğer ilişkiler enerjisini yatay bir mekanizmadan alıyorsa aktörler değişiyor demektir. Fakat dikey (hiyerarşik) bir mekanizmadan alıyorsa bunlar modern ve modern öncesi aktörlerin aynısı demektir. Yatay konuma gelmiş bir ilişki ağı ilişkilerde devrimsel bir sürecin yaşandığı anlamına gelir. Postmodern bir durumun devrimsel niteliği onun tüm geleneksel hiyerarşik yapıları işlevsiz kılan yatay bir ilişki ağı öngörmesidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya çapında yükselen postmodern durumun din de dâhil neredeyse her alana sirayet ettiği ileri sürülmektedir. Öyleyse bir araştırmacı İslam toplumlarında iki temel topluluk olan ve tarih boyunca coğrafik, kültürel ve teolojik

⁵ Mustafa Tekin, “Ön Söz”, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2017), 7-8.

⁶ Ramazan Tarık, “Türkiye’de Takrîbü’l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2019), 618.

olarak ilişki içinde bulunmuş bu iki mezhebin son dönem ilişkilerinin postmodern bir etkinin altına girip girmediğini sorgulayabilir.

1.Şii-Sünni Ayrışmasının Kökeni

Gellner, İslam'da dini ve siyasi meşruluk açısından merkezi öneme sahip etkili üç ilke olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar: Ayetlerin fıkıh açısından işlenişi, ümmetin fikir birliği (oydaşma) ve kutsal önderlik (yani Peygamber'in ailesinin içinden birinin önder olması). Ona göre mezhepleri birbirinden ayıran temel etken bu üç ilkedeki hangisinin vurgulandığıdır. Hariciler özcü bir eğilimle ilkini, Sünniler ikincisini, Şiiler ise üçüncüsünü öne çıkarır.⁷

Gellner'in tespiti mezhepler olgusuna sosyolojik bakmak açısından önemli bir bakış açısı kazandırır niteliktedir. Bir araştırmacı için ana yönleri belirlemek açısından da oldukça başarılıdır. Fakat Gellner kutsal önderliğin mahiyeti hakkında net bir izah getirmemiştir. Çünkü kutsal önderliğin iki çeşidi vardır; biri hilafetle ilgili ki büyük oranda siyasi önderliktir. Diğeri nübüvvetle ilgili ki bu daha çok manevi önderliktir. Hem Şia'da hem de Ehl-i Sünnet'te manevi önderliğin velayet yoluyla başkalarına da aktığına inanılır. Fakat siyasi önderlikte durum biraz farklıdır. Sünniler siyasi olanı manevi olandan organik olarak ayırırken Şiiler ayırmaz. Bundan dolayı Sünniler hilafetle ilgili ilk olayları büyük oranda, dönemin siyasi gelişmeleri olarak görürken Şiiler Hz. Peygamber'in manevi mirasının paylaşımı olarak görür.

Şia-Sünni ayrışmasının önemli ölçüde politik nedenlere dayandığı hususunda araştırmacılar büyük oranda fikir birliği etmiş gözükmektedir. Fakat bizce burada önemli bir nokta gözden kaçmamalıdır. Şia inancında mesela halife Ali, Hz. Peygamber'in sadece manevi mirasını değil politik mirasını da devralmalıydı. Neyse ki manevi miras halife Ali'nin bizzat kendi varlığına yapışık olduğundan ve onun varlığıyla kaim olduğundan ona dokunulamamıştır. Fakat ne yazık ki onunla bütünleşik olması gereken politik üstünlük belli bir süre ondan koparılmıştır. Şia'nın öfkeli tutumu o dönemin politikacılarının (halifelerin) Hz. Ali'nin sadece yönetim hakkını değil manevi önderlik hakkını da gasp etmeye teşebbüs ettiklerini düşünmelerinden dolayıdır. Öneminde dolayı tekrarlayacak olursak; bunun nedeni de Şia'nın politik önderlikle manevi önderliği organik olarak ayrı düşünmüyor olmasıdır. Bu gün bile hala Şii İran yönetimi bu ikisini birbirinden ayırmaz. Bu birliktelik Şia teolojisinin bir parçasını oluşturur.

⁷ Ernest Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 22-23.

Oysa Ehl-i Sünnet mezhebinde durum farklıdır. Sünniler politik önderlikle manevi olanı birbirinden net olarak ayırırlar. O sadece Hz. Peygamberde organik olarak birlikte bulunur. Başka kişilerde bu birliktelik bulunsa bile -mesela Halife Ebu Bekir'de olduğu gibi- bu organik bir birliktelik değildir. Halife Ebu Bekir velayeti sayesinde Hz. Peygamber'in manevi mirasına ortak olmuş olabilir. Fakat bu velayeti onun yönetici olmasını garanti altına almaz. Onun halife olması tamamen toplumsal tercihler yoluyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Sünnilikte ilk halifeler (Hulefa-i Raşidin) arasında hilafet yönüyle net bir ayırım yapılır fakat velayet yönüyle bu ayırma gidilmez. Mesela velayet kanalları hem -Nakşibendiyye'de olduğu gibi- Halife Ebu Bekir'e hem de -Kadiriyye'de olduğu gibi- Halife Ali'ye dayandırılabilir. Oysa Şia'da tek bir manevi kanal vardır ve o da Halife Ali'ye dayandırılır. Hz. Peygamber'in manevi önderliğini Kadirilik gibi Halife Ali üzerinden aktaran Sünni akımlar Halife Ebu Bekir'in politik konumunu sorun olarak görmezler. Fakat Şia öğretisi Halife Ebu Bekir'in hem siyasi önderliğini hem de manevi önderliğini reddeder. Bu, ikisini birbirinden ayırmıyor olmalarından kaynaklanır. Bu da iki mezhep arasındaki ayrışmanın politik nedenlere indirgenemeyeceğini gösterir. Brunner'in yazdıkları da bizim görüşümüzle paralel doğrultudadır. Nitekim o, Sünniler ve Şiiler arasındaki gerilimin sadece politik çatışmayla açıklanamayacağını, ilgili aktörlerin dini kimliğinin bunda son derece önemli bir rol oynadığını belirtmiştir.⁸

Ama yine de araştırmacıların önemli bir kısmı -daha önce geçtiği üzere- Şii-Sünni ayrışmasının kökeninin politik olduğunda neredeyse hemfikirdirler. Mesela bunlardan biri olan Thomson'a göre Haricilik, Mürcie gibi diğer mezheplerle birlikte Şia'nın da çıkış kaynağı siyasidir ve bunda Hz. Peygamber'in devlet yönetimiyle ilgili açıkça bir yönlendirme yapmamış olmasının yanında belli prensipler belirlememiş olmasının da doğrudan etkisi olmuştur.⁹ Politik olarak bakıldığında ayrışmanın pekiştiği ve şekillendiği dönem açısından Kerbala olaylarının (m.680) tartışılmaz bir etkisi vardır. Taşpınar'a göre Hz. Ali'nin şehit edilmesinden başka Kerbela olaylarıyla birlikte Irak siyasi ve fikri açıdan kırılğan hale gelmiş, Şii düşüncesi de bu kırılğanlık ortamında gelişmiştir.¹⁰ Roy bu konuda kuşkuludur.

⁸ Rainer Brunner, "Sunnites and Shiites in Modern Islam: Politics, Rapprochement and the Role of Al-Azhar", *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, ed. Sami Zenmi - Brigitte Maréchal (London: Hurst Company, 2013), 27.

⁹ William Thomson, "The Sects And Islam", *The Muslim World* 39/3 (Temmuz 1949), 209.

¹⁰ İsmail Taşpınar, *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 242-244.

Çünkü o, İran'ın ancak 16. yüzyıldan beri gerçekten Şii olması, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar İran'a Türk kökenli hükümdarların hükmetmiş olması, İran'ın tarih boyunca etnik çoğunluğunun Farslardan ziyade diğer unsurlardan oluşması¹¹ gibi gerekçelerle bu genel kabul görmüş bilgiyi şüpheli bulur. Şiilik ona göre panislamizm benzeri bir ideolojidi ve bölge halkını tüm etnik unsurların ötesinde birleştiren bir özelliği vardı. Şii topluluğu bütün insanları kurtaracak özel bir topluluk olarak görülüyordu.¹² Karen Armstrong'un görüşleri Roy'un yaklaşımına kronolojik açıdan uygundur. Çünkü ona göre iki mezhep arasında geçmişten kaynaklanan ve öğretilerden çok siyasi olduğu anlaşılan bir ayrışma gözlenmektedir.¹³ Fakat eskiden beri iki mezhep arasında yumuşak bir ilişki durumu vardı. 16. yüzyıla kadar Şiiler Sünnilerle çok fazla şeyi paylaşıyorlardı. Fakat Safeviler döneminde İmamiyye Şiiliği İran'da devlet dini olduğu zaman durum değişti ve iki mezhep arasında kamplaşma ve düşmanlık başladı. Özellikle Şah İsmail'in iktidara gelmesiyle kamplaşma şiddetlenmiş ve Şah İsmail bölgeden Sünniliği çıkarmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda O, Şiileri zoraki uygulamalarla amaçları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmıştır.¹⁴

Et-Tancî ise bu ayrışmanın kökenini ilk olarak politik, ikinci olarak da ekonomik gelişmelerle açıklar.¹⁵ Hatta o, Şia'daki mehdi inancını bile doğrudan bu iki etkene bağlamaya çalışır. Ona göre Ehl-i Sünnet baştan beri iktidar gücünü elinde tutmaktaydı. Şiiler ise bu mahrumiyeti psikolojik bir araçla telafi etmek için mehdilik söylemini ürettiler. İleride gelecek ve Sünniler gibi iktidar örgütleri kuracak bir mehdi inancı Şii taraftarları için elverişli bir psikolojik dayanak olmaktaydı.¹⁶ Hakyemez ise bir çalışmasında iki mezhep arasındaki ilişkiyi şekillendiren -siyasi, teolojik ve kültürel olmak üzere- üç ana faktörden bahseder. O da tıpkı diğerleri gibi politik olanı başa yerleştirmiştir. Ona göre "gerek Şiilik gerekse Sünnilik adına taassup

¹¹ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 238.

¹² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 238-239.

¹³ Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 212.

¹⁴ Armstrong, *Tanrının Tarihi*, 329-330.

¹⁵ Muhammed b Tavî et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fıglalı, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları IV/1* [Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı] (2011), 439-483.

¹⁶ et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", 483.

derecesine varan uygulamalarda temel belirleyici faktör, siyaset olmuştur”.¹⁷

Her ne kadar ayrışmanın kökeni politik unsurlarla açıklanabiliyor olsa da bunun teolojik meşruiyetini sağlayan araçlar da vardır. Bunların başında da “Fırka-i Naciye” hakkındaki nakiller gelir. Bazı nakillerde ümmetin yetmiş üç gruba ayrılacağı, biri hariç hepsinin cehenneme gideceği yer almıştır. Buna dayanarak doğru yolda olduğuna inanılan tek mezhep için erken dönemden itibaren “ebedi kurtuluşa eren grup” anlamında “fırka-i nâciye” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Bu naklin güvenilir olup olmadığı konusu, hangi amaçla kullanıldığıyla aynı şey değildir. Bu, mezhepler arasında dışlayıcı bir söylemin meşruiyet dayanaklarından biri olmuştur. Hatta bazı kaynaklarda söylemin meşruiyetini artırmak için rivayette geçen sayıyı tutturmak amacıyla hayali mezhep ihdas edildiği bilgisi yer almaktadır.¹⁹ “Fırka-i Naciye” inancı mezheplerin birbirini yanlış yolda olmakla suçlamasının temellerinden biri olmuştur. Müslümanların büyük oranda geleneksel mezhep algılarını bu inancın şekillendirmiş olduğu görülür. Buna dayalı olarak gerek Şiiler gerekse Sünniler “mezhepsel aidiyetlerini üst kimlikleri olarak algılamışlar, kitleler hakkındaki kanaatlerini, onların müspet veya menfiliklerini liyakatlerine göre değil, bağlı oldukları mezheplere göre ifade eder olmuşlardır”.²⁰

Bundan başka Şiiliğin başta Fârisi bir hareket olarak görülmesi²¹ seçkin anlayışın ulusal bir alt yapıyla bütünleştirildiğini işaretlemektedir. Roy’un Şia hakkında tespitleri de bu görüşün doğrulanabilir olduğunu gösterir. Çünkü ona göre İran devrimi bir metinler külliyesi olarak değil, tarih olarak algılanan Şiiliğe sıkı sıkıya bağlıdır.²² Şiilik İran’da Pan-İslamcı dayanışmaya benzer bir ideolojidir, Şii topluluğu bütün insanların kurtuluşunu

¹⁷ Cemil Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 178. Teolojik ayrışmalar, küfre varan dışlamalar ve kültürel ayrışma alanlarıyla ilgili detaylı bilgi için bu çalışmaya müracaat edilebilir.

¹⁸ Bk. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/35.

¹⁹ Bk. W. Montgomery Watt, “İslâm Kelamında Mezheplerin Önemi”, çev. İbrahim Hakkı İnal, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/3 (2002), 116; İrfan Abdülhamit, “Çağımızın Verileri Işığında Tarikatlar ve Mezhepler”, çev. Mehmet Görmez, *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*, 1998, 311.

²⁰ Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, 173-174.

²¹ De Lacy O’leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 63.

²² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 220.

gerçekleştirecek olan özel bir grup olarak görülür.²³ Her ne kadar Şia'daki gibi kalıcı bir politik söylemle bütünleşmiş olmasa da Sünni toplumda da seçkin bir inanın bulunduğu inkar edilemez. Allah tarafından onaylanmış tek topluluk oldukları inancı şu veya bu şekilde her iki topluluğu da etkilemiş gözükmektedir. Bu, "Fırka-i Naciye" teolojisinin mezheplere göre uyarlanmasıdır.

İster sadece bu sebepler olsun ister başka bazı sebepleri de bulunsun kesin olan, Şii ve Sünni ayrışmasının İslam tarihinde en sert mezhep ayrışmalarının başında geldiği ve İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar sürdüğü gerçeğidir. Bu ayrışmanın teolojik bir yansıması olarak ortaya çıkan, her ne kadar Şii Sünni ayrışmasına indirgenemez olsa da bu ayrışmayı da derinden etkilediği görülen "hak ve batıl" tasnifi, mezhep mensuplarının birbirini dışlamasını sürekli bir dinamik haline getirmiştir. Bu tasnifin mezhep mensuplarının birbirini "tekfir" etmesine kadar ilerlediği ve hatta birbirine hayat hakkı tanımama aşamasına kadar ulaştığı ileri sürülmüştür.²⁴

2.Masum ve Kesin Bir Otorite

Dini otoritenin masum ve kesin olması temelde İslam dininin bir öğretisidir ve bunun tartışmasız şekilde geçerli olduğu tek kişi Hz. Peygamber'in kendisidir. Sünni teolojide masumiyet yalnızca peygamberlere ait tekil birer olgu olarak görülür. Fakat Şia'da masumiyet akışkan bir mahiyet arz eder. O Hz. Peygamber'den imamlar kanalına oradan da vekillerine akar. İmamiyye akidesi üzerinden özetleyecek olursak; imamet inancı dinin esaslarından olup iman esasları ancak onunla tamamlanır. İmamet tıpkı nübüvvet gibi Allah tarafından belirlenmiştir ve nübüvvetin devamıdır. İmamlar, Peygamber'in vazifeleriyle vazifelendirilmiş kişilerdir ve onların her asırda bulunmaları zorunludur. Peygamber nasıl masumsa İmam da aynen öyle masumdur. Unutmaz, yanılmaz, yanlış yapmaz, suç işlemez, ter temiz önderlerdir. "Onlar ümmetin içinde Nuh Peygamberin gemisine benzerler. Binen kurtulur binmeyen helak olur gider... Onların buyrukları Allahü Teala'nın buyrukları, nehiyleri de O'nun nehiyleridir. Onlara itaat, Allah'a itaattir, onlara isyan Allah'a isyandır".²⁵ Onların söz ve fiilleri Kur'an

²³ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 238-239.

²⁴ A. Bülent Ünal, "İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 31-32.

²⁵ Muhammed Rıza El-Muzaffer, *Şia İnançları: Akaaid'ül İmâmiyye*, çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 43, 50-54, 57.

ve mütevatir Sünnet hükmündedir.²⁶ İmamet inancı üzerinde hem eski Şii uleması hem de çağdaş Şiiler ısrarla durmuşlardır.²⁷ Şia'da nübüvvet misyonu ile neredeyse aynılaştırılmış olan imamet nazariyesi günümüzde de önemini korumakta bir yandan mezhepsel aidiyetin devamını sağlarken diğer yandan Şii teopolitiğinin şekillenmesinde etkili olmaktadır.²⁸ Hasan Onat, Şiiliği neredeyse İmamet inancıyla özdeş görmekte "imamet meselesini çıkarttığınız zaman, Şiilikten pek söz edemezsiniz" demektedir.²⁹

İmamet nazariyesi sadece on iki imama inanmakla sınırlı durağan bir inanç değildir. O aynı zamanda "gaybet" inancı sayesinde sürekli bir dinamik kazanmış durumdadır. Gaybet, Şia teolojisinde bilhassa (İmamiyye'de) on ikinci İmam'ın insanlardan gizlendiği inancıdır. Şiiler on birinci İmam Hasan el-Askeri'nin 260 (m.873) ölümünden sonra onun beş yaşındaki oğlu Muhammed b. Hasan'ın İmam olduğunu kabul ettiler. İnanca göre babası ona zarar vermelerinden çekindiği için doğumunu gizlemiştir. Muhammed b. Hasan mucizelerle dolu biriydi bu yüzden de Abbasilerin kendisini öldüreceğini bildiğinden dolayı Allah'ın takdir ettiği süre gelinceye kadar gaybete girmiş yani gizlenmiştir.³⁰ Şia inancına göre on ikinci imam, "beklenen gaib hüccettir". Yeryüzü zulümle dolduğu zaman dönecek ve adaletle hükmedecektir.³¹ Gaybet inancı İmamiyye Şiası için felsefi ve siyasi açıdan bir temel inanç haine gelmiştir. Hatta Hakyemez'e göre bu inanç olmasaydı bu gün Şia'nın en büyük kolu olan İmamiyye belki de hiç var olmayacaktı. Bu inanç bir yandan İmamiyye'nin var olmasını sağlarken diğer yandan mezhebe dini ve politik süreklilik kazandırmıştır. Gaybet inancı tam olarak bilinmeden Şii inancı bilinemez.³²

²⁶ Neşet Çağatay - İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 62.

²⁷ Hasan Onat, "İmamiyye Şiası", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 200.

²⁸ Metin Bozan, "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)", *Turkish Journal of Shiite Studies, Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* I/1 (2019), 19, 20.

²⁹ Hasan Onat, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/3 (1989), 138.

³⁰ Avni İlhan, "Gaybet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/410-411.

³¹ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 60.

³² Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 212.

Niyabet de gaybette olan beklenen imamın yerine o dönene kadar vekalet eden müçtehit imamları anlatmak için kullanılır.³³ Şia ulemasından El-Muzaffer'e göre içtihat şartlarını sağlayan müçtehit İmam, gaybet zamanında İmam'ın naibidir. Naib, İmam'ın maddi ve manevi tüm yetkilerini kendinde toplayan liderdir. Doğrudan İmam adına yetki kullandığından onun hükmüne uymak İmam'ın hükmüne uymak, hükmüne isyan etmek ise İmam'a isyan etmek sayılır. Naibin hükmünü kabul etmemek Allah'a şirk koşmakla eşdeğer görülmüştür.³⁴Bu da İmamet nazariyesiyle dini bilginin üretim mekanizması olan içtihat faaliyetinin ayrılmaz bir bütün olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle İmamet nazariyesi aynı zamanda dini bilginin üretim mekanizmasını da şekillendiren bir nazariyedir.

Peygamber hayattayken dini bilgiyi, ya vahyi doğrudan aktarmak suretiyle nakleder ya da ona dayanmak suretiyle vazederdi. Onun yokluğunda bu görevi Sünnilerde ulema Şiiilerde ise İmamlar üstlendiler. Fakat ikisi arasında belirgin bir fark vardır. Şia'ya göre on dört masumdan aktarılan sözler de sünnet sayılır. Ve bu sözlerin bizzat kendisi peygamber sözü gibi hüccettir. İçtihat ise bu on dört masumun sözlerinden hükmü bulup çıkarma faaliyetidir. "İmam'ın ilmi de Peygamber'den nakil sayesinde hasıl olur" ve peygamberlik mirası imamet kanalıyla her birine ulaşır. Şia İmamet ilmini peygamber ilminin bir uzantısı olarak gördüğünden üç asır boyunca nass dönemi -yani bir nevi Peygamber'in hayatta olduğu dönem- yaşamıştır. Bu asırdan sonra Mehdi'nin gaybubet döneminin başlamasıyla birlikte Şii fakihler içtihadı yönelmiştir. Şia'da içtihat hükmün delilini anlama çabasıdır. Hükmün çıkış delili değildir. Şia, Ehl-i Sünnet'in ilk imamlarının fıkhi görüşlerini Masum imamlar döneminde yaşadıkları için nass karşısında içtihat yapmak olarak değerlendirmektedir.³⁵

Şu an Şia'da Kayıp İmam dönene kadar onun adına yürütülen bir içtihat faaliyeti söz konusudur. Fakat bu, yasama, yürütme ve yargıyı tamamıyla elinde tutan ve halk üzerinde oldukça etkili bir yapı olan "Velayet-i Fakih" kurumu tarafından yürütülen bir faaliyettir.³⁶ Velayet-i fakih fıkıhçıların yönetimi anlamına gelir. Bu kavram, "İslam devleti olmadan İslam toplumu olamayacağını öne süren

³³ Mustafa Öz, "Niyabet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/164.

³⁴ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 24-25.

³⁵ Üstad Amid Zencani, "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (1997), 226-229.

³⁶ Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış : Modern ve Postmodern Yaklaşımlar", *Divân (Dergi)* XVIII/35 (2) (2013), 123.

İslamcı düşüncenin Şiiliğe uyarlanmış hali” olarak görülür.³⁷ İran İslam devriminden sonra Hümeyni tarafından iyice berraklaştırılmıştır.³⁸

Bu durum Şia öğretisinin içtihadı Sünniler gibi bireysel akli bir hüküm çıkarma yöntemi olarak değil kurumsal ve hepsinden önemlisi geçici³⁹ bir faaliyet olarak gördükleri anlamına gelir. Buradan teorik olarak çıkacak sonuç, bir gün Şii yetkililerin beklenen İmamın döndüğünü ilan etmesiyle içtihadın biteceği ve tekrar nass döneminin başlayacağıdır. Böylece Peygamber’in geçici süre sekteye uğrayan risalet pozisyonu tekrar aktif hale gelmiş olacak, bu da Sünnileri tekrar nass karşısında içtihat yapan “İblislere”⁴⁰ dönüştürecektir. Hatta bunun için beklenen imamın dönmesine bile gerek yoktur. Çünkü risalet pozisyonu sadece masum imamlara değil -yukarıda geçtiği gibi- onları temsil ettikleri için onların vekillerine de sirayet etmiştir.

İçtihat tek başına bir eylem değil İmamet öğretisiyle birlikte ele alınması gerektiğinden Şii-Sünni ilişkilerinde merkezi bir konuma yerleşmiştir denilebilir. Hatta bazı araştırmacılar içtihat sorunu aşıldığı takdirde iki mezhep arasındaki sorunların büyük oranda çözülmüş olacağını savunmaktadırlar. Bunlardan biri ve aynı zamanda mezhepler arası yakınlaşma fikrinin savunucusu olan Rahimov, içtihat bir ayrılık mevzusu haline getirilmediği sürece her türlü ayrışma alanlarının tolere edilebileceğini savunur.⁴¹ El-Habib de bu görüşü destekler nitelikte “her iki taraf ilmi ve dini müesseselerinde bu konuda karşılıklı bir anlayış içerisinde

³⁷ Bk. Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 226.

³⁸ Onat, “İmamiye Şiası”, 179.

³⁹ Bk. Asiye Tıgılı, “Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlihi”, *Alternatif Politika* 7/3 (2015), 372-373.

⁴⁰ Bu ifade sembolik bir ifadedir. Nakledildiğine göre: “İmam Ca’fer es-Sadık Ebu Hanife ile karşılaştığında ona şöyle dedi: Allah’ın elçisinden nakledilmiştir ki, dini konularda ilk kıyas yapan kişi İblis’ti. Allah, Adem’e secde et dediğinde İblis şöyle dedi: Ben Adem’den daha üstünüm. Beni ateşten, onu ise topraktan yarattın. İmam Sadık sonra, kim dini konularda kıyasa başvurursa Allah kıyamet günü onu İblis ile haşreder. Çünkü kıyasa başvurmakla İblis’e itaat etmiş olur” (Zencani, “Şia ve Ehl-i Sünnet’te İctihad”, 230) Bu konuşma her ne kadar belli bir dönem yaygınlaşan bölgesel bir tartışmanın ortamında geçmiş de olsa Şia-Sünni ayrışmasında önemli bir parametreyi gösteriyor. Bu da İmam hayatta olduğu sürece teşrinin (nass) devam ettiği, nass karşısında kıyas yani içtihat yapmanın İblis’e itaat etmek sayılacağı kabulüdür.

⁴¹ Emil Rahimov, “Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 10 (2008), 340-343.

olmadıkça, esasları bırakıp teferruatla vakit geçirmenin hiçbir yararı olmaz” demektedir.⁴²

Atay Şii müçtehitlerin İmamet inancı haricinde Sünnilerden farklı olmadıklarını ileri sürer. Ona göre aslında İmamet inancı da büyük bir sapkınlık olarak görülmemelidir. Hatta İmamlar da İslam ilkeleriyle sorumlu tutulduktan sonra Sünniler bunu sorun olarak görmemişlerdir.⁴³ Bu Sünni ulemadan bazıları için geçerli olabilir.⁴⁴ Fakat tam tersine Sünniler bunu genellikle göz ardı edilmez bir sorun olarak görürler. Çünkü onlara göre bu konu dinin esasıdır dolayısıyla kabul edilebilir mezhepsel farklılık olarak görülemez. Mesela Hasan Onat İmamet anlayışının Kur’an ve sahih Sünnet’e dayanarak İslam adına savunulamayacağını belirtmiştir.⁴⁵ Benzer bir görüş İlyas Üzüm tarafından da paylaşılmıştır. Üzüm, İmamet meselesini usul-i dinin bir parçası olarak görür bu sorun göz ardı edildiği takdirde diğer sorunların da çözülemeyeceğini savunur. Çözüm ise Kuran ve sahih sünnettir.⁴⁶ Bu görüşler adı geçen akademisyenlerin kişisel görüşü olarak değil İmamet inancının İslam’da yerinin olmadığını savunan klasik Sünni görüşün özeti olarak değerlendirilmelidir.

İster furudan sayılsın isterse usuldan sayılsın Şia’nın takip ettiği bu metodoloji Sünniler için kabul edilir değildir. Çünkü onlara göre masum olan sadece peygamberdir. Hem masumiyet ilkesi gereği hem

⁴² Muhibbuddin el-Habib, “İslâm Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXX/* (1988), 295.

⁴³ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 110.

⁴⁴ Gerçekten de Sünni ulema içinde bazen İmamet inancını göz ardı etme eğiliminde olanların varlığı gözden kaçmamaktadır. Mesela bu metinde kendisine atıfta bulunduğumuz Şia’nın temel metinlerinden sayılabilecek “Şia İnançları” adlı esere “takriz” yazan Kahire Üniversitesi Diller Bölümü profesörü Hâmid Hafnî Dâvud, bu kitabın İmamiye hakkında uydurma bilgilerle dolu yayınların aksine mezhebin gerçek ve saf halini anlatmaya yöneldiği ve böylece Ehl-i Sünnetle oldukça benzer olduğunu ortaya çıktığını savunur. Kitaptan büyük bir övgüyle bahsederken “İslâm mezheplerinin, fûrû’da, yol-yordamda ihtilâflarına rağmen temelde ve amaçta bir oluşları, beni gerçekten de sevindirmiştir. Allah’ın başarısıyla İslâm mezheplerini birbirlerine yaklaştırmak için ayrı bir kitap yazmak isterim” demiştir (Bk. “Takriz”, *Şia İnançları*, 9-18). Halbuki kitapta İmamet meselesi ve imamların masumiyeti ve onların peygamberliğin devamını temsil ettikleri uzun uzun anlatılmaktadır. Sadece bu bilgilerden yola çıkarak Davud’un İmamet meselesini önemsiz bir detay olarak görme eğiliminde olduğu ileri sürülebilir.

⁴⁵ Onat, “Şilik ve Günümüz Şiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, 129.

⁴⁶ İlyas Üzüm, “Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü’t-Takrib Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi 2* (1998), 185.

de İmamlardan nakledilen bilgilere yalan karıştırıldığından dolayı İmamlar asla masum olamazlar.⁴⁷Sünniler nübüvvet görevinin açılmamak üzere kapandığını ve peygamberlik yetkisinin bir başkası tarafından da kullanılamayacağını temel bir kaide olarak benimser. Bu yüzden de Sünni teolojide içtihadın varlığıyla yokluğu değil açıklığıyla kapalılığı tartışılır. Hiçbir surette içtihat sünnetin bir devamı olarak görülmez. İctihat, İmamların yaptığı gibi nübüvvet yetkisi kullanmak değil sorumluluğu müçtehit üzerinde olan bireysel bir düşünme eylemdir. Bireyselliğinden dolayı bazıları Ehl-i Sünnet'in içtihat kapısını kapalı tutmasını daha hayırlı görmüştür. Gerekçesi ise re'y ile amel etmenin çok görüşlülüğe ve dolayısıyla da ihtilaf ve çekişmeye yol açacağı iddiasıdır. Oysa Şia'nın içtihat kapısını açık bırakması böyle bir soruna yol açmaz. Çünkü onlar ahkâmın idrakini sınırlı bir esasa bağlamıştır.⁴⁸

Öyleyse içtihat konusu Şia'da İmamet öğretisinin bir parçasıyken Sünnilerde bu ilmi bir faaliyet olarak görülür ve dinin esaslarından sayılmaz. Sünni için aslında birbiriyle organik olarak bağlantılı bulunduğu Şia'nın İmamet teorisini reddetmek aynı zamanda onun içtihat metodolojini de reddetmek anlamına gelir.

İmamet ve içtihattan meselesinden bahsetmemizin nedeni ileride konuyu Postmodernizme bağlayacak olmamızdır. Bunu iki bağlamda yorumlayacağız. Birincisi postmodern koşullarda masumluk ve kesinlik göreceli hale gelir. İkincisi ise bilgi üretme mekanizmaları özellikle Şia'da hiyerarşik süreçlere dayanır. Ve hiyerarşik süreçlerin bulunduğu alanlarda yakınlaşma çabaları, hiyerarşi ne kadar fazlaysa o kadar zor olur. Bu yüzden de iki mezhep arasındaki yakınlaşma çabaları genellikle hiyerarşik esaslara göre yapılmış İmamet teorisine gelince düğümlenir. Sünnilerde de bilgi üretme sistemi hiyerarşiktir fakat bu fıkhi mezheplerin geleneğine sadakat gösterme anlamında ve büyük oranda müçtehidin tercihine bırakılmış bir hiyerarşidir. Bundan dolayı Sünniler bu hiyerarşinin dışına çıkma konusunda Şiilerden daha özgürdürler.

Bunun anlamı şudur: Bir yakınlaşma tasarımı Şiiler daha fazla taviz vermesi beklenen taraf olmaktadır. Çünkü onların böyle bir uzlaşma için harçacakları şeyler Sünnilere göre çok daha fazladır. Çünkü hiyerarşik yapıların özelliği parçaları tek bir bütüne dönüştürmesidir. Unsurlarından biri devreden çıkınca hepsi birden dağılacığından dolayı Şiiler İmamet nazariyesini parçalayamazlar. Sünniler ise bu konuda o kadar kaygılı değildirler. Gerçekten de İmamet nazariyesi olmazsa daha kolay bir uzlaşma teolojisi yazılabilir

⁴⁷ Çağatay - Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 62.

⁴⁸ Bk. Muhammed Cevâd Muğniyye, "Ehl-i Sünnet ve Şia Arasındakı Farklar", çev. Ahmet Karadağ, *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 244.

ve bunun sahih bir geleneği de bulunabilir. Fakat bu nazariye atıl hale geldiğinde geriye Şia kalmayacağından bu, pratikte Şia'nın aslında Sünnileşmesi anlamına gelecektir. Şia'nın güçlü reflekslerle İmamet inancına sarılmak istemesi bir topluluğun hayatta kalma refleksi olarak değerlendirilmelidir. Bu konuyu değerlendirme bölümünde biraz daha tekrar ele alacağız.

Burada bağlam dışında bir not düşmek istiyoruz: Bir araştırmacı Şia'daki Ruşenfikran hareketleriyle Sünnilikteki modernist hareketleri kıyaslama çalışması yapabilir. Eğer İran'dakinin daha sancılı olduğunu ve beklenen gelişmeyi gösteremediğini tespit ederse bunu yapılarıdaki hiyerarşik unsurları deşifre etmek suretiyle yorumlayabilir.

3.Şii-Sünni Yakınlaşmaları

Bireysel bazı yakınlaşma fikirlerini hariç tutarsak kurumsal çapta ilk yakınlaştırma girişimi 14. yy'da Kübreviyye tarikatı zamanında olmuştur. Tarikat, tasavvufta ve Şiilikte ortak olan “velayet” kavramından hareketle her iki mezhebin ortak noktalarından yola çıkarak yeni bir yorum geliştirme çabasına girişmiştir. Bu çabalar mezhepleri yakınlaştırma fikirlerinin aleyhine gelişen politik olaylardan dolayı sonuçsuz kalmıştır.⁴⁹ 1736'da Necef'te Şii ve Sünni ulema arasında tekrar uzlaşma arayışları başlamış ve bu konuda önemli adımlar da atılmıştır. Ancak bunlar da uzun süreli etkili olmamıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yakınlaşma arayışları tekrar hızlanmıştır. Ulema arasında düzenli toplantılar tertip eden “Daru't-Takrib beyne'l-Mezahib” kuruluşu bu dönem tesis edilmişti.⁵⁰ Bu ortamda yapılan diyalog çağrıları her iki tarafta da etkili olmuş hatta Sünni öğretinin en meşhur dini eğitim merkezi olarak görülen el-Ezher bile bu çağrıya sahip çıkmıştır. Bu, onun Salahaddin el-Eyyubi'den buyana sadakatle bağlı olduğu çerçeveyi aşması anlamına geliyordu.⁵¹ Bu yakınlaşma çabalarının etkisi devam etmekle birlikte beklenen başarıyı gösteremediği söylenebilir.

Ama yine de bu yöndeki faaliyetlerin yenilenerek devam ettirildiğine dair bir çaba gözlenmektedir.

⁴⁹ Cemil Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takribü'l-Mezahib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 292.

⁵⁰ Bk. Bar, “Sunnis and Shiites”; Ünal, “İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar”, 31-32.

⁵¹ Brunner, “Sunnites and Shiites in Modern Islam”, 31; Krş. Muhibbuddin el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXX/ (1988), 293.

1991'de Tahran'da kurulan "Uluslararası İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu" özellikle Şii-Sünnî yakınlaşması için faaliyet göstermektedir. Kurumun resmi internet siteleri <http://www.taghrib.org>, ve <http://www.taqrrib.info> adresleridir.⁵²Kurum, özellikle her yıl kutlu doğum haftası olarak bilinen Rebiu'l-Evvel ayının 12-17 günleri arası uluslararası konferanslar düzenlemektedir. Bununla birlikte Mekke, Türkiye, Suriye, Mısır, Tanzanya, Beyrut, Moskova, Pakistan, Bakü gibi Müslümanların yaşadığı ülke veya şehirlerde de konferanslar düzenlemektedir. Bu merkezin en büyük faaliyeti ise 1992'de "İslam Mezhepleri Üniversitesi"ni kurmasıdır. Bu üniversite doğrudan bu merkeze bağlıdır ve İslam mezheplerini öğretmeyi amaçlamaktadır. Mezheplerin yakınlaşmaları fikrine uygun eğitim vermek, her mezhebin usul ve faydalarını öğretmek her mezhebe mensup nitelikli kişiler yetiştirmek, hedefleri arasındadır.⁵³ Gerek bu kurumun faaliyetleri gerekse Şii-Sünnî takrib faaliyetleriyle ilgili diğer kurumsal çalışmalar hakkında daha detaylı bilgi için Kaplan ve Aksoy'un çalışmalarına bakılabilir.⁵⁴

Türkiye'nin doğrudan içinde olduğu faaliyetler de vardır ve son zamanlarda bu faaliyetlerin sayısı artmaktadır. Türkiye'de "Caferider" tarafından 2007'de düzenlenen "Uluslararası Fikirde Uzlaşma, Eylemde Birlik Sempozyumu"⁵⁵ bu kapsamda yapılan faaliyetlere bir örnektir. 2015 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde gerçekleşen "Ortadoğu'da Güncel Meseleler ve Mezheplerarası Diyalog Konferansı"⁵⁶ da bir başka örnek olarak verilebilir. Tebriz Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi arasında bu kapsamda bir protokol imzalanmıştır.⁵⁷ 31 Mayıs - 10 Haziran 2013 tarihleri arasında Türkiye'den bir grup akademisyen, Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Osman Aydın, Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan, Doç. Dr. Cemil Hakyemez "mezhebin bugünkü nesillere nasıl taşındığını görmek ve karşılıklı

⁵² Doğan Kaplan, "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 258.

⁵³ Rahimov, "Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı", 345-348.

⁵⁴ Kaplan, "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", 261-269; Nesrin Aksoy, *Şii-Sünnî Takrib Çalışmaları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 61-78.

⁵⁵ Bu derneğin "Takrib" yani mezhepler arası yakınlaşma konusundaki deklarasyonu ve adı geçen sempozyumun sonuç bildirisi için bkz: http://www.caferider.com.tr/fikirde-uzlasi-eylemde-birlik-sempozyumu_h6131.html, erişim:25.08.2019.

⁵⁶ Bk. <https://www.ogu.edu.tr/en/web/HaberDetay/147>, erişim: 26.10.2020.

⁵⁷ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 303.

görüş alışverişinde bulunmak amacıyla” Kum İslami İlimler Havzası ulemasıyla İran’da bir dizi görüşme gerçekleştirmiştir. Görüşmenin detayları hakkında Habip Demir’in gezi hakkındaki notlarına bakılabilir.⁵⁸ Son yıllarda Türkiye’nin de dahil olduğu canlı irtibatlar, yakın dönem siyasi ve dini temaslar için yine Aksoy’un çalışmasına müracaat edilebilir.⁵⁹ Gerek Türkiye’de gerekse başka ülkelerde bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Peki, postmodern koşullar bu yakınlaşma faaliyetleri üzerinde etkili olmuş mudur?

4. Postmodern Durum Şii ve Sünniler İçin Ne İfade Eder?

Postmodern durum en temelde üst anlatılara karşı güvensizliktir. Yani kesinci, evrensel nitelikli iddialar, genelleyici kuramlara karşı bir eleştiridir. Bundan dolayı Marksizm, hümanizm, laiklik liberal demokrasi, modernizm gibi büyük anlatılar sorunlu olarak görülür. Sorunlu anlatılar bunlarla sınırlı değildir. İslam ve Hıristiyanlık gibi dinler de büyük anlatı nitelenip sorunlu anlatılar havuzuna eklenir. Bunlar sorunlara önceden bilinen cevaplar veren, söz merkezci, totalize öğretiler olarak görülür. Postmodernizm bunları eleştirir fakat bunlara alternatif sunmaz. Çünkü o herhangi bir iddia için evrensel geçerliğinin ispatlanacağı bir zeminin olmadığını savunur.⁶⁰

1990’lı yıllara gelindiğinde nispeten taze bir akım olan postmodernizm İslam coğrafyasında etkisini göstermeye başladığı ileri sürülür. Lyotard’ın hemen her toplumun belli ölçülerde kavşağında olduğunu söylediği postmodernizm⁶¹ belli siyasal programlara bağlı olmaksızın bizzat kendi doğasında getirdiği eşitlikçi ve çoğulcu bir yapıyla gerek entelektüel düzeyde gerekse kitlesel düzeyde yeni yakınlaşma biçimleri tesis edebilir. Her ne kadar İslam toplumlarını kökten etkileyen esaslı bir karşılaşma henüz söz konusu değilse de Turner’e göre ileride İslam toplumları postmodernizmin bütün etkilerini yaşayacaktır.⁶² Günümüz koşullarında ise belli ölçüde yaşamaya başlamıştır denilebilir. Postmodernizmin etkisiyle oluşan izafiyetçi ortamın hem Sünni mezhepte -hem de dolaylı bir ifade ile Şia’da- etkili olmaya başladığı

⁵⁸ Habip Demir, “31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran’da Düzenlenen “Şii-Sünni İlişkileri Çalıştayı ve İran Gezisine Ait Notlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (12 Temmuz 2013), 159-195.

⁵⁹ Bk. Aksoy, *Şii-Sünni Takrib Çalışmaları*, 55-61.

⁶⁰ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Niyazi Akyüz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 206, 207.

⁶¹ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 8.

⁶² Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism And Globalism* (London: Routledge, 2003), 51.

ileri sürülmektedir.⁶³ Peki bu her iki mezhep için ne anlama gelmektedir?

Griffin "Postmodern tanrı inancı, hakikat için otoriteryen bir yaklaşımı desteklemeyi kabul etmez. Çünkü Tanrı'nın bir kitap veya kurum hakkındaki yanılmaz vahyinin imkanı inkar edilir"⁶⁴ demektedir. Bu, mutlak doğru ve hakikat inancının da sarsılması anlamına gelir. Çünkü postmodernizm her koşulda geçerli hakikatle ilgili iddiaları dikkate almaz.⁶⁵ Bu da bir inanan için tüm dünyayı kararsız fikirlerle dolu bir kaos ortamına çevirir. Ebedi, sabit, değişmez görülen ve kurtuluş reçetesi sunan her inanış kuşkulu bir zeminde anlık iddialara dönüşür.⁶⁶ Her şeyin mahiyeti o an ona yüklenen anlam tarafından belirlenir.⁶⁷

Fakat her iki mezhep de kaos ve belirsizliğe, anlık değişen iddialara karşı güçlü reflekslere sahiptir. Bu, İslam dininin teolojik yapısından kaynaklanır. Nitekim İslam düşüncesinde "bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek" şeklinde sözlük anlamına sahip "şeriat", merkezi bir konuma sahiptir ve tarih boyunca din kavramından daha fazla ön plana çıkmıştır.⁶⁸ Bundan dolayı her ne kadar güzergahları farklı da olsa ikisi de belli hedefleri olan ve levhalarla sürekli istikamet gösteren açık yolları severler. Hatta Sünni kanatta kelimenin anlamındaki açıklık durumunu pekiştirmek ve orada izafiyet ve karanlık nokta olmadığını ısrarla belirtmek için "şeriat-ı garra" diye ayrı bir ifade bile bulunur. Şeriat konusunda Sünni teoloji tarihte açık bir kaos durumu yaşamamıştır. Fakat Şia kaybolan İmamdan (Gaybet) sonra açık bir kaos durumu yaşamış fakat bu kaosu aşmak için hızlıca "niyabet" kurumunu tesis etmiştir. Böylece onlara göre Peygamber'in aktardığı açık seçik bilgi İmamlar ve vekilleri aracılığıyla Şia toplumuna akmaya devam eder.

Postmodern bir ortamda din ve inanç inkar edilmez fakat dinin içeriği kültürleşir.⁶⁹ Dini inanç küresel bir sistemin içinde gündelik

⁶³ İbrahim Hakkı İnal, "İslami Camiada Gençliğin Ahlak Telakkisinde Postmodern Düşüncenin Etkisi", *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu I/* (2016), 560.

⁶⁴ David Ray Griffin, "Postmodern Dünyada Tanrı", çev. Mevlüt Albayrak, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları- I/1* (Ocak 1999), 247.

⁶⁵ Erkan Perşembe, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi VI/13* (2002), 14-16.

⁶⁶ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 60, 137.

⁶⁷ Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, 43.

⁶⁸ Bk. Talip Türcan, "Şeriat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571, 572.

⁶⁹ Bk. Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkani* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 266.

ihtiyaçlara göre şekillenen ticari bir metaya dönüşür.⁷⁰ Hem Sünni hem de Şia toplumu hakkında ekonomik veya politik avantajlar elde etmek hatırına dinin suistimal edildiği ileri sürülmüştür. Fakat bu postmodernist bir metalaşmayla aynı şey değildir. Bu, dini inancın günlük ihtiyaçlara göre değişen günlük eşyalar gibi olmasıdır. Kişiler bireysel ihtiyaçlarına göre dini inanışlarda değişiklik yapmaya başlamışsa orada din postmodernist bir metalaşma sürecine girmiş demektir. Mesela Sünni toplumda bazı ihtiyaçlar doğrultusunda Şia mezhebine ait bazı inanışların benimsenmesi bir süre sonra başka bir ihtiyacımdan dolayı onun da terk edilmesi gibi... Aynı durum Şia toplumunda gündelik ihtiyaçlara göre Sünni teolojiye ait bazı inanışların benimsenmesi için de geçerlidir. Bu durum ulema arasında uzun tartışmalar sonucu belirlenen bazı ortak noktalarda birleşmekle aynı anlama gelmez. Yine kalıcı olarak mezhep değiştirmek veya mezhepleri birleştirmeye çalışmakla da aynı anlama gelmez. Postmodernist bir mübadelede dini görüşler sıradan insanlar tarafından anlık olarak benimsenip terk edilebilir. Sayısız doğruların bulunduğu bir ortamda sürekli olarak doğrulardan bazılarının bırakılıp bazılarının benimsenmesi şeklinde gerçekleşir. Bu şekilde davranan bir kişinin, bir gün Sünni bir başka gün Şii olması postmodern bir toplumda sorun olarak görülmez.

Postmodern bir toplumda dini kişilikler tarihselleşir. Büyük kahramanların ve büyük kahramanlıkların önemi kalmaz.⁷¹ Bu bir Şii için halife Ali'nin tarihi bir kahramandan sıradan bir kişiye dönüşmesi demektir. Diğer bir ifadeyle Ali kendi döneminde kahraman bir kişi olabilir ama onun bu kahramanlığı artık tarihselleşmiş bu günün insanı için buyurgan niteliğini yitirmiştir. Ama yine de onun kahramanlıklarından bahseden hikayeler dinlenebilir. Aynı durum bir Sünni açısından bakınca halife Ebu Bekir için de geçerlidir.

5. Postmodern Bir Yakınlaşmanın İmkânı

Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar" adlı çalışmasını büyük oranda bu son dönem yakınlaşma durumlarına ayırmıştır. Ona göre özetle; modernist fikirlerin olduğu dönemde mezhep üstü bir birleşme tasarlanmıştı fakat bu doğrudan mezheplerin varlığını hedef aldığından ürkütücüydü. Son dönemdeki yakınlaşmalarsa postmodern karakterler içermektedir. O, postmodern yakınlaşmaların mezhepler tarafından ilk etapta sempatik

⁷⁰ Bryan S. Turner, "Oryantalizm Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, ed. Abdullah Topçuoğlu - Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 44-45.

⁷¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, 8.

bulduğunu belirtir fakat bu yaklaşımın bütünüyle benimsenip benimsenmeyeceği konusunda kuşkuludur. Çünkü böyle bir yakınlaşma mutlak otoriteyi reddetmeyi meşru gördüğünden aslında mezheplerin varlığını da tehdit etmektedir. Kendisinin “ehl-i kible tekfir edilemez” anlayışına göre önerdiği yakınlaşma çalışmaları ise postmodernist değildir. Ortaklaşılabilir noktaları öne çıkarmaya, ayrılıkçı tarafları görmezden gelmeye -en azından kışkırtmamaya-yönelik ortayolcu bir yaklaşımdır.⁷²

Biz bu çalışmada iki mezhep arasında postmodern nitelikli bir yakınlaşma durumunun mümkün olduğunu hatta bunun emarelerinin de belirmiş olduğunu savunmaktayız. Burada iki tür postmodernleşme emaresinden bahsedeceğiz. Biri olgusal bazı veriler üzerinden halkların postmodernleşmesi diğeri ise sembolik bir örnek üzerinden ulema postmodernleşmesidir.

2020 yılında üniversite gençliği üzerine yapılan bir çalışmada formel dini eğitim koşullarının “dini bireyselleşme olgusu üzerinde oldukça etkili olduğu” sonucuna varılmaktadır. Postmodern bireyselleşmeyi, dini bireyselleşme türlerinden biri olarak ele alan çalışmada, dini eğitim almamış olan kesimin, onları yönlendiren dini bir otorite olmadığı için dinler ve inançlar hakkında bireysel kanaatlere yöneldikleri ve postmodern bir eğilimle “çoklu” hakikate yani hakikatin çokluğuna inanma eğilimi gösterdikleri tespit edilmektedirler. Onların postmodern eğilimi çoklu mezhep inancını da belirgin şekilde belirlemede, mezhepler arası postmodernist bir yakınlaşma eğiliminin bu grupta belirlediğini de ortaya koymaktadır. Çalışmada bu durum “mezhepler arası bir yakınlaşma durumunda bunun bu grup için postmodernist bir yakınlaşma olacağını göstermektedir” şeklinde yorumlanmaktadır.⁷³

Olgusal verilere dayalı bu sonuçlar, formel eğitim durumunun bir toplumda dini inanış biçimlerini etkilediği hatta onu şekillendirdiğini göstermektedir. Türkiye için bulunan bu sonuçların İran için de geçerli olduğu varsayılırsa dini eğitim koşullarından etkilenmemiş veya seküler eğitim ortamında büyümüş bireylerin dini inançlar ve özel olarak mezhepler konusunda postmodern eğilimler göstereceği tahmin edilebilir. Postmodern mezhep inancının mezhepler arası ilişkilerde iki anlamı vardır. Birincisi “hak” kavramına bakışın değişmesi ve mezheplerin ortak bir noktada buluşmasını gerekli görmeksizin her biri nasılsa o şekilde “hak” olduğunun kabul

⁷² Büyükkara, “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış”.

⁷³ Sıddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 275, 276, 296, 298.

edilmesi, ikincisi ise “hak” kavramının artık ne ifade ettiğini önemsemeyen halk kitlesinin varlığı.

Bu, hak kavramının teolojideki klasik konumundan edilmesi anlamına gelir ki bu durumda “hak” hiyerarşideki üstün konumunu kaybetmiş olur. Bu, “hakk”ın inkar edilmesiyle aynı şey değildir. Onun varlığına inanç devam eder fakat hiyerarşideki konumu yok olduğundan buyurgan vasfının bir anlamı kalmaz. Kültürün sıradan birer parçasına dönüşür. Böyle bir durum bir Şii için şu anlama gelir: Şia iyi bir şeydir, onun aynı zamanda İranlı kültürünün bir parçasıdır. Şia kültürü yaşatılabilir. Fakat o artık Sünniliğin karşısında alternatif bir kimlik oluşturucu etken değildir. Sünniler artık onun için dini bir rakip değil farklı bir kültüre ait komşulardır. Aynı durum bir Sünni için de geçerlidir. Ben sünniyim diyebilir, Sünniliğin iyi bir şey olduğunu da söyleyebilir ama onun için Sünnilik, Şiiliğin karşısında alternatif bir dünya değildir. İkisi de İslam’ın birbirinden ayrı fakat renkli dünyalarıdır. Bu durum dini anlamda serbest bırakılmış bir eğitim ortamında ortaya çıkabilir. Diğer bir ifadeyle eğitim araçlarıyla topluma müdahale edilmediği ve dini bir rota belirlenmediği takdirde de toplumun doğal bir süreç içinde dini anlamda postmodernleşmeye başladığı görülebilir. Hatta yukarıdaki araştırmaya göre görülmeye başlamıştır.

Eğitim araçlarıyla müdahale edilmediği takdirde “hak” kavramının izafeleşmeye başladığına bir örnek de bilhassa batı Avrupa ve Amerika’daki Müslüman nüfusun dini inançlarında görülmeye başlayan postmodern nitelikli değişimdir. Bunu bazı sosyal araştırmaların sonuçlarında görmek mümkündür. Nitekim Pew Araştırma Merkezi’nin 2012 raporuna göre Sünni ve Şii ayrışmasına en çok şahitlik eden Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki İslam toplumlarında ortalama %40 civarında Sünni, Şiileri Müslüman olarak bile görmemektedir. Buna mukabil ABD Müslümanlarının %57 gibi bir çoğunluğu İslam’ın birden fazla şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. İslam’ın tek bir yorumu olduğunu düşünenlerin oranı ise %37’dir.⁷⁴ Avrupa ve Amerika’daki Müslüman nüfusun zaman geçtikçe atalarının düşünce biçiminden uzaklaşıp yaşadıkları ülkelerdeki fikirlerin etkisi altına girdikleri bilinmektedir. Bunun anlamı şudur: Müslüman topluluk kendi ülkelerindeki mezhepsel farklılıkları kışkırtan şartlardan etkilenmekte ve gönüllü veya gönülsüz bu ortamın bir tarafı olmaktadır. Kendi topluluğundan

⁷⁴ Detay için şu linklere bakılabilir:

pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-appendix-a/, erişim: 26.08.2019.

<https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/#sunnishia>, erişim: 26.08.2019.

ayrıldığına ise adeta bu kıskırtma ortamından kurtulmaktadır. Yeni ortam onun eşitlikçi bir inanış yolu takip etmesi için uygundur. Bu, olağandışı bir durum olmadığı sürece, zamanla %57 rakamının büyüyeceği, %37 rakamının ise küçüleceği anlamına gelir.

Diğer yandan Avrupa, Amerika gibi ülkelerde yetişmiş yeni kuşak neslin mezhep bağlılıklarını artık “saçmalık” olarak gören tutumu bir tür postmodern çoğulculuğa evrilebilir. Bu tür bir kitleyi, Avrupa’ya özgü bir tür İslam olarak nitelenen “Avrupa İslamı” sürecinin üretme kabiliyeti oldukça güçlüdür. Özellikle seküler batı ülkelerinde görülen dinsel çoğulculuk⁷⁵ ortamı doğal olarak mezhepsel çoğulculuğun da önünü açar. Hatta dinsel farklılıkların bile önemsiz görüldüğü böyle bir ortam, mezhep farklarını kimsenin ciddiye almayacağı bir toplumu garanti eder.

Roy’a göre Avrupa’da şu an böyle bir süreç başlamış durumdadır. Çünkü orda kesin kanıtlara dayanan dini inanç artık yoktur. Ulema bilgi aracı olma rolünü ve meşruiyetini yitirmiştir. Herkes, dinin ne anlama geldiğini kendisi ortaya çıkarma durumuyla karşı karşıyadır.⁷⁶ Roy’un tanımladığı süreç -öyleyse- gerçekten de postmodern bir sürecin başladığını göstermektedir. Bunun İslam dünyasının dışında daha güçlü yaşanıyor olması İslam dünyasının bir sorunu olmadığı anlamına gelmez. Gerek Şii gerekse Sünni dünyasında her ne kadar panoramiyi değiştirecek kadar yaygın olmasa da bu tip bir kitlenin varlığı tartışılmazdır.

Burada değineceğimiz bir diğer postmodernleşme ise ulema postmodernleşmesiydi. Bu kapsamda Ezher ulemasından Mahmut Şeltut’un (1893-1963) fetvasından bahsetmek istiyoruz. Bu fetvayı burada **tamamen sembolik açıdan** postmodern bir fetvaya örnek olarak ele alacağız. Sembolik olarak ele alacağımızı özellikle belirtmemizin nedeni şudur: İlk olarak; fetvaya birinci elden ulaşılmış değiliz. Bu fetvayı doğrudan değerlendirmek için ona ilk kaynaktan ulaşmak ve bunun içeriğini Şeltut’un hakim dini görüşleriyle birlikte değerlendirmek gerekirdi. Bu olmadığı takdirde “parçacı” bir yaklaşım takip edilmiş olur ki bu, araştırmacıyı büyük hataya düşürebilir. Bu kapsamda bir araştırma ise bu çalışmanın içeriğine dahil değildir. Bu yüzden biz burada bu fetvayı sembolik olarak değerlendirecek ve sadece buradaki referanslara dayanarak Şeltut’un postmodernist olduğu anlamının çıkarılmaması için özellikle çaba

⁷⁵ Bk. Cengiz Kanık, *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dini Tutum ve Davranışlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016), 177.

⁷⁶ Olivier Roy, “Avrupa’da İslam: Dinlerin Çatışması mı Yoksa Dindarlıkların Bir Nuktada Buluşması mı?”, çev. İsmail Gönenç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI/27* (2013), 251.

sarf edeceğiz. İkincisi ise bu fetva hakkındaki tartışmalardır. Nitekim bazı araştırmacılar her ne kadar fetvanın belgesini yayınlamış olsalar da⁷⁷ medyanın aktardığına göre fetva Karadavi tarafından inkar edilmiştir. Yusuf el-Karadavi, Şeltut'un zamanına yetiştiğini, onun eserlerini tarayıp topladığını fakat onun böyle bir fetvasına rastlamadığını bildirmiştir.⁷⁸ Doğan Kaplan tarafından aktarılan bilgiye göre Şeltut kendisine Şii-İmamiyye ve Zeydiyye ile amel etmek hakkında soru sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

“İslam, mensuplarına belirli bir mezhebe tabi olmayı gerekli kılmamıştır. Aksine şöyle deriz her Müslümanın her şeyden önce sahih bir şekilde nakledilen ve ahkâmı kendine özgü kitaplarda müdevven olan herhangi bir mezhebi taklit etme hakkı vardır. Böylesi bir mezhebi taklit eden birinin başka bir mezhebe geçmesinde de bir beis yoktur. Şii-İmami-İsnaaşeri olarak bilinen Caferi mezhebi, sair Ehl-i Sünnet mezhepleri gibi şer'an kendisiyle amel etmenin (taabbud bihi) caiz olduğu bir mezheptir. Müslümanların bunu bilmeleri ve belirli bir mezhep için haksız bir şekilde taassup içerisinde bulunmaktan kurtulmaları gerekmektedir. Ne Allah'ın dini ne de şeriatı bir mezhebe bağlı veya bir mezheple sınırlıdır. Herkes (mezhep imamları) Allah Teâlâ nezdinde makbul müctehidlerdir. Nazar ve istidlale ehil olmayanların müctehidler taklidleri ve fıkıhlarında onlara tabi olmaları caizdir. Bu konuda ibadetler ve muamelat arasında bir fark yoktur”.⁷⁹

Bu fetva şu üç gerekçeden dolayı bir çeşit ulema postmodernizmi için örnek sayılabilir. Birincisi “böyle bir mezhebi taklit eden birinin başka bir mezhebe geçmesinde de bir beis yoktur” ifadesidir. Burada bir birine eşitlenen iki farklı unsur vardır. Biri bu şartlara uyan mezheplerin eşitlenmesi, diğeri ise mezhep mensuplarının eşitlenmesidir. Üstelik mezhep mensupları sadece bir biriyle eşitlenmiş olmaz aynı zamanda mezhepler arasında tercih yapma hakkına sahip ulemayla da eşitlenmiş olur. Klasik mezhep terminolojisinde mesela Sünni fıkhi mezheplerde her ikisi de hak görülmesine rağmen mezhepler arası geçiş ulema için bile çok sınırlı ölçüde meşru görülmüştür. Burada ise itikadi mezhepler arasında bile geçiş olabileceği üstelik de bunu sıradan mezhep mensuplarının (taklitçiler) bile yapabileceği bildirilmiştir. Bu ancak her koşulda eşitliklerin sahih görüldüğü bir dünyada gerçekleşebilir. Ve yine bu mezhepler mezheplere, mezhep mensupları birbirine onlar da ulemaya eşit ve benzer olduklarında mümkün olabilir.

İkincisi ise “herkes (mezhep imamları) Allah Teâlâ nezdinde makbul müctehidlerdir” ifadesidir. Burada ise eşitlik açıkça belirtilmiştir. İki mezhebin ayrışma noktalarının temelinde teolojik

⁷⁷ Bk. Kaplan, “İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları”, 274.

⁷⁸ <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/kardavi-ezhere-esariligi-yikmak-icin-saldiriyorlar-h73252.html>, erişim: 08.12.2020.

⁷⁹ Kaplan, “İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları”, 260.

açından İmamet inancı ve içtihat meselesi yattığını belirtmiştik. Bu durumda Şeltut Şii imamların üretip yaydığı dini bilgiyi meşru saymış hatta onu Sünni ulemanın ürettiği bilgiyle eşit görmüştür. İkisinin de makbul ve meşru dini araçlar olduğunu tasdik etmiştir. Bu durumda müçtehitlerin yaptıkları, birbiriyle aynı olmasa bile birbirine eşit görülmüştür.

Üçüncüsü, “sahih bir şekilde nakledilen ve ahkâmı kendine özgü kitaplarda müdevven olan” herhangi bir mezheple amel etmenin caiz görülmesidir. Burada kaynak yerine naklin ön plana çıkarılması dikkat çekicidir. Nitekim caizliğin ölçüsü olarak görülen “sahih nakil” aslında göreceli bir kavramdır. Çünkü naklin sıhhatini mezhep uleması kendisi belirler. Mesela hakim inanışta Şia’nın bazı nakil araçları onlara göre sahihken Ehl-i Sünnete göre değildir. Bir diğer dikkat çekici husus Kuran ve sahih sünnetin doğrudan telaffuz edilmemesidir. Ehl-i Sünnet ulemasının geleneksel eleştiri metodunda sahih nakil soyut olarak kullanılmaz genellikle Kuran ve Sünnetle birlikte kullanılır. Sahih naklin mutlak manada meşru görülmesi şartlara uyan ezoterik hikayelerin bile sahih dini metinler sayılabileceği ihtimalini doğurur. Bu da doğrunun insan tarafından belirlendiği postmodernist bir bakış açısının kapısını aralar.

Yukarıdaki üç gerekçe birlikte ele alıp bunlar da daha yukarıda bahsi geçen postmodern durumun nitelikleriyle karşılaştırıldığında bu fetvada “farklı ve eşit” paradigmasının belirgin şekilde hakim olduğu görülür. Klasik mezhep terminolojisinde düşünce yapısı tamamen hiyerarşiktir ve buna bağlı olarak “farklı ve üstün” veya bunun diyalektik karşılığı olan “farklı ve sapkın” paradigmaları takip edilir. Bu durumda Şeltut’un fetvası diğerlerinden sadece şekil bakımından farklı değildir aynı zamanda paradigma açısından da farklıdır. O postmodern bir paradigmaya göre yazılmış bir fetvadır.⁸⁰

Postmodernist bir yaklaşımın inkarcı olmadığından yukarıda bahsetmiştik. Şeltut’un fetvası inkarcı olmayan tam tersine kabul edici olan bir yaklaşıma örnektir. İnkarcı bir yaklaşıma iyi bir örnek ise Şii ulemeden Ahmed el-Katib’in 2008 yılında yayınladığı deklarasyondur. Bu deklarasyon iki mezhep arasındaki teolojik uçurumu önemli ölçüde azaltır ve sahici bir yakınlaşmanın kapılarını aralar. Fakat bu postmodernist bir deklarasyon değildir. Çünkü postmodern bir yaklaşım inkarcı değil bütün farklılıklara rağmen her şeyi kabul edicidir. Oysa bu deklarasyon inkarcılığı vurgulu şekilde metne yansıtır. Buradaki inkarcılık geleneksel Şia öğretisini inkar etmek anlamındadır.

⁸⁰ Öneminden dolayı bu fetvayı tamamen sembolik olarak çözümlediğimizi burada tekrar hatırlatalım. Bunun ne anlama geldiği yukarıda izah edilmişti.

Adı geçen deklarasyondan bazı kesitler şöyledir: “İmâmetin, nübüvvetin bir parçası olduğuna... inanmıyoruz. İmamın (devlet başkanının) da peygamberler gibi masumiyetinin vucubunun gerekliliğine veya onlar gibi vahiy aldıklarına... inanmıyoruz.” “Onikinci İmam”ın varlığına da inanmıyoruz. ...“velâyet-i fakih” nazariyesine de inanmıyoruz...“Gâib İmam Mehdi”nin hususi nâiblerine (Dört Sefir’e) ve genel nâiblerine de (Fakihlere) inanmıyoruz...⁸¹

Görüldüğü gibi bu bildirgedeki ifadeler Şeltut’un fetvasındaki ifadelerden oldukça farklıdır. Bu bildirge Şia öğretisinin inkarı üzerinden yazılmışken Şeltut’un fetvası farklılıkların eşitliği üzerinden yazılmıştır. Biri postmodernist bir tarzı yansıtırken diğeri modernist bir tarzı yansıtmaktadır. Öyleyse Şeltut’un tarzını esas alan bir yakınlaşma programı postmodernistken el-Katib’in tarzını esas alan bir program modernist olacaktır.

6. Değerlendirme

Günümüzde Şii-Sünni ilişkilerini değerlendirmek açısından aktif olarak bulunan dört seçenekten bahsedilebilir. 1. Eski dışlayıcı tutumun devam ettiği bilindik seçenek. 2. Mezhepler arası bir anlaşma metnine veya söylemine dayalı uzlaş. 3. Politik unsurlar tarafından sağlanmış çoğulcu ortam. 4. Her şeyin teoloji olarak değil kültür olarak görüldüğü postmodern bir toplum ortamı. Şu an aktif olarak yaşanan ortamın sayısal üstünlük bakımından ve büyük oranda birinci seçenikle açıklanabileceği söylenebilir. İkinci seçenek ise şu açıdan en zayıf seçenektir: Teorik olarak iki mezhep de inançlarından ve iddialarından belli ölçüde vazgeçerek ortak noktalarda buluşabilir. Fakat bu pratikte -en azından günümüz koşullarında- gerçekçi bir çözüm sayılmaz. Çünkü bu yeni bir mezhep tesis etme girişimi olur ki iki mezhebi yakınlaştırmaktan ziyade daha da ayırıştırabilir. Mesela son zamanlarda takrib fikirlerinin yaygınlaşması aynı zamanda selefi fikirlerin de yaygınlaşmasını⁸² tetiklemektedir. Bu, iki eğilim arasında diyalektik bir ilişki olduğunu gösterir. Gerçi Selefi itirazların da üstesinden gelecek bir İslami ekümenizm fikri konuşulabilir fakat bu konu bu çalışmanın kapsamına girmediği gibi bunu sosyolojik olarak konuşmak için de toplumsal pratiklerin yeterli olduğu söylenemez.

Bu başlık altında yani değerlendirme aşamasında ağırlıklı olarak üçüncü ve dördüncü seçenekleri yani politik çoğulculuk ve postmodern durumla ilgili olanları ele almaya çalışacağız. Çünkü

⁸¹ Deklarasyonun tam metni için Bk. Aksoy, *Şii-Sünnî Takrîb Çalışmaları*, 128-139.

⁸² Bk. Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, 187.

postmodern olan bu yazının konusunu oluşturuyor bu yüzden artık sonuca bağlamamız gerekiyor. Politik olansa hem ayrışmanın kökeni olması hem de günümüzde ilişkilerin pratik ortamını sağlayan en görünür araç olması bakımından önemlidir. Politik olanla postmodern olan arasındaki ilişki ise “çoğulculuk” kavramı üzerinden değerlendirilmektedir. Çoğulcu olmakla postmodern olmak aynı değildir. Fakat postmodernizm politikaya etki ettiğinde çoğulcu bir yapının ortaya çıkmasını sağlayabilir.

İki mezhep arasındaki ilişki süreçlerini duraksatan noktalar başta Kuran’la ilgili eksiklik ve tahrif iddiaları, imamet öğretisi, başta tevhit inancı olmak üzere dinin temel referanslarıyla ilgili tutumlar vs. üzerinde yaşanan fikri anlaşmazlıklardır.⁸³ Fakat tüm bu konular politik aranjmandan bağımsız değildir. Brunner ilişkilerin siyasi doğasını vurgulamak için; siyasetin rolü söz konusu olduğunda, Mısır ve İran arasındaki diplomatik ilişkiler yeniden başlatılmadığı sürece, El-Ezher ve İranlı Şii’ler arasında bir diyalog için başarı şansının oldukça düşük olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴ Onun bu fikri, ilişkilerin doğasındaki politik süreçlerin ayrılmaz bütünlüğünü işaretlediğinden diğer ülkelerdeki ilişkiler için de geçerli olduğu savunulabilir.

İki mezhep arasındaki ilişkilerin politikacılarдан ziyade bilim adamlarının konusu olması gerektiği fikri günümüz araştırmacılarının benimsediği bir fikirdir. Mesela Cemil Hakyemez, ayrışmanın politik kökenlerini inkar etmemekle birlikte artık günümüzde eski gerekçelerin geçerliğini kaybettiğini dolayısıyla da bu konunun günümüzde politikacıların değil bilim adamlarının konusu olması gerektiğini ileri sürer.⁸⁵ Konuya bilim adamlarının daha yakından eğilmesi gerektiği fikri Fığlalı’da⁸⁶ ve Evkuran’da da vardır. Evkuran önce ilahiyatçılar, entelektüeller, sanatçılardan başlayarak öncelik sırası oluşturmakta politikacıları bunlardan sonraya yerleştirmektedir.⁸⁷ Politik bir ilişkinin ömrü onu deruhte eden politikanın ömrüyle ölçüleceğinden iki mezhep arasındaki ilişkinin politika ekseninden kurtarılması onun daha uzun ömürlü ve istikralı olmasını sağlayabilir. Fakat söz konusu Şii-Sünni ilişkisi olduğunda bunu politikadan soyutlamanın ne kadar zor olacağını hesaplamak gerekir.

⁸³ Detay için Bk. el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”.

⁸⁴ Brunner, “Sunnites and Shiites in Modern Islam”, 37.

⁸⁵ Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, 77.

⁸⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, “Açılış Konferansı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 15.

⁸⁷ Evkuran, “Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek”, 172.

Bunun iki ana nedeni vardır. Birincisi; yukarıda da geçtiği üzere Şiilikle İranlılık arasındaki geleneksel ayrılmazlık durumudur. Bu, Şia politikalarına da doğrudan işlemiş durumdadır. Bir Sünninin Şiiilik hakkında konuşması demek dolaylı olarak onun İran yönetimi hakkında konuşması demektir. Mesela bu yazıyı ele alalım; bu yazıda postmodern bir durumu anlatmaya çalışmamıza rağmen İran yöneticilerinden ve yönetimin geleneksel köklerinden bahsetmeden ilerleyemiyoruz. Sünniliği mesela Türklük veya Araplık dışında tasarlamak veya herhangi bir uyruğa atıf yapmadan Sünnilik hakkında konuşmak mümkündür. Ama aynı şeyi İran ve Şiiilik için söylemek zordur. Öyleyse bir Şii-Sünni ilişkisini politikanın dışında tasarlamaya çalışmak daha baştayken onu temelsiz bırakmak anlamına gelebilir. Elbette bu şu anki koşullarda geçerli bir iddiadır. Şayet bir gün İran'da İmamet nazariyesinden tamamen bağımsız ve seküler bir yönetim söz konusu olduğunda daha sivil ve apolitik bir ilişki tasarlamak mümkün hale gelebilir. İkincisi ise bir uygulama aracı olarak politikanın imkanlarına mecbur olma durumlarıdır. Konunun politikadan kurtulduğunu ve tamamen bilim adamlarının elinde olduğunu varsayalım. Mesela Türkiye'de mezhepler tarihçilerinin de içinde olduğu bilimsel çalışma grupları olduğunu ve aynıının Şii tarafta da bulunduğunu ve bunların sorunları çözebilecek esaslı bazı sonuçları birlikte tespit ettiklerini düşünelim. Bu bilimsel kadro de facto uygulama araçlarından mahrum olduğu için bunu faaliyete geçirmek istediklerinde yine politik araçların sahiplerini ikna etmek zorunda kalacaklardır. Bu da tıpkı daha öncekileri kuşatan siyasi koşulların bir benzerinin şimdiki de kuşatmakta olduğunu gösteresidir.

Bunun ne anlama geldiğini biraz daha anlatmak istiyorum, bunun için çoğulculuk kavramından yararlanacağım. Dini çoğulculuk, biri inançların eşitliği diğeri ise inananların eşitliği olmak üzere iki anlama gönderme yapar. İnançların eşitliğine gönderme yapana "metafizik/dini çoğulculuk" denirken diğeri "kültürel çoğulculuk" adı verilir.⁸⁸ Metafizik çoğulculuk inançların eşitliğini savunduğundan postmodernist bir mahiyet arz eder. Kültürel çoğulculuk ise inançları eşit olmasa da -hatta bireyler inançlarının hiyerarşik üstünlüğü kabul etseler bile- o inançlara mensup olan kişilerin eşit olduğunu savunan anlayıştır. Türkiye'de bu gün Şii-Sünni yakınlaşmasını ele alan akademik literatür incelendiğinde ikinci tür çoğulculuğun benimsenmesine yönelik bir eğilim olduğu görülür. Buna Hakyemez ve İşcan'ın fikirlerini örnek olarak

⁸⁸ Bk. Lene Kühle, "Çok Dinlilikte Dinsel Çoğulculuk", ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan, çev. Ferhat Akdemir, *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar (Editörlü kitap)*, (2013), 227; Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", *Dini Araştırmalar* VII/19 (2004), 14.

verebiliriz. Hakyemez, mezhepsel barışın sağlanması için karşıdakinin inancını değiştirmeye çalışmak yerine onu Müslüman ortak paydasından hareketle olduğu gibi kabul etmek gerektiğini düşünür.⁸⁹İşcan ise “kutuplaşmayı ve mezhepçiliği öne çıkaran teo-politik bir çizgi yerine siyasal teolojisini çoğulculuk üzerine kuran bir siyaset tarzı esas alınmalıdır” demektedir.⁹⁰ Bu, Rençber’in yazısında “beni olduğum gibi kabul et”⁹¹ cümlesiyle özetlenmiş, değiştirmeye değil kabul etmeye yönelik bir tutumu ifade eder ve kültürel çoğulculuğun esas alınması gerektiği yönünde bir tutumu belirtir.

Fakat onlar bu önerilerini politikadan bağımsız bir çözüm olarak ileri sürmezler. Mesela Hakyemez “mezhepler arası yakınlaşma ise daha çok kültürel ve siyasi birliği çağrıştırmaktadır” demektedir ve probleme “daha bilimsel ve hatta sağduyulu yaklaşanların genellikle meselenin bu yönü üzerinde” durduklarını belirtmektedir. O, bununla “uzlaşmaya dayalı politikalar üretilmesi amaçlandığını” açıkça belirtmiştir.⁹²İşcan da “ilişkilerin normalleşebilmesi için siyasi adım, birçok uzmanın da ifade ettiği gibi teo-politik yerine ekonomik entegrasyon ve diplomatik uzlaşmadır” diyerek çözümün politik araçlarla sağlanabileceğini belirtmiştir.⁹³Bu araştırmacıların önerileri ilişkileri politikleştirmek değil sorunun çözümü için politik araçların kullanılabilmesini belirtmek şeklinde yorumlanmalıdır. Bu aşamada politika en çok da çoğulcu bir tasarımı hayata geçirmek açısından önemlidir. Politika hem işlevsel olması hem kısa sürede uygulama araçlarına sahip olması hem de hukuksal araçları yoluyla karşılıklı şeffaf uzlaşma olanaklarını üretebilmesi açısından ilişkilerin en azından belli bir süreliğine çözümü için umut vaat edebilir. En azından ilişkilerde güvensizlik yaratan unsurların belli ölçüde bertaraf edilmesini sağlayabilir.

Söyle ki; mesela iki mezhep arasındaki ilişkilerde İran’ın politik araçlarının görünür şekilde etkili olması ilişkileri sekteye uğratmaktadır. Bu aynı zamanda ilişkilerde ulema sınıfını bağımsız katılımcılar olmaktan çıkıp politik taraflara dönüştürmektedir. Bu da Sünni tarafın sürece olan güvenini sarsmaktadır. Hatta Sünni taraf Şia’nın bu faaliyetleri bir tür propaganda aracı olarak kullandığı gerekçesiyle sürece karşı oldukça güvensizdir. Özellikle 1979 İran devriminden sonra Sünni coşku azalmıştır. Bunun ana nedeni

⁸⁹ Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, 78.

⁹⁰ Mehmet Zeki İşcan, “Şii-Sünni İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 255.

⁹¹ Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 89.

⁹² Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, 290.

⁹³ İşcan, “Şii-Sünni İlişkileri”, 255.

sürecin sivil taraflarca değil de Şii devlet organları tarafından organize ediliyor olmasıdır. İran devletinin bu yolla Şia öğretilerini Caferilik üzerinden Sünni coğrafyada meşrulaştırmaya çalıştığı⁹⁴ düşünülmektedir. Önemli merkezlerin finansmanının doğrudan Şii politikacılar tarafından sağlanması⁹⁵ bunun en açık kanıtıdır. Mısır'da Sünni ulemeden bazıları “takrib” faaliyetlerini Şiiğe indirgemeye çalışmış ve hatta belli ölçüde başarılı oldukları görülmüştür. Bu faaliyetleri organize edenlerin İslam dinini modifiye etmek için tıpkı Katolik mezhebinde papaların sahip olduğu yetkiye benzer yetki kullanmak istedikleri ileri dahi sürülmüş, Kahire'den tasfiye edilmeleri önerilmiştir.⁹⁶ Sünnilerin daha ilk yıllardan itibaren kuşkuyla baktıkları bu süreç onlar için hala soru işaretleriyle doludur. Fakat bu ilişkiler çoğulcu bir politikayla deruhte ediliyor olsaydı bu güvensizlik ortamı belli ölçüde tolere edilebilirdi. İlişkiler şeffaf araçlarla ve çoğulcu bir tasarımla yürütüldüğü takdirde bu, takiyye sorunu da belli ölçüde çözebilir. Çünkü Şia'daki “takiyyesi olmayanın dini yoktur”⁹⁷ anlayışı Ehl-i Sünnet tarafından güvensizlik ortamı tesis etmekte ve ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir.⁹⁸

Değerlendirme bölümünde ilişkilerdeki dört seçenektan bahsediyorduk. Üçüncüsü politik unsurlar tarafından sağlanmış çoğulcu ortamdı. Karşılıklı ilişkilerde her alana sirayet etmiş olmasından dolayı burada politika konusuna uzunca değinmek zorunda kaldık. Tesis ettiği hiyerarşik yapılar ve sivil olmayan planlı tasarımlarından dolayı politikanın bizzat kendisi postmodern değildir. Hatta tek taraflı uygulandığında ilişkileri çıkmaza sürükleyebilir. Fakat politika uzlaşım ve şeffaf araçları tesis edebilmesi bakımından postmodernizmin kıyısında bulunan bir dünyaya atıf yapabilir ve böylece “çoğulcu” ilişki ağlarının kurulmasına belli ölçüde öncülük edebilir. Böylece ilişkilerin politik unsurlarla kuşatılmış olması birden bire fırsata dönüşmeye başlar.

⁹⁴ Shmuel Bar, “Sunnis and Shiites: Between Rapprochement and Conflict”, *Current Trends in Islamist Ideology*, ed. Hillel Fradkin vd. (Washington, D.C: Hudson Institute, 2005), 2/89-90; Krş. Abdullah Kıran, “Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2015), 187-188.

⁹⁵ el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, 294.

⁹⁶ Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in The 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, ed. Reinhard Schulze, çev. Joseph Greenman (Boston: Brill Leiden, 2004), 256-260.

⁹⁷ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 68.

⁹⁸ Mehmet Dalkılıç, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak ‘Takiyye’”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Darulfunun İlahiyat* 7 (2003), 139.

Şii-Sünni yakınlaşmasının tarihsel seyrine bakıldığında bunun genellikle politik organlar tarafından tertip edildiği görülecektir. Aynı durumun günümüzdeki ilişkiler için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Yani günümüzdeki ilişkilerin de büyük oranda politik araçlarla deruhte edildiği görülmektedir. Mesela son dönemde 2006-2013 yılları arasında gerek Mekke’de, Katar’da, Bağdat’ta gerekse Londra’da düzenlenen takrip çalışmalarının genellikle politikacılar tarafından tertip edildiği görülmektedir.⁹⁹ Öyleyse bu durum günümüzdeki ilişkiler açısından hem bir risk hem de bir fırsat barındırır. Risk barındırır, çünkü siyasetin doğası değişken olduğundan tıpkı eski politik örneklerinde olduğu gibi bu ilişkiler de sonuçsuz kalabilir. Fırsat barındırır çünkü talep edilen çoğulcu ilişkileri sağlayabilen en pratik araç politikadır.

Ama yine de şunu belirtmemiz gerekir ki kendiliğinden gelişmeyen ve sivil olmayan bir ilişki hiçbir sahici bir yakınlaşmayı garanti edemez. Çünkü bu yakınlaşma faaliyetleri üst yapılar tarafından ve çoğunlukla siyasal içerikleri bulunan programlar aracılığıyla tertip edilmektedir ve bunların ömrü dönemin toplumsal koşullarıyla birlikte siyasal vizyonun devamlılığına bağlıdır. Sosyo-politik vizyon değiştiğinde bu da değişir. Böyle bir yakınlaşmayı sağlayacak ortam politik çoğulculuğun değil postmodern çoğulculuğun bulunduğu ortamdır. Postmodern bir durum kendi özünde getirdiği sivillikle doğal akışkan bir süreçtir. Bir faaliyetin dışarıdan, güçlü kurumsal yapılar tarafından buyurgan bir vasıfla planlı olarak uygulanması postmodern durumun doğasına terstir. Şayet Şii-Sünni yakınlaşması öncelikle mikro düzeyde yani halklar ve fertler arasında başlayıp yaygınlaşsaydı daha sahici bir postmodern durumdan söz edilebilirdi.

İki grup arasındaki ilişkilerin postmodern bir nitelik taşıyıp taşımadığını anlamanın en iyi yolu bizce ilişkilerdeki yataylıkları takip etmekten geçer. Yataylık arttıkça postmodernlik de artar. Yataylık azaldıkça yani hiyerarşi arttıkça postmodernlik azalır. Öyleyse şu bir ilke olarak belirlenebilir: İlişkilerde hakim olan düşünsel arka plan hiyerarşik yapılar tarafından belirleniyorsa onun postmodern olmadığı düşünülür. Mesela en başta teolojik yapı her iki mezhepte de olağanüstü şekilde hiyerarşiktir. Her ne kadar bu hiyerarşinin temeli her ikisinin de mensup olduğu İslam dininin teolojik yapısından kaynaklanıyor olsa da mezhepsel yorum farklılıkları bu hiyerarşileri kendilerine ait birer fraksiyona çevirir. Diğer bir ifadeyle İslam dininde Allah ve Hz. Peygamber’in herkese üstün olan konumu hemen her alana sirayet eden hiyerarşik

⁹⁹ Bu organizasyonlar için Bk. Adem Arıkan, “Şi’ilerin Takribi ve Suudilerin Teklifi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 275-292.

düşünce biçiminin temelini oluşturur. Mezhepler de kendi yorumlama biçimlerini bu temel üstüne bina ederler. Fakat hem kullandıkları yöntem hem de geliştirdikleri içerik onları birbirinden uzak iki noktaya itebilir.

Dini bir inanış postmodernleştiği zaman inanışın içeriği inkar edilmez fakat hiyerarşisi artık işlevsiz hale gelir. Mesela peygamber ve onun manevi üstünlüğüne dayalı buyurgan otoritesi inananlar üzerindeki yaptırım gücünü kaybetmeye başlar. Böylece peygamber günümüzde buyruklarıyla yaşayan bir kişi değil tarihte buyruklarıyla yaşamış bir kişi olur. Günümüzdeki varlığı ise kültürel düzeydedir. Peygamber'in manevi hiyerarşisinin artık geçersiz olması onun maneviyatını sıradan insanların maneviyatıyla eşit konuma getirir. Bunun bir nedeni postmodern bir durumda otoritelerin inkar edilmemesi fakat tüm insanların otoritesinin bir birine eşitlenmesidir. Bu da tüm otoriteleri eşit olarak kabul etmenin aslında hiçbir otoriteyi kabul etmemek olduğu şeklinde bir paradoks oluşturur. İşte geleneksel otoritelerin postmodern bir ortamda erimiş halde var olmasını sağlayan sebep bu paradoksal ortamdır.

Teolojik yapıdaki hiyerarşik unsurlar Şia'da Sünniliğe göre daha fazladır. Özellikle İmamet nazariyesi masum, kesin ve üstün bir yapıya inanışın göstergesidir. Belki de iki mezhep arasındaki ilişkileri asimetrik olarak dağıtan esas unsur Şia'daki güçlü hiyerarşik örgütlenmeye olan bu inançtır. Şia'nın bu inancı teolojik olarak "sapkın" görülebilir fakat onun ürettiği sosyolojik dinamik hafife alınmamalıdır. Şia bu dinamik sayesinde kaç defa dağılmaya yüz yüze gelmiş olan Şii topluluğu toparlamış ve ayakta tutmayı başarmıştır. Belki de gaybubet-i suğrayı gaybubet-i kübraya dönüştüren Şii otoritelerinin asıl hedeflediği şey bu toplumsal dinamiği korumaktır. Eğer böyleyse onlar gaybubet-i suğra ile sürekli bir şekilde toplumsal enerji üretecek bir inanç sisteminin temelini atmış, gaybubet-i kübra ile de bunun kıyamete kadar sürmesini sağlamayı hedeflemiştir.

Sünni teologlar Şia inancını salt teolojik bir inanış olarak gördükleri zaman hataya düşebileceklerini göz ardı etmemelidirler. Bu böyle olduğu için onlar Şia'yla teolojik kanallar aracılığıyla diyalog kurmak istediklerinde başarısız oluyorlar. Mesela Sünniler teolojik düşündüklerinden mezheplerin sonradan ortaya çıktığını savunarak belki de önemli, doğru ve tutarlı bir delil ileri sürdüklerini düşünüyorlar. Fakat bu delili, fazlasıyla sosyolojik düşünen ama bunu teolojik öğretiyle ustaca birleştirmeyi başarmış Şiiler çok da ciddiye almıyor olabilirler. Çünkü Şiiler için Şia sadece hicri ikinci yüzyıla kadar üretilmiş teolojiden ibaret değildir. Onun Şia (daha çok da İran) toplumu için ne ifade ettiği de en az onun kadar önemlidir. Burada Sünnilerin, mezhepleri sadece teolojiyle açıkladıklarını ileri

sürmüyorum. Tam tersine onlar sosyolojik şartların etkisinin farkındadırlar. Mesela İlyas Üzüm “mezhepler ister itikadi ya da ameli, ister siyasi olsun, tarihin ve sosyolojik şartların tesiriyle oluşmuştur” demektedir.¹⁰⁰ Özellikle Türkiye’deki mezhepler tarihi çalışmalarında bu kanaatin yaygın olarak benimsendiğini söyleyebiliriz. Fakat bizim burada kastettiğimiz, mezheplerin oluşum sürecinde toplumsal şartların etkisi değil Şia topluluğunu sarmalamış bir hiyerarşik inanç bulutunun o topluluğu nasıl dönüştürdüğüdür.¹⁰¹ Bu dönüşümün nasıl sağlandığını kavramak için teolojik araçlar yetersiz kalabilir.

Hiyerarşik yapılar toplumsal dinamiğin üretiminde önemli araçlar olduğuna göre İmamet nazariyesi ve buna bağlı olarak gelişen bilgi üretme mekanizmasının, Şii toplumlarını Sünnilere göre toplulukçuluk (kolektivizm) açısından daha avantajlı hale getirdiği ileri sürülebilir. Bu da topluluk arasında sosyolojik bir asimetri bulunduğu anlamına gelir. Şia’da bilgi masum ve kesin bir otoriteye dayalı olarak üretilir. Bu kesin ve eleştiriye kapalı bir sistemdir. İmam, bu bilgi sistemi aracılığıyla Şii topluluğunu, halkayı Allah’a bağlayan bir zincire ekler. Ehl-i Sünnet’te ise bu mekanizma bulunmadığından ulema ürettiği bilginin sorumluluğunu kendisi üstlenir. Ulemanın, dini topluluğu bir zincir aracılığıyla Allah’a bağlama yetkisi bulunmaz. Bu yüzden de Sünnilerde içtihat daha bireysel bir eylem olarak görülmüş hatta Sünnilerin bundan dolayı içtihat kapısını kapattıkları ileri sürülmüştür. Çünkü Ehl-i Sünnette içtihat yeni bilgilerin üretimi için elverişli bir metodolojik imkan sunar. Fakat bu yeni bilgiler bireysel mahiyetinden dolayı topluluğu zayıflatır. İki mezhep arasındaki ilişkiler incelendiğinde anlaşmazlık alanlarından en güçlü olanın imamet nazariyesi ve buna bağlı olarak gelişen dini bilgi üretme metodolojisi olduğu görülür. Bu duruma yukarıda metnin içerisinde değinildiğini hatırlayalım. Öyleyse burada bir ara sonuç çıkararak şunu söyleyebiliriz: Teolojik, sosyolojik veya kültürel olsun hiyerarşik yapıların tesis ettiği asimetric durum aşılması sürece sahici bir uzlaşma ve kalıcı bir yakınlaşma durumundan bahsedilemez. Bu olmazsa, bütün yakınlaşma çabaları politik ilişkilerle sınırlı kalır ki bu da en fazla mahdut bir süre için geçerli olmak koşuluyla çoğulcu bir ilişki ortamının tesis edileceği anlamına gelir.

İşte postmodern durum bu hiyerarşik yapıların işlevini yitirdiği toplumsal durumları anlatır. Postmodern durumun kendine has bir

¹⁰⁰ Üzüm, “Sünnî-Şii Yakınlaşması”, 184.

¹⁰¹ Hiyerarşilerin topluluğu nasıl dönüştürdüğüyle ilgili bk. Sıddık Ağçoban, “Hiyerarşiler ve Dini Topluluğun Örgütlenmesindeki Rolü”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020).

özelliği bulunduğundan ve bunun inkarcı değil kabul edici olduğundan bahsedilmişti. Böyle bir durumda Şiiiler Şiiilikleriyle ilgili, Sünniler de Sünnilikleriyle ilgili tüm teolojik, sosyolojik ve tarihsel unsurları kabul ederler. Fakat bu unsurları geleneksel (veya otantik) biçimde konumlandıran hiyerarşinin geçerliliği kalmadığından dini unsurlardaki buyurganlık minimuma iner. Doğru ile yanlış, hak ile batıl bu minimal ortamda birbirine iyice yaklaşır. Hatta birbirinin yerine kullanılmaya başlar. Birbirinin yerine kullanılsa bile kullanmak sorun olarak görülmez. Öyleyse ilişkilerin postmodern olması demek farklardan vazgeçilmesi veya taviz verilmesi demek değil farkların ciddiye alınmaması, önemsenmemesi demektir. Çünkü sonuçları itibariyle hepsi hak olduğuna göre farklı olması önemli değildir. Hatta farklı olmasından öte birbiriyle çelişmesi bile sorun teşkil etmez. Çünkü birbiriyle çelişen iki ilkenin ikisinin de doğru olduğu düşüncesi modernist ve modern öncesi bir paradigma için sorunlu görülse de postmodernizm bu çelişkileri kaldıracak paradoksal bir esnekliğe sahiptir.

Bunun somut sonucu ilk olarak geleneksel otoritelerin sarsılmasıyla ortaya çıkar. Mesela İmamlar masumiyetini kaybetmezler fakat herkes masum olmaya başladığı için onlarınkinin bir özelliği kalmaz. Buradaki masumluk teolojik anlamda bir masumiyet değil postmodern bir dünyada zaten yanlışın bulunmamasıdır. Benzer bir durum Sünni ulemanın otoritesi için de geçerlidir. Dini bilgiyi üretme yetkisi seçkin bir sınıfın elinden kaymıştır. Hiçbir vasfı olmasa bile isteyen herkes bu yetkiye sahip olur. “Bana göre din...”, “bana göre Allah...” ile başlayan tüm cümleler kimden olursa olsun meşruiyeti vardır. Bu her iki mezhebin de geleneksel otorite araçlarıyla birlikte bilgi üretme sisteminin de sarsılması anlamına gelir.

İkinci olarak “Fırka-i Naciye” teolojisinin değişmesiyle kendini gösterir. Fakat bu “Fırka-i Naciye” fikrinin temelini oluşturan nakilleri inkar etmek veya yorumunu değiştirmekle benzer şekilde olmaz. Bu, kurtuluş müjdesine nail olmak için hiç kimsenin değişmek zorunda olmadığını söyleyemesidir. Postmodern görecelilik sadece kesinlikten mahrum kişisel fikirlerin çoğalmasını sağlamaz. Aynı zamanda puslu gerçeklerin herkes için geçerli olduğu fikrini de garanti altına alır. Böylece bir Şii tıpkı diğer tüm alanlarda olduğu gibi teolojik alanda da bir Sünniyle eşit hale gelir. Cennet belli bir kesimin “tapulu mülkü” olmaktan çıkar. “Ancak tek doğru vardır” inancının yerini “hepsi de doğrudur” anlayışı alır. Yukarıda Şeltut’un fetvasını ele almış ve tamamen sembolik olarak yorumlamıştık. O fetvada üstünlük tartışmalarına girmeden ve teolojik yanlışları sıralamadan doğrudan tüm müçtehitlerin makbul, söz konusu tüm mezheplerin hak olduğu belirtilmişti. Şeltut’un fetvası ulema

postmodernleşmesinin muhtemel örneği şeklinde yorumlanmalıdır. Fetvayla ilgili bilhassa onun hangi amaçla kullanıldığı hususundaki açıklamalar için söz konusu bölüme bakılabilir.

Postmodern durumun hakikat kavramıyla ilgili muhkem inanışları sarsması her iki mezhep için de en büyük risk durumunu oluşturur. Çünkü bu kavram ikisi için de varoluşsal bir öneme sahiptir. Hakikat kavramı ve onun buyurgan vasfı işlevini yitirdiğinde her şey gibi din de kültürleşmeye başlar. Sosyologlar bunu, dinin bireysel tercihlerin belirlediği birer metaya dönüşmesi olarak yorumlar.¹⁰² Böylece mezheplerin otantik değerleri kaybolur. Mezhepsel farkların bir anlamı kalmadığı gibi mezhepler arası geçişlerin bir anlamı da kalmaz. Hatta böyle bir durumda dini değerler gibi dini kişilikler de kültüre dönüşmeye başlayabilir. Şiilik bir İran kültürü olarak algılanmaya başlarken Sünnilik mesela Türk veya Arap kültürü olarak görülmeye başlar. Şiilerin masum ve otoriter İmamları Sünnilerin Nasrettin Hocasına dönüşebilir. Onlar İmamların sözlerine gülmeseler bile bir Sünni için Nasrettin hocanın sözü ne kadar buyurgansa İmamların öğretileri de onlar için o kadar buyurgan olur.

SONUÇ

Postmodernizm yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada etkili olmaya başladı. Onun takip ettiği izafiyetçi paradigma tüm gerçekçi, hakikatçi ve evrenselci iddiaların geçerliğini kuşkulu hale getiriyordu. Kutsal olan şeyleri ve “hakikat”i inkar etmiyor fakat onların anlamlarını boşalttığı için geleneksel işlevlerinden mahrum kalmasına yol açıyordu. Bunları hem insana atfen açıklıyor hem de tüm hakikat iddialarının aynı anda doğru sayılmasını mümkün kılıyordu. Postmodernizm akademik bir açıklama olarak batıya ait görülse de toplumsal bir durumu ifade ettiğinde dünyada belli bir ülke veya kültüre özgü değildir. Tüm dünyada etkisini gösterebilir. İslam dünyası her ne kadar esaslı şekilde bununla yüzleşmemiş olsa da postmodernizmin bazı emarelerini İslam dünyasında da yakalamak mümkündür.

Şii-Sünni ilişkilerinin postmodernizm açısından incelenmesi fikri de burada anlam kazanmaktadır. Çünkü özellikle son dönemdeki ilişkiler hem tarihsel anlamda postmodernizmin etkili olmaya başladığı döneme denk gelmekte hem de bazı yeni tip yakınlaşma biçimleri eski benzerlerinden ayrılmaktadır. Eski yakınlaşma biçimleri büyük oranda siyasal veya dini otoriteler tarafından

¹⁰² Bk. İsmail Demirezen, “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (Editörlü Kitap) I/* (2012), 499-501.

sağlanırdı. Ve yukarıda bahsi geçen hiyerarşik yapılar doğrudan tartışma konusuna dahil edilirdi. Bu da ilişkilerin kısa süreli olması ve sonuçsuz kalmasıyla sonuçlanırdı. Son dönemlerde ise ilişkilerin sivilleşmeye ve çoğulculaşmaya başladığı gözlenmektedir. Siyasi unsurlar hala hakim pozisyonda olduğu için tamamen değiştiği ileri sürülemez. Hatta bu açıdan bakınca eski ilişki biçimlerinin sıradan benzerleriyle karşı karşıya olduğumuz bile ileri sürülebilir. Fakat şu üç gerekçeden dolayı bunun eskisiyle tamamen aynı olduğu söylenemez. İkisi arasındaki fark günümüzde postmodern nitelikte bir yakınlaşma durumunun belirmiş olmasıdır.

Birincisi, her ne kadar iki mezhep arasındaki ilişkide hala siyasal araçlar oldukça aktif olsa da bu araçların üzerinde sivil bir baskı oluşmaya başlamıştır. Bu da politikacıların bu konuda de facto kararlar alma olanaklarını belli ölçüde kısıtlamaktadır. Bu sivil baskıdan dolayı siyasiler çoğulcu bir uzlaşma fikrine doğru yönelmek maksadıyla düzenlenen yakınlaştırma programlarına destek vermektedirler. Çoğulculuk dinsel bir postmodernizmle aynı değildir. Fakat tekçiliği en azından sosyolojik ve kültürel olarak kaldırdığından Postmodernizme önemli ölçüde yaklaşmak anlamına gelir. Ama yine de şunu unutmamak gerekir ki insan toplumlarında değişken olan her şeyden daha fazla değişken olan şey politikadır. Politikaya endeksli bir yakınlaşma tasarımı hiçbir zaman kalıcı bir yakınlaşmayı garanti altına alamaz. İkincisi, ilişkilerin sivilleşmeye başlaması ulemanın tavrını da etkilemiş, bilim adamları uzlaşma fikrinin ilk kez bu derecede oluştuğunu ileri sürmüştür. Bu da gerek ulema gerekse akademisyenlerin bu konuda daha rahat yazması ve düşünmeye başlaması demektir.

Üçüncüsü ve bizce en önemlisi ise hem dini hem de siyasi otoritelerin kontrolünden bağımsız olarak gelişen çoğulcu bir ortamda, postmodern olarak nitelenebilecek bir halk kitlesinin varlığıdır. Bunlar detaylara girmeden ve teolojik tartışmaların ne anlama geldiğini önemsemeden mezhepler hakkında inançları olan bir topluluktur. Bu topluluğu postmodern yapan unsur tüm mezheplerin aynı anda ve aynı derecede doğru olabileceğini düşünmeleridir. Araştırmalar böyle bir kitlenin varlığının Avrupa ve Amerika'da Şii ve Sünni gruplar arasında zaten var olduğunu göstermekteydi. Türkiye'deki araştırmalar benzer kitlenin Türkiye'de de var olmaya başladığını ortaya koymaktadır. Postmodern koşulları üreten şartların tüm dünyada öyle veya böyle etkili olmaya başladığı fikri geçerli sayıldığı müddetçe; aynı araştırmalar İran'da yapıldığında orada da böyle bir kitlenin izine rastlanacağı tahmin edilebilir.

Fakat burada şunu da belirtmemiz gerekir ki üçüncü seçenekteki postmodernleşme süreçleri her ne kadar dini veya siyasi otoritelerden

bağımsız olarak gerçekleşiyor olsa da bu, özellikle İslam ülkelerinde otoritelerin tamamen kontrolünden çıkmış değildir. Otoriteler bu ülkelerde böyle bir süreci belli ölçüde engelleyebilirler. Şii otoriteler postmodern bir Şia toplumunun önünü kesmek istediklerinde bunu bu günün şartlarında yapabilirler. Aynı şekilde Sünni otoriteler de kendi toplumları için bunu yapabilir. Bunu yapmak istediklerinde kullanılacak en işlevsel araç ise eğitim olanaklarıdır. Araştırmalar formel din eğitimi vasıtasıyla dini anlamda postmodernleşme sürecinin önemli ölçüde yavaşlatılabildiğini göstermektedir. Aynı metodolojiyi uyguladığı ve aynı teolojik araçları kullandığı takdirde informel eğitim araçlarının da aynı işlevi göreceği tahmin edilebilir. Ama kimi teorisyenlerin öngördüğü gibi bu postmodern dalga önü alınmaz bir süreçte otoriteler ne kadar çabalarsa çabalasın bunu ancak bir süreliğine geciktirebilirler. Postmodernleşme kaçınılmaz sonsa eninde sonunda her iki mezhep de bununla yüzleşmek zorunda kalır.

Peki, postmodern bir yakınlaşma kimin için iyidir: Tüm dinsel geçmiş kendisi için yönlendirici vasfını yitirmiş, bir yandan zamanı anlık olarak yaşayan diğer yandan dinin en azından kültürel düzeyde devam etmesinden yana olan kişiler için iyidir. Geçmiş buyurgan vasfını yitirdiği için bu kişilerin hangi mezhebe mensup olduklarının bir önemi yoktur. Bunlar postmodern nitelikli ilişkiler kurabilirler. Çünkü kendilerini birbirinden uzaklaştıracak teolojik veya politik her hangi bir araca mecbur değildir. Ama bu yakınlaşma gerek uhrevi bir kurtuluş gerekse dünyevi bir zihinsel konfor adına olsun belli bir düzenin ve sürekliliğin gerekliliğine inanmış kitleler için kötüdür. Bu kitleler için kesinlik, netlik ve düzen huzur kaynağıdır. Bu huzuru ona vaat eden araç ne olursa olsun ona sıkı sıkı yapışılmalıdır.

Bu çalışma bu araçlara sıkı sıkı yapışanlardan başka bir de onları postmodern bir dünyada serbest bırakanların varlığına dikkat çekmiştir. Her ne kadar sayısal olarak büyük grafikleri doldurmasa da bu kitlenin varlığı hem Şiiler hem de Sünniler için gerçektir.

KAYNAKÇA

Abdülhamit, İrfan. “Çağımızın Verileri Işığında Tarikatlar ve Mezhepler”. çev. Mehmet Görmez. *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*. 309-316, 1998.

Ağçoban, Sıddık. “Hiyerarşiler ve Dini Topluluğun Örgütlenmesindeki Rolü”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020), 462-478.

Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.

Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. İhsan Çapçioğlu - Niyazi Akyüz. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Aksoy, Nesrin. *Şîi-Sünnî Takrîb Çalışmaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Arıkan, Adem. “Şîîlerin Takribi ve Suudilerin Teklifi”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 275-292.

Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*. çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şîa*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Bar, Shmuel. “Sunnis and Shiites: Between Rapprochement and Conflict”. *Current Trends in Islamist Ideology*. ed. Hillel Fradkin vd. 2/87-96. Washington, D.C: Hudson Institute, 2005. https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1453/current_trends_islamist_ideology_v2.pdf

Bozan, Metin. “Şîi Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)”. *Turkish Journal of Shiite Studies, Şîilik Araştırmaları (e-Dergi)* I/1 (2019), 1-24.

Brunner, Rainer. *Islamic Ecumenism in The 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. ed. Reinhard Schulze. çev. Joseph Greenman. Boston: Brill Leiden, 2004.

Brunner, Rainer. “Sunnites and Shiites in Modern Islam: Politics, Rapprochement and the Role of Al-Azhar”. *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. ed. Sami Zenmi - Brigitte Maréchal. 25-38. London: Hurst Company, 2013. https://www.academia.edu/6921285/Sunnites_and_Shiites_in_Modern_Islam_Politics_Rapprochement_and_the_role_of_al_Azhar

Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış : Modern ve Postmodern Yaklaşımlar”. *Divân (Dergi)* XVIII/35 (2) (2013), 109-138.

Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Dalkılıç, Mehmet. “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak ‘Takiyye’”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Darulfunun İlahiyat* 7 (2003), 113-139.

Demir, Habip. “31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran’da Düzenlenen ‘Şîi-Sünnî İlişkileri Çalıştayı ve İran Gezisine Ait Notlar’”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (12 Temmuz 2013), 159-195.

Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması". ed. Bayram Ali Çetinkaya. *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama I/* (2012), 493-503.

El-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları: Akaaid'ül İmâmiyye*. çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

Evkuran, Mehmet. "İlahiyat ve Sosyoloji Bağlamında Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek". *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 149-175. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2017.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Açılış Konferansı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 7-16.

Gellner, Ernest. *Postmodernizm İslam ve Us*. çev. Bülent Peker. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

Griffin, David Ray. "Postmodern Dünyada Tanrı". çev. Mevlüt Albayrak. *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları- I/1* (Ocak 1999), 231-250.

Habib, Muhibbuddin el-. "İslâm Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu". çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXX/* (1988), 293-327.

Hakyemez, Cemil. "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 173-194.

Hakyemez, Cemil. *Gaybet İnanıcı ve Şiilik'teki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.

Hakyemez, Cemil. "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 288-309.

Hakyemez, Cemil. "Nasıl Bir Şii-Sünnî Birlikteliği?" *Eskiyei: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 70-80.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

İlhan, Avni. "Gaybet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004843.pdf>

İnal, İbrahim Hakkı. "İslami Camiada Gençliğin Ahlak Telakkisinde Postmodern Düşüncenin Etkisi". *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu I/* (2016), 553-563.

İşcan, Mehmet Zeki. “Şii-Sünnî İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 241-256.

Kalaycı, Mehmet. “Şi’ilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 293-319.

Kanık, Cengiz. *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dini Tutum ve Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.

Kaplan, Doğan. “İran’da Şi’i-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 257-274.

Kılıç, Recep. “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?” *Dinî Araştırmalar* VII/19 (2004), 13-17.

Kıran, Abdullah. “Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?” *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2015), 171-191.

Kühle, Lene. “Çok Dinlilikte Dinsel Çoğulculuk”. çev. Ferhat Akdemir. *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*. ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan. 217-228. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=58923750&tarama=din+%C3%A7o%C4%9Fulculuk>

Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındakı Farklar”. çev. Ahmet Karadağ. *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 237-247.

O’leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Onat, Hasan. “İmamiyye Şiası”. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 179-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Baskı., 2020.

Onat, Hasan. “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/3 (1989), 122-138.

Öz, Mustafa. “Niyabet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/33/C33010833.pdf>

Perşembe, Erkan. “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi* VI/13 (2002), 1-16.

Rahimov, Emil. “Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 10 (2008), 340-349.

Rençber, Fevzi. “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 77-102.

Roy, Olivier. “Avrupa’da İslam: Dinlerin Çatışması mı Yoksa Dindarlıkların Bir Noktada Buluşması mı?” çev. İsmail Gönenç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/27 (2013), 249-261.

Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Tancî, Muhammed b Tavî et-. “İslâm’da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu”. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IV/1_[Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı] (2011), 439-483.

Tarîk, Ramazan. “Türkiye’de Takrîbü’l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2019), 605-620.

Taşpınar, İsmail. *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.

Tekin, Mustafa. “Ön Söz”. *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 7-9. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2017.

Thomson, William. “The Sects And Islam”. *The Muslim World* 39/3 (Temmuz 1949), 208-222. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1949.tb01011.x>

Tığlı, Asiye. “Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili”. *Alternatif Politika* 7/3 (2015), 369-398.

Topaloğlu, Bekir. “Fırka”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004663.pdf>

Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism And Globalism*. London: Routledge, 2003.

Turner, Bryan S. “Oryantalizm Postmodernizm ve Din”. çev. Yasin Aktay. *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*. ed. Abdullah Topçuoğlu - Yasin Aktay. 36-57. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Türcan, Talip. "Şeriat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/38/C38023136.pdf>

Ünal, A. Bülent. "İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülahazalar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 31-42.

Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 171-185.

Watt, W. Montgomery. "İslâm Kelamında Mezheplerin Önemi". çev. İbrahim Hakkı İnal. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/3 (2002), 115-123.

Zencani, Üstad Amid. "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad". *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 226-242.

SUMMARY

Gellner argues that there are three influential principles in Islam that are central to religious and political legitimacy. These are: The processing of the verses in terms of fiqh, the consensus of the ummah and the holy leadership. According to him, the main factor that distinguishes sects from each other is which of these three principles is emphasized. The Kharijites favor the first, the Sunnis the second, and the Shiites the third. When examining the history of the relations between Shia and Sunni, it seems that Gellner's approach can be confirmed. A significant number of researchers argue that the Shia-Sunni divide has existed since the earliest times and that its origin is political. Especially the events of Kerbala (g.680) had an indisputable effect on the consolidation of this separation.

However, it is seen that these two madhhabs converge in certain periods of time. This study discusses whether the rapprochement wave after the second half of the twentieth century has a postmodern character. Being a postmodernist means that it is civil character, spontaneous, pluralist, egalitarian and long-term. Otherwise it means temporary and short term just like their old form. The most important indicator of a postmodern convergence is the decrease in the influence of hierarchical and imperative structures, the increase in belief in multiple truths and consequently the weakening of the influence of traditional authorities on the religious community.

If postmodernism has spread to every field, it must have also spread to Shiite Sunni relations. This study confirms this prediction to a certain extent and identifies postmodern forms of rapprochement between the two sects in recent relations. There are some indications for this.

First, the religious community tends towards a postmodern belief unless this community is conditioned through religious education. In other words, if the people are not exposed to burden of information about religions and hence sects, they develop their own opinions about the sects and tend to the belief that both sects can be true at the same time. A study on university students in Turkey has confirmed the existence of such an orientation. According to Olivier Roy, such a process has now begun in Europe. Because there is no longer religious belief based on firm evidence. The ulama has lost its role and legitimacy as a mediator of knowledge. Everyone is faced with the situation of uncovering what religion means. So, according to Roy's statements, it is seen that a real postmodernization process has started in Europe.

Second, some of the ulama are able to issue fatwas stating that both are true, rather than pursuing ordinary similarities of the old debates about which sect is correct. The characteristic of these fatwas is not based on the comparison of what the sects believe, namely the contents, but on the comparison of their way of belief. In this case, both the ulema, the religious knowledge produced, and the believers are considered equal, since they follow similar forms. Transition between sects is considered acceptable. The peculiarity of this approach is that it is accepting, not denial. In this article, the fatwa of şeltut is examined as an example of a fatwa with a postmodern character. Here the fatwa is treated entirely symbolically. A section of the fatwa is as follows: Neither the religion nor the law of Allah is bound to a sect or limited to a sect. Everyone (sect imams) are accepted mujtahids in the sight of Allah. It is acceptable for those who are not capable of "nazar" and "istidlal" to be subject to them in their mujtahids. There is no difference between worship and muamalat in this regard.

The third is the strong demand for the depolitization of relations. Because the relationship between the two sects has been largely undertaken by politicians since ancient times. Of course, the fact that sects were also seen as the official sect of a certain state was effective in this. Especially, Shia beliefs and Iranian politics are organically intertwined. This shows how difficult it will be to design an environment of rapprochement outside of politics. However, it has been observed that the demands and tendencies towards the depolitization of relations on both sides have increased recently. Accordingly, relations should not be in the sole hand of politicians and now scientists (ulama, researchers, scientists, theologians) should be more active. In this design, it is argued that instead of the elements that will fuel the separation, the elements that will help to get closer should be taken as basis. Despite the fact that there are

more elements that can help to get closer, due to the erroneous relationship models, It has been acted continuously on the basis of separation. The paradigm followed in this design is pluralism. This pluralism is an approach based on equality of believers, not equality of beliefs. For this reason, he is not exactly postmodernist. But his demand for depolitization and his adoption of pluralism as a method shows that he was influenced by the postmodern paradigm.

The paradigm that had long prevailed in Shia Sunni relations was the segregation paradigm, and there was no strong alternative to balance it. Today, when looked numerically, it is seen that the same paradigm is still effective. But this paradigm seems to be under pressure these days. The tools that suppress this are the postmodern tendencies of the multitude along with the demands for civilization and pluralism. Although it does not fill the large figures numerically, the existence of this mass is a reality for both Shiites and Sunnis.