Faleh A. Cabbar

Irak'ta Şii hareketi ve direniş



agorakitaplığı

Faleh A. Cabbar
Irak'ta Şii hareketi ve direniş

FALEH A. CABBAR

Faleh Cabbar, Londra Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Daha önce Londra Metropolitan Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olan yazar, 1994'ten beri Birbeck Koleji'ndeki Irak Kültürel Forum Araştırma Grubu'nun da başkanlığını yapmaktadır. 1983-1990 yılları arasında, Beyrut'taki Arap Dünyası Toplumsal Çalışmalar Merkezi'nde araştırma ve basım bölümünün başkanlığını sürdürmüştür. Arapça pek çok kitap yazmış ve yayına hazırlamıştır, bu eserler arasında, *Irak'ta Devlet ve Sivil Toplum*, *İmkansız Demokrasi: Irak Vakası* sayılabilir. *Le Monde Diplomatique*, *Financial Times*, ve *The Times* gibi gazetelerde, Irak ve Ortadoğu hakkında makaleleri yayınlanmıştır.

HİKMET HÂLİS

1963 yılında İzmir'de doğdu. 1985 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden mezun olduktan sonra, iki yıl Almanya'da ve bir yıl Türkistan'da yaşadı. Daha sonra Türkiye'ye dönüp Şubat 2003'e kadar 15 sene boyunca Anadolu'nun çeşitli köylerinde ve şehirlerinde tarih öğretmenliği yaptı. Dil, tarih, şiir, felsefe ve çeviriyle ilgilendi. Araştırma ve anlatı kitapları arasında *Sadi'nin Yaşamı*, *Hafızın Sonsuz Hayatı* sayılabilir. Bunların dışında bazı şiir ve çeviri çalışmaları bulunmaktadır.

Faleh A. Cabbar

IRAK'TA Şİİ HAREKETİ ve Direniş

Türkçesi: Hikmet Hâlis

a
agorakitaplığı

Siyaset - İnceleme 5

Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş
Faleh A. Cabbar

Eserin özgün adı:
The Shi'ite Movement in Irak
Saqi Books, Londra, 2003

İngilizceden çeviren: Hikmet Hâlis

Kapak tasarım: Mithat Çınar
Dizgi: Gül Dönmez

© 2003, Faleh A. Cabbar
© 2004; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

Birinci Basım: Haziran 2004
ISBN: 975 - 8829 - 33 - 5

Baskı ve Cilt: Kitap Matbaacılık
Tel: (0212) 501 46 35

AGORA KİTAPLIĞI
Gümüşsuyu Mahallesi, Osmanlı Yokuşu,
Muhtar Kâmil Sokak No: 5/1 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26-27 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e-posta: agora@agorakitapligi.com

Fatima'ya...

Yazım ve Tarihler Hakkında Not

Arapça sözcüklerde fonetik ayraçlar yalınlık sağlamak için belirtilmemiştir. Özel isimlerde baş harfteki *hemze*'ler belirtilmemiştir. Doğrudan başka kaynaklardan alıntılanan Arapça ve Farsça sözcükler orijinalindeki gibi yazılmıştır.

Özel isimler ve aile veya kabile adları Arapça *el-* harf-i tarifiyle belirtilmiştir, örneğin es-Sadr'dan ziyade el-Sadr gibi.

Zorunlu olduğu yerlerde, olayların ve yayınların İslâmi-Hicri (H.S) tarihlerinden sonra Gregoryen eşdeğerleri verilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Çizelgeler ve Haritalar xi
Yazım ve Tarihler Hakkında Not xiii
Kısaltmalar. xiv
Sami Zübeyde'nin Önsözü. xvii
Türkçe Basım'a Önsöz xxi

Giriş: Amerika Birleşik Devletleri, Savaş ve Irak Şiîliği 1
Birleşik Devletler Perspektivi 3
Sürgündeki Şiî Perspektivi 7
Irak'taki Şiîlerin Bakış Açısı. 14

BİRİNCİ KISIM: DEVLET, ULUS VE İSLÂMCILIK

1. Genel Görünüm 29
Literatür 31
Teorik Yaklaşımlar 32
Birinci Elden Önemli Kaynaklar 38

2. İslâmcılık, Fundamentalizm, Cemaatçilik ve Ulus-Devlet 43
Irak'ın Karmaşıklığı. 43
İslâmî Tepkinin Değişen Evreleri 45
Devlet, Toplum ve Cemaat 61

İKİNCİ KISIM: DOĞUM VE DÖNÜŞÜM

Giriş 95
3. Da'vet'i Kuran Grup: Kendini Tanımlama (1960-64). 99
Meşrulaşma Süreci 99

4. Toplumsal Kökler ve Aktörler 123
Giriş 123
Çelişkili Anlamlar 128
Önderlik. 131
Kurucuların Yapısı 135
Yeni Kuşak 137
Toplumsal Farklılaşma 138

5. 1960'ta Necef'te Cemaat el-Ulema'nın Oluşumu 144
Yaşlı *Ulema*. 144
Refah ve Eğitim. 149
Azva ve İdeolojik Savaş. 150
Bölünmeler ve El-Sadr'ın Geri Çekilmesi. 157
Cemaat el-Ulema ve İslâmî Parti: Sosyopolitik Meseleler 163

6. Da'vet Partisi, 1963-68: Evrenselcilikten Yerelciliğe. 170
Şubat 1963 Darbeleri. 171
Arif İdaresi Altında 174
El-Şibibî'nin Muhtırası 181
Da'vet'in Gelişip Büyümesi 185

ÜÇÜNCÜ KISIM: ŞİÎ KÜLTÜREL ALANLARI: MERCİÎYYE VE POPÜLER RİTÜELLER

Giriş 195
7. Kutsal Para 197
Zekat Toplayıcısı. 198
Hums'un Tanımlanması ve Yeniden-Tanımlanması 200
Artan ve Azalan Gelirler 203

8. Bilginin Aktarılması: Geleneksel *Medrese* ve Onun Çöküşü. 207
Kurumlar Çatışması 208
Şiî *Medrese*: Özerklik Dürtüsü. 210
Değişim ve Dönüşüm: Çöküş Evresi 211
Medrese: Toplumsal Grup ve Toplumsal Örgüt 215

9. *Mercîîyye*'nin Yükselişi ve Merkezileşmesi. 217
Bilgi ve İktidar: Başat Kavramlar 219
Toplumsal, Kültürel ve Fıkhî-Teolojik Bölünme: Usûlî Ahbarî'ye Karşı. 226
Mercîîyye'nin Merkezileştirilmesine Yönelik Eğilimler 233
Merci Sisteminin Düzensizliği 235
Mercîîyye'yi Kurumsallaştırma Girişimleri: Musa el-Sadr, Bâkır el-Sadr, Talikani ve Humeynî. 246

10. Aşura ve Erbain: Popüler Kültür ve Kurtarıcı
Azabın Siyasallaşması 255
Teveyrîc Örneği 257
Yerel Dayanışmalar, Toplumsal Aktörler 258
Muharrem Ritüelinin Yapısı 262
Kültürel Yaratılma: Dagara Örneği 271
Erbain Haccı: Pan-Şiî Kimlik. 274

DÖRDÜNCÜ KISIM: ŞİÎ İSLÂMCILIK VE BAAS

11. Barışçı Protestodan Kanlı Cepheleşmeye. 279
Birinci Evre: 1968-1978 279
Ayetullah el-Hakîm Baas'a Karşı 281
Da'vet Önderlerinin İdamı. 287

Merâd el-Râs Ayaklanması, Şubat 1977:
Bir Kitle Politikası Aracı Olarak Ritüel 291

12. Yerelci-Siyasal Model: Munazemet e-Amel
El-İslami'nin Kökenleri ve Yapısı. 302

13. Radikalleşme: 1979-82 316
İran Faktörü 316
Serpilip Gelişen Militanlık. 319
Çökertme Operasyonu 327

14. İİDYM'nin Oluşumu ve Gelişimi: Zoraki Birleşme,
Savaş ve Bölünmeler, 1982-90. 333
İİDYM'nin Oluşumu 333
İİDYM'nin Yapısı. 339
Strateji ve Taktikler. 351
Bedr Ordusu 356
Yansımalar 358
Kırılma Çizgileri 360

15. Savaş Zamanı, Diaspora ve 1991 Ayaklanmaları 371
İran'ın Başarısızlığı 372
Savaş ve Milliyetçilik. 374
Kuveyt'in İşgali 377
Ayaklanmalar 380
Yaptırımlar Altında Irak: Kabileler ve Din 382

BEŞİNCİ KISIM: İDEOLOJİ: SOSYOPOLİTİK VE EKONOMİK ÖĞRETİLER

16. Siyasal Teori 391
Reformasyon: İki Çizgi 392
El-Sadr: Liberal Hiyerokrasi 397
Muhammed Bahr el-Ulûm: Liberal İslâmcılık 407

17. Sosyoekonomik Öğretiler 415
Yeni Meydan Okumalar. 415
El-Sadr: Kapitalist-Olmayan, Hakka-Dayalı İslâmcı
Bölüşümcülük. 419
El-Müderrisî: Kooperatif İşbirliğine Dayalı İslâm. 434
Şirazî: Ahlâki *Laissez-Faire* İslâmı,
Helal ve *Haram*. 439

Sonuç. 446
Kaynakça 453

ÇİZELGELER VE HARİTALAR

Çizelgeler

3.1 Da'vet'in Gözünde Klasik ve Modern İslâmcı Eylemin Ev-releri
3.2 Da'vet'in Mücadelesinin Her Bir Evresinin Karakteristikleri
3.3 *Savt el-Da'vet*: Yayınlanma Tarihleri ve Dönemleri, 1960-1980
3.4 *Savt el-Da'vet*: Yayınlanma Sıklığı 1960-1980
4.1 Da'vet'in Kurucu Çekirdeğinin Mümkün Değişkeleri veya Bileşkeleri
4.2 Bilinen Da'vet Partisi Kurucuları ve Öncü Üyeler, 1958-1959
5.1 1960'ta Necef'teki Cemaat el-Ulema'nın Kompozisyonu
5.2 *Azva* Başyazılarının Yazarları ve Yayın Tarihleri
6.1 Da'vet Partisinde Bilinen Önderler ve Öncü Figürler, 1960-65
8.1.a Necef Dini Okullarındaki Öğrenciler
8.1.b Kum Dini Okullarındaki Öğrenciler
9.1 *Merci-i taklid*, 1845-1995 arası. Çoğulluk Tek Başlılığa Karşı
9.2 Başkanlık Belirsizliği Döneminin Genel Oranı
9.3 Başkanlık Belirsizliğinin Periyodik Oranı
11.1 1972-1974'te İdam Edilen Da'vet Önderleri ve Kadroları
11.2 1977 Erbain Ayaklanmasını Başlatan Necef'liler
12.1 1980'lerde Munazeme'nin Politik Bürosu'nun Kompozisyonu
14.1 Birinci İİDYM Kurulunun (1982) Kompozisyonu
14.2 İkinci İİDYM Kurulunun (*Meclis-i Şura*) Kompozisyonu, Altıncı Dönem, 1986-1990
14.3 İİDYM'nin Genel Kurul (*el-Heyet ül-Amme*) Üyelerinin Bölgesel Kökleri
14.4 Şehre ya da Vilayete göre İİDYM Genel Kurulunun Kompozisyonu
14.5 Eğitime ve Mesleğe göre Genel Kurulun Kompozisyonu
14.6 Da'vet'in Bilinen Önderleri ve Politik Büro Üyeleri, 1990
14.7 Da'vet Partisinden Ayrılıkçı bir Grup olan Kavadir Da'vet'in Önderlerinin Listesi, 1994-1995
14.8 Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin Şiî Irak'ın (Tahran-temelli) Seçilmiş Öncü Komite Üyelerinin Listesi, 1982

Haritalar

Irak'taki Dini ve Etnik Grupların Dağılımı
Erbain Haccının Güzergâhı

KISALTMALAR

(Dergiler italikle belirtilmiştir)

AA	*Asian Affairs*
ACI	*Association of Iranian Researches*
AALA	*Asia Africa Latin America*
AHR	*American Historical Review*
BJMES	*British Journal of Middle Eastern Studies*
BK	Bölgesel (Kırsal) Komuta (Baas Partisi)
BRSMES	*British Society for Middle East Studies Bulletin*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CARDRI	Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq
CC	Central Committee
CP	*Comparative Politics*
CW	Collected Works
DD	*Da'wa Doctrine* (Da'vet Partisi İç Belgelerinin dört cildi)
DF	*Dirasat Filistiniya* (*Palestinian Studies*)
DD-PS	Da'wa Doctrine-Political Section (iki cilt)
DKK	Devrimci Komuta Konseyi
DP	Da'vet Partisi
DWI	*Die Welt des Islâms*
ES	*Economy and Society*
FJ	*al-Fikr al-Jadid*
FO	Foreign Office
HT	Hizb el-Tahrir (Tahrir Partisi)
IIDYM	Irak'ta İslâmi Devrim Yüksek Meclisi
IKP	Irak Komünist Partisi
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*
IS	*Iranian Studies*
IO	International Organization
IOS	*Israeli Oriental Studies*
JAS	*Journal of Algerian Studies*
LA	*Lugat el-'Arab* (Arab Dili)
MAİ	Munazemet el-'Amel el-İslâmî (İslâmi Eylem Örgütü)
MEJ	*Middle East Journal*
MES	*Middle Eastern Studies*
MERIP	*Middle East Report*
MK	Müslüman Kardeşlik
MW	*The Muslim World*
PB	Politik Büro
PP	*Past and Present*
PS	*Politics and Society*
QF	*Qadhaya Fikriya*
SAB	*South Asia Bulletin*
SOAS	School of Oriental and African Studies
TWQ	*Third World Quarterly*
UK	Ulusal Komuta (Baas Partisinin)
WI	*The World of Islâm*

ÖNSÖZ

Sami Zübeyde

Irak Şiîliği çok yönlü ve karmaşıktır; o, bir dini mezhep, bir toplumsal bağlılık, bir siyasal oluşum, bir düşünce ve bilgi kaynağıdır. Irak Şiîliği toplumsal olarak homojen değildir, nitekim kutsal şehirlerin din adamı sınıflarını, kent burjuvazisini, modern entellektüelleri ve aşiret mensubu köylüleri ve onların reislerini kapsar. Irak Şiîliğinin siyaseti, tekbiçimli cemaat dayanışmasından uzaktır, nitekim çoğu kez cemaat sınırlarını aşan çok çeşitli ilgi, ideoloji ve hareket birleşimlerinden oluşur. Irak Komünist Partisi, önderleri ve kadroları arasında bir çok Şiî'yi barındırdı ve Şiî şehirlerinden ve komşularından çok fazla halk desteği aldı. Şiîler aynı zamanda, yönetimdeki 'kabileleşme'sine kadar Baas da dahil, çeşitli milliyetçi partilerde de öne çıktılar.

Tarihsel olarak, kutsal Necef ve Kerbela şehirlerinde, toplumsal görenek ve folklor kadar eşsiz ve zengin bir din, ritüel, şiir ve edebiyat kültürü de inşa edildi ve oradan ülkenin her tarafındaki Şiî cemaatlerine ve yerleşimlerine taştı. *Aşura* kompleksi diye adlandırılabilecek olan şey, bu kültürde merkezi bir rol oynar ve onun motiflerinden, ikonlarından ve edebi ürünlerinden bir çoğunu yapılandırır. Bu ögeler, tarihsel olarak ve genellikle sekinci ve apolitik bir kültürün içerisinde yer aldıysalar da, son onyıllarda siyasi muhalefet ve başkaldırı ideolojileriyle ve sembolleriyle içiçe girdiler. Bu kültürel ögeler, hiçbir şekilde Şia'nın cemaat sınırlarıyla sınırlanamazlar, nitekim giderek artan bir şekilde politikleşen Irak toplumunun kamusal alanıyla bütünleşmişler ve bazı durumlarda çatışma ve mücadele sembolleri haline gelmişlerdir.

Aynı zamanda açık bir şekilde, İran dini şahsiyetleri ve kurumları ile Şiî Irak'ınkiler arasında sıkı bir bağlantı da vardır. İranlı din adamlarından çoğu, Ayetullah Humeynî de dahil, şu ya da bu noktada, Irak'ın kutsal şehirlerinde ikamet etmiş ve Irak'taki din adamı ailelerinin çoğu da köklerini İran'da bulmuşlardır. Kutsal şehirlerin dini okulları kozmopolittir ve bir çok ülkeden,

ama özellikle İran'dan gelen talebeleri ve hocaları içerisinde barındırır. Ama yine de Irak Şiîliği, kurumların cemaatin farklı kesimleriyle ilişki modeli bakımından, motiflerinin ve ritüellerinin bazılarının aşiret bileşeniyle ilişki içerisinde "Bedevîleştirilmesi" bakımından ve takipçilerinin Arap kültürü ve kimliği bakımından, İranlı komşusundan ayrı durur.

Faleh Cabbar'ın kitabı, modern bağlam içerisinde Irak Şiîliğinin, toplumunun, kültürünün ve politikasının tanımlanmasına eşsiz ve etkileyici bir katkıdır. Bu kitap, Şiî manzarasının, kurumlarının ve otoritelerinin, şahsiyetlerinin, ailelerinin ve hizipleriniin, dini yaşam ekonomisinin ve bu ekonomi sisteminin mali gelgitlerinin büyüleyici bir resmini çiziyor. Şiî kültürel alanları üzerine yazılmış olan kesim özellikle canlı ve dini bilgiye ve onun aktarımına, ritüele ve onun olaylarla bağıntılı politik kuruluşuna ilişkin anlatılarla dolu.

Modern Şiî siyasal hareketlerinin ve bnların toplumsal ve kültürel temellerinin betimlenmesi ve çözümlenmesi, Irak toplumu ve siyasetiyle ilgili bir bilgilenme ve kavrayış zenginliği sağlayan daha geniş bir bağlam içerisine yerleşmiş bu kitabın odak noktasını oluşturuyor. Kitap, Irak devletinin oluşumunun ve kendisini şekillendiren toplumsal güçlerle bağıntılı olarak geçirdiği değişimlerin bir tarihini sunuyor. Özelde ise, Saddamcı rejimin toplumsal temellerinin ve etkilerinin önemli bir çözümlenişini içeriyor.

Faleh Cabbar, modern Irak konusunda yazma konumuna yerleşmiş. O, Irak'ın politik ve entellektüel manzarası içerisinde önde gelen bir katılımcı; hayatta kalan Iraklı entelektüellerin pek çoğu gibi sürgünde. Onun bilgisi ve araştırması, kusursuz bir şekilde uzmanca olmakla birlikte, yalnızca arşivlere dayanmıyor, fakat olaylarla, şahsiyetlerle ve kültürel akımlarla sıkı bir ilişkiden doğuyor. Kitabın dile getirdiği anlatılar, kitabı geniş bir karşılaştırmalı perspektive taşıyan, bölgenin tarihiyle ve politikasıyla tam bir tanışıklık yoluyla biçimlendirilmiş ve kitabın çözümlemeleri toplumsal ve politik teori içerisinde bir temellendirmeyle zenginleştirilmiş. Bu kitap, bilgili ve meraklı okuyucu için olduğu kadar, ülkeyle ve bölgeyle ilgili çalışmalar yapan öğrenciler için de bir şölen.

Türkçe Basım'a Önsöz

Bağdat'ın düşmesinin üzerinden bir sene geçti. Irak, ABD yönetimindeki koalisyon güçleri tarafından gerçekleştirilen işgal sonrasında ortaya çıkan kaos ve otorite boşluğunun pençesinden, ağır işleyen ve acı veren bir süreçle çıkmaya çalışmakta. Şimdilik ülkede en büyük söz sahibi olan Geçici Koalisyon Yönetimi (GKY)* ve onun Iraklı ortağı Irak Geçici Yönetim Konseyi** (YK), hâlâ otoritelerini kabul ettirmenin yollarını aramaktalar. GYK'nın ülkeden ayrılmasına kısa bir süre kaldı, oysa onları bekleyen pek çok görev var; eski rejimin kalıntılarını tamamen yok etmeleri, güç dağılımını yeniden örgütlemeleri, demokratik bir yönetim için kurumsal temelleri atmaları, son olarak, toplumun temel acil ihtiyaçları ve beklentilerini karşılamaları gerekiyor. Bu karmaşık ve siyasal açıdan her türlü sonuca açık olan geçiş dönemi, 1 Temmuz 2004'te sonuçlanacak ve yönetim, ülke halkını daha iyi temsil eden bir geçici hükümete devredilecek.

Bu geçiş döneminde, GYK ve YK'yı iki büyük görev beklemekte. Birincisi, ülkede istikrarı sağlamak. İstikrarın sağlanması için, siyasal kaynaklı silahlı şiddet olayları ve sabotajların -özellikle diplomasi aracılığıyla- durdurulması, kanunun gereklerinin yerine getirilip düzenin sağlanması, işlemez durumdaki sosyal hizmetlerin -kamu hizmetleri, sağlık ve eğitim- canlandırılması ve ülke idaresinin zorunlu ögeleri olan bakanlıklar, acentelikler ve bürokrasinin yeniden etkin hale getirilmesi gerekiyor. Onları bekleyen diğer karmaşık, fakat son derece önemli görev ise, ül-

*) Coalition Provisional Authority (CPA).
**) Governance Council (GC).

kenin liberalleşmesini sağlamaktır. 1 Temmuz 2003 tarihinde kurulmasından beri, GYK, Irak siyasal sistemini, dört farklı alandaki faaliyetleriyle, etraflı bir plan çerçevesinde liberalleştirme çalışmaları yürütmektedir; eski rejimin güç dağılım yapısını değiştirmek, yeni bir siyasal düzen kurmak, pazar ekonomisini canlandırmak ve bir yandan sivil toplumu güçlendirip, diğer yandan yeni özgürlük dönemiyle birlikte ortaya çıkan toplumsal ve kurumsal güçleri bir araya getirip kontrol altına almak.

Irak'ın ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimiyle yakından ilgilenip bu değişim sürecini destekleyen ya da eleştirenler, sık sık, ABD işgali altında yeniden yapılandırılan başka iki ülkeyle ilgili örnekler kullanmayı tercih etmektedirler: İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya ve Japonya. Verilen örnekler kimi açılardan faydalı olabilir, ancak bu örneklerin, Irak söz konusu olduğunda her zaman doğru olduğu iddia edilemez. Açıkça ve basitçe söylemek gerekirse, Irak vakası kendine özgü ve eşsizdir, dolayısıyla eşsiz bir yaklaşım gerektirir.

Modern Irak, herşeyden çok, aşağıdaki üç faktör tarafından şekillendirilmiştir:

- Birincisi, Irak, totaliter bir rejim tarafından biçimlendirilmiştir; komuta ekonomisi, tek parti, tek ideoloji ve devletin, hem kamu alanlarını hem de özel alanları hegomonik bir biçimde kontrol etmesi. (Bu açıdan, savaş sonrası Almanya -ve eski Sovyetler Birliği- kimi yararlı paralellikler gösterir.)
- İkincisi, Irak'ın en büyük gelir kaynağı, petroldür. Irak bir rantiye devletidir. Irak'ın merkezi otoriteryenizminin siyasal iktisadı, bütünüyle petrol geliri üzerine kurulmuştur. Petrol gelirleri, aynı zamanda, Irak'ın devlet himayesindeki ve buna bağlı olarak akılcı-olmayan bürokrasisini de şekillendirmiştir. (Bu açıdan, ne savaş sonrası Almanya, ne de Japonya, Irak vakası için bir örnek teşkil edebilir.)
- Üçüncüsü, Irak, farklı etnik gruplar ve farklı kültürlerin bulunduğu topraklarda kurulmuş bir ülkedir. Ülkedeki toplumsal gruplar, modern, geleneksel ve melez yapılanmalarla biraraya gelmiş toplumsal örgütlenme örnekleridir. (Bu durumda, yine

her ne kadar dünyanın farklı yerlerinden pek çok örnek verilebilse de, Almanya ve Japonya örnekleri geçerli değildir.)

Bizim iddiamız, Irak'taki geçiş döneminin, bu saydığımız faktörlere bağlı olan çeşitli ve ayrıntılı sebeplere önem verilmemesi yüzünden, kusurlu olduğudur. Sürmekte olan bir ulus ve devlet yaratma çabaları, bütün Iraklıları kapsayan bir yapı oluşturulmadığı ve hepsine söz hakkı verilmediği takdirde, başarıya ulaşamayacak, devlet sağlam ve demokratik bir yapıya kavuşamayacaktır. Şimdi, bu sürecin nasıl başladığına ve nasıl ilerlediğine -tabii ilerliyor denilebilirse- birlikte göz atalım.

Geçici Koalisyon Yönetimi'nin Kuruluşu ve Yönelimleri

ABD ve İngiliz güçlerinin Irak'ı işgalinden üç hafta önce, 20 Mart 2003 tarihinde, Yeniden İnşa ve İnsani Yardım Bürosu (YİİYB)*, General Jay Garner yönetiminde kurulmuştu. YİİLB'nin görevi, Irak halkına yapılan insani yardımları kontrol etmek, ülkenin yeniden yapılanmasına katkıda bulunmak ve yönetimi sağlamaktı. YİİLB'de, Amerikalı görevlilerden başka, Iraklı akademisyenler, yazarlar ve başka etkin isimler vardı. Bunlar Pentagon tarafından, Irak Yeniden İnşa ve Yapılandırma Konseyi'ni oluşturmak üzere görevlendirilmişlerdi, Amerikalı yöneticilere danışmanlık yapacaklardı.

Garner'ın takımına göre, savaş sonrası sivil yönetimin siyasal seçenekleri yeterince belirgin değildi. Amerika'nın Irak'ta dört yönelimden birine sahip olması gerektiği varsayılıyordu: (1) doğrudan askeri yönetim, (2) koalisyon yönetimindeki sivil hükümeti, (3) Irak sivil hükümeti ve son olarak, (4) Irak geçici hükümeti. Garner'ın beyin takımı, 1. şıktan 4. şıka geçiş yapmak niyetindeydi. Biri 15 Nisan'da Nasıriye'de ve diğeri 24 Nisan'da Bağdat'ta olmak üzere iki konferans düzenlendi. Bu toplantıda hem yerli, hem sürgündeki grupları temsil edecek geçici bir hükümet kurulması konusu ele alındı. Söz konusu toplantılar, Muham-

*) Office of Reconstruction and Hummanitarian Assistance (ORHA).

med Bakır el-Hekim'in yönetimindeki Irak'ta İslami Devrim Yüksek Meclisi de (İİDYM)* dahil olmak üzere pek çok farklı grup tarafından boykot, ya da açıkça protesto edildi.

22 Mayıs 2003'te BM Güvenlik Konseyi'nin ABD'yi ve İngiltere'yi Irak'taki işgal güçleri olarak tanımasından ve koalisyona, işgal altındaki bölgeleri yasal ve yerel bir hükümet kurulana kadar yönetme hakkını vermesinden sonra, 1 Haziran'da, YİİYB'nin yerine GYK geçirildi. GYK'nin yeni başkanı Paul Bremer, hemen 4. şıktan 2. şıkka doğru yöneldi. Amerika Birleşik Devletleri'nin geçici bir hükümet kurma konusunda başarısız olması da bu yönelimi hızlandırdı. Amerika Birleşik Devletleri, Londra'daki sürgün Irak güçlerinin (Aralık 2002) ve Kürdistan'da, Selahaddin'de (Şubat 2003) geçici hükümet kurma girişimlerini çoktan veto etmişti. ABD'nin askeri planları başarılı olmuş, fakat siyasal planlarının yetersiz olduğu anlaşılmıştı; Pentagon ve Dışişleri Bakanlığı'nda pek çok fikir ortaya atılmış, fakat kapsamlı bir plan yapılmamıştı. Bu durum, ABD'nin Afganistan müdahelesiyle zıtlık teşkil etmekteydi, çünkü orada, Taliban'ın devrilmesinden sonra, ülkede siyasal bir boşluk olmaması için Bonn'da hazırlanan ayrıntılı bir siyasi süreç hayata geçirilmişti.

Bağdat'ın düşmesiyle birlikte, Irak'ın eski güç yapıları da hızla dağıldı. Ülke bir kaosa sürüklendi. Hükümet tarafından sağlanan temel hizmetler bir anda yok oldu. Bankalar, hastaneler, devlet daireleri, hatta enerji santralleri bile yağmadan payını aldı. Her türlü şiddet sokaklara yayıldı, ekonomik ve sosyal faaliyetler bütünüyle durdu. Kısa sürede sokak siyaseti güç kazanırken, beklenmedik güçler harekete geçti. Bunlardan biri de, öfkeli genç Şii din adamı Mukteda el-Sadr'ın yönetimindeki hareketti. El-Sadr'ın pek çok stratejik bölgeyi ve kenti kontrol altında tuttuğu anlaşılmıştı. Sünni'lerin yoğun olduğu bölgelerde de işgal güçlerine düşmanlık beslendiği ortadaydı. Durum, kontrolden çıkmak üzereydi. Yönetime bağlı olduklarını iddia eden güçler ve başkaları da koalisyon güçlerine karşı önce dağınık, fakat sonra sistematik gerilla saldırılarında bulunmaya başlayınca, durum iyice kötüleşti; Sünni üçgenindeki bazı bölgeler (kuzey, batı ve doğu Bağdat, Fırat, Dicle ve Diyala nehirlerinin kıyıları), koalisyon askerleri açısından özellikle tehlikeli yerler haline geldi.

Ülkede güvenlik sorunu başgösterınişti. Tahminlerin aksine, siyasal boşluk oluşur oluşmaz, Irak'ın bürokrasisi ve polisi de ortadan yok oldu. ABD'nin, bu beklenmedik durumla başa çıkması zordu, uluslararası polis gücü kuramıyorlardı, askerlerini savaş için kullanmışlardı, fakat barış için kullanmakta zorlanıyorlardı. Yerel polis yeniden göreve gelmekte istekli olduğunu, fakat yabancıların yönetiminde çalışmayacağını bildirince, karşılarına, onları ikna edecek bir yerel yönetim çıkarılamadı. Irak ordusu da milislerle savaşmayı reddediyordu. Kanunsuzluk, özellikle de siyasal şiddet ve sokaklardaki şiddet Iraklıların günlük hayatına kara bir gölge düşürüp geçiş döneminin geleceğini en baştan tehlikeye attı.

Garner'ın, yetkiyi sürgündeki ve ülkedeki liderlere devretme planı işe yaramadı, halkın hoşnutsuzluğu da giderek arttı. Bu yüzden, GYK, durumun kontrolden çıkmasına engel olmaya ve geçiş dönemini yönetmeye karar verdi. İktidar boşluğunu yavaş yavaş doldurmaya başladı. Liberalizasyon için şart olan dengeyi ve refahı sağlamak için, enerjisini istikrarı sağlamaya yöneltti.

Irak'ın tüm kurumsal yapısıyla ekonomisini yöneten tek partili sistemin ve merkezi hükümetin dağılıp yok olması, bir bakıma yeni bir ulus yaratma çalışmalarının lehine olmuştur. Yerel güçlerle yapılacak ayrıntılı görüşmelerle, bu kurumsal yapı yeniden canlandırılabilir. Ülkeyi 'tamamıyle' liberalleştirme çalışmaları çok zorlu olacaktır, fakat sonuca ulaşmak imkansız değildir.

Basite indirgemek gerekirse, aslında geniş bir alanı kapsayan ve bol değişkenli istikrara kavuşturma ve liberalleştirme çalışmalalarının, dört ana koldan ilerlediği söylenebilir: eski güç yapılarını parçalayıp yeniden yapılandırmak; yeni bir siyasal düzen kurmak; ekonomiyi liberalleştirmek; ve yeni özgürlük ortamında başgösteren toplumsal ve kurumsal güçleri kontrol altına almak.

Şimdi, bu maddeleri tek tek kısaca inceleyelim.

Eski Güç Yapılarını Parçalamak

Paul Bremer, Saddam Hüseyin tarafından kurulan devlet güç yapısını yeniden yapılandırmak için çeşitli emirler vermişti (GYK emirleri no. 1, 2 ve 3). Bremer, Baas Partisi'ni, Savunma Bakanlı-

ğı'nı (böylece silahlı kuvvetleri ve Cumhuriyet Ordusu'nu da), İçişleri Bakanlığı'nı (böylece polisi, güvenlik servislerini, sınır nöbetçilerini de) yürürlükten kaldırmış, Başkanlık Muhafızlarını da dağıtmıştı. Rejimin, siyasal bilgi alışverişini ve haberleşmeyi kontrol altında tutma aracı olan Enformasyon Bakanlığı'nı da yürürlükten kaldırmıştı.

GYK, ayrıca, ABD'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'daki deneyimlerinden kalan anti-Nazileştirme deyimini de anti-Baasçılaştırma'ya çevirmiş ve benimsemişti. Irak'taki karşı görüşlü grupların çoğu, Baas üyelerinin tasfiye edilmesi taraftarıyken, CPA'nın yaklaşımı, şaşırtıcı biçimde, pragmatik olmaktan çok ideolojikti ve rejimin doğasını, yönetimdeki elit kesimin yapısını anlamadıklarının göstergesiydi. Savaş sonrası Almanya'da, Müttefikler, teorikte, Nazi Partisi'nin tüm üyelerini hedef almış, bu sebepten dolayı, Alman silahlı kuvvetlerini esir edip, Nazileri ve soykırım, işkence ve insanlık suçu işlemiş olan kimseleri Nazi olmayanlardan ayırmalarını sağlayacak bir yöntem bulana dek, tutsaklara barınak ve yiyecek sağlamışlardı. Savaş sonrası yapılanma döneminde yeni komünist tehdide karşı kullanabileceklerini düşündükleri pek çok Naziyle işbirliği yapmışlardı. Kısacası, anti-Nazileştirme, ideolojik değil, pragmatik bir işlemdi; çok yönlü anti-Nazileştirme ise bir mitten ibaretti.

Tam tersine, savaş sonrası Irak'ta ise, parti ve devlet kurumları ortadan yok oluvermişlerdi. En baştaki elli lideri avlamaktan başka hiçbir önlem alınmamış, devletin sivil ve askeri görevlileri üslerine ve dairelerine çağrılmamış, kimsenin partideki konumu belirlenmemişti. Bu yüzden, Baas Partisi ögelerini temizleme süreci hatalı ve eksikti. Mesela, bazı aşiret üyeleri, partiye hiç üye olmamalarına rağmen, Saddam Hüseyin'in en yakınındaki isimlerdi. Emniyetten ya da istihbarat servisinden, daha düşük mevkideki isimler, işkence, soykırım ve başka suçlamalarla karşı karşıya kaldılar. Sadece partideki mevkileri bile, onların sanıldıkları kadar sorumluluk taşımadıklarını anlamaya yetmektedir oysa ki. Baas Partisi, bir güç, toplumsal mühendislik, eğitim, sindirme ve baskı altında tutma aracıydı, fakat aynı zamanda, tek olmasa da, en önemli sosyal hareketlilik aracıydı. Devlet memuru olmanın,

burs ve maaş almanın, hatta iş bağlantıları kurmanın yolu Baas Partisi'nden geçmekteydi. Parti üyelerinin büyük çoğunluğu, totaliter sistemin sınırları dışında bir hayat kurma şansları olsa, partiye üye olmayı tercih etmeyecek kimselerdi. Dahası, Baas Partisi yönetimi, küçük, sınırlı bir elit kesimden değil, aşiret, kabile üyelerinden ve parti görevlilerinden teşekkül, büyük bir sosyal gruptan oluşmaktaydı. GYK, bu yönetici sınıfı hedef almalı, bu grubu halktan izole etmeli ve elitlerden yola çıkarak, daha küçük yönetim birimlerine ulaşmalıydı.

Şüphesiz, Baas Partisi etkisiz hale getirilmediği sürece, Irak demokratikleştirilemeyecektir, fakat kullanılan yöntemler açık seçik ve kaba değil, incelikli olmalıydı. GYK, bunu yapmak yerine, parti mallarına ve ofislerine el koyup bireyleri tek tek araştırarak iyilerle kötüleri ayırmadan, herkesi toptan tasfiye etti.

Bu patavatsız yaklaşım, Baas Partisi'nin tasfiye edilmesini çabuklaştırmış olabilir, fakat aynı zamanda, Irak'ın yetenekli ve zengin teknokratik kesimini oluşturan 250 bin kişiyi de yeniden yapılandırma çalışmalarından dışlamıştır.

Askeri gücün parçalanması, daha da sorunlu bir süreç yaratmıştır. CPA'nın 2. emrine göre, bütün silahlı kuvvetler tek seferde ihraç edilmiştir; 385 bin kişilik düzenli ordu, Cumhuriyet Muhafızları, İçişleri Bakanlığı'nın 285 bin kişiden oluşan polis ve yerel güvenlik birimleri de dahil bütün çalışanları ve doğrudan başkana bağlı olan 50 bin kişilik Özel Koruma Ordusu.

Aslında bu müdahale, şayet alternatif yöntemlerle güvenlik sağlanabilecek olsaydı, işe yarar bir karar olacaktı. Fakat, güvenlik ve savunma kuvvetlerinin nüfusa oranı, bir gecede 1.000 kişi başına düşen 43 görevliden, 1.000 kişi başına 3 görevliye düşüverdi. İşgal güçleri, ortaya çıkan güvenlik sorununa karşı bütünüyle hazırlıksız yakalanmışlardı.

Irak ordusu dağıtılınca, ellerindeki tüm cephane ve silah da, yenilgiye uğrayan rejime sadık grupların ve halkın eline teslim edilmiş oldu. Yarım milyon askerin maaşı ellerinden alınınca, ortaya aşağılanmış, düşmanlık besleyen ve dışlanmış, kalabalık bir kitle çıktı. Iraklıların nefret ettiği ve korktuğu, devletin hayali ve gerçek düşmanlarını katletmeleri ve işkence etmeleriyle ün-

lü güvenlik güçleriyle, siyasal görüşü olmayan, eski rejimi savunmaya kalkışmayan, koalisyondan saygı ve ödül bekleyen düzenli ordu askerleri arasında hiçbir ayrım yapılmadı. Bütün ordunun aniden dağıtılması, sokaklarda kitle gösterileri yapılmasına yol açtı ve ordu subaylarına sempati gösteren halk arasında, ulusal bir kayıp hissi duyulmasını tetikledi. Hatta, Kürdistan Demokrat Partisi'nin yayın organı El-Taaki'de bile, koalisyonun, askerleri tek gelir kaynaklarından men etmesi eleştirildi.

GKY, bunun üzerine, hatasını telafi etmeyi denedi. 2003 yazında, 200 bin Irak ordu personeli (albay rütbesi altında olanlar), GKY tarafından maaşa bağlandı. GKY, yeni bir Irak ordusu için asker seçimi, eğitimi ve ordunun finansmanını ele aldı. 2004 senesinin sonunda 40 bin, 2005'in sonunda da 120 bin askerin eğitimden geçip teçhizatlandırılması öngörüldü. Bush yönetiminin Yeni Irak Ordusu (YIO) için 2.1 milyar dolarlık bir bütçe ayırdığı açıklandı.

GKY, polis gücünü de yeniden yapılandırma denemelerinde bulundu. 2003 Eylül'ünde, eski polis gücünün 40 bin üyesi yeniden işe alındı, aynı şekilde, 5 bin sınır polisi (yakında sayılarının 20 bine çıkarılması düşünülüyor) eski görevlerine getirildi. Bu güçlerin yeniden canlandırılmasıyla, suç oranı da düştü. Yine de polis, sokaktaki ve siyasal şiddet olaylarıyla başa çıkmakta yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizliğe, Bağdat'taki yeni düzenin askeri kapasitesindeki yetersizlik de eklenmektedir. Bu sorunların kısa vadede çözülmesi zor görünüyor, dolayısıyla, yönetimi GKY 'den devralacak olan Irak hükümeti, bu sorunları da devralmış olacaktır. Geçici Yönetim Konseyi, yeni ordunun kurulması ve polisin yeniden görevlendirilmesi süreçlerinden dışlandığı için, sorunlar daha da kötüye gidebilir.

Irak ordusunun ve gelecekteki Irak hükümetlerinin güçsüzlüğünün bölgesel sonuçları iki türlü olacaktır. Öncelikle, Irak sivil toplumu, zayıf bir merkezi hükümet yönetimi altında, Iraklı gruplarla ve yabancı hareketler ve kurumlarla daha sıkı bağlar kurma imkânı bulacaktır; bunun da, demokratikleşme ve istikrarı sağlama sürecine, hem olumlu hem olumsuz etkileri olması kaçınılmazdır. İkincisi, Irak'ın askeri yetersizliği ve güçsüzlüğü,

*) Supreme Council for Islamic Revolution in Iraq (SCIRI).

İran ve Türkiye gibi daha güçlü komşularıyla karşılaştırıldığında, bölgesel güvenlik işbirliğine yönelmesine sebep olabilir; mesela, Irak ile Körfez İşbirliği Konseyi arasında işbirliği, gibi. Ayrıca, bu zayıflık, Irak hükümetlerinin ABD ile yakın askeri işbirliği içine girmek istemesiyle de sonuçlanabilir.

Yeni Bir Siyasal Düzen Yaratmak

Irak'ın totaliter sistemi, tek-aile ve tek-parti sisteminin bir karışımıydı. Devlet mekanizması, üç ana kurum tarfından yönetilmekteydi: Baas Partisi; en yüksek yasama ve yürütme gücü olan Devrim Komuta Konseyi (DKK); ve parti tarafından seçilen, DKK tarafından onaylanan başkan. Bu üç güç, aslında tek bir organda toplanmıştı, çünkü, 1974 anayasasına göre, Baas yönetiminin tüm üyeleri DKK'nin de üyeleriydi; partinin başkanı, tanımı gereği DKK'nin de başkanı, aynı zamanda devlet başkanıydı.

Sonuç olarak, anlamlı bir kurumsal güç dağılımından söz etmek mümkün değildi. Yürütme, yasama ve tüzel yetkilerin hepsi, başkanın elindeydi. Devlet kurumları, başkan-liderin çıkarına uygun şekilde, ona daha iyi hizmet edebilmek için kişiselleştirilmişlerdi. Aşiretsel ve ailesel şebekelerin de parti-devletin kurumlarıyla iç içe geçirilmesiyle, parti-devlet, rasyonel, kişisel olmayan karakterini yitirdi. Devletin böyle kişileştirilmesi ve aşiretleştirilmesi, ABD işgalinin ertesinde niçin bir anda ortadan yok olduğunu açıklamaktadır. Bürokratlar, teknokratlar ve ordu komutanları, 'patron-lider-aile reisi'nin emirlerine körü körüne sadık olmayı öğrendiklerinden, liderlerinin ortadan kaybolmasıyla birlikte, bütün amaçları ve yönelimlerini yitirmişlerdi.

GKY, üç kademeli yeni bir siyasal düzen oluşturmaya çalıştı: yerel kademede, belediye meclisi üyeleri seçti ve eyaletlere valiler atadı; ulusal kademede, eski bürokratik kurumlarını düzenledi ve doğrudan yönetmeye başladı; yönetim kademesindeyse, Yönetim Konseyi'ni yeni bir hükmetme merkezi haline getirmeye çalıştı. YK'nin, GYK'nin istediğinden daha bağımsız ve uyumsuz olduğu kısa sürede -özellikle yeni anayasa tasarısı tartışmaları sırasında- açıkça ortaya çıktı.

Yeni Belediye Meclisi ve Eyalet Valilerinin Seçilmesi

Yerel kademede, GKY, demokrasiyi en alt düzeyden, belediye meclisleri oluşturarak kurmaya çalıştı. Yerel yönetimler, Irak siyasal tarih geleneğinin birer parçasıydılar. Baas rejimi de, bu geleneği dikkatle kendi çıkarı doğrultusunda kullanmış, belediye yetkililerini tek tek seçerek onların faaliyetlerini dikkatle kontrol etmişti. Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesinden sonra, koalisyon güçlerinin bölgesel ordu komutanları, oluşan boşluğu doldurmak için yeni meclisler oluşturdular. Böylelikle demokrasiyi, ülkenin temellerine yerleştirmiş ve kendi kendini yönetmeyi cesaretlendirmiş olacaklardı. Koalisyon yöneticileri, her eyalette, Baas rejimiyle bağlantısı olmayan güçlü yerel şahsiyetleri davet edip, onlardan yeni belediye meclisleri oluşturma girişimini başlattılar. Koalisyon yöneticileri, aşiret liderlerine, tanınmış meslek sahiplerine, sosyal faaliyetlerde bulunan kimselere öncelikli olarak yaklaştılar. Musul ve Kerkük gibi farklı etnik kökenlerden gelen, farklı kültürlere sahip eyaletlerde, bütün etnik ve dini gruplardan temsilcilerin yer almasına özen gösterildi. Bu meclisler, merkezi otoriteyle doğrudan bağlantıda olmadıkları için, eski rejimde olduklarından çok daha özgür yapılardır, fakat bu özgürlük, onlara yerel bölgelerini yönetme iktidarını vermemektedir. İhtiyaç duydukları kaynaklara, insan gücüne ve maddi kaynağa sahip değiller, fakat, ülke çapında belli bir düzen kurulduğunda, demokrasinin yaygınlaştırılmasında önemli etkileri olabilir. Yine de, gelecekteki statülerinin ne olacağı henüz tam anlamıyla belli değildir.

Bu esnada, koalisyon yöneticileri, çeşitli eyaletlerde valilik yapacak belirli isimler de seçtiler. Bu süreç, belediye meclislerinin yapılandırılması sürecinden çok daha tartışmalı geçti, çünkü halk, koalisyon yetkililerinin vali olarak seçtiği pek çok isme karşı çıktı. Yerel halk, ya eski Baas görevlilerinin valiliğini açıkça reddetti ve kendilerinin bu göreve daha uygun olduğu isimler üzerinde ısrar etti, ya da yabancılar tarafından gerçekleştirildiği için yasa dışı olduğunu düşündükleri vali seçimi sürecini boykot etti. Bazı valilikler birçok kere el değiştirdi.

Merkezi Hükümet Bürokrasisinin Düzenlenmesi

2003 yılının Nisan ve Eylül ayları arasında, bütün devlet kurumları, GKY'nin yargı mekanizması ve doğrudan kontrolü altına girdi. Daha önce belirttiğimiz gibi, üç temel kurum -Savunma, İçişleri ve Enformasyon Bakanlıkları- 2003 Haziran'ında yürürlükten kaldırılmışlardı. Bundan kısa bir süre sonra, GYK, pek çok yeni kurumu hayata geçirerek, Irak hükümetiyle toplumunun modernleşmesine katkıda bulunma niyetini gösterdi ve insan hakları, çevre ve kadın hakları gibi konularla ilgilenecek yeni kurumlar yarattı.

GKY'yi, başlangıcından beri oldukça zorlu bir görev beklemekteydi. Devlet dairelerinin çoğu yağmalanmış, hatta yerle bir edilmişti. Kamu çalışanlarıysa, evlerinde güvende bekleyip olayların gidişatına göre hareket etmeyi düşünüyorlardı. GKY'nin bakanlıkları doğrudan yönetmesi, Iraklılara güven verdi. Devlet memurları, sürgündeki güçler ve yerel siyasal sınıf, GKY ile işbirliği yapmaya niyetli görünüyordu. Fakat GKY kamu kuruluşlarını çabucak ıslah edemeyince, Iraklılar arasında hoşnutsuzluk ve öfke arttı, işgal güçleri hakkında şüphe oluşmaya başladı. Bu sıkıntılı durumun tek istisnası eğitim sistemiydi. GKY önderliğinde, okullar ve üniversiteler kısa sürede müfredat oluşturdular, dekan seçimleri yapıldı ve belli bir düzen oturtuldu. Arkasından, adalet bakanlığı ve hukuk sistemi de kısa sürede ıslah edildi. Bu etkileyici başarılara rağmen, güç boşlukları ve giderek artan saldırılar, Iraklıların büyük çoğunluğunun GKY'nin başarısız olduğuna kanaat getirmesine yol açtı.

Temel ihtiyaçlarının karşılanması için merkezi yönetimin hizmetlerini bekleyen sıradan insanlar, ABD'nin bu alanda çok daha başarılı olmasını bekliyorlardı. Irak kamuoyu, ABD'nin bir gecede jeneratörler sağlayıp kamu hizmetlerini yoluna sokamamasına çok şaşırmıştı. Diğer yandan, ABD'li komutanlar ve GKY yöneticileriyse, Iraklıların niçin bu kadar pasif davrandığını, niçin herşeyi başkalarından beklediğini anlayamamışlardı. Belki de, totaliter kültür değerleri ve liberal bakış açısının uyuşmazlığı, daha önce hiç savaş sonrası Irak'ta olduğu kadar açıkça görülmemişti.

Geçici Yönetim Konseyi'nin Şekillendirilmesi

GYK, son olarak, hakimiyet kademesinde yeni bir siyasal düzen yapılandırmaya çalıştı. 13 Temmuz 2003'te, 25 kişilik bir Yönetim Konseyi'nin (Meclis el-Hükm) kurulmasıyla, GYK, iktidarı her ne kadar kontrollü ve ölçülü bir tavırla olsa da, Iraklılarla paylaşmaya başlamış oldu.

GYK'nin bu safhada YK'nın kurulmasına izin verme kararını, yeni oluşmaya başlayan siyasal sınıf ve kamuoyunun şiddetli ısrarları etkilemişti. Bir Irak hükümeti kurulması için baskı yapılıyordu, bu durum da, Irak milliyetçiliğinin yükselişte olduğunun göstergesiydi. Irak basınında ve 2003 yılının Haziran ayında ve Temmuz ayının başında yapılan gösterilerdeki pankartlarda sık sık karşılaşılan temel bir istek de, Irak hükümetinin yeniden kurulması, daha doğrusu, geçiş döneminin sona ermesiydi. Gittikçe kötüleşmekte olan güvenlik sorunu da, kamuoyunun nezdinde GYK'nin güvenlik ve kamu hizmetleri sağlamadaki başarısızlığının kanıtı haline gelerek bu taleplere güç kazandırmıştı.

YK, iktidarı GYK ile paylaşarak, gelecekteki siyasal düzenin temellerinin atılmasında önemli bir rol oynayacaktı. Yani, bir danışma kurulundan fazlası, fakat hükümetten daha azı olacaktı. GYK ise veto hakkını elinde tutacaktı.

Fakat GYK, YK'nın bütün üyelerini seçemedi; konsey, hem ülkedeki hem de sürgündeki Iraklı grupların ve Birleşmiş Milletler'in yoğun tartışmaları sonucunda şekillendi. Iraklıların ve koalisyon güçlerinin veto etmesi sebebiyle, aday listesi pek çok kez değişti. Listenin son hali, etkili Kürt partilerinin liderlerini, hem Şii hem Sünni dini liderlerini, bazı liberal isimleri, sürgündeki bir avuç ABD ve İngiltere dostu ileri geleni ve yerel teknokratları içermekteydi. Geçici Yönetim Konseyi'nin şekillenme sürecinde, üç temel temsil prensibi etkin oldu; etnik köken (Kürtler, Türkmenler ve Araplar), mezhepler (Şiiler ve Sünniler) ve dini kimlik (Müslümanlar ve Hıristiyanlar). Fakat seçimler yapılırken, dördüncü ve önemli bir ayrım, yani sürgündeki gruplarla yerel gruplar ayrımı ortaya çıktı ve bu iki kategori arasında denge kurulmaya çalışıldı.

Fakat konseyin düzenlenmesinde, Şii-Sünni-Kürt ayrımı esas temeli oluşturdu. Bu görüş, Irak toplumunun birbirinden kesin

hatlarla ayrılmış üç mezhep ve etnik gruptan oluşan basit bir yapı olduğu yanılgısıyla da örtüşmektedir. Etnik kimlik, farklı etnik kimliklerden oluşan modern ulus-devletlerin belirleyici özelliklerinden biriyken, mezhep ayrılığı değildir. Ne Şiiler, ne de Sünniler, mezhepçi, monolitik bir blok oluştururlar. Sünniler ve Şiiler, modern sınıflara (meslek, orta sınıf, köylü, mal sahibi) ve geleneksel statü gruplarına (soylular, din adamları, aşiret reisleri, vs.) bölünmüşlerdir. Bu hayali mezhepçi 'topluluklar' da, çeşitli ideolojik ve hiyerarşik (aile ya da aşiret) kırılma noktalarıyla yeniden bölünmüşlerdir.

YK'nın şekillendirilmesi sürecinde her kesimin katılımının sağlanmasına çalışıldığı bellidir, üstelik, şüphesiz eski rejime oranla çok daha geniş ve demokratik bir katılım sağlanmıştır. Fakat, gelecekte istikrar sağlanabilmesi için, katılımcıların belirlenme yönteminde kimi değişiklikler yapılması şarttır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, temsil, etnik köken, din, mezhep ve sürgün-yerel kimliklerden daha da fazlasını kapsamalı, taşralı ve modern-geleneksel bakış açıları da temsil edilmelidir. Ayrıca, şehir de bir temsil birimi olarak ele alınmalıdır.

Böyle bir güç dağılımı, temsil oranını iyileştirip kısa dönemde bazı İslami grupları da yatıştırabilir, fakat aynı zamanda başka İslami grupları rahatsız edip uzun vadede siyasal bir gerilim yaratabilir. Siyasal düzenin komünalizasyonunun potansiyel bir tehlikesi de, radikal İslamcılığı güçlendirmenin, laikliğin önünde engel teşkil edecek olmasıdır.

Saddam rejiminde komünalizasyon bir devlet politikasıydı, fakat Iraklıların büyük çoğunluğu bunu desteklemiyordu, çünkü halk, Şiilerin ve Sünnilerin barış içinde bir arada yaşamasına, hatta mezhep farkı gözetmeksizin evlenmesine alışıktı. Irak basınında ve Cuma vaazlarında (kamuoyunun fikrini öğrenmenin en iyi yolu bu vaazları takip etmektir), YK'daki mezhepçi-etnik güç dağılımı kınandı. Konseyin monarşistler ve Arap milliyetçiler gibi ideolojik güçleri dışlaması, Anbar, Selahaddin, Kerbela gibi bazı illerin temsilcilerinin çağrılmaması ve dar tabanlı oluşu eleştirildi.

YK'nın yapısını sosyolojik olarak incelediğimizde, GYK ve Iraklı ortaklarının, daha önce anlattığımız dört faktörü göz önü-

ne aldığını görürüz. Oysa, konseyi oluştururken gözden kaçırılmaması gereken tam yedi faktör bulunmaktaydı; din, mezhep ayrılığı, etnik köken, geleneksel/modern görüş ayrımı, ideolojik yönelim, sürgün/yerel kimlikler ve bölgesel/ulusal temsil. Bu çok katmanlı temsil ve katılım mekanizması, daha uzun soluklu, kalıcı, laik, geniş kapsamlı pan-ulusalcı bir siyasal düzen yaratılması açısından çok önemlidir.

Anayasa Taslağı Tartışmaları

GYK ilk kurulduğunda, siyasal geçiş dönemi planları arasında en önemlisi, Irak için yeni bir anayasa hazırlanması ve onaylanmasıydı. GYK, yirmi ya da otuz üyeden oluşan bir danışma kurulu ve bir anayasa taslağı hazırlayıp referanduma hazırlanacak iki yüz-iki yüz elli kişilik bir anayasa konseyi oluşturmayı planlıyordu. İki konsey de GYK'nın denetiminde olacaktı. Teklif edilen konseylerin 'danışmanlık' niteliğinin yetersiz bulunması, GYK'yı, YK'yı oluşturmaya ve anayasa sürecini ona devretmeye mecbur bıraktı.

Fakat YK, tıpkı ülkenin tamamı gibi, zaten prosedürler konusunda anlaşmazlığa düşmüştü, üstelik, henüz anayasanın içeriği bile tartışılmaya başlanmadan, 28 Haziran 2003'te, ünlü Şii din adamı Büyük Ayetullah el-Sistani, ünlü fetvasını açıklamıştı: "GYK, anayasa taslağı hazırlayacak bir heyetin üyelerini belirleme yetkisine sahip değildir."

Sistani, anayasa komisyonu üyelerini seçmenin tek yasal yönteminin, genel seçim yapmak olduğunu iddia ediyordu. Fetvası, beş temel sebebe dayanmaktaydı. İlk olarak, Sistani, Iraklıların ABD'yi ve İngiltere'yi işgal güçleri olarak kabul eden BM kararına tepkisini ortaya koyuyordu. İkincisi, Bağdat'ta, anayasayı Amerikalıların ve onların İsrail bağlantılı bazı yandaşlarının yazacağı dedikoduları dolaşıyordu. ABD'li akademisyen Noah Feldman'ın GYK'ya yasal danışmanlık yapmak üzere atanması da bu söylentileri kuvvetlendirmişti, çünkü Feldman'ın bir Ortodoks Yahudisi olduğu ABD basınında açıklanmıştı. Sistani, bu gelişmelerin, Irak'ın İslam'la yakın bağlarını tehdit ettiğini düşünüyordu.

Tablo 1. Irak Geçici Yönetim Konseyi'nin İl Temsilcileri (Temmuz 2003-Mart 2004)

Eyalet/Şehir	*Üye Sayısı*	*Üye Sayısının Bütüne Oranı*	*Yorumlar*
Bağdat	8	32	Bir temsilci Musul'dan, biri Hilla, biri de Kerkük'ten.
Şii Eyaletleri			
Necef	2	8	İki temsilci hakkında da tartışmalar oldu.
Hilla	1	4	
Divaniye	1	4	
Basra	2	8	İki temsilci hakkında da tartışmalar oldu .
Kerbela	1	4	Temsilci hakkında tartışmalar oldu (çünkü Kerbela'da değil Bağdat'ta yaşıyordu).
Kadisiye	—	—	
Vasit	—	—	
Muthana	—	—	
Kürt Şehirleri			
Kerkük	2	8	Kürt temsilci, Bağdat'ta yaşamaktadır.
Erbil	2	8	
Süleymaniye	2	8	
Dohuk	—	—	
Sünni Şehirleri			
Musul	1	4	
Dulaim	1	4	Temsilci hakkında tartışmalar oldu.
Selahadin	—	—	
Diyala	—	—	
Anbar	—	—	Bir üye Anbar'lıdır fakat şehirle bağlantısı yoktur.

Üçüncüsü, Sistani, Sadr hizbi tarafından kendisine yöneltilen, 'sessiz Havza', yani en sessiz dini otorite suçlamasını bertaraf etmek istemekteydi. Bu, dini standartlara göre aşağılayıcı bir suçlamaydı. (Bir din adamının sessiz olması, onun saygısız, yozlaşmış ve din karşıtı olduğu anlamına gelmektedir.) Dördüncüsü, Sistani'nin daha önceki tavırları, daha doğrusu şiddeti ve İran gibi İslami bir devlet kurulmasını reddetmesi, hasımları tarafından, ABD işgalini desteklediğinin kanıtı olarak görülmüştü. Daha önce, böyle suçlamalara karşılık verebilmek için tek yaptığı, BM delegelerini kabul etmek, fakat GYK görevlilerini kibarca geri çevirmekten ibaretti. Şimdi, bağımsızlığını çok daha cesurca savunma şansını ele geçirmişti. Son olarak, Sistani, laikliğin anlamına şüpheyle yaklaşan tutucu bir din adamıdır ve diğer din adamlarının çoğu gibi, o da İslam'ı dini yasa ya da hukuk olarak görmektedir.

Apolitik tavrıyla ünlenen Sistani, BM'nin doğrudan ve GYK'nın dolaylı baskıları yüzünden siyasal bir tavır almak zorunda kalmıştı. İkinci olarak, onun siyasal bir aktör olarak yükselişi, Mukteda el-Sadr'ın radikal grubunu en azından geçici olarak bir kenara itti, fakat başka Şii İslami grupları (IIDYK, Da'vet ve diğerleri) güçlendirdi. GYK ve YK'nın dikkatinin Şiilerin önceliklerine yönelmesi, Şii bloğunun işine yaradı.

GC'nin atadığı Anayasa Hazırlık Komitesi (AHK) en kabul edilebilir, bilimsel, pratik, mantıklı ve adaletli anayasa taslağını hazırladığında ve 1 Ekim 2003'te raporunu sunduğunda, yasayı hazırlayacak olanları seçme tartışmaları kilitlenmiş durumdaydı. Erken seçimlerde büyük çoğunluğu sağlayarak anayasa taslağının hazırlanma sürecinde söz sahibi olmayı uman Şii İslami grupların baskısı altındaki Sistani, tavrını genel seçimden yana koyuyordu. Kürtler ve diğer temsilcilerse, anayasa konseyinin seçilmesi değil, atanması taraftarıydılar. Tartışmalarda yükselen üçüncü bir görüşse, iki seçenek arasında bir yer bulmaya çalışıyor, önce adayların seçilmesini, sonra seçim yapılmasını teklif ediyordu. YGK tavır koymayı reddedip, bu zor kararı YK'ye bıraktı.

YGK ve ABD, YK üzerinde baskıyı artırıyor, anayasa taslağının bir an önce hazırlanmasını istiyorlardı. Fakat YGK da YK'nın ve daha önemlisi, Washington yönetiminin baskısı altındaydı. ABD se-

çimlerinin arifesinde Irak'ta verilen kayıpların etkisinden korkuluyordu, ayrıca Fransa, Almanya ve Rusya da, iktidarın bir an önce Iraklılara devredilmesi konusunda baskı yapıyorlardı. CPA, geçiş süreci siyasetini yeniden değiştirdi ve anayasa taslağının, iktidarın Iraklılara devredilmesinden sonra hazırlanmasına karar verildi.

2003'ün Kasım ayında, YGK ve YK, Celal Talebani başkanlığında yapılan bir toplantıda, Egemenliğin Devri anlaşmasını imzaladılar. Anlaşmaya göre, 30 Haziran 2004'te iktidar Irak'lılara devredilecekti. Anlaşmanın diğer maddeleri, yani anayasa taslağını hazırlayacak komisyonun oluşturulması, geçici anayasanın yürürlüğe sokulması, sonra da genel seçimlere hazırlanılması, hep eski planın parçalarıydı.

Anayasa düzenlemeleriyle ilgili hazırlıklar YK'yı böldü; Şii ve Sünni liberalleri, Kürtleri, solcuları ve Sünni İslamcıları, Şii İslamcı gruplarla karşı karşıya getirdi.

Geçen sene, ülkedeki siyasal kutuplaşma yön değiştirdi. 9 Nisan 2003'ten sonra, kutuplaşma, giderek Baas rejimine karşı olmak ya da desteklemekten, işgal güçlerine karşı çıkmak ya da onlarla birlik olmaya doğru kaydı. Yaygın bir tavır da, barış ve kurumsal siyaset eğilimiydi, fakat medya 2004'ün başından itibaren artan şiddet olaylarını haber yaptığı için, bu eğilim görmezden gelindi. Bu yaygın eğilim, şimdi kendi içinde de kutuplaşmaktadır; laik İslami'ye, merkezci federale, gelenekçi moderne karşı.

Ekonomiyi Liberalleştirmek

ABD, Irak'taki reformları, liberal bir bakış açısından görmekte, bir pazar ekonomisi olmadığı sürece, liberal siyasal düzenin de kurulamayacağını belirtmektedir. Böyle bir ekonomiyi kurmak için, eski rejimin komuta ekonomisini bütünüyle ortadan kaldırmak, devletin tekelindeki endüstrileri özelleştirmek, finansal sektörü ve fiyatları yeniden düzenlemek, ticareti liberalleştirmek, yabancı yatırımı ülkeye çekmek ve emek piyasasını düzenlemek gerekmektedir. Fakat bugün, liberalleştirme, eşitliksiz bir biçimde sürdürülmektedir; bazı konularda önemli ilerleme kaydedilmiştir, fakat bazı amaçlarla ilgili hiç çaba harcanmamıştır.

Olumlu tarafından bakarsak, GYK ve YK, pazarı yabancı yatırımcılara açan kararnameler imzalamış ve doğal kaynaklar hariç hariç her türlü ekonomik sektörde kısıtlanmamış yabancı mülkiyetini serbest bırakmışlardır. Özel bankacılık sisteminde de canlanma görülmüştür. Oysa, devlet tekelindeki endüstriyel komplekslerin, eskimiş ve modası geçmiş olmalarına rağmen, özelleştirilmeleri gerekmektedir. Anayasa taslağı ve geçiş dönemi çalışmalarında çıkan zorlukları göz önüne alan CPA, özelleştirmeden uzak durmaya ve planlarını anayasal reformlar üzerinde yoğunlaştırmaya öncelik verdi.

En önemli sektörlerden biri olan petrol sektörünün geleceği de henüz belirlenmiş değil. Petrolün gücü, hem ekonomik hem de siyasaldır. Ekonomik yönden, petrol, önemli bir gelir kaynağıdır. Siyasal yöndense, yönetici bir araç, devlet himayesi, ve devlet kurumlarının kişileştirilmesi gibi faktörlerde önemli yeri vardır. Gerçekten de, petrol rantiyesi üzerinden iktidar kurmak, eski rejimin karakteristik siyasal tavırlarından biriydi.

Ekonomik açıdan bakılınca, petrol gelirleri, hükümet giderlerini ve kamu hizmetlerinin masraflarını karşılamaktan çok uzaktır. 2003 Kasım'ında günde 2.1 milyon varil olan petrol üretimi, sabotaj ve tesislerin bakımsızlığı yüzünden azalmıştır. 2004 Nisan'ına gelindiğinde üretim, günde 2.4 milyon varile çıkmış ve savaş öncesi üretim miktarına yaklaşmıştır, fakat bu artış bile Irak'ın ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde değildir.

Siyasal açıdan bakıldığında, Irak'ın ulusal petrol endüstrisinin nasıl yeniden şekillendirileceğinin henüz belli olmadığı görülmektedir. En önemli seçenekler, endüstrinin tamamen özelleştirilmesi (fakat petrol endüstrisinin ulusallaştırılması mirası göz önüne alındığında, bunun mümkün olmadığı görülmektedir) ve petrol servetiyle bazı gelirlerin Irak halkı arasında bölüştürülmesini öngören 'Alaska yöntemi'dir. Böylelikle, Irak halkı da petrol servetinin hissedarı haline gelecektir. Endüstriyi yeniden özelleştirmek, 'petrol milliyetçiliği'ni uyandırabilir ve siyasal açıdan bir felakete yol açabilir. Alaska çözümünün değişik bir versiyonu, en uygulanabilir seçenek gibi görünmektedir. Bu sayede, değişik etnik kökenlere, mezheplere ve dinlere sahip olan Iraklılar, petrol hissedarları hali-

ne gelip, ülkelerinin kaynaklarından eşit olarak yararlanabilirler; merkezi hükümet ve yerel Kürt yönetimleri de böyle bir düzenlemenin vergilerini paylaşabilirler. Bu seçenek, nüfusun % 60'ını oluşturan işsizlere istihdam sağlayacak ve halkı, radikal İslami grupların himayesine girmeye çalışmaktan alıkoyacaktır.

Bugün, bu seçeneklerin hiçbiri gündeme getirilmemektedir. 30 Haziran 2004'ten sonra, yeniden tartışmaya açılmaları söz konusu olabilir.

Liberalleştirme planını zorlaştıran tek sorun, petrol endüstrisinin geleceğinin belirsizliği değildir. Başka bir sorun da, ülkenin altyapısının yeniden inşa edilmesi zorunluluğudur. Yeniden inşa çalışmalarının, yaklaşık 150-170 milyar dolar arasında olacağı belirlenmiştir. Bir başka zorluk da, Iraklı müteahhit sınıfının zayıflığıdır. Ülkedeki yirmi dört bin mühendis, bankacı, tüccar ve müteahhit, akrabalık ilişkileri ve parti bağlantıları sayesinde elde ettikleri hükümet sözleşmeleriyle çalışıyorlardı. Yerel endüstri, bankacılık ve ticaret sermayesi oldukça kısıtlıdır.

Üçüncü bir sorun da Irak'ın ünlü borcudur. Irak'ın iç ve dış borçlarının miktarı başlarda bilinmemekteydi, çünkü Saddam Hüseyin rejimi, borç istatistiklerini Dünya Bankası'na bildirmiyordu. Eski rejim yıkıldıktan sonra, merkez bankasının eski yöneticisi, borcun 130 milyar dolar olduğunu bildirdi. Bu miktarın içinde, Irak'ın Körfez ülkelerine olan borcu yer almamaktadır. Toplamda, Irak'ın borcu 170 milyar dolara ulaşmaktadır ve özellikle ülkenin yıllık petrol gelirinin sadece 6 milyar dolar olduğu göz önüne alınırsa, sersemletici bir miktardır. 2003 yazında ve sonbaharında yapılan Madrid ve Paris konferanslarında, Irak'ın borçlarının azaltılması ve yeni bir ödeme planı yapılması konusunda adımlar atıldı, ayrıca, Irak'ın yeniden inşası için 33 milyar dolar toplandı. Irak'ın borç dosyasını takip eden Eski Hazine Bakanı James Baker, Irak'ın borcunun neredeyse yarısının silinmesi için başarılı temaslarda bulundu.

Irak'ın muazzam borcu, çok ihtiyaç duyulan sosyal güvenlik ağlarının kurulması yönündeki umutları tehdit etmektedir. Ayrıca, yetkililerin, kamu hizmetleri, eğitim ve sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçları karşılama gücünü de baltalamaktadır.

Irak'ın demokratik gelişim sürecinin geleceği, büyük ölçüde petrol gelirlerinin ve liberalleşme sürecinin nasıl işleyeceğine bağlıdır. Liberalleştirme süreci ve ekonomik katılımın genişletilmesi, sağlam bir demokrasinin temellerinin atılabilmesi için vazgeçilmezdir.

Toplumsal ve Kurumsal Güçlerin Yeni Kutuplaşması

Saddam Hüseyin'in Baas rejimiyle birlikte, Baasçıların monolitik, homojen bir Irak toplumu yarattıkları efsanesi de sona erdi. Daha önce uykuda olan yığınla toplumsal, kurumsal, ekonomik ve kültürel güç merkezi, zaten aktif olan siyasal ve sosyal güçlerle yarışmak üzere sahnede beliriverdi. 2003 Temmuz ayına gelindiğinde, 140 farklı grup kültür, etnik köken, cinsiyet, eğitim, insan hakları ve yerel ve ulusal sayısız başka konuda aktif çalışmalarda bulunmak amacıyla ortaya çıktı. Aynı tarihte, 170'ten fazla günlük, haftalık, aylık, iki haftalık ve iki aylık gazete ve dergi de yayınlanmaya başlamıştı. Görünüşe göre, pek çok Iraklı, yeni özgürlüğün tadını çıkarıyor, totaliter yönetimin yok etmeyi başaramadığı istekleri ve beklentilerini dile getiriyorlardı. Irak toplumu, tartışmalara, yeni fikirlere ve yeni hayat biçimlerine olan ilgileriyle tanınır. Baas yönetimi, kamuoyu tartışmalarını susturmayı başarmış olabilir, fakat yüzeyin hemen altında gizlenen eski ve yeni ideolojik kırılma çizgilerini yok etmeyi başaramadıkları ortadadır.

Irak'ın özgürlüğüne kavuşan toplumu, doğal bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir eski ve yeni unsurlar tüm çeşitlilikleriyle biraradadır, karşılıklı teatide bulunmakta, karışmakta, ya da şüpheyle birbirlerini kollamaktadırlar. Bu dinamik yapı, gelecek aylarda ve yıllarda Irak üzerinde en büyük etkiye sahip olacak yönelimleri ve grupları belirlemeyi ve saptamayı güçleştirmektedir. Fakat, bu kalabalık grubunun belli başlı aktörleri ve yönelimlerini saymak mümkündür:

1) Irak'ta 1921'den beri ülkede var olan tüm siyasal-ideolojik yönelimler yeniden ortaya çıkmıştır. Aktif gruplar arasında, liberal monarşistler, eski liberal örgütler, ileri

gelen Bağdat ailelerinin siyasal görüşlerine eklemlenmiş partiler, Kasımiler ve Nasıriler, ayrıca pan-Arabizm yanlıları, Kürt milliyetçileri, Marksistler ve İslamcılar vardır.

2) Etnik köken temelli siyasette artış. Türkmenler ve Suriyeliler, Kürtlerin izinden gidip kendi hareketlerini başlattılar.

3) Sayısız yeni sivil toplum kuruluşunun ve kadın hareketleri de dahil olmak üzere, sivil toplum derneklerinin ortaya çıkması.

4) Pan-Irak aşiret ortaklıkları ve birliklerinin ortaya çıkması. Bu gelişme, 1990'larda eski rejimin desteğini alan aşiret birliklerinin hâlâ güçlü olduğunun da göstergesidir.

5) İnanç temelli hareketlerle kurumların yeniden güç kazanması. Şii tarafında, bu hareketler arasında, Büyük Ayetullah Ali Sistani merkezinde gelişen gayrıresmi Şii merceiyye ve genç din adamı Mukteda el-Sadr yönetimindeki Havza hareketi sayılabilir. Sünnilerde ise, çeşitli Salefi (muhafazakâr Sünni) dernekleri ve ule'ma (din hocaları) yeniden güçlenmiştir.

Bu güçler, inşa sürecinde olan sivil toplumun kumaşını oluşturmaktadırlar. Bunlardan başka, gizli silahlı grupların sayısında da artış olmuştur; bunların bazıları, yenilgiye uğrayan rejimin kalıntıları, bazıları devrilen başkana sadık aşiretlerin adamları, bazıları da yerel ya da ülke dışından gelen şiddet yanlısı Salefi örgütleridir.

Onlarca yıldır süregelen yeraltı hareketleri ve kurumsal siyasetin yokluğu neticesinde bu grupların hemen hepsi, ortak karar alma, anlaşma, uzlaşma ve çözüm bulma yeteneklerinden yoksundur, sadece birkaç tanesi, ulaşılabilir hedefler belirlemeyi başarmıştır. Benzer biçimde, eski rejimin siyasal arenasında tartışmaya ve görüş ayrılığına yer olmaması, pek çok grubu, yerel, küçük destek gruplarına bel bağlamaya ve yerel bakış açısına, kısıtlı gündemlere sahip olmaya itmiştir. Bu sınırlı bakış açısı, ulusal kurumlar kendi ayakları üzerinde durmayı başardıklarında, zamanla ortadan kalkabilir.

Kutuplaşmış Gündemler

Bu grupların görüşleri ve gündemleri, pek çok değişik biçimde kutuplaşmış durumdadır. Bu görüş ayrılıkları arasında en önemli olanı, onların koalisyon güçlerine karşı takındıkları tavırdır. Barışçıl, kurumsal siyaset, eski rejime bağlı gruplar ve şiddet yanlısı fundamentalistler tarafından saldırıya uğramaktadır. Fakat bu şiddet yanlısı grupların kamuoyu desteğini arkalarına aldıkları söylenemez; ne Baas rejimi, ne de Taliban usûlü siyaset, halkın çoğunluğu tarafından onaylanmaktadır.

Kamuoyu, barış yanlısı, kurumsal siyaseti desteklemektedir. Fakat bu, genel görüşün homojen ya da durgun olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, laikliğin İslami görüşlerle çakıştığı, merkeziliğin federalizmle çakıştığı, geleneksel ataerkil toplum düzeninin kadın hareketiyle, liberalizmin de devletçilikle çakıştığı bir genel durum söz konusudur. Geçen yazki anayasa tartışmalarından sonra, yeni bir kutuplaşma daha ortaya çıkmış, Şii İslamcıları diğer bütün güçlerden ayırıp uzaklaştırmıştır.

Bu yeni kutuplaşmanın merkezinde, Şii kesiminin nüfusun çoğunluğunu oluşturması sebebiyle Şii İslamcıların seçimlerden zaferle çıkacakları ve merkezi, anti-laik ve muhafazakâr bir siyasal düzen kuracakları korkusu ya da umudu vardır. Şii İslamcılar, YK'da sınırlı biçimde temsil edildiklerinin ve Şiiler arasında nüfuzlarının giderek arttığının farkındadırlar. Güçleri, 2003 Ağustos'unda, Irak İslam Devrim Yüksek Meclisi (IİDYM) partisinin lideri Ayetullah Muhammed Bakır el-Hekim'in suikasta uğramasından sonra daha da artmıştır. Sistani'nin fetvasına arka çıkmalarının sebebi, anayasanın yabancı güçler tarafından oluşturulmasına tepki göstermekse bile, şimdi genel seçimlerin bir an önce yapılmasını istemelerinin sebebi, seçimlerden zaferle çıkacaklarına güvenmeleridir.

Farklı Şii İslami partilerin -Da'vet, IİDYM ve Mithak el-Şia Muvafak el-Rubai'- birlikte hareket etmesinin sebebi, belirli bir amaç için birleşmek istemeleri değil, Sistani'ye duydukları saygıdır. Bu partiler, Sadr kampını dengeleyecek bir güç olarak gördükleri Sistani'nin konumunu güçlendirmek istemekte ve Sistani'yi, gelecekte GYK ya da geçici hükümetle çıkabilecek muhtemel sorunlara karşı bir koz olarak kullanmak istemektedirler.

İran'ın da Irak'ta erken seçime destek vermesi gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Irak'taki seçimin bir İslami zaferle sonuçlanması, muhtemelen ABD'nin nüfuzunu zayıflatacak ve İran'ın bölgedeki konumunu güçlendirecektir. Şii İslamcıların çoğu, İran'daki molla yönetimini benimseme eğiliminde olmasalar da, din adamlarına daha büyük siyasal güç verilmesi, Irak'ın siyasal ve toplumsal yapısının bir biçimde İslamileştirilmesi taraftardırlar.

Geçiş Döneminin Geleceği

2004 yılı Ocak ayında Şii İslamcı partiler ve gruplar sokaklara dökülüp erken seçim için gösteriler düzenlediler. Onların isteği, iktidarın devredilmesi sırasında başta olmaktı, böylece anayasa taslağının hazırlanışı ve ordunun düzenlenmesine müdahale edebileceklerdi. Şayet bu gruplar 30 Haziran'dan önce iktidarı ele geçirselerdi, iktidarın teslim edilişi, İslamcıların güçlenmesiyle sonuçlanacaktı. 2003 Eylül'ünde Anayasa Hazırlık Komitesi'nde seçim aleyhinde oy kullanan çeşitli grupları biraraya getiren şey, iktidarın tek bir gücün tekeline gireceği korkusudur. Sistani'nin erken seçimleri onaylayan tavrının esnekliği, erken seçimlere karşı olanları rahatlattı; prensip meselesi olarak seçim yapılmasını destekliyordu, fakat BM'nin, erken seçimin teknik olarak imkânsız olduğunu bildirmesi üzerine ısrarcı davranmadı ve Şii İslami grupların büyük çoğunluğu da onun izinden gitti.

Irak'ın kalıcı ve liberal bir hükümete kavuşmasını isteyenler, geçiş sürecinin bu döneminde seçimlere karşı olmakta haklıdırlar. Seçim, demokratikleşme sürecinin başlangıç noktası değil, ürünü olmalıdır. Savaşın ertesinde ekonomik olarak çöküntüye uğrayan her ülke gibi, Irak'ta da şiddet hükum sürmekte, silahlar konuşmakta, sorun çözebilen ve ortak karar alabilme yetisine sahip olgun bir siyasetçiler sınıfının yokluğu hissedilmektedir. Savaş beyleriyle parti milislerinin varlığı da göz önüne alınınca, seçimin, rasyonel, özgür koşullar altında yapılması ve sonuç vermesi mümkün görünmemektedir. Dahası, Bağdat'ı ziyaret eden BM uzmanlarının da belirttiği gibi, ülkenin seçmen kayıtlarının oluşturulabilmesi, adaletli ve bağımsız seçim sonuçları alınabilmesi için en az on sekiz aya ihtiyacı vardır.

2005'in başında yapılması kararlaştırılan genel seçim sonucunda ortaya çıkacak anayasa taslağı komisyonunun kimlerden oluşacağı bilinmemektedir. Fakat bir şey kesindir; komisyon, YK'ya benzemeyecektir. Seçimle başa gelen herhangi bir komisyon ya da kurulda çoğunluğun Şii temsilcilerden oluşacağına şüphe yoktur. Fakat Şii çoğunluk ile Şii İslamik çoğunluk farklı şeylerdir. İlki, nüfus oranının gerçekliğini yansıtır; ikincisiyse değişken bir siyasal tercihtir. Demografik açıdan, Şiilerden başka iki güçlü azınlık grubu daha yer alacaktır konseyde; bunlardar ilki, Kürt bölgelerindeki çeşitli partilerin temsilcileri, diğeri de Sünni Arap bölgelerindeki grup ve partilerin temsilcileridir. İdeolojik-siyasal temsilin nasıl olacağını kestirmek güçtür. Kürt milliyetçi partilerinin temsil oranı yüksek olacağa benzemektedir. Sünni, Kürt, Arap İslamik gruplar için de aynısı geçerlidir. Liberaller ve solcular, büyük ihtimalle, ulusal bir konseyde en düşük temsil oranına sahip olacaklardır.

YK tarafından 8 Mart 2004 tarihinde onaylanan temel geçici anayasa konusundaki kutuplaşmalar da bilgi verici ve ilginçtir. Yasanın, İslam -teklif edildiği gibi kanun temeli olarak değil, temellerinden biri ilan edilmiştir-, kadın hakları, etnik ve mezhep kökenli grupların hakları ve yasama konusundaki ılımlı tavrı dikkat çekicidir. Ayrıca, her üyesinin veto hakkı olan üç başkanlı bir yönetim konseyi teklifi tavsiye edilmektedir. Temel görüş ayrılıkları -federalizm, kadın hakları, dinin rolü ve azınlık hakları-, gelecekte de siyaset arenasında kutuplaşmalar, tartışmalar yaratacaktır.

Sünni fundamentalistler ve Saddam yanlıları, özünde, Şii İslami din adamı Mukteda el-Sadr'ın fundamentalist-aşiret hizbinin tavrını paylaşmaktadırlar. Sadr, Şii din adamı sınıfının gücün babadan oğula geçmesini tanımadığı bir dünyada, ailesinin dini ve toplumsal gücünü yeniden ele geçirmeyi amaçlamaktadır.[1] Sadr, ailesini de ikiye bölmüştür –amcalarına karşı Mukteda el-Sadr; din adamları sınıfının, daha da önemlisi Sistani kurumunun düş-

1) Bir ayetullah ya da büyük dini lider olmanın, kıdem, üstün teolojik bilgi, bu mevkiye ulaşmış diğer din adamlarının onayını almak gibi pek çok koşulu vardır. Sadr, bu koşulların hiçbirini yerine getirmemiştir. (yazarın notu)

manlığını kazanmış; ve diğer Şii İslami gruplara meydan okumuştur. Anayasa taslağı tartışmaları sırasında, Sistani'nin muazzam yükselişinin gölgesinde kalmıştır ve siyasal arenaya şiddet dolu bir dönüş yapmaya çalışmaktadır. 2004'ün başlarında bir kampanya başlatarak özel mülkiyetlere saldırmış, çanak antenleri indirtmiş, halkı İslami kurallara uygun giyinmeye ve davranmaya zorlamış, Şeriat mahkemeleri kurup vatandaşları gelişigüzel yargılamıştır.

İran desteği ve parasından cesaret alan Sadr, İran'ın Lübnan'dan Batı Şeria'ya ve Irak'a dek uzanan geniş bir İslami koalisyon yaratma planlarına uygun olarak, aşiret siyasetinden fundamentalizmine yönelmiştir. İran bağlantıları, onu, dini ve ailevi güç kazanmaya çalışan yerel bir toplumsal hareketten, tehlikeli ve şiddet yanlısı bir fundamentalist marjinal gruba dönüştürmüştür. İran'ın kılavuzu Ayetullah Humeyni, Sadr'ı "Allah'ın Irak'taki Zaferi," olarak nitelendirerek, Lübnan Hizbullah'ının liderine bir göndermede bulunmuştu. Fakat İran, Batı'nın diploması çalışmalarının rotasını değiştirebilir.

Koalisyon güçleri ve Sadr destekçileri arasında 2004 Nisan ayında başlayan çatışmalar, aslında 2003 Mayıs'ında başlamıştı. GKY'nin Sadr'ın haftalık gazetesini kapatma çalışmaları (YK destekli), yardımcısını tutuklamaları ve Sadr hakkında, Şii din adamı Macid el-Hui'nin (10 Nisan 2003'te Necef'te öldürüldü) ölümüyle bağlantılı olarak bir tutuklama emri çıkarmaları, Sadr'ın kişisel ordusu kabul edilen milis Mehdi Ordusu'nun ve başkalarının şiddetli tepkisini tetikleyen olaylardır. İktidarın devredilme günü giderek yaklaşırken, koalisyon ile milis ordusu arasındaki şiddet olaylarının sürmesi, halkın daha da kutuplaşmasına yol açacaktır.

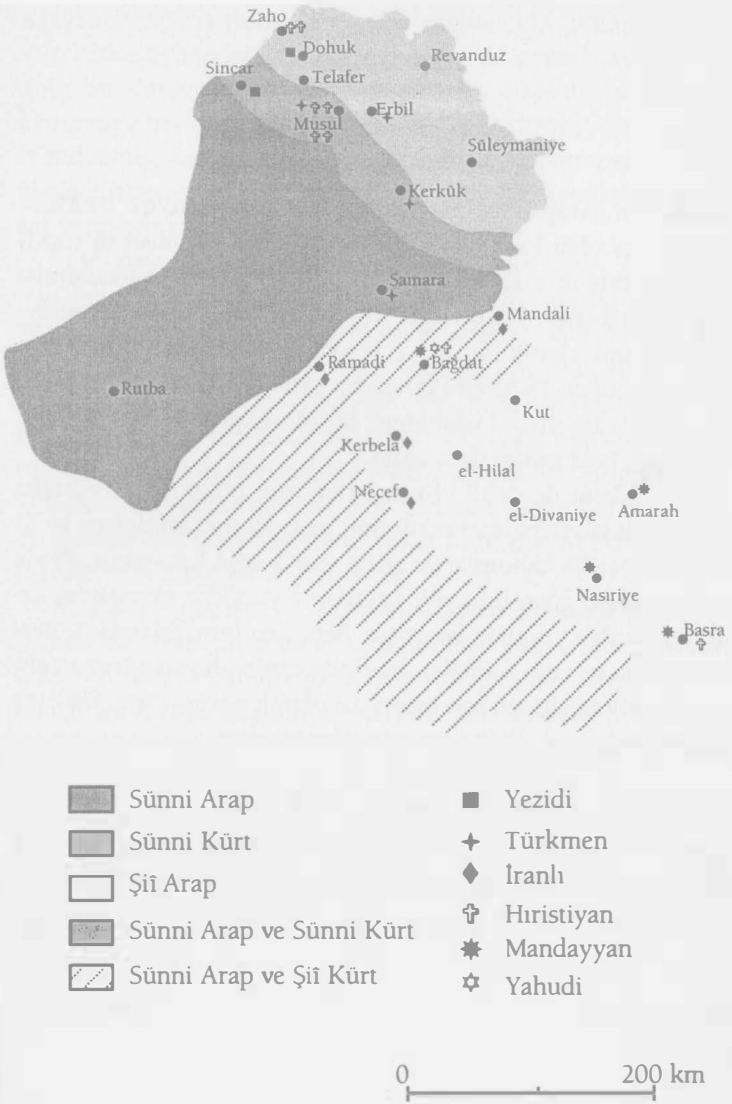
Faleh A. Cabbar
Mayıs 2004

Kitabımın, Arap-Osmanlı-İslam tarihine çok büyük katkılarda bulunmuş olan kardeş bir ulus için Türkçe baskısının yapılması, bana büyük memnuniyet ve onur verdi. Iraklı akademisyenler ve tarihçiler, Muhteşem Süleyman'dan (Arapçada 'Süleyman el-Kanuni' olarak bilinir), Irak'ta reform hareketlerini başlatan ve İstanbul'da 1870 gibi erken bir tarihte anayasa çalışmaları yapan büyük 19. yüzyıl ıslahatçısı Mithat Paşa'ya kadar pek çok büyük ismi, hâlâ minnetle anarlar.

Benim ülkem de dahil olmak üzere tüm bölge, ona ve başka diğer önemli isimlere, merkezileşme, anayasallık, laikleşme ve liberal milliyetçilik tohumlarını attığı için borçlu kalacaktır. Böyle zorlu bir savaşa girişen büyük zekâlar ve yürekler sayesinde, karanlık çağlardan çıkmayı başardık. Ben, kendimi, İslamiyeti modernize etme ve yeni temeller üzerinde canlandırma uğruna çalışan bu büyük ıslahatçıların öğrencisi olarak görüyorum. Onların koyduğu hedeflere elbette bir gün ulaşılacaktır.

Bu sebeple, elinizdeki kitabın, Türk okurlara, bir zamanlar komşu bir ülkeden çok daha fazla bir anlama sahip olan Irak hakkında aydınlatıcı bilgiler sağlamaya vesile olmasını dilerim.

İyi dileklerimle,
Faleh A. Cabar
Mayıs 2004



Irak'taki dini ve etnik grupların dağılımı

Giriş

Amerika Birleşik Devletleri, Savaş ve Irak Şiiliği*

2003 yılı Nisan ayının dokuzuncu günü, tarihe 'çöküş günü' olarak geçecek. Baas Partisi'nin kuruluş yıldönümünden (7 Nisan) yalnızca iki gün, işgal harekâtının başlamasından yirmi bir gün sonra, Saddam'ın *Ümm el-Hevasim* (Bütün Savaşların Anası) adını yakıştırdığı savaş bitti ve totaliter Baas rejiminin bütün maddi yapısı yerle bir oldu. Dünyayı fazlasıyla şaşırtacak şekilde, Irak'ta çok az direniş gösterildiğine şahit olduk. Yalnızca Fedaîyyun, Arap gönüllüler, birkaç Özel Cumhuriyet Muhafızları birliği ve bazı kararlı Baas üyeleri, güçlerinin yettiğince işgalcilere karşı koymaya çabaladılar. Abu Dabi Televizyonu'nun görüştüğü militanlar (20-22 Nisan) acı acı söyleniyor, Amerikan birliklerinden ziyade arkadan kendi adamlarınca vurulmuş olmaktan yakınıyorlardı.

Iraklıların ezici çoğunluğu, Baas rejimini savunmak istemedi. Niçin böyle oldu? Vatansever olmadıkları için mi? Tam tersine,

*) "Giriş" bölümü 2 Mayıs 2003'te, Londra'da kaleme alınmıştır. (y.n.)

Irak vatanseverliği her zaman canlı bir güç olmuş, fakat Baas yönetiminden kendini ayırmıştır. Bunun sebebi de, Saddam Hüseyin'in kendi suretinde yarattığı patrimonyal totaliter rejimin doğasında aranmalıdır. 19. yüzyıl Rus romancısı Fyodor Dostoyevski, bir adam ile köpeğinin, uzun yıllar birlikte yaşadıktan sonra nasıl da birbirlerine benzemeye başladığını anlatır. Benzer biçimde, modern sosyolojik tarihte de, modern Irak kadar zaman içinde kendi yaratıcısına, yani Saddam Hüseyin'e benzeyen başka hiçbir siyasal düzene rastlanmadığını rahatlıkla iddia edebiliriz.

Modern, seküler Irak, doymak bilmez bir iştahla uyguladığı güç ve baskı politikaları sonucunda elindeki kazanımlarını da birer birer kaybetti. Onun yerine, korkuya, imtiyazlara, ataerkilliğe ve kutsal olanı manipüle etmeye dayalı politikalar çerçevesinde, parti, aşiret, din, petrol ve gizli polis karışımı bir düzen oturtuldu. Totaliter patrimonyal sistem, hayat döngüsünü sürekli olarak kendi anti-tezini üreterek tamamladı. Serüvenine gayri-şahsi kurumlar kurarak başlamıştı, ama bu serüven iktidarın kişiselleşip 'kişilik kültü'nün damgasını vurmasıyla sona erdi; ülkeyi homojenleştirmeye çabaladı, ama uyguladığı asimilasyon teknikleri, etnik, dini ve kültürel uçurumları derinleştirerek ülkenin dokusunu paramparça etti. Bu sistem komutaya dayalı bir ekonomi sıfatıyla, önüne eşitlikçilik idealini koydu, ama fiiliyatta bir ahbap çavuş kapitalizmi ve kitlesel sefalet yaratarak zengin ile yoksul arasındaki uçurumu derinleştirdi. Yüce ilerleme ideallerinin peşine düştü, ama fırsat buldukça sivil dernekleri ortadan kaldırdı ve çağdışı hale gelmiş geleneksel değer sistemlerini, nesep ideolojisini ve fundamentalist söylemleri diriltmeye çabaladı.

Bunun üzerine, resmi devlet milliyetçiliği (Baas Pan-Arap Sosyalizmi) ile popüler vatanseverlik arasında büyük bir uçurum ortaya çıktı. Ülkenin büyük kısmı, yönetici klan-sınıfından giderek koptu. Tepedeki yönetici klan-sınıfını küçük bir gruptan ibaret saymak da mümkün değildi; devletten, partiden, aşiret seçkinlerinden oluşan bu sınıf, kan bağlarıyla, evliliklerle, ideolojik sadakatle, ekonomik çıkarlarla ve -Charles Tripp'in deyişiyle- 'suç ortaklığı'yla birbirine bağlanan, oldukça geniş bir çekirdek meydana getirmekteydi.

ABD'NİN PERSPEKTİFİ

Bush yönetiminin, Başkan Saddam Hüseyin'in koşulsuz teslim olmasını istemesine bakılırsa, Baas yönetimini deviren ABD'nin askeri harekâtı, Gabriel Garcia Marquez'in ünlü romanındaki 'önceden anlatılan ölüm'ü hatırlatmakta: Bir ırz düşmanı yok edilecektir ve herkes onu tanır; fakat hiç kimse bu ölümü engelleyecek bir şey yapmaz. Bununla birlikte, ikisinin arasında bir fark var: Irak söz konusu olduğunda Rusya eski başbakanı Yevgeny Primakov gibi birçok kişi, patriarka (Saddam Hüseyin) kendisine sunulan güvenli kaçış imkânından yararlanmasını ve ülkesini savaşın zararlarından korumak için Irak'ı terk etmesini öğütlemiştir.

ABD'nin, niçin önceki 'kontrol altında tutma' stratejisinden 'rejimi devirme' stratejisine yöneldiği halen tartışılıyor ve muhtemelen daha uzun süre tartışılacak. Bu yön değişikliğini, pek çok başka değişiklik teşvik etti; din, ya da İslam, sebeplerden sadece biriydi.

Amerika'nın önceki 'kontrol altında tutma' stratejisi üç temel düzeyde işliyordu; öncelikle, sivil halka büyük sıkıntı yaşatan ve 1996'da gıda-karşılığı-petrol programı konusunda anlaşma sağlanması üzerine yükü ancak bir nebze hafifletilebilen yaptırımlar; ikinci olarak, BM'nin özel komitesi UNSCOM gözetiminde küçük düşürücü bir şekilde ve zorla uygulanan silahsızlandırma politikası; ve üçüncü olarak (kuzey ve güney Irak'ta 'uçuşa yasak' bölgelerin dayatılmasıyla) egemenlik alanının küçültülmesi. Bunların karşılığında Irak, hukuki boşluklardan yararlanarak kendine bir yol açmaya ve 1998 yılının Aralık ayında BM müfettişlerini kovmaya giriştiğinde, ABD'de şahinlerin sesleri yükselmeye başladı.[1]

Dolayısıyla, ABD'nin 'kontrol altında tutma' stratejisinden 'rejimi devirme' stratejisine yönelmesinin sebebini açıklayabilecek, iç içe geçmiş üç etmen bulunuyor. Bunlardan biri, önceki ABD stratejisinin başarısızlığı, bir diğeri de 11 Eylül 2001 trajedisi. Taliban'ın Afganistan'daki Ortaçağ rejiminin ortadan kaldırılmasında elde edilen süratli başarının, bir zafer sarhoşluğu atmosferinde iyimser beklentiler doğurması da üçüncü sebebi oluşturmakta.[2]

1) Örneğin bkz. *The Washington Post*, Glenn Kessler, "US Decision on Iraq Has Puzzling Past", 12 Ocak 2002, s. A 01.
2) Bkz. benim denemem, "Difficulties and Dangers of Regime Removal", MERIP, Kış, 2002, No. 225, s. 18-19.

Bunların hepsi biraraya gelip, dördüncü bir etmeni harekete geçirerek, ona cephane sağladı: George W. Bush yönetiminin yeni-muhafazakâr kanadının yükselmesine sebep oldu. Yükselişe geçen evanjelik sağın belli başlı değerleri ve küresel kavramlarını paylaşıp yansıtan bu ideolojik yönelim, küreselleşmiş ve küreselleşmekte olan liberal bir dünya peşinde koşmaktan ziyade, güçlü bir tekyanlılık eğilimi güdüyor ve Soğuk Savaş sonrası dönemi bir medeniyetler savaşı arenası olarak algılıyor. Bu yönelim, Adam Smith'in[3] 'kendi kendini düzenleyen piyasa ekonomisi' görüşünün yerine, Samuel Huntington'ın 'medeniyetler çatışması'[4] kavramını geçiriyor. Adam Smith'in bakışı, ulus-devletlerin, siyasal ve askeri sınıfların öneminin azaldığı, politikadan ziyade iktisadın yönetiminde bir dünyayı kuramsallaştırır. Huntington'ın yaklaşımı ise, ulus-devletlerden oluşan gerçek dünyayı ortadan kaldırıp, daima tek bir belirteç; din belirteci içerisine hapsedilmiş ve yerleştirilmiş yeni kültürel bloklara bölünen hayali bir dünya öngörür. Yeni-muhafazakâr bir perspektiften hareket eden bu dünya, küreselleşmenin, askeri bir geçit töreni gibi gerçekleşmesini talep eder. Bu dünya, Amerika Birleşik Devletleri'nin tekyanlılığını besleyen güçlü imâlarla, Clausewitzvari bir küreselcilikten daha fazlasını temsil etmektedir.[5] Fransa'nın korktuğu gibi, bu strateji, 1991 sonrası dünya düzeninin sonu anlamına gelecektir. Aslına bakılırsa, bu anlamı zaten taşıdığı düşünülebilir.

11 Eylül trajedisi, yeni-muhafazakârların argümanlarına güç kazandırdı. Afganistan'ın işgali söz konusu olunca bu söyleme bütün dünya müsamaha gösterdi, fakat Irak'ın işgaline karşı da dünya çapında bir muhalefet doğacaktı.

---

3) Adam Smith'in *Wealth of Nations* adlı eserindeki esas tema, sadece adaleti, savunmayı ve belki de bazı kamusal hizmetleri yönetmek için asgari bir hükümete ihtiyacı olan, kendi kendini düzenleyici ticaret toplumudur. Smith'in bürokrasisi bile arz ve talep yetkisi altındadır. Neo-liberaller bu temayı Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra dünya politikasına uygulayıp politika karşısında ekonomiye öncelik verdiler.

4) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996. Onun şu makalesine de başvurulabilir: "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 1993 yazı.

5) Karl Clausewitz, *On War* (ilk kez 1832'de yayımlandı), Pelican Books, 1968.

Saldırılar, Batı'da ve başka yerlerde pek çok değişik şekilde yorumlandı, daha uzun zaman tartışılıp yorumlanmaya devam edilecek. 11 Eylül saldırısı, önceden Amerika Birleşik Devletleri'nin müttefiki olan Vehhabi-Hanbeli neo-militanlığı tarafından gerçekleştirildi. Vehhabilik, Soğuk Savaş boyunca ABD'nin müttefikiydi. 1950'ler ve 1960'larda Mısırlı radikal Cemal Abdül Nasır'a, 1970'lerde Sovyetler Birliği'ne ve 1980'lerde Sovyetler'in desteğiyle iktidara gelen Afganistan'ın komünist liderliğine karşı ideolojik bir araç olarak kullanılmıştı. Kuşku yok ki, Usame bin Ladin, anti-komünizmin, katı Hanbeliliğin, petrol servetinin ve CIA talimli şiddetin ürünüydü. 1991 Körfez Savaşı'nın akabinde bu Frankenstein, kendi yaratıcısına ve eski küresel patronuna, yani Amerika Birleşik Devletleri'ne başkaldırdı. Yeni-muhafazakârlar, onu rahatlıkla uygarlığın kırılma hatları kataloguna koyabilirler; kim bilir, belki Bin Ladin o muntazam katalog rafında yerini çoktan almıştır bile.

New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin yerle bir olmasından kısa bir süre sonra, Afganistan'da ve Irak'ta rejim değişikliğinin gerekli olduğu, giderek artan bir sıklıkla dile getirilmeye başlandı.

ABD'nin fundamentalist Taliban rejimini ortadan kaldırmakta elde ettiği süratli başarı, cerrahi müdahalelerle başka deneylere girişilmesi yönünde hızlandırıcı bir faktör işlevi gördü ve aslında hâlâ da aynı işlevi görüyor.

Fakat, Taliban fundamentalist bölgenin bir parçasıysa, seküler Irak aynı kalıba nasıl uydurulabilirdi? Bu sorunun cevabı pekâlâ iki alanda bulunabilir. Geliştirilmekte olan Bush Doktrini, parya devletler ile şiddete dayalı İslami militanlığın potansiyel evliliğinde yeni bir tehdit algılamaktadır; ilki kitle imha silahları sağlar, ikincisi vurucu bir güç oluşturur.[6] Irak, iki açıdan; hem vitrin hem de den-

6) "Irak'a karşı yeni bir savaştaki başarı, Bush doktrininin evriminde belirleyici bir öge olacaktı... (Bu) doktrin, Soğuk Savaş sonrası çağda uluslararası ilişkileri kodlama girişimidir... Ortadoğu'daki devletler ve gelişmekte olan dünya, belli kurallara uyma zorunluluğu yüzünden, giderek artan bir baskı altına gireceklerdir... Bu (kurallar), söz konusu devletlerin bölgelerindeki tüm terörist faaliyetlerin bastırılması, bankaların ve ticari düzenlemelerinin şeffaflığı ve kitle imha silahlarının reddedilmesiyle ilgilidir." Toby Dodge, IISS Belgesi, Dubai Konferansı, 15-17 Şubat 2003.

ge unsuru olarak bu görüşe uygundur. Irak'ın, Bush Doktrini'nce belirlenen koşullar çerçevesinde düşman bir 'parya' devlet, potansiyel bir tehdit olduğu düşünülmekteydi. Eğer ortadan kaldırılırsa, bir yandan başka devletlere örnek teşkil edebilir, diğer yandan, Irak'taki seküler toplumun Ortadoğu'daki militan İslamcılığa karşı bir denge unsuru olarak öne çıkartılması pekâlâ mümkün olabilirdi. Başka bir deyişle, yeni Irak, fundamentalizm etkisindeki muhafazakâr Arabistan karşısında iyi bir antitez oluşturacaktı.

Irak, uzun süredir böyle bir antitezdi aslında: Aşiret yanlısı, geleneksel ataerkilliğiyle Necdi-Hanbeli Arabistan'a karşı, liberal kurumları ve aşiret-karşıtı modernitesiyle Hanefi-Şafii bir nüfusu yöneten Hicazi ve Şafii bir monarşi söz konusuydu. Ayrıca Cumhuriyetçi Irak, Irak-İran savaşı boyunca kısa ömürlü bir muvafakat evliliği yapmasına rağmen, daha da güçlü bir antitez oluşturmaktaydı.

Bu bakımdan, Irak'ın silahsızlandırılması 'asgari', 'demokratikleştirilmesi' ise azami hedeftir. Bu meselede, ABD yönetimi iki kanada bölünmüş durumdadır: Irak'ta istikrarlı, dostane bir yönetim kurulması gerektiğini, yani 'sınırlı değişim'i savunan, Dışişleri Bakanlığı'ndaki 'realistler' ile 'Pentagon'da, Başkan Yardımcısı Dick Cheney'in ofisinde ve Ulusal Güvenlik ekibinde biraraya gelmiş olup, eksiksiz bir seküler demokratikleşme hayali kuran Kongre üyeleri tarafından desteklenen 'idealistler' arasında bir ayrımdır bu.[7] 'Irak'ı özgürleştirme'nin peşi sıra Ortadoğu'da 'uygun adım demokrasi'ye geçilebileceğine dair yinelenen de-

---

Din kaynaklı şiddetteki yükseliş, 1980'lerden beri fenomenal bir durum olmuştur. Sivilleri hedefleyen organize şiddet ya da terörizm, hem laik hem de dini ideolojiler tarafından eşit biçimde meşrulaştırılmıştır.

Tüm büyük dinler, siyasal şiddetteki bu aşırı artışa katkıda bulundular; fakat kötü şöhretin damgası, küçük bir grubun üzerine basılacaktı: El-Kaide ve onun tek adamı. Bu da dikkat edilmesi gereken bir konudur. Bir otoriteye göre, 1980'de Birleşik Devletler kayıtlarında, terörizme bulaşmış tek bir din örgütü bulunmaktaydı; 1998'de ise, yarısı dinci olan 30 örgütün kaydı alınmıştı. Dini terörist grupların oranı giderek yükseldi; 1994'te kaydı tutulan 49 gruptan 16'sı, 1995'te 56 gruptan 26'sı dini bağlantıları olan örgütlerdi. Başka otoritelerin eserleri için bkz. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 2000, s. 6-7 ve John Esposito, *Unholy War, Terror in the Name of Islâm*, Oxford University Press, 2002.

7) T. Dodge ve S. Simon, "Iraq at the Crossroads", IISS, *Adelphi Paper*, No. 354, Oxford University Press, 2003, s. 87.

meçlerin kaynağı da budur.

Irak'ın böyle büyük tasarılara uygun bir işlev görmesi için iki önkoşul yerine getirilmeliydi: sekülarizm ve demokrasi. Oysa bugün, Irak'ın sekülarizmi gerçek bir tehditle karşı karşıya. Irak'ın aşirete dayalı olmayan sivil dokusu ve yaşayabilir bir demokrasinin tam da özü olan Tocquevilleci sivil kuruluşları da aynı tehdit altında bulunuyor.[8]

SÜRGÜNDEKİ ŞİİLERİN BAKIŞ AÇISI

Şii İslami hareketler, Bush yönetiminin siyasal düzeni yeniden şekillendirme politikasını, iktidarı nihai olarak Müslümanlaştırma ve/veya cemaatle ilgili sıkıntıları giderme seferberliği sunan, ender bulunur bir fırsat olarak görme çizgisine, fazlasıyla odaklanmış durumdalar. Hem yaşlı hem de genç kuşaktan Şii İslamcılarla birlikte muhtemelen liberal eylemciler de, 1920'lerdeki Şii politikacıların, siyasal sistemi Şiilerin pek de hoşlanmayacağı bir tarzda şekillendirmenin anahtarına sahip olan o zamanki sömürgeci yönetimle, yani Büyük Britanya'yla ters düşmekte vahim bir hata yaptıkları konusunda bugün hemfikir görünüyorlar. O yüzden şimdi şiddetle bu hatayı telafi etmenin tam zama-

8) Irak'ta sekülarizme tehdit konusunda bkz. benim makalem "Four-Headed Dragon", *The World Today*, Londra, Mart 2003. Bu makalede, devlet desteğindeki 'iman seferberliği'nin -Vehhabiliğin süngerimsi Irak-Suudi Arabistan sınırlarından sürekli sızması ve IIDYM tarafından alınan anti-seküler pozisyonlar- Irak'ta sekülarizmin geleceğine gerçek bir tehdit oluşturduğunu ileri sürüyorum. IIDYM, Şii liberallerce sağlam bir seküler pozisyonla karşılanırsa, gidiş yönünü değiştirebilir. Şimdiye kadar, Şii liberaller böyle bir pozisyon almadılar. Diğer yandan, İran ve Suudi Arabistan, bu de-sekülarizasyon sürecinde araç olmayı sürdürmüşlerdir ve sürdürebilirler de. Bu süreçteki bir başka bileşen de, Arap milliyetçiliğinin çöküşü ve sivil kurumların yok edilmesidir. Sivil kurumların önemi üzerine bkz. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 cilt, New York, Random House, 1990. De Tocqueville, gönüllü sivil dernekleri modern toplumun güdümleyicisi olarak, aslında çoğulculuğun özü olarak düşünür. Köklerini Montesquieu'nun 'ara' kurumlarında bulan bu kurumlar, bireyler ile mevcut iktidarlar arasındaki alanda tampon işlevi görür ve siyasal alanların ekonomik alanlardan ayrılmasında sağam bir yer edinirler.

9) Bu, Şiilikle değil, daha ziyade Irak'la ilgili bir fenomendir. Sürgündeki ve Kürdistan'daki Iraklılar arasında alevlenen bir tartışma, ABD'nin rolü konusunda, Iraklıların bir 'dış' gücün Irak politikasına el atmasını ve rejimi kendilerinin le-

nı olduğunu savunuyorlar.[9] Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nin himayesini aramak, Washington'la bu tür bağlantılar kurulmasına itiraz eden, ancak sesi cılız çıkan birkaç ideolojik gruba rağmen, neredeyse bir kural haline geldi.

1992'den itibaren tüm Şii İslami partiler (Davet, İİDYM ve Munazeme) liberal bir Şii olan Iraklı işadamı Ahmed Çelebi'nin başını çektiği ve ABD'nin kuruluşuna ön ayak olup himaye ettiği Irak Ulusal Kongresi'nde (IUK) şu veya bu biçimde rol aldılar. Birkaç yıl içinde katılan grupların tümünün birbiri ardı sıra çekilmesi üzerine, IUK dağılmanın ve çökmenin eşiğine geldi.

1996'nın sonlarında İİDYM, eski bir tabuyu da yıktı ve Hamid el-Beyati'nin başkanlığında, Londra'daki bürosu üzerinden Clinton yönetimiyle düzenli temaslar kurmaya başladı. Çöl Tilkisi Harekâtı'ndan kısa süre önce, Aralık 1998'de Kongre'nin çıkardığı Irak'ı Özgürleştirme Yasası, İİDYM cephesinde çekimserliğin bırakılıp ABD diplomasisiyle iyice içli dışlı olunmasıyla sonuçlanan bu yön değişikliğini daha da teşvik etmiş olabilir. Mayıs 1997'de, İran'da reformcu Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığına seçilmesi de, İİDYM üzerinde bu doğrultuda bir etki yapmış olabilir.

O zamandan beri Hamid el-Beyati, dışişleri eski bakanı Madeline Albright da dahil olmak üzere, ABD'nin üst düzeydeki çeşitli görevlileriyle birçok fotoğrafta yan yana gelme fırsatı yakaladı. İİDYM, kısa sürede can çekişmekte olan IUK'yı yeniden canlandırma umudu besleyen Washington'ın düzenli danışmanlık ve ev sahipliği yaptığı, geniş bir yelpazeyi kapsayan Irak muhalefet güçlerinin bütünleyici bir parçası haline geldi. Hatta ABD Dışişleri Bakanlığı, İİDYM'yi, Özgürleştirme Yasası'nda öngörüldüğü şekilde desteklenmeye uygun bir aday olarak gördü. Davet ve Munazeme ise, 'terörist' birer sicile (1980'lerin başlarında Kuveyt ve ötesindeki bombalama hareketleri sebebiyle) sahip oldukları için, ABD'nin himayesi altına alınmaya uygun değillerdi.

Fakat kısa süre sonra İİDYM, IUK önderliğinin genişletildiği

---

hine ortadan kaldırmasını destekleyip desteklemeyecekleri konusunda derin bir yarılma izlenimi uyandırıyor. Solcu görüşler bile ABD'nin rolünü bütünüyle kapı dışına itmiyor, fakat iç ve dış etmenlerin eşzamanlı hale getirilmesi çağrısında bulunuyor.

ve rotasyona bağlandığı Windsor toplantısında etkin bir rol aldı. IIDYM, Aralık 2002'de Londra'daki Muhalefet Kongresi'nin düzenlenmesinde, delegelerin bileşimine karar veren altı büyük partiden biriydi. Londra Kongresi'nden önce, IIDYM'deki ikinci adam olan Abdülaziz el-Hekim, savaşa dönük seçenekleri kınamak ve altılı grubun ABD desteğindeki toplantısına katılmak üzere Washington'da boy gösterdi.[10] Davet, Munazeme, Kavadir el-Da'vet gibi öteki İslami gruplardan Şii delegeler, onların yanı sıra Seyyid Muhammed Bahr el-Ulüm'un El-Beyt'i ya da El-Hui Vakfı gibi siyasal olmayan kurumlar, IIDYM'nin himayesi ya da işbirliği aracılığıyla Londra Kongresi'ne davet edilenler listesine dahil oldular. Bu, aslında gönülsüz bir güç paylaşımıydı; IIDYM'nin, bırakın bütün Şii cemaatini, Şii İslami gruplarının bile tek temsilcisi olma iddiasında bulunamadığı ve bulunamayacağı gerçeğinin bir yansımasıydı.

Resmi olarak, Davet Partisi, solcuları ve milliyetçileri de kapsayan savaş karşıtı bir ittifakın üyesiydi. Amerika Birleşik Devletleri ile Davet arasındaki temaslar, Londra'da 14 Ekim 2002'ye kadar başlatılmamıştı. Davet temsilcileri ile ABD Dışişleri Bakanlığı görevlileri arasında Londra'da art arda üç toplantı yapıldı. Bu görüşmelerde Davet, Ebu Ahmed el-Caferi (Davet'in sözcülerinden biri olan İbrahim el-Uşeyker'in takma adı) tarafından temsil ediliyordu.[11]

Davet, Londra Kongresi'ni resmi düzeyde boykot etti; siyasi büro üyesi Sami el-Askeri gibi bazı önde gelen simalar ise boykot politikasına karşı çıktılar ve IIDYM'nin davetine olumlu cevap verdiler. Davet, yine resmi düzeyde, IIDYM'nin 'Şiilerin temsilcisi' olduğu iddialarına odaklanarak, Londra Kongresi'ne güçlü eleştiriler yöneltecekti.[12]

IIDYM, Kongre'ye katılan Şiilerin sayısını artırmaya çalıştı. Gerçekten de, Kongre'de Şii temsilcilerin ezici sayısal üstünlüğü

10) IIDYM'ne ek olarak şunlar vardır: Barzani yönetimindeki KDP, Talibani yönetimindeki PUK, Şerif Ali yönetimindeki Anayasal Monarşist Hareket, Iyad 'Allavi yönetimindeki Irak Ulusal Uzlaşma ve Ahmed Çelebi yönetimindeki IUK.
11) Haftalık *El-Mutamar* dergisi, Londra, "Interview with Al-Ushaiqer", No. 334, 17-23 Ocak 2003, s. 6.
12) *A.g.y.*

vardı; bütün İslamcılar, veto yetkisine sahip IIDYM tarafından ya Kongre'ye davet edildiler, ya desteklendiler ya da en azından katılmalarına karşı çıkılmadı. 300 kadar delegenin yüzde 56'sı Şii'ydi.

Fakat Şii delegeler, ideolojik, toplumsal veya siyasal bir perspektifte birleşmiş bir blok görüntüsü sergilemiyorlardı; bundan sonra da böyle bir görüntü vermeyeceklerdi.

Şiilerin, totaliter Baas rejimini ortadan kaldırma hedefi dışında, pek az ortak noktaları bulunmaktadır. Üstelik Şiiler, militan fundamentalist İslam, ılımlı liberal İslam, Batı liberalizmi, ılımlı Arabizm, Kürt milliyetçiliği ve Marksizm gibi çeşitli ideolojik eğilimlere sahiptirler.

IUK mensubu Şii liberaller, petrol sektörünün özelleştirilmesine dair yenilikçi yaklaşımlar da dahil olmak üzere, politika ve ekonominin tamamen liberalleştirilmesinden yanadırlar. Onların gözünde, dört başı mamur, klasik *laissez-faire* kapitalizmin, seküler bir refakatçiye sahip olduğu aşikârdır. Londra Kongresi'nde, Şii bir aileden gelen Iraklı akademisyen Kenan Makiya, başka şeylerin yanı sıra, din ile devletin ayrılması talebini de öne sürüyordu. Fakat diğer Şii örgütleri, ne liberalizmi ne de sekülarizmi hoş karşılayacaklardı. Örneğin, komuta ekonomisinden tamamen vazgeçilmesi ve petrol rantiyesinin ortadan kaldırılması, Şii lider İyad Alavi yönetimindeki Irak Milli Mutabakatı (INA-Iraqi National Accord) için pek de ateşleyici bir başlangıç sayılmazdı.[13]

Benzer şekilde, devlet ile dinin birbirinden ayrılması, İslami yelpazenin hem Şii hem de Sünni bileşenleri açısından korkunç bir senaryoydu. Münhasıran değilse de temelde Şii dinci militanlar olan İslami-zihniyetli delegeler, Londra Kongresi'nin sonuç bildirgesinde iki hayati nokta üzerinde direttiler ve sonuçta istediklerini elde ettiler: Bunlardan biri, İslam'ın Irak devletinin dini olduğu; ikincisi de, İslam'ın 'bir' yasama kaynağı olmaktan çok

13) IUK'nin liberal, ABD taraftarı politikasının, liderlerinden birçoğunun yukarıya doğru yükselen hareketliliklerini ve servetlerini monarşiye borçlu olmalarıyla ilişkisi olduğu ileri sürülmüştür; oysa, INA'nın yarı-ulusal, yarı-liberal politikası, onların toplumsal ve siyasal önderliklerini monarşi-sonrası çağa, özellikle de Baas rejimine borçlu olmalarından ileri geliyor olabilir. Bu, dini kimlikleri parçalayıp bölen, toplumsal bir yarılmadır.

'bizzat' yasama kaynağı olduğuydu. (Arapça metin şöyledir: *el-İslam masdarul teşrî*, yani İslam -Şeriat- 'bizzat' yasama kaynağıdır. Daha serbest İngilizce çeviri, İslami yananlamları yumuşatacak şekilde, belirli harf-i tarifin yerine belirsiz bir harf-i tarif geçirmişti. Bunun meselelere yaklaşımanın liberal bir tarzı mı, yoksa kendini kandırma temennisi mi olduğu çok fazla tartışılacaktır.)

Kongre'nin sonuç bildirgesinde yer alan, yasamaya dair İslami coşku, Kürtler ve İİDYM arasındaki 'al gülüm ver gülüm' yaklaşımının sonucunda gerçekleşmiş olabilir. Kürtler, hayati önemde gördükleri federalizm taleplerinin kesin olarak tanınması karşılığında, müstakbel anayasanın İslamileştirmesinin onaylanmasına taraf olmayı kabul ettiler. Kuşkusuz, bu uzlaşmaların birbirini tüm geçersizleştirmesi de ihtimal dahilinde: İİDYM, federalizmi kabul ettiğini henüz açıklamış değil; Kürt milliyetçileri de seküler bir siyasal tavra sahipler ve ister İslami isterse başka türlü olsun, her türden asimilasyona karşı direniyorlar.

Şeriat konusundaki anayasal maddenin, her türden İslamcı açısından bir muharebe alanını temsil ettiği ve bu niteliğini koruyacağı gayet iyi biliniyor. Onların *raison d'être*'i, yani varlık sebepleri, politikanın ve kültürün yeniden-İslamileştirilmesidir. Siyasal Şiilik, üç ayrı okul ortaya çıkarmış durumda: liberal Lübnan, otoriteryan İran ve ılımlı Irak okulları. Muhammed Fadlallah ve merhum Muhammed Mehdi Şems el-Din, Şii politikasındaki liberal eğilimi temsil ediyor; Humeyni'nin *velayet el-fakih*'i (fakihin yönetimi) ise Şiiliğin otoriteryan yorumudur; Muhammed Bekir el-Sadr'ınki de bir bakıma 'üçüncü yol' teorisidir (bkz. bu kitabın ideoloji üzerine olan IV. bölümü). Iraklı Şii İslamcılar, ılımlı İslami makam sahipleri ve hayır kurumları, bu bakımdan birleşmiş değillerdir. Humeyniciliği, pek az kişi savunmaktadır, bunların başında da İİDLM gelir.

Sonuç olarak, 'Şii' ve 'Şiilik' terimleri, bu kitapta ileri sürdüğümüz üzere, sosyolojik ya da siyasal kategoriler olarak ele alınamaz ve ele alınmamalıdır da. Amaç birliğiyle ve tek boyutlu siyasal yönelimle dolduruşa getirilerek birarada tutulan bir cemaatin yekpare bünyesini işaret etmek için bu terimleri kullanmak, cehalet içindeki dünya medyasının yarattığı naif bir klişeden iba-

rettir. Bu aşırı basitleştirilmiş resimde, Irak, istatistiksel kesinlik dahilinde kolaylıkla izah edilebilen ve akla gelebilecek her krizin peşi sıra mantar gibi çoğalan 'hikâyeden uzmanlar'ın hayalinde birleştirilmiş üç ana parçaya bölünmektedir.[14]

Londra Kongresi'nde IIDYM pek çok başarı elde etti. Her şeyden önce, ABD'nin verdiği yetkiyi kullanarak, delegelerin bileşimine karar verecek, kısmen sonuç bildirgesini şekillendirecek ve çatışma-sonrası siyasal sistemi yapılandırma sürecinde güç odağı rolünü üstlenecek bir konuma geldi.

Londra Kongresi'ni önemli kılan, yalnızca Şii delegelerin sayısal üstünlüğe sahip olması değildi; IIDYM'liler, toplantıdan çıkan, 65 kişilik Eşgüdüm ve İzleme Komitesi'nde de önceliği elde ettiler. 65 üyeden 33'ü Şii'ydi; bu komitenin 21 Şii İslamcı üyesinden (ılımlılar, cemaatçiler ve fundamentalistler) 17'si ya IIDYM üyesiydi ya da IIDYM'nin himayesindeydi. Sadece 4'ü bağımsız konumdaki ılımlı İslamcılardı. Seküler liberaller ve milliyetçilerden oluşan kesim ise 12 üyeden ibaretti. (Bkz. aşağıdaki liste.)[15]

Londra toplantısını takiben, IIDYM iki önemli adım attı: 2003

14) Pek çok eser arasından bir örnek, Sandra McCay'in *The Reckoning* adlı kitabıdır. Bu kitapta yazar, ABD'yi, Irak'ta bir ulus-kurma hevesine kapılmaması konusunda uyarır, çünkü ortada inşa edilecek bir ulus olmadığını ileri sürer, fakat yazar bir ulusun ne olduğuna ilişkin hiçbir kavram sunmaz. Bir deyişle, bu kitap, tam da dayandığını iddia ettiği temellerden yoksundur.

15) Hepsi IIDYM mensubudur. Adları şöyledir:

(i) İbrahim Hammudi
(ii) Albay Ahmed Ali Muhsin
(iii) Ekrem el-Hakim
(iv) Bayan el-'Aracı
(v) Bayan Cebr
(vi) Cevad el-Attar
(vii) Hacim el-Hasani
(viii) Hamid el-Beyati
(ix) Hüseyin el-Şami
(x) Rıza Cevad Taki
(xi) Suad el-Krimevi
(xii) Adil Abdül Mehdi
(xiii) Abbas el-Beyati
(xiv) Abdül-Aziz el-Hakim
(xv) Üzzeddin Salim
(xvi) Muhammed Taki el-Mevla (Şii bir Türktür)
(xvii) Muhammed el-Haydari

Şubat'ında Selahaddin'de yapılan konferansta, IİDYM'den Aziz el-Hekim, savaş-sonrası otoritenin çekirdeği olacak altı kişilik komiteye dahil edildi. ABD'nin Irak özel temsilcisi Zalmay Halilzad ise, Selahaddin toplantısında, bir 'sürgün hükümeti' oluşturma çabalarının derhal durdurulması gerektiğini, çünkü böyle bir önlemin, savaş-sonrasında rehabilite edilmiş bir Irak için ağırlığını koyan Saddam-karşıtı kurumsal ve toplumsal güçleri yabancılaştıracağını açıkça söyledi.[16]

IİDYM, kendi politikasına askeri güç katmak için Bedir Ordusu'na (Feylek Bedr) bağlı birimlerini Süleymaniye'ye yerleştirdi. Buraya gönderilen birliğin büyüklüğü henüz bilinmiyor; pekâlâ sembolik bir güç olabilir, fakat bu hareket, IİDYM'nin siyasal ihtirasını askeri varlıkla da destekleme arzusunu gözler önüne sermektedir. Bu askeri birimlerin Kürt bölgesinde konuşlanması, Celal Talabani'nin Kürdistan Yurtsever Birliği (KYB) cephesinden IİDYM'ye ve onun bölgesel patronu İran'a yönelik bir iyi niyet ve minnettarlık jestini işaret ediyor. Bu birimler, iktidar boşluğunun savaş düzeni almaya izin verdiği anda harekete geçecek şekilde hazırda bekletiliyor. IİDYM belli ki olayların akışını etkilemek ve erkenden bir mevzi kazanmak istiyor.

Peki ama, IİDYM'nin düşüncesinin altında hangi siyasal stra-

IİDYM mensubu olmayan, ılımlı, demokrasi taraftarı İslâmi şahsiyetler şunlardır:

(i) Abdül-Mecid el-Hui (Hui Vakfı)
(ii) Dr. Muhammed Bahr el-Ulüm (el-Beyt Vakfı)
(iii) Muhammed Abdül-Cabbar (Kavadi Davet)
(iv) Muvaffak el-Rubai (Şia Vesikası)

Liberal, milliyetçi, bağımsız Şii şahsiyetler şunlardır:

(i) Ahmed Çelebi (IUK)
(ii) Iyad Allavi (INA)
(iii) General Tevfik el-Yasiri
(iv) Hatem Şelen Ebu el-Con (aşiret konfederasyonlar)
(v) Hüseyin el-Şelen (aşiretler)
(vi) Said Cevad (Monarşistler)
(vii) Said Salih Cebr (Özgür Konsey)
(viii) Sinan el-Şibibi (bağımsız)
(ix) Sadık el-Musavi (monarşistler)
(x) Safiye el-Süheyl (bağımsız)
(xi) Gassan el-Attiye (bağımsız)
(xii) Kenan Makiya (IUK)

16) Adnan Paçacı'yla röportaj, Abu Dabi, 10 Şubat 2003.

teji yatıyor? Irak'taki Şii İslami hareketler, muhalefetin belirleyici bir öğesidir ve onlar açısından pek çok ihtimal var. Cezalandırılmış ve vatandaşlık hakları gasp edilmiş bir cemaatin parçası olarak düşünüldüğünde, bu hareketin rejim değişikliğinden anlamlı bir çıkar beklentisi içinde olması gerekir.

Demokratik değişim memnuniyetle karşılanacaktır, peki ya sekülarizm? Şii İslami grupların gözünde, demokrasinin iki aşırı basitleştirilmiş anlamı vardır; çoğunluk yönetimi ile iktidar ve yasama kaynağı olarak halk. Onlara göre, bunlardan ilki doğrudan doğruya Şii çoğunluk hükümetine hizmet eden bir mecra, ikincisiyse bazı grupların zaruri gördüğü 'İslami' yönetim biçiminin seküler bir antitezidir. İslamcıların genellikle göz ardı ettikleri şey, demokrasinin doğal bir sonucunun, sivil haklar ve insan haklarının yanı sıra çoğulculuk da olduğu gerçeğidir.

Irak'a biçilen seküler rol dikkate alındığında, IİDYM'nin yapabileciği tercihler de sınırlı görünüyor. Cemaat temelli bir politika ve İran tipinde bir fundamentalist-otoriteryan yönetim, Sünni fundamentalist tepkileri tetikleyecek, cemaatçi bir yarılma tehlikesi yaratacak ve sekülarizmi tehdit edecektir. Küresel bir antiterörizm atmosferi içerisinde böyle bir strateji, IİDYM'nin çöküşü anlamına gelecektir. Onun için, daha da geç olmadan, ideolojilerini bir an önce modernize etmeleri ya da bir kenara itilme tehlikesini göze almaları gerekecektir.

Irak'ta cemaatçilik *(taifiyye)*, bugüne kadar kültürel düzeyde toplumsal bir bölünme olmaktan çok, bir devlet politikası olmuştur. Çoğu zaman ateizmle karıştırılan sekülarizm, özellikle de etnik çeşitliliğe sahip, çokkültürlü toplumlarda, din ile politika arasındaki barışçıl bir ortak hayatın bekçisidir.

IRAK'TAKİ ŞİİLERİN BAKIŞ AÇISI

IİDYM ve sürgündeki öteki güçler, 1990'lı yıllar boyunca bıçaklarını bileyen ve totaliteryanizmin çöküşüyle zincirlerinden kurtulan, ne yapacağı öngörülemez ve kontrol edilemez Şii toplumsal güçlerinden bihaber görünüyorlar. Oysa El-Hekim ve yar-

dımcılarının, Humeyni'nin Ocak 1979'da Fransa'dan dönüşüne benzer biçimde milyonlarca insan tarafından karşılanacakları hayali, bir hüsnükuruntu olmaktan öteye gitmeyebilir.

Bağdat'ın düşüşünden neredeyse birkaç saat sonra, Iraklı Şiilerin Pandora Kutusu açıldı. Mart'taki düşüşten Nisan sonuna kadar, bir dizi önemli, kimi zaman da uğursuz gelişme yaşandı. Çöküş gününde göğsünü döven kalabalıklar; Abdülmecid el-Hui'nin Necef'te suikasta kurban gitmesi; Nasıriye ve Bağdat'ta düzenlenen gösteriler; milyonlarca insanın Erbain ziyaretinde Kerbela'ya yaptığı hac yürüyüşü: Tek tek gelişen bu olayların kaynağı popüler din, kurumsallaşmış din ve eski devlet diniydi. Irak toplumunun meşhur sivil terbiyesi ve sekülarizmi, o anlık, artık mazide kalmış bir efsane gibi görünmekteydi.

Göğüs Dövme: Sözel Olmayan Sembolizm

Saddam Hüseyin'in heykellerinin yerle bir edildiği gün, Saddam Mahallesi olarak bilinen -artık el-Sadr Mahallesi diye anılıyor- Bağdat'ın batısındaki gecekondu bölgesinde göğüslerini döven Iraklılar, tuhaf bir kutlama alayı oluşturdular. Hiddetle göğüs dövmeye ek olarak, solmuş hurma yaprakları, yeşil sancaklar ve kil tabletler, yani törensel Şii ayin tarzına dair el işi eşyaların hepsi havaya kaldırılmış, sallanıyordu. Göğüs dövme, İmam'a bağlılığın bir kurallar bütünü içinde sergilenişi, protestonun dışavurumu ve geçmişten miras kalan acıların fiziksel bir ifadesiydi. Bu ayinde acı, bir arınma aracıdır; fiziksel bedeni saflaştırır ve bedenin içine hapsolmuş ıstırapları serbest bırakır; aynı zamanda, mutlu bir gelecek vaadidir de. Yeşil palmiye yaprakları bir başka semboldür; hayatın yüceltilmesi, histerik bir kendinden geçiş anlamına gelir. Aslında kalabalığın kullandığı palmiye yaprakları sararmış ve kuruydu. Bu yapraklar artık yeni bir işlev üstleniyorlardı. Yeşil sancaklar İmam Ali'nin sembolüydü. Onun torunları, asil bir soydan geldiklerini belli etmek için başlarına yeşil takkeler takarlar. *Turba* olarak bilinen kil tabletler, Necef toprağından yapılır ve dualarda kullanılır. İbadet edenin alnı, ilk Şii İmam'ın mübarek mezarının bulunduğu Necef'e hürmeten, bu

mukaddes toprağa varmalıdır.

Bununla beraber, siyasal dil bağlıydı. Bu sessizlik cumhuriyetinde, insanların konuşmayı öğrenmeye ihtiyacı olduğu muhakkak. 9 Nisan'da Bağdat'ta toplanan kalabalık tek bir siyasal slogan bile atmadı. Suskun kültürel eşyalar, bir tür kimlik ibrazı ve bir kimlik işareti haline gelmiş, kelimelerle tarif edilemeyen şeyin beyanı ve özgürlük ifadesi olmuştu. Bir defaya mahsus olarak, kalabalıklar dile gelip ilahiler söyledi: *Allah adına İmam Hüseyin'i hiçbir zaman unutmamaya ant içtik.* Daha sık tekrarlanan bir başka slogan daha vardı: *Lailaheillallah (Allah'tan başka Tanrı yok).*

Yağma ve Kargaşa

Takip eden günlerde, bu kimlik gösterilerinin anlam ve önemi neredeyse kaybolup gitti. Ortaya çıkan iktidar boşluğunda yağmacılar sağa sola saldırdılar. Bankalar, Baas Partisi büroları ve devlet daireleri yakıldı; müze, merkez kütüphane, müstakil konutlar, kuyumcu dükkânları ve Birleşmiş Milletler binalarındaki değerli eşyaların tümü boşaltıldı. Hastaneler ve özel oteller yağmalandı. Yağmacı çetelerin hayvani içgüdüleri dizginlerinden boşalırken, Amerika Birleşik Devletleri-Britanya güçleri, saldırıları durdurmak için kıllarını bile kıpırdatmadılar. Uluslararası hukukun bilinen kanunları uyarınca, işgalci bir güç, can ve mal güvenliğini, herşeyden önce de Mezopotamya'nın paha biçilmez mirasını korumak konusunda yasal sorumluluk taşır. Haydutlar, tüm suç delillerini ortadan kaldıran ve izlerini gizlemek için yangının çapını genişleten Baas Partisi görevlilerinin de dahil olduğu, gözü dönmüş bir güruhtu. Resmi yetkililer ayrıca ülkenin değerli mallarının, parasının ve tarihi eserlerinin çalınmasında da rol oynadılar. Küçük hırsızlar daha azıyla yetindiler. Kasım 2002'de genel afla serbest bırakılan çeyrek milyondan fazla adi suçlu, halkı terörize etmek ve ellerine geçirebildikleri ne varsa alarak hastaneleri soyup soğana çevirmek için sokaklarda sürtüp durdular. Bir başka yağmacı takımı da aç ve muhtaç insanlardan oluşuyordu. Buzdolabı ve vantilatör taşıyan yağmacılardan biri,

Arap muhabire, iki savaşta da ülkesine hizmet ettiğinden, ama ailesine bir vantilatör dahi alamadığından yakınmaktaydı.[17] Bütün bu olup bitenler, hâkim parti aygıtı tarafından evvelce gasp edilen ulusal servetin yeniden bölüşülmesinden başka bir şey değildi. Son sırada da, öç almaya niyetli öfkeli güruhlar yer alıyordu.

Necef'teki Meşum Ölüm

Önde gelen Şii din adamlarından 42 yaşındaki Abdülmecid el-Hui'nin 10 Nisan'da Necef'teki trajik ölümü, Saddam Hüseyin'in bıraktığı ölümcül mirası tüyler ürpertici bir tarzda hatırlatmaktadır: şiddet ve siyasallaştırılmış dindarlık. Kendi İmam'ı gibi el-Hui de, atasının mezarından yalnızca birkaç adım ötede, iktidar tacirleri tarafından katledildi. Onun ölümü, Necef'te her an su yüzüne çıkabilecek bir hizipleşmenin başlangıcını işaret eder. Hui, doğduğu şehir olan Necef'e, tam da Baas güçlerinden temizlendiği anda, memleketini müteakip günlerin dehşetinden korumak amacıyla alelacele gelmişti. Bir grup paramiliter, büyük tahribat ve gereksiz kan dökülmesi tehlikesini hiçe sayarak, kutsal türbenin içerisinde siperler kazmıştı. Öfkeli yığınlar çılgına dönmüşlerdi ve hükümetin adamı olarak belledikleri yüksek mevki sahibi din adamlarından intikam almaya kararlı görünüyorlardı; üstelik başka şehirlerle kıyaslandığında, buradaki iktidar boşluğu daha da vahim boyuttaydı: ABD askerleri, bırakın ele geçirmeyi, kutsal türbenin yanına dahi yaklaşamamışlardı. Şehirde alttan alta kabaran öfke, ciddi bir tehlike işareti vermekteydi. Buna rağmen iyimser ve akılcı biri olan Mecid Hui, bu meydan okumayı göze aldı. Bu korkunç olay, Dickens'ın *İki Şehrin Hikâyesi* romanını; bıçaklar, satırlar, palalar, sopalar ve ateşli silahlarla -hatta güdümlü roketlerle- silahlanmış aç yığınların nasıl canavarlaşabildiklerini hatırlatır. Böyle öfkeli yığınlar, hayvani içgüdülerin birleştirdiği, akıldan yoksun ve kana susamışlığın körleştirdiği vahşi varlıklardır. Onlarda iman diye bir şey yoktur; iş itaate gelince, ya birine körü körüne sadakati ya da içi kof bir bağlanma

17) Abu Dhabi Network, 10 Nisan 2003.

fikrini anlarlar. Öğlen namazından birkaç dakika önce İmam Ali Türbesi Muhafızları'nın bürosuna saldıranlar da böyle bir yığındı. Hui burada, çok tanınmış soylu bir aile olan Rufailerden, muhafız Haydar ile görüşmekteydi. Iraklı sürgünlerden bir temsilci heyeti, bu tehlikeli yolculukta Hui'ye refakat etmeye gönüllü olmuştu. Necefli güruh, türbenin kutsal emanetlerin saklandığı bölümüne girdi ve büronun çıkışını tıkayarak, geçmişte Baas rejimiyle yaptığı işbirliğinden dolayı muhafızın teslim edilmesini talep etti; niyetlerinin linç olduğu açıktı. Kalabalık, Hui'nin aklıselim ricalarına cevap olarak, kutsal emanetlere karşı zalimane bir saygısızlık örneği sergilemekte tereddüt etmedi ve ateş açtı. Bir buçuk saat sonra, kuşatılanlar, ellerinde Kur'an-ı Kerim ve beyaz mendiller sallayarak teslim oldular. Tutsaklar bağlandılar ve gözü dönmüş kalabalık tarafından, genç bir din adamı ve kendinden menkul bir otorite olan liderleri Mukteda el-Sadr'ın evine kadar sürüklendiler. Bir görgü tanığı -kendisi de Hui'yle birlikte tutsak alınan Iraklı gazeteci Maad Feyyaz-, son anda tehlikenin içinden çekilip alındı. Bir saniye sonra kalabalık esirlerin üzerine çullanmış ve onları öldüresiye bıçaklamaya başlamıştı bile; ardından vücutları kesilip parçalandı ve cesetler sokaklarda sürüklendi. İki hizbe, fakat tek bir şehre ait olan bu hikâye, Şiilerin dini önderliğinde ve dahası, Şii cemaatinde yeni bir yarılmayı sembolize eden bir felaket alametidir. Çok fazla korkulan ve sık sık öngörülen Sünni-Şii çatışmasının, Necef'teki dindar sınıfın monolitik birliği kadar efsane olduğu görülmüştür.[18]

Mukteda El-Sadr: Yeni Bir Güç

Necef'teki yarılmanın gerisinde doğmakta olan yeni güç, ciddi ve melankolik bir görünüşe sahip, sakallı, metanetli bir adam olan Mukteda el-Sadr'ın yönetimindeki el-Sadr ailesidir. Necef'te, Nasıriye'de ve el-Sadr mahallesinde -evvelce Saddam Mahallesi- belirgin bir yandaş kitlesine sahip olan Mukteda, gerek Necef'te ve

18) Necef'te Mecid Hui'yle birlikte bulunan Iraklı gazeteci Maad Feyyaz'a ve başka görgü tanıklarına, gördüklerini paylaştıkları için minnettarım. Bilgi için bkz. *al-Sharq al-Awsat*, 11 Nisan 2003.

gerekse sürgündeki dini liderliğin kıdemli üyeleriyle dış dünyanın gözünde sürpriz bir isim olarak sivrildi. Mukteda, 1999'da babasıyla iki erkek kardeşinin suikasta kurban gitmesinden sonra ev hapsine alınmıştı. Babasının takipçileri, Mukteda'yı zımnen 'varis' olarak kabul ettiler. 1990'lı yıllarda Mukteda'nın babası II. Sadr, mürit cemaatleri, tilmizler ve çoğunlukla şeyhlerden (yani, seyyid-olmayanlardan) oluşan şebekeler örgütledi ve onlara, yaptırımlar dönemi boyunca fazlasıyla ihtiyaç duyulan toplumsal hizmetleri sağladı. Şii fıkhının usullerine göre sapkınlık ya da yenilik olan Cuma ibadetlerini yeniden tesis eden baba Sadr, ibadet eden milyonlara öncülük etti; onun hararetli konuşmaları insanlara teselli, rahatlama ve motivasyon kaynağı oldu. Aynı zamanda 1990'larda Ebu el-Kasım el-Hui'nin halefi olan Büyük Ayetullah Ali el-Sistani'yle birlikte, din adamları arasında çekişmelere sahne olan mahalli Arap din büyüklerinin savunucusu rolünü oynadı.

Genç müçtehit Mukteda, ölümcül bir üstünlük mücadelesine girişmiş görünüyor. Nisan ayı içinde Necef, Nasıriye ve Bağdat'ta yapılan gösteriler, muhtemelen onun talimatları doğrultusunda, onun adına ve onun takipçileri tarafından sahneye konulmuştu; bu gösteriler Sadr'ın siyasal iktidar uğruna mücadele eden yeni bir Humeyni olduğunun işareti gibi görünmekteydi. Yarattığı bu durum, gözlemcileri, bütün bu olup bitenlerin bazı açılardan 1979 Tahranı'nın kitle politikalarını andırdığını düşünmeye sevk etti. Bununla birlikte, pek çok bakımdan bu iki olay apayrı dünyalarda gerçekleşmişçesine birbirinden farklıdır. İran'da din adamları sınıfı, 25 binden fazlası sadece Tahran'da olmak üzere, 70-80 bin kişiye ulaşmıştı. Şah'a meydan okuyan kitle hareketi ideolojik bir bakışa sahipti ve orduyu felç etme noktasına varana dek çığ gibi büyüyebildi; nihayet kentli ve sivil bir kitle ayaklanmasıyla doruğa ulaştı.

Buna karşıt olarak, Mukteda el-Sadr'ın konumu ideolojik değildir; onun İslami bir devlete ilişkin berrak bir görüşü bulunmamaktadır. Kendisini sadakatle izleyen din adamlarının sayısı birkaç yüzü geçmez. Onun hareketi, Baas'ın dibe vurduğu dönemde bile rejime meydan okuyamayacak kadar zayıf olmuştur. Ayrıca, el-Sadr ailesinin entelektüel mirası, aslen Humeyni'nin *Fıkhın Muhafızlığı* yorumuna muhalefet eden bir görüşe arka çıkar. Örneğin, birinci

el-Sadr, *ulema*'nın öncü olmaktan ziyade istişari bir siyasal rol üstlenmesi gerektiğini savunuyordu (bkz. ideoloji üzerine olan V Kısım). Mukteda el-Sadr ise şimdilik siyasete o kadar bile yakın değildir. Çabalarını, esasen ruhani liderlik konusundaki üstünlük iddiası üzerine oturtmuştur. Başka bir deyişle, Mukteda el-Sadr sokak siyaseti aracılığıyla en yüksek dini otoriteye aday olmaktadır. Onun 'iktidar' zihniyeti, büyük ölçüde, el-Hekim ailesi gibi diğer Necefli ailelerin de Şiiliği halihazırda siyasallaştırmış olmalarına ve din adamlığı statülerini, fıkıh ve dini konularda üstünlük nüanslarından iktidar politikasına kaydırmalarına karşı rekabetçi bir tepki olarak ortaya çıkmış olabilir. Dini liderliği ele almaya yönelik şiddetli dürtüsünün gerisindeki bir başka etmen de, el-Sadr ailesinin adının siyasallaştırılmasıdır. Davet partisi, Ayetullah Muhammed Bâkır el-Sadr'ı -Mukteda'nın amcası- modern bir şehitlik ve cesaret sembolü ilan edip ona sahip çıkmıştı. 1999'da suikasta kurban giden Muhammed Sadık el-Sadr (Mukteda'nın babası) da herkesçe bilinen bir isim hâline gelmişti. Baba Sadr'ın yurtdışındaki müritleri onu şehitlik mertebesine yükseltmişlerdi. Fakat onlarınki, modern bir parti politikası sembolizmiydi. Genç Mukteda ise bu sembolizmi ailevi bir itibar nişanesi olarak kabullenerek ezeli kıldı. O, bu tavrıyla Shakespeare'in ateşli Tybalt'ını* hatırlatıyor. Onun karakteri, yaşı ve tarzı, 19. yüzyılda eli silahlı eşkıyaların kullanıldığı Necef'te vuku bulan Usuli-Ahbari çatışmalarından bu yana, Irak Şiiliğindeki en dramatik dönüm noktalarından birini temsil ediyor.

Mukteda el-Sadr'ın iktidarı ele geçirme girişimi, bilgiye dayalı mertebe, âlimlik başarısı ya da yaş gibi din adamlığına özgü kıdem normlarını çiğnemek anlamına geliyor; bu, onun en zayıf noktası. Yaşı ise daimi ihtilaflara yol açıyor. Rakipleri, ancak yirmi ikisinde olduğunu söylüyorlar; taraftarlarıysa otuz iki yaşında olduğunu iddia ediyorlar. Gerçek yaşı bu ikisinin arasında bir yerlerde olabilir. Sadr, siyaseti sokakta yapıyor, ki bu da onun en güçlü yanı. Fakat halihazırda zorlu engellerle cebelleşiyor.

Din adamları sınıfı, geleneksel olarak, yerel şehir dayanışması

*) Shakespeare'in *Romeo ve Juilet* adlı eserinde Juliet'in kuzeni. Deli dolu bir karakter olarak tanınır. (y.n.)

içine yerleşen aile temelli önderlikten ve ulus-üstü mürit ve tilmiz ağlarından oluşmuştur. Fakat 1979 İran Devrimi ideolojik kırılma çizgilerini belirledi ve bunlar, din adamları sınıfının toplumsal örgütlenmesindeki karmaşayı arttırdı. Mukteda el-Sadr, bugün yeni bir karşıtlık yaratmakta: yabancı hükümet-taraftarı sürgündeki Şii önderliğe karşı, hükümet-aleyhtarı Iraklı yerli unsurlar. Bu duruşu, şimdiye kadar ona bir yığın meydan okumada mevzi kazandırdı. Sürgünlere ve kurumlara karşı takındığı düşmanca tutum, hepsi de İran destekli olan Davet, IİDYM ve Munazeme gibi ideolojik bakımdan fundamentalist gruplarla doğrudan çatışma içine girmesine neden oldu. Tahran, 1982'den beri Muhammed Bâkır el-Hekim ve onun örgütü IİDYM'yi palazlandırmaktaydı. Dolayısıyla, Mukteda el-Sadr, aldığı tutumla IİDYM, Davet ve Munazeme'yi tehdit etmekte, dolaylı olarak da el-Hekim ve el-Müderrisi ailelerini hedef almaktadır. IİDYM liderinin kendi şehri olan Necef'e dönüşü, pek de hoş karşılanmayacağı böylesine zor koşullar altında, oldukça ihtiyatlı adımlarla sahneye konuldu. 400 silahlı adam eşliğinde sınırı geçen kardeşi Aziz el-Hekim ise ancak bir hafta, belki de daha fazla bir süre uğraştıktan sonra Necef'e girebildi.

Aynı sebeplerden ötürü, sürgünden geri dönen güçlere karşı cephe alması Mukteda el-Sadr'ın ılımlı, akılcı ve etkin Hui Vakfı ve Hui ailesiyle başını derde sokmasına yol açtı. Oysa bu vakıf, dünya çapındaki Şii *hums*'unun (dini vergiler) yüzde 80'ine sahip olan, temsil gücü yüksek, devasa bir kurumdur.

Hiç kimseden destek almayan Genç Sadr, 'Iraklı-olmayan'larla Baas yanlısı din adamlarına olduğu kadar, 'geleneksel din adamları' olarak adlandırdığı zümrelere karşı da bir savaş yürütüyor; kısacası, kendisinden başka herkese karşı savaşıyor. İddialara göre, Necef muhafızını öldürenler de, Macid Hui'ye karşı suikastı düzenleyenler de onun yandaşlarıydı. İkinci adımı, yaşlı Ayetullah Muhammed Said el-Hekim'i kendisine bağlılık göstermeye zorlamaktı. Ayrıca Sadr'a bağlı güçler Büyük Ayetullah el-Sistani'nin Necef'teki evini de kuşattılar, fakat bu güruh, civar kasabalardan akın akın gelen el-Sistani yandaşları tarafından sürülüp atıldı.

Başka yerlerde olduğu gibi Necef'te de, söz konusu hizipler arasındaki gerilim oldukça yüksektir. Örneğin IİDYM, Necef'te

Baas Partisi'nin ofislerini işgal ettiğinde; söylendiğine göre Mukteda el-Sadr, kendine siper ettiği Türbe'nin içinden çıkmaz olmuştu. Sınırı geçip İran'dan gelen Iraklılar, eski İslami Şii fundamentalist partilerin gücüne güç katıyorlar. Ayrıca İran da kendi ajanlarını ve himayesindeki kimseleri sınırın ötesine gönderiyor. Onlar da hemen her yerde 'İslami yönetim' sloganını yükseltiyorlar; buna karşılık Mukteda el-Sadr yanlısı gruplar 'Havza'ya Evet' sloganını kullanıyorlar: Klasik Arapça bir terim olan bu sözcük, Necef'teki dini önderliği kasteden (ayrıca 'dini öğrenim merkezleri' anlamına da gelir), Necef'e özgü bir çağrışım taşıyor. Yüksek makam sahibi din adamlarının ortak yetki organı bu kutsal şehirde bulunduğundan, *havza* terimi siyasal açıdan çift anlamlı ve her yana çekilebilir bir terim olmuştur.

Kutuplaşma giderek hız kazanıyor. Necef'teki ruhani otoritenin ortak yetki organı *havza*, dini otoriteyi, sancaklar çekip sloganlar atarak, onun yerine temsil ettiği iddiasında bulunan bireyleri ve grupları, yayınladığı bir bildiriyle kınadı. Ayrıca bu bildiride, "Baas yanlısı güvenlik ajanları dini kıyafetler giyip, doğru düzgün Arapça konuşamadıkları halde televizyon kameralarının karşısına geçip beyanatlarda bulunmaya başladılar," deniliyordu. Bildiri, dört büyük ayetullah tarafından imzalamıştı: Ali el-Sistani, Muhammed Said el-Hekim, Şeyh Muhammed İshak Feyyaz ve Şeyh Beşir el-Necefi.[19]

Londra'da yaşayan Ayetullah Hüseyin el-Sadr, Necef'teki yeğenine açık bir göndermede bulunmayı da ihmal etmeden, suikastı şiddetle kınadı.[20]

Mukteda el-Sadr'ın hareketi kaale alınmayacak gibi değil, bununla beraber yeterince güçlü de sayılmaz. Bu hareket, kendi başına fundamentalizm-dışı ve apolitik bir fenomen olan popüler dindarlığın aşırı yükseldiği koşullar altında şekillendi. Bu da fundamentalizmin boy atacağı verimli bir vaha demek.

Genç el-Sadr'ın hareketinin üç ayrı bileşeni mevcut: Büyük öl-

19) *Al-Mu'tamar*, Londra, no. 348, 2-8 Mayıs 2003. Londra'da Ayetullah Hüseyin el-Sadr, Necef'teki yeğenine açık bir göndermede bulunacak şekilde suikastı şiddetle kınadı.
20) *A.g.y.*

çüde babasına sadık olan genç din adamlarından ve tilmizlerden oluşan din adamları çekirdeği; babasının hizmet aktarmak maksadıyla kurduğu hayır şebekeleri; ve Baas'ın çöküşünden sonra ortaya çıkan, kendiliğinden silahlanmış yığınlar. Bu hareket, çıkışını büyük oranda kalıcı olmayan şu koşullara borçlu: mevcut iktidar boşluğu, güvenlik ve kamu hizmetlerinden yoksunluk ve gerek dini gerekse seküler yapıda rakip grupların var olmaması. Aslına bakılırsa, halihazırda iki hizip Mukteda el-Sadr'dan kopmuş durumda. Bunu, başka kopmaların takip etmesi beklenebilir. Öyle görünüyor ki, genç Sadr'ın, yüksek makam ve kıdem sahibi din adamlarından ya da mevcut güç odaklarından kabul görme ihtiyacı kendisi açısından son derece hayati önem taşımaktadır.

Yeniden Doğan Bir Televizyon Vaizi

Cemaat ve dine dair bölünmelere rağmen, popüler dindarlığın yükselişi, bütün Irak'ta gözlemlenen ulusal çapta bir vakadır. Bağdat'taki en büyük Şii mahallesinde gerçekleştirilen kitlesel gösteriler, milyonların Erbain'de, Kerbela'ya yaptıkları hac yürüyüşü, ayrıca Nasıriye ve Necef'te gerçekleştirilen kitle gösterileri, Bağdat'ın Sünni varoşlarını, Ademiye, Musul, Felluce ve daha da ötesindeki Sünni din adamlarını ve sıradan Sünnileri bir hayli ürküttü. Anbar Eyaleti'nin şehirleri ve Musul, geleneksel olarak İslamcılık, aşiretçilik ve eski moda Arabizmden müteşekkil, patlamaya hazır bir karışımın muhafazakâr kaleleri olarak bilinirlerdi. Müslüman Kardeşler Musul'da doğmuş ve Anbar (Duleym) Eyaleti'nde yayılmıştı. Anbar'dan iki başkan çıktı; aynı şekilde, birkaç cumhuriyetçi başbakan, düzinelerce kabine üyesi, yüzlerce yeni türemiş milyoner ve binlerce yüksek-orta rütbeli askeri komutan da buradan çıkmıştı. Şimdi ise herşeyi yitirmiş olma hissiyatı onların hayatını altüst etmiş durumda.

Baas rejimi hakimiyeti altında onlarca yıl boyunca hareketsiz kalan Müslüman Kardeşler, 1991'deki bozgunun ardından nihayet nefes alabileceği koşullara ulaşmıştı. Yenilginin ardından, Sünni vaizler, Dini Vakıflar Bakanlığı (evkaf) tarafından yönetilen devlet mülkiyetindeki camilerde korunup kollandılar. Kısa

cübbeli (*dişdaşa* adı verilen Irak'a özgü bir giysi), sakallı genç adamlar, Bağdat, Musul, Ramadi, Felluce ve ötesinde sık sık görünür oldular. Yükselen yıldızlar arasında bir de televizyon vaizi vardı; ihtisasını Birleşik Arap Emirlikleri'nde yapmış olan Ahmed Kubeysi. Baas yönetimiyle kurduğu sıkı ilişkilerle tanınan Kubeysi, Bağdat'ın düşmesinin hemen ardından ateşli konuşmalar yapması ve Cuma namazı çıkışlarında gerçekleştirilen on binlerce kişilik gösterileri yönlendirmesi için alelacele Bağdat'a uçuruldu. Amerikan-karşıtı sloganlar ve motifler kullanan Kubeysi, ateşli vatansever rolüne soyundu. Kısa süre içinde 'Vatansever Cephe'nin kuruluşunu ilan etti. Birkaç gün içinde, bu kez Musul'da yeni bir İslami partinin (eski Müslüman Kardeşler) kurulduğu duyuruluyordu. Bir haftadan daha az bir süre sonra (30 Nisan), muhafazakâr ve geleneksel küçük bir kasaba olan Felluce'de gösteriler başladı.

Yeni kavuştukları özgürlüğün tadını çıkaran bozguna uğramış rejimin üyeleri -askeri komutanlar, Cumhuriyet Muhafızlarından ast rütbeli subaylar ve Güvenlik ve İstihbarat Servisi'nin görevlileri de dahil olmak üzere-, kısmen değişime direnmek, kısmen onun akışını etkilemek, kısmen Amerika Birleşik Devletleri'nden kabul görmek ve kısmen de Şii militanlığını dengelemek için bu topluluklara doluştular.

Örneğin Kubeysi, Amerikan-karşıtı Şiilik olarak adlandırdığı tavra övgüler yağdırdı ve bir Sünni-Şii ittifakı çağrısında bulundu. Yüksek makam sahibi Şiiler bu çağrıya, kendilerini Amerika Birleşik Devletleri'nden yabancılaştırmak ve baş belası olarak göstermek için hazırlanmış bir tuzak olduğunu belirten sert bir karşılık verdiler.[21]

Güçlü bir Irak milliyetçiliği duygusu mevcut olduğu halde, Iraklıların çoğunluğu, Amerika Birleşik Devletleri-Britanya güç-

21) Londra'da yayınlanan İslâmi haftalık yayın organı *El-Müstakbel*, Muhammed Cabbar'ın bu konuda Ahmed Kubeysi'yi doğrudan eleştiren bir başyazısını yayınladı. Yeni yayınlanan bu Şii haftalık yayın organı, önde gelen üç din adamının; Muhammed Bâkır el-Hakim, Hüseyn el-Sadr ve Muhammed Bahr el-Ulûm'un da iki bildirisini yayınladı, ki bu bildirilerde onlar Iraklıları, Birleşik Devletler güçleriyle Irak toprağında savaşmaya çağıran herhangi bir dini emre, şiddetle karşı çıktılar.

lerinin vaktinden önce geri çekilmesi halinde iktidar boşluğu yaşanacağı ve iç savaş koşulları içine düşüleceği konusunda hemfikir görünüyorlar. Yerleşik iktidar kurumlarına sahip sivil bir Irak yönetimi kendine sağlam bir yer edinmedikçe, müttefik kuvvetlerin geri çekilmesi tehlikeli olabilir. Bozguna uğramış rejim dışında, çoğunluk bu pragmatik tespiti paylaşıyor. Diğer yandan, bu güçlerin gerekenden daha uzun süre kalmasının da amaca aykırı olacağı kesin.

Beklentiler

Tiranlık, kutsal kurumları dokunulmaz kılarak, toplumu, modern anlamda kendi kendini savunmaktan yoksun bırakır. Din, dünyevi köklere sahiptir; savaşa ve ölüme, fuhuşa ve suça karşı panzehir işlevi görür; bir kimlik beyanı, bir dayanışma vesilesidir; bunların yanı sıra, manevi destek kaynağı ve şaibeli ideolojilere karşı bir sigortadır.

Bu son nokta üzerinde durmaya değer. Haziran 1967'de patlak veren Arap-İsrail savaşındaki bozgunu takiben Nasırcılık düşüşe geçerken, popüler din ve İslamcılık yükselmeye başlamıştı. Fakat Irak bu gidişattan bir sapmayı temsil ediyordu: Arap milliyetçi-sosyalizmi tam da bu dönemde iktidara geldi. Peki, İslamcılığın düşüşe geçer gibi gözüktüğü günümüzde, Irak'ta yine bir sapma olabilir mi acaba?

Bu giriş yazısında İslam ve İslamcılık üzerine odaklanılması, olduğundan daha büyük, dolayısıyla da yanıltıcı bir manzara aksettirebilir. Bu güçler doğal olarak ön plana çıkmışlardır. Seküler politikayı destekleyen modern güçler ve akılcı din adamları henüz sözlerini söylemediler. 1960'lardaki sol ajitasyona alışık gecekondu mahallelerinden gelen silahlı kalabalıkların tersine, modern seküler güçler bugün henüz harekete geçmeye hevesli değiller, en azından şimdilik görünüşte atıl kalmış gibiler. Irak'ın, aşiret reisleri ve sarıklı din adamları tarafından istila edilmiş bir ülke olarak görünmesinin nedeni belki de bu. Bir bütün olarak durum belirsizliğini koruyor. Eğer etkin kurumsal yapılar oluşturulursa veya dini vakıfların ve din adamlarının gözetimini gereksiz

hâle getirecek hizmetler yeniden sunulursa ya da bunlara ek olarak seküler, sivil kurumlar hayata döndürülürse, güruhları ateşlemeye dayalı politikasından geriye ne kalacak?

Pek çok şey, *de facto* Amerikan sivil yönetiminin ne yapacağına veya ne yapmak isteyeceğine bağlı olacak. Amerika, minimalist yaklaşım doğrultusunda mı ilerleyecek yoksa demokratikleşme ve sekülerleşme yolunu mu seçecek? Bu sorunun, Mecid el-Hui'nin de uğruna seve seve hayatını tehlikeye attığı cevabını bulmak, halihazırda Irak'ın yüz yüze kaldığı en zorlu meseledir.

BİRİNCİ KISIM:

DEVLET, ULUS VE İSLAMCILIK

Bir

Genel Görünüm

Şii militan İslam ve genelde Şiilik, 1979'daki İran Devrimi'nin şaşırtıcı başarısından bu yana sürekli ilgi odağı olmuştur. Buna karşılık, İran olayının ötesinde, Şii İslamın Ortadoğu siyasetindeki rolünü araştırmak, çok az akademik çalışma için cazip bir konu olabilmiştir (Cole ve Keddie, 1986). İran Devrimi'ni önceleyen Irak'taki Şiiliğe ve Şii militanlığa ve onların doğalarına, kökenlerine, geliştirdikleri toplumsal hareketlere, içlerindeki toplumsal aktörlere, ortaya koydukları ideolojik tepkilere ve ulemanın kullandığı özgül güç ve meşruiyet kaynaklarına daha da az ilgi gösterilmiştir. Şii İslam'ın bu yönleri, nispeten karanlık kalmış veya üzerinde çalışılmamıştır.

Söz konusu belirsizliğin ana kaynaklarından biri, ortak teolojik niteliklerine rağmen, Şiiliğin içerisinde geliştiği çeşitli ulusal koşullar ve bu koşulların izlediği farklı tarihsel yörüngeler arasında mesafe olmamasıdır. Bu araştırma, bir yandan militan İslam'ın toplumsal hareketlerinin (İslamcılık, fundamentalizm) genel ve tedri-

ci yükselişinin bir parçasını biçimlendiren, diğer yandan Irak Şii eylemciliği cephesinde yenilenmiş bir arayış oluşturan Irak'taki Şii İslamcılığın toplumsal köklerini, aktörlerini ve ideolojisini kavramak bakımından mevcut boşlukları doldurma girişimdir. Şii hareketini *sui generis* (kendine özgü) kılan, aşırı basitleştirilmiş indirgemeci kavramlara meydan okumasına sebep olan şey işte budur.

Irak'ta modern Şii İslami militanlığın yükselişi, kökleri çok daha gerilere gitmekle beraber, 1950'li yılların sonu (monarşinin Temmuz 1958'de yıkılmasından sonra) olarak tarihlendirilebilir. 1960'ların ortalarına gelindiğinde, Arif kardeşlerin otoriter/askeri rejimi altında (1963-1968), İslami eylemcilik, örgütleyicilerinin beklentilerinin de ötesinde büyüyüp serpildi. 1970'lerin ortalarında, kitlesel İslami protestolar ve 1974'te birçok Şii İslamcı liderin Baas rejimi tarafından idam edilmesi, Humeyni'nin yükselişinden çok daha önce Şii İslamcılığın eylemliliğinin ve kolay kolay başa çıkılamayacak bir rejime karşı kafa tutma yeteneğinin boyutlarını gözler önüne serdi. 1977'de, kutsal şehirlere yapılan Merâd el-Râs (Erbain) haccı sırasında, Necef'te, Kerbela'da ve Han el-Nus'taki Baas-karşıtı kitlesel protesto ve gösteriler, yönetici seçkinler arasında bölünmelere yol açarak siyasal hayatı altüst etti. O gün bugündür, Şii İslamcılığın yükselişi, Irak'ın toplumsal ve siyasal gelişiminin başlıca belirleyenlerinden biri oldu. İran Devrimi öncesinde, esnasında ve sonrasında, bu eğilim ulusal politikaları etkilemiş ve İran-Irak Savaşı'nın (1980-1988) patlak vermesine katkıda bulunan pek çok katalizörden biri olmuştur. Bu eğilim, Birinci Körfez Savaşı sırasında istikrarsızlık kaynağı olan şiddetli protestolarda ve ayrıca Şubat 1991'de on yedi valilikten on üçünün denetimini ele geçiren Baas-karşıtı ayaklanmalarda daha da önemli rolü olan örgütleri veya grupları kapsıyordu. Bu gruplar ve örgütler, kültürel etki, ekonomik güç ve kitlesel siyasal potansiyellerini kullanmak suretiyle, sürgünde ya da Irak içinde, muhalefetteki güçlü konumlarını elde tutmayı sürdürüyorlar. Devasa toplumsal şebekeler, askeri örgütlenmeler ve nispeten büyük dini gelirlere sahip özerk, gayrı resmi kurumlar tarafından destekleniyor ve aynı zamanda, artık bölgesel politikada da etkili aktörler olarak kabul ediliyorlar.

LİTERATÜR

İran'da, dinin devlet ve toplumla ilişkilerine dair geniş bir literatür bulunduğu ve bunun çeşitli disiplinler (tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji) tarafından da incelendiği düşünülürse, geçtiğimiz birkaç on yıl içinde Irak'ta din (özellikle de Şii İslam) üzerine yapılan araştırmalar yeteri kadar, hatta hemen hiç dikkat çekmemiştir. Vardi'nin *Lamahat*, Fernea'nın *Şeyh ve Efendi*, Salim'in *el-Chibayish*, Nefisi'nin *Irak Şia'sının Siyasal Rolü*, Ruheymi'nin *Irak'ta İslami Hareketin Tarihi* ve Nakkaş'ın *Irak Şia* adlı eserleri bu ilgisizliğin istisnaları olarak sayılabilir. Bununla birlikte, bu akademik çalışmalar 1958 öncesi döneme odaklanırlar. Çalışmaların yarısında da, araştırmanın ana gövdesi içinde Şii İslam üzerinde kısmen durulmuştur. Bu inceleme kıtlığının bir sebebi de, totaliter Baas rejimi altındaki Irak'ta araştırma yürütmenin, başa çıkılınası gerçekten çok güç olan zorluklarıdır.

1958 sonrası dönemi kapsayan belli başlı siyasal ya da toplumsal tarihçe eserlerinde, 'Şia sorunu' diye adlandırılabilecek bir başlık altında, Şia üzerine genel bir profil sunan birkaç paragraf ya da küçük bir bölüm bulunur. 'Sorun', en kısa tarzda resmedilir; bunun tek istisnası, birbirinden farklı birçok makaleyi bu konuya hasretmiş olan Slugletts'e ait derlemedir. Bilinen tarihçelerde kullanılan kaynakların büyük bir kısmı genellikle ikinci eldendir, birinci elden olduğunda da yetersiz ve zayıftır. Bu kaynaklar, çoğunlukla taraflı resmi Irak belgelerini, İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na ait bazı kısa ve öz raporları ya da halen gizliden gizliye birer eylemci olan İslamcı muhbirlerin bölük pörçük ifadelerini içerir. Bu yüzden birçok yazar, ya genel bir manzara çizme ya da tek bir olayın çözümlemesini sunma eğilimi göstermiştir. Dahası, bu çalışmalarda bilgiler, bir dereceye kadar 'dönüştürülmüş' halde bulunurlar.

1980'lerin ortalarında ve 1990'ların başlarında, Irak'taki ve ötesindeki Şii İslamcılık büyük önem kazandı ve bu konuyla ilgili bilgi akışı önemli derecede arttı. Bunun sonucu olarak, konu hakkında birçok makale, deneme, kitap ve tez yayınlandı; bunlar arasında öne çıkanlar, Batatu, Mellat, Baram, Bengio, Wiley, Jens Uwe-Rahe ve İbrahim Ferhad'ın eserleridir.

Konularına bağlı olarak bu çalışmalar şu konulardan birine ağırlık verirler:

(i) 'Cemaat etmeni'nin önemini saptamak üzere Irak Şia'sına genel bir bakış;
(ii) Belli başlı Şii İslamcı hareketlere ilişkin bir inceleme;
(iii) Fıkıh'ta öğretiye dair (el-Sadr tarafından) yapılan yenileştirmenin bir çözümlemesi;
(iv) Tek tek siyasal olayların incelenişi (1974 idamları, 1977 cepheleşmesi).

Şii İslamcılığın bu ve başka yönlerine ilişkin bilgiler verdiği halde, çeşitli hareketlerin toplumsal ve doktriner köklerine, onların örgütlerine, komuta yapılarına, nesebe dayalı statü grupları ya da modern sınıflar olarak aktörlerin doğasına, ideolojik çözümlemelere, destek kaynakları ve yasaklayıcı sınırlarıyla Şii kültürel alanlarının yapısına ilişkin pek az çözümlemede bulunulur ve bu, oldukça anlaşılır bir durumdur.

Bu yazılar ve çalışmalar, her ne kadar kılı kırk yaran eserler olsalar bile, yine de, nicelik ve derinlik bakımından İran meselesine dair çalışmalardaki zenginliğe sahip değillerdir. Irak hakkında elimizde bulunanlar, bir düzine makaleden (Batatu, üç; Cummings, bir; Bengio, iki; Haim, bir; Baram, iki; Mellat, bir; Slugletts, üç; Kedourie, iki; Stapelton, bir), üç kitaptan (Wiley, Mellat ve Ferhad) ve iki tezden (Uwe-Rahe ve Clark) fazlası değildir.

TEORİK YAKLAŞIMLAR

Irak'ta Şiilik ve Şii İslamcı eylemcilik konusundaki literatür, cemaatle ilgili, kültürel-özcü ve konjonktürel olmak üzere üç farklı yaklaşım tarafından beslenir.

Cemaat şablonunun temel kavramları, 'egemen Sünni azınlık devleti karşısında ezilen Şii çoğunluk cemaati' görünümünü ele alan, 'cemaate karşı toplum (*gemeinschaft/gesellschaft*)' ikilemi etrafında döner. Bu çerçeve içerisinde, Şiiler arasındaki İslamcı militanlık, bu gerilimli ayrımdan doğan ıstırapların bir ifadesi olarak görülür. Pek çok yazar bu yaklaşıma katılır ya da bu yaklaşı-

ının belli yönlerini paylaşır (Baram, Bengio, Luizard, Ferhad ve daha az ölçüde Nakkaş). Birçok durumda Şiilik, Şiiler ve Şii İslamcılık, âdeta sosyolojik birer kategoriymiş gibi, neredeyse bir ve aynı şey olarak görünür: homojen, yekpare, sosyo-kültürel bir varlık. Bu yaklaşım, cemaat alanlarına, onların yapılarına, ürettikleri kimliğe -ya da kimliklere-, sanki dini kültür, herhangi bir koşul altında, kendinde ve kendi başına toplumsal ve siyasal bir dünyaya dair birleştirici bir alan yaratırmış gibi, kimi zaman tekboyutlu toplumsal ya da siyasal eylemciliğin de yüklendiği sabit bir öz kazandırır. Dolayısıyla, ister tarıma dayalı çağlar, ister modern çağlar, isterse birinden diğerine geçiş evresi boyunca olsun, Şiiler içerisindeki toplumsal ve kültürel çeşitliliği göz ardı eder.

Dini kültürün -Victor Turner'ın terimiyle söylersek- çoksesli bir alan olduğu ve dindarlık biçimlerinin (Weber, *The Sociology of Religion*) toplumsal bir gruptan diğerine büyük ölçüde farklılık arz ettiği gerçeği, cemaat yaklaşımında bir ölçüde sulandırılır ya da görmezden gelinir. Batau'nun hacimli eserinde açıkça sergilendiği gibi, *Gemeinschaften* (cemaatler), sürekli bir şekilde, modern toplumsal örgütlenme ve kültür formlarına dönüşüm sürecine dahil olmaya mecbur kalmışlardır; öyle ki, dönüştürülenin farklı düzeylerinde mevcut olan eski formlar, yeni, modern formlarla birarada yaşarlar. Onların gerçekliği, toplumsal örgütlenme ve kültür çerçevesinde, cemaat yaklaşımının izin verdiğinden çok daha karmaşık ve çok daha zengindir: aşiretler, klanlar, geniş aileler, kent esnaf birlikleri, statü grupları, komşuluklar ve şehir dayanışmaları; bunların hepsi dini alanları böler ve Sünnilik, Şiilik, hatta Kürtlük gibi bütünselleştirici kategorileri parçalar.

Cemaat yaklaşımından farklı olarak, *kültüralist* yaklaşım, İran'daki 1979 İslam Devrimi'nden sonra, genelde İslami militanlığı veya özelde Şii İslam'ı açıklama girişimine tekrar tekrar uygulandı. Kültürel özcülük, İslamcılığın yükselişini, deyim yerindeyse, İslam'ın esnekliğine bağlar (Lewis, Gellner, Huntington ve başkaları). Bu düşünce, Weber'in Doğu-Batı kültürel kutupluluğu teorisinden olduğu kadar Oryantalist geleneklerden de beslenir. Bu okul, moderniteyle uyumsuzluğun ya da seküler olanın kutsal olandan 'yeterince' ayrılmamış olmasının İslam'ın başına

musallat bir felaket olduğunu ve döngüsel bir harekete, yani fundamentalizmin yeniden canlanmasına, geleneksel bir kargaşaya, geçmişe geri dönüşe, bunların yanı sıra modernizasyona ve moderniteye karşı bir başkaldırıya yol açtığını düşünür. Bu yaklaşımın bir başka çeşidiyse, Şiiliğin, modern-devlet karşıtı radikal bir öğreti olduğu düşüncesidir. Burada, dünyevi güçlere meşruiyet tanımayan Gizli İmam kavramının, Ortadoğu'daki yönetici elitlerin de bir parçasını oluşturdukları, moderniteye yönelik kültürel bir reddiye kaynağı olduğu iddia edilir. Şiiliğin, bizzat fıkıh öğretisinin kendi mantıksal yapısı yüzünden radikal olduğuna inanılır; onun toplumsal ve siyasal eylemciliği, sosyo-politik, ekonomik ve diğer etmenleri yeterince irdelemeksizin bu kaynaktan çıkarsanır. Dolayısıyla, hem cemaat yaklaşımı hem de kültürel yaklaşım, indirgemeci bir metodolojiyi paylaşırlar.

Bize Şii toplumsal hareketlerine ilişkin karşılaştırmalı bir inceleme alanı sağlayan konjonktürel yaklaşımda (Batatu, Zübeyde, Cole, Keddie ve diğerleri), daha karmaşık yapılı bir çerçeve bulmak mümkündür. Cole ve Keddie'ye göre, Ortadoğu'daki (Irak, Lübnan, Suudi Arabistan, Afganistan ve İran) Şii islamcı militanlık, iki farklı modele göre sınıflandırılabilir. Birincisi, *toplumsal model*dir; buna göre İslamcı protesto, aralarında, "birçok Müslüman ülkede ve kimi zaman da Üçüncü Dünya ülkelerinde ortak olan ekonomik ve toplumsal değişim etmenleri"nin (1986, s. 3) bulunduğu pek çok etmen ve katalizör tarafından ortaya çıkarılan ve teşvik edilen bir vakadır. İkinciyse, özgül ulus-devletlerdeki otoriteryan rejimler altında grup ayrımcılığına karşı protesto yoluyla Şii eylemciliğinin teşvik edildiğini iddia eden *yerel* modeldir.

Batatu'nun ve Slugletts'in eserleri, Şii İslamcı militanlıkla bağıntılı, iyice çetrefilli bir hale gelmiş toplumsal değişimin dinamikleri hakkında öne çıkan araştırmalar arasındadır. Batatu (1977), sosyolojik analizleri aşırı basitleştirilmiş Şii-Sünni çatışmasının çok ötesine taşır. Slugletts'in (1991) sözleriyle:

> Irak toplumunun heterojenliği düşüncesi, daha fazla tanımlanması ve süzgeçten geçirilmesi gereken bir başka temadır. Bugün, yaklaşık 18 milyon civarında olan Irak nüfusunun hem etnik hem de mezhep temelinde bölünmüş olduğu bir gerçektir.

> Kuşkusuz, *ne cemaatler ne de herhangi bir mezhep, homojen ya da yekpare bir varlık olarak vücut bulmuştur*. Büyük ölçüde Amerika Birleşik Devletleri savunma teşkilatının Ortadoğu 'uzmanları'nın etkisiyle, Irak toplumuna ilişkin basitleştirici bir imge ortaya çıkmıştır; 'Sünni' Saddam Hüseyin'in rejimini destekleyen 'Sünni Araplar' ve bu rejime şiddetle muhalif, sözde 'biraz daha az Arap' olan (bir tür İranlı beşinci kol) Şiiler... (*The Historiography of Modern Iraq*, 1991, s. 1412-1413. İtalikler bana ait.)

Ortadoğu'da, Şii İslamcılık dahil, İslamcılığın yükselişi üzerine daha geniş literatür, dinin çeşitli kurumsallaşmış biçimlere ve toplumsal aktörlere, farklı ve değişen bağlamlar içinde etkili değişik kültürel biçimlere ve çeşitli tarzlara sahip olduğu konusunda etraflı kanıtlar sağlamıştır (bazı örnekleri sayarsak; Kepel, Sivan, Ahavi, Abrahamyan, Mortimer, Enayat ve Mottahedeh). Buna ek olarak, Irak vakası üzerine araştırmalar, bu ülkedeki Şiiliğin ulusal olarak yerleşik olan diğer 'Şiilikler'e kıyasla kültürel ve sosyolojik çerçevede *kendine özgü* olduğunu göstermiştir (Batatu; Nakkaş, 1994).

İddialara bakılacak olursa, Şii İslamcılık, ya İslamcılığın (hakiki İslamcılık) Ortadoğu'nun tamamında görülen genel yükselişinin bir parçasıdır ya da sadece sözcüğün dar anlamında bir 'yerel tepki'dir. Bizim argümanımız, Şii İslamcılığının bu ikisinin bir bileşiminden meydana gelen ve üstelik çok daha karmaşık bir fenomen olduğudur. Bu önermeyi, Şii İslam'ın toplumsal kökenlerini, yapılarını ve kültürel alanlarını, bunların altında evrildikleri mikro ve makro-sosyo-politik çerçeveleri ve bu bağlamda ürettikleri ideoloji sistem(ler)i içerisinde tanımlamak suretiyle pekiştirmeye başlayabiliriz.

Bu tez, birbiriyle bağlantılı üç temadan kurulmuş teorik bir çerçevede öne sürülebilir:

(i) Şii İslamcılık da dahil olmak üzere siyasal İslam veya İslamcılık, moderniteye ve modernizasyona karşı basit bir kültürel veya geleneksel tepki ya da bunların reddi değil, konjonktürel bir fenomendir. Terimin en geniş anlamıyla Şii İslamcı eylemcilik, ilk olarak 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarındaki liberal-anayasal reformasyona, ikinci olarak (fundamentalist diye adlandırıla-

bilecek olan) 20. yüzyılın ikinci yarısındaki dışlayıcı-kültürel tepkiye, son olarak da (İslamcı olarak nitelenebilir) 20. yüzyıl sonlarına ait otoriteryan-popülist tepkiye karşı birbiri peşi sıra gelen İslami tepkilerin bir parçası olmuştur. İslami tepkilerin Irak versiyonu, art arda gelen bu üç dalgadan değişen oranlarda etkilenmiştir; her ne kadar İslam'a, geleneğe ya da belli bir İslami paradigmaya yaptıkları gönderimler (İslam'ın asr-ı saadet dönemi ya da Fischer'in Kerbela paradigması) bir ölçüde doktriner sürekliliğe sahip olsa da, bu üç 'dalga'nın her birinin, taşıyıcıları, hareketleri ve platformları bakımından süreklilikten çok uzak olduğu açıktır.

(ii) Irak'taki ulus-öncesi ve ulus-sonrası toplumsal yapılar, Batatu'nun *Old Social Classes* (Eski Toplumsal Sınıflar) dediği olgunun kuramsal çerçevesi içerisinde, Irak toplumunun dönüşümünün sonucu olarak, toplumsal bölünmelere dayalı, soy eksenli ya da yerele ait geleneksel dayanışmalardan modern olana doğru yönelen sürekli bir değişim içerisinde ve akışkan olarak tasavvur edilir. Bu yapılarda, 'dini' şekillenmelerden ziyade, yerel esnaf birliği, kabile, komşuluk, şehir ve aşiret dayanışmaları, toplumsal birlikteliğin ve ittifakın ana unsurları ve esas biçimleriydi; tabii, bunlar sürekli olarak aşınmaktaydı.

(Burada eleştirel bir not ilave edilmelidir. Batatu'nun titiz çalışmasında, *seyyidler* ya da aşiret şeyhleri gibi statü grupları ya da toplumsal yapılar, doğrusal bir hareket tarzı içerisinde gelişirler. Bununla birlikte, 20. yüzyılın son onyılları boyunca süren toplumsal değişim, örneğin ulemanın, seyyidlerin ve aşiret şeyhlerinin yeniden güçlendiğini kanıtlamıştır. 1979'da İran ulemasının iktidara yükselişi, Irak'taki ulema-seyyidlerin toplumsal statüsünün yükselmesine destek olurken, daha öncesinde inişe geçmiş oldukları mevcut sürece de set vurmuş oluyordu. Bu değişim, siyasal hareketlerle sınırlı kalmış ve kısmi olmuştur. İki Körfez Savaşı'nın neden olduğu zemin kaybı ve 1990'lardan beri dayatılan uluslararası yaptırımlar, doğal olarak devleti zayıflattı ve ailevi, aşirete dayalı ve cemaatçi yerel yapılarla doldurulan toplumsal bir boşluk yarattı. Böylelikle, toplumsal gelişmenin görünüşte doğrusal olan seyri döngüsel hale geldi. Aşiret örgütlenmesi yeniden canlanırken, seyyidler (soylular), şeyhler ve benzeri statü

grupları da bu canlanmadan nasiplerini aldı. Batatu'nun çözümlemesindeki 'doğrusallığa dair kabul'ün geçerliliğini azaltmakla birlikte, bu gelişim çizgisinin, çözümleme için referans noktası olarak dini yapılardan ziyade yerel cemaat yapılarını alan temel varsayımla hiçbir ilişkisi yoktur.)

Bu yaklaşımda, Şiiler, tektip bir kimliğe sahip, çıkar ve amaç birliğiyle yüklenmiş, yekpare, homojen bir kültürel/toplumsal varlık biçimi oluşturmazlar; daha ziyade, değişen gerçekliklerine göre uyum sağlayıp tepki gösteren, çeşitli ideolojik yapılanmalara mensup -ki Şii İslamcılığı veya Şii cemaatçiliği pek çok kültürel ve siyasal söylemden sadece biriydi- farklı, hatta bölük pörçük gruplardır.

(iii) Ulus-devlet ya da belirli bir din veya öğreti gibi siyasal veya kültürel birimler içerisinde, dindarlık biçimleri bir toplumsal gruptan diğerine köklü bir şekilde farklılaşır (Weber). Burada esas ayrım, din adamları sınıfının, yani ulemanın okuryazarlığa, metne/kutsal kitaba dayalı öğretisi (*par excellence* bir Weberci etik din) ile, daha aşağı sınıfların ikamet yeri olan şehrin kenar mahallelerindeki ve küçük taşra kasabalarındaki Durkheimcı, dışavurumcu, cemaat-merkezli törensel ayinler arasında yapılmıştır. Modern bir kurgu olarak İslamcılık, yeni bir birlik ya da yeniden konumlanış dahilinde bu ikisi arasında bir köprü teşkil eder, onları aşar, hatta onların yerini alır. Bu ayrımlaştırma, din adamlarının kültürünün, cemaat ritüelleri (*Aşura*, ağıt yakma törenleri, cenaze alayları ve çile oyunları) kültüründen farklı olarak kavramsallaştırması anlamına gelir (Fischer, 1980). Bu ayrımlaştırma, özerk toplumsal örgütlenmeleri ve çile ayinleriyle Sufi tarikatlarını, yasallıkları ve etik terimleriyle ulemanın devlet destekli, yazılı dininden ayıracak şekilde, Sünni İslam'a da uygulanabilir (Eickelman, 1976).

Bu tezde sunulan ampirik araştırma, İslamcılığın üç ana failini ya da taşıyıcısını (Hegelci *traeger*) inceliyor:

(i) Din adamları sınıfı;
(ii) Necef'teki tüccar sınıfı;
(iii) Modern orta-sınıf entelektüeller.

Parçalanmış aile ağaçları ya da yerel bölünmeler, ağlar ve toplumsal güç kaynakları ile bu toplumsal kategorilerin kültür ve çıkarları, tarihsel bir silsile içerisinde incelenmektedir. Onların göreli mikro-kozmosları (aile, toplumsal grup, şehir) koşullandıkları ve tepki gösterdikleri makro düzenlemeleri (Irak ulus-devleti ve Ortadoğu'nun bütünündeki daha geniş İslami çevre) inceleyince, İslamcı tepkilerin doğası, ortaya çıktıkları, evrim geçirdikleri ve değişime uğradıkları şekliyle daha açık bir şekilde gözler önüne serilecektir. Burada, yine söz konusu aktörlerin kendi dönüşümlerini ve gerçekliklerini sayesinde kavradıkları söylem, bir yandan bu değişikliklerle karşıtlık içerisine sokulmakta, diğer yandan söylemin mantıksal yapısı bir ideoloji olarak tek başına incelenmektedir.

Bu çalışma ampiriktir; belgeler ve literatür -ki bunlardan bazıları ilk kez ortaya çıkmaktadır-, kapsamlı görüşmeler ve alan gözlemi gibi önemli miktarda birinci elden kaynağa dayanmaktadır.

BİRİNCİ ELDEN ÖNEMLİ KAYNAKLAR

Şii İslamcı hareketler ve gruplar, 1958-1959'dan 1980'lere, hatta daha da sonrasına dek, yaklaşık yirmi yıl boyunca oldukça sıkı yeraltı koşullarında, gizlilik içerisinde kaldı. 1979 İran Devrimi'nden sonra haftalık ve aylık dergiler, parti genelgeleri, demeçler, basın görüşmeleri, araştırma mecmuaları ve parti programları türünden düzenli yayınlar çıkarmaya başladılar. Önceki yıllarda hükmünü süren neredeyse zifiri karanlıkla kıyaslandığında, bu yayınlar epeyce faydalı haber kaynakları olarak mevcut ihtiyacı karşıladılar. Fakat yine de yetersiz ve bundan dolayı da kısmen güvenilmez kaldılar.

İran-Irak savaşından (1980-1988) sonra, kitlesel bir göç dalgası, bu hareketlerin çok sayıda üyesini, kadrosunu ve önderini Batı Avrupa'ya ve ABD'ye taşıdı. Gizli polisin saflarına sızmasından duyulan korku ve güvenlik kaygısı nedeniyle yaşanan gizliliğin katı atmosferi yavaş yavaş dağılmaya başladı, buna karşılık kamusal ilişkilerin ve medyanın önemine ilişkin daha büyük bir güven ve daha sağlam bir değerlendirme duygusu gelişti. Bu ba-

kımdan asıl değişim, pek çok grubun cüretkâr bir şekilde açıkça ortaya çıkmaya başladığı 1991'deki Birinci Körfez Savaşı'ndan sonra meydana geldi. Bu grupların eylemcileri, kendi tarihleri, eylemleri ve gizli örgütlenmeleri hakkında birçok eser kaleme aldılar. Kamuya açık toplantılar, paneller ve benzeri türden etkinlikler, akademik bakımdan tutarsız yönlerine rağmen, onların tarihine, stratejilerine, yapılarına ve hiziplerine ilişkin ayrıntıların üzerindeki örtüyü kaldırdı. Bununla birlikte, farklı küçük gruplar arasındaki kapışmalar, karanlıkta kalan noktaların azalmasına yardım etti. Bu atmosfer içerisinde, Şii İslamcı parti belgelerine ulaşmak daha kolay bir hale geldi.

Diğer yandan, Irak güvenlik birimlerinin resmi arşivi zengin bir bilgi kaynağı içerir. 1991 ayaklanmaları sırasında muhalefet grupları bu arşivin hatırı sayılır bir kısmına, yaklaşık 40-50 ton ağırlığında belgeye el koydu. Bu arşivin büyük bir kısmı, halen Washington'da gözden geçirilip incelenmektedir (Makiya). Bir başka kısmı, muhalefet gruplarının kontrolünde bulunmaktadır ve bu belgelere ulaşmak hiç zor değildir. Bu ikinci kısım belgeler hâlâ tasnif edilmemiş olmakla birlikte, Şii eylemciliği de dahil olmak üzere, Irak'taki toplumsal ve siyasal hayatın çeşitli veçhelerinin incelenmesi bakımından olağanüstü derecede önem taşımaktadır. Eldeki tüm belgelerin eksiksiz bir şekilde yayınlanması, kuşkusuz ufkumuzu büyük ölçüde genişletecektir.

Ordu, istihbarat, diplomasi ve parti kademelerinde yer almış, fakat daha sonra Batı'ya ya da başka bölgelere iltica etmiş olan Baasçı üst düzey yetkililer, nispeten bölük pörçük olmakla beraber, bir başka bilgi kaynağı olarak anılmalıdır.

Nihayet, 'devlet' ile 'Şia' arasındaki genel ilişki üzerinde odaklanmasına rağmen, İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nın Irak üzerine hazırlanan rapor ve yazışmaları, başta Arif rejimi olmak üzere 1958 sonrası hareketin erken dönemleri hakkında oldukça faydalı bilgiler sunar. Bu belgelerin büyük bölümü Arapça'ya çevrilmiş, derlenmiş ve IIDYM'nin Avrupa'daki sözcüsü Hamid el-Beyati'nin açıklama ve yorumlarıyla birlikte yayılanmıştır.

Öyleyse, birinci elden kaynaklarımızı aşağıdaki şekilde sınıflandırabiliriz:

(i) *İslamcı Parti Yayınları:* Bunlar, 1980'den itibaren Tahran, Şam, Londra ve diğer merkezlerde düzenli olarak yayınlanan her türden haftalık, aylık ve mevsimlik siyasal dergileri içerir: *el-Cihat, el-Da'vet el-İslamiye, el-Amel el-İslami, el-Bedil el-İslami, Tarik el-Tavra, Liva el-Sadr* ve diğerleri. Bu yayınlarda yer alan röportajlar, önderler ve eylemciler hakkındaki biyografik ayrıntılar, bazı olaylar -bombalamalar ya da suikast girişimleri türünden şiddete dayalı operasyonlar- hakkındaki haberler, siyasal konuşma ve demeçlere ilişkin dizi yazılar, parti tarihi üzerine sağlam bilgiler sunarlar. *El-Cihat* ya da *Mecelle-i Diraset* ve *Buhus* gibi mevsimlik dergiler, siyaset teorisi, iktisadi doktrinler, teolojik meseleler, milliyetçiliğe ve Marksizme karşı ideolojik tartışmalar üzerine ideolojik ve entelektüel üretim konusunda iyi birer kaynaktır.

(ii) *İslamcı Parti Öğretim/Eğitim Literatürü*: Parti yayın organlarının yanı sıra, çeşitli örgütler, üyelerini parti disiplini, dogması ve tarihi konularında eğitmek üzere tasarlanmış sayısız broşür yayınlamışlardır. Bu broşürler, örgütsel meseleler, parti tarihi ve strateji sorunları hakkında zengin bilgi verirler. *Sakafet ül-Davet (Davet Doktrini)* başlıklı, Davet belgelerini derleyen ciltler, bu bakımdan özel öneme sahiptir. Bunlar, ikisi 'Siyasal Bölüm' alt başlığı taşıyan altı cilt halinde basılmıştır. Halen yalnızca partinin ileri düzeydeki kadrolarına tahsis edilen bu altı cilt, 1958-1979 yıllarını kapsar ve Davet üzerine en zengin bilgi kaynağıdır. Yeri gelmişken söylemeliyim ki, Davet'in içerisinden bu kaynağa ulaşınamı sağlayan önde gelen bir şahsiyete kalpten teşekkür borçluyum. Bu ciltlerde yer alan metinler çok iyi tasnif edilmiş değildir ve içindekiler bölümünün sıra ve konu bakımından düzenlenmesi için yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

(iii) *İslamcı Literatür*: Çeşitli grupların siyasal gelişimi ve faaliyetleri konusunda yazarların ve eylemcilerin kaleme aldığı eserler ve el-Sadr, Sahib el-Dahil ve birçok benzer öncü şahsiyete ilişkin incelemeler (muhtemelen eksiklikler, uyuşmazlıklar, tutarsızlıklar, partizan tarafgirlik ve ölüm-sonrası yüceltmelerle gölgelenmiş olsalar da), hem birinci elden bilgi verir, hem de ey-

lemciler hakkında biyografik detaylar sağlayarak sosyolojik profiller oluşturmaya yardım ederler.

(iv) *Manevi ve Fiili Önderlerin Teorik Eserleri*: El-Sadr'ın, el-Müderrisi'nin ya da Şirazi'nin çeşitli iktisadi, siyasal ve felsefi risaleleri türünden eserlerdir; Şii İslamcılığının ideolojisini uzun ve çelişkili gelişimi içerisinde incelemek açısından muazzam öneme sahiptirler. Şimdiye kadar ise yalnızca el-Sadr'ın eserleri incelenmiştir (bkz. Mellat, 1993 ve Andreas Rieck tarafından çevrilip bir de giriş yazısı yazılan *İktisadün*'ün Almanca baskısı, 1984).

(v) *Röportajlar ve Görüşmeler*: Yaklaşık kırk civarında önder, ileri düzeyde kadro, eski bakan, halen mesleğine devam eden politikacı ve görevliyle röportaj yapıldı ya da onlara sorular yöneltilmiştir. 'Röportaj', üç saatten az olmayan bir görüşme süresini belirtir. Amaçlanan şey, görüşülen kişinin kişisel profili (biyografik ayrıntılar), aile tarihi ve siyasal tarihi hakkında detaylı bilgi almaktır. Röportajlar, aynı zamanda, siyasal motivasyonu incelemeye ve partinin iç yapısı, ajitasyon tarzı, faaliyeti, seferberliği, hizipleri, vb. hakkında bilgi edinme amacına göre ayarlanır. Buna ilave olarak röportajlarda, ayrıntıların ince ince işlenmesi ve farklı olaylara ilişkin çeşitli açıklamaların gözden geçirilmesiyle beraber, çeşitli eylem dönemleri sırasındaki ruh hallerine ilişkin bir kavrayışa ulaşılması da hedeflenir. Diğer taraftan, 'görüşmeler' daha gayrı resmidir; bu terim, resmi pozisyonu, doğrudan deneyimi ya da aile üyeliği sayesinde çeşitli konularda ve hususlarda bilgi verebilecek olan muhataba belirli noktaları açıklığa kavuşturması için önceden kararlaştırılmış birtakım soruların yöneltildiği, daha kısa konuşmaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Röportaj listesinde yer alanların sayısı, yalnızca önde gelen şahsiyetlerle sınırlandırılır. Çeşitli örgütlerden daha alt düzeyden bireyler, metin içerisinde onların da deneyimlerine başvurulmuş olsalar dahi, listeye dahil edilmez.

Röportajlar ve görüşmeler birinci elden bilgi sağladığı halde, bu malzemenin (alan çalışması yapanların gayet iyi bildiği gibi) çok sayıda kusuru da vardır. Hafıza zaafından, ya da belki de ta-

rafgirlikten ileri gelen kusurlu hatırlamaları içerebilir. Olayların, konuşanın kendi çıkarına göre sunulması, belli karizmatik önderlere veya 'şehitler'e düzülen ölüm sonrası övgüler, bir ittifak ya da taraf değişikliği ve diğer etkenler bu türden bilgileri gölgeler ve ince elenip sık dokunulmasını daha da zorunlu hale getirir. Meselenin esaslarını belirlemeye yardımcı olacak somut bir kanıt olmadığında, bir dizi farazi yorum oluşturulup sunulmuştur. Aile bağları veya resmi konumlarından dolayı, bazı görüşmeciler, sözlerinin doğrudan doğruya aktarılmasına izin vermemişlerdir; Hui ve Seyyid Hamid Hüsna'nın ve Seyyid Cemal el-Din'in akrabası ve arkadaşları için söz konusu olduğu gibi.

(vi) *Baas Partisi'nin Belgeleri, Broşürleri ve Talimatları.*

(vii) *Irak Devlet Yayınları Arşivi*: İstatistikler, askeri ve güvenlikle ilgili talimatlar ve muhtelif yazışmalar.

İki

İslamcılık, Fundamentalizm, Cemaatçilik ve Ulus-Devlet

IRAK'IN KARMAŞIKLIĞI

Irak'ta Şii İslamcı eylemciliğin çözümlenmesi, iki olguyu dikkate alınca içinden çıkılması güç bir vakayı karşımıza çıkarır. Bu olgulardan ilki, 1970'lerin başından itibaren Ortadoğu'daki Şii ve Sünni İslamcılık ile fundamentalizmin her türlü zorluk karşısında toparlanabilme ve yayılma yeteneği sergilemesidir. Diğeriyse, çok-cemaatli toplumlarda mezhepçi militanlığın yükselişinin buna eşlik etmesidir.

Mısır, İran, Sudan ve Cezayir'deki dini militanlık, İslamcılık ve fundamentalizme verilebilecek en uygun örneklerdir. Lübnan, Suudi Arabistan (doğu bölgesi) ve Afganistan'daki Şii eylemciliğine ait vakalar ise cemaat militanlığının örnekleridir. Birbiriyle örtüşen bu iki fenomenin çakışması, zaman zaman onların, en azından kökenleri ve stratejileri bakımından iki ayrı vaka olduk-

ları olgusunu belirsizleştirmektedir.[1] Irak örneğinin karmaşıklığı ve zenginliği, bu iki vakanın eşsiz bir bileşkesi olmasından kaynaklanmaktadır.

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse, İslamcılık, tüzel *étatizm*'den (devletçilik), Batı'yla kurulan yeni ve giderek büyüyen ittifakın koşulları altında sosyo-kültürel gerilimlere neden olan, devletin müdahalesinin kaldırıldığı, liberalleştirilmiş ekonomiye dönüşüm sancıları içinde kıvranan sömürge-sonrası, otoriteryan milliyetçi rejimlere meydan okumak yönünde arayışa giren orta ve alt orta sınıflar ile tabakaların popülist bir hareketini ve ideolojisini oluşturur.[2] Bu, içeride bir sosyo-politik değişim ve dışarıda bir ulusal mağlubiyetle tetiklenir. Bu hareketler, Şeriat'ın (İslami hukuk) uygulanmasıyla toplumun ve politikanın yeniden-İslamileştirilmesine dair düşüncelerini gerçekleştirmek için radikal, kurumlar-dışı politika ve/veya ortaklaşmaya dayalı faaliyete yönelirler. Bu hareketlerin aksine, *cemaate dayalı militanlık*, siyasal, ekonomik ya da kültürel grup-ayrımcılığının yol açtığı tepkisel, bölük pörçük hareket(ler) olarak görünür ve tercihini, çok-cemaatli toplumlardaki bu ve benzeri türden sorunlara çare bulmak yönünde kullanır.[3]

Birinci vaka, esasen, pek çok Ortadoğu ülkesinde ve bazı durumlarda Üçüncü Dünya ülkelerinde rastlanan sosyo-politik, ekonomik ve kültürel dinamizmin sonucudur; ikinci örnek ise kimi dengesiz ulus-inşası ve devlet-oluşturma süreçleriyle politikalarının sonucudur. Her iki vakada da, temsile dayalı olmayan, temel sorunlara cevap vermeyen, dışlayıcı seçkinci rejimler, çoğunlukla da tek-partili sistemler bulunmaktadır. Cemaate dayalı militanlıkla sonuçlanan süreçler ve politikalar, ülkeden ülkeye büyük farklılıklar gösterir. Lübnan örneği, Suudi Arabistan veya Irak örneklerinden köklü bir biçimde farklıdır. Meşruiyetin, siyasal veya ekonomik katılımın, ulusal bütünlük ve toplumsal şekillenmenin farklı biçimlerine, ayrıca farklı siyasal sistemlere sahip olmakla, her örnek *sui generis* (kendine özgü) hale gelmiştir.

1) Ed. Cole ve Keddie (1986), s. 3.
2) ACI (1997), s. 44-45.
3) Cole ve Keddie, *a.g.y.*, s. 3-4.

Özellikle sosyo-ekonomik değişme ile devlet oluşturma ve ulus inşa etme arasındaki sembiyotik ilişkinin doğasını irdelediğimizde görünen odur ki, ilk (İslamcı) ve ikinci (cemaate dayalı) modellerdeki süreçler birbiriyle örtüşmekte ve birbirinden etkilenmektedir. Fakat yine de bu iki küme, en azından kavramsal olarak birbirinden ayrılabilir ve ayrılmalıdır.

Irak'taki Şii İslami militanlığın anlaşılması, bir yandan İslamcılığın ve fundamentalizmin doğasının, diğer yandan da Irak'ta devlet oluşumunun ve ulus inşasının doğasının çözümlenmesini gerektirir; Irak'taki Şii İslami eylemciliğinin sınırları ve çeşitli biçimleri de ancak böyle tespit edilebilir. Onun için bu bölümde, İslamcılığın ve fundamentalizmin değişen evreleriyle birlikte, Şiilikle bağıntılı olarak Irak ulus-devletin ve toplumunun özgül gelişimini analiz edeceğiz.

İSLAMİ TEPKİNİN DEĞİŞEN EVRELERİ

İslamcılığın Sınırlarını Tanımlamak

1970'ler boyunca, 'İslamcılık' ve 'fundamentalizm' terimleri, kabararak ilerleyen siyasal İslam'ın yeni dalgaları için kullanılan eşanlamlı sözcükler olarak kullanılmaya başlandı. On yılı aşkın bir süre sonra, bu iki terimin kullanımının altında yatan kavramsal temele ilişkin bütünsel bir inceleme, 'fundamentalizm'[4] teriminin geçerliliğine, iki terim arasındaki farklılığa[5] ve modern ve yeni bir yapı olarak da günümüzdeki siyasal İslam'ı betimleyecek yedek terim olarak da 'İslamcılığa' başvurulmasına[6] yönelik bir sorgulamayı gündeme getirdi.

Bir söylem veya bir hareket olarak İslamcı eylemciliğin geçmişi, Müslüman düşünürlerin, toplumu ve politikayı modernleştirme ihtiyaçlarını karşılamak, üstün Batı'ya eşit bir zeminde daha rahat meydan okumak ve ilerleme kaydetmek amacıyla, dinleri-

4) Zübeyde (1989), s. 1-3; Azm, (1993), SAB'da, s. 3-7; Watt (1988), s. 3; Lewis (1988), s. 117-118.
5) Azm, *a.g.y.*; Roy (1992), s. 75-77
6) Zübeyde, *a.g.y.*, s. 3; ve Azm, *a.g.y.*, s. 7 ve çeşitli yerler.

nin geleneksel ilkelerini yeniden yapılandırmaya ve ıslah etmeye giriştikleri 19. yüzyılın son dönemine kadar uzanır. Bu çaba, tarihe bir reformasyon hareketi olarak geçmiş ve hatalı bir şekilde İslam dünyasındaki yegâne köklü reformasyon ve Batı'ya karşı muhalefet hareketi olarak nitelenmiştir. Oysa bu, aşağıdaki nedenlerden dolayı son derece dar bir kavrayıştır:

(i) Bu yaklaşım, Batı'yla hesaplaşmaya girişmiş, fakat hiçbir dini yenilik üretmemiş İslam'ın tüm biçimlerini dışlamaktadır;
(ii) Böylesi bir hesaplaşmanın yol açtığı canlanma olmaksızın dinde yenilik meydana getirenleri dışlamaktadır;
(iii) Ne böylesi bir hesaplaşma ne de böylesi bir yenileşme deneyimi yaşamış, fakat kurumsal, kültürel ya da siyasal çerçevede toplumsal ve siyasal bakımdan etkili olmayı başaranları dışarıda bırakmaktadır.

Bu savların her birine ilişkin bolca örnek bulunmaktadır. Bu örneklere, Usuli'ye karşı Alıbari ya da Bâbiye hareketine karşı Ortodoks okulun ihtilafı da dahildir; bunlar, 19. yüzyıl Şii İslamı'yla yakından ilintili ve dini itikatların yenilenmesini gerektiren tartışmalardır. 19. yüzyıl başlarında Osmanlı Arabistanı'nın Vehhabi Hanbeli okulu -asıl fundamentalizmin prototipi- için söz konusu olduğu gibi, kendi kendine doğmuş İslam yorumu, bir reformasyon ve siyasal savaş seferberliği örneğidir. Öte yandan Sufi gelenekçilik, herhangi bir dogma reformu olmaksızın Batı'yla askeri ve kültürel bir hesaplaşma yaşamıştır. Sufi Kadiriler Fransa'yla savaşmışlar ve Sudan'daki Sufi Mehdiyye hareketi 19. yüzyıl sonlarında Britanya-Mısır egemenliğini yenilgiye uğratmıştır; Osmanlı Libyası'nda Sünusiyye usulü merkezi bir tarım politikası yaratılmasında da başka Sufi hareketlerinin siyasal belirleyiciliği gözlenmiştir.[7]

Görebileceğimiz gibi, 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl sonlarına kadar İslami eylemcilik, hepsi özgül bir İslam yorumu sunan ve Batı'ya meydan okumaları şekillendiren, radikal ve liberal reformasyondan kültürel, özcü muhafazakârlığa kadar geniş bir yelpaze oluşturan hareketlerin hepsini kapsamıştır.

7) Mortimer (1982), s. 60-64, 73-76 ve 278; Cabbar, F., ACI'de, *a.g.y.*, s. 39.

Bu hareketlerin öğrencileri ve aktörleri, bu eğilimlerin büyük bir kısmında ortak olan teolojik ve daha başka pek çok temanın görünüşteki benzerliğinden dolayı şaşkına dönebilirler. Oysa bunların hepsinin ekseni, dinin merkeziliği temasıdır. Geleneksel din, ya her türlü yenilenme ihtiyacının üstünde, ebedi ve hakiki olan şeklinde tasavvur edilir ya da saf, İslam'ın asr-ı saadeti paradigması, onu geri getirmek çağrısıyla birlikte inşa edilir ve yerli yerine oturtulur. Bu, eklentileri ve sahici olmayan mevcut yorumları dışlayacak şekilde İslam'ı yeniden tanımlamaya ve saflaştırmaya yönelik bir hamleyi gerektirir. Bu saflaştırılmış, herşeyi kuşatan İslam versiyonu, sonradan, gerek birey ve cemaatin ahlaki, toplumsal veya siyasal hayatında, gerekse ulusun (bu sözcük hangi çerçevede yorumlanırsa yorumlansın) hayatında, politika ve toplumla yeniden bütünleştirilir.[8] Reformcular arasında tekrarlanıp duran bu mefhum, İslam'ın yüksek-kültürel ufkunu, 'hakiki-olmayan', 'çürümüş' İslam çeşitlemelerine ve/veya yabancı ideolojilere karşı uzlaşmaz bir karşıtlık sergileyen hakiki, saf bir İslam halinde bölecekti; aynı zamanda, saflaştırılmış İslam'ın bu yeniden yapılandırılmış çeşidini, geleneksel ortodoks İslam, Sufi İslam ve aşağı seviyeden, popüler dini kültürle de karşıtlık içerisine yerleştirecekti.

Yaklaşık bir yüzyıllık süre içerisinde, saf, herşeyi kuşatan bir İslam teması, değişen tarihsel bağlamlar altında, farklı söylemler ve çeşitli stratejiler üretmiş değişik toplumsal aktörler tarafından savunuldu: Bunu El-Afgani'nin liberal-anayasal eylemciliğinde, Abduh'un pedagojik reformasyonunda, savaşa temel bir yer atfeden Vehhabi muhafazakârlığında, Hasan el-Benna'nın kültürel özcülüğünde ya da Humeyni'nin popülist otoriteryanizminde bulabiliriz.

Bu yönelimlerle hareketlerin çeşitliliği, açıklık getirmek adına, hemen hemen bir yüzyıl boyunca akan ve bazı ortam süreklilik öğelerinin varoluşuna karşın farklı doğalara sahip olan üç ardışık dalga şeklinde sınıflandırılabilir: İlki, 19. ve erken 20. yüzyılların Vehhabi Hanbeliliğinin asıl fundamentalizminden ya da Batı-karşıtı Sufi hareketlerden ayrı olarak, 19. yüzyıl İslami reformasyonudur; ikincisi, 1928'de Mısır'da Müslüman Kardeşler

8) Zübeyde, *a.g.y.*, s. 13-20.

tarafından başlatılıp, sömürge dönemine damgasını vuran fundamentalizmin yeni bir versiyonu olarak irdeleyebileceğimiz harekettir; üçüncüsü de, en iyi örneğini İran Devrimi'nde bulan, 'İslamcılık' diye adlandırabileceğimiz en yeni dalgadır.[9] Bu dalgaların çeşitliliği ve geçirdikleri dönüşüm aşağıda tartışılacaktır.

Bir Sınıflandırma Girişimi

İslam'ın değişmez bir öze sahip olup olmadığı sorunu, çok fazla tartışılan bir konu olmuştur ve tartışılmaya da devam edilecektir.[10] Bizim argümanımız, kendi içinde bu sorunun, engin alanlara ve kıtlara yayılan ve (her biri farklı dönüşüm dereceleri içerisindeki) çok çeşitli kırsal-şehirli, sözel-yazınsal kültürler temelinde gelişen bir toplumsal özneler silsilesince benimsenen bir akidenin incelenmesi için gerekli tarihsel bağlamdan genelde yoksun olduğudur.[11] İslami eylemciliğin üç dalgasına daha ayrıntılı bir şekilde baktığımızda, yukarıdaki ifadeler daha açık hale gelir.

19. Yüzyıldaki Manzara

19. yüzyıl, İslam için, Batı'nın Müslüman bölgelere ilerleyişinin dinamiklerinin neden olduğu ya da bizzat Müslüman dünyanın içerisinden işleyen dinamiklerin sürdürdüğü, büyük bir değişim çağıydı. Bu iki değişim kaynağı, hem Sünni hem de Şii İslam içerisinde teolojik, toplumsal, siyasal ve askeri hareketlerin farklı bir sıralanışını meydana getirdi.

19. yüzyıl Sünni İslamında çeşitli yönelimler gelişti:

(i) El-Afgani'nin ve Abduh'un (Mısır'da ve Osmanlı bölgelerinde) ve Hayreddin Paşa'nın (Osmanlı Tunusu'nda) akılcı reformasyonu ve İslami milliyetçiliği ya da teolojik ve pedagojik reformasyon (Hindistanlı Seyyid Ahmed Han);

9) Bkz. ACI'daki çizelgeler, *a.g.y.*, s. 54-57
10) Azın, *a.g.y.*; Jericho ve Simonsen (1997), s. 3-11
11) Bu türden dönüşüm ve çeşitlilik konusunda bkz. Mortimer, *a.g.y.*

(ii) Ortaçağ Hanbeliliğinin Osmanlı Arabistanı'nda Vehhabilik biçiminde teolojik ihyası;
(iii) Kadiriyye'nin (Cezayir), Mehdiyye'nin (Sudan) ya da hatta Sünusiyye'nin (Libya) Sufi veya Sufi-aşiretçi tarikatları.

Bu üç farklı yönelimden yalnızca (i) ve (ii) şıkları, farklı meydan okumaları karşılayacak yeni bir İslam yorumu içeriyordu. Üçüncüsü ise reformsuz bir meydan okuma içeriyordu. Dolayısıyla, (i) İslami reformasyonu, (ii) fundamentalizmin prototipini, (iii) asıl gelenekçiliği temsil eder. Şimdi, bu örneklerdeki teolojik yönleri, toplumsal aktörleri, stratejileri ve eylem ortamını karşılaştıracağız. Bu yönelimlerden bazıları, göreceğimiz gibi, 20. yüzyılın ilk onyıllarına dek sürdü. Bazıları (Sufi savaşçılar) yok olup gittiler, bazıları (Vehhabilik) galip geldi ve bazıları da ciddi bir dönüşüm geçirdi.

İslami Reformasyon: Teoloji, Pedagoji ve Modernizasyon Politikası

İlerlemiş ve ilerlemekte olan Batı karşısında, Müslüman devlet memurları ve düşünürleri, askeri ve ekonomik alanlarda düşülen çöküş dalgasına göğüs germenin yollarını ve araçlarını aradılar. 18. yüzyıl kadar erken bir dönemde, Osmanlılar bir dizi muharebeyi (özellikle Rusya'ya karşı) kaybettiler; diğer taraftan taşra eyaletlerinden gelen Osmanlı gelirleri, Avrupa'nın ticari yayılışının sonucunda dünya ticaret modeli değişikliğe uğradığı için dibe vurdu.[12] Reformların kaynağı devlet görevlileriydi; esasen yeniden örgütlenmiş düzenli ordular ve yeni askeri-endüstriyel projeler kılığına bürünen, askeri bir haleye sahip reformlardı bunlar.[13]

İkinci bir kuşak, reformu çok daha öteye, tam da siyasal yapıların yüreğine taşıdı. Merkezileşmenin ardı sıra, reformun anayasalcılık ve milliyetçilik veçheleri ortaya çıktı. Bu noktada, reformun savunucuları ile düşmanları arasındaki iç mücadele, devletin ve onun yapılarının arenasından kültürel yenileşme alanına doğru kaydı. Bu reformun aciliyetini meydana getiren şey, Müs-

12) Hoep ve Paetzold (1989), s. 57-59 ve Hourani, (1962), s. 51, 103-104, 110.
13) Holt (1966), ve Lewis (1961).

lüman imparatorlukların maruz kaldığı ve kalmakta olduğu büyük kayıplardı: Hindistan'da Müslüman Moğolların çöküşü; Mısır'ın Britanya tarafından işgali; Yunanistan ve Bulgaristan'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması; ve Britanya ve Rus tacizleri karşısında Kaçar İranı'nın giderek artan savunmasızlığı... Bunların yanında, Fransız sömürge denetimine kolayca kurban giden Cezayir'in, Tunus'un ve Fas'ın kaderini anmıyoruz bile.

Bu bağlam içerisindedir ki, İslami reform, moderniteyi ve ona eşlik eden anayasalcılık, bilim ve rasyonalite gibi ilkeleri getirmek üzere başlatılmıştı. Kuşkusuz, Cemaleddin Afgani figürü en önde durur, fakat Hayreddin Paşa, el-Afgani'nin öğrencisi Muhammed Abduh ya da Seyyid Ahmed Han gibi düşünürler de 19. yüzyıl reform hareketi üzerinde hatırı sayılır etki yaptılar. İngiltere'de iktisat tahsili gören Ahmed Han istisna sayılırsa[14], bu düşünürler geleneksel İslami tedrisattan geçmişlerdi.[15] Ama yine de hepsi şu kanıyı paylaşıyorlardı: Din reformasyonu, ister pedagojik amaçlar (Han ve Abduh) isterse siyasal amaçlar (Paşa ve el-Afgani) için olsun, en önde gelen hareket noktasıydı.[16]

Fakat hangi türden reformlar hangi yönde gerçekleştirilmeliydi? Münhasıran değil, fakat esasen bu entelektüel hareket tarafından aranan dini ve siyasal reformun ana itkisi, modern kavramların ve teorilerin İslami düşünce alanına girmesiydi. Bu, Avrupa'ya karşı eşit bir zeminde durmanın tek etkili yolu olarak algılandı. Reformasyon; akıl-gelenek, seküler bilimler-dini 'bilgi', anayasalcılık-'kutsallaştırılmış' hanedanlıklar, akla dayalı teolojikaderci dogma (ve Sufi gelenekçilik) gibi karşıtlıklara yol açtı.[17] Reformasyon, yaratıcılarından bazıları tarafından çoğu kez Lutherci Protestanlıkla paralel görülen kültürel bir devrimdi.[18] Çö-

14) Reetz, (1989), s. 72-74.
15) Keddie (1983), s. 37-38; İmara (1985), s. 291-292; ve İmara (1971, 1979), s. 145.
16) Ahmed Han hakkında bkz. Keddie (1983), s. 54-55, Mortimer, *a.g.y.*, s. 9-101; ve Reetz, *a.g.y.*, s. 71-72; Paşa hakkında bkz. Hourani, *a.g.y.*, 67 ve çeşitli yerlerde.
17) El-Efgani'nin reformasyonu hakkında bkz. Keddie, *a.g.y.*, s. 37 ve çeşitli yerlerde; ve Ümara (1985), *a.g.y.*, 291; Abduh ve Tanrı'nın birliği hakkında bkz. Hourani, *a.g.y.*, s. 130 ve çeşitli yerlerde.
18) Keddie, *a.g.y.*, s. 42, 45, 82.

kuşe bir tepki olarak, geleneksel ve Sufi İslam'a karşı köklü bir saldırıydı. Bu düşünürler, kendi ülkedaşlarına ve hepsinden önce de siyasal ve geleneksel düşünce sahibi dini seçkinlere, İslam'ın ve bilimin uyuşmazlık içerisinde olmadığını; 'akl'ın (akıl) İslam'ın öğretilmesinde merkezi olduğunu; Kur'an'daki *şura* (danışma) ilkesinin politikalara ilişkin anayasal düzenlemelere benzediğini; ve *ehl el-hâl vel 'akd* (bağlayan ve çözen insanlar, yani geleneksel öncü seçkinler) kavramının modern parlamentonun eşdeğeri olduğunu 'kanıtlamaya' çalıştılar. El-Afgani, daha da ileri gidip, yönetenlerin seçilmesinin ve azledilmesinin dünyevi meseleler olduğunu ilan ederek, iddialarını en yüksek iktidar makamını kutsallığından etmeye kadar vardırdı, ki bu, 'kutsal' hanedanlıklar dünyasında son derece cüretkâr bir hamleydi.[19]

Bu argümanlar, insani, kültürel ve siyasal faaliyetler için seküler alanlar yaratmayı amaçlıyordu. Reformcular, kaderciliğe, muhafazakârlığa ve Sufiliğe karşı klasik teolojinin zengin mirasını öne sürüp, özellikle de ortaçağ Mu'tezile okulunun mirasına yaslanabildiler ve bunları İslam asr-ı saadetini lekeleyen bidatlar olarak nitelendirebildiler.[20] Örneğin tevhid (Tanrı'nın birliği) kavramının keskin ucu reformcular tarafından gelenekselciliğe doğrultuldu.[21] 'İlm (bilim) ve 'akl (akıl) terimleri, onların söylemlerinde en fazla tekrarlanan terimlerdi. Britanya-yanlısı Ahmed Han'a rağmen, reformasyon, İslami milliyetçilik halesine sahipti.[22] El-Afgani, kendi anti-emperyalist, pan-İslamik tasarılarını, yenilikçi bir insani birliktelik kavramıyla bağlayıp birleştirdi. O, toplumda kolektif bağın iki biçimini tasrih etti: din bağı ve ırk bağı (kendi sözüyle, cins). Hatta belli cemaatlerin etnik kimliklerini terk etmeksizin dinlerini değiştirebildiklerini vurgulayarak, asırlar boyunca kabullenilmiş müminler cemaati fikrine meydan okudu.[23]

19) El-Efgani, (1980), cilt 2, s. 329-331.
20) El-Efgani ve Abduh, (1957), s. 13, 23 ve el-Efgani (1980), c. 2., s. 55, 66; Aynı zamanda Abduh, *a.g.y.*, c. 3., s. 282, 300, 443, 492-496.
21) Abduh, *a.g.y.*, c. 3., s. 355 ve çeşitli yerlerde; İmara, *a.g.y.*, s. 285-289; Irak, *a.g.y.*, (1995), s. 53 ve çeşitli yerlerde.
22) Keddie, *a.g.y.*, s. 3-4; ve el-Efgani, *a.g.y.*, c. 3., s. 315-321.
23) Keddie, *a.g.y.*, ve el-Efgani, *a.g.y.*

Reformun öncüleri, 19. yüzyılın tarıma dayalı Müslüman dünyasının küçük edebiyatçılar sınıfına mensup, eli kalem tutan ya da dini makam sahibi şahsiyetlerdi. Onlar, bu fikirler mücadelesinde kendi zamanlarının en ileri haberleşme aygıtlarından, matbu söz ve telgraf hattından yararlanabilen, şehirli, eğitimli seçkinlerdi. İslami reformasyon, hayatta kalma savaşında İslam'ın modernizasyonunu temsil ediyordu. Paradoksal bir şekilde, bu harekete Selefi adı verildi; bu, bidatlardan arındırılıp idealize edilmiş İslam asr-ı saadetinin sembolü olan 'dindar atalar' anlamındaki *selef el-salih*'ten türetilen bir adlandırma idi.

Reformasyon hareketi çelişkiliydi; seküler ve geleneksel bir karışıma sahipti. 20. yüzyıla kadar süregeldiği yerlerde, farklı yönelimlere bölündü. Mısır'daki ve başka yerlerdeki seküler milliyetçi hareketler, anayasalcılığı, seküler politikayı ve akla dayalı teolojiyi miras aldılar.[24] Bu yönelim, Mısır'da ulusal hareketin yükselişiyle ve 1906'da Kaçar İranı ile 1909'da Osmanlı Türkiyesi'nin anayasal devrimleriyle sonuçlandı. Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, Müslüman dünyanın milliyetçi bağımsızlık hareketleri, İslami reformasyonun bu seküler yönlerini miras aldılar. Bu arada, Abduh'un etkisi altında, pedagojik dini reformasyon başka yerlerde de sürdü; örneğin 1930'larda Abdül Hamid bir-Bediz'in ellerinde Cezayir'de.[25] El-Afgani'nin İslami eylemciliği de, söyleminin geleneksel cephelerini, 1928'de Hasan El-Benna'nın başlattığı Müslüman Kardeşler tarafından temsil edilen yeni bir kültürel özcülük biçimine miras bırakacaktı.

Fundamentalizmin Arketipleri: İslam Asr-ı Saadeti, Çöl Savaşçıları ve Merkezi Ulus-Öncesi Siyasal Yapı

Modernize edici bir yönelim olarak reformasyonun ortaya çıkışı öncesinde, esnasında ve sonrasında, Arabistan'daki Necd'de, *selef*'in İslam asr-ı saadetine geri dönüşü savunan teolojik bir çağrı boy gösterdi. Bu, bir tevhid çağrısıydı ve başka, Hanbeli-olmayan fıkıh okulları, ritüelci Sufi tarikatları ve İslam'ı lekeleyen ele-

24) QF, s. 329-345.
25) Imara, *a.g.y.*, s. 237-274; el-Hatib (1985), s. 92, 96-104.

menter din formlarının animistik modelleri tarafından yaratılan bidatlara (*buda'*) karşı saldırgan bir ataktı.

Bu teolojinin başat temalarında, el-Afgani'nin ve Abduh'un reformasyon teolojisinin temalarıyla şaşırtıcı bir benzerlik göze çarpar. Abduh'un *Risalet el-Tevhid* (Tanrı'nın Birliği Üzerine İnceleme) adlı eseri, bize en azından konu bakımından, Vehhabi ya da Selefi hareketi olarak bilinegelen hareketi başlatan Necdli ilahiyatçı Muhammed bin Abdül Vahab'ın[26] *Kitab el-Tevhid*'ini hatırlatır. Dinin merkeziliği ve idealize edilmiş bir İslam asr-ı saadetinin yeniden elde edilmesi, hem İslami reformasyonda hem de Vehhabilikte ortaktır, ama yine de bu iki hareket ayrı dünyalara aittir. Necdli teolog, yalnızca Halepli ortaçağ Hanbeli teoloğu İbni Teymiyye'nin (1263-1328) prensipleri ve yazılarının okunmasına sırtını yaslamaktaydı. Tüm entelektüel yönelimlere katı, ortodoks bir pozisyondan karşı duran İbni Teymiyye, genelde mistik felsefeyi ve Sufiliği reddediyor, Şiiliğe şiddetle karşı çıkıyor ve *yasik* diye bilinen (yasa olarak da bilinir) Moğol siyasal yasasını uyguladıkları için Tatarlar'a saldırıyordu.[27] Onun katı ibadet ve amel yasası, hakiki, sarsılmaz Hanbeli ruhu içerisinde ileri sürüldü. Bin Abdül Vahab, bu prensipleri daha katı ve sert bir tarzda yeniden üretti. Teolojik olarak onun okulu, Sufi tarikatları da dahil, Arabistan'daki gayrı resmi ya da örgütlü dinin Hanbeli-olmayan tüm formlarına; yalıtılmış göçebelerin animistik âdetlerine, Osmanlıların Hanefiliğine, tüccar Şafiî Hicaz'daki daha açık dini âdetlere ve Arabistan'ın doğu kısımlarının Şiiliğine saldırdı.[28] Bunların hepsinin İslam'ın 'saf' özüne ve temel öğretilerine yabancı olduğu, bu yüzden de İslam-dışı olduğu ilan edildi. Bu teoloji, askeri/teolojik bir seferberliğe doğru olgunlaştı ve gelişti. Tanrı'nın birliği, Arabistan'ın siyasal birliğinin bir sembolü haline geldi.[29]

---

26) Tanrı'nın birliği hakkında bkz. Vahab (1986). Selefiyye hareketi hakkında bkz. İmara (1985), s. 253-258, 337-340; Mortimer *a.g.y.*, s. 77-79; Hourani (1962), s. 37-38.

27) Watt (1962, 1987), s. 142-148; İmara 1985, *a.g.y.*, s. 135, 138-139, 145; Harbi (1987), s. 129, 188, 248, 251 ve 287; İbni Teymiyye, 1991, s. 99, 122-152, 158, 182.

28) Mortimer *a.g.y.*, s. 162-167; Cole ve Keddie (1986), s. 230-246.

29) Vassiliev (1986), s. 148 ve çeşitli yerlerde.

Bu hareket, Necdli din adamlarının (bin Abdül Vahab ailesi), soylu savaşçıların (İbni Saud'un evinden aşiret reisleri) ve yersiz yurtsuz Bedevilerce tahkim edilmiş geniş bir aşiret savaşçıları ordusunun ittifakına dayanıyordu.[30] Hareket, toplumsal ve siyasal bakımdan bölük pörçük olan aşiret Arabistan'ına karşı yöneltilmişti. Teoloji alanında, Sünni İslam'da Hanbeli-Hanefi yarılmasını ya da Sünni-Şii bölünmesini mutlak ve kanlı bir düzeye yükseltti. 19. yüzyılda bu hareketten nefret edilmesiyle Vehhabiliğin bir itham ve ciddi bir küfür olarak kabul edilmesinin sebebi budur.

Eğer Suudilerin, kendilerini iki kez ezen İbni Haldun-sonrası Osmanlı İmparatorluğu'na muhalefet etmeleri ve bölgedeki baskın sömürge gücü Britanya tarafından desteklenen ulus-devletler çağına yaklaşmaları söz konusu olmasaydı, hareket İbni Halduncu püriten aşiret yönetimi modelini tekrarlar ve üç kuşak içerisinde genişleyip çözülürdü. Bu, Vehhabi-Suudi hareketini, 1920'lerde nihai zaferini kazandığında Arabistan sınırları içerisinde tuttu. Bununla birlikte, Mekke ve Medine'deki kutsal yerlerin muhafızı olarak üstlendiği merkezi rol ve daha sonraları elde ettiği petrol serveti, bu yönetimin gücünü ve etki alanını büyüttü.

Vehhabiliğin teolojisi bir fundamentalizm prototipini temsil eder. O, hem akla dayalı reforme edici teolojiye hem de Ortadoğu ve ötesindeki modern milliyetçilik ve sosyalizm ideolojilerine direnmede belirleyici bir rol oynadı. Bazı bakımlardan, Mısır'daki ve ötesindeki fundamentalistler için, Şeriat'ın uygulanmasına, dinin saflığına, İslam'a geri dönüşe ve din ile politikanın birliğine ilişkin bir model sundu. Bu ruh içerisindedir ki, Raşid Rıza, 1920'lerde ve 1930'larda Suudi Arabistan'la bağlar kurdu; bu, Hasan el-Benna'nın Müslüman Kardeşler'i tarafından hâlâ sürdürülen bir çizgidir.[31]

Sufi Gelenekçiliği: Esnek Toplumsal Örgütlenme

Sufilik, 11. yüzyıldan beri İslam'da başat bir toplumsal örgütlenme ve ritüel olmuştur. Onun esnekliği, Ortaçağ İslam şehirlerindeki loncalar olsun, komşuluklar olsun, kırsal, yerleşik tarım

30) Vassiliev, *a.g.y.*, s. 158-162; ve Mortimer (1982), s. 163 ve çeşitli yerlerde.
31) El-Manar, Raşid Rıza ve Hasan el-Benna hakkında bkz. Mortimer, *a.g.y.*, s. 243-250, 251-257 ve çeşitli yerlerde; Enayat (1982), s. 84, 94, 115; Hourani, *a.g.y.*, s. 226-250, 360.

toplulukları olsun, hatta göçebe aşiret çevresi olsun, çeşitli toplumsal çerçevelerle bağdaşması ve bütünleşmesini mümkün kılmıştır.[32] Hatta bazı Sufi tarikatları, püriten askeri hareketler başlattılar. İslami reformizmi ve fundamentalizmi tartışırken gördük ki, her iki yönelim de gerek teolojik, gerek toplumsal, gerekse siyasal bakımlardan Sufi tarikatlarına karşı duruyordu. Sufi kaderci teolojiye, akıldışı ve modernizasyonun önünde bir engel olarak saldırıldı (el-Afgani'nin, Abduh'un ve bin Bediz'in görüşü); onun törensel ritüelizmi *şirk* (Tanrı'ya ortak koşma küfrü) diye görülerek lanetlendi (Vehhabiliğin görüşü); bununla birlikte, toplumsal örgütlenmesi, merkezileşmiş yönetime düşman ve bölücü addedildi (Arabistan'da olduğu gibi).

Yine de bazı Sufi tarikatlar 19. yüzyılda Batı'ya askeri meydan okumada önemli roller üstlendiler ve aynı zamanda siyasal yapının tarıma dayalı merkezileşmesine de katkıda bulundular. Sudan'daki Mehdiyye ve Cezayir'deki Kadiriyye Sufi hareketleri, çok sayıda askeri mücadele örnekleri verdiler; bu sırada Libya'daki Sünusiyye Sufi hareketi (bölünmeleri birleştiren Sufi örgütlenmesi sayesinde), Arabistan'daki Vehhabiliğin ancak özerk aşiretleri ve Sufi örgütlenmeleri imha ederek meydana getirdiği merkezileşmeyi başardı.[33] Batı ise askeri gücüyle bu Sufi hareketleri bozguna uğrattı ve başka Sufi tarikatlarıyla işbirliği tohumları ekmenin yollarını aradı; diğer yandan da toplumsal ve ekonomik değişim bu tarikatların giderek çözülmelerine katkıda bulundu ve reforme edilmiş İslam onları teolojik bakımlardan güçten düşürdü. Bunlar, genellikle kır ve taşra popüler dininin salt yerel *zaviye*'lerine (Sufi tekkeleri) indirgendiler.[34] 20. yüzyılda giderek çözülüp parçalanmaları sürecinde Sufi tarikatları, Mısır'daki Müslüman Kardeşler örneğinde olduğu gibi, modern fundamentalizmin kültürel özcülüğünün kaynaklarından birini oluşturdular, fakat başka yerlerde, reforme edilmiş İslam'la barış içinde bir arada yaşama politikası izlediler.[35]

32) Gilsenan (1973), s. 5; Baldick (1989), bölüm 4, s. 132-168. Sufilik hakkında aynı zamanda bkz. Kasım (1989); Darniqa, tarihsiz.
33) Mortimer (1982), s. 70-79.
34) Eickelman (1976), s. 7; Gilsenan (1973), s. 195-197.
35) Gilsenan *a.g.y.*, s. 19 ve çeşitli yerlerde; Sidahmed (1997), s. 6-7.

İslami reformasyon, fundamentalizm ve Sufi gelenekçiliğinden oluşan üç akım ve hareket, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar uzandı. Hobsbawm'ın savunduğu gibi[36], uzun 19. yüzyıl 1917'de sona erdiyse ve kısa 20. yüzyıl bundan sonra başladıysa, o halde yeni yüzyıl, İslam dünyası için bir zeval ve zulmet yüzyılıydı. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalara bölünmesinin, tam bir sömürgeleştirmenin ve yaklaşık bin dört yüz yıldır süren şanlı ve güçlü İslam uygarlığı (gerçek ya da hayali) düşüncesinin sembolü olan halifeliğin kaldırılmasının yüzyılıydı.[37] Ülkelerin kendilerine ait doğal yerleşim alanlarından koparılmasını; hızlı ticarileşme ve kriz -1929 iflası- aracılığıyla geçim ekonomisinin yok edilmesine, zanaatkâr endüstrilerinin ve esnaf birliklerinin çözülmesine ivme kazandırılmasıyla ülkelerin dünya kapitalist pazarıyla yeniden-bağlanmasını; göçebe aşiretlerin yerleşik tarımcılar olarak mecburi iskânını ve toprak ağalığının gelişmesini gören, muazzam bir sosyo-ekonomi çağıydı bu. Eski toplumsal gruplar ve sınıflar çözülmeye başladı.[38] Yeni, yekpare bir Batı kültürü ve Batı-eğitimli elitler, manzarayı liberalizmle, milliyetçilikle ve sosyalizmle dolduracak şekilde ortaya çıktılar ve kadınların özgürleştirilmesi dürtüsü daha da kuvvetlendi.[39]

Bu süreçte hayat tarzlarının, değer sistemlerinin ve entelektüel çevrelerin hızla değişmesine tanık olundu, eski ve yeni toplumsal örgütlenme tarzları arasındaki çarpışmanın sınırlarında bulunanları serseme çeviren ve büyüleyen yeni bir hayat yaratıldı. Bu hayatın tanıkları, olan bitenlere karşı tepki göstermeye karar verdiklerinde, çağdaş fundamentalizm yeni yeni şekillenme aşamasındaydı. Tepkinin ilk kez Sufi bir aileye mensup ve İsmailiye liman şehrinin sakini olan modern bir öğretmenden gelme-

36) Hobsbawm (1995), s. 1-2.
37) Atatürk tarafından halifeliğin kaldırılması hakkında, başkaları arasında bkz. Enayat (1982), s. 52-55; el-Aşmavi 1989, s. 288-292; Desmond (1977) (Arapça), s. 238-243; Mortimer *a.g.y.*, s. 134-138, 159; Hourani 1962, 183-184.
38) Batatu (1978) ve (Batatu) 1977.
39) Hourani *a.g.y.*, s. 343-345, 349-361; Mitchell (1977), (Arapça), s. 2-5. Sivan (1985), s. 64 ve çeşitli yerlerde.

si şaşırtıcı değildir: Bu kişi Hasan el-Benna'ydı.[40] Liman şehirleri Batılı sömürgeleştirmenin getirdiği değişimden en çok etkilenen yerlerdi; eski toplumsal-kültürel örgütlenme formlarının çöküşünden en fazla etkilenen kişiler de, Sufi tarikatları ve önderleriydi. Bu yeni, olgun fundamentalizm versiyonu, İslami reformasyonun dolaysız antitezini oluşturur.

Reformasyon hareketinin ana itkisi, İslam'ı modernitenin taleplerini karşılayacak şekilde yeniden yapılandırmak iken, İslam'ın Batı'nın etkilerinden korunması da yeni fundamentalizm formunun temelini oluşturuyordu. Bu, kültürel-özcü bir yönelimdi; 19. yüzyıl reformasyonunun bir devamından ziyade, ondan bir kopuştu. Bu yönelim, göreceğimiz gibi, pek çok gruptan menkuldü ve Birinci Dünya Savaşı'nın meydana getirdiği değişimlere kültürel/siyasal dışlayıcı bir tepki oluşturuyordu. İki savaş arası küresel krizle ve doğrudan sömürgeleştirme yoluyla dayatılan Batı kültürünün yayılmasıyla, hatta etnik bölünme ve mücadelenin yol açtığı güç ve toprak kaybıyla (Pakistan'daki Hindular veya Filistin'deki Siyonizm) koşulları ağırlaştırılan, içeriden yalıtılmış kültürel bir protestoydu.[41]

Daha önce belirtildiği gibi, liberal milliyetçilerin aynı sistemin modern öğelerini kabul etmesi ölçüsünde, bu yeni akım da İslami reformasyondan, herşeyden önce dini merkeze alan geleneksel veçhesini miras aldı. Çağdaş fundamentalizmin Mısır'a özgü biçimi, Suudi veya Selefi prototip tarafından desteklenip zenginleştirildi. Mısır fundamentalizmi 1928'den 1958'e kadar Müslüman ülkelerde gelişti ve yayıldı. En önde gelen grup tabii Mısırlı Müslüman Kardeşler'di[42]; bunu yirmi yıl sonra başka Arap ülkelerindeki benzer kollar takip etti; halifeliğin yeniden getirilmesini talep eden Nabhani'nin Hizb el-Tahrir El-İslami'si de 1940'ların sonlarında ortaya çıktı.[43] Bu yönelimdeki bir başka grup, Hindistan'da el-Mevdudi'nin Cemaat-i İslami adlı örgütüydü.[44] Bu geniş

40) Mitchell *a.g.y.*; Said (1977), s. 52-58.
41) QF (1993), s. 329-345.
42) Mitchell *a.g.y.*, s. 5.
43) Taci-Faruki (1996), s. 4-5.
44) Mortimer (1992), s. 201-213; ve Boulares, Habib (1990), s. 75-79.

fundamentalist yönelim içerisindeki en son örgüt, 1958'den sonra kurulan Irak'ın Davet Partisi'ydi.

Söz konusu yönelim, değişmez bir şekilde, yabancılaşma, çöküş veya ulusal zeval duygularını 'İslam'ın yitimi' olarak yansıtan eski statü grupları tarafından başlatıldı. Ateşleyiciler arasında, Sufi liderleri, din adamları, dini yargıçlar, geleneksel vaizler, popüler ritüellerin tanınmış önderleri, zanaatkârları kır ve şehir mültecileri gibi yerinden edilmiş kesimler vardı. Toplumsal çöküş, yerinden yurdundan edilme ve kültürel milliyetçilik, bu yönelimin başat kaynaklarıydı. Onların ideolojisi, önceden anılan orijinal veya elementer fundamentalizmden (Selefiyye'nin İslam asr-ı saadeti paradigması) pek çok şey alan kültürel-dışlayıcılık ideolojisiydi. Stratejileri, ya siyasal (iktidarı ele geçirme), pedagojik (toplumu bilinçlendirme) veya her ikisinin bir bileşimi ya da birinden diğerine bir kaymaydı. Paradoksal olarak, onların araçları, eylemciliği, 'ileri gelenler politikası'ndan 'kitle politikası'na doğru kaydıran modern parti politikası ya da komplocu gruplardı.[45]

Bu hareketlerin bir ayağı sömürge çağında, diğer ayağı ise sömürge-sonrası milliyetçi rejimlerdeydi. Onlar, yükselen radikal milliyetçilik ve tarım reformu, ulusallaşma ve şirket ekonomisi dalgasına karşı çıkarak, ikincisiyle savaştılar; fakat savaşı kaybettiler. Milliyetçi rejimler krize girdiğinde, bu hareketler kötürümleştirildi ve/veya karakter bakımından köklü bir değişime uğradı.

İslamcılık: Popülist Otoriteryanizm ve Üçüncü Dünya İktisadi Milliyetçiliği

1967'deki Arap-İsrail savaşında yaşanan bozgundan sonra 1968'de, Mısır medyası, Bâkire Meryem'in Kahire'de 'zuhur ettiğini' haber verdi.[46] Bu olaydan hemen sonra, Mısır'daki ve Sudan'daki sosyalist milliyetçi rejimlerin önderleri, İslamcı sembollere ve temalara döndüler. Bu ideolojik kayma, devlet korporatizminden (Arap sosyalizmi) liberalleşmiş ve düzensiz bir ekonomi-

45) Roy (1994), s. 75-76.
46) Azm (1969, 1982), s. 97 ve çeşitli yerlerde.

ye, Batı'yla ittifaka ve İsrail'le barışa doğru giden bir yön değiştirmenin belirtisiydi. Suudi zenginliği ve etkisi, ünlü Mısırlı gazeteci Muhammed Hasaneyn Heykel'in "devrim çağından [petrol] servet[i] çağına kayma" (*min merhalet ül-devre ilâ merhalae ül-serve*) diye adlandırdığı şeyi başlatarak, Nasırcılığın devrimci söyleminin yerini almış görünüyordu.[47] Bu, yeni bir çağı müjdelemekteydi: Pan-Arabist kılıktaki (Nasırizm, Baas) ya da daha bölgesel türden (Cezayir'in FLN'si veya Tunus'un Burgiba'sı) sömürge-sonrası sosyalist milliyetçiliğin siyasal kriz çağını.

Bu dönem, ideolojik bir ön hazırlık süreciydi: Bunun merkezi öğeleri, Mısır'da Seyyid Kutub'un geliştirdiği *cahilliye* (tanrısızlık) kavramı, onun yanı sıra Pakistan'da el-Mevdudi'nin *el-Hekimiyet el-ilahiyye* (ilahi olanın hakimiyeti) ve Humeyni'nin *velayet el fakih* (fıkıh adamının yönetimi) kavramlarıydı.[48] Bunlar, ikinciden üçüncü dalgaya geçiş dönemindeki hazırlık adımlarıydı.

İslamcılık, otoriteryan modern ulus-devletin ve onun milliyetçi seçkinlerinin başarısızlıklarına karşı popülist bir protesto ideolojisi geliştirdi. Bu eğilim, tek bir merkezin komutasına dayalı ekonomiden bir pazar ekonomisine kaymayla ya da Haziran 1967 bozgunu ve Bangladeş'in birlikten ayrılması gibi milli felaket sayılan olaylarla birlikte daha da keskinleşti. Toplumsal protestoyla birlikte bu yönelimler, kültürel ve iktisadi milliyetçiliği geliştirip büyüttüler.[49] Önde gelen aktörler, modern-eğitimli şehirli alt sınıflar ve yeni kırsal kökenli ya da taşralı marjinalleşmiş sınıflardı.[50]

Bazı hareketler, devlet denetimindeki dini kurumlara veya apolitik din adamlarına saldırırken, militan entelektüeller ile din adamları arasında bir ittifak oluşturdular.[51] 19. yüzyıl İslami reformu İslam'ın modernleştirilmesini arzulamış iken, İslamcılık ideolojisi, Batı'nın büyük anlatılarının (Marksizm, sosyalizm)

47) Azm *a.g.y.*, s. 7-11; Heikel (1982), s. 192-193.
48) Boulares *a.g.y.*, s. 76-79, 87, 130; Sivan *a.g.y.*, s. 23-26, 66, 185; Kepel (1985), s. 29-30.
48) Zübeyde (1989), ikinci baskıya önsözünde; Halliday (1995), s. 11, 107; Burgat (1992), s. 77-94.
50) Kepel (1992), s. 34-37 ve Kepel ve Richard ed. (1994), Arapça, s. 15-17; Burgat *a.g.y.*, s. 75 ve çeşitli yerlerde.
51) Kepel ve Richard *a.g.y.*, s. 25 ve çeşitli yerlerde.

küreselleşen dünyada çöküşe uğramış göründüğü bir anda, modernitenin İslamileştirilmesini[52] amaçladı. İslamcılık, kapitalist ve komünist projeleri inkâr eden üçüncü bir yol oluşturacak şekilde, modern milliyetçi ve solcu ulus-devlet, iktisadi bağımlılık ve dünya emperyalizmi kavramlarının eklektik bir karışımını kendi söylemi dahilinde özümsedi.[53] İslamcılığın hem Şii hem de Sünni versiyonunda, siyasal bir iktidar stratejisi aracılığıyla (ahlâki bir sisteme indirgenmiş), dini toplumla ve politikayla birleştirme yöntemi arandı.

Bu dönem boyunca, İslamcı fundamentalist grupların kabaran dalgaları, ya Müslüman Kardeşler ve Hizb ül-Tahrir'de olduğu gibi yeniden canlandırıldılar ya da evrim geçirdiler. Bu koşullar altında, Ortadoğu çapında İslamcı renkten yeni bir ideolojik atmosfer yayıldı. Mısır'da, yeniden canlandırılan Müslüman Kardeşler ya da Hizb ül-Tahrir'in yanı sıra Tekfir vel Hicret, El-Cihat ya da Cemaat-i İslamiye ortaya çıktı.[54] Sudan'da (sık sık ad değiştiren) Hasan Turabi'nin Müslüman Kardeşler örgütünün gelişmesi hız kazandı.[55] Benzer bir eğilim Cezayir'de ve Tunus'ta gelişti.[56] Ürdün, Batı Şeria ve Gazze kısa sürede bu eğilimi izledi.[57] İran Devrimi 1979'da zafer kazandığında, Ortadoğu'daki siyasal kültür çoktan dönüştürülmüş haldeydi.

Yöntemler çerçevesinde, bazı gruplar kurumlar-dışı şiddeti seçtiler; başkaları cemaat ahlâkından yana seçim yaptılar (hayırseverlik, İslami giyim kuşam ve davranış). Bazıları kitle politikasını seçti, başka bazıları da komploya dayalı bir *coups d'état* (askeri darbe) örgütlediler. Nihayet, başka gruplar, kontrollü liberal deneylere bağlı kurumsal politikaya uyum sağladılar.[58] Şii İslami eylemcilik, bu değişimin bütünleyici bir parçasıydı.

---

52) QF, *a.g.y.*, s. 4-7-14.
53) Halliday, *a.g.y.*, s. 11-41.
54) Kepel, 1985, s. 25-35; Matthee, Cole ve Keddie (1986) içinde, s. 247-274; Mortimer, *a.g.y.*, s. 353 ve çeşitli yerlerde; Boulares (1990), s. 1-11.
55) Sidahmed (1997), s. 7, 191-193; Ali (1991), s. 45 ve çeşitli yerlerde.
56) Ayashi (1993); Roberts, JAS içinde, cilt. 1, 1996, s. 1-18, ve Bozzo, JAS, cilt 1, s. 51-64.
57) Sivan (1989), IJMES içinde, cilt 21, 1996, s. 1-30; Sivan ve Friedman (ed.) (1990), s. 11-38, 143-176.
58) Jericho ve Simonsen (1997), s. 1-12; ve ACIal- 47-49.

Devlet Oluşumu ve Bölümlü Toplum

Irak ulus-devletinin oluşumu ve gelişimi, içerisinde çeşitli Şii İslami militanlık biçimlerinin ortaya çıktığı bir tarihsel bağlama dayanır. Pek çok Üçüncü Dünya ülkesi gibi, Irak ulus-devleti de Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaratılan sömürge çağının bir ürünüydü. 'Hasta adam'ın, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarından parçalanıp alınan Irak devleti, üç eyaletin bileşimiyle kuruldu: Bağdat, Basra, Musul. Britanya tarafından tanımlanan ve korunan bu gelişigüzel seçilmiş alan, çok değişik yapıdaki etnik ve dini grupların heterojen bir karışımını içeriyordu. Yönetim sistemi bakımından Irak, sömürge gücünün mamulüydü; hükümet (başkent, bayrak, monarşi, bürokrasi); meşruiyet ve temsil (anayasa ve parlamento); denetim biçimleri ve savunma mekanizmaları (asker ve polis); yasal yapılar (mahkemeler ve aşiretler için özel bir adli düzenleme sistemine sahip temel hukuk ve ceza yasaları); ulusal topluluğun yasa ve ülke çerçevesinde tanımlanması (yurttaşlık sınırlarının çizilmesi ve sabit yasalara bağlanması); merkezi bir ekonomik sistemin yaratılması (ulusal para birimi, ticaret ve vergilendirmenin düzenlenmesi)[59]; ulusal kültürün standartizasyonu (eğitim sistemi)[60]; son olarak da uluslararası devletler sistemine yeni bir ülkenin sokulması (başka egemen devletlerle, mandalarla antlaşmalar ve Milletler Cemiyeti'ne üyelik) aracılığıyla sömürge gücü tarafından imal edildi. Tek cümleyle söylersek; Britanya, burada modern bir ulus-devlet kurdu.

Hegelci gelenekte[61] modern devlet şu rolleri üstlenir:

(i) 'Sivil toplum' içerisinde çatışan çeşitli gruplar ve bireysel çıkarlar arasındaki asli çelişkilerden zuhur eden, fakat bunları düzene sokmaya ayarlanmış bir özne;

59) Owen (1992), s. 13 ve çeşitli yerlerde; Owen, Fernea ve Louis (ed.) içinde (1991), s. 155-171.
60) Gellner (1983), s. 18, 28-29, 35-38.
61) Hegel (1967), s. 155-216.

(ii) 'Evrensel sınıf' (siz bunu 'siyasal ve bürokratik sınıflar' diye okuyun!) tarafından nezaret edilen bir kurumlar sistemi (Kraliyet, yürütme ve yasama);
(iii) Belli bir ulusal grubun örgütlenmesi (bir 'ulus'un temsilcisi);
(iv) Dünyada bir aktör: egemenlik, uluslararası hukuk ve dünya tarihi.

Bununla birlikte, Irak ulus-devletinin gerçekliği Hegelci anlayışla çatışıyordu. Yeni devlet, 'sivil toplum'dan ya da ulusal kültürel homojenlikten, yani gelişmiş pazardan, şirket kurumlarından ve yasal bir sistemden ya da standartlaştırılmış ulusal kültürel alanlardan yoksun olan, zayıf, yarı-özerk şehirlere sahip, geçimi ağırlıklı olarak tarıma dayalı Bedevi bir topluma yaslanmaktaydı. Modern ulus-devlet kavramını yakalamak için gelişmek durumundaydı. Irak'ın dünya pazarlarına ve ulus-devletlerin uluslararası sistemine dahil edilmesi zorlamaya dayalıydı ve pek sağlam bir adım değildi. Irak devletinin şekillendiği ve dönüştüğü koşullar, bu modern evrensel yönetim ve egemenlik şekline, bazıları Ortadoğu'daki pek çok devlet tarafından paylaşılan özgül karakteristikler verdi:

(i) Irak, 1920'lere ait genç bir fenomendir; yani, sömürge yönetiminin ürünüdür ve tarihsel derinlikten de derine kök salmış kurumlardan da yoksundur.
(ii) Toprağa dayalı bir devlettir; 'devlet olma' peşinde bir ulusun değil, daha ziyade 'ulus olma' peşinde bir devletin olduğu bir birimdir.
(iii) Dış askeri destek (öncelikle Britanya Ordusu ve yönetimi) ya da dış maddi kaynaklar veya her ikisi (petrol rantçılığı veya yurtdışı hisseler) yüzünden, kendi 'toplum'unun iktidar ilişkilerinden nispeten kopuktur.
(iv) Siyasal güce ilave olarak, ulusal servet birikimine kumanda edip ekonomik alanın siyasal alandan ayrılığını giderek ortadan kaldırmak suretiyle, ekonomik gücü, ilkin bir *toprak sahibi* ve/veya *düzenleyici ve teşvik edici* olarak, sonra bir *sahip-üretici* olarak kullanır.

(v) Devletin kurumsal yapısı, yargı ve yasama güçlerini bastıran, tahakküm altına alan ve kendi bütünlükleri içerisindeki bu işlevleri gitgide özümseyen yürütme gücünün üstünlüğünce karakterize edilir.

(vi) 'Eski toplumsal sınıflar'dan çıkan veya daha sonraki bir evrede, orta sınıf kökenli eşit ölçüde küçük gruplardan (radikal memurlar, devrimci parti görevlileri ve kabilevari içe-kapalı gruplar) çıkan küçük bir siyasal sınıfın tekelindedir. Evrensel olarak kapsayıcı temsili rejimlerden yoksundur ve iktidar paylaşma taleplerine kapalıdır.

(vii) Ulus-inşasının doğası, bütünüyle zor kullanmaya dayanmasa bile, zor kullanmaya öncelik verir ve şiddet araçlarına, onların örgütleyicilerine ve asker sınıfına doruk noktasına çıkmış bir önem kazandırır.

(viii) Bir yönetim faili olarak bizzat devletin denetimi, onun toplum üzerindeki denetimi kadar sorunludur. Farklı yönetici seçkinler arasındaki komployа dayalı çatışma, iktidarı ellerinde tutanların kurumsal sorumluluk, nakil, yer değiştirme veya yenilenme yokluğu üzerinden yoğunluk kazanan kronik bir özelliktir.

(ix) Nüfusun rızası, değişmez bir şekilde, yanaşmalık şebekeleri, kâr-dağıtımı ve ideolojik meşruiyetin manipüle edilmesinden oluşan bağlaşık bir sistemle sağlanır.

(x) Ulus-altı, parçalı şehir, aşiret, kabile veya cemaat çizgilerinde ya da ulus-üstü ideolojik veya kültürel hayali cemaatte (pan-Arabizm ya da pan-İslamizm) odaklanan farklı sosyokültürel ve ideo-politik sadakatler tarafından devletle ittifak yarışına girişilir.[62]

Irak devletinin tarihi, her biri ayırt edici bir sistem sergileyen üç ana evre sunar:

(i) geleneksel-anayasal, liberal monarşi (1921-1958);

62) Mohamedou (1997), s. 71-79; Salam (1994, 1996), s. 13-16; Kienle (1990), s. 16-24; Faleh A. Cabbar (1995), s. 41 ve çeşitli yerlerde.

(ii) orta-sınıf milliyetçi radikalleri tarafından yönlendirilen modern otoriteryan-askeri (muhafız kıtası) rejimler (1958-1968);
(iii) totaliter-patrimonyal sosyal-milliyetçi Baas rejimi (1968-şimdiye kadar).

Aşağıda, bu devlet oluşumu ve ulus-inşası evrelerinden her birine kısaca değineceğiz.

Geleneksel-Anayasal, Liberal Monarşi, 1921-1958

Dört yüz yıllık Osmanlı hâkimiyetinin (1534-1918) sona ermesiyle birlikte, Kahire'deki Britanya Sömürge Daire'sinin, 'çağın ruhu'na (Wilson programı) uygun ulusal bir yönetim tesis etme[63] ve sömürgeleştirilen topraklarda daha ucuz, daha sağlam bir denetim sistemi meydana getirme[64] yönünde aldığı kararların bir sonucu olarak 1921'de monarşi ortaya çıktı. Yeni yönetim, merkezde soylu atalardan gelen bir Arap Müslüman monarkın, Kral Faysal bin Hüseyin'in bulunduğu anayasal parlamenter bir sisteme dayalıydı. Bu düzenleme, iş başındaki güçlerin doğasını yansıtıyordu: Westminster-tipinde anayasal monarşileriyle İngilizler bir tarafta; eski-Osmanlı, yükselen modern asker sınıfının, Şerifi diye adlandırılan subayların kucakladığı doğum halindeki Arap milliyetçiliğinin taleplerini karşılayan Arap yöneticiler diğer taraftaydı.

Söz konusu milliyetçilik, halifeliğin Osmanlı gaspçılardan Araplara geri dönmesini talep eden Kavakıbi tarafından haber verilmişti; bu talep, kutsal imparatorluklardan modern ulus-devletlere doğru tarihsel kaymanın bir göstergesiydi.[65] Bu anayasal-ulusal düşünceler, sömürge Irak'ında ulusal bağımsızlığı ve anayasalcılığı destekleyen Necefli Şii din adamları sınıfı arasında benimsenmişti.[66] Muhammed Peygamber'in soyundan gelen bir üyenin, bir *şerif*'in seçimi, aynı zamanda, soyağacına ve Müslü-

63) Hobsbawm (1990), s. 130, 131-134.
64) Slugletts (1990), s. 11; Longrigg (1953), s. 107 ve çeşitli yerlerde; Cohen (1976), s. 256 ve çeşitli yerlerde; el-Nefisi (1973) s. 127 ve çeşitli yerlerde.
65) El-Kavakıbi (1975), s. 229 ve çeşitli yerlerde; Halidi ve ötekiler (ed.) (1991), s. ix-x.
66) El-Hayri (1977), s. 112-120, 124-138.

manların kutsal ümmetine vurgu yapan aşiretçi-dini bir toplumun geleneksel doğasını da yansıtıyordu.

Irak'ın ulus-öncesi alanının heterojen doğasının farkında olan sömürge yönetimi, yeni idareyi iki egemenlik kısıtlamasına bağladı: biri devlet için (şehirli), diğeri aşiretler için (Aşiret Anlaşmazlıkları Düzenleme Yasası) olmak üzere ikili bir yasal sistem dayatılması ve Müslüman-olmayan azınlıkların, Hıristiyanların ve Yahudilerin korunması.[67]

Yeni devlet, kendi ayakları üzerinde duramayacak kadar zayıftı. Askeri olarak, bırakın komşularıyla başa çıkmayı, kendi aşiretlerine karşı bile kuvvetsizdi. Kral Faysal, yönetimin, 10 bin silahlı aşiret üyesine karşı sadece 15 bin tüfeğe (piyadeye) sahip olduğundan yakınıyordu.[68] Ulusal birlik konusundaki şikâyetleri ise daha da acıydı:

> Irak, toplumsal hayatın en can alıcı öğesinden yoksun ülkeler arasındadır: kültürel, milliyetçi ve dini birlik. Irak öylesine parçalanmış ve bölünmüştür ki, politikacıları büyük bir bilgelik ve basiret sergilemeli ve aynı zamanda maddi ve manevi bakımlardan güçlü olmalıdırlar.[69]

Parçalılığa veya partikülarizme karşı uyarıda bulunan Kral Faysal, krallığındaki toplumsal bölünmeleri de şöyle sıralıyordu:

> Irak'ta, aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilecek, son derece çelişkili düşünceler ve eğilimler bulunmaktadır:
> (i) yönetimdeki seçkinler dahil, genç modernistler;
> (ii) muhafazakârlar;
> (iii) Sünniler;
> (iv) Şiiler;
> (v) Kürtler;
> (vi) Müslüman-olmayan azınlıklar;
> (vii) aşiretler;
> (viii) şeyhler (aşiret reisleri);
> (ix) düşünüp taşınmaksızın her türlü yanlış fikri benimsemeye hazır olan cahil kitleler.[70]

67) Slugletts, *a.g.y.*, s. 12; Shiblak (1986), s. 37-38; Longrigg, *a.g.y.*, s. 151, 191-200; ve Owen (1992), s. 166-169.
68) El-Hasani (1988), cilt. 3, s. 316.
69) *A.g.y.*, s. 316.
70) *A.g.y.*, s. 315.

Irak nüfusunun ulus-öncesi çeşitliliği, son derece karmaşık bir manzara arz eder. 1947 nüfus sayımından hareketle duruma bir göz atılabilir. Etnik çerçevede nüfus bölünmesi, 3.244.000 (% 71.1) Arap, 870.000 (% 19) Kürt, 52.000 (% 1.2) Acem ve 92.000 (% 2) Türkmen şeklindeydi. Dini temelde ise nüfusun % 93.3'ünü Müslümanlar; % 3.1'ini Hıristiyanlar (Asuriler, Keldaniler ve başkaları), % 2.6'sını Yahudiler, % 0.8'ini Yezidiler ve Şabaklar, % 0.2'sini de Sabiîler oluşturuyordu. Araplar ve Kürtler, Şii-Sünni biçiminde parçalanmışlardı; buna karşılık bir bütün olarak Müslümanlar, etnik bölünmeler ya da cemaat bölünmeleriyle maluldü: Şii Araplar 2.344.000 (% 51.4); Acemler 52.000 (% 1.2); Şii Kürtler 30.000 (% 0.6); Sünni Araplar 900.000 (% 19.7); Sünni Kürtler 840.000 (% 18) ve Sünni Türkmenler 50.000 (% 1.1).[71]

Etnisite, din ve cemaat bağlılığına dair bir farkındalık olmasına rağmen, ittifakın merkezi değişmez bir şekilde yerel toplumsal örgütlenmeye, aşirete, kabileye, akrabalık gruplarına, köye (*selef*), şehir dayanışmasına ya da mahalleye bağlıydı ve bu sonuncusu, çoğu kez etnisite, aşiret, din veya mezhep/esnaf birliği çerçevesinde örgütlenmişti. Bu toplumsal şekillenmeler içerisinde, eski sınıflar ve tabakalar da mevcuttu: asilzâdeler; eşraf (seyyidler veya peygamberin kabilesi Beni Haşim'den gelen soylular); çelebiler (tüccarlar); şeyler, ağalar (aşiret reisleri); zanaatkârlar (esnaf birliklerinde örgütlenmişlerdir); köylüler, vb. Bu gruplar, aynı zamanda daha büyük kümeler halinde de tasnif edilebilirler: siyasi yöneticiler sınıfı, asker sınıfı, tüccar sınıfı, din adamları sınıfı ve kırsal bölgelerdeki ağalar sınıfı. Bunların hepsi, her biri kendi hakkına dayalı olarak, 1940'larda ve 1950'lerde bazı ortak ekonomik çıkarlar geliştirdiler. Toprak mülklerinin yeniden dağıtılmasıyla birlikte, bu çeşitli kategoriler, toprak sahibi ve iş adamı sınıflarına dönüştüler.[72]

Ama yine de, 1933'te Kral Faysal şöyle yakınıyordu:

> Irak'ta, ki bunu ıstıraptan parçalanmış bir yürekle söylüyorum, henüz *bir Irak halkı yoktur*, fakat dini gelenekler ve batıl iti-

71) Batatu (1978), s. 40 ve Shiblak (1986), s. 19.
72) Batatu, *a.g.y.*, s. 58-61, 130-131, 276-281, 358-359; ve el-Kazımi (1986), s. 118, 178-180.

katlarca aşılanmış, hiçbir birleştirici bağla bağlanmamış, yanlış yönlenmeye hazır, anarşiye meyyal, her yönetime karşı ayaklanmaya daima hazır, herhangi bir vatansever fikirden yoksun, akla hayale sığmaz insan kitleleri vardır. Bu kitlelerden, bu itibarla, kendilerini kibarlaştıracağımız, terbiye edeceğimiz ve eğiteceğimiz bir halk yaratmak gerekiyor..."[73] (İtalikler eklendi.)

Bütünleştirme süreçleri, kapsayıcı ve zora dayalı politikalarla karakterize ediliyordu. Çeşitli kesimler, okullar, ordu, parlamento (alt ve üst meclisler) ve yönetim gibi ulusal kurumlar ve sistemler aracılığıyla, merkezi hükümet tarafından daha büyük bir toplum halinde birleştirildiler. Modern haberleşme sistemlerinin, yolların, buharlı vapurların ve tren yollarının gelişmesi, Nuh Nebi'den kalma şehir ve kır topluluklarının yalıtılmışlığını erozyona uğratmaya yardımcı oldu. O güne kadar kendi içine kapalı ve kendine yeterli yerler olan şehirler, yeni tarzda yaratılmış ulusal bir alan içerisinde iş görmek ve etkileşimde bulunmak için yalıtılmışlıklarından çıktılar. Onların içerisinde, mahalleyi ayıran çizgiler çözülmeye, modern mesleklere ve modern toplumsal konuma dayalı yeni komşuluklar kristalize olmaya başladı.[74]

Öte yandan, aşiretler ilk kez iskân edildi ve büyük ittifaklar çözüldü. Su ve toprak konusundaki rekabetler bu minik-devletlerin parçalanıp dağılmasına ivme kazandırdı. Aşiret şeyhlerinin büyük toprak sahibi sınıfa dönüşmesiyle de aşiretin ataerkil birliği çöktü.[75]

Ekonominin kaldıraç gücü de hayati öneme sahipti. Toprağın ve doğal kaynakların sahibi olarak hükümet, yeni devlet için sağlam bir toplumsal temel yaratacak şekilde, şeyhliğe ait derebeylere, ağalara, askeriyenin ve bürokratların yüksek komuta kademesine toprak senetleri dağıttı. Pazar-yönelimli ekonomi, yalıtılmış geçim ekonomilerinin parçalanıp dağılmasına neden oldu ve evvelce kopuk kopuk olan alanları, ulusal ve uluslararası pazarlara bağlamaya yardım etti.

---

73) El-Hasani (1988), s. 317.
74) Batatu, *a.g.y.*, s. 17-20; *mahalle asabiyesi* hakkında el-Verdi (1991), cilt 1, s. 21-29; Heine (1995), s. 7 ve çeşitli yerlerde.
75) El-Kazımi, *a.g.y.*, s. 113-115; Batatu, *a.g.y.*, s. 75-77.

Yeni merkezi devlet tarafından zora dayalı yöntemler de kullanıldı. Ordu isyancı Kürtlere, Asurilere, Yezidilere ve güneyli Şii aşiretlere karşı büyük ve kararlı seferberlikler başlattı.[76] Bütünleşmenin şiddete dayalı evresi, 1920'leri ve 1930'ları içeriyordu, fakat kısa sürede kaybolup gitti. 1940'lar ve 1950'lerde, daha esnek, daha barışçı bir tutum izleyen siyasal ve ekonomik kaldıraç gücü, bütünleşmeyi teşvik etti.

Anayasal monarşi, eski parçaları merkezi devlete yeniden bağlamak ve geleneksel sınıfları biraraya getirmek suretiyle, parçalı tarıma dayalı çağdan merkezileşmiş modern çağa dönüşümün temel sorunlarını çözdü. Yönetimi ve ekonomik seçkinleri inceleyen Marr ve Batatu, monarşi yönetimi altında, bütünleşme süreçlerinin genelde dinamik ve olumlu olduğunu telkin ederler.[77] Devlet seçkinleri, hepsi farklı bölgelerden, kuzeyden, ortadan ve güneyden gelen Şerifi memurların, çelebilerin, seyyidlerin ve şeyhlerin oluşturduğu eski ve sayısı hayli az üst gruplardan çıktı. Seçim süreçleri, yalnızca bölgesel dengenin değil, aynı zamanda Kürtler, Araplar, Şiiler, Sünniler ve Hıristiyanlar, kır-kent ve merkez-çevre grupları dahilinde, etnik ve cemaate dayalı dengenin de hesaba katılmasını gerektiriyordu. Monarşi sürecinin farklı evrelerinde, değişik grup ve kesimlerin temsili ve dahli farklı farklıydı, fakat bütünleşme mekanizmaları, tüm ulusun kapsanmasına yönelik olarak ayarlanmıştı.[78] Asuriler (1930'lar) ve Yahudiler (1948-1949) istisna olmak üzere, bu yönelim tüm kesimler, gruplar ve bölgeler için devam etti. Arap Şiiler ve Kürtler, bakanlar kurullarının, parlamentoların, tüccar seçkinlerin ve büyük toprak sahiplerinin listelerinde belirgin bir şekilde göze çarptılar.[79] Bütün bunlar, merkezileşmiş devletin gerçekleştirdiği dönüşümden, yeni bir uzlaşmazlıklar kümesi çıktığı anda gerçekleştirildi.

---

76) El-Hasani, *a.g.y.*, cilt 1, s. 111, 255, 270-271, cilt 2, s. 70, 129, 186; Marr (1985), s. 55, 57, 862-865; Fuccaro IJMES (1997) içinde, s. 559-561; Batatu, *a.g.y.*, s. 27 ve çeşitli yerlerde.
77) Marr, *a.g.y.*, s. 127, 143-146; Batatu, *a.g.y.*, s. 27, 32, 807.
78) Marr, *a.g.y.*, s. 282-283; Marr MEJ (1970) içinde, s. 284 ve çeşitli yerlerde; Marr, Lenczowski (1975) içinde, s. 118-121; Batatu, *a.g.y.*, s. 40, 103, 176, 178-179, 180-184, 186-187, 313; Pool (1972), s. 203 ve çeşitli yerlerde; Pool, Kelidar (ed.) (1979) içinde, s. 63 ve çeşitli yerlerde.
79) *A.g.y.*

Toplumsal çerçevede bütünleşme süreçleri, yeni sınıfların yaratılmasına sebep oldu; yani, toprak sahibi aristokrasi ve üst tüccar, iş sınıfları ve modern orta sınıflar ortaya çıktı. Merdivenin en alt basamağındaki, yok olmaya yüz tutmuş zanaatkârlar ve aşiret mensupları, kırsal kesimde serfliğe benzer ortakçı köylülere, şehirdeyse ücretli işçilere ve marjinal tabakalara dönüştürüldüler. Orta sınıfların yanı sıra işçi ve köylü sınıfları, siyasal süreçten ve ekonomik kârlardan uzak tutuldular. Tam da başlattığı ve teşvik ettiği toplumsal değişime kapalı kalan monarşi, ortaya çıkan ve genişleyen modern orta sınıfların mühendisliğinde, idaresinde ve denetimindeki ideolojik politikanın yarattığı ateşli bir şehir-kır direnişiyle karşılaştı. Bu gruplar, 1957'de şehir nüfusunun % 28'lik kısmını oluşturuyordu.[80] 1947'de ve 1957'de şehir nüfusunun sırasıyla ulusun % 36'sı ve % 48'i olduğuna bakılırsa[81] aslında bir azınlıktan söz edilebilir. Ama yine de bu modern sınıflar, muhalefet hareketinin keskin ucundaydı ve ağırlıkla en etkin şehirli güçlere yaslanıyordu: öğrenciler, işçiler, göçmenler, yoksullaşmış köylüler ve marjinalleşmiş zanaatkârlar.

Bununla birlikte, en belirleyici rolü, Batatu'nun 'asker/politikacılar' diye adlandırdığı yeni uzman subaylar kuşağının seçkin bir kesimi oynadı.

Devrimci Dönem: Askeri-Otoriteryan Rejimler, 1958-1968

Temmuz 1958'de monarşinin çöküşü, bir anlamda, iktidarı ve serveti (toprak ve petrol gelirlerini) tekelleştiren Britanya-yanlısı dar yönetici sınıfına karşı öfkeli bir (serf-benzeri) köylü isyanıydı; orta ve alt-orta sınıfların katıldığı bu isyan, küçük toprak sahipleri tarafından da desteklendi.[82]

1958 devrimi, devlet yapılarını, toplumsal mevzilenmeleri ve onlar arasındaki ilişkileri altüst etti. Bir dizi orta-sınıf, asker-egemen, popülist ve otoriteryan rejim, sırayla iktidara geçti. Bu yeni rejimler, toprak sahibi ve eski yönetici sınıfları ekonomik ve siyasal çerçevede imha ettiler ve siyasal sistemi yeniden şekillendirdi.

80) Batatu (1978), s. 1126.
81) Planlama Bakanlığı, Irak Cumhuriyeti, İstatistik Broşürü 1960-1970, s. 31.
82) Bu görüş, aralarında Batatu, Marr, Owen, Kadduri ve başkalarının da bulunduğu birçok yazar tarafından paylaşılır.

Yasa koyucu kurumların ilgası ve askeri mahkemeler sisteminin tesisiyle birlikte, göreli (klasik) kuvvetler ayrılığı prensibi yok edildi. Yürütme gücü, tek hâkim güç kılındı. Meşruiyet, oy pusulasının ve tacın soylu neslinin mandasından, modern popülist-milliyetçi ideolojilere (Irak milliyetçiliği, pan-Arap milliyetçiliği, Marksizm) doğru kaydırıldı. İktidarı elde bulundurmayı ve iktidar mesuliyetini düzenleyecek hiçbir kurumsal-anayasal prosedür olmaksızın, merkezileşmiş şiddet araçları ve onları kontrol edenler, iktidarın hâkimleri haline gelerek belirleyici bir rol üstlendiler.[83]

Yeni askeri rejim, özellikle General Kasım yönetimi altında, temsil sistemini iyileştirdi ve orta-sınıfların toplumsal ve ekonomik çıkarlarını karşıladı; fakat, Batatu'nun gözlemlediği gibi, aynı zamanda ulusal bütünleşme süreçlerini de bozup dağıttı.[84] Bu nokta, resmi devlet görevlileri topluluğunun tarihsel olarak Sünni-Arap hâkimiyetinde olduğu hatırlanırsa açıklık kazanır. Askeri-devrimci dönem boyunca ve özellikle Kasım 1963'ten sonra, ulusal bütünleşme mekanizmalarının niçin zayıfladığını ve Irak toplumunun etnik, dini ve bölgesel çeşitliliğini temsil etmeyi niçin başaramadığını, ancak bu perspektiften bakarak anlayabiliriz.

Söz konusu dönemde devlet seçkinlerinin kompozisyonu, Marr'ın ileri sürdüğü gibi, üç büyük eğilimi açığa vuruyordu: uzman memurların rolünde artış, Şii ve Kürt temsilinde gerileme ve son olarak da üst-orta-sınıftan, alt-orta-sınıf taşra seçkinlerine doğru bir kayma.[85] Monarşi, ulus çapında çok-etnili, çok-dinli toprak sahipleri ve üst sınıflar yaratabildiği halde, otoriteryan rejimler bunu başaramadı.

İdari bir aktör olarak devletin kendisi, giderek artan petrol gelirlerinden ötürü, artık toplumsal zenginlikle paralel güç ilişkilerinden nispeten daha kopuktu.[86] Bizzat devleti denetleme araçla-

83) Yine bu konuda da bir uzlaşım vardır. Bkz. Chartouni-Dubarry, Hopwood ve diğerleri (1993) içinde, s. 20-30; Khadduri (1969); Slugletts (1990), s. 108 ve çeşitli yerlerde; Owen (1992), s. 197-200, 206-212.
84) Batatu, *a.g.y.*, s. 807; Marr (1985), s. 282-283; Marr, MEJ (1970) içinde, s. 284 ve çeşitli yerlerde; Marr, Lenczowski (1975) içinde, s. 118-121.
85) Marr, *a.g.y.*
86) Chaudry (1991), MERIP içinde, No. 172, cilt 21, no. 3, s. 14-23; Chaudry, cilt 21, no. 31, Sep. 1993, s. 245-274; Beblawi ve Lucciani (ed.) (1987), cilt 2, s. 10-11, 18-20; Kienle (1990), s. 23; Slugletts (1990), s. 229-231.

rı, yani zor kullanma aygıtları, belirleyici hale geldi ve onları kontrol edenlerin (askerler) egemenlikleri giderek pekişti. Devletin denetimi, şiddet araçlarını kullananların ('devrimci subaylar') eline geçtiği ve çeşitli toplumsal grupların-sınıfların farklı, çekişmeci iddialarını yönlendirebilen kurumsal aygıtlardan yoksun hale geldiği için, yönetici elitler ile muhalif toplumsal hareketler arasındaki iktidar mücadelesinin araçları da, komploya dayalı, anayasa-dışı ve gizli nitelikler kazandı.

Bu sürece bağlanan orta sınıfların doğası, söz konusu eğilimleri güçlendirdi. Bir kere, bu sınıfların büyük bölümünün ekonomik ve toplumsal hareketliliği, bizzat devlete bağımlıydı; onların kendinde bir amaç olarak devleti yüceltmeleri, devletten yararlanma ve onu suiistimal etme eğilimleri işte bundan ileri geliyordu. Onların toplumsal gerçekliği, her türden bölünmeyle doluydu. Bu sınıflar, tanımları gereği, ne homojen ne de birlikteliğe dayalıydı. Ekonomik açıdan, belli kesimler mülkiyet sahibi, belli kesimlerse maaşlıydı. Bazıları geleneksel ve zanaatkâr kökenli, bazıları modern-eğitimliydi. Gelir bakımından, kendi içlerinde de yüksek, orta ve alt gruplara ayrılıyorlardı. Etnik ve dini çerçevede de farklılaşmışlardı. Bir başka yarılma kaynağı, taşra kasabaları-büyük şehir merkezleri karşıtlığına bürünen bölgesel bölünmelerdi. Bu yarıklar, kendilerini çelişki yüklü ideo-politik alanlarda ve akımlarda (Irak milliyetçiliği, pan-Arap milliyetçiliği, Marksizm, Kürt milliyetçiliği, Sünni fundamentalizmi ve Şii İslamcılık) yansıtan çıkar çatışmalarına yol açtı.[87]

Orta tabakalar arasındaki bölünmeler, bu dönemdeki iktidar mücadelesinin ve iktidar arayışının başat araçları olan asker-politikacılar sınıfı arasında da görülebilir. Paradoksal olarak, askerler arasındaki iktidar mücadelesi, hem modern, ideolojik bir kılığa, hem de geleneksel, aşiretçi bir ruha bürünmüştür. Mücadelenin birinci yönü, ideolojik politikanın işin içerisine soktuğu ve sürdürdüğü daha geniş siyasal kültürden ileri geliyordu; ikinci yön ise, taşrada ve taşradan gelen askerlerin kendileri arasında hâlâ güçlü olan aşiret, aile ve şehir dayanışmasının yerelliğe gö-

87) Ortadoğu'da orta sınıf bölünmeleri hakkında bkz. el-Nekib ve Haido (1988), s. 39-47; Fazıl (1988), s. 120-134.

mülü toplumsal örgütlenmesinden kaynaklandı: Musul grubu, Cümeyle grubu, Tıkriti grubu, vb.

Askeri dönemin başından sonuna dek, özellikle de Şubat-Kasım 1963'teki kanlı, kısa ömürlü ilk Baas iktidarı boyunca, devlete istikrar kazandırmakta askeri disiplinin ideolojik ve siyasal bağlarının çürük ve yetersiz kaldığı oranda, yönetici seçkinler arasında birliktelik ve sadakat yaratmakta aşiret dayanışmaları ve akrabalık bağları yoğun şekilde kullanıldı. Bu ikinci yön, üst yönetimdeki askerler arasında ortaya çıkan Musul-Cümeyle gruplar ittifakıyla, Arif kardeşlerin yönetimi altında (Kasım 1963-Temmuz 1968) eşi görülmemiş boyutta büyüyüp serpildi. Ama her şeye rağmen orta sınıf askerlerin istikrarsızlığı devam etti. Söz konusu dönemdeki fiili ve sözde *coups d'état*'ların (askeri darbe girişimi) sayısı, bu istikrarsızlığın en önemli göstergelerindendir. On yıl içerisinde, dört başarılı, en az yarım düzine de başarısız askeri darbe girişimi gerçekleştirilmiştir.[88]

Totaliteryan-Patrimonyal Baas Rejimi, 1968'den Bugüne

İktidar peşinde koşan yönetici seçkinler arasındaki bitmek bilmez bölünmeler ve yarılmalar, istikrarlı, emniyetli ve sürdürülebilir siyasal birliktelik kaynaklarına yönelik bir ihtiyaç doğurdu. 1968'den itibaren Baas tarafından teşvik edilen totaliteryan, patrimonyal siyasal sistemin yükselişi, istikrarsızlık koşullarına verilen bir tepkiydi. Söz konusu sistem, hem geleneksel-liberal monarşiden hem de modern-otoriteryan askeri rejimlerden köklü bir şekilde farklıdır. Bu yeni modelin Baas versiyonu, popülizmin, devlet rantiyeciliğinin ve sivil-asker akrabalık grupları arasındaki evliliklerin bir sonucu olarak vücuda gelmiş gibidir.

Baasçı totaliteryan devletin yapısında, analitik olarak ayırılabilir iki yön vardır: tek parti sistemi ve tek aile (veya aşiret) sistemi. İlk yönü bakımından devlet, tek parti hâkimiyeti, komuta ekonomisi, ulusal sosyalist ideoloji, ulusun idealleştirilmiş birliği ve iktidar, yasa ve bağlılık odağı olarak devlet önderi özellikleriyle, Nazilerin totaliteryan Alman modeline benzer.[89]

88) Mohamedou (1998), s. 98.
89) Faleh A. Cabbar (1995), s. 53-62.

Ideolojik homojenleştirmenin, ağır baskının, ekonomi üzerindeki denetimin ve merkezileştirilmiş devlet-tekelindeki kültürel sistemin bir birleşimi, totaliter tipin başat özniteliklerdir. Yine de Avrupa modeline karşıt olarak, aşiret sistemi, patrimonyal tiple ortak özellikler gösterir. Ne var ki tek fark bu değildir. Avrupa modelinin tersine, Irak, olgun ve sağlam bir özel mülkiyet dayanağından ve devletten bağımsız kazanılmış çıkarlara sahip olgun toplumsal sınıflardan yoksundur. Modern kitle biçimlerinin, popülist politikanın bir örgütlenme, birliktelik, hareketlilik, denetim ve düzenleme ortamı olarak asli dayanışmalarla kaynaşması, Irak devletine yeni karakterini veren eşsiz bir karışımdır.

Kurumsal çerçevede yeni model, tüm güçlerin merkezileştirilmesini daha yüksek bir etkiye taşıdı: yürütme, yasama ve yargı güçlerinin hepsi, kendi kendini tanımlamış, kendi kendini düşünmeye dalmış bir organın, Devrimci Komuta Konseyi'nin (DKK) sıkı denetimi altında toplanmıştı.[90] 1968 geçici anayasası uyarınca (1970'te tadil edilse de, hâlâ yerli yerinde durmaktadır) Baas Partisi, Sovyet ideolojik söyleminden ödünç alınan deyimlerle, 'hem devletin hem de toplumun öncü partisi' ilan edildi; DKK de teorik olarak onun aygıtıydı. Bununla birlikte, fiili güç ilişkileri bu tarife uymuyordu.[91] 1970'ten itibaren, partinin en yüksek öncü organı sayılan Bölgesel Önderlik'in (BÖ) tüm üyeleri, DKK ve BÖ ikiliğini ortadan kaldırma hedefi doğrultusunda, DKK'de toplandılar.[92] Mutlak iktidar merkezi olan DKK'nin altındaki kabine ise, esasen DKK'nin yürütücü kolu işlevini gören, sınırlı bir otoriteye sahip oldu. Kabine, bazı DKK ve BÖ üyelerini içerdiği için, aslında bütünüyle ikincisinin denetimi altındaydı.[93] 1980'de, yoğun iktidar mücadelelerinin ve İran Devrimi'nin ardından, kontrollü bir seçim yoluyla Ulusal Meclis oluşturuldu.[94] Meclis, 'hem liberal demokrasiyi (Batı modelini) hem de prole-

90) Chartouni-Dubarry, Heine ve Tripp, Hopwood ve diğerleri (1993) içinde, s. 19-36, 37-50, 91-115.
91) Heine, *a.g.y.*, s. 46; Baram, IJMES (1989) içinde, s. 447-493; *Iraq Gazette*, Temmuz 1970, no. 1900, 1970 anayasası, maddeler 38-45.
92) Baram, *a.g.y.*
93) Heine, *a.g.y.*, s. 46 ve Baram, *a.g.y.*
94) Baram, *Orient* (1981), s. 391-412.

tarya diktatörlüğünü (Sovyet modelini) reddeden[95] bir model olarak işlev görmeyi amaçlıyordu. Parti'nin Genel Sekreteri, anayasal ve fiili olarak, DKK başkanı, cumhurbaşkanı, silahlı kuvvetlerin başkomutanı ve kimi zaman da başbakandı; bütün bunlara bir de akrabalık gruplarının büyük atası sıfatı ekleniyordu.

İşlevleri bakımından bu model, bir Leviathan gibi görünüyordu, fakat önceliği, uzlaşmadan ziyade hegemonyaydı. Totaliter-yan-patrimonyal devlet, yalnızca siyasal hayatı tekelinde toplamakla kalmıyor, aynı zamanda üretim alanlarının büyük kısmını ve toplumsal servetin[96] dağıtılınasını da denetliyordu (1987'deki kısmi özelleştirme ve özerkleştirme de bu durumu değiştiremedi)[97]; kültür üretimi ve dağıtımına (eğitim, basılı ve elektronik medya, kültür endüstrisi) tahakküm ediyor ve toplumsal örgütlülüğün çeşitli biçimlerini (ticari birlikler, cemiyetler, meslek birlikleri, sosyal kulüpler, tröstler, ticaret odaları, vb.) kendi içine çekip eritiyordu. O, kendisini, orijinal yaratıcısı Hobbes'un ve onun mülkiyetçi bireyinin (ki Irak modelinde atomize, mülkiyetsiz bir monad olarak görünür) vahşi düşlerini bile aşan, her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır bir Leviathan halinde inşa etti.

Baas yönetimi altında korkunç bir denetim aygıtı yaratıldı.[98] Devlet bürokrasisi ile ordu ve güvenlik güçleri devasa boyutlarda büyüdü. En hızlı büyüyen yapı, 1970'te 62 bin asker (yani, ulusal iş gücünün % 2.9'unu ve nüfusun binde 6.6'sını) barındıran orduydu; 1980'de bu sayı 430 bin askere yükseldi (oranlar sırasıyla % 13.4 ve binde 31.8'e çıktı).[99] Ancak, Birinci Körfez Savaşı'ndan sonra genellikle yükselen bu oran tersine dönmeye başladı. 1990-1991'de silahlı kuvvetlerin sayısı yaklaşık 1 milyon askerden 385 bine indi (1992'de iş gücünün % 7.8'i, nüfusun binde 20'si).[100] 1980 ve 1990'lı yıllar boyunca asker sayısında

95) Irak Baas Partisi, Dokuzuncu Kongre (1982), s. 83-86.
96) Irak Baas Partisi, Dokuzuncu Kongre (1982), s. 83-86.
97) Springborg, MEJ (1986) içinde, s. 33-35; Niblock ve Murphy (ed.), (1993), s. 77-83; Chaudry, Harik ve Sulivan (1992) içinde, s. 152-155.
98) Slugletts (1990), s. 206-207; Clark (1994), s. 35-36.
99) Oranlar, el-Nesravi'den alınan sayılar temelinde hesaplanmıştır (1994), s. 92 ve 93.
100) *A.g.y.*

gözlenen yükseliş, İran-Irak Savaşı'nın son yılı olan 1988'de doruğa çıktı. 1975'te binde 7.3 civarında dolaşan silahlı kuvvetlerin nüfusa oranı, 1988'de binde 60.6 noktasına varmıştı.[101] Birinci Körfez Savaşı'nın ardından, bu oran binde 20 düzeyinde sabitlendi (yine de dünyadaki en yüksek oranlardan biriydi).[102]

Ordu ve güvenlik kuvvetlerinin büyümesi, korkunç bir denetim sisteminin ortaya çıkışının işaretlerini verirken, bürokrasinin büyümesi de, zaten en büyük tek üretici ve işveren sıfatını üstlenir bir tarzda inşa edilmiş devletin, giderek artan rolünü ve işlevlerini belirtiyordu. Devlet, toplumsal servetin büyük kısmını tekeline aldığından, kamu istihdamı, ekonomik kârları çeşitli sınıflar ve gruplar arasında dağıtmanın ana araçlarından biri haline geldi.

Hükümeti, orduyu, güvenlik kuvvetlerini ve hassas parti organlarını denetleyen yönetici seçkinler, imtiyazlı haklara sahip küçük bir tek sınıflı-kabile oluşturuyordu.[103] Baas iktidarının dar toplumsal dayanaklarını genişletmek için, dağıtım mekanizmaları ve 'yanaşmalık' şebekeleri orta ve üst sınıflara doğru genişletildi.[104] Devlet, bir komuta ekonomisi tesis ettiği için, düşük mülkiyet ve para sahibi sınıflar, ancak devlet himayesinin 'yanaşmalık' şebekeleriyle bütünleştirildiğinde gelişip serpilebilirlerdi. Baas iktidarı, *étatist* (devletçi) eğilimleri aşırıya vardırır ve zayıf düşmüş özel sektöre yalnızca kısıtlı bir yayılma alanı verirken, bu süreci çeşitli ekonomik, düzenleyici ve birleştirici mekanizmalar aracılığıyla idare ediyordu. Ticaret, endüstri, akde bağlı ve özel bankacılık sınıflarını yeniden yapılandırmanın ve onları tamamen kendi katı denetimi altında tutmanın bir aracı olarak, toplumsal ve ekonomik ortaklıklar üzerinde havaleli sözleşmelerini, ithalat-ihracat izinlerini, vergi muafiyetini ve gözaltında tutma güçlerini kullanabiliyordu. Bu manipülatif strateji, aynı zamanda, mutlak bir siyasal sadakat yaratmaya ve özel ekonomik faaliyetlerinin pürüzsüz yürümesini temin etmeye göre de ayarlan-

101) *A.g.y.*
102) *A.g.y.*
103) Batatu (1978), s. 1093; Slugletts (1990), s. 114-636.
104) Chaudry, Harik ve Sullivan (1992) içinde, s. 152-155; Chaudry, MERIP içinde, 1991, No. 172 cilt 21, no. 3, s. 14-23.

mıştı. Üst sınıflar, zenginlik ve sayı bakımından büyüdüler, fakat etnik, dini ve bölgesel bakımdan da yeniden yapılandırıldılar.[105]

Bu sermaye sınıfının büyümesinin bir göstergesi, Irak dinarının (ID) Amerikan doları karşısındaki değerinin 1958'de ve 1980'de sırasıyla 3.30 dolar ve 3.10 dolar olduğu hesaba katıldığında, 1958'de 23 olan milyoner sayısının, 1982'de 800'ün üzerine çıkmış olmasıdır.[106] Irak-İran Savaşı'nın sonlarına doğru, özel toplumsal serveti idare eden en az 3 bin aile vardı.[107] Diğer yandan, bu üst sınıfların yapısı değişmişti. Bu alandaki ön araştırmalar, kısmi ve sonuca götürücü olmamakla birlikte, şunu göstermiştir: Üst sınıf gruplardan seçilen gelişigüzel örnekler, toplumsal merdiveni aşiret akrabalığı, parti üyeliği ya da her ikisi yardımıyla tırmanan çok sayıda öğe içermektedir; yanı sıra, eski üst sınıfların, evvelce güçlü olan grupları zayıflatmak için, etnik ve dini temelde, büyük ölçüde yeniden yapılandırıldığını açığa vurur. Hükümet yanlısı Surci, Hirki ve Zibari aşiretlerinden, Kürtlerin ve belli Şii ailelerin iş sınıflarına seçilip alınması, akrabalık gruplarına ve Baas yanlısı Sünni ailelere bu üst sınıflara girme imkânı sağlamak üzere yapılan hesapları dengeliyordu. Böylece, aşiret ve/veya parti bağlarına sahip sadık ailelerin doldurduğu şişkin keselerle, yanaşma bir sınıf yaratıldı.[108]

Totaliter devletin kullanmaya ve kazanmaya çalıştığı en geniş ve en büyük alan, modern orta sınıfların alanıydı. Devlet güvencesindeki istihdam yardımıyla, maaşlı orta sınıflar hızlı bir artış gösterdiler. 1958'de modern orta sınıfların ana kategorileri şehir nüfusunun % 28'i olarak hesaplandı; 1968'de (Baasçı iktidar değişikliğinin arifesinde) bu sayı % 34'e çıktı ve 1990'da % 54.4'e ulaştı.[109] Bu sınıflar, Baas'ın giderek büyüyen ve büyük kısmı yönetimin içerisine katılan 1.800.000 üyeye ve taraftara ulaşan parti aygıtından devşirdiği toplumsal alanı oluşturuyordu. Bu sürecin ölçüsü aşağıda açıklıkla görülebilir: 1950-1980 arasındaki dönemde, nü-

105) Faleh A. Cabbar (1995), s. 233, 234; Fazıl (1988), s. 120-134.
106) *A.g.y.*, s. 230 ve çeşitli yerlerde.
107) Chaudry, MERIP içinde, *A.g.y.*, s. 14-23.
108) *A.g.y.*, aynı zamanda Clark (1994), s. 32-35, 37-40.
109) Faleh A. Cabbar (1995), s. 233 ve çeşitli yerlerde.

fus üç katından fazla arttı (5.100.000'den 17 milyona); buna karşılık devlet kadrosu, 58 binden 1968'de 277 bine, 1980'de 828 bine yükseldi, yani on kattan daha fazla büyüdü. 1980'deki devlet görevlisi sayısı, emek gücünün % 16.8'ini oluşturuyordu.[110]

Bütün bu süreç, yaygın ekonomik ve toplumsal kârlar getirdi; ama yine de ulusun bölgesel, etnik veya dini yelpazesinde eşit dağılmamıştı ve herkesi kapsayacak boyutta değildi, hatta tutarlı bile değildi. Çeşitli etnik ya da kültürel gruplara yönelik kapsayıcı politikalar koşullara göre değişmekteydi. Bu politikaları uygulamakla yükümlü parti ve devlet örgütleri, yöntemleri ve tempoları bakımından bölgesel düzeyde farklılıklar gösteriyor, değişen siyasal koşullardan ve asli yerelci tercihlerden etkileniyorlardı. Bu tür etmenler, bağlılık ve rıza oluşturma çerçevesindeki bu devasa, kapsayıcı, bütünleştirici politikaların etkinliğini sınırlıyordu. Fakat bu tür dağıtımcı eğilimlerin alanını daraltan yapısal bir kusur, petrol gelirlerine aşırı güven duyulmasıydı. Temel birimlerde ve ürünün işlenmesini gerektiren üretim birimlerinde hiçbir gerçek büyüme olmaksızın, hacim ve insan gücü bakımından hizmetlerin aşırı büyümesi iyiye alamet değildi.[111] Petrol gelirleri üzerinde herhangi bir baskı ya da kısıtlama ortaya çıktığı anda, devletin dağıtımcı kabiliyeti zayıflıyordu. Yeri geldiğinde, bu, siyasal manevra yeteneğini de azalttı, bu yüzden de toplumsal uyuşmazlıklara ve gerilimlere neden oldu. Bu açmaz, Irak-İran Savaşı boyunca ve sonrasında ürkütücü bir açıklıkla görülebiliyordu.

Bu değişikliklerin olumsuz etkileri, sürekli iç göç tarafından arttırıldı. Söz konusu süreç, Irak'ı 20. yüzyılın ilk yarısındaki tarım toplumundan ikinci yarısındaki modern, kentli kitle toplumuna dönüştürdükçe, toplumsal manzara da değişti. Örneğin, 1947'de şehir merkezleri, yaklaşık 5 milyon olarak değerlendirilen nüfusun yalnızca % 36'sını kapsıyordu. 1987'de oran tam tersine döndü: Şehirli nüfus artık ulusun % 72'sini oluşturuyordu,[112] ki bu rakam Avrupa ortalamasına denk bir orandı.[113] 1987'de şe-

110) Irak Yıllık İstatistik Özeti, 1992, s. 57, 108, 229-230.
111) El-Nakib ve Haido (1988), s. 38; Fazıl, *a.g.y.*, s. 140-141.
112) Irak Yıllık İstatistik Özeti, 1992, s. 37, 39, 41.
113) Sovyet Etnografi Çalışmaları, Moskova, 1986, no. 1, s. 90.

hirde oturanların neredeyse yarısı, önceki on beş yılda göç etmiş yeni gelenlerdi.[114] Şehirler, yalnızca büyüyen toplumsal hizmet zorunluluğuyla başa çıkamayacağı bir ölçüde şişmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal ve kültürel değişimlere de tabi durumdaydı. Bütün nüfusun üçte birinden fazlasını içeren başkent Bağdat, büyük toplumsal, kültürel ve siyasal etkilere yol açacak tarzda, gözle görülür biçimde köyleşti. Bağdat nüfusunun bölgesel, dini ve etik kompozisyonu da değişti.[115]

Tırmanan askeri harcamalar, toplumsal hizmetler üzerindeki baskıları arttırdı ve 1970 ve 1980'lerdeki enflasyon eğilimleri pek çok göçmeni şehirli yoksullar konumuna düşürdü.[116] 1970'lerin ortasında petrol fiyatlarında yaşanan patlamanın doruğunda bile, şehirli marjinal tabakaların, yani işsizlerin ve yarı işsizlerin sayısı 350-400 bin olarak hesaplanıyordu. 1987'de resmi rakam ulus çapında 342 bin, şehir yerleşimlerinde 254.540 olarak verildi.[117] Bu, ulusun büyük kısmının savaş için seferber edildiği ve yaklaşık 1.5 milyon Mısırlı misafir işçinin iş kayıplarını doldurmak için geldiği bir zamanda oldu.[118] 1988'de Irak-İran Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, asker alımlarının durdurulması, bu marjinalleşmiş alt sınıfların sayılarını daha da şişirdi.

Birinci Körfez Savaşı'nın ardından durum kötüleşti. Acısı ülkenin endüstrilerinden, altyapılarından ve yeterliliklerinden çıkarılan yaptırımlarla ve büyük tahribatla birlikte, totaliter rejimin belkemiğini oluşturan maaşlı orta sınıf artık eriyip gitmişti. Savaş öncesi yoksun bırakılanlar arasında Şiiler, Kürtler ve başka gruplar vardı. Savaş öncesi ve sonrası ayrıcalıklı kılınanlar arasında, Şiiler veya Kürtler arasından seçilmiş şanslı gruplarla birlikte, Bağdat'ın kuzeyinden ve batısından çok sayıda Sünni bulunmaktaydı. Dışa yönelik olarak, toplumsal dengesizlik hizipçi bir kılığa büründü. Batatu'ya göre bu, rejimin otoriteryan doğasının bir sonucuydu.[119]

114) Irak Yıllık İstatistik Özeti, 1992, s. 74-94.
115) Slugletts, Hopwood, *a.g.y.* (1993) içinde, s. 81; Slugletts, BSMESB içinde, 1978, cilt 5, no. 2, s. 80.
116) El-Nesravi (1994), s. 93-95.
117) Irak Yıllık İstatistik Özeti, 1992, s. 56-59.
118) El-Solh, Hopwood, *a.g.y.* içinde, s. 261.
119) Batatu, Stowasser (ed.) (1986) içinde, s. 211-212.

Şiilerin Toplumsal Yapısı

Şimdiye kadar, genel çerçevede sosyo-politik değişimin ana hatlarını çizdik. Şimdi Şia arasındaki özgül değişimleri gözden geçirmeliyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi, yaygın kullanımına rağmen Şia terimi sosyolojik bir kategori değil. Daha ziyade, belli bir grubu bir diğerinden dini terimlerde farklı kılabilen, ama bu 'grup'un içerisindeki toplumsal, kültürel (siyasal demeyelim) bakımdan ayrımlaşmış yönleri hiçbir zaman özgülleştirmeyen, gevşek bir kültürel adlandırmaydı. Bu tür ayrımlar, Bedeviler ile kırsal iskâncılar arasında; okur yazar olmayan, topraksız köylüler ve zengin toprak sahibi şeyhler arasında; din adamları ve şehir zanaatkârları ve tüccarlar arasında yapılabilir. Aslında, din adamları sınıfı içerisindeki toplumsal tabakalaşmayı bile benzer bir ayrımla değerlendirebiliriz: Alt sınıftan türbe hizmetlileri ile orta-düzeyde hizmetliler; yoksul ulema ile zengin ulema. Şia arasındaki her toplumsal grup, tanımlanmış bir toplumsal örgütlenme biçimi, özgül hayat tarzı, ayrı değer sistemi ve bağımsız ekonomik faaliyet ve çıkarlarıyla karakterize edilir. Batatu'nun sözleriyle:

> 1921'de modern Irak devleti oluşturulduğunda, Iraklı Şia, etrafı duvarlarla örülmüş yekpare bir halk topluluğu değildi. Benzer özellikleri paylaşmalarına rağmen, onlar, Irak'ın diğer sakinleri gibi, çok sayıda ayrı, kendi içerisine kapalı topluluğa bölünmüştü. Pek çok örnekte, kimliklerini ilk elde Şia olarak ifade etmediler. Onların ilk ve en önde gelen bağlılığı, aşiret ve aile bağlılığıydı. Bu durum bilhassa köylerde ve *selef*'lerde (kırsal ikamet kümecikleri) geçerliydi. Fakat Şii öğreniminin başkenti konumundaki Necef'te bile, aşiret ya da mahalle duygusunun içerdiği siyasal anlam, Şiiliğin yarattığı duygusal bağlardan daha güçlüydü.[120]

Şia'nın ve keza başka grupların toplumsal yapısını dönüştüren evrimsel gelişmenin üç temel aşaması vardır:

Birinci evrede başat değişim, göçebe ve yarı-yerleşik aşiret savaşçılarından menkul, güçlü aşiret dünyası karşısında şehirde konumlanmış merkezi otoritenin, kendi üstünlüğünü empoze etmesi ve yeniden kazanması yönündeydi. Bu, aynı zamanda, dev-

120) *A.g.y.*, s. 204.

letin merkezi otoritesini özerk mini site-devletler üzerinde tekrar tesis etmesi yönünde bir hareketti. Söz konusu süreçler, Tanzimat olarak bilinen 19. yüzyıl sonu reformları sırasında Osmanlılar tarafından başlatıldı. Irak Memlüklerinin idaresi altında, daha büyük aşiret konfederasyonları teşvik edildi, buna karşılık Memlük-sonrası Osmanlı valilerinin idaresi altında bir yerleştirme stratejisi kuvvetle takip edildi.[121] Bu dönüşümün, aşiret konfederasyonlarının toprak ve su kaynakları üzerinde savaşan hiziplere parçalanması gibi, pek çok kapsamlı sonucu vardı. Bir başka değişim, o güne dek ilkel 'demokratik' çizgiler çerçevesinde seçilen aşiret reislerinin, devlet tarafından atanan *mellaklar* (toprak sahipleri) haline getirilmesi ve aşiret üyelerinin topraksız köylülere dönüşmesi, böylelikle de en yüce değer addedilen kadim birliğin ortadan kaldırılmasıydı.[122]

Aşiret konfederasyonlarının ve aşiret birliğinin parçalanması, yeni kültürel formüller sayesinde hafifletilen şöyle bir kimlik krizine ve yabancılaşmaya yol açtı: Bedevi dinsizlikten, aşiret değerlerine ve kavrayışlarına uyacak şekilde yeniden inşa edilmiş bir Şiilik biçimine doğru kayma.[123] Şii imamlar, soylu nesebleri sayesinde, azizler, Tanrı'nın dostları, hayatın ve ekinlerin koruyucuları, ticaret ve mülkiyet sözleşmelerinin garantörleri olan, yiğit süvariler ve cesur savaşçılar olarak takdim edildi.[124] Yerleşik tarımın büyüyen nakit ekonomisinde, bu hizmetlere fazlasıyla ihtiyaç vardı. Kutsal şehirlerdeki din adamları sınıfından gönderilen özel görevli memurlar, başıboş dolaşan, serbestçe seyahat eden seyyidler, Osmanlı tabiyetindeki Şii Irak aşiretlerinin 19. yüzyılda geçirdiği dönüşüme yardımcı oldu. Kaçar İran'ının 'Sufi' ve 'Farslaştırılmış' Şiiliğinin aksine, Irak Şiiliğinin çoğu kez 'Bedevi' ve 'Arap' diye nitelenmesinin nedeni budur.[125] Bununla birlikte, genelde aşiretler, Necef'teki müçtehitlerden (dini otoriteler) zi-

121) Marr (1985), s. 22-24.
122) El-Kazımi, s. 93 ve çeşitli yerlerde; Batatu (1978), s. 115, 119; el-Rüheymi (1985), s. 42, 72.
123) Nakkaş (1994), s. 174-182; El-Verdi (1992), s. 100-106; El-Rüheymi, s. 105-106; Hasan el-Alavi (1990), s. 41-43.
124) Nakkaş, *a.g.y.*, s. 176; El-Verdi, *a.g.y.*; El-Rüheymi, *a.g.y.*
125) Nakkaş, *a.g.y.*, s. 100-101.

yade, kendileriyle birlikte yaşayan yerel seyyidlere daha sıkı şekilde bağlıydılar.

Kutsal şehirlerde, Osmanlı idaresi altındaki Şii toplumsal yapısı daha karmaşıktı. Kutsal şehirler kendilerine has haklara sahip mini-devletlerdi.[126] En büyük bölünme, din adamları ile dini olmayan gruplar arasındaydı. Kutsal şehirlerde, en belirgin şekilde Necef'te ve Kerbela'da ve daha düşük ölçüde Kazimeyn ve Samara'da oturan din adamlarının oluşturduğu müçtehitler sınıfı arasında, en ufak bir birlik yoktu. Etnik çizgiler üzerinden bölünmüşlerdi: Farisîler, Azeriler (Türkler) ve Araplar olarak. Farisî ve Azeri müçtehitlerin, hemşehrileri olan Farisîler ve Azerilerle iç içe geçmiş sıkı bağları vardı.[127] Bununla birlikte, Arap din adamları Irak'taki şehirli sınıflarla aşiret hayatını harekete geçirecek ve derinden etkileyecek kurumsal altyapılardan (cami, ibadethane ağları ya da mali şebekeler) yoksundular. Din adamları, ayrıca, aile ve şehir gibi kadim dayanışma odaklarınca da bölünmüştü. Kazimeyn, Necef ve Kerbela'daki din adamı aileleri arasında, gergin bir rekabet var gibi görünüyordu; Necef'ten gelen güruhlar, Kazimeyn'den gelen başka güruhlara sataşıyor, farklı müçtehitlerin yerel takipçileri arasında sokak kavgaları eksik olmuyordu.[128] Müçtehitler, örgütlü güçten yoksun oldukları için kendi kutsal şehirlerini yönetemiyorlardı.

Örneğin Necef, şehrin dört mahallesini kontrol eden ve dış tehlikelere karşı güvenlik ve savunma sağlayıp, *Shmurt* ve *Zugurt* olarak bilinen silahlı esnaf birlikleri tarafından yönetiliyordu. Silahlı loncalar, bir yandan din adamları sınıfıyla, diğer yandan şehir zanaatkârları, tüccarlar, hatta seyyah hacılarla alışveriş ilişkileri geliştirmişlerdi.[129] Bu ilişkiler için belli bir güvenlik hizmeti de verilmesi gerekiyordu. *Shmurt* ve *Zugurt*, mahalledeki aşiret yapılarına göre örgütlenmişlerdi ve aşirete özgü kolektif dayanışma değerlerine sahiptiler.[130]

126) Cole ve Momen, PP içinde, 1986, no. 112, s. 112-143; Heine (1995), s. 7-17
127) Heine, *a.g.y.*
128) Heine, *a.g.y.*, ve El-Verdi (1991), cilt 1, s. 21-22.
129) *A.g.y.* Cole ve Momen, *a.g.y.*, s. 126.
130) Batatu, Stowasser (1986) içinde, s. 204.

Aşiret şeyhleri, müçtehitler, tüccarlar ve silahlı esnaf birlikleri arasındaki farklılığın ölçüsü şu şekilde tasavvur edilebilir: Bazı din adamları, Müslüman (ve Sünni) Osmanlı yönetimini savunarak Britanya'ya karşı cihat fetvaları çıkarıp, hatta 1914-1917'de bu cihat seferberliğinde rol alırken, gerek Necef'te gerekse Kerbela'da din eliti dışında kalan halk, 1915 ve 1916'da Osmanlılara başkaldırdı.[131] Bu süreçte her iki şehir de özerkliğini ilan etti ve dini yönetim tesis etme eğilimi göstermeyen ünlü dindışı aileler tarafından yönetildiler. Öte yandan, 1920'lerde, bazı Arap aşiretler Necef'teki müçtehitlerin Britanya-karşıtı silahlı ayaklanma çağrısına olumlu karşılık verdiler; Başkaları ise sömürge yönetimiyle işbirliği yaptı ya da yansız tutum takındı.[132] İsyancıların büyük çoğunluğu müçtehitlerin fetvalarından başka sebeplerden dolayı, daha çok da Britanya yönetiminin belli politikalarına başkaldırdılar.[133]

İkinci evrede daha derin değişiklikler oldu. 1921'den itibaren göçebe aşiretler, yerleşik tarım katı ve yaygın biçimde tesis edildiği için, önemlerini giderek kaybettiler. 1867'de göçebe aşiretler Osmanlıların egemenliğindeki Irak nüfusunun % 35'ini oluşturuyordu; 1890'da bu oran % 25'e düştü; 1905'te % 17'ye indi ve 1930'e gelindiğinde oran % 1'in altına düşmüştü.[134] Buna karşıt olarak, kırsal nüfus 1867'de % 41'den 1890'da % 50'ye ve 1905'te % 59'a yükseldi. 1930 civarında kırsal nüfus oranı % 72'ye ulaştı.[135] Aşiret reisleri, Hanedanlık ve Britanya tarafından korunup güvence altına alınan toprak tasarrufundan kazanılmış çıkarlarla toprak ağalarına dönüştürüldüler. Geniş Arap aşiret alanları esasen Şii olduğu için, kırsal Şiilik, Bağdat'ta yeni ortaya çıkmakta olan siyasal sınıf tarafından bütünleştirildi, denetim altına alındı ve yönlendirildi.

1920-1921'de bağımsızlık adına siyasal ajitasyonda hatırı sayılır bir rol oynayan ve Britanya Mandası'na veya Irak-Britanya Muahedesi'nin onaylanmasına sert şekilde karşı çıkan din adam-

131) El-Atiyye (1988) (Arapça), s. 111-120; Nazmi (1984), s. 125-128; El-Verdi (1991), cilt 4, s. 127, 181, 188-199; El-Rüheymi (1985), s. 165, 175-177
132) *A.g.y.*
133) Batatu, Stowasser (1986) içinde, s. 205.
134) El-Kazimi (1986), s. 84.
135) *A.g.y.*

ları sınıfı, Arap-olmayan müçtehitlerin sürgüne yollanmasıyla siyasal süreçten kısa süre içinde dışlandılar.[136] Din adamları sınıfı, böylece katı seküler ölçüler tarafından zayıf düşürüldü ve apolitik hale getirilmiş oldu.

Monarşi idaresi altında, önde gelen Şii toplumsal sınıfları (toprak ağaları, tüccarlar ve din adamları), ortak çıkarlar bakımından pek az geliştiler. Üç siyasal hareket evrildi: işbirliği, muhalefet veya apolitiklik. Bu evre boyunca, muhalefet, biri Cafer Ebu el-Timman'ın Britanya-karşıtı, ulusal-birlikçi, vatansever hareketi el-Hizb el-Vatani'si (Ulusal Parti)[137] tarafından, diğeri ise Şii cemaatinin çektiği acıları vurgulayan Emin el-Çarşafçı'nın el-Hizb el-Nahdha'sı (Rönesans Partisi)[138] tarafından temsil edilen iki hat üzerinde tekrar bölündü. Bu iki parti, dönemin siyasal bakımdan etkin Şii tüccar sınıflarının iki muhalif hat boyunca fiili gelişimlerinin de özeti niteliğindeydi: Bir yanda Irak milliyetçiliğinin savunucuları, diğer yanda ise yerel cemaatçilik vardı. Cemaatin derinliklerinde yaşayan grup bile Irak ulus-devletini tanıdı ve onun sağladığı kurumsal ve anayasal politikaya dahil oldu. Şii sınıfların farklı ekonomik, toplumsal ve siyasal çıkarları, bir Şii kimliğinin gelişmesine elverişsizdi. Hanedanlık tarafından ileri sürülen ulusal-birlikçi bütünleştirici süreçler de böyleydi. Bu süreçler, geniş kırsal Şii ve Sünni alanlarını dışlayan monarşinin son yıllarında kısıtlandı; fakat Temmuz 1958 devrimi bu dışlanmayı sona erdirdi.[139]

Üçüncü evrede, 1948-1949'da Yahudilerin sürgüne gönderilmesi ve göç ettirilmesinden sonra,[140] baskın hale gelen Şii tüccar sınıf kuvvet kazanarak, güçlü bir toplumsal sınıf şeklinde ortaya çıktı. Şii aşiret şeyhleri ve toprak ağaları kendilerine sağlam konumlar edindiler, daha fazla servet ve güç kazandılar. Güçlü bir Şii siyasal sınıfı da olgunlaştı. Diğer yandan, yeni bir Şii orta sınıfı da ortaya çıkmakta ve genişlemekteydi. Şii *fellahin*'in (köylülerin) şehir-

136) El-Verdi (1976), cilt 6, s. 217-230; El-Hasan (1988), cilt 1, s. 171-177; Nakkaş (1994), s. 82-85.
137) El-Temimi, (1996), s. 166, 314 ve çeşitli yerlerde.
138) El-Temimi, s. 166-170 ve çeşitli yerlerde; Nakkaş, *a.g.y.*, s. 115, 118 ve çeşitli yerlerde.
139) Batatu, Stowasser (1986), s. 208.
140) Shiblak (1986), s. 30-36; Batatu (1978), s. 270-271.

lere, özellikle de Bağdat'a göçmesi, Şiilerin sosyolojik profilini baskın kırsal nüfustan şehirli nüfusa dönüştürdü. Bununla birlikte, Şii göçmenler, marjinalleşmiş, medeni haklardan yoksun yoksul kitleler meydana getirdiler. Şii modern orta sınıflar ve şehirli yoksullar, böylelikle toplumsal, siyasal ve ideolojik bölünmeler yoluyla zengin ve üst-sınıf dindaşlarından yabancılaştılar.[141]

Böylece, yüzyılın ilk yarısında Şiilerin büyük kısmı kır kökenli yoksul *fellahin* iken, ikinci yarısında yoksul ve orta sınıf şehir sakinleri haline getirildiler. Nasıl ki dönüştürülen Bedeviler, kendi yabancılaşmalarına Şiilik dahilinde kültürel bir panzehir bulduysa, topraksız, göçmen Şii *fellahin* de kurtuluşunu ve özgürleşmesini komünizmde buldu. Şii *fellahin*, şehre göçer göçmez doğal toplumsal yerleşim çevrelerini, yani selef ya da *dira*'yı (aşiret bölgesi) kaybettiler. Şehirde de sert bir gerçeklikle yüz yüze geldiler: Geçim ekonomisinin ve *dira*'nın toplumsal dayanışmasının yitimi, toplumsal ve kişisel güvenlik yokluğu, şehir kenarlarında biriken bir yabancılaşma duygusu...

Şehrin yoksullaştırılmış zanaatkârları ve çökmekte olan seyyidleri gibi, *fellahin* de mecrasını, kendisini içe kapalı toplumsal hareketlerde ifade etmekte ve korumakta buldu. Modern orta sınıfların Şii (ve diğer) kesimleri, monarşiye muhalefetin keskin ucundaydılar. Onlar, modern siyasal kitle hareketleri için gereken önderliğin büyük bir kısmını sağladılar. Yeni lağvedilen ulusal meclisteki siyasal kaldıraçlarını yitiren toprak ağalarına, art arda gelen tarım reformlarının da indirdiği ağır darbelerden sonra, Şii orta sınıfı, ilk olarak Arif kardeşlerin ve ikinci olarak da ikinci Baas yönetiminin idaresi altında iyice hırpalandı. Toplumsal ve siyasal bir güç olarak sakatlanan tüccar ve toprak ağası sınıfları, harekete geçemeyecek kadar zayıfladılar. Monarşinin Şii siyasal sınıfı da Cumhuriyet döneminde haklarından mahrum edildi. Bu, başka toplumsal grupların toplumsal ve siyasal ağırlıklarını, yanı sıra siyasal ve radikal kitle hareketlerini arttırdı. Ama yine de, bu hareketlerin yıkımı ve iktidarın art arda el değiştirmesiyle başıboş bırakılan ulusal bütünleşme süreçlerinin kesintiye uğraması, kısa

141) Slugletts, Hopwood (1993) içinde, s. 81-82.

sürede Şii İslami gruplar tarafından doldurulan bir boşluk yarattı. Ortak ıstıraplar, farklı Şii gruplar arasındaki boşluğu daraltmakta ve birbirine yaklaşan eğilimler yaratmaktaydı. Cemaat ve İslam hatları boyunca Şii kimliğinin yeniden inşasına, Arif kardeşlerin rejimi altında hizipçi politikalarca, Baas yönetimi altında ise otoriteryan, seküler politikalarca ivme kazandırıldı.

Çatışma Alanları: Şiiler ve Modern Devlet

Modern Irak ulus-devletinin farklı dönemlerinde, çeşitli Şii gruplar devlete karşı muhalif tutum takındılar. Şii ajitasyonunun merkezinde beş ana unsur vardı:

(i) Birincisi siyasaldır, temsil yetersizliğine dayanır. Bu mesele, monarşinin ilk yirmi yılı boyunca had safhadaydı ve son on yılında silinip gitti, fakat Arif ve Baas idareleri altında yeniden yüzeye çıktı. Nüfus sayımının Şiilerin çoğunlukta olduğunu gösterdiği 1930'larda bazı tüccar, şeyh, toprak ağaları ve din adamları arasında bir yakınlaşma olmuştu. Ama yine de bunların hükümetteki oransal ağırlığı, önemsiz değilse bile çok düşüktü.[142] Bu kabul, seçmenlerle ilgili sayısal çoğunluk ve azınlık çerçevesinde tanımlanmış yeni bir 'ulus-luk' hissiyatı gerektiriyordu. Yetersiz-temsil meselesi, Şiilerden sürekli 'ezilmiş çoğunluk' diye söz eden çağdaş Şii literatürünün değişmez bir temasıdır. Yetersiz-temsil, Şii eylemciler tarafından, cemaatlerini siyasi karar mercilerinden, ordu, güvenlik güçleri ve bürokrasi gibi hassas kurumlardan men eden, planlı, ayrımcı bir politika olarak görülür. Bugün bile Şii seküler liberaller, demokratik, temsili bir sistemin yokluğunu, 'Sünni' yönetici seçkinlerin iktidarı Şiilere karşı kaybetmekten duyduğu korku çerçevesinde açıklarlar.[143]

142) *Al-Mawsim*, 14, 1993, özel sayı, "Hizipçilik ve Ayrımcılık"; El-Hasan, cilt 4, s. 50-5, 91-7; El-Uzri (1991), s. 62-71.
143) El-Uzri, *a.g.y.*, s. 5, 343 ve çeşitli yerlerde; aynı zamanda *Al-Mawsim*, *a.g.y.*

(ii) İkinci mesele, ekonomik sıkıntılarda merkezlenir. Farklı mülk ve toprak sahibi Şii gruplar, 1959'daki toprak reformlarına, 1964 ve 1970'teki ticaretin ulusallaştırılması ve düzenlenmesine, Şiileri zayıflatma dürtüsü olarak cemaat temelinde karşı çıktılar; buna karşılık milliyetçi ya da Marksist jargonda, bu politikalar *étatist* (devletçi) veya kapitalist-olmayan ilerleme ölçütleri formunda, yani toplumsal-ulusal çerçevede görünür. Din adamı sınıfları, bu bakımdan en eski ajitatörler konumundadır; vakıf kaynaklarının (dini bağışlar) yetersizliğinden yakınmışlar ve bu durumu Sünni siyasal taraftgirliğe yüklemişlerdir.[144] Örneğin Baas idaresi altında ticari, endüstriyel ve mülk sahibi Şii gruplar rejim tarafından ulusa yönelik bir tehdit olarak resmedildiler.[145] Mülklerine el konuldu ve 1980'lerde sürgüne gönderildiler. Bir kısım Şii din bağışları, Arif hükümdarlığı boyunca kamulaştırıldı[146], buna karşılık bir kısmına Baas rejimi tarafından el konuldu; Kûfe Üniversitesi projesine ayrılan fonlara yapıldığı gibi. Yine de Başkan Saddam Hüseyin idaresi altında, 'telafi ve uzlaşma' girişimleri gündeme getirildi ve Necef, Kerbela ve Kazimeyn'deki kutsal türbelere ayrılan bütçe payları arttırıldı.

(ii) Üçüncü mesele, kültürel tecavüzdür. Irak'ta modern devletin başlangıç dönemiyle birlikte, Arap milliyetçiliği siyasal bir bağlılık ve birlik odağı olarak İslam'ın yerini aldı. Sati el-Hüsri'nin dile ve tarihe dayalı kültürel versiyonundan[147] tutun da, Michel Eflak örneğinde olduğu gibi, İslam'ı sekülerleştiren ve Araplaştıran etnik Baasçılık

144 El-Hasan, *a.g.y.*, cilt 3, s. 315-321.

144) Şii tüccarların ve sanayicilerin frenlenmesi hakkında bkz. El-Berrak (1984), s. 148-158, 192-193; ticaret sektörü üzerindeki devlet denetimi hakkında bkz. Baas Partisi, 8. Kongre (1974), s. 109-114.

145) El-Uzri (1991), s. 33-35, 38; Nakkaş (1988), s. 229 ve çeşitli yerlerde; Evkaf Bakanlığı (1972), s. 19, 23, 79 ve çeşitli yerlerde.

146) El-Hasan, *a.g.y.*, cilt 3, s. 315-321.

147) Cleveland (1983) (Arapça), s. 140-142, 144-145, 155, 201-203; Techonova (1987) (Arapça), s. 15, 34-35, 45-50; QF, 1993, s. 338-339.

biçimlerine kadar, çeşitli biçimlere bürünen Arap milliyetçilikleri vardı ve gelişmişti. Arap Maşrık'ında ortaya çıkan bu seküler eğilimler, en azından üç amaç etrafında yapılanmışlardı: Arapların Türklerden, sonra da Farisîlerden etnik ayrımını vurgulayarak din birliğini ortadan kaldırmak; Maşrık'ta Arapça konuşan insanlar arasındaki Hıristiyan-Müslüman bölünmesini aşmak; ve Arapların ulus-olma hakkını tesis etmek için tarihi yeniden kurgulamak.[148] Ulusluk iddiasını desteklemek için tarihi yeniden kurgulamak, modern milliyetçiliğin tekrarlanan bir öğesidir. Geçmişteki Arap imparatorluklarının yüceltilmesi ya da çöküşlerinin Türkler ve Farisîler gibi İslam'daki yabancı öğelerin dahiline yüklenmesi bu süreçte oldukça sık rastlanan temalardı.[149]

Bu söylemler, hem Sünni hem de Şii İslam içerisine asli çelişkiler soktu. İlkin İslam'ı bir etnisite yüklemine indirgediler, böylelikle de dinin merkeziliğini ortadan kaldırdılar; bu, hem Şii hem de Sünni muhafazakâr Müslümanlar tarafından nefret edilen bir temaydı. İkinci olarak, din mensubiyeti karşısında etnik mensubiyete öncelik vermek suretiyle, Müslümanların diğer dinler (özellikle fakihin gözünde *timiz* -ayrıcalıklı- olan Hıristiyanlar ve Yahudiler) karşısında evvelce var olan üstünlüğü yok edildi. Son olarak, geçmişteki imparatorlukların yüceltilmesi, Sünni hanedanların meşruiyetini ima ediyordu ve İmam Ali'nin mirasının meşruiyeti etrafında dönüp duran Şii İslam'ın özüyle çelişiyordu.

1920'lerin sonlarındaki Nusûli olayı, bu problematiği örneklendirmeye yardımcı olur.[150] Milliyetçi eğilimlere

148) Halidi ve diğerleri, *a.g.y.*, s. 151 ve çeşitli yerlerde, s. 189, 196-201; aynı zamanda; QF, s. 339-340.

149) Tarabişhi (1992), Arsuzi, İmara ya da Muhammed Abid el-Cabiri gibi milliyetçi yazarlar tarafından Arap mirasın içerisinde 'etnik temizliğe' vardırılan şeyleri, katı bir tavırla eleştirmekteydi.

150) Nusuli meselesi hakkında başkaları arasında bkz. Uzri, *a.g.y.*, s. 215-230; Cemil (1987), s. 183-202; Hasan el-Alavi (1988), s. 142-160; el-Mellah (1980), s. 64-69; Nakkaş, *a.g.y.*, s. 114.

sahip Suriyeli bir ortaokul öğretmeni olan Nusüli, Şiilerin gözünde haklı İmamlardan halifeliği gasp eden Ümeyye hanedanlığını yüceltti. Onun bu konu hakkındaki kitabı, Irak'taki Şii entelektüelleri hırçınlaştırdı ve siyasal bir krize neden oldu.[151] Arapların etnik saflığının yalnızca hayati önemde olmakla kalmayıp, aynı zamanda Farisîler tarafından da tehlikeye atıldığı fikri, 1930'lar boyunca Irak'ta el-Hüsri'nin ve pan-Arabist takipçilerinin düşüncesi ve pratiğini etkilemişti. Dolayısıyla, Şiilik kuşku altındaydı.[152] 1950'lerde ve 1960'larda, Sünni bir tarihçi ve Arif idaresindeki Bağdat Üniversitesi'nde dekan olan Abdül Aziz el Duri, bu temayı zaman zaman tekrar ortaya attı.[153] Şiiler arasında yaratılan sürekli anlaşmazlık, on yıl sonra, yani 1990'larda, Hasan el-Alavi, Abdül Kerim el-Uzri gibi seküler yazarları, Şiiliğin karakter bakımından Arap kökenli olduğu ve Fars Şiiliğinin sonradan ortaya çıkan bir şey olduğunu kanıtlama çabasına ve bu bakımdan kuvvetli bir karşı saldırı başlatmaya itti.[154]

(iv) Dördüncü mesele, yurttaşlık haklarıdır. Modern Irak ulus-devletinde yurttaşlık hakları, başlangıç döneminin ilk yıllarından bugüne dek sorun olmuştur. Devlet, biri Farisî Şiilerle, diğeri Arapça konuşan Yahudilerle ilgili iki önemli gelişmeyle karşılaştı. İkincisi, 1948'de ulussuz Yahudiler için bir ulus-devlet olarak İsrail'in ortaya çıkışının arifesinde ve sonrasında patlak verdi.[155]

Farisî Şiiler için, ulusallık meselesi dal budak salmış tarihsel köklere sahiptir. Safevi ve daha sonraki Kaçar İran'ı (1501-1917) ile Osmanlı arasında rekabetle geçen

151) Cemil, *a.g.y.*, s. 185; el-Uzri, *a.g.y.*, s. 217-219.
152) Örneğin, el-Cevahiri'nin *Hatıralar*'ı, s. 167-172; el-Uzri, *a.g.y.*, s. 210.
153) El-Duri, Aziz (1984), s. 100-102. Diğer taraftan Şia savunusunda bkz. el-Gita (1994). El-Gita, girişte, Duleym aşiretlerinin açıkça itiraf edilen Şii karşıtlığından ve genelde Mısırlılardan ve Araplardan, onların Şiileri yanlış anlamaları bakımından yakınır.
154) El-Uzri (1991), s. 251-257; Hasan el-Alavi (1990), s. 19 ve çeşitli yerlerde; aynı zamanda: *Al-Mawsim*, 1993, s. 68, 105, 133, 151.
155) Shiblak (1986), s. 103 ve çeşitli yerlerde; el-Barak (1994), s. 141-142; Uzri, *a.g.y.*, s. 281-294.

yüzyılların mirası, bu meselenin yüreğinde yatar. Savaşlar yalnızca bu iki 'kutsal' imparatorluk arasındaki ilişkileri zora sokmakla kalmadı, aynı zamanda onların Irak'ın hâkimiyeti konusundaki rekabetleri, bu bölgede oturan toplulukların kaderini de gölgeledi. Her iki imparatorluk, Sünni Osmanlı ve İran'daki Şii Safevi ve Kaçar hanedanlıkları, dindaşları üzerindeki ve aziz tuttuğu kutsal şehirler ile Irak'taki 'Atabat' (Şii türbeler) üzerindeki korumalarını genişlettiler.[156]

Cemaatçi dini ilişkiler, ulus-öncesi hakların bir parçasıydı. Uyruklar düşüncesinden yurttaşlık düşüncesine kayma, dünya çapında problemli bir süreç olmuştur. Bu kayma, eski, değişken bölgesel sınırların sabit sınırlara dönüştürülmesi, dindaşlar için tüm-bölgesel koruma haklarının kaldırılması ve bölgesel devletin ırsi ulusal alanının tüm sakinleri üzerinde egemenlik hakkının tanınması gibi uzun süreçleri işin içerisine soktu. Avrupa'daki Westphalia Barışı, bu kaymayı işaret ediyordu; Osmanlı İmparatorluğu bölgelerinde, özellikle de Irak'ta, modern yurttaşlık fikri İngilizler tarafından tesis edildi ve ilk kez 1924'te Farisî müçtehitlere karşı, onların Britanya'ya ve monarşiye muhalefetlerini susturmak için kullanıldı. Farisî müçtehitlere, yurttaşlığa geçme ya da ülkeyi terk etme tercihi dayatıldığında,[157] Rıza Şah rejimi altındaki İran, kısmen Irak'ın İranlı sakinlerinin haklarıyla ilgili meselelerden dolayı yeni doğan Irak Krallığı'nı asla tanımadı.[158] Osmanlı Irak'ındaki Farisîler, İstanbul ile imzalanan resmi antlaşmalara göre İran'ın koruması altındaydı. Arap Şii gruplar ve bireyler, *tabiîyye* olarak bilinen İran yurttaşlığına geçmeleri için İran konsolosu tarafından teşvik edildiler. Monarşi tesis edildiğinde, Irak nüfusu resmi kayıtlara ya Osmanlı ya da Farisî olarak geçti. Pek çok Arap aile, özellikle Birin-

156) El-Verdi, cilt 1, s. 65 ve çeşitli yerlerde, s. 99-146.
157) Nakkaş (1988), s. 81, 83 ve el-Hasan (1988), cilt 1, s. 175-177.
158) El-Hasan, *a.g.y.*, cilt 3, s. 216-219.

ci Dünya Savaşı'ndaki genel seferberlik sırasında, uyruk tanımlarının gerektirdiği Osmanlı ordusundaki askerlik hizmetinden kaçmak için Farisî 'yurttaşlık hakkı' aradı; böylece resmi kayıtlara 'Farisî' olarak yazıldılar. Bazı Şiiler ise böyle bir yazgıdan kaçmaya çalıştılar.

Ünlü sanayici Fettah Beşe ailesi hakkında anlatılan bir anekdot, yaşananları anlamaya yardımcı olabilir: Fettah Beşe, köken olarak Kerkük'teki Şii bir aileden gelmektedir. Baba, oğlu için Osmanlı ordusunda bir kariyer arar. Ona, bunu gerçekleştirmesi için oğlunun mezhebini (dini fıkıh okulu) değiştirip Şiilikten Sünniliğe geçirmesi tavsiye edilir. Oğul üne kavuşur ve monarşi Irak'ındaki servet sahibi birkaç kişiden biri haline gelir.[159]

Yurttaşlıkla ilgili yasal haklardan ayrı olarak, Şiilik Farisîlikle eşitlendi. Bu kavrayış, Şia'nın kutsal şehirlerinin Farisî kültürel özelliklere, İran'la güçlü ticaret ilişkilerine ve Farisî müçtehitlerin güçlü varoluşuna sahip olmasıyla pekiştirilen, yerel önyargıların bir parçasıydı.

Karşılıklı mücadeleleri içerisinde, hem Irak'taki hem de İran'daki yönetim, bu meseleyi kendi amaçları için kullanmaya çalıştı. Örneğin, İran üzerinde bir baskı oluşturma girişimi dahilinde, Baas yönetimi 1970'lerin başlarında İran uyrukluları *en masse* (topyekün) sürgüne yolladı. Irak-İran Savaşı'nın arifesinde ve sonrasında, Irak yönetimi, büyük bir kısmı geçmişte 'Farisî uyruk' statülü Araplar olan çok sayıdaki Şii'yi sürgüne yolladı. Gönderilen sürgünlerin sayısı bir kaynaktan diğerine büyük farklılıklar gösterir. Sayılar, asgari 60 bin ile azami 160 bin arasında gidip gelmektedir.[160] Yurttaşlık hakları meselesi, Iraklılar olarak asıl kimliklerine ciddi şekilde saldırılan Şiiler arasında her zaman

159) Seksenli yaşlarının sonundaki Fettah Beşe ile 1975'te Ürdün, Amman'da el-Uzri bir röportaj yapmıştı. El-Uzri (1991), s. 346.
160) Batatu, Cole ve Keddie (1986) içinde, s. 195-196; el-Uzri, *a.g.y.*, s. 287; BM Mülteciler Yüksek Komiserliği, Cenevre, 1994, Kasım, s. 3-6; Mekiyye (1993), s. 218, 333, no. 7.; IUK, 1993, s. 156.

bir ıstırap kaynağı olmuştur ve henüz bu ıstırabın dindiği de söylenemez.

(v) Sekülerizasyon bir başka problemdir. Modernizasyonun güdümündeki devlet, önceleri özerk din adamları sınıfının tekelinde olan yasanın, eğitimin ya da vergilerin toplanmasının yürütülmesi gibi çok çeşitli işlevleri üstlendi. Bu süreçler, din tutulmasına katkıda bulundu. *Étatist* (devletçi) arzularla sürüklenen Irak'ta, art arda gelen rejimler, dini kültürel alanları denetim altında tutmak ve devletin dinden kontrollü bir şekilde ayrılmasını sürdürmek için ellerinden geleni yaptılar. Sünni dini müessese, yönetimle zaten bütünleştirildiği için, sekülerizasyon güdüsü, müritlerin, öğrenim kurumlarının, türbelerin ve ibadet merkezlerinin oluşturduğu ulus-çapında geniş mali şebekelere sahip özerk Şii müessesesine karşı yönlendirildi. Kasıtlı ya da kasıtlı olmayan bir biçimde, seküler politika, hacıların, din okulu öğrencilerinin ve kutsal toprakta gömülmeye getirilen cenazelerin akışını etkilediği için, kutsal şehirlerin zenginliğine de darbe indirdi. Aynı zamanda din adamları sınıfını politika alanından kopardı, onların pozisyonunu ve itibarını zayıflattı.

Sekülarizasyon, ceza yasasının, ticaret yasasının ve aile kanunlarının alanını etkiledi. Ulemanın adli işlevlerinin devlete bağlı aracı organlar tarafından özümsenmesi kolaylıkla pekiştirildiyse de, aile kanunlarının seküler hatlar boyunca reforme edilmesi Şii ve Sünni direnişiyle karşılaştı. Bu kanunların ve yasaların yeniden-İslamileştirilmesi, gerek Sünni gerekse Şii İslamcı gündemin kalıcı ve başta gelen meselelerinden biri olmuştur hep.[161]

161) El-*Hiyad* gazetesi, Bağdat, 3 Haziran 1960, no. 48; 9 Haziran 1960, no. 49; 24 Haziran 1960, no. 60; 8 Temmuz 1960, no. 70; 24 Temmuz 1960, no. 81.

İKİNCİ KISIM:

DOĞUM VE DÖNÜŞÜM

Giriş

Şii İslami hareket, 1958 Temmuz Devrimi ertesinde Necef'teki kutsal türbede doğdu. Bu hareket, devrimin simgelediği ve tamamladığı değişimlere doğrudan bir tepkiydi. Bu değişimler, din adamları sınıfı da dahil, eski toplumsal sınıfların çöküşü anlamına geliyordu. Çok çeşitli toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal veçheleri olan bu çöküş, epey karmaşık bir tarihsel süreci yansıtmaktaydı.

Birinci bölümde kabataslak gösterildiği gibi, devrim, eski toplumsal sınıfların siyasal nüfuzunu ortadan kaldırdı ve iktidarı modern orta sınıflara geçirdi. Aşiret Anlaşmazlığı Kanunu'nun kaldırılması, büyük toprak sahibi şeyh ya da aristokrat sınıfların mülklerine el konulması ve yeni bir aile yasası çıkartılması gibi radikal sosyo-ekonomik reformlar başlattı. İşçi sendikaları, kadın ve öğrenci dernekleri gibi modern birliklerin kurulması hakkı tanındı. Yeni fakat kısa ömürlü özgürlükler, modern ideolojilerin (özellikle Marksizmin) yükselmesine ve yayılmasına kapı açtı.

En az üç büyük mesele, yani şeyhliğin, toprak ağalığının ortadan kalkışı, aile yasası ve Marksizmin kitleselleşmesi, din adamları sınıfını ve onların din adamı olmayan işbirlikçilerini etkiledi. Din adamlarının gözünde Marksizm, bir akide ve kutsal yasa koyucu olarak kabul edilen İslam'a yönelik bir tehditti; ayrıca, İslam'ın şehirli ve kırsal din-adamı-olmayan Şii halk üzerindeki nüfuzunu tehlikeye atan toplumsal bir güçtü. Komünist-güdümlü siyasal hayata katılım eşi görülmedik düzeydeydi ve özellikle orta, alt ve işçi şehir ve kır sınıfları arasında geniş kitlelerin enerjisini ve dikkatini bünyesine kattı. Örneğin 1959'da Merad el-Râs'ta Kerbela'ya ve Necef'e yapılan hac, o güne kadarki en düşük sayılarla kayda geçti. O yıl, on binlerden oluşan dev kalabalıklarla kıyaslandığında, dağınık haldeki birkaç yüz kişinin ziyaret ettiği kutsal türbelerdeki manzara, din adamlarının gözünde dehşet vericiydi: Komünist-güdümlü sokak politikasıyla ve işçi sendikacılığıyla ilgilenen devasa köylü ve yoksul şehirli yığınların, kutsal türbelerden yüz çevirdiği açıkça ortadaydı.[1]

Öğrenci birliklerinde ya da başka yerlerde örgütlenen komünist gençliğin, Şii popüler ritüellerini kontrol altına alıp kendi amacı için kullanmaya başlaması, bambaşka bir tehdidi ortaya çıkardı. 1958'den sonra, özellikle de devrimin ilk iki yılı boyunca, Komünist Partisi'nin etkisi eşi benzeri görülmemiş düzeydeydi.[2] Geri dönüp bakıldığında, bu etkinin, Albay Şavaf'ın 1959'da Musul'daki kısa ömürlü askeri isyanının çökmesinden sonra zayıfladığı görülür. General Kasım, komünistlere giderek daha fazla yaslandı. Halk milisleri içinde meydan okunması zor bir güce sahip olan komünistler, işçi sendikalarını, köylü birliklerini, öğrenci ve gençlik örgütlerini ve kadın federasyonunu tam denetim altında tutuyorlardı; buna ek olarak ve hepsinden önce, orduda erat ve

1) DF, no. 23, Yaz, 1995, s. 93, 95 ve çeşitli yerlerde; El-Sadr, *Risalatuna* (1982), s. 9-10; Murtaza el-Askeri, *Sawt al-Dawa*, 15 Nisan 1993'teki röportaj; Sharara (1966), s. 32-3. Kerbela'lı bir avukat ve PB IKP üyesi olan Abdül Rezzak el-Safi, 1959'daki ziyaret mevsiminde kutsal şehirlerin neredeyse terk edilmiş şehirler olarak nasıl göründüğünü betimledi, ki bu, din adamlarını öfkelendiren ve din turizminden kâr sağlayanları afallatan bir olguydu. (Röportaj.)

2) Batatu (1978), s. 890 ve çeşitli yerlerde; Slugletts (1990), s. 62-71; Marr (1985), s. 164-167

muvazzaf olmayan subaylar arasında güçlü pozisyonlara yerleşmişlerdi.[3] Birçok ulema için bu tablo tam bir kıyamet alametiydi.[4]

Şeyhliğe dayalı toprak ağalığının ölümü, bir başka tehdit edici gelişmeydi. Bir kısmı Şii olan bu toplumsal sınıf, parlamentonun ve aşiret şeyhlerinden oluşan yarı-feodal sınıfın kalesi konumundaki senatonun (Meclis-i Ayan) lağvedilmesinden sonra güç ve statü kaybetti. Tarım reformu, güçlerini ve servetlerini yok etti.[5] Aşiret yasası lağvedildiği için, aşiret şeyhleri kırsal kesimdeki devlet destekli yasal otoritelerini yitirdiler. Bir ölçüde bu sınıf, Necef ve civarındaki din adamları sınıfı için de cömert bir *hums* (dini vergi) kaynağı olmuştu.[6] O yüzden, söz konusu sınıfın yok oluşu, yalnızca din adamlarının yüksek tabakasını gelirlerden ve toplumsal-siyasal destekten yoksun bırakmakla kalmadı, aynı zamanda zengin sınıflar arasında özel mülkiyet kaygısına da neden oldu.

Kadınlar için eşit miras haklarını, tekeşliliğin dayatılmasını ve aile hayatının başka cephelerinin düzenlenmesini gözeten aile yasası reformu, din adamları sınıfı ve genelde muhafazakârlar için bir başka darbeydi. Din adamları için bu durum, sekülarizasyonun silip süpürücü etkisini ve Şeriat'ın yıkılışını simgeliyordu.

Necef uleması ve onların hizmetindeki gelenekçi toplumsal gruplar, yarım yüzyıllık bir dönemde yaşanan sürekli çöküşün neticesinde ne olduklarını şaşırdılar: Necef'teki ulemanın zayıflayan statüsü, medresenin çökmesi[7], dini vergi akışının azalması ve kutsal şehirlerin refahının çökmesi, bu kesimleri serseme çevirdi. Şii din adamları sınıfı ve onların Necefli tüccar müttefikleri, bu meydan okumaya cevap mahiyetinde iki farklı tepki geliştirdiler.

Birinci tepki, muhafazakâr ulemanın yaşlı kuşağı tarafından başlatıldı ve desteklendi. Karakter bakımından pedagojik ve insansever bir tepkiydi bu: Medresenin yenilenmesi ve toplumsal hizmetlerin genişletilmesi etrafında merkezlenmişti. Yayınlar da 'ate-

3) El-Anî, el-Safî ve Ajina, röportajlar.
4) Fadlallah'ın el-Sadr'ın *Risalatuna*'sına girişi, *a.g.y.*, s. 10; Ferhad (1996), s. 242-246.
5) 1959'daki tarım reformu hakkında bkz. el-Kazımi (1986), s. 237-272; Dan (1989), s. 76-81; Zübeyr, yayınlanmamış makale, giriş.
6) Toprak ağalarının ödediği *hums* hakkında bkz. Zübeyr (röportaj).
7) Bkz. Sekizinci Kısım.

izm'e (yani, Komünist Parti'ye) saldırmak ve muhafazakâr İslam'ı tebliğ etmek bakımından faydalı araçlardı. Bu stratejilerin bir sonucu olarak, Necef'te Ulema Cemaati doğdu. İkinci tepki, genç, çırak ulemayı ve tüccar ailelerden gelen din-adamı-olmayan Şii eylemcileri reformdan geçirmeyi hedefleyen Necefli bir grup tarafından başlatıldı. Bu, karakter bakımından ideolojik ve siyasaldı; yani, Marksizmi alt edecek evrensel bir İslami ideolojinin yaratılmasından ve onu yaygınlaştıracak modern bir örgütün oluşturulmasından dem vuruyordu. Davet İslami Partisi'nin kökü, işte bu harekette yatar. Söz konusu hareket, yeni bir fenomen ve doğası gereği tepkisel olmakla birlikte, aynı zamanda son derece kırılgan bir özellik taşıyordu; çünkü düşünülebilecek her türden apolitik muhafazakârlığın yıkılmaz engellerini aşmaya mecburdu.

Bununla birlikte, Ortadoğu'daki bazı gelişmeler, bu dönüşüm çizgisini derinleştirdi. Örneğin, İran'da zamanın en yüksek Şii otoritesi sayılan Büyük Ayetullah Burucerdi, apolitik tutumunu bir kenara bırakıp, Şah'ın 1959'daki tarım reformu girişimlerine karşı cihat başlattı; Şii ulemanın suskunluk ve suya sabuna dokunmama yılları sona ermekteydi.[8] Sünni İslami eylemcilik de bir başka etmendi. Müslüman Kardeşler'in ve Nabhani'nin Hizb el-Tahrir el-İslami örgütünün (İslami Özgürleşme Partisi) Irak kolları, cüretkâr bir anti-komünist cihat çerçevesinde, siyasal bakımdan faaldiler. Necef'teki radikal genç ulemanın gözünde esinleyici ve etkili olan bu eylemler, Şeriat zemininde bir faaliyetin de yasal aracı addedildi.[9]

Çalışmanın bu bölümünde, bu iki tepkinin doğuşunu ve gelişmesini; farklılıklarını, sınırlarını ve geçirdikleri dönüşümleri inceleyeceğiz.

8) Ahavi (1980), s. 90 ve çeşitli yerlerde.
9) Da'vet doktrini (DD), cilt. 1, s. 418-426; cilt 2, s. 463-464, cilt 3, s. 158, 163-166; cilt 4, s. 5-19; aynı zamanda DD PS, cilt 1, s. 14-19.

Üç

Davet'i Kuran Grup: Kendini Tarif Etme (1960-1964)

Davet grubunun biçimlenme dönemi 1958-1959'dan 1964'e dek uzanır. Bu evre boyunca, genç ulemadan ve Necefli tüccarlardan oluşan kurucu grup, enerjisini, kendisini, perspektifini ve söylemini tarif etmek, bunun yanı sıra yeni fikirler yaymak üzerinde yoğunlaştırdı. Başlıca iki tema inşa edildi: İslami bir ütopya ve yeni bir siyasal aygıtın, yani bir partinin yaratılması. Fakat bu gayret, muhafazakâr din adamları cephesinde sert bir direnişle karşılaştı.[1] Davet grubunun kendini tarif etme çabasının çeşitli veçheleri aşağıda incelenecektir.

MEŞRULAŞMA SÜRECİ

Davet'in çekirdek kadrosunun önünde duran sorun, Marksizm'le boy ölçüşecek bir ideoloji yaratmak, açık strateji ve taktiklere sahip yeni bir örgütlenme biçimini meşrulaştırmaktı.

1) Sivan ve Friedman (ed.), (1990), s. 96-97.
2) Şerif (1995), s. 28-30; Mitchell (1977) (Arapça), s. 67-70.

Bu meselelere dair yapılan tartışmadan, Davet jargonunda *el-Usus* (Esaslar veya Temeller) olarak bilinen entelektüel çerçeve ortaya çıktı. *El-Usus*, muhtemelen 1960'da el-Sadr tarafından kaleme alındı ve kurucu grup tarafından onaylandı. Bu manifestonun metni belli başlı üç argüman kümesine bölünebilir:

(i) Partinin ideolojisini yayacak ve onun misyonunu hayata geçirecek modern bir örgütün kurulması;
(ii) Faaliyetin evrelerinin şematik olarak dönemlere ayrılması veya kategorileştirilmesi ya da nihai hedefe götüren eylem programı;
(iii) Davet'in nihai hedefi olarak İslami bir yönetim kavramının temellerinin oluşturulması.

Kurucu grup, hücrelere, komuta zincirine, disipline ve itaate dayalı Leninist bir örgütlenme yaratmaya çalıştı. Bu örgütlenme biçimi, 1920'lerden itibaren Komünist (Üçüncü) Enternasyonal yoluyla veya Faşist ve Nazist kanallar aracılığıyla bölgeye sokulmuştu.[2] 1920'lerin sonlarında ve 1930'larda, farklı akımlar tarafından benimsenen bir örgütlenme tarzı oldu bu: Suriye, Mısır ve Irak'ta komünistler, Mısır'da Müslüman Kardeşler bu örgütlenme tarzını benimsediler. Radikal milliyetçiler, Baasçılar, pan-Arabistler de, Nabhani'nin Hizb el-Tahrir el-İslami örgütüyle birlikte, 1940'ların sonunda hücre partisini benimsediler.

Leninist model, sadece seçkin kişilerde ve salon toplantılarında odaklanan, hiçbir köklü örgütlenmesi olmayan öncüler politikasına baskın çıktı ve böylelikle Necefli bazı genç (ve din adamları sınıfından olmayan) İslamcıların aklına yatan örgütlenme biçimi haline geldi. Bu genç adamlar, Marksist ütopyanın çekiciliğini ve Aşura ritüellerinin örgütlenmesinde bile kendileriyle yarışan Necef'teki gizli komünist örgütün etkinliğini, hayranlıkla ve büyük bir saygıyla gözlemlediler. Onlar, böyle güçlü bir üye toplama ve harekete geçme aygıtına komuta etmeye can atıyorlardı. Genç din adamları da bu büyülenmeden paylarına düşeni aldılar.

Parti

Manifestodaki ilk tema, hareketle ilgilidir. Davet, bir *harekct-i tagyiriyye*, yani radikal ve devrimci bir değişim hareketi olarak[3], Islam'ın ihtiyaçları, sınırları ve çıkarlarının bilincinde ve ümmetin koşullarıyla ilgilerinin farkında olan, öncü ulusal kol olarak tanımlanır.[4] Terim, aynı zamanda Davet'i, Allah'ın davasına, sıradan varoluşu ve dünyevi meseleleri aşan kutsal davaya hizmet eden bir misyonun taşıyıcısı olarak da tarif eder. 'Parti' terimi, hatta 'hareket' terimi bile örtüktür. Bu terimden kaçınmak, çok bilinen dünyevi bir kategoriyi kullanmaktan kaçınmak için yapılan bilinçli bir seçimdir. Fakat başka terimler serbestçe kullanılır: Davet (bir çağrı), *islahî*'den (reformist) ziyade *inkılabî* (devrimci) olarak betimlenir. İkinci kavram *inkılab* sözcüğünden, yani evrimci olanın tersine, radikal olanı ifade eden bir sözcükten türetilmiştir.

El-Sadr, komünistlerin dolaşıma soktuğu *devrîyye* sözcüğüne karşıtlık içerisinde, Baas Arapçasındaki devrimcinin eşdeğeri olan *inkılabîyye* terimini kullandı. 1960'ların sonunda, bu terimin Baasçılar tarafından sıkça kullanılmasından rahatsızlık duyulduğu için, Davet tarafından bir kenara bırakıldı. *İslahîyye*, yani evrimci reformizm reddedildi, çünkü o, "temel ve derine kök salmış yapılar(ı değiştirmek)ten ziyade, yalnızca 'üst yapılar'ı"[5] değiştiriyordu. Kültür, eğitim, inşa etme, eylem, değişim, hareket, radikal devrim, bilinçli öncüler, radikal bilinç ve kavga ruhu gibi kavramların hepsi, radikal seküler ideolojilerden türedi ve yeni söylemi renklendirdi.[6] Dolayısıyla hareket, "ulusun bir referandumda kanaatini bildirebileceği uygun koşullar doğuncaya dek İslami bir hükümet kurma ve bir yönetici aygıt tesis etme"[7] misyonunu üstlenmiş oldu.

Bu misyona sahip çıkanların görevleri ilk evrede (bu evreler için daha aşağıya bakın) şunlardı:

3) DD, cilt 4, s. 48.
4) DD, cilt 1, s. 146.
5) DD, cilt 4, s. 48.
6) DD-PS, cilt 1, s. 80-81.
7) DD, cilt 4, s. 146.

(i) *Tahhis al-fikr*, ideolojinin tesisi;
(ii) *Tarbiyat al-du'at*, yeni üyelerin ve görevlilerin eğitilmesi;
(iii) Örgütlü ve eğitimli bir öncü kolun hazırlanması ve eğitilmesi (*talia wa'iya*);
(iv) Kitlelerin bilinçlendirilmesi;
(v) Gelecekteki İslam yönetimi ve toplumu için kavramlar ve teoriler geliştirilmesi.[8]

Bu örgütlenme biçimi pratik ve doktriner temellerde haklı çıkarılır. Pratik argüman şöyledir: örgütlenme, kendiliğindenlik karşısında; planlama, doğaçlama karşısında; birliktelik, bölük pörçük çabalar karşısında takdir edilir.[9] Doktriner meşruiyetin, dallı budaklı yönleri vardır. Şeriat'ın, İslam'ı vazetmek ve değişimi savunmak için herhangi bir özel yol belirlemediği, dolayısıyla İslam'ın temel inançlarını tebliğ etmek için her türlü faydalı yöntemi benimsemenin meşru (yani, şer'i) olduğu öne sürülür. İkinci olarak, *'emr bil ma'ruf vel nahi 'en el-münkir*, yani 'iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamak' amacının hayata geçirilmesinin, ümmetin örgütlenmesini gerektiren bir buyruk olduğu iddia edilir.[10] Üçüncü olarak da, İslam adına itaat ve disiplinin gereği savunulur.

Partiye itaat fikri, Şii teolojisiyle, aşılması zor bir karşıtlık içindedir. Şiilikte otorite, müritlik öğretisinde köklenir. Müçtehit olmadıkları sürece tüm Şiiler, ulemanın emirlerine göre davranmak durumundadırlar. Buna karşılık, Davet'in talepleriyle birlikte, iki otorite merkezine itaat borcu hasıl olur: Talimatlar yayınlayan yeni parti önderliği ve fetvalar yayınlayan eski *merce-i taklid* (dini otorite). Böyle bir ikiliğin tesisi, müritlik öğretisinin de pratikte ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Davet üyelerinin Tanrı'nın görevlileri olduğu[11] ve rehberliğin fanilerde değil, Tanrı'da ve onun yoldaşlarında a ranması gereği[12] açıkça teyit edilir. İmam ve müçtehitlere ilişkin hiçbir söz yoktur.

8) *A.g.y.*, s. 82-83.
9) DD-PS, cilt 1, s. 79; DD, cilt 4, s. 13-15.
10) DD, cilt 4, s. 13.
11) *A.g.y.*, s. 13-14.
12) DD, cilt 1, Usus, s. 130-152; cilt 4, s. 14-15.

İkili otorite'nin kendisine atfettiği meşruiyetin temelleri şunlardır:

(i) Üyenin sorumlu kişiye (*el-mes'ul*) itaat etmesi bir toplumsal sözleşmedir (*akd-i içtimaî*);

(ii) İçerisinde uzmanları (*ehl el-kibra*) barındıran bir topluluğun (*el-mecmu*) ortak kanaati, tek bir bireyin kanaatinden daha iyidir;

(iii) Davet'in önderliğinde bir *fakih* (dini yargı otoritesi) vardır.

Bu üç etmen, itaate ve boyun eğmeye (*ta'a*) zorlar.[13] Tamamen teolojik bir noktadan, bir fakihin, belki de bir müçtehitin mevcudiyeti itaat talep etmek için yeterli olurdu. Aslında bu üçüncü nokta, hassas bir meseleden kaçınma yönünde sıkıntılı bir girişimi açığa vuran, oldukça kapalı bir Arapça formu içerisinde saklanır.[14]

Davet'in argümanının yeniliği, Tanrı'dan Peygamber'e, oradan İmam'lara doğru uzanan ve müçtehitlere kadar inen geleneksel komuta zincirinin parçalanıp kırılmasında yatar. Misyonu üstlenenlerin partiye katılma kararlarını bir faniden değil de Tanrı'dan aldıkları savı, tercih bireyin kendi basiretine bırakıldığı için, yalnızca geleneksel otorite zincirini parçalama eğilimini pekiştirir. Bu durum, hakiki imanın bekçisi olarak kilisenin aracı rolünü yıkan ve ilahi olanla birey arasında doğrudan ilişkinin yolunu açan Protestan ahlakıyla benzerlikler gösterir.[15]

Mücadelenin Evreleri

El-Usus'taki ikinci tema, mücadelenin evreleridir. Kurucu üyelerin yürüttüğü uzun ve ayrıntılı tartışmalarda en önemli konu buydu.[16] Aynı zamanda, 1961-1979 yılları arasında en az on vesileyle tekrar tekrar gündeme getirilen bir meseleydi.[17]

13) DD, cilt 1, s. 160-172.
14) *A.g.y.*, s. 15.
15) Dickens (1968, 1992), s. 36-37, 44. Hill (1972, 1991), s. 154-155.
16) DD, cilt 4, s. 166-170.
17) Bu noktaya daha sonra daha ayrıntılı bir şekilde geleceğiz, bkz. örneğin, DD, cilt 1, s. 219-234, 249-254, aynı zamanda cilt 2, s. 217-234, 240-248, 270-276, 296-311; aynı zamanda cilt 3, s. 221-223; s. 259-263; s. 308; aynı zamanda cilt 4, s. 56-58, s. 166-170; 171-176.

Siyasal mücadelenin evreleri, ortak faaliyete zaman ve mekân içerisinde idame ettirilip örgütlenen bir doğa kazandırmayı amaçlayan, kavramsal taslaklardır. Bunlar, insani toplumun doğasını, onun değiştirilip dönüştürülmesinden sorumlu hareket ettirici etmenleri ve insan-aktörün hem süreci tanımadaki hem de süreci arzulanan bir yönde yönlendirmedeki rolünü tarif ederler. Bu kavramın doğası pedagojiktir. Mücadele evreleri şunlardır:

(i) *El-merhale-i fikriyye*; bu evrede İslami fikirler ve kavramlar, adanmış misyon sahiplerinden menkul bir grup aracılığıyla inşa edilecek, yayılacak ve sağlamlaştırılacaktır. Bu evre daha sonradan *el-merhale-i tagyîriyye* (değişim evresi) olarak yeniden adlandırılmıştır.

(ii) *El-merhale-i siyasiyye*; siyasal evre. Bu evre boyunca temellerini inşa etmiş, yeterli kitle gücü ve taraftar kazanmış olan Davet Partisi, iktidar mücadelesine girişmek için siyasal düzeye kayacaktır.

(iii) *El-merhale-i devriyye*; devrimci evre. Bu evrede, iktidarda olan ve İslam-dışı addedilen seçkinleri ortadan kaldırmak üzerinde yoğunlaşılacaktır.

(iv) *El-merhale-i hükmiyye*; ideal İslami yönetimin ve toplumun inşa edildiği yönetici bir İslami rejim evresini ifade eder.

Bu dört evreli model, Mısır'daki Müslüman Kardeşler'den ve Nabhani'nin Hizb el-Tahrir el-İslami örgütünden (Ürdün-Filistin) gelen temaların güçlü izlerini taşır. Bu her iki grubun da Irak'ta etkin kolları vardı ve yayınları Necef'te okunuyordu. Aslında, Davet'in misyonunu üstlenenler için öğreti edinmenin ilk kaynakları, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve Muhammed el-Gazzali gibi Mısırlı düşünürlerin eserleriydi.[18]

3.1 ve 3.2 no'lu tablolar, Davet'in genelde mücadelenin dönemlerini nasıl tasarladığını ve bu bakımdan kendini başka İslami gruplardan farklı kılma hususunda ne kadar hassas olduğunu gösterir. Müslüman Kardeşler tarafından tasarlanan dönemleştir-

18) El-Askerî, Cabbar, El-Rubai'i ve Takî, röportajlar.

ine üç evrelidir: ilkin, propaganda, haberleşme ve bilgilenme; ikinci olarak, oluşum, disiplinli bir örgüt dahilinde militanların seçilmesi ve eğitilmesi; üçüncü olarak, tamamlanma evresi.[19] 1960'ların sonlarında, Müslüman Kardeşler'den ayrılan gruplar, bu sayıyı, biri zayıflık-gizlenme evresi ve diğeri kuvvet-cihat evresi olmak üzere ikiye indirdiler.[20]

Buna göre, burada incelenmekte olan dönem ilk evrenin, yani 'fikriyye' ya da 'tagyiriyye' evresinin bir parçasıdır. Bu evre, 1960'tan 1979'daki İran Devrimi'nin başlangıcına dek yürürlükte kaldı. O zamana dek Davet grubu, kendisini, bir siyasal bir örgütten ziyade bir eğitim hareketi, bir entelektüel hareket olarak gördü. Siyasal evreye kayma süreci, Davet'e, parti belgelerindeki ifadelerde ve önderlerinin hatıralarında da görülebileceği gibi, Baas tarafından zorla dayatıldı. Onlar, kendilerinin deyişiyle 'siyasal evreye sürüklendiler.'[21]

Ütopik İslami Yönetim

El-Usus'ta, el-Sadr, evrensel bir İslami yönetimin kurulmasını Davet'in stratejik amacı olarak tayin eder. Seküler devletlerin tersine, bu pan-İslamic yönetim, onu herhangi bir başka modele 'son derece üstün' bir *devlet-i fikriyye*[22], yani doktriner bir devlet kılan akide tarafından sımsıkı birarada tutulur.[23] Müslümanlar bu yönetimde eşit haklara sahiptir.[24]

Bu devletin alanı, içerisinde Müslümanların yaşadığı topraklar boyunca yayılır, fakat onun daha başka toprak iddiaları da vardır. Bu tür iddialardan biri hukukla ilgilidir, yani ilk Müslümanlar tarafından fethedilmiş olan *harac* (vergilendirilmiş) toprağını geriye almakla ilgilidir. Diğeri ise doktrinerdir. *Devlet-i İslamiyye*, ilahilik adına bütünlüğü içerisinde yeryüzünü talep et-

19) Mitchell, *a.g.y.*, s. 43-45.
20) Daha sonraları Seyyid Kutub tarafından tasarlandığı şekliyle mücadele evreleri için ve Tekfir ve Hicret ve Mısır'daki başka militan gruplar tarafından yapılan çeşitli dönemleştirmeler için bkz. Kepel (1985), s. 54-55 ve s. 74-75.
21) DD, cilt 2, s. 240-248; s. 296-311, s. 398-401.
22) DD, cilt 1, s. 139-140.
23) *A.g.y.*, s. 130.
24) *A.g.y.*

Çizelge 3.1: Da'vet'in Tasarladığı Şekliyle Klasik ve Modern İslamî Eylemin Evreleri

Örgütlenme veya Dönem	Birinci Evre	İkinci Evre	Üçüncü Evre	Dördüncü Evre
1. Erken dönem İslam	Çekirdek kadronun inşası	Propaganda eylem	Devletin inşası	yok
2. Müslüman Kardeşler, Mısır	Vazetme (*ta'rif*)	Örgütün inşası (*tekvîn*)	Mücadele (*tenfîz*)	yok
3. Tahrir Partisi	Ders ve vazetme (*dirase ve ta'lim*)	Siyasal (*siyasiyye*)	İktidarı ele geçirme	yok
4. Da'vet Partisi	İdeolojik (*fikrîyye* veya *tagyîriyye*)	Siyasal (*siyasîyye*)	İktidarı üstlenme (*devrîyye*)	Yönetimin inşası (*hükmîyye*)

Çizelge 3.2: Da'vet'in Mücadelesinin Her Evresinin Karakteristikleri

Evre	Ad	Yöntem	Hedefler
Bir	*fikrîyye**	Entelektüel / gizli	İdeoloji oluşturma ve yayma
İki	*siyasîyye*	Siyasal eylem Açık/gizli	Rejimi zayıflatma
Üç	*devrîyye*	Tanımlanmamış	Yönetenleri Devirme
Dört	*hükmîyye*	Tanımlanmamış	İdeal toplumun inşası

* Daha önceki adlandırma *inkılabîyye* veya *fikrîyye* şeklindeydi, fakat daha sonra *tagyîriyye* olarak yeniden adlandırıldı.

me hakkına sahiptir.[25] Bu yönetimde Şeriat, hayatın tüm toplumsal, ekonomik, siyasal, maddi ve manevi yönlerini düzenleyecek ve ulema, adli karar mercilerinde tekel oluşturacaktır.[26]

Bu devletin siyasal sistemi, el-Sadr'ın sunduğu şekliyle, yanılmaz İmam ya da *velayet el-fakih* gibi Şii özellikler olmaksızın, *şura*'ya dayanır. El-Sadr teorik olarak iki yönetme biçiminin mevcut olduğunu söyler: Teokratik (ya da tanrısal, ilahi) ve şura (danışmaya dayalı):

> Tanrısal yönetim, yanılmaz bir bireyin (*el-ferd el-ma'sum*, yani İmam) yönetimi anlamına gelir.[27] İkinci yönetim biçimi ise şura yönetimi ya da ümmetin yönetimidir.[28]

El-Sadr şu sonuca varır:

> Bir deyişle, (On ikinci İmam'ın) gizlenme devrinde şura, *caiz bir yönetme biçimidir*.[29] (İtalikler eklendi.)

Evrensel bir İslami dünya iktidarı arayışı dahilinde, çok uzak bir geleceğe doğru uzanan bu soyut başıboş gezinti, grubu günbegün yaşanan gerçeklikten koparır. Grup, reel politikayla ilgilenme arzusunu ve ihtiyacını kuvvetle hissettiği için, el-Sadr, mevcut Müslüman ulus-devletlerin üç sınıfından dem vurur:

(i) Şeriat'ı hakiki bir şekilde uygulayan devlet;
(ii) Şeriat'ı ancak kısmen uygulayan devlet;
(iii) Şeriat'ı hiç uygulamayan devlet.

Bunlardan birincisi, Müslümanlara itaati emreder; ikincisine yol göstermek ve öğüt vermek gerekir; üçüncüsünde, yönetici seçkinleri uzaklaştırmak ve yerinden indirmek lazımdır. Yöneticileri uzaklaştırmak mümkün değilse, en azından caydırıcı bir şekilde itaatsizlik (*ma'siyye*) teşvik edilmelidir.[30] Irak devletinin hangi kategoriye girdiği belirtilmez. Fakat Irak'ta Davet'in yürüttüğü faali-

25) *A.g.y.*, s. 132.
26) *A.g.y.*, s. 130.
27) *A.g.y.*, s. 142.
28) *A.g.y.*, s. 143.
29) *A.g.y.*, s. 144.
30) *A.g.y.*, s. 136-137.

yet türünden yola çıkacak olursak, Irak devleti ikinci sınıfa girer, yani toptan sapmadan ziyade kısmi sapma içerisindedir.

Bu görüşün az çok soyut, kuru doğası, kendine has güçlü ve zayıf noktalara sahipti. Tüm Müslümanlar ya da çoğunluk, Davet'in tasarladığı şekliyle 'hakiki' İslam'ı benimsediğinde tesis edilecek bir pan-İslam yönetimi gibi belirsiz, uzak, ütopik bir hedef, harekete bir *raison d'être* (varlık sebebi) ve umut kazandırdı; aynı zamanda, hareketin tehlikeli, olgunlaşmamış ve heveskâr politikaların peşine takılınasını da önledi. Eğitimci eylem karakteri, en azından bu noktada, militan olmaktan ziyade insanseverdi. Düşünce çerçevesinde bu, grubu geleneksel muhafazakârlıktan kopardı; bununla birlikte, tomurcuklanan hareket, eylem alanları çerçevesinde aşmaya çalıştığı geleneksel sınırların (cami, medrese, hüseyniye, Aşura meclisi) içerisinde kaldı.

En yüksek hedefi etkin bir ulus-altı Şii hareket yaratmak olan din adamları sınıfının dışındaki üyelerin yerel ruhuna karşıt olarak, din adamları (şekillendirdikleri stratejide açıkça görüldüğü gibi) ulus-üstü idealler aradılar. Bu, Şii teolojisinin, Şii medresesinin[31] ve Şii müçtehit-laik şebekelerin uluslararası doğasını yansıtır. Aynı zamanda, Marksist enternasyonalizm ve pan-Arap milliyetçiliği gibi (her iki hareket de, ulus-devleti aşmayı ve daha büyük ulus-üstü yönetimleri meşrulaştırmayı amaçlar), o zamanki Arap dünyasında yürürlükte olan ideolojik kültürle de boy ölçüşür. Davet grubunun Necef'te ikamet eden Lübnanlı, Farisî ve Bahreynli din okulu öğrencilerini ve genç çırak ulemayı içerisine katacak kadar genişlemesinin sebebi de muhtemelen budur.

El-Usus, İslam'a evrenselci bir yaklaşımı savundu. Onda, Şiiliğe açık gönderime pek rastlanmaz; yanılmaz İmam bile 'yanılmaz birey' ifadesiyle takdim edilir. Programda tasarlanan İslami ulus, ne Sünni ne de Şiidir. Aynı şey, müstakbel yönetimde adli yetkilere sahip olacak ulemaya ve *fukaha*'ya da uygulanır. Bu evrenselcilik, ortaçağ ve çağdaş Şii okullarını siyasal meşruiyet konularında hükümsüz bırakmaya girişmiştir. Bu gözüpek hamle, el-Hekim'e bağlı kısa ömürlü Şii-Sünni işbirliğinin etkisiyle aşırı cesarete kapılanların ütopizmi olarak da okunabilir.[32]

31) Cemali, MW, cilt 1, no. 59, Ocak 1960, s. 15.
32) Bkz. Dördüncü Kısım.

Davet'in Karşılaştığı Meydan Okumalar

Davet, iki önemli meydan okumayla yüz yüze geldi: biri sekülaristlerden, diğeri gelenekçi din adamlarından. Bu muhalif aktörlerden bize, tahlil edebileceğimiz belgeler kalmamıştır. Bununla birlikte, Davet'in yazılı öz-savunması bize onların doğası hakkında bir fikir verir:

> Biz (1959-1960'da), Şii çevreleri arasında yürürlükte olan kanının şu olduğunu gördük: ulema ve fukaha, din bilginleri ve fıkıhçılar, *politikaya herhangi bir ilgiyi kınarlar*... Fiilen, ulemanın en sofusuna ve en safına ilişkin ideal imge, din adamı olmayan insanların dünyasından en uzakta duran birinin imgesidir.[33] (İtalikler eklendi.)

İlk, yani seküler meydan okuma, Davet'e gerici diyerek saldıran General Kasım yandaşlarından ve komünistlerden geldi.[34] Baasçı ve pan-Arap milliyetçiler, İslamcı militanlığı o zamanlar doğal bir müttefik olarak kabul ettiler. Fakat komünist tehdit ortadan kaybolur kaybolmaz, tutumlarını değiştirdiler.[35] Tüm bu sürecin ardından, İslamcı militanlık bir gerilik olarak kavrandı.[36]

İkinci meydan okuma, farklı temalara ve motiflere sahip çılgınca saldırılarını gelenekçi/Usuli bir çizgide yönelten, Necefli yaşlı ulemadan ve Hasan Şirazi'nin[37] önderliğindeki Kerbela grubundan[38] geldi.[39] Geleneksel itidal taraftarları[40] Şiilerin kendi dini otoritelerine tabii olduğunu, Necef jargonuyla adlandırıldığı şekliyle, *havza*'ya[41] sahip olduklarını ve efendilere (yöneticilere) ihtiyaçları olmadığını öne sürdüler. Yaşlı ulema, bir siyasal partinin büyüyüp serpilmesinin otorite merkezine rakip yaratacağından ve azalan kaynaklarla kitle sadakati hususunda kendileriyle çeki-

33) DD PS, cilt 1, s. 16-17.
34) DD, cilt 3, s. 323.
35) *A.g.y.*, s. 324.
36) *A.g.y.*, s. 323, 345.
37) Taki ve El-Hatib, röportajlar.
38) Hasan Şirazi, Da'vet'e doğrudan bir polemik içerisinde meydan okudu, bkz. *Kalimat el-İslâm*'ı (1964) ve *el-Wa'i el-İslâmi* (1960) adlı eserleri.
39) El-Hatib, röportaj.
40) Hadi el-Alavi, el-Nahi, 1987, no. 17, s. 8-34.
41) Düz anlamda din okulları, metaforik anlamda büyük *merci* müessesesi.

şeceğinden korkuyordu. Zaten kendi aralarındaki hararetli çekişmeler, bir sonradan-olmayı kaldıramayacak kadar kuvvetliydi.[42] Davet'e karşı doktriner bir meydan okuma da yükseltildi: İslam'ın uygulamaya konulması ya da bir İslam devleti tesis etme çağrısı imkânsızdı ve Gizli İmam'ın geri dönüşüne dek, itidal emreden Şeriat'la çelişirdi.[43] Davet-karşıtı başka din adamları da, parti politikasının *haram* (izinsiz) değilse de siyasal bakımdan tehlikeli olduğuna dair görüşler beyan ettiler.[44]

Kerbela-kökenli Şirazi grubunun farklı bir doktriner argümanı vardı: *velayet-i amme*. Bu argüman, militanlığın bir fetvayla tasdik edilmesi, yani bir Şeriat emri olması[45] ve parti faaliyetinin *velayet-i amme* (genel komuta) sahibi olan en yüksek müçtehit tarafından yönlendirilmesi gerektiğini söyler. Aile ve şehir çekişmelerinin güdümündeki (bkz. On İkinci Kısım) Kerbela grubu genelde parti politikasına karşı çıkmadı, ama özelde Davet politikasına muhalefet etti.[46] Bu argüman hakkında Davet şu yorumu yapıyordu:

> Davet'le kavgaya girenlerden biri (Hasan Şirazi), partiye *merciiyye*'nin önderlik etmesi gerektiğini savunan bir kitap yayınladı... Davet'e (1974'te Baas rejimi tarafından) sert bir darbe indirildiğinde, bu kavram yeniden su yüzüne çıktı.[47]

Farklı rakipler tarafından çok net bir şekilde açığa vurulan yukarıdaki tartışma, esasen Davet'in öne çıkan şahsiyetlerine yönelik karalayıcı bir kampanyayla birleştirildi. Muhammed Bâkır el-Sadr, bir kez daha ana hedefti. El-Sadr'a karşı sadece Sünni sapkınlıklara ilişkin suçlamalar öne sürülmekle kalmadı, çok daha sert ve tahripkâr eleştiriler fütursuzca gündeme getirildi. Onun fıkıh hakkındaki risalesinin yüzeysel nitelikte olduğu söylendi; kendi önüne, yalnızca Marksizmin değil, herhangi bir Batı ideolojisinin yerini alacak evrensel bir İslami teori üretmek gibi

42) DD, cilt 1, s. 426, cilt 2, s. 463-464; cilt 3, s. 158.
43) DD, cilt 4, s. 73; cilt 1, s. 420.
44) DD, cilt 1, s. 420.
45) *A.g.y.*
46) *A.g.y.*
47) DD, cilt 3, s. 347.

büyük bir görev koymuş genç bir fıkıhçı için, bu gerçekten de kahredici bir eleştiriydi. Havza onun eserlerini 'yüzeysel' ya da 'sığ' bulunca, el-Sadr'ın Necef ötesine yayılma beklentileri de ciddi şekilde gölgelenmiş oluyordu.

El-Hekim'in bu konudaki pozisyonu ters ve belirleyiciydi (bkz. Dördüncü Kısım). Parti politikası hakkında el-Hekim'e atfedilen muğlak fetvalar vardır. İlkinde el-Hekim böyle bir eylem çizgisini yasaklıyordu. İkincisinde ise, önderlerin kimliğinin üyelere açık olması koşuluyla onay veriyor, gizlilikten ziyade saydamlığı talep ediyordu.[48]

Davet'in Saldırılara Tepkisi

Davet, ilginç argümanlar üreterek bir karşı-saldırı başlattı. Merciîyyenin (yaşlı ulemanın kollektif organı), başarı kazanmak için yaslanabileceği yegâne siyasal örgütün, kendisi olduğunu iddia etti. Bu iddiaya gösterdiği gerekçeler şunlardı:

(i) Merciîyyenin etkinlikleri, *vükela*'yı (vekilleri) devşirmede, gelirleri toplamada, onları dağıtınada ve diğer ulemayla çekişmede odaklanmakla, işlevsel olarak dağınık bir haldeydi; bu yüzden faaliyetler zayıftı, çünkü onlar münferit, organize edilmemiş ve kimi zaman da kaotik veya mihraksızdılar.

(ii) Merciîyye, zulme maruz kalacağı için kamusal olarak politika pratiğine giremezdi ve bir İslami parti yaratılmasından kasıt, onlara bu alanda bir aygıt sağlamaktı.

(iii) Merciîyye, en yüksek merciin ölümüyle çökerdi. Ölenin takipçilerinin çekişme halinde olan başka usta otoritelere yeniden kapılanması durumu ortaya çıkar ve bu da büyük bir servet israfına yol açardı.[49]

(iv) Davet, bir İslami otorite ikiliği yarattığını inkâr etti. Davet'in verdiği güvenceler, belki de niyet edilmeyen bir

48) El-Serrac (1993), s. 280; Ferhad, *a.g.y.*, s. 247-248.
49) DD, cilt 1, s. 420.

şekilde, aksi sonuçlar doğuracak cinstendi. Uzunca bir makalede[50] Davet, hem Davet hem de mercîiyye İslam'ı istediği için, 'iki merkez olmadığını... ikilik olmadığını' açıklıyordu. Davet, mercîiyyeyi destekler, ulemayı ve onların öğrencilerini (bunlar ister mürit olsun ister olmasın) savunurdu.

(v) Davet, apolitik ulemaya saldırmaya çalıştı. Davet'in görüşüne göre, mercîiyye üç tipti: geleneksel, reformist ve ilk iki tipin bir eleştirisini içermekle değişimi destekleyen bir avuç azınlık.

(vi) Davet, din adamları sınıfını kuvvetlendirme güvencesi verdi: "Müçtehitlerin sayısı ümmetin talebinden daha azdır, bu yüzden Davet, yetenekli din öğrencilerini, içtihat makamına oturacakları şekilde, merdivenin üst seviyelerine çıkarmayı ister," deniyordu.[51]

(vii) El-Sadr ve öncüler grubu, Sünnilerin kendi siyasal aygıtlarını başarıyla yaratmalarının, örgütlerinin elde ettiği kazanımların ve üretilip geniş çapta dolaşıma soktukları modern literatürün altını çizip vurgulu bir hale getirerek, Şii rekabetçiliği ateşlemeye de çalıştılar.

(viii) Son olarak Davet, kurmaya niyetlendiği siyasal örgütün yönetiminde veya (kurul eylemlerinin haklılığını gözetip kollayacak, böylelikle de müçtehitin din adamı olmayanlar karşısındaki üstünlüğünü simgeleyecek şekilde) bu kurulun da üstünde daimi bir *fakih* atamayı vaat etti.

Ne var ki bunlar ve başka savlar, muhalif din adamlarının en azından hoşuna gitmedi veya onların sert meydan okumalarını yumuşatmadı.

Erken Bölünmeler

Ayni süreçte, dört bir yandan gelen baskılar Davet grubunun güvenilirliğini aşındırmaya başladı, hatta bazı kesin kopmalara

50) DD, cilt 3, s. 350.
51) *A.g.y.*

neden oldu. İlk hücreler oluşturulup genişletildikten sonra, siyasal, toplumsal ve doktriner baskılar arttı, bazı üyeler geri çekilmek durumunda bırakıldı. Bunun sonucunda grubun niceliği, "bilinçli inananlardan, havza çıraklarından ve birkaç bireysel ulemadan oluşan bir avuç homojen militana"[52] geriledi.

Korku ve ihtiyat, el-Sadr'ın havzadaki başlangıç derslerine katılanların sayısını da azalttı. Ayetullah el-Hekim[53], mutlak içtihat (Şeriat'ın yorumu) merkezi olan mercîiyyenin herkes için geçerli olduğu, oysa partinin yalnızca birkaç kişiye dayandığı söylemini yaydı. Bu mesajın son derece cüretli ve kesin bir anlamı vardı. El-Hekim'in *Dar ül-İfta*'daki (Dini Kanaati Yayma Dairesi) yaveri, Büyük Ayetullah'ın iki oğlunu, hem Mehdi hem de Muhammed Bâkır el-Hekim'i, kendilerini çocukça gizli hareketlere kaptırmalarından ötürü Gizli İmam'ın ortaya çıkışını geciktirmekle suçladı ve azarlayıp kınadı.[54]

Başkalarıyla birlikte El-Sadr, bu noktada, başlangıcından itibaren yaratılmasına o kadar derin ve tutkulu bir şekilde bağlandığı siyasal örgütten uzaklaşmanın zamanının geldiğini anladı. Grup da onun tavrı konusunda uyarıldı.[55] Davet'in tarih kayıtları, bu anları son derece katı ve yalın bir şekilde "siyasal ve toplumsal baskılar altındaki üyelerin geri çekilmesinin neden olduğu sert şoklar ve karışıklıklar..."[56] diye niteler. "Bir başka partiden belli bir rakibin entrikaları, büyük ağırlığa sahip bazı Mücahidin (El-Sadr ve başkaları) üyeliklerini askıya almaya veya partiyi terk etmeye mecbur bıraktı," benzeri ifadeler göze çarpar.[57] Partiyi terk etmesi yönünde hiçbir *emr-i şer'î*, hiçbir merci hükmü olmadığı için, El-Sadr'ın ideolojik destek vermeye hazır ve istekli olduğunu ifade ettiği de söylenmekle birlikte, zamanın akışı içerisinde El-Sadr, yalnızca kendisini değil, 1974'teki öğrencilerini de Davet'ten uzaklaştırmıştır.

---

52) DD, cilt 3, s. 223-225.
53) El-Askeri, röportaj.
54) El-Hatib, röportaj.
55) DD, cilt 3, s. 225.
56) *A.g.y.*
57) *A.g.y.*

1980'lerin başlarında, bu son anlaşmazlık, rakip Şii gruplar arasında karmaşık bir siyasal savaşa doğru evrildi. Olaydan yaklaşık yirmi yıl sonra, tartışma bu sefer, Davet ile el-Sadr arasındaki ilişkilerde odaklanıyordu. Sözgelimi, Tahran'da yayınlanan, el-Hekim yanlısı haftalık yayın organı *Liva el-Sadr*[58] aşağıdaki noktaları vurgulanmaktaydı:

(i) El-Sadr, Davet-i İslamiyye'yi 1958'de kurdu, fakat ona özel bir isim vermedi.
(ii) El-Sadr, hareketi 1960'larda terk etti, zira fakihin mutlak velayeti, komutası veya gözetimi kavramını benimsemedi.
(iii) El-Sadr ile önderliğin geri kalanı arasında gerilimler baş gösterdi.
(iv) Daha sonra El-Sadr, belli bir İslami partiye bağlanmayı reddetti.

Bu makale, söz konusu dönem boyunca her ikisi de Davet'ten ayrı birer grup içerisinde etkin olan Mehdi el-Hekim ve kardeşi Aziz el-Hekim'in tarafgir anılarına dayanıyordu. Tahran'da yayınlanan *el-Amal el-İslami*, el-Sadr'ı Davet'ten koparına girişiminde bulunurken, aynı meseleyi şu sözlerle tekrar gündeme getirmekteydi:

> El-Sadr, entelektüel ve pratik enerjilerini İslami militanlığı ve İslami hareketleri himaye etmeye harcadı; sempati ve hayırseverlik göstererek, rengi ne olursa olsun tüm İslami örgütlerle ilgilendi... Onun her türden İslami hareket odağına açılan kanalları vardı.[59]

Davet'in önde gelen fakihi Kazım el-Hairi, bu iki iddiaya karşı çıktı ve şu konularda El-Sadr'a çeşitli sorular sorduğunu iddia etti:[60]

(i) El-Sadr'ın öğrencileri, bizzat kendi rızalarıyla mı uzaklaşmışlardı?

58) *Liva el-Sadr*, No. 144, Recep, 1404 HS (1982).
59) *El-Amal el-İslâmi*, No. 84, 9 Recep 1404 HS (1982).
60) *El-Cihad*, No. 131, Pazartesi, 7 Recep 1404 HS (1982).

(ii) El-Sadr, öğrencilerinin kendilerini uzaklaştırmasını istemiş miydi?
(iii) Eğer durum böyleyse, bu, geçici bir önlem miydi?
(iv) Yoksa bu bir ilke meselesi miydi?

El-Hairi, durumu, "(El-Sadr'ın) kendi şerefli elyazısıyla cevabı şuydu: Birinci, ikinci ve üçüncü maddeler benim kastım dahilindeydi, dördüncüsü ise değil," sözleriyle özetliyordu.[61]

Böylece, El-Sadr büyük bir geri çekilme manevrası yapmış oluyordu; eleştirinin ağırlığını hissetmiş ve zorluklarla dolu kariyerinin böyle erken bir evresinde yalnız başına bırakılmanın tehlikelerini sezmişti. Onyıllar sonra da, onun çömezlerinden bazıları, El-Sadr'ın partiden, partiyi korumak uğruna çekildiğini söyleyeceklerdi; amacının, "milyonları partiye katacağı"[62] o büyük müçtehit statüsüne ulaşıncaya dek, din adamlığı merdiveninin basamaklarını tırmanmak olduğunu iddia edeceklerdi. Böyle bir düşüncenin, El-Sadr'ın zihninden geçip geçmediğini bilmek imkânsızdır, fakat bu açmaz, Şii çevrelerde din adamlığının modernize edilmesinde gözlenen ikilemi de açığa vurur: Büyük bir haminin desteği ya da onayı olmaksızın, genç kişilerce yapılacak bir modernizasyon hareketi düşünülemez.

Tabii süreç içinde, Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'in, ya da onun sessizliğinin verdiği vekalet desteğine yaslanmanın iki sırtı keskin bıçak olduğu ortaya çıkacaktı. 1959-1960'da, El-Hekim'in siyasal duruşu, Şii düşünceyi yenilemeye çalışan, taze, yenilikçi bir kuşağa; bizzat El-Sadr'ın kendisi tarafından simgelenen bir kuşağa dolaylı da olsa güç vermek bakımından kuşkusuz hayati önem taşıyordu. Bir yıl sonra, El-Hekim bir engel haline geldi; el-Sadr ise bu baskılara direnemeyecek kadar zayıftı. Onun geri çekilişinin bir başka muhtemel nedeni, Davet önderlerinden bazılarının Şah'la kurdukları yakın ilişkiler olabilir.

El-Sadr'dan ve (Büyük Ayetullah'ın emri üzerine geri çekilen) El-Hekim'in iki oğlundan ayrı olarak, diğer din adamlarının yeni doğan Davet içerisinde niçin kaldıklarının açıklaması pek belli

61) *A.g.y.*
62) El-Rubaii ve el-Askeri, röportajlar.

değildir. Tüccar Sahib el-Dahil, mühendis Salih el-Edip gibi din adamı olmayan kişilerin, hatta Murteza el-Askeri, Arif el-Basri gibi din adamlarının ve başka önderlerin, El-Hekim'in buyruklarına (emr-i şer'i) niçin gereken önemi vermedikleri de bilinmemektedir. Bu kişiler, başka müçtehitlerin müridi oldukları ya da basitçe hiçbir fetva gerektirmeyen bir kuvvete sahip oldukları iddiasındaydılar. Yahut da, yalnızca El-Sadr'ı ve kendi iki oğlunu eleştiren El-Hekim, hiçbir zaman böyle bir emr-i şer'î çıkartmadı. Durum ne olursa olsun, el-Sadr artık parti politikasından uzaklaşıp rahat bir nefes almıştı ve edebi çalışmalarına yoğunlaşmaya ayıracağı daha çok zamana sahipti. Bir anlamda, o ve Davet Partisi birbirlerine ayak bağı olmaktan kurtulmuşlardı.

Partinin Sesi

En baştan itibaren Davet, bir yayın organı olan *el-Davet el-İslamiyye*'yi (İslami Çağrı) çıkartmaya başladı. Bu gizli, elyazısıyla yazılmış broşür benzeri yayın, art arda çıkan on sayısında *El-Usus*'un yorumlarına yer veriyordu. *El-Usus*, muhtemelen 1961'de ya da 1963'te, *Savt el-Davet* ("Davet'in Sesi") şeklinde yeniden adlandırılmıştı.[63]

Her iki yayın organının da elyazısıyla kaleme alınmış broşür tarzında işler olması, grubun maddi ve mali kaynaklarının yetersizliğini yansıtır. Daktilo edilmiş şekilde elde edilebilen ilk sayı, Zilhicce 1397 (15 Ekim 1977) tarihli, 22. sayıdır. Bu sayı muhtemelen ülke dışındaki sürgünler tarafından daktilo edildi. İlk basılı nüsha da ancak 1979 İran Devrimi'nden sonra çıktı.

Tarih kayıtlarında, Davet Partisi'nin merkezi yayın organının, şu Kur'an ayetini nasıl ön sayfasına taşıdığından bahsedilir:[64]

> Ve biz istedik ki
> O toprakta zulme uğratılanlara

63) Da'vet kaynakları, 1960-1963 arasında ilk logo altında on sayının yayınlandığı iddiasındaydılar. Bkz. DD, cilt 4, s. 216. Cilt 3'te, yeni, yani yeniden adlandırılan yayının, *Savt el-Da'vet'in* üçüncü sayısının HS 1380'de, yani Haziran 1960 ile Haziran 1961 arasındaki bir tarihte yayınlandığı söylenir.
64) DD, cilt 4, s. 80.

Lütufkâr olalım
Onları *önder* kılalım
Ve onları *varis* kılalım

(Sure 28:5; italikler eklendi.)

Bununla birlikte, ilk daktiloya çekilmiş sayının (No. 22) formatı farklı bir hikâye anlatır. Çok sadedir ve A4 boyutundan daha küçüktür. Kapak sayfası üzerindeki logo, *Savt el-Davet*, kaba, kalın elyazması kaligrafisiyle dikkat çeker; bu logonun iki yanında iki Kur'an ayeti bulunur. Sağdaki ayet şöyledir:

(İnsanları) Allah'a *çağıran*,
Doğruluk işleyen,
Ve "ben İslam'a
Boyun eğenlerdenim" diyen
Birinden daha iyi sözlü kim var?

(Sure 41:33; italikler eklendi.)

Soldaki de şudur:

Allah, sizin aranızda iman edenler
Ve doğru amel işleyenlere
Vaad etmiştir ki,
O, nasıl ki onlardan öncekilere
Bahşettiyse, onlara da, toprakta,
(İktidar) *miras*(ını)
Bahşedecektir mutlaka.

(Sure 24:55; italikler eklendi.)

Bu iki Kur'an ayeti, öncülerin kafa yapısını da açığa vurur. Birinci ayet, misyon sahiplerini İslam adına savaşanlar ve Allah'ın hakikatinin gerçek cisimleşmesi olarak betimler ki, bu onlara yüce bir statü ve kutsal bir karakter kazandırır.[65] İkincisi, Müslümanlara güvenlik ve nihai iktidar vaat edildiği için, zafer umudu taşır.

65) Kur'an, 1964, s. 1296 dipnot.

1960-1963 dönemi boyunca yazılıp yayınlanan yirmi bir yazı, yorum ve makale 112 sayfa tutar, kabaca yılda 37 sayfa üretilmiştir: 1960'ta 54; 1961'de 20 ve 1963'te 38 sayfa. Bu yazılardan 12'si tamamen soyut ideolojik formüllendirmelerdir; 6'sı örgütsel temalarla ilgilidir; 1'i programatiktir ve sadece 1'i siyasal içeriklidir. Yani, odak noktasının ideoloji ve örgütlenme olduğu açıkça görülmektedir.

Tek siyasal yazı 1963 baharında çıkmıştır ve bunun da İran uleması ile Şah arasındaki mücadele üzerine bir makale olması son derece ilginçtir. Aynı zamanda, Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nin rektörü Mahmud Şaltut'un İran ulemasıyla dayanışma amacıyla yayınladığı bildiri hakkında bir haber de vardır.[66]

Yazı, İran'da devam eden savaşın ortaya çıkardığı tabloya dair şu yorumları yapıyordu:

(i) Amerika Birleşik Devletleri, kendi gizli planlarını gerçekleştirme çabası gereğince Şah'ı desteklemektedir;
(ii) Şah'ın reformları, ulusu, sığ düşünceli olsa bile, aldatamaz. Hem ulema hem de *vataniyyun* (milliyetçi) önderler, reformlara karşıdır;
(iii) Gerçek popülariteye sahip olan, ulemadır. Onlar eyleme geçmeye karar verirlerse, milliyetçi önderler ulemanın izinden gitmek dışında bir şey yapamazlar;
(iv) Halk desteği büyük olduğu halde, ulema cephesindeki *örgütlenme eksikliği* bu desteği zayıflatmaktadır.[67](İtalikler eklendi.)

1964'e dek *Savt el-Davet*, hâlâ partinin siyasal-olmayan duruşunu savunma gayretindeydi. "Bölgelerimizde önemli siyasal olayları tartışmaktan neden çekiniyoruz?" başlıklı bir makalede şunlar ileri sürülüyordu:

> Misyon sahiplerinin (*du'at*, yani üyeler) birçoğu, Maşrık'ta ve İran'daki bu kadar siyasal karışıklığın ardından yukarıdaki soruyu sordular. Davet, sokaktaki sıradan (apolitik) insanlar arasın-

66) DD, cilt 2, s. 440-441.
67) *A.g.y.*

da bile siyasal tartışmaların işitildiği bir dönemde, her militan mücadelenin bu hayati ihtiyacını karşılayamamakla kınandı... Misyon sahiplerinin pek çoğu yürürlükteki birtakım fikirler tarafından coşku içerisinde büyülendiler... Onlar şunu unuttular ki, biz, yönetenleri tutkuyla ama gelişigüzel değiştirmeye çabalayan başka politikacılardan ve siyasal gruplardan farklıyız. Biz yönetenlerin koltuğuna oturmak İSTEMİYORUZ, profesyonel politikacılar da değiliz...[68]

Makale şöyle devam ediyordu:

(İslam) ulus(un)un dikkatinin, halihazırda, kendisini kucaklayacak şekilde İslam'a yeniden yönlendirilmeye ihtiyacı var ve bu süreç muazzam çabaları gerektiriyor... Ve bu görevi başaracak kişiler misyon sahipleridir. Onlar siyasal olayları açıklamakla uğraşsalardı, o zaman kim İslami düşünce adına çalışacaktı?[69]

Bu yayınlar, aynı zamanda, grup faaliyetlerinin düzensiz doğasına ve grubun takip etmek istediği eylem çizgisinin bulanıklığına da tanıklık eder. Bu dönemde (1960-1963) örgütsel form üzerine yazılmış tek bir kelime; partiye kimleri, nasıl, niçin, nerede kazanmak gerektiğine ilişkin tek bir yönlendirme yoktu. Grubun faaliyetleri, öyle görünüyor ki, havzada, dini akademide ve onun güruhunu oluşturan sarıklı çıraklar ve gençlerde odaklanmıştı.

Savt el-Davet'in yayın macerasına dair Tablo 3.3 ve 3.4'te sergilenen verilerin analizi, 1960-1963 hazırlık döneminin ötesine uzanır ve bu yüzden de bizi 'Arif biraderler' dönemine ve iki Baas rejimine taşıyabilir. Bu son iki dönem, normal akışı içerisinde ele alınacaktır. Fakat hemen işaret edilmelidir ki, dört genel eylem döneminden ilki (1958-1963) en zayıf olanıydı. Bu zayıflık da, çoklukla, Necef içerisinden gelen din adamlarının kurduğu baskıdan ileri geliyordu.

68) *A.g.y.*
69) DD, cilt 2, s. 398-401. İtalikler eklendi. Yukarıdaki makale Reb'ülevvel 1383 HS (Ağustos 1963) tarihliydi.

Çizelge 3:3: *Savt el-Da'vet*: Yayınlanma Tarihleri ve Dönemleri, 1960-1980

Sayı	Tarih HS	Tarih MS	Kaynak*	Dönem
1	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	Kasım devri
2	1381	15 Haz. 1961-14 Haz. 1962	C.4, s.215	aynı
3	Rebiülsanî 1383	Ağustos 1963	C.4, s.52	Birinci Baas rejimi, Şub.-Kasım 1963
4	Şaban 1383	18 Aralık 1963	C.4, s.58,75	Arif kardeşler 1963-1968
5	Zilhicce 1383	15 Nisan 1964	C.4, s.282	aynı
6	Rebiülsanî 1384	11 Temmuz 1964	C.4, s.63,68	aynı
7	Cemaziülevvel 1384	8 Eylül 1964	C.4, s.309	aynı
8	Cemaziülevvel 1385	28 Ağustos 1965	C.4, s.309	aynı
9	Şaban 1385	25 Kasım 1965	C.4, s.304	aynı
10	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
11	Cemaziülevvel 1386	17 Ağustos 1966	C.4, s.315	aynı
12	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
13	Zilkade 1386	11 Şubat 1967	C.4, s.400	aynı
14	Zilkade 1387	31 Ocak 1968	C.4, s.123	aynı
15	Rebiülsanî 1388	29 Haziran 1968	C.4, s.328	aynı
16	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	İran Devrimi'nden önceki ikinci Baas yönetimi, 1968-1979
17	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
18	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
19	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı

Sayı	Tarih HS	Tarih MS	Kaynak*	Dönem
20	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
21	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
22	Zilkade 1397	15 Ekim 1977	C.4, s.3	aynı
23	Sefer 1398	11 Ocak 1978	C.4, s.165	aynı
24	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
25	Şevval 1398	3 Eylül 1978	C.4, s.320	aynı
26	Muharrem 1399	2 Aralık 1978	C.4, s.127	İran Devrimi esnası ve sonrası
27	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
28	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
29	Muharrem 1400	21 Kasım 1979	C.4, s.285	aynı
30	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
31	Bulunamadı	Bulunamadı	Bulunamadı	aynı
32	Şevval 1400	13 Ağustos 1980	C.4, s.217	aynı

* Bu çizelge, *Da'vet Doktrini*, Cilt 4 temelinde oluşturulmuştur.

Çizelge 3:4: *Savt el-Da'vet*: Yayınlanma Sıklığı, 1960-1980

Dönem	Yayın Sayısı	Süre	Sıklık	Notlar
Kasım devri	2	3 yıl	18 ay	Zayıflık ve belirsizlik yüzünden yavaş çalışma
Birinci Baas rejimi	2	10 ay	6 ay	
Arif kardeşler	11	4 yıl	4.3 ay	1965 ve 1968'de ani duraklamalar var, ama önceki dönemlerle karşılaştırıldığında yoğun faaliyet
Baas rejimi				
A. 1968-1979	9	10 yıl	13+ ay	Irak'ta yayınlanıyor, ama devlet terörü yüzünden faaliyet azalmış
B. 1979 sonrası	10	2 yıl	2.4 ay	Yayın ülke dışında yeniden başladığında düzenlilik tesis edildi
Alt toplam	19	12 yıl	7.47 ay	
Toplam	32	20 yıl	7.5 ay	

Dört

Toplumsal Kökenler ve Aktörler

GİRİŞ

Davet Partisi'nin doğuşu ve daha sonraki gelişimi, iki toplumsal grubun ortak ve birbiriyle bağlantılı eseriydi: 1950'lerin son döneminde ortaya çıkan genç bir reformcu müçtehitler kuşağı ve din adamı olmayan çeşitli mağdur Şii gruplar ile özellikle (fakat sadece değil) soyları Necef'e dayanan tüccar aileler. Hareket içerisinde bu iki grubun oynadığı rol eşsizdir ve incelenmeye değer.

Davet'in kurulmasıyla ilgili tarih, yer ve aktörler hakkında birçok çelişkili yorum vardır. Bu tür tutarsızlıklar, hem uzmanların hem de parti kayıtlarının açıklamalarında yaygın rastlanan bir durumdur. Partinin *Sakafet ül-Davet* [Davet Doktrini, bundan sonra DD diye anılacak –ç.n.] olarak bilinen altı ciltlik kayıtlarında şu ifadeler yer alır:

> Çağrı (yani Davet, bu özel bir ad değil, bir cins isimdir), 17 Rebiülevvel 1377'den (Ekim 1957) itibaren yürüyüşünü başlattı

veya ilk adımlarını attı ve (Irak) toplumun(un) incelenmesine, onun hastalıklarının ve özelliklerinin saptanmasına odaklandı...[1]

Bu alıntı, siyasal bir örgütün kurulduğunu açık sözcüklerle asla ifade etmez, 'parti' sözcüğünden özellikle kaçınılır ve metin muğlak bir şekilde bir fikre, bir 'çağrı'ya atıfta bulunur. Bu, DD'nin 3. cildindeki başka iki ifadeyle çelişir. Söz konusu ifadelerden biri Davet Partisi'nin 1958'de kurulduğunu öne sürer; diğeri ise 1959'a gönderme yapar: "1958 Temmuz Devrimi'nin iki önderi (yani, orduyu bölen General Kasım ve Albay Arif) arasındaki mücadele dönemi süresince," denir.[2] Bu yüzden, bizzat DD'nin kendisine göre üç farklı kuruluş tarihi bulmuş oluruz: 1957, 1958 ve 1959.

Tek tek önderler tarafından da farklı yıllar verilir. Örneğin, Murteza el-Askeri, Davet'in 1958 Devrimi'nden önce mi yoksa sonra mı kurulduğuna karar verememiştir. Talib Rıfai (bizzat kurucu değilse de, bir başka önemli üye), partinin 1958 Devrimi'nden birkaç ay sonra faaliyete başladığını söyler.[3] Bununla birlikte, onun önderlikteki ortağı Salih el-Edib, partinin ilk hücresinin 1957'de oluşturulduğunu teyit eder.[4] Çeşitli uzmanlar tarafından da farklı tarihler verilmiştir: 1960'ların sonu ya da 1950'lerin sonu (Batatu)[5], 1957-1958 ya da 1950'lerin sonu (Baram)[6], 1968 (Slugletts)[7], 1969 ya da 1960'ların sonu (Marr)[8], 1957 (Wiley, Joyce) ya da 1958 (Ferhad).[9]

Benzer şekilde, partinin nerede kurulduğuna ilişkin açıklamalar da çelişkilidir. Çeşitli kaynaklar, Davet'in Necef'te, Muhammed Bâkır el-Sadr'ın konutunda, Muhsin el-Hekim'in evinde[10],

1) DD PS, cilt 1, s. 18.
2) DD, cilt 3, s. 323 ve çeşitli yerlerde.
3) *Savt el-Irak*, 14 Nisan 1993; Ferhad, *a.g.y.*, s. 279, n. 46; Cafer (1996), s. 511, n. 17 ve 18.
4) Cafer, *a.g.y.*, s. 511; *el-Cihad*, No. 326, 1 Şubat 1988.
5) Batatu, MEJ içinde, 1981, no. 35, s. 578; ve Batatu, Cole ve Keddie içinde, (1986), s. 179.
6) Baram, (1991), s. 18; Baram, Piscatori içinde (1991), s. 29.
7) Slugletts, (1990), s. 195.
8) Marr (1985), s. 236-237
9) Wiley (1992), s. 31; Ferhad, *a.g.y.*, s. 243.
10) El-Askeri ve el-Rubai'i, röportajlar.

adı verilmeyen bir müçtehitin evinde[11] ya da Kerbela'da[12] kurulduğunu öne sürerler.

Partinin öncü çevrelerinden ya da Davet literatüründen farklı kaynaklar, Davet'i başlatan aktörler grubunun kompozisyonuna ilişkin de fikir birliği içinde değillerdir.[13] Bir başka belirsizlik, partiyi kesin olarak kimin kurduğudur: Bâkır el-Sadr mı, Mehdi el-Hekim mi, Talib Rıfai mi, Sahib el-Dahil mi, yoksa bir başkası mı kurmuştu Davet'i? Bu konuda farklı farklı iddialar vardır. Talib Rıfai ve Mehdi el-Hekim bu onuru kendilerine atfederler; buna karşılık başka önderler bu payeyle el-Sadr'ı onurlandırmışlardır.[14] İlk öncülerin listeleri, Davet'in kökenlerini merak ettirecek kadar değişiklik arz eder. Bu listelerin en azından beş çeşidi vardır (bkz. Tablo 4.1).

Bu çelişik ifadelerin ortaya koyduğu bilmece, modern, Şii ideolojisine bağlı bir parti oluşturma düşüncesinin 1952 senesi gibi çok erken bir dönemin atmosferinde geliştirildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, neredeyse gereksiz bir fazlalık haline gelir.[20] Aktörlerin büyük bir kısmı yalnızca aynı kasabadan olmakla kalmayıp, aynı zamanda okul arkadaşı, meslektaş ve hatta komşu da oldukları için, kendi deneyimleri ve düşüncelerini bu fikirlerin kolektif bir doğa kazanacağı şekilde paylaşmış olmaları beklenir. Siyasal örgütler ısmarlama eşyalar gibi ortaya çıkmazlar ve onların kurulması, kristalize olmalarından önce uzun bir sürece yayılabilir. Bu şekillenme dönemine dair hatıralar, aşağı yukarı yirmi yıldan bu yana su yüzüne çıkmaya başladığı için, farklı aktörlerin ifadelerinin -geriye dönük bakış dahilinde- sürecin farklı evrelerine atıfta bulunması mümkündür. Son yirmi yıl boyunca yükü omuzlayan bu bireylerin başına bela olan kişisel çekişme, hizipleşme, ailevi rekabet ve ideolojik farklar, çıkar çatışmalarına varan bir seyir izlemiştir. Şahısların ya da ailelerin rollerine gereğinden az ya da gereğinden fazla değer biçilmesinin önemli bir nedeni de budur.

---

11) El-Mûmin (1993), s. 32-33.
12) Cabbar, Taki ve el-Hatib, röportajlar.
13) *A.g.y.*
14) el-Mûmin, *a.g.y.*, s. 32-33, Cafer, *a.g.y.*, s. 511, n. 17 ve 18; Ferhad, s. 244. Bu son kaynağın kurucular listesi el-Sadr'ı dışarıda bırakır.
20) Shubbar (1990), s. 353, 358-361, 366-370.

Çizelge 4:1: Da'vet'in Kurucu Çekirdeğinin Muhtemel Bileşimleri

1. Versiyon[15]	2. Versiyon[16]	3. Versiyon[17]	4. Versiyon[18]	5. Versiyon[19]
1. Mehdî el-Hakîm	1. Mehdî el-Hakîm	1. Mehdî el-Hakîm	1. Mehdî el-Hakîm	1. Mehdî el-Hakîm
2. Talib Rıfaî	2. Talib Rıfaî	2. Talib Rıfaî	2. Talib Rıfaî	2. Talib Rıfaî
3. Bâkır el-Sadr	3. Bâkır el-Sadr[a]	3. Bâkır el-Sadr	3. Bâkır el-Sadr	3. Bâkır el-Sadr
4. Adsız[b]	4. Sahib el-Dahîl	4. Sahib el-Dahîl	4. Sahib el-Dahîl	4. Sahib el-Dahîl
	5. Murteza el-Askerî[c]	5. Murteza el-Askerî	5. Murteza el-Askerî	5. Muh. Bahr el-Ulûm
		6. Arif el-Basrî		6.Muh. Bâkır el-Hakîm[d]
		7 Hadî Fazlı		7. Muh. Hadî Sübeytî
		8. Mehdî Simavî		
		9. Muh. Sadık Kamusî[e]	6. Muh. Sadık Kamusî	8. Muh. Sadık Kamusî

Bu tablo, 15, 16, 17, 18 ve 19. dipnotlarda anılan kaynakların verdiği bilgiler temelinde oluşturulmuştur.

a) Rıfai, El-Sadr'ı örgüte kendisinin kattığını iddia ediyor. El-Dahil de aynı iddiada bulunuyor.
b) Güvenlik sebeplerinden dolayı kimliği gizlendi.
c) Farisî kökenli bir din adamı olan El-Askeri, El-Sadr tarafından örgütle tanıştırıldı.
d) Muhammed Bâkır El-Hekim, o zamanlar aşağı yukarı on dört yaşında bir delikanlıydı. Şimdi ise IIDYM'nin başında bulunuyor.
e) Komite, şu kişileri içine alacak şekilde genişletildi: Muhammed Sadık Kamusi, Salih el-Edib ve Muhammed Hadi Sübeyti.

15) Cafer, *a.g.y.*, s. 511.
16) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 32, dipnot.
17) *A.g.y.*, s. 32
18) Ferhad, s. 244.
19) Cabbar, el-Askeri ve Bahr el-Ulûm, röportajlar.

4.2 Bilinen Da'vet Partisi Kurucuları ve Önde Gelen Üyeler, 1958-1959

İsim	Meslek	Şehir	Doğum	Kaynak
Kategori A: Kurucular				
Muhammed Bâkır el-Sadr	din adamı	Kazımiye*	1930 veya 1931	a, b, c
Mehdî el-Hakîm	din adamı	Necef	1940?	a, b, c
Muhammed Bâkır el-Hakîm	din adamı	Necef	1944	a, b
Muhammed Bahr el-Ulûm	din adamı	Necef	1930	
Talib Rıfaî	din adamı	Necef	1930?	a, b, c
Muhammed Sadık Kamusî**	tüccar	Necef	1930?	a, b, c
Sahib el-Dahil***	tüccar	Necef	1932, öl. 1972	a, b, c
Murteza el-Askerî	din adamı	Necef	1915 ya da 1919	?, b, c
Muhammed Salih el-Edib	mühendis	Kerbela	1930?, öl. 1996	?, b, ?
Muh. Hadî Sübeytî****	inşaat mühendisi	Necef	1930?	?, b, ?
*Kategori B: Kerbelalılar*****				
Hasan Şirazî	din adamı	Kerbela/İran	1934, öl. 1980	d
Mehdî Şirazî	din adamı	Kerbela/İran	1930?	d
Muhammed Şirazî	din adamı	Kerbela/İran	1932	d
Hadî Şirazî	din adamı	Kerbela/İran	1930?	d
Kategori C				
Necef'li kurucular arasından beş adsız kişi; biri muhtemelen hâlâ Irak'ta ve onun kimliği röportaj yapanlarca açığa vurulmadı.				

*) Köken olarak Kazimeynli, ama Necef'te oturur.

**) Kaynak b, bu şahsın Abdül Rezzak Kamusi olduğunu iddia ediyor.

***) El-Dahil, Necef'te bir tüccar olarak ve Bağdat, Şurca'da başka tüccarların muhasebecisi olarak çalıştı. El-Dahil'in Necef'te bazı dini derslere katıldığı söy-

Bu tablo, şu kaynakların verdiği bilgi temelinde derlendi: a) Muhammed Bahr el-Ulüm; b) Sami el-Askeri; c) Muhammed A. Cabbar; d) Muhammed Taki ve Ahmed el-Katib.

Bu çelişkili açıklamaların bir başka sebebi de, Davet Partisi'nin, üye kayıtlarını ya da toplantı tutanaklarını saklamak gibi bir âdeti olmamasıydı; parti, ilk yirmi yıl boyunca kendi imzasını taşıyan bir açıklama ya da siyasal bir bildiri yayınlamadı. Bu türden sistematik faaliyetler ancak 1979'un ortalarında başlatıldı. Örneğin, Davet Partisi, programını (*Beyan el-Tefahüm*-Karşılıklı Anlaşma Bildirgesi) ilk kez, İran Devrimi'nden bir yıl, resmi kuruluş tarihi kabul edilen Ekim 1957'den yaklaşık yirmi üç yıl ve resmi örgütlenme tarihi sayılan 1959'dan yirmi bir yıl sonra, 1980'de yayınladı; hemen ardından programın gizli şekilde yayılması işlevini gören *Savt el-Davet* basılmaya başlandı.

ÇELİŞKİLİ ANLAMLAR

Alanların, yerlerin ve aktörlerin bütün versiyonları, yürürlükteki önderlik iddialarından dolayı oldukça farklı birer sembolik ve bağlamsal anlam taşırlar. Birinci versiyon, Şii hiyerarşisinde İran'ın Kum kentindeki büyük merci Ayetullah Burucerdi'den sonra ikinci sıraya yerleşen Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'in konutunda bir toplantının yapıldığı 17 Rebiülevvel 1377'de (12 Ekim 1957)[21] partinin kurulduğunu öne sürer. 17 Rebiülevvel (1957), Davet Partisi tarafından kuruluş yıldönümü ya da Parti Günü olarak kutlanır. Bu tarih, Hazreti Muhammed'in doğum günüyle çakıştığı için de simgesel bir anlam taşır; partiye, yerel olmaktan ziyade evrensel İslami bir hale kazandırır. Bu tarih, aynı zamanda, partinin 1959'da Irak'ta komünizmin yükselişine bir tepki ya da bir cevap olmaktan çok, monarşi yönetimi altında bi-

lenir. Onun Davet'in yayın organındaki yazıları parlak, coşkulu bir üslûba sahiptir ve edebi bir yeteneği açığa vurur.

****) Sübeyti, anne tarafından Lübnanlıdır.

*****) Kerbela grubu, hazırlık toplantılarından protestoyla ayrıldı. Daha sonra da kendilerine ait bir projeye giriştiler.

21) Bahr el-Ulüm, Cabbar, el-Rubai ve el-Askeri, röportajlar.

le İslam davasını ileriye taşımaya yönelik yüce ideallerden doğduğunu belirtir. Parti önderleri, hareketlerine, yenileşme ve reformla biraraya getirilmiş pozitif, atak bir karakter kazandırmaya daha eğilimlidirler.

Aynı sebepten ötürü, kurucu grubun, el-Hekim'in ya da el-Sadr'ın evindeki toplantısını Necef'te veya daha ziyade Kerbela'da yaptığı iddiaları, farklı meşruiyet iddialarına götüren çeşitli anlamlar taşır. Bununla birlikte, Ayetullah Muhsin el-Hekim'in böyle bir projeyi onayladığı düşüncesi, onun 1960'ta Davet'e karşı takındığı tutumla boşa çıkarılır. Onun bilgisi ve onayı olmaksızın bu tür toplantıların tertiplendiği iddia edilse bile, onun evinin seçilmesi ve küçük oğullarından birinin veya ikisinin (Mehdi ve Muhammed Bâkır) işin içine katılması, bu çabanın 'el-Hekim'in evi' tarafından himaye edildiğini ve partinin ittifakla kabul edilmiş pan-Şii bir organ olduğunu ima ve telkin eder. Bu tür iddialar, böyle siyasal birlikteliklerin büyük veya yaşlı bir müçtehidin toplumsal himayesine ne ölçüde gerek duyduğunu açığa vurur. Başka iddialar, gerek kişilerle (el-Sadr) gerekse şehirlerle (Kerbela) ilgili olsunlar, benzer bir himaye arama amacına yöneliktir.

Davet fikrine kimin önayak olduğu ya da bu girişimi örgütleme kaynağının kim olduğu hakkındaki görüşler, büyük farklılıklar gösterir. Girişimin Muhammed Bâkır el-Sadr'dan geldiği iddia edilir[22]; bir başka görüş, bu onuru Mehdi el-Hekim'e verir; bir üçüncüsü Talib Rıfai'yi[23], bir dördüncüsü Sahib el-Dahil'i[24] kaynak gösterir. Bu farklı iddialar, kısmen, insani tutarsızlıklardan ve hatadan ileri gelebilir; fakat bunlar, kendileri için kökten bir itibar talebinde bulunmak ya da rakiplerini böyle bir itibardan mahrum bırakmak isteyen çeşitli iddia sahipleri arasındaki mevcut çatışmalarla da yakından ilgilidir.

Bizim tahminimiz, bir Şii parti hareketi başlatma niyetlerinin 1958 Devrimi'nden önceki atmosfer içerisinde fiilen var olduğu, fakat hiçbir zaman temaşa düzeyindeki düşüncenin ötesine geçmediğidir. Bu çizgi geçildiğinde, sosyo-politik bağlam kökten de-

22) El-Mümin (1993), s. 32; Cafer, Molla (1996), s. 511, n. 17 ve 18.
23) *A.g.y.*
24) El-Nazari (1991), s. 33.

gişmişti. Öncü aktörler de. Gerçekten de, partiyi kurma itibarı üzerinde hak iddiasında bulunan rakiplerden biri olan Mehdi el-Hekim, 1957'de Davet'in var olduğunu, fakat henüz bir ad konulmadığını öne sürüyordu.[25] Bu iddia çeşitli olgularca da doğrulanır. 1958'den önce bu grubun, bir yayın çıkarmak, düzenli toplantılar tertiplemek, hatta yapısı ne olursa olsun bir parti programı ve bir belge taslağı hazırlamak veya hazırlamaya niyet etmek gibi, herhangi bir somut faaliyeti olduğunu gösteren hiçbir kayıt ya da hatıra bulunmamaktadır. Çeşitli toplantılar yapılmış olabilir, fakat bunlar muhtemelen herhangi bir siyasal çabadan çok, bir nevi toplumsal ilişki biçimiydi. 1957 yılıyla ilgili açıklamalar, pek az mantıksal veya tarihsel tutarlılığa sahiptir. Örneğin, monarşi yönetimi altında parti politikası hakkındaki iki ciltlik incelemesinde Şii tarihçi Hasan Şubbar, 1950'deki Harekât el-Şebab el-Müslim (Genç Müslümanlar Hareketi) ya da 1952'deki (altıncı İmam Cafer el-Sadık'ın izinden gittiği belirtilen) Caferi Partisi gibi Necef'te örgütlenmiş birçok Şii İslamcı gruplaşma hakkında ayrıntı vermekte, fakat kendisinin de bir üyesi olduğu Davet'ten hiç bahsetmemektedir.[26]

Buna karşıt olarak, 1959, gerek Davet Partisi tarzında olsun, gerekse Cemaat el-Ulema veya Ayetullah Muhsin el-Hekim'in desteklediği Hizb-i İslami (Sünni İslami Parti) tarzında olsun, gözle görülür, elle tutulur bir İslami ajitasyon yılıydı. Davet Partisi'nin propaganda yazılarının birçoğu 1959'da imzalandı ve tarihlendirildi; bu, Şii mercîiyye dünyasında ve bizzat Necef'teki din adamları sınıfının hayatında güçlü bir inanç değişikliğinin işaretlerini veren bir çerçevedir.[27] Monarşinin yıkılmasının din adamları sınıfını toplumsal, ekonomik ve yasal alanlardaki seküler değişimle nasıl paldır küldür bir karşılaşmaya ittiğini daha önce zaten ana hatlarıyla belirtmiştik. Sahip oldukları çöküş duygusunun ağırlaştırdığı[28] tepkileri, İran[29] ve Sünni Arap eylemcilik

25) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 33.
26) Şubbar (1989), s. 317.
27) Batatu, MEJ içinde, 1981, no. 35, s. 586-587; Mellat (1993), s. 15.
28) Bkz. Üçüncü Bölüm, Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu Kısımlar.
29) Ahavi (1980), s 90 ve çeşitli yerlerde.

örnekleriyle daha bir cesaret kazanmıştı.[30] Bu etmenler, ulemayı teşvik etti ve müçtehitlere son derece bağımlı ya da en azından onlara çok yakın olan Necef'teki din sınıfı dışındaki grupların şevkini arttırdı. Bu çerçeve, itidalden eylemciliğe ve Necef, Kerbela ve Kazımiye'deki geleneksel grupların serpilip gelişen militanlığına kaymada belirleyici bir unsurdu.

Önderlik

Komünist hareket kadar etkin, modern ve cazip bir Şii siyasal örgütü yaratma düşüncesi, grubun din sınıfı dışındaki öğelerinin zihninde doğdu. Bu misyona talip olan iki muhtemel aday vardı: Talib Rıfai ve Sahib el-Dahil. Meslek ve öğrenim gereği, sarıklı ulema, daha çok doktriner ve pedagojik reformlara eğilimliydi; din sınıfı dışındaki Neceflıler ise daha çok toplumsal eyleme yatkındılar.

Bununla birlikte, 1957'deki koşullar, bir İslami Şii parti girişimi başlatmak açısından elverişsizdi. Koşullar değiştiğinde, bu proje genç din adamları tarafından devralındı (gasp edildi). Burada şunu vurgulamak önemlidir: Tarihsel olarak Şii siyasal parti hareketleri, din adamları tarafından değil, müçtehitlerden destek arayan din sınıfı dışındaki şahsiyetler tarafından başlatıldı. Dolayısıyla, Talib Rıfai ve Sahib el-Dahil'in ilk planlayıcılar olmuş olmaları güçlü bir ihtimaldir; Rıfai ismen önder olmuş olsa da, el-Dahil'in en etkin rolü oynadığı kesindir.

El-Dahil'in sicili, onun doğuştan bir örgütçü ve başkalarını harekete geçirici kişi olduğunu gösterir niteliktedir. 1952'de, Necef'te Hasan Şubbar ve Sadık Kamusi'yle birlikte Caferi (Şii) Parti'yi ilk başlatan kişi el-Dahil'di.[31] O, aynı zamanda, 1952'de büyük Şii reformcusu Muhammed Rıza el-Muzaffer'in etkisi altında kalan yenilikçi bir edebiyatçılar grubu olan Münatede el-Neşr'in (Yayın Kulübü) bir üyesi[32] ve aynı dönemin bir başka Necef kökenli edebi-siyasal hareketi olan Licana el-Haka ve el-'Amel'in (Kültür ve Eylem Komitesi) kurucuları arasındaydı. Her iki kültürel oluşum

30) DD, cilt 3, s. 157; DD, cilt 1, s. 300-309.
31) Nazari, *a.g.y.*, s. 22; Şubbar, *a.g.y.*, s. 307-317.
32) Nazari, *a.g.y.*, s. 16; Bahr el-Ulüm, röportaj.

da, Necef'in 20. yüzyılın ikinci yarısında modern hayata doğru entelektüel uyanışının birer parçasıydı. Her iki gruba da katılan Sahib el-Dahil, diğer genç Neceflilerle birlikte, medrese yenilenmesinin Necef'teki ünlü savunucusu Şeyh el-Muzaffer'in yenilikçi çabalarından etkilenmiş genç bir eylemciydi.[33] Grup, aynı zamanda, keskin bir Batı-karşıtı (ayrıca, kısmen Marksizm-karşıtı) bir tavra sahip olan ve İslam'ı bir alternatif olarak koyan büyük dini şahsiyet Muhammed Hüseyn Kaşif el-Gita'nın da etkisi altındaydı.[34] Sahib el-Dahil 1960'larda Davet örgütünün fiili önderiydi[35] ve 1970'lerin başındaki idam edilişine kadar Davet Partisi'nin faaliyetleri ve oluşumu içerisinde etkin rol oynamayı sürdürdü.

El-Dahil, pek çok bakımdan aşiret ya da kır kökenli geleneksel Necefli tüccarların rolünü ve eylemciliğini simgeler. O, Şemmar aşiretinin Şii kesimlerinin bir kolu olan Bekr bin Vail kabilesinden geliyordu. Bu kabile, Necef'te meskündu ve üyelerinden bazıları esasen kırsal bölgelerle tahıl ticareti yapıyordu. Bağdat'taki Şurca denilen tahıl ticaret merkezinin, kırsal bölgelerle önemli ilişkileri vardı. El-Dahil'in kendisi de vaktiyle Necef'teki Şurca'da bir tahıl tüccarıydı; bundan önce de, damadı olduğu ünlü ve soylu el-Tureyhi ailesinin baharat dükkânlarından birinde işçi olarak çalışmıştı.[36]

Sahib el-Dahil, aynı zamanda Necef'te becerikli bir *hums* tahsildarıydı. Kutsal şehirdeki din adamları sınıfının yüksek kademeleriyle kurduğu güçlü bağları, onu, hem Necef'in kutsal şehir olmanın sağladığı refahtan nasiplenen Necef tüccarlarının yakınmalarını hem de müçtehitlerin tepkilerini duyumsadığı stratejik bir konuma getirmişti. Sahib el-Dahil'le ilgili gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da, onun pek çok başka ünlü tüccar/aşiret ailenin yanı sıra, küçük tüccarlar sınıfı için itibar sağlayan ve iş kapasitesini büyüten bir törenin, Aşura ritüellerinin önden gelen örgütleyicilerinden olmasıdır.

---

33) Münatede el-Neşr hakkında bkz. *El-Necef* (aylık), no. 2, Mart 1968, s. 80-84 ve no. 4, Mayıs 1968, s. 35-38, Aynı zamanda *El-Mevsim*, no. 16, 1993, s. 305-307 Röportajlar, Bahr el-Ulûm, Taki ve El-Askeri.
34) Bkz. El-Gita (Necef, 1954, Beyrut 1980) ve yine (Necef, 1953).
35) El-Nazari, *a.g.y.*, s. 27.
36) Bahr el-Ulûm, röportaj.

Seküler aşırılıklar, ekonomik reformlar ve kültürel gelenekçiliğin çöküşü, Şii tüccar sınıfının Necef/Kerbela kesimi tarafından da derinden hissedildi. Bu sınıf, 1964'e kadar ortak çıkarlar etrafında birleşmedi. Bununla birlikte, tomurcuklanmakta olan bu din sınıfı dışı grup, 1958'in ortasında coşkulu genç din adamlarıyla bir ittifak oluşturdu ve önderlik merkezi, din adamları sınıfına kaydı. Geleneksel engelleri kırma ihtiyacı, teolojik güç ve entelektüalizm, aile statüsü ve himaye bağlantıları ihtiyacıyla birlikte, bu önderlik değişimini doğuran etkenlerdi. Bu koşullar, Muhammed Bâkır el-Sadr'ın grup içerisindeki konumunu güçlendirdi.[37] Bu bağlamda El-Sadr'ın öncü rolü kaçınılmaz görünür.

1930 civarında doğan[38] El-Sadr, 1958'de aşağı yukarı yirmi sekiz yaşında (olgunluk, entelektüel seçim ve hatta önderlik yaşı) olsa gerektir. Diğer katılımcılar ya onun yaşındadırlar (Bahr el-Ulûm, Sahib el-Dahil) ya da ondan daha gençtirler. Bu dönemde Mehdi el-Hekim ve Muhammed Bâkır el-Hekim delikanlı çağlarındadır ve teolojik çerçevede El-Sadr'dan daha az göze çarpmaktadır. Rıfai de 'sarıklı'dır, fakat ailenin iş hayatına daha eğilimlidir.[39] Bu durumda, din adamı olmayan üyelerle karşılaştırıldığında da El-Sadr'ın daha yüksek bir statüde olduğunu söyleyebiliriz.

Ama, 1958'de El-Sadr hâlâ bir *mürahik* (genç ya da çırak müçtehit) idi ve Şii din adamı hiyerarşisinin katı standartları gereği, büyük müçtehit statüsüne tırmandığı uzun ve zorlu sürecin ilk evrelerindeydi. Necef'teki din adamları sınıfı içerisinde aile, yaş ve öğrenim, birinin statüsünü tanımlamada önemli bir rol oynar. Bu yüzden El-Sadr'ın mertebesi, kurucu grup içerisindeki yoldaşları karşısında ona üstünlük kazandırmıştır. Bununla birlikte, onun durduğu yer, Necef, Kerbela ve Kazımiye'deki öteki yüksek makam sahibi dini şahsiyetlerin altındaydı. Bu yüzden, daha yüksek müçtehitlerin himayesi olmaksızın, bırakın yenilik ve reformasyon özlemlerini açık etmeyi, kariyeri bile tehlikedeydi.

Bununla birlikte, El-Sadr'ın aile statüsü sağlamdı; Lübnan'daki Cebel Amil'den köklenen çok eski, ünlü, soylu bir din adam-

37) Onun doğum tarihi ihtilaflıdır.
38) Kendisinin doğum tarihi ihtilaflıdır.
39) Bahr el-Ulûm, röportaj.

ları ailesinden geliyordu. Bizzat adın kendisinin belirttiği gibi, aile, Safevi yönetiminde elde ettiği bir nazırlık mevkiiyle El-Sadr'ın pozisyonunu belirlemişti. Aile, aynı zamanda Kazımiye'deki önde gelen seyyid aileleri arasında sayılıyordu.[40] El-Sadr'ın büyük erkek kardeşi İsmail, orada zaten önde gelen bir vaiz ve dini bir şahsiyetti. Dayısı Şeyh Murteza el-Yasin, 1950'ler boyunca yüksek takdir gördü ve Şii dini eylemcilikte bariz bir rol oynadı. Gerçekten de, hem El-Sadr hem de El-Yasin ailelerinin yüksek statüleri biraraya geldiğinde, genç El-Sadr'ın Necef'teki konumunun güçlenmesi kaçınılmazdı.

El-Sadr'ın Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'le bağlantısı, onun göreli kuvvetinin üçüncü kaynağıydı. Burada bir nokta hatırda tutulmalıdır: El-Sadr, kendi biyografisinin de doğruladığı gibi[41], hamisinin büyük eseri *Riyaz ül-Salihin* (İman Edenin Bahçeleri) hakkında bir şerh yazdı. Geleneksel olarak genç müçtehitler, daha yüksek bir makama, daha önceki kurulu otoritenin eserleri üzerine şerh yazarak ulaşırlar; tıpkı Burucerdi'nin bir risalesi üzerine şerh yazan Humeyni'nin durumunda olduğu gibi.[42] Bu tür eserlerin yardımıyla, şerh yazanlar, daha yüksek merciden -mali destek de dahil- yardım ve himaye görürlerdi. Aynı zamanda, ustasına gitgide daha fazla mürit ve takipçi kazandırarak onun pozisyonunu kuvvetlendirmeye çalışırlardı. Bununla birlikte, bu himaye, şerh yazanın statüsünü yükseltmeye yardım edebilirken, aynı zamanda doktriner çerçevede herhangi bir yenilik veya reform hareketine yasak da koyabilirdi. El-Sadr, diğer Davet kurucularıyla birlikte, dokunulmaz büyüklükte bir statü kazanıncaya dek, kutsal sınıfın teolojik merdivenini tırmanmaksızın kendilerini kurtaramayacakları merkezsiz, dağınık ve gevşek Şii hiyerarşisinin resmi ağları içerisinde kısılıp kalmıştı.

Davet'in din adamlarından ve din adamı olmayanlardan oluşan bağlaşık grubu içerisinde El-Sadr, partinin teşkilatı ve programını

40) El-Hayri, Kazım, 1. Bölüm, cilt. 2, s. 11-15, 29-30. Başka biyografiler için bkz. El-Numani (1997); El-Essadi (1997); El-Halili, cilt 10, Kazlmeyn üzerine olan kesim.
41) El-Hayri, Kazım, *a.g.y.*, s. 61-67; Mellat (1993), s. 46 ve çeşitli yerlerde.
42) Humeyni (1987), cilt 1, s. 6; Abrahamian (1993), s. 8-10.

hazırlama, adaylar ve destekçilerle bazı temaslar kurma yetkisine sahipti. Grup bu evrede henüz adlandırılmadıysa da, niyet muhtemelen siyasal bir hareket yaratmaktı. El-Sadr doğrudan doğruya veya grubun genç üyeleri aracılığıyla, dayısı Murteza el-Yasin'le ve Murteza el-Askeri'yle irtibata geçti. El-Askeri, partinin önderliğine katılacak olan, yüksek toplumsal itibara sahip, önde gelen yaşlı bir din adamıydı.[43] El-Askeri ve Murteza el-Ensari, grubun hem yaşlıları hem de tanım gereği hamileriydiler. Aynı süreçte, bazı Kerbelalı din adamlarıyla da temasta bulunulmuştu.[44]

Kurucular grubu, ihtiyatla ve tam bir gizlilikle hareket ettiler. Bir kuruluş belgesi ve parti kuralları taslağı çizme ihtiyacı kabul görüp muhtemelen karara bağlandıysa da, hiçbir belge yazılmadı ve hiçbir doğrudan yayın yapılmadı. Öyle görünüyor ki, alınan asıl karar, modern bir İslami teori formüle edip ortaya çıkarmaktı. İkinci görevse Şiilere, onları barışçıl ve ahlaki bir tarzda tekrar eğitmek amacıyla mümkün mertebe yaklaşmaktı.

Entelektüel faaliyet, din adamlarının harcıydı. Daha sonraki gelişmelerden hareketle bir yargıya varılacak olursa, din adamı olmayan kesim, farklı bir görevleri ve beklentileri, yani belli bir disiplin formu içerisinde destekçileri örgütleme görevini üstlenmişti. Felsefeyi tanımlamakla görevlendirilmiş olan el-Sadr, Davet Partisi jargonunda *El-Usus* diye bilinen bir ideolojik öncüller kümesi kaleme almaya koyuldu. El-Sadr, aynı zamanda, 1959'da ve 1961'de yayımlanan *Felsefetün* (Felsefemiz) ve *İktisadün* (İktisadımız) başlıklı eserlerini yazma hazırlıklarına gömüldü. Bu ateşli ajitasyon evresinde grup, kadrolarını yirmi üyeye ve yüz civarında sempatizana çıkardı.[45]

Kurucuların Yapısı

Davet'in oluşumuna katılanların listesi (bkz. Tablo 4.1 ve 4.2) tam veya hatasız olmamakla birlikte, grubun çeşitli toplumsal

43) Murteza el-Askeri hakkında bkz. *El-Mevsim*, no.16, 1993, s. 305-310; Batatu, Cole ve Keddie (1986) içinde, s. 180. Batatu hatalı bir şekilde el-Askeri'den din-adamı-olmayan biri olarak bahseder.
44) El-Hatib, röportaj.
45) Bahr el-Ulüm, röportaj.

kategorileri temsil eden on beş üyeyi kapsadığını gösterir. Biz burada üyeleri üç gruba böldük: Grup A kurucuları, Grup B Kerbela katılımcılarını ve Grup C adsız üyeleri içerir. Bölgesel üyelik, aile nesebi, iş, yaş grubu, sınıf ve ulusal köken bakımından değerlendirdiğimizde, şöyle bir tabloyu gözlemleyebiliriz:

Davet Partisi'nin kurucularının neredeyse tamamı Neceflidir (on kişiden dokuzu). Yalnızca El-Sadr, Kazımiye'dendir. Onun da Kazımiye'yle bağı nispeten önemsizdir, çünkü oradaki din çevrelerine ve etkinliğine egemen olan aile, Halisi ailesidir; buna karşılık, El-Sadr ailesi ikincil bir pozisyondadır. Muhammed Bâkır el-Sadr'ın Necef'te ikamet etmesi bu olgunun başka bir göstergesidir.

Kerbela'nın (Grup B), hazırlık temasları ve tartışmalarında yer aldığı, fakat örgütsel düzeyde temsil edilmediği düşünülür. Kerbela grubunun İslami bir siyasal parti oluşturma tartışmalarına dahil olması, hem Necefli kurucular cephesinden kendi bünyelerini genişletme arzusunu hem de Kerbela grubu tarafından tanınma talebini yansıtıyordu. İki grup arasındaki bağların yapısı, kapalı kaldı. Fakat bu temaslar, nihai amaç birliğini gerçekleştirmekte başarısız oldu. Şehirler arası çekişmeler ve buradan kaynaklanan aileler arası çekişmeler, iki grup arasındaki alışverişleri gölgede bıraktı. Bugüne dek, Davet'in öncü şahsiyetleri, Kerbela grubunun İslami militanlığın teşvik edilmesinde herhangi bir rol oynadığını inkâr ettiler; buna karşılık, kendi örgütlerini oluşturan Kerbela şahsiyetleri de bu hazırlık adımlarında oynadıkları rolü şişirdiler.

Bununla birlikte, Kerbela grubu müteakip yıllarda belirgin bir rol oynadı ve onların 1960'lı yılların sonlarındaki eylemciliğinin kökeni de o âna kadar geri götürülebilir. Diğer Şii şehirler ya da Hilla, Basra benzeri baskın Şii nüfusuna sahip şehirler, bu aşamada yoktular. Kerbela'nın kendisi, neticede temsil edilmedi.

Kurucular arasında, en etkili dini, soylu aileler göze çarpıyordu: el-Hekimler, Bahr el-Ulûmler, El-Sadrlar, Şiraziler ve El-Askeriler (on kişiden beşi); fakat Halisiler, El-Cevahiriler, El-Gitalar gibi, dönemin önde gelen öteki aileleri harekete dahil değildiler. Katılan aileler, o zamanlar büyük bir toplumsal statüye, dini ağırlığa ve hatta göreli bir zenginliğe sahiptiler.

Meslek çerçevesinde, listedeki on kişiden altısı din adamları ve din öğrencileridir (Necef jargonunda 'sarıklılar'). Millet çerçevesinde, bilinen tüm katılımcılar, İran kökenli olduğuna inanılan Murteza el-Askeri dışında (on kişiden biri), Irak doğumluydular. Eğer bilinmeyen Kategori C'nin üyelerinin kökeni de hesaba katılabilseydi, bu oran belki değişebilirdi.[46] Nitekim Kategori B, yani Kerbela grubu da hesaplara dahil edilecek olsaydı, İranlıların oranı keskin bir şekilde yükselecekti.

Yeni Kuşak

1958'de katılımcıların ortalama yaşı, bilinen kurucuların çoğunluğunu (on kişiden dokuzunu) iki yaş grubu altında topluyordu: yedi kişi 25-35 yaş arasında (% 70) ve iki kişi 14-20 yaş arasındaydı (% 20) ve yalnızca bir kişi 40 yaşın üzerindeydi (% 10). Bu kesit, din adamları sınıfı içerisindeki bir kuşak boşluğunu açığa vurur. Murteza el-Askeri'den ayrı olarak, tüm katılımcılar genç adamlardı; genç ya da çırak ulema, veya yeni bir kuşağın öğrencileriydi. Kerbela grubuna (B) baktığımızda da aynı sonuç çıkmaktadır.

Bu kuşak, 1930'lu yıllarda doğmuştu ve 1941'de İngilizlerin ikinci Irak işgalinin, 1948 Filistin Savaşı'nın, 1948 Irak El Vetba kargaşasının, 1954 Necef başkaldırısının ve Kaşif el-Gita, Muzaffer ve başkalarının reform hareketlerinin çalkantılı tesiri altında yetişmişlerdi. Bu kuşağın deneyimleri, 1917'de Osmanlıların tarafında savaşan[47], 1920'deki Britanya-karşıtı aşiret-şehirli isyanında rol alan veya yeni doğan monarşiye karşı beyhude bir savaşa bulaşmak, sonrasında da yeni doğan ulus-devletin Sünni seçkinlerinin ve Britanya Manda otoritesinin baskıları altında siyasal arenadan geri çekilmek durumunda kalan Muhsin el-Hekim'in kuşağının deneyimleriyle aynı değildi.[48]

Çoğu soylu, genç din adamlarından ve din okulu öğrencilerinden oluşan yeni kuşak, hayatın hızla sekülerleştiği ve yeni İslami-olmayan ideolojilerin (komünizm, Arap milliyetçiliği, milliyetçi

46) *A.g.y.*
47) El-Rüheymi (1985), s. 281-283; Hasan el-Alavi (1988), s. 82-84.
48) *A.g.y.*

sosyalizm ve liberalizm) yükselişe geçmeye başladığı İkinci Dünya Savaşı döneminin arifesinde, esnasında ve ertesinde giderek olgunlaştı. Bu, ritüeller ve salt vaazlarla daha az tecrit edilmiş, siyasal ve entelektüel eylem dünyasında etkin bir rol oynamaya daha eğilimli olan Burucerdi-sonrası kuşaktı. Bu Necefli kuşaktan çok sayıda üye, geleneğe sadık bir direnişle karşı karşıya kalsalar bile, kısa sürede çağrıya kulak verdiler. Bununla beraber, yirmi yıldan daha az bir zamanda, Irak ve Lübnan gibi ülkelerdeki Şii İslam'ın öncü şahsiyetleri bu çevreden çıkacaklardı.

Toplumsal Farklılaşma

Grup içerisindeki din adamı olmayan üyeler, ya orta ya da küçük tüccarlardı veya tüccar ailelere mensuplardı. Daha önce belirtildiği gibi, onlardan biri, genellikle kırsal bölgelerle bağlantılı bir tahıl tüccarı olan Sahib el-Dahil'di. Bir diğeri, keten tüccarı olan Kamusi'ydi. Din adamı olmayan diğer iki katılımcı, modern mesleklerdendi (ziraat ve inşaat mühendisi), fakat toplumsal kökenleri bakımından yine ünlü tüccar ailelerinden geliyorlardı. Bunların varlığı, oğulları yeni, modern-eğitimli orta sınıf meslek adamları olan geleneksel tüccar gruplardaki toplumsal dönüşüme işaret eder. Toplumsal kökenler bir kenara, onların Şii İslamcı söyleme çekilmeleri de, aile ve şehir çevresinin toplumsal eylemi ne ölçüde belirlediğini gösterebilir. Bu durum, 1970'lerin sonundan itibaren, sayısal, entelektüel ve örgütsel bir ağırlık üstlenecek olan sosyal kategorinin gelecekteki yükselişinin de bir belirtisidir.

Şimdiye kadar verilen oranlar göreli bir çerçevede okunmalıdır. Çünkü buradaki hesaplamalarımız için kullanılan tanıklık on kişiye dayanır, oysa muhtemelen 'tam' liste on beş kişiyi içerir. Pek çok İslamcı eylemciye göre, listede bulunmayanların çoğunluğu din adamları, yani genç öğrenciler, fakihler ve birkaç tüccardı.

Ulemayı ve onların din adamı olmayan Necefli tüccar müritlerini güçlendiren gelişmeler, farklı toplumsal, kültürel ve doktriner çıkarları içeriyordu. Ulema, geleneksel bir statü grubu olarak, önceden sahip olduğu eksen pozisyonunu yitirmekteydi. Sekülarizasyonun bir sonucu olarak, yalnızca din ikincil, ahlâki bir

sisteme indirgenmekle kalmadı, aynı zamanda, bu din adamları grubunun pedagojik, hukuki ve toplumsal rollerini de azalttı. Onların dini bilgi ve hizmetlerin üretimi ve dağıtımı üzerindeki yetkilerinden kazandıkları gelirler dibe vurmaktaydı (bkz. Üçüncü Bölüm). Başlıca dertleri, İslami yasayı, Şeriat'ı korumak, kendi özerk kurumlarını savunmak ve din adamı olmayan Şii topluluk üzerindeki tekelci otoritelerini tekrar ele geçirmekti. Onların bu amacı gerçekleştirme araçları, medrese, minber, kitap ve göreneksel toplumsal mürit şebekeleriydi. Verdikleri tepkiler, pedagojiye ve hayırseverlik işlerine göre ayarlanmıştı. Din adamları sınıfının çöküşü, Batatu'nun sözleriyle, "soylu bir aile çizgisine ya da din bilgisine veya dokunulmazlığa yahut da savaşçı yiğitliğe değer veren daha eski toplumsal formlar"ı[49] ortadan kaldıran, genel bir toplumsal dönüşüm sürecinin parçasıydı.

Başka bir deyişle, ulema, göreneğe uygun bir şekilde kendi çöküşünü dinin çöküşü olarak ve kendisini korumayı da dinin savunulması olarak algıladı. Bununla birlikte, genç din adamları, aynı çöküş ağı içerisinde tutuklu kalmalarına ve yaşlı din adamlarıyla aynı doktriner/pedagojik ilgileri paylaşmalarına rağmen, onların kayıp duygusu, büyükleri tarafından koyulan muhafazakâr sınırların önüne reformu geçirebilen, etkili, yenilikçi aygıtlar yaratmaya daha yatkındı. Bu genç din adamları her cephede yenilik aradılar, fakat bunu yaparken de gelenekselciliğin katı engelleriyle dizginlendiler.

Bununla birlikte, tüm farklılıklara rağmen, yaşlı ve genç din adamları arasında yüksek düzeyde bir işbirliği ve dayanışma vardı. Her iki kuşak da, medresede, minberde birarada çalışmaktaydı ve Ulema Cemaati ile dini yayın çalışmalarında işbirliği içerisindeydi. Genç grup, mali, toplumsal ve mesleki olarak büyük müçtehitlerin himayesine bağımlıydı. Bu yüzden, onlar genelde din adamları sınıfına bağlıydılar, ama aynı zamanda bu sınıfın himayesindeki yenilmez muhafazakârlık merkezlerinden de yabancılaşmışlardı.

Öte yandan, genç ulema ile din adamı olmayan tüccarlar arasında, her iki kategorinin de geleneksel harekete geçme tarzları-

49) Batatu, İbrahim ve Hopkins (ed.) (1977) içinde, s. 380.

na inancını yitirmiş olması ve modern yol ve araçlara eğilimli olması anlamında, siyasal bir çakışma vardı. Bununla birlikte, bu iki grup başka bakımlardan da farklıydı.

Diğer statü grubu, yani kutsal şehirlerdeki (özellikle de Necef'teki) küçük tüccarlar, benzer bir tehlike duygusu içindeydiler. Mesleklerinin iki yönlü doğasından ötürü katmerli bir kayba uğramışlardı. Bu grubun bir ayağı dünyevi uğraşlarda, yani esnaflıkta ve ticarette, diğer ayağı ise kutsal vazifede, Mevakib-i Hüseyniye organizasyonundaydı. Necefli tüccarlar, dini turizme ve kırsal kesimle ticarete bağımlıydılar. Her ticaret çemberinde, din adamları sınıfıyla ve şeyhliğe dayalı toprak ağalarıyla karşılıklı edinilmiş haklar ve çıkar ortaklıkları vardı. Onların refahı ağırlıkla kırsal kesimin refahına bağımlı olduğu için, 1959'daki tarım reformundan sonra olduğu gibi, ticaret çemberinde kırsal üretimdeki kopmaların neden olduğu herhangi bir kopukluk veya devlet düzenlemesi altındaki herhangi bir serbest ticaret engeli, bu Şii sınıfın refahına zarar veriyordu.[50] Bazıları bu tür değişikliklerden dar kazançlar elde etmiş olabilir ve bazıları da yeni koşullara uyarlanmış olabilirler. Bununla birlikte, bu grubun bir kısmı hayli müşkül duruma düşmüş oldu.

Tablo 4.2'de görünen tüccarlardan bazıları, bir taraftan kültürel kimliklerini koruyan, öncü toplumsal rollerini ve otoritelerini devam ettiren ve ekonomik çıkarlarını büyüten Aşura ritüellerinin de önderleriydiler. Törenlerde topluluğun önderleri olarak iş görüyorlardı. Dokuzuncu kısımda göreceğimiz gibi, üstlendikleri dini görevler onlara toplumsal itibar kazandırdı ve dünyevî uğraşlarını geliştirdi; bunu ilave bir gelir kaynağı olarak da görebiliriz. Neceflîler, Kerbelalılar ve Kazımiyeliler, bu şahsiyetleri adlandırmak için özel bir terim kullanırlar: *vücuh-i hüseyniye* (Hüseyin ritüellerinin ünlü şahsiyetleri). Bugünlerde ise daha siyasal terimler kullanılıyor: *kıyadet-i hüseyniye* veya 'tören alaylarının önderleri' anlamına gelen *kıyadet-i mevakib*.

Onların topluluk içerisindeki yüksek statüsü pek çok durumda miras olarak alınmıştır. Bu statü, belli tüccar aileler için, soy-

50) Şii tüccarların etkisi için bkz. Batatu (1978), s. 245 ve El-Barrak (1984), s. 148-158.

lu bir neseb (seyyid) çizgisince yükseltilir. Bu grubun bazı üyeleri, fiilen seyyiddirler ya da münhasıran olmasa da, baskın bir şekilde seyyid soyundan olan din adamları sınıfıyla kendilerini birleştiren bir başka bağ olan evlilikler yoluyla soylu ailelerle ilişki kurarlar. Bu grup, din adamlarının ve din adamı olmayan müminlerin buluşup kaynaştığı bir toplumsal alanı işgal eder. Onlar, deyim yerindeyse, hem pazaryerinde hem de mahalle temelindeki ritüelde birer aracı ya da birer alışveriş ortamı olarak işlev görürler. Onun yanı sıra, söz konusu grup, adanmış boyutta dindardır. Onların dindarlıkları, din adamlarının kutsal metinlere dayalı inceliklerinden farklıdır ve popüler eylemin bir formu olarak ritüellerle doludur. Din adamları sınıfının dinin kitabi alanına egemen olduğu ölçüde, *vücuh-i hüseyniye* tüccarları da popüler ritüelleri kontrol ederler.

Sekülarizasyonla beraber, insanların bağlılıkları, ekonomik önem, siyasal sadakat ya da manevi kesinlikler, kararlı bir şekilde din adamları sınıfı ve onların müttefikleri, din adamı olmayan ritüel örgütleyicilerin çemberinin dışındaki alanlara yerleştirilmekte olduğu için, bu grup zorluklara maruz kalmaya başladı. Bu grup, popüler ritüellere öylesine coşkulu ve öylesine toplumsal bir şekilde bağlıdır ki, bu törenlere yapılan herhangi bir tecavüz veya koyulan herhangi bir sınırlama, hemen ateşli tepkileri tetikler. Daha önce belirtildiği gibi, bu grubun bazı üyeleri 1952'de Necef'te Caferi Parti diye adlandırılan hareketi başlattılar, çünkü bir akide, bir ritüel, bir sembol ve bir gerçeklik olarak Şiiliğin tehdit altında olduğunu hissettiler. Bu tepki, kutsal şehre yaptıkları hac sırasında Farisî hacılara karşı bir saldırının ardından ortaya çıktı. Hasan Şubbar'ın sözleriyle:

> Halk, Necef'ten bazı eşkiyaların (*şekavet*) düzenlediği (hac seferindeki İranlı hacılara yönelik) fiziksel saldırının arkasında, yönetimin elinin olduğunu düşündü... Kurbanlar, yardım çığlıkları atarak, Neceflilerin bu tür eylemleri lanetlemelerini ve bunlara bir son vermelerini isteyerek etrafta dolaştılar... *Pazaryerleri greve gitti ve ulema protesto olarak ders vermeyi, namaz kılanlara önderlik etmeyi durdurdu.*
>
> Bu atmosfer içerisinde, din şehidi Sahib el-Dahil, Necef'in kutsal bir statüye sahip olduğunu ve dolayısıyla İslami ceza hu-

kukunun yerine getirilmesini gözetecek ve düzeni koruyacak *yerel bir yönetim* (*hükümet-i mahalliye*) ile bizzat ulema *tarafından yönetilmesini* ileri sürmek için bana geldi.

Bir temsilci heyeti oluşturmak için üçüncü bir kişi aradık. Seyyid Muhsin el-Hekim'i, Şeyh Muhammed Hüseyin Kaşif el-Gita'yı, Şeyh Abdül Kerim el-Cezayiri'yi, Şeyh Muhammed Cevad el-Cezayiri'yi ve başkalarını ziyaret ettik. Ulema, bizim görüşlerimizle duygudaşlığını ifade etti, fakat bundan pratik hiçbir şey çıkmadı.

Sahib el-Dahil, Sadık el-Kamusi ve ben, bu olaydan sonra 1952'de parti politikasına dayalı faaliyetleri başlattık. *Bu tür eylemleri reddeden Necef'teki genel atmosferden korktuğumuz için, gizlilik içerisinde hareket ettik.* Dostları ve tanıdık bildik kimseleri *İslami ritüellere*, yatsı namazlarına ve *amaçlı Meclis-i Hüseyniye'ye* (Hüseyin Meclisleri) sarılmaları için seferber ettik... Münhasıran parti adına bir Meclis-i Hüseyin organize etmeyi başaramadığımız için proje çöktü.[51] (İtalikler eklendi.)

Bu grubun yoksun olduğu şey, bağımsızlıktı. Grubun din adamları sınıfıyla birliği, bir 'ideal bağ' düşüncesinin ötesindedir. Bağımsız bir ideolojiyi şekillendirecek veya yeterli tasdik olmaksızın Şiiler lehine kendi hareketlerini başlatacak meşruiyetten ve edebi yetenekten yoksun oldukları için, kutsal sınıflarla bağlar sıkılaştırıldı. Aslında, onlar yerel toplulukların önderleriydi, fakat belli bir ölçüde en yüksek dini otoritenin temsilcileri ve onun hizmetindeydiler. Onların esas zayıflığı, yerelliklerinde ve ideolojiyi çekici hale getirip otoriteyi meşrulaştıran toplumsal ittifaklardan yoksun oluşlarında yatar.

Söz konusu grubun dünyası, bu engellerle sınırlanmıştı. Din adamları sınıfı, onlar için, hem yasallığa hem de mali güce hükmeden, evrensel, ama çekingen bir sınıftı. Kuşkusuz, din adamları sınıfı onlara kitle desteğinin harekete geçiricileri ve koruyucuları olarak ihtiyaç duydu. Fakat ilişki dengesizdi. Din adamı olmayan tüccar grup, yalnızca dinin çöküşüyle ve içerisinde statü gruplarının itibar ve servet sahibi oldukları eski toplumsal formların yıkılışıyla motive olmuş değillerdi, aynı zamanda bu çöküşün ve toplumsal değişimin anlamının had safhada ve açık bir şe-

51) Şubbar (1989), cilt 2, s. 366-368.

kilde farkındaydılar. 1963'te bu grup, ulemanın, aşiret şeyhlerinin ve eşrafın (ki bu kendilerinden başkası değildi) batıp gitmesine ağıtlar yaktılar; Davet Doktrini'nin açık sözlerle ifade ettiği gibi:

> Toplumumuz parçalanmakta ve yönünü kaybetmektedir, çünkü köylerdeki ve kasabalardaki insanlar, önderlik üstlenen şahsiyetlere sahip önceki toplumun tersine *gerçek önderliği kaybetmiştir*. Bu *önderlik* orijinaldi ve *topluluk tarafından ona itaat ediliyordu*, çünkü ilk elde ulema tarafından, eşraf ve şeyhler tarafından oluşturulmuştu. Ve bu tür liderler, ne kadar zayıf noktaları bulunursa bulunsun, yine de halkı biraraya getiren bir çerçeveye sahipti. Bir deyişle, toplumun önceki üyeleri, sorunlarına çözümler aramak için en yakındaki şeyhe, eşrafa (*vacih*) ve din âlimine başvururdu. Ne var ki bugün parçalanma (*temezzuk*) hâkimdir, *eski düzen yok edilmiştir ve yeni önderlik şekilleri henüz bu boşluğu doldurmamıştır*. Belli (siyasal) partiler bu eski şeklin yerini alacak gibi görünseler de, henüz bunu başaramadılar.[52] (İtalikler eklendi.)

Ulemanın pedagojik çabalarının tersine, kutsal şehirlerin din adamı olmayan küçük tüccarları, metinlerden ve teolojik argümandan ziyade, politikaya, eyleme ve tartışmaya eğilimliydiler. Örgütlenme ve seferberlik aracılığıyla davalarını ilerleten modern sınıfların tanığı olarak, bir siyasal hareketin yaratılmasını savundular. Ailelerinin seküler eğitim almış olan bazı üyeleri, öğrencilik yılları boyunca tecrübe ettikleri modern ajitasyon formlarını değerli bulmaya başladılar. Davet'in din adamı olmayan kurucuları, işte bu toplumsal gruptan çıkmıştı.

52) DD, cilt 4, s. 78-79.

Beş

1960'ta Necef'te Cemaat El-Ulema'nın Ortaya Çıkışı

Davet Partisi'nin kuruluş hazırlıkları sürerken, aynı koşulların hükmü altında ve aynı amaç uğruna din adamları arasında da paralel bir süreç yaşanmaktaydı. Yaşlı ya da genç müçtehitler tarafından hissedilen genel tehlike işareti, komünizmle savaşmak ve Şii değerleri ve İslam ilkelerini yeniden ön plana çıkarmak için örgütlenmiş bir topluluk oluşturma dürtüsünü kışkırttı. Bu topluluk, Necef'teki Ulema Cemaati'ydi (Cemaat el-Ulema fil Necef).

YAŞLI ULEMA

Cemaatin inisiyatifi, farklı kaynaklardan çıktı. Yaşlı ulema, hatta en muhafazakâr ve apolitik olanlar bile, Aralık 1959'daki yeni seküler aile yasasının (No. 188) ilanıyla şaşkınlığa ve dehşe-

1) Bahr el-Ulûm, röportaj; Mellat (1993), s. 9; Wiley (1992), s. 34.

te kapıldılar.[1] Şah'ın İran'da teşebbüs ettiği tarım reformuna karşı, Burucerdi'nin ünlü fetvasının ardından[2], Şubat 1960'ta büyük merci Muhsin el-Hekim, onun uyarısını bir kenara bırakıp komünizme karşı bir fetva çıkardı.[3] Cemaat el-Ulema'yı oluşturmak için yapılan temaslar, 1959'un ortalarında ya da sonlarında başladı, fakat topluluğun kuruluşu, 1960'ta Necef'te, İmam Ali'nin doğumunun yıldönümünde ilan edildi.[4]

Bu grubun kompozisyonu, 1959'daki Davet Partisi'nin bilinen kurucularınınkiyle bazı ortak özelliklere sahiptir. Grubun gerçek hamisi kuşkusuz Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'di. Onun rızası olmaksızın, ulemanın bu tür bir birlikteliği düşünülemezdi.[5] Davet Partisi'nin tersine, bu grubun çalışması, saf, yalın, geleneksel teolojik, eğitimci ve hayırsever fikirlere dayanıyordu. Bunların yanı sıra faaliyetleri, başkalarını dışlayan bir şekilde, büyük dini otorite merkezinin katı gözetimi altındaki tek ve meşru aktör olarak iş gören din adamları sınıfı tarafından yürütülmekteydi.

Necef'in ezici üstünlüğü grup içerisinde yine apaçık göze çarpar. Bununla birlikte, aile temsili ve Necefli aile temeli, Davet'inkinden daha geniştir. El-Hekim'e, Bahr el-Ulüm'a, El-Sadr'a ve öteki ailelere ilave olarak, El-Cevahiri, Razi, Rümeysi gibileri de vardır. Hui'nin mevcudiyeti bir örnektir. Hui'nin din adamlarının politikaya karışmasına karşı çıktığı iyi bilinse ve o, bu tutumunu neredeyse son nefesine dek sürdürmüş olsa bile, din adamlarının 1958 sonrası dönem boyunca toplumsal politikadaki kökten değişiklikler karşısında o zamanlar hissettikleri dehşet, bu sınıftaki en apolitik öğeleri bile kışkırtacak düzeydeydi.

Bu iki grup (Davet ve yaşlı ulema) arasındaki kendine has şehir dayanışmaları, bütünüyle özdeş değildir. Gerçi Ulema grubunda hiçbir Kerbela bağlantısı bulunmaz ve içinde Kazımiye'nin etkili Halisi ailesi de yoktur; fakat Düceyl'den, Bağdat'tan ve başka şehir yerleşimlerinden şahsiyetler vardır. Davet'in bilinen ka-

2) Ahavi (1980), s. 100.
3) Slugletts (1990), s. 196; Ahavi, *a.g.y.*, s. 98; Batatu (1978), s. 365, 705; Wiley, *a.g.y.*, s. 36.
4) Bahr el-Ulüm, Muhammed Bâkır el-Nasıri, röportajlar.
5) *A.g.y.*, aynı zamanda Wiley, *a.g.y.*, s. 34, 41, 76-77; Uwe-Rahe (1993), s. 23, 25

Çizelge 5:1: 1960'ta, Necef'te Cemaat el-Ulema'nın Bileşimi

İsim	Şehir	Yaş	Makam[a]	Kaynak[b]
Kategori A: Toplantılara katılan yaşlı ulema grubu				
Murteza el Yasin	Kazımiye	61-70	A	a, b, c
Muhammed Takî Bahr el-Ulûm	Necef	61-70	H	a, c
Musa Bahr el-Ulûm	Necef	61-70	H	a, c
Muhammed Cevad Şeyh Razî	Necef	61-70	H	a, c
İsmail el-Sadr[c]	Kazımiye	51-60	H	a, c
Muhammed Ebu el-Kasım Huî	Necef	61-70	H	?, b, ?
Muhammed Bâkır el-Şahsî	Necef	61-70	H	a, ?, ?
Abbas el-Rümeysî	Necef	61-70	H	?, ?, c
Muhammed Hasan el-Cevahirî	Necef	Bilinmiyor	H	?, ?, c
Hüseyin el-Hemedanî	Necef	51-60	A	?, ?, c, d
Hızır el Düceylî	Necef (yalnızca ikamet eder)	51-60	A	?, ?, c, d
Kategori B: Makamı tanımlanmamış olanlar				
Muhammed Cüvve		Bilinmiyor		?, ?, c
Muhammed Cemal el-Haşimî		Bilinmiyor		?, ?, c
Kategori C: Genç destekçiler, yeni ulema *ve çırak öğrenciler*				
Muhammed Bâkır el-Sadr	Necef / Kazımiye	21-30	G	a, b, c
Mehdî el-Hakîm	Necef	21-30	G	a, ?, ?
Muhammed Hüseyin Fazlallah	Lübnan	21-30	G	a, ?, ?
Muhammed Mehdî Şems el-Din	Lübnan	21-30	G	a, ?, c

İsim	Şehir	Yaş	Makam[a]	Kaynak[b]
Bâkır el-Keraşî	Necef	21-30	G	a, ?, ?
Hadî el-Keraşî	Necef	21-30	G	a, ?, ?
Muhammed Bahr el-Ulûm	Necef	21-30	G	a, ?, ?
Ali el Vailî	Necef	Bilinmiyor	G	?, ?, c
Salih el-Harasan	Necef	21-30	G	a, ?, ?
Abdül Hadî el-Fazılî	Necef	Bilinmiyor	G	?, ?, c
Muhammed Emin Zeyn el-Din	Bilinmiyor	Bilinmiyor	G	?, ?, c

a. A: Ayetullah; H: Hüccet ül-İslam; G: Genç ya da mürahık; geri kalanlar acemilerdir.

b. a: Muhammed Bahr el-Ulûm (röportaj); b: Ahmed el-Katib (röportaj); c: İbn el-Necef'ten[6] aktaran W Joyce[7]; Kazım el-Hairi.[8] İsmail, Muhammed Bâkır el-Sadr'ın ağabeyidir.

tılımcılarının tersine, Cemaat el-Ulema'nın önde gelen on şahsiyeti, altmış yaşın üzerindedir ve orta ya da yüksek makam sahibi din adamı statüsüne sahiptir. Zaten bu bileşim, yenilenme sürecinde kuşaklar-arası bir gerilime neden olacaktır.

Cemaatin başında, Muhammed Bâkır el-Sadr'ın dayısı Murteza el-Yasin vardı. Belli açıklamalarda el-Sadr, yaşlı ulemaya özgü Kategori A'nın bir mensubu olarak, yani Cemaat'in bir üyesi olarak kategorize edilir.[9] Başka açıklamalar, onu, Kategori C'ye, Cemaat'in tam üyeleri olmayıp, salt yardımcı işlevi gören genç veya çırak ulema kategorisine dahil ederler.[10] Her iki durumda da, onun grubun faaliyetine katıldığı kesindir. Hem dayısı Murteza el-Yasin hem de ağabeyi İsmail el-Sadr, ona güçlü bir konum kazandıracaklardır.

Cemaat el-Ulema'nın ve yardımcılarının sayısal ağırlığı da, Davet'in kurucularıyla kıyaslandığında etkileyicidir. Aile şeceresi,

6) El-Necef (1982), el-Hatib, s. 16-17.
7) Wiley (1992), s. 127.
8) El-Sadr, Risalatune (1982), *a.g.y.*, s. 7.
9) El-Hayri (1977), s. 76.
10) Bahr el-Ulûm, röportajlar.

öğrenim, yaş ve zenginlikten gelen statü normlarına uygun olarak, yaşlı ulema öncü, yönlendirici konumları işgal etmektedir.

Cemaat'in başı olarak Murteza el-Yasin'in atanması birçok etmene bağlanabilir. İlkin, o bir ayetullah idi; hem Necef'le hem de Kazımiye'yle bağlantıları vardı, ki bu da iki merkezi bağlamasını ve (geleneksel olarak Halisi ailesi tarafından kontrol edilen) Kazımiye'de el-Hekim için üsler kurmasını mümkün kılıyordu. Din adamlığına özgü hiyerarşik geleneklere göre, önderlik içinde genç ulemaya herhangi bir üstünlük verilmedi.[11] Bu grubun üyeleri 20-30 yaş arasındaydılar. El-Sadr, dinsel faaliyet bakımından en yaşlı ve en ileri düzeyde olanlar arasındaydı. O, dini okul müfredatının son evresi olan *ders el-haric*'i zaten tamamlamıştı. Aile statüsüne, akrabalık şebekelerine ve El-Hekim himayesine yaslanan El-Sadr, genç ulema arasında öncü bir rol üstlenecek kadar güçlü bir pozisyondaydı. Ne var ki bu gücün kendisi, aynı zamanda onun zayıflığının da önemli bir kaynağıydı.

Kategori C'yi oluşturan genç grubun üyeleri, yürütme görevleri üstlenmişlerdi. Onlar, Cemaat'in sözcüsünü, *el-Azva el-İslamiye* (İslami Işıklar) diye bilinen bir yayın çıkaracaklardı. El-Sadr, fiilen yazı işleri müdürü konumu haline gelen görevi üstlenecekti. Fiili yayın kurulunu oluşturan grupta, Muhammed Hüseyin Fazlallah, ünlü Lübnanlı müçtehit ve Lübnan Hizbullahı'nın manevi babası Muhammed Emin Zeyn el-Din, Abdül Hadi el-Fazıli ve muhtemelen başkaları da vardı.

Genç ulema, yalnızca geniş değil, aynı zamanda ulusal bakımdan çeşitlilik arz eden bir gruptu. İlk kez Lübnan'dan iki şahsiyet dahil edilmişti. Aslında cemaatin idare komitesi, sırasıyla Arapları ve Farisîleri temsil eden iki kişi içeriyordu.[12] Reform ve siyasal hırslar çerçevesinde daha radikal olan genç ulema, propagandayı ve eğitim işini kontrol etmekteydi. Fakat yaşlı ulema mali kaynakları, kitle karizmasını ve elbette ki dini meşruiyeti kontrol altında tutuyordu. Bu iki kategori arasındaki çelişki farklı noktalarda ve farklı alanlarda yüzeye çıkacaktı.

---

11) *A.g.y.*

12) Muhammed Bâkır el-Nasıri, röportaj. El-Mümin (1993), s. 45-47; el-Hüseyni (1996), s. 91-93.

Cemaat el-Ulema, sembolik ve duygusal bir olay olan İmam Ali'nin doğum yıldönümünde, 1960'ta ilan edildi. Manidar bir şekilde Davet, kendisinin Parti Günü'nü, daha geniş İslami bir olaya, Şii-Sünni bölünmesini aşan daha evrensel bir simge olarak Hazreti Muhammed'in doğum gününe bağlamaya gayret etmişti.

Cemaat, barışçı bir eğitim ve refah çalışması programını takip etmeye koyuldu. Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in izinden giden Cemaat, muhtaç, yoksul, kör, özürlü ve yetimlere yardım edecek tıbbi bakım merkezleri ve bir sosyal yardımlaşma fonu (İslami Hayırseverlik Cemiyeti Fonu) tesis etti. Başlıca hedef, özellikle medreseyi yeniden canlandırmak ve modernize etmeye ayarlanmış eğitim alanına çekidüzen vermekti. Bu kaleleri İslami ideolojik eğitim için kullanmaktan ayrı olarak Cemaat, bizzat devletin kendisi tarafından denetlenemeyen alanlar yaratmaya ve böylelikle bir tür Şii sivil topluma ulaşmaya da hizmet etti.

Kurulan okulların sayısı etkileyiciydi. Bağdat'ta, Basra'da, Hille'de ve Numaniye'de kurulan ilk ve orta okulların, liselerin sayısı en az 10'du; bunların yanı sıra Bağdat'ta Mehdi el-Hekim ve Murteza el-Askeri'nin nezaret ettiği bir İlahiyat Külliyesi (Külliyet-i Usul el-Din) vardı.[13] Eğitim ağı, böylelikle Necef bölgesinin çok ötesine yayıldı. Bu tür planlar için gerek duyulan fonlar, el-Hekim ve özel bağış yapanlar tarafından sağlandı.

Ateizmle mücadeleyi öngören birleştirici şiar altında Necef, çoğu genç olan ulema tarafından kaleme alınan haftalık dergiler, kitaplar ve broşürler bolluğuna tanık oldu. Bu yayınların konusu, başlıklarından da açıkça anlaşıldığı gibi, çağdaş sorunlara yaklaşmaya yönelik güçlü bir eğilimi açığa vurur: *İslam'da Emek ve İşçilerin Hakları; İslam'da Siyasal Düzen; İslam'da Mülkiyet Sorunu; İslam'da Zenginlik; İslam'da Hükümet ve Nezaret; İslam'da Mali Sistem ve Zenginliğin Dağıtımı: Yıkıcı Bir İlke; Komünizm Halkın Düşmanıdır; İslam'da Aile Örgütlenmesi; İslam'da Doğum Kontrolü; Ateist Bir Dostla Yaşanan Bir Tecrübe.*[14]

13) Wiley, *a.g.y.*, 34-35 ve 157-159.
14) *A.g.y.*, Bu başlıklar, farklı Şii İslâmcı gazetelerde ve röportajlarda bulundu.

Burada listelenen başlıklar, daha sonraları çeşitli Şii kurumlarının önderleri haline gelen birçok din adamı yazar tarafından kaleme alındı. Onlar arasında, El-Sadr, Mehdi Şems el-Din (şimdi Lübnan'daki Yüksek Şii Meclisi'nin başkan yardımcısı), Muhammed Hüseyin Fazlallah gibileri vardı.[15] Bu kitaplar, ilahi sınıfın eylemci kesimlerinin İslam'ın savunulmasında toplumsal ve siyasal bir teori inşa etme ihtiyacına ne denli inandıklarını açığa vurur.

Azva ve İdeolojik Savaş

El-Necef, *el-Tazammun el-İslami* (İslami Dayanışma), *Risalet el-İslam* (İslam'ın Mesajı) ve haftalık *el-Feyha*, Necef, Nasıriye ve Hille'de yayınlanan dergiler arasındaydı; amaçları, ideolojik tehdidin acil koşulları altında müçtehitler tarafından formüle edilmiş fikirleri yaymak ve takipçileri yeni görüşlerde eğitmekti.

Cemaat el-Ulema'nın sözcüsü olan *Azva*'nın resmi sahibi, fazla tanınmayan Necefli âlim Şeyh Kazım el-Hılfi'ydi.[16] El-Hılfi'nin adı Ulema Cemaati'nin listesinde ya da yaşlı veya genç eylemciler arasında hiçbir zaman görünmedi. Öyle anlaşılıyor ki, el-Hılfi, adını toplumsal bir himaye meselesi olarak bir yayına koymak istemekteydi. Bu, yayına tarafsız bir çehre kazandıran kurnazca bir taktikti. *Azva* eşsiz bir ton taşıyordu ve el-Sadr'ın *Risaletün* (Mesajımız) başlığı altında düzenli bir köşesi vardı.[17]

Necef ulemasının polemik fikirlere yaslanan periyodik bir yayın çıkarma yoluna gitmesi, Necef'in o güne kadarki ağırbaşlı çevresi içerisinde manidardı.[18] Aslında, bu noktadan birkaç yıl önce, modern dergiler veya edebiyat okuyan bir din adamı fikri, skandal yaratırdı. Muhammed Şems el-Din, bir keresinde nasıl

15) *A.g.y.*, s. 158-9.
16) El-Sadr, *A.g.y.*, s. 7.
17) Makaleler, aynı başlık altında ölümünden sonra ayrı ayrı derlemelerde yayınlandı: El-Sadr, *Risaletune*, Beyrut, ikinci basım, 1981 (muhtemelen Muhammed A. Cabbar tarafından hazırlandı) ve aynı zamanda: *Risaletunc*, Tahran, 3. basım, 1403 H, 1982, giriş yazısı: Muhammed Hüseyin Fazlallah, bkz. aynı zamanda Rieck (1984).
18) Mellat (1988), s. 16.

modern dergilerini gizlemek ve modern kitapları mutlak bir gizlilik içerisinde okumak durumunda kaldığını anlatıyordu.[19] Bahr el-Ulûm, o zaman yazdığı şiirlerini, modern putperestlik suçlamasına maruz kalma korkusundan ancak on yıl sonra yakın dostlarına açabildiğinden söz ediyordu.[20] *Azva*, iki ya da üç yıldan daha fazla yayınlanmadıysa da, yeni entelektüel gelenekler tesis etmede ve genç ulemaya ve onların din adamı olmayan mesai arkadaşlarına anlam ve kimlik duygusu sağlamada önemli bir rol oynadı.[21] Bir anlamda *Azva*, Necefli ulema hareketindeki fiili bir ideolojik boşluğu doldurdu. Muhammed Hüseyin Fazlallah'ın sözleriyle, bu yayının çıkartılması insanların (*el-nas*) gözlerini ve kalplerini yeni mücadelelere girişme hayallerine açtı"[22].

> O (*Azva*), oradaki (Necef'teki) din öğrencilerinden oluşan yeni kuşağın bilincine yeni İslami düşünceyi aşılayabildi ve bu sayede, havza (din okulu ve müessesesi) içerisinde muhafazakârlar ve yenilikçiler (ulema) arasındaki sert mücadelenin yolunu açabildi... Bunun bir sonucu olarak havza, *İslam ile otoriteler (sulta) arasındaki siyasal mücadele yörüngesinde ateşlendi.*[23] (İtalikler eklendi.)

El-Sadr'ın *Azva*'ya katkısı, köşesiyle aynı ismi taşıyan *Risaletün* (Mesajımız) kitabında toplanmıştır; kitap ilk kez 1968'de Necef'te Abdül Hüseyin Bakkal tarafından yayımlandı.[24] İkinci basım, Muhammed Hüseyin Fazlallah'ın bir giriş yazısıyla 1981'de Beyrut'ta yapıldı ve muhtemelen Muhammed A. Cabbar tarafından hazırlandı.[25] Her iki basım da çeşitli konulara değinir. Kitap, açıklığı, duygu yükü, ajitatif ruhu, aşırı basitleştirilmiş ahlaki bütünlükleri ve evrensel kavramlarıyla nam salmış ve bir hüzün, yas ve umut duygusuyla kaplanmış İslami, Necefi üslûpta kaleme

19) Şems el-Din (1991, 1955), giriş; Sharara (1996), s. 32-33, 40-41; Şubbar (1990), cilt 2, s. 352.
20) *A.g.y.*, Aynı zamanda Bahr el-Ulûm, röportaj.
21) Askıya alınma tarihi açık değildir; bkz. Mellat, *a.g.y.*, s. 16-17
22) el-Sadr, *Risaletune* (1982), s. 11.
23) *A.g.y.*, s. 18.
24) *A.g.y.*, s. 7.
25) Da'vet Partisi'nin Kuveyt kolunda görevli olan ve daha sonra Da'vet'in Enformasyon Bürosunun üyesi olan Muhammed A. Cabbar'la röportaj.

alınan on altı makale içermektedir. Tahran'da yayımlanan üçüncü basım, yanlış bir şekilde, on altı makalenin tamamının 'Din şehidi El-Sadr' tarafından kaleme alındığını iddia eder. Davet eylemcisi Muhammed A. Cabbar'ın yayına göre tasnif ettiği Beyrut basımında ise El-Sadr'ın, *Azva*'nın yalnızca ilk beş sayısına katkıda bulunduğu, ardından ileride kısaca değineceğimiz koşullar altında çekilmek durumunda kaldığı belirtilir. Eğer El-Sadr yalnızca beş sayıda dört-beş makale yazdıysa, o zaman neden ona atfedilen on altı başyazı buluyoruz? Cabbar, makalelerin Şems el-Din ve El-Sadr tarafından yazıldıklarını ileri sürer. Yalnızca üç makalenin gerçekten el-Sadr tarafından yazıldığı saptanmıştır; bir tanesinin kim tarafırdan yazıldığı belirsizdir, ama büyük ihtimalle o da El-Sadr tarafından kaleme alınmıştır.

Fazlallah'ın başyazıları ve *Azva*'ya diğer katkıları, *Afak-ı İslamiye ve Mevazı-ı Uhra* (İslami Perspektifler ve Başka Meseleler) başlığı altında 1980'de Beyrut'ta yayınlandı.[26] El-Sadr ve Fazlallah derlemelerindeki tüm yazılar, o zamanlar Necef'in genç uleması arasında yürürlükte olan düşünsel atmosferi ve tarzı açığa vurur. El-Sadr'ın dört yazısı, başat bir mesele olan İslam ümmetinin ihyası, kapitalist ve Marksist uygarlıkların meydan okumalarının üstesinden gelecek bir misyon (*risalet*, aynı zamanda kurtarıcı mesaj anlamına gelir) ihtiyacı meselesi etrafında döner. Derlemelerde dile getirilen korkular ve umutlar, El-Sadr'ın *Felsefetün* (Felsefemiz) adlı kitabında öne sürülen fikirleri yansıtan felsefi bir İslami ayrıcalıklılık jargonunda yatar. Dil bütünüyle soyuttur. El-Sadr'ın temel, uygarlıkla ilgili temaları beşinci bölümde tartışılır. Ne var ki bu noktada, *Azva*'nın temalarına kısaca değinebiliriz.

"Ümmetin Yükselişinin Temel Şartı" başlıklı birinci makalede (bkz. Tablo 5.2) El-Sadr, 'ilke' (*mebde*) diye adlandırdığı bir sistem ihtiyacını vurgulayarak şunları söyler:

> Ümmetin (herhangi bir ümmetin) yükselişinin temel koşulu, onun hedeflerini ve amaçlarını tanımlayacak ve onun en yüksek ideallerini (*müsül-ü ulya*) belirleyecek doğru ilkeye (*el-mebde üssalih*) sahip olmaktır... Doğru bir ilkeden, (ilkin) böyle bir ilke-

26) Mellat, *a.g.y.*, s. 1.

nin varoluşunu, (ikinci olarak) ümmetin onu kavrayışını ve (üçüncü olarak) ona inancını anlıyoruz.[27]

Bu ilke vardır ve... ümmete yol göstermek ve onu içerisinde bulunduğu hezimetten çıkarıp, dünyanın diğer milletleri arasında merkezi bir pozisyona yükseltmek için... ebediyen payidar bir din olarak İslam tarafından temsil edilir.[28]

O halde problem şudur: "Ümmet ilkeye sahiptir ve genel olarak ona inanır, fakat üçüncü öğeye, yani kendi ilkesinin kavrayışına sahip değildir."[29] "Bu çelişki ilk bakışta tuhaf görünür..."[30] Söz konusu çelişki şuna atfedilir:

...İslam'ın tarihi düşmanları haçlılarıyla sömürgecilerin oğullarının üstü kapalı ya da açık uğursuz entrikalarıdır (*mümarat-ı denîe*). Bu büyük entrikalar, silahlı sömürgeci işgaliyle sonuçlandı ve İslam'ın milletlerarası varlığını yok eden işgalcilerin, ümmeti ilkesinden (dininden) koparmaktan başka hiçbir amacı yoktu.[31]

Azva dergisi, bu kopmaya bir son verme görevini üzerine alacağını ve yeniden birleşme yönünde çalışmalar yürüteceğini ilan etti. *Risaletün ve el-Duat* (Mesajımız ve Misyon Sahipleri) başlıklı ikinci makale[32] İslami mesajın üç veçhesi olduğunu söyler: "Biri, mesaja kutsal ve kesin bir özellik kazandıran doktriner karakteridir (*akaidiyye*)."[33] İkincisi '*umut*'tur ve üçüncüsü ' öznel güdü'dür (*el-dafî el-zatî*).[34] Bu öğeler, İslamcı çağrıcıları (*duat*) harekete geçirecekti.

Üçüncü makalede[35] El-Sadr, kurtarıcı mesajı soyut felsefi terimlerle tanımlar. Mesaj şunlara dayanır:

İlkin, evrenin maddi yönlerinin reddedilmesi anlamına gelmeyen, genelde hayata ve evrene dair manevi bir görüş... İslam, manevi ve maddi olguları kabul eder, fakat onları bir ilk hareke-

27) El-Sadr, *Risaletune*, *a.g.y.*, s. 21.
28) *A.g.y.*, s. 22.
29) *A.g.y.*, s. 22.
30) *A.g.y.*, s. 22-23.
31) *A.g.y.*, s. 22.
32) *A.g.y.*, s. 27-32.
33) *A.g.y.*, s. 28.
34) *A.g.y.*, s. 30-31.
35) *A.g.y.*, s. 41-47.

Çizelge 5:2: Azva Başyazılarının Yazarları ve Yayın Tarihleri

Başyazı	Yazar	Tarih HS	Tarih MS
1	El-Sadr	15 Zilhicce 1379	11 Haziran 1960
2	El-Sadr	1 Muharrem 1380	26 Haziran 1960
3	El-Sadr	1 Sefer 1380	26 Temmuz 1960
4	Şems el-Din	15 Sefer 1380	9 Ağustos 1960
5	olasılıkla El-Sadr	Bulunamadı	Bulunamadı
6	Şems el-Din	1 Rebiülevvel 1380	24 Ağustos 1960
7	Şems el-Din	15 Rebiülevvel 1380	7 Eylül 1960
8	Şems el-Din	15 Rebiülsani 1380	7 Ekim 1960
9	Şems el-Din	20 Cemaziülevvel 1380	23 Ekim 1960
10	Şems el-Din	1 Cemaziissani 1380	22 Kasım 1960
11	Şems el-Din	1 Recep 1380	21 Aralık 1960
12	Şems el-Din	1 Şaban 1380	20 Ocak 1961
13	Şems el-Din	Ramazan 1380	19 Şubat 1961
14	Şems el-Din	1 Şevval 1380	17 Mart 1961
15	Şems el-Din	15 Şevval 1380	1 Nisan 1961
16	Şems el-Din	15 Zilkade	1 Mayıs 1961

te geçiriciye, Allah'a bağlar...[36] İkincisi, aklı dışlayan ampirik yönteme karşıt olarak akli bir düşünme yöntemi (*el-tarike el-aklîye fil tefkîr*)...[37] Üçüncüsü, hayata ve evrene genel bakışı içerisinde İslam'ın vazettiği pratik ölçüdür... Bu pratik ölçü, tüm insani bireysel, toplumsal, siyasal, ekonomik ya da ahlâki alanları kuşatır.[38]

El-Sadr'ın yeni 'büyük anlatı'sı, bir medeniyetler cepheleşmesi ve eşsiz bir kültürel damga olarak sunulur. El-Sadr'ın bu der-

36) *A.g.y.*, s. 41.
37) *A.g.y.*, s. 42.
38) *A.g.y.*, s. 46.

leme içerisindeki dördüncü makalesi, İslam'ı bütün bir uygarlığın üzerinde inşa edilmesi gereken temel olarak saptar.[39] El-Sadr'a göre, Batı uygarlığı 'demokrasi, yani düşünce, din, politika ve ekonomi alanındaki başat özgürlüklere dayalı olan ideolojik bir temele demir atmış'tır.[40] Öteki uygarlığın, "kapitalist uygarlıkla rekabet eden Marksist uygarlığın ideolojik temeli ise, maddi evren, hayat, toplum ve tarih görüşüdür."[41] Müslümanlar, Batı düşüncesinin hem eleştirisiz kabulüne hem de kaba reddine karşı uyanıktırlar.[42] Bu pragmatik pozisyon, El-Sadr'ın şu ısrarlı söyleriyle neredeyse hemen tersine çevrilir: "İkincisi, bilinçli Müslümanlar İslam'ı, tüm uygarlık düşüncesinin; evren, hayat, insanlık ve toplum hakkındaki kavramların ideolojik temeli ve genel çerçevesi kılmalıdırlar."[43]

Öte yandan, Şems el-Din'in makaleleri daha geniş temalara ve meselelere değinir; toplumsal birlik ve bütünlük; Müslümanların dağınıklığı ve yeniden birleşme ihtiyacı; sömürgecilik; Haçlılar; Filistin topraklarının Yahudiler tarafından gasp edilmesi; İslam ve ilerleme; Avrupa maddeciliğine karşı İslam'ın maneviliği; İslam ve reform; İslam ve tarih; sömürgeciliğe karşı İslam. Bu temalar, bir din ve uygarlık olarak İslam'ın çöküşüne, İslam ümmetinin birliğinin kaybına ve Haçlıların zaferine ağıt yakarlar. Bu, Filistin-Yahudi sorunu üzerinde duran ilk Necef kaynaklı İslami metindir (onun öncesinde ulaşılabilir tek örnek, Kaşif el-Gita'nın *Muhaveret* adlı çalışmasıdır).

El-Sadr'ın denemelerinde olduğu gibi, Şems el-Din de İslam'ı Batı uygarlığına tek alternatif olarak sunar. İslam, bir kültürel damga, bir felsefi dünya görüşü, toplumu birarada tutan bir güç ve bir yenilenme ve ilerleme kaynağıdır. Burada ana hatlarıyla özetlenen fikirler, genel çerçevede, Muhammed Hüseyin Kaşif el-Gita'nın çağrısını yankılar.[44] Bu müçtehidin ana temaları şunlardır:

---

39) *A.g.y.*, s. 49-54.
40) *A.g.y.*, s. 49.
41) *A.g.y.*, s. 50.
42) *A.g.y.*, s. 51-52.
43) *A.g.y.*, s. 53.
44) Bkz. el-Gita ve onun *Muhaveret*'i (1954).

(i) Batı Avrupa sömürgeciliğine, Arap ve İslam dünyasının sömürgeleştirilmesine güçlü bir saldırı. Batı, İslam'ın kötürümleşmesinden sorumlu tutulur.
(ii) Komünizm tehdidi, Arap ve Müslüman ülkelerin, nedeni temelde Batı olan yoksulluğunun, geri kalmışlığının ve zayıflığının bir yan ürünüdür.
(iii) Filistin'in Batı'nın entrikaları karşısında kaybı.
(iv) İslam, Müslüman toplumların reforme edilmesi ve ilerlemesi için yüce idealler içerir.
(v) Ulema, öğüt verme, yol gösterme ve vazetme çerçevesinde politikaya müdahale etmekle yükümlüdür.

Bu çağrı, Batı-karşıtlığı, reformasyon ve eylemcilik çerçevesinde konuşan Arabist bir ruh hali içerisinde sözcüklere dökülmektedir.[45] El-Sadr'ın birinci, ikinci ve son yönelimleri nasıl düşündüğünü ve vurguladığını görmek ilgi çekicidir; oysa ki Şems el-Din ve Lübnan uleması (genelde Lübnan okulu), bu erken evrede genelde Filistin'e ve Arabizme bağlı başka temaları ve cepheleri vurguluyorlardı.

Azva dergisinin, 1950'lerin başlarından itibaren zaten mevcut ve faal olan bir hareketi tanımladığını artık anlamaya başlıyoruz. Bununla birlikte, belirtilen anda 'hareket', dünyaca tanınan Kaşif el-Gita gibi birinci makamdan müçtehitlerin yazılarıyla değil, hayatta kalmaya çalışan zayıf, genç müçtehitlerin yazılarıyla tamamlanıyordu. Bu aynı zamanda, tekil bir çağrıdan ziyade kolektif projenin bir parçasıydı.

1876'da doğan Kaşif el-Gita, uzun ve başarılı bir kariyere sahipti. 1953'te Amerikan ve Britanya büyükelçileri ondan komünizmle savaşmasını istediklerinde El-Gita 77 yaşındaydı ve İslam dünyasının hemen her cephesiyle sıkı teması vardı. Uzun kariye-

45) Batatu (1978), s. 295, 446; aynı zamanda Mellat (1993), s. 36; Bununla birlikte Mellat, Kaşif el-Gita'nın çağrısını iki maddeye indirger: a) İslâm'ın reformasyonu muhakkak gerçekleştirilmelidir; b) reformasyon gerçekleştirilmedikçe, iki ana tehdit olan Siyonizm ve komünizm başıboş kalacaktır. Reformasyon fikri sade bir şekilde ileri sürülür. Esasen Amerikalılara ve İngilizlere karşı ileri sürülen bu polemik metinlerde, İslâm'ın sağlam ve saf olduğu doğru kabul edilir. Reformcuların söyleminde genellikle tekrarlanan dinin saflığının bozulması fikri, burada eksik bırakılır.

ri boyunca el-Gita, Pakistan, İran, Lübnan ve Mısır'daki konferanslara katıldı; 20. yüzyılın ilk yarısında düzenlenen bütün büyük İslami toplantılarda hazır bulundu. Britanya'nın Irak'ı işgaline direnişte belirgin bir rol oynadı ve bu hararetli imparatorluk-karşıtı cepheleşme çağında yoğruldu.[46]

Kaşif el-Gita'nın çağrısı, özünde siyasaldı. Öteki reformcu Hüseyin Muzaffer'inki[47] ise esasen pedagojikti. Bu iki yön, görüşlerini *Azva*'da yansıtan Cemmat el-Ulema fil Necef'in genç kesiminin faaliyetlerinde biraraya getirildi. Sonuçta Cemaat, Bağdat Kerrade Şarkîyye'deki Hüseyniye el-Mübareke'de ders veren Murteza el-Askeri gibi, Bağdat ulemasını da kuşatacak ölçüde yayılıp genişledi.[48]

Bölünmeler ve El-Sadr'ın Geri Çekilmesi

Grup içerisinde birdenbire örgütsel/doktriner ve siyasal bir yarılma patlak verdi ve bu, El-Sadr'ın 1960 yazında *Azva*'dan çekilmesine neden oldu. *Azva*'daki El-Sadr'ın *Risaletün* başlığı altında hazırladığı köşe, cemaatin içerisinde ve dışarısındaki farklı yaşlı ulema çevreleri tarafından eleştiri bombardımanına tutuldu. El-Sadr, kendi kişisel 'felsefî' görüşlerini sanki tüm ulemayı temsil ediyormuş gibi sunmakla suçlandı. Eleştirileri yapanlar, el-Sadr'ın bazı öncü yorumlarının *Felsefetün*'den alınan paragrafları harfi harfine tekrarladığının farkına vardılar. El-Sadr da, *Azva*'nın ilk taslaklarını idare komitesine geri gönderemedi; böylelikle, onların dergiyi gözetim altında tutma haklarını çiğnemiş oluyordu.[49] Hatta bir kısım ulema, *Azva*'nın yaşlı ulema cemaatinin sözcüsü mü, yoksa her şeye rağmen henüz üyeliğe bile uygun görülmeyen El-Sadr gibi genç, hatta çırak bir şahsiyetin dergisi mi olduğu konusunda şaşkınlığa düştüler. Eleştirenler, El-Sadr'a şahsen saldırdılar ve yayının daha sıkı biçimde denetlenmesini talep ettiler.

46) El-Gita (1954, 1980), s. 3-10.
47) Bahr el-Ulüm ve Taki, röportajlar.
48) Cabbar, el-Askeri, röportajlar. Wiley (1992), s. 34-35.
49) El-Askeri, röportaj.

Eleştiriler kısmen, Necef'in geleneksel iç çekişmeleri çizgisine oturmaktaydı. Bununla birlikte, doktriner bir güdüye de sahipti: yani, muhafazakâr ulema, El-Sadr'ın başyazılarında benimsenen yenilikçi idealleri reddediyordu. Aynı zamanda, İran-Mısır çatışmasıyla bağlantılı güçlü bir siyasal motivasyon da vardı. Hatta Davet çevreleri, Muhsin el-Hekim'le güçlü bağlara sahip, ayrıca komünizme karşı İslamcı eylemin destekçisi ve Davet Partisi'nin oluşumuna muhalif olan Baasçı ve Necefli avukat Hüseyin el-Safi lehine El-Sadr'a karşı yürütülen bir başka siyasal kampanya olduğuna inanırlar.

El-Sadr'ın kendisinin, farklı tarafların saldırının gerisindeki güdülerine ve kimliğine dair kesin bir fikri yoktu. Onun Muhammed Bâkır el-Hekim'e yazdığı mektuplar, bu olayın bazı yönlerine ışık tutar niteliktedir[50]:

> Sen (Lübnan'a gittikten) sonra, yoldaşına (el-Sadr'ın kendisi) karşı birdenbire mahvedici dedikodular, söylentiler, gürültü ve öfke patlak verdi... *Azva*'yı gözetim altında tutan idari çevrelerde, aslında onlardan bazıları ve takipçileri arasında seferberlik başladı... Sonra bu durum, Hüseyin el-Safi[51] gibi şahsiyetlerin dahil olduğu bir başka grup(tan gelen kışkırtmayla) daha da derinleşti; bu iki seferberlik arasında nedensel bir ilişki ya da bağlantı olup olmadığını bilmiyorum...[52]

El-Sadr, 6 Rebiülevvel 1380'de (31 Ağustos 1960) şunları yazıyordu:

> Cemaat el-Ulema'nın *Azva*'ya karşı yürüttüğü seferberlik, dergiyi gözetim altında tutanların kendileri olduğu uyarısını göndermelerinden sonra yeniden nüksetti... *Azva* yayın kurulu... şimdi makalelerini üç kişiye[53] (idare komitesindeki müçtehitlere) teslim ediyor.[54]

---

50) El-Hayri, Kazım (1977), s. 74.
51) Bir avukat ve Baasçı olan eski-sarıklı bir şahsiyet. Bkz. el-Hayri, *a.g.y.*, s. 74.
52) Mektup, 26 Temmuz 1960'tan sonrası olan Sefer 1380 tarihliydi. Mektubu, *El-Cihad*'da (haftalık) (sayı no. 14, Cemaziülsani, 1401) yayınlanan bir denemesinde yeniden yayınlayan Bâkır el-Hakim'e hitaben yazmıştı. Bkz. El-hayri, *a.g.y.*, s. 72.
53) Son paragrafta anılan üç kişi, muhtemelen ayetullahlar Murteza el-Yasin, Hüseyin el-Hemedani ve Hıdır el-Düceyli'dir.
54) El-Hayri, *a.g.y.*, s. 76.

El-Sadr, kendi ihmaline kızanları yatıştıran dayısına başvurdu. Murteza el-Yasin de, El-Sadr'ın dergiye katkısını keseceğinden onları haberdar etti.[55] El-Sadr, gereksiz bir gerilim gibi görünen bu durumdan kaçınmak için geri çekildi. Lübnanlı genç din adamı Muhammed Hüseyin Fazlallah, cemaatin gözetimi altında yayının yükünü üzerine aldı ve *Azva* daha fazla gürültü patırtı çıkarılmaksızın faaliyetine yeniden başladı. Bu seferberliğin bizzat *Azva*'nın kendisine değil, el-Sadr'a ve onun yenilikçi çalışmasına ve siyasal duruşuna karşı hayata geçirildiği açıkça ortadadır.

Bâkır el-Hekim, seferberliğin aynı zamanda Baas Partisi'nce de planlandığını iddia eder. Onun yorumu, El-Sadr'ın mektuplarında sözünü ettiği eski sarıklı avukat Hüseyin el-Safi'nin oynadığı role dayanır. El-Hekim'in görüşü şöyledir:

> (El-Sadr'a yönelik) bu saldırıda ön safta görünenler birtakım ulema çevreleriydi, fakat onun arkasında Baas Partisi'nin eli vardı. Zira üstad Seyyid (El-Sadr) mektuplarından bazılarında, önceleri başına sarık takan ve din adamlarının soyundan bir aileden gelen, bazı etkili ulema ile güçlü bağlantıları olan ve kutsal Necef'teki Baas örgütünde faaliyet gösteren avukat Hüseyin el-Safi'nin, söz konusu seferberliğin arkasında olduğunu teyid eder.[56]

Bu dönem boyunca, din adamları sınıfı ile Baas Partisi'nin arasında hiçbir ideolojik uyuşmazlık bulunmadığını belirtmek gerekir. Aslında, her iki grup da General Kasım'a ve komünizme karşı şiddetli kavgalarında ortak bir davayı paylaşıyordu.

El-Sadr'a karşı siyasal saldırıların, Necef'te ve ötesindeki Şii müçtehit çevreler içerisinde yaşanan esaslı bir bölünmeyle derin ilişkisi vardı. Bu yarılmanın nedeni, temelde iki karşıt ideolojinin cepheleşmesiydi: Nasır'ın Arap milliyetçiliği ile Şah'ın Batı-yanlısı, İsrail-yanlısı tutumu.

Necef çerçevesindeki bu olayın tam olarak ne anlama geldiğini kavramak için, El-Ezher Üniversitesi/camii rektörü Mahmud Şaltut'un On İki İmam Şiiliği'ni öteki dört Sünni fıkıh okuluyla birlikte meşru bir İslami okul olarak kabul eden bir fetva çıkar-

55) *A.g.y.*, s. 75.
56) *A.g.y.*, s. 74.

dığı Şubat 1959 tarihine geri dönmek lazım gelir.[57] Şii fıkhı, El-Ezher'in o zamana kadar tamamen Sünni nitelik taşıyan müfredatına dahil edildi. Fetvanın kendisi 'tarihsel ve pragmatik' argümanlara dayanmaktaydı.[58] Müslümanların birliği, onun yanı sıra İslam'daki farklı okullara hoşgörü gösterilmesi ve önyargının kınanması, bu fetvada dile getirildi. Şaltut ayrıca, Şii otorite sahibi geleneksel bir kaynak sayılan Amili'nin *Vesail el-Şia*'sını ve Tebarsi'nin Kur'an-ı Kerim'in Şii yorumu olan *Mecma el-Beyan*'ını da yayınladı.[59] Bu adımlar, Şii-Sünni din adamlarının uzlaşmasını ve yeniden yakınlaşmasını besledi. Şaltut'un fetvası, bir dizi benzer Şii inisiyatifle öncelenmişti. 1947'de İranlı Şii Muhammed Taki Kumni, daha büyük bir Şii-Sünni anlaşması için Kahire'de Dar ül-Takrib'i kurdu. 1953'te, Iraklı öncü Şii müçtehit Muhammed Hüseyin Kaşif el-Gita, Mısır'ın geçici başkanı Muhammed Necib'le mektuplaşmaya başladı. Kaşif el-Gita, bu tür gelişmeleri beslemek için daha önceleri Kahire'ye birçok ziyarette bulunmuştu.[60] Şaltut, Irak'taki iki Şii önderle, Muhammed el-Halisi ve Muhammed Hüseyin Kaşif el-Gita'yla 'bir dizi dostça iletişim'e girmişti.[61]

Bu arkaplan ışığında, şimdi Temmuz 1960'ta Mısırlı Nasır ile İran Şahı arasındaki cepheleşmeyi irdelemeye başlayabiliriz. İran'ın İsrail'i *de facto* tanımasına tepki gösteren Mısır, misilleme olarak İran'la tüm diplomatik ilişkilerini kesti. Şaltut, tüm Müslümanlara, İsrail-yanlısı tutumundan dolayı Şah'a karşı cihat ilan etmeleri çağrısında bulundu ve buna yönelik müracaatı çeşitli İslam merkezlerine gönderildi.[62] El-Sadr'ın, Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'e İranlılara yönelik tutumu hakkında sorular yönelttiği bilinir.[63] El-Sadr, El-Hekim'den Şah'ın İsrail-yanlısı tutumundan hoşnutsuzluk duyduğuna yönelik bir cevap almıştır.

57) İnayet (1982), s. 48.
58) *A.g.y.*, s. 49.
59) *A.g.y.*, s. 49.
60) *A.g.y.*, s. 49; El-Gita (1954, 1980), s. 123.
61) İnayet, *a.g.y.*, s. 49; Ezher ve Şiilik hakkında bkz. Bagley, MW içinde, cilt 50, 1960, s. 122-129.
62) İnayet, *a.g.y.*, s. 50.
63) El-Askeri, röportaj.

El-Hekim'in tutumu El-Sadr tarafından bir şekilde sızdırıldı; belki de El-Sadr'a karşı kopartılan gürültüye neden olan şey (kasıtlı olsun ya da olmasın) bu sızdırmadır. El-Sadr'ın (Bâkır el-Hekim'e gönderilen mektuplardaki) şikâyetleri, Sefer ve 6 Rebiülevvel 1380 (26 Temmuz ve 31 Ağustos 1960) tarihlidir ve Nasır-Şah çatışmasının yaşandığı dönemle çakışır. Hem Arabist eğilimlere sahip olan hem de Kaşif el-Gita'nın çizgisinde Filistin'in kaybına karşı açık bir kini seslendiren Lübnanlı Fazlallah'ın ve Şems el-Din'in mevcudiyeti, belki de El-Sadr'ın araştırmasını ve El-Hekim'in tutumunun sızdırılmasını etkileyen bir başka etmendir.

Fazlallah açıkça şunları söyler:

> Biz, her ne kadar milliyetçi bir devrim olsa da, Mısır Devrimi'nden etkilendik; Filistin sorununa yönelik tecrübeyi de en baştan itibaren sorumlu bir tarzda yaşadık.[64]

Lübnanlı müçtehit on iki yaşındayken, 1947-1948'de Filistin'i savunma ruhuyla yazdığı şiiri de hatırlıyor.[65]

Öyle görünüyor ki, Necef'teki dini çevreler farklı fikirlere bölündüler. Bazıları, anlaşılır bir şekilde, kendisine karşı hiçbir saldırı yöneltilmemesi gereken bir Şii devletin temsilcisi olarak Şah'ı desteklediler ve Mısır'ın herşeye rağmen bir Sünni devlet olduğunu savundular. Bazıları da Şah'a karşı Nasır'ı destekleyip selamladılar. Üçüncü bir çizgi de tarafsızlığa destek verdi.[66]

Açıktır ki, Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim, İran Şahı'yla ilişkilerini tehlikeye atmakta isteksizdi. O, El-Sadr'a gizli bir cevap vermiş olabilir. Evet, El-Hekim, Şah'ın İsrail-yanlısı hareketinin kınanmasını isteyen telgraf ve dilekçelerin baskısı altında kalıp tepki gösterdi. İhtiyatlı, diplomatik tarzı içinde, Tahran'daki Ayetullah Bibihani'ye, İran'ın İsrail'i tanımasının bir sonucu olarak Müslümanlar arasındaki karışıklık ve protestolar hakkında onu uyaran, İran devlet görevlilerinin kendilerine düşen Isla-

64) Şems el-Din'in Filistin'in kaybı konusundaki tutumu hakkında bkz. El-Sadr, *Risaletune* (1982), s. 60. Fazlallah'ın tutumu hakkında bkz. DF, no. 23, Yaz 1995, s. 93-121, özellikle s. 95.
65) DF, *a.g.y.*, s. 94.
66) El-Askeri, el-Rubai, röportajlar.

mi ödevleri yerine getirecekleri umudunu ifade eden bir mektup gönderdi.[67] Mektup, ne doğrudan bir protesto ifade eder, ne de şahsen Şah'tan söz eder. Bu mektup yayınlandı, fakat onun *Azva*'da ve Sünni gazete *el-Hiyad*'da yayınlanışının fiilen El-Hekim'in yetkisi dahilinde olup olmadığı açık değildir. Basına sızdırılan bu mesaj, Necef'teki ince diplomatik çizginin ötesine geçmiş ve Şah-yanlısı şahsiyetleri öfkelendirmiş olsa gerektir; ayrıca El-Sadr'a karşı başlatılan geniş ve karmaşık seferberliğe de katkıda bulunmuş olmalıdır. *Azva*, yayın hayatına El-Sadr olmaksızın devam etti. Onun, ailesinden, hamisinden veya akademik hayattaki ilerleyişinden kazandığı aşırı güven duygusunun kendi kendine zarar verdiği de böylece görülmüş oldu.

Azva'dan çekilmesi, entelektüel olarak yeni İslami incelemelerin üretilmesinde El-Sadr'ın çalışma alanını genişletti. Artık kendisini, 700 sayfalık devasa bir eser olan *İktisadün*'e (Ekonomimiz) adayabilirdi.

Bir anlamda bu geri çekilme, El-Sadr'ın Davet Partisi politikasına girmesiyle sonuçlanacak bir duraklamaydı, fakat aynı zamanda, Cemaat el-Ulema'nın yalnızca el-Sadr'ın etkisine uzak olmakla kalmayıp, Davet Partisi'yle hiçbir bağlantısının da olmadığının sağlam kanıtıydı. Yani, Cemaat'in bu partinin himayesi altında olduğu iddiaları bütünüyle boşa çıkmış oluyordu.[68]

Hem Davet'in hem de Cemaat el-Ulema'nın kurucularının yer aldığı tablolara göre (bkz. Tablo 5.1), Davet projesi ile Cemaat el Ulema'nın örgütlü topluluğu arasındaki tek bağ, el-Sadr ve Muhammed Bahr el-Ulüm'du. İkincisi, 1960 baharında babasının ölümünden sonra Davet'ten geri çekildiği için[69] geriye yalnızca bir tek kişi kalıyordu: El-Sadr. Ve genç bir din adamı sıfatıyla el-Sadr, Cemaat el-Ulema'yı henüz şekillenmemiş bir partinin etkisi altına sokamazdı.

---

67) *El-Hiyad* (günlük), no. 87, 31 Temmuz 1960; El-Serrac (1993), *a.g.y.*, s. 286, 310-311; Hüseyni (1996), s. 93.

68) Pek çok yazar, gözlemci ve İslâmi önder, ikna olmaz bir şekilde Cemaat el-Ulema'nın Da'vet'in salt bir uzantısı olduğunu iddia eder.

69) Bahr el-Ulüm, röportaj, Londra, 16-17 Kasım 1995.

Şii dünyasının iki kanadı konumundaki Irak ve İran, Temmuz 1958 Devrimi'nden sonraki yıllar boyunca sürekli iletişim içinde oldular.

Temmuz Devrimi'nden hemen iki ay sonra Eylül 1958'de General Kasım'ın ilan ettiği tarım reformu, İran'da büyük bir tepki uyandırdı. Çin, Güneydoğu Asya ve Küba'da komünistlerin önderliğindeki köylü devrimlerinin başarısı, tehlike sinyalleri verecek şekilde yeniydi; Mısır ve Irak'ta da tarım reformları yürürlükteydi. Amerika Birleşik Devletleri, Ortadoğu'da istikrarsızlıktan kaçınmak için benzer reformlar yapmaları yönünde İran ve Etiyopya'ya baskı uyguladı; bunun sonucunda, İran yönetici sınıfında da benzer kaygılar hissedildi.[70] Büyük Ayetullah Burucerdi, Aralık 1959'da çıkarılan toprak reformu yasa tasarısına karşı, tasarının hem Şeriat'a hem de İran anayasasına aykırı olduğunu ilan eden bir fetva çıkardı.[71] Kanun 17 Mayıs 1960'ta yürürlüğe kondu, fakat etkisiz kaldı. Mart 1961'de Burucerdi öldü. Burucerdi'nin hem toprak reformuna muhalefeti hem de ölümü, din adamlarının politikaya girmesinde ve hiyerarşik yapılarında bir dönüm noktası anlamına geliyordu.

Burucerdi'nin tutumu, 'kamu yönetiminde din adamları ile (İran) devleti arasındaki işbirliğinde bir kopuş'un işaretiydi.[72] Humeyni ve İran'daki diğer öncü müçtehitler tarafından Şah-karşıtı ajitasyonun başlatılması, Burucerdi'nin ölümünün öncesine değil, sonrasına denk gelir.[73] Yalnız İranlı değil, Iraklı müçtehitler de, devlet tarafından dayatılan ve büyük dini otoriteler tarafından kabul gören ürkek müdahalesizlik yıllarında hasıl olan apolitik kısıtlamalardan kurtulduklarını hissettiler.

Mercîiyyenin Irak'a geri dönmesinde Şah'ın teşviki de vardı.[74] Burucerdi'nin ölümü üzerine Şah, yeni büyük otorite olarak kabulünün işaretini verecek şekilde El-Hekim'e bir başsağlığı mektubu yolladı. Bu hareket, Şah'ın üzerindeki din adamları baskısı-

70) Kazemi (1980), s. 33-34; Abrahamian (1982), s. 422-423; Graham (1987), s. 40-41; Ahavi (1980), s. 92-93.
71) Ahavi, *a.g.y.*, s. 92-93.
72) *A.g.y.*, s. 91.
73) Abrahamian, *a.g.y.*, s. 423-424; Fischer (1980), s. 164; Ahavi, *a.g.y.*, s. 93.
74) Mortimer (1982), s. 361, Ahavi, *a.g.y.*, s. 100.

nı kaldırma ve İran'ı öncü dini muhalefet merkezi olmaktan çıkarma niyeti taşıyordu. Hiyerarşinin zirvesindeki bu el değiştirme, çift taraflı bir etki üretti: Yeni kuşağı (İran'da Humeyni, Milani, Talikani ve Şeriatmedari), önderlik boşluğu koşulları altında kendi çizgilerini geliştirmeleri yönünde özgürleştirdi ve toplumsal-kültürel değişime direnme eğilimine girdiği bir zamanda Şii müessesesinin Irak kanadına destek verdi.

El-Hekim'in verdiği karşılıkların mesafeli doğasını belirtmek ilgi çekicidir. O hiçbir zaman tarım reformunu halkın önünde veya doğrudan kınamadı, aile yasasını da açıkça eleştirmedi; bunlar, sırasıyla Eylül 1958'de ve Aralık 1959'da resmen yürürlüğe girdi. Aleni tepki gösterme işi, daha az dikkat çeken müçtehitlere düştü. Aynı zamanda El-Hekim'in, oğullarından dördüne de (en büyük oğlu Muhammed Yusuf el-Hekim de dahil olmak üzere), Başbakan General Kasım'a toprak reformunun özel mülkiyeti koruyan İslam hukukunu ihlal ettiğini öne süren telgraflar göndermeleri için talimat verdiği söylenir.[75] Onun anti-komünist fetvası da tam bu noktada ortaya çıktı. Fetva, Burucerdi'nin İran toprak reformu tasarısı hakkındaki fetvasından birkaç gün sonra, Şubat 1960'ta çıkarıldı.[76]

El-Hekim'in her iki yasa tasarısına doğrudan muhalefet etmekten kaçınma kararı, onun ihtiyatlı yapısına ve çoğu Şii olan hemen hemen çeyrek milyon köylü ailenin hayatları ve refahını etkileyen bu tür hassas meselelerden dümen kırıp uzaklaşma arzusuna yorulabilir. Köylüler, El-Hekim'in tarım reformu tasarısı altında el koyulan toprak üzerinde kılınacak namazın caiz olmadığına hükmettiği söylentileri karşısında, delil olarak yazılı metin talep ediyorlardı. Başka durumlarda köylüler, el-Hekim'in kendilerine toprak verilmesine muhalefet edeceğine inanmıyorlar, bu tür sözleri inkâr ediyorlardı; çünkü onlar Şii ve yoksuldular. Daha akıllı bazı köylüler, El-Hekim'in böyle bir tutum takınmayacak kadar bilge olduğunu söyleyerek, bu tür bir fetvanın çıkarıldığını kabul etmediler.[77] Şah'la kurduğu irtibat, belki de El-Hekim'in ihtiyatlı, ılımlı tutumunun gerisinde yatan bir başka etmendi.

---

75) Wiley (1992), s. 33.
76) Slugletts (1990), s. 196; Ahavi, *a.g.y.*, s. 98; Mellat (1993), s. 9-12 ve s. 198.
77) Toprak reformu konusunda bir uzman olan Zübeyr ve IKP PB üyesi el-Safi'yle röportajlar.

Toprak ağalarının Baas Partisi'nden siyasal yardım istemeleri, Batatu'nun da doğruladığı gibi[78], El-Hekim'in bu meseledeki tutumunun ne kadar etkisiz olduğunu gösterebilir. El-Hekim, yalnızca Komünist Parti karşısında açıkça tavır koyuyordu. Bu konudaki fetvası şöyledir:

> Komünist Parti'yle herhangi bir bağlantı, yasadışıdır. Böyle bir bağlantı, doğası gereği imansızlık ve küfürdür ya da imansızlığı ve küfrü desteklemektedir.[79]

Bu fetva çıkarma seferberliğine iki şahsiyet daha katılmıştı. 3 Nisan 1960'ta, Cemaat el-Ulema'nın başı ve El-Sadr'ın dayısı Murteza el-Yasin, Hille kaynaklı haftalık *Feyha* dergisinde yayınlanan bir fetva çıkardı; fetvada şu ifade yer alıyordu: "Komünist Parti'ye katılmak veya ona destek vermek, dinin lanetlediği en büyük günahlardan biridir."[80] Necef'te oturan Mehdi Şirazi, aynı ay, komünizmi benimseyen Müslümanların namazları ve oruçlarının 'imansızlık nedeniyle kabul edilemez' olduğu hükmünü verdi. Şirazi daha sonra Haziran'da, daha da ileri gidip, Müslümanların komünist ilkelere inanan bir kasaptan et satın almalarının caiz olmadığını ve bu inancı taşıyan bir gencin babasından kalan mirası hak etmediğini tasdikledi.[81]

Irak'ta İslami Parti'nin oluşumuna ve faaliyetlerine verilen destek, El-Hekim'in ikinci adımıydı. Parti, köken olarak Müslüman Kardeşler'e dayanıyordu.[82] Hareketin başında, Musul'da yüksek dinsel makam sahibi olan Abdullah el-Numan vardı. Bir din bilgini olan Muhammed Mahmud Sevaf ve 1958'de hareketin önderliğini üstlenen Abdülrahman Seyyid Mahmud da hareketin tanınan şahsiyetleri arasındaydı. Müslüman Kardeşler, örgütlenmesini Musul'dan Bağdat'a doğru genişletti. Komünistlerle ortak olduğu inancıyla Kasım'a ilk başta verdiği desteği geri çekti ve bir cepheleşme çizgisinden yana tercihte bulundu.[83] Komünistlere

78) Batatu (1978), s. 869 ve çeşitli yerlerde.
79) *Hay'at e al-Hakim*, akt. Wiley, *a.g.y.*, s. 36; Slugletts (1990), s. 196; Ahavi, *a.g.y.*, s. 98; el-Serrac, a.g.y.
80) Batatu (1978), s. 954.
81) Batatu, *a.g.y.*, s. 954.
82) Hadduri (1969), s. 145.
83) *A.g.y.*, s. 145.

karşı ortak bir mücadele başlatmak için 1959'un sonunda ve 1960'ın başlarında çeşili Şii-Sünni temasları yapılmış olmalıdır.

General Kasım, siyasal partileri yasallaştıran Cemiyetler Kanunu'nu (*Kanun el-Cemiyet*) resmen ilan ettiğinde, belki de modern Irak tarihinde ilk kez, açık, meşru partili politika alanına bir İslami partiyi sokma fırsatı çıktı. Kanun 2 Ocak 1960'ta ilan edildi ve 2 Şubat'ta İslami Parti (Hizb el-İslami) ve İslami Hürriyet (Tahrir) Partisi'ne izin almak üzere içişleri bakanlığına iki başvuru yapıldı. İkincisi, Ürdün'de Nabahani tarafından kurulan esas partinin bir koluydu.[84] İmzacıların başında, İbrahim Abdullah Şihab ve Numan Abdülrezzak Samarai vardı. İlki partinin fiili önderiydi, ikincisi bir ay sonra Şihab geri çekilince önderliği üstlendi. Muhsin el-Hekim'in ismi de partiyi destekleyen hamiler grubu arasında anılıyordu.[85] Cemiyetler Kanunu'na göre, başvuruyu en az on kişinin yapması gerekiyordu, ayrıca birçok hamiye ihtiyaç vardı.

İçişleri bakanlığına sunulan *Düstur* adlı parti programı, İslam hukukuna dayalı bir devlet ve meşruiyetini Şeriat'ı savunmaktan alan bir hükümet öngörüyordu. Ateizm, özellikle de komünizm, kökünden kazınacaktı. Arap birliği, Şeriat'a geçmedikçe uzak bir hayaldi. Bir *şura* (danışma meclisi) seçilmeliydi; sırası geldiğinde, bu meclis de şuranın üyeleri arasından, kabineyi ve yasama organını belirleyecek olan devlet başkanını seçecekti.

Bu programa karşı resmi itirazlar yükseldi ve kurucular ayrıntılar konusunda taviz vermeye hazır olduklarını bildirdiler. Resmi bakış açısı, yalnızca devletin bir anayasa oluşturma hakkına sahip olduğu ve bir partinin kendi programına böyle iddialar koymaması gerektiğiydi. Partinin yasaklı Mısır Müslüman Kardeşler'le bağları olduğuna ilişkin korkular da ima ediliyordu. Başvuru, Cemiyetler Kanunu'nun ne türden olursa olsun tüm dış bağlantıları yasaklayan 4. maddesi uyarınca, Mart ayı sonunda içişleri bakanlığı tarafından geri çevrildi.[86] Kurucular, Temyiz Mahkemesi[87] huzu-

84) Dan (1989) (Arapça), *a.g.y.*, s. 379; Hadduri, *a.g.y.*, s. 145-146.
85) Marr (1985), s. 168; Hadduri, s. 146.
86) Kanun hakkındaki ayrıntılar için bkz. başkaları arasında, Dan, *a.g.y.*, s. 333-337
87) Dan, s. 380; Marr, *a.g.y.*, s. 168, Hadduri, *a.g.y.*, s. 146.

runda haklarını aradılar ve 26 Nisan'da mahkeme onların lehine karar verdi. Ama yine de parti, haberleşme bakanlığı izin vermediği için günlük gazeteleri *El-Cihat*'ı çıkartamadı. Parti önderleri, Arabist eğilimli günlük *El-Hiyad* ve partinin beyanatlarıyla muhtıralarından bazılarını basan, Hille'de yayınlanan haftalık Şii dergisi *el-Feyha* gibi, parti programını yayınlamaya gönüllü diğer 'dost' gazetelere başvurmak durumunda kaldılar.[88] Bu gazetelerden ilki, yani *El-Hiyad*, yeni doğan Şii destekli Sünni partiye yardım eli uzatma macerasına atıldığı için geçici olarak kapatıldı.

Böyle bir partinin ortaya çıkışı, Şii dini-siyasal eylemcilikle ilgili birçok yöne işaret eder. Din sınıfı dışındaki Sünniler açısından, siyasal alana girmek daima daha kolay olmuştur. Sünni İslam içerisinde örgütlenmiş olan din, devlet bürokrasisiyle yekvücut olmuştur. Din sınıfı dışındaki nüfusu din adamlarının otoritesi altına sokacak hiçbir 'müritlik' ilkesi mevcut değildir. Muhalif Sünni İslamcı hareketin meşruiyetini ortadan kaldırmaya girişilseydi, Sünni din müessesesine 'bozuk' rejimin bir parçası olarak kolaylıkla saldırılabilirdi. Irak'taki Şiiler için, hepsinden önce de Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim için, bu, geçmişteki gelenekten bir kopuştu. Meseleye daha yakından bakıldığında, el-Hekim, başkalarının elleriyle savaşmaya hazır gibi görünmektedir. O, bir üye ya da bir hami olarak doğrudan içerisine katılmaksızın Cemaat el-Ulema'nın oluşumunu teşvik etti. Oğullarının tarım reformunu kınamalarını istedi, fakat kamuoyu önünde onun aleyhine tek bir söz bile etmeyip böyle bir riske girmedi. El-Hekim'in son icraatı da bir Sünni İslami partiyi desteklemek oldu, fakat Şii din adamlarının parti politikasına kapılmasına asla izin vermedi. Kendisini daima belli bir mesafede tuttu; hem büyük merciinin pozisyonuna, çekişen tüm partilerin üzerinde duran yüksek bir otorite aurası kazandırmak, hem de böyle bir politika geri teperse bu konumu kendisine siper etmek açısından zorunlu bir mesafeydi bu.

Tam da Sünni güdümlü, aynı zamanda Şii destekli partinin tek faal İslami siyasal örgüt olması, 1960'ta Davet Partisi'nin hâlâ embriyo evresinde, 1958-öncesi kavramsal görüşlerin sadece bir adım önünde olduğu hipotezini pekiştirir. İslami partinin hem

88) Dan, s. 381.

Müslüman Kardeşler hem de Davet tarafından oluşturulduğu varsayımı, belgelere dayanan kanıtlardan yoksundur.[89] Pan-İslamizmi vurgulama konusunda çok duyarlı olan Davet Partisi, 1960'ta Irak Müslüman Kardeşler'le geçmişte bu tür bir işbirliğine girdiğine ilişkin hiçbir parti belgesi sağlamamıştır. Davet Partisi'nin ideolojik veya siyasal bir beyanat olarak yayınladığı en eski belgenin tarihi, 1960'ın sonuna ya da 1961'in başına dek geri gider.[90] Bu, Davet Partisi'nin hiçbir mevcudiyeti olmadığı ya da erken bir oluşum süreci içinde olmadığı anlamına gelmez elbette.

İslami parti kısa ömrü boyunca her cephede saldırgan bir tavrı ve gündemi takip etti. Bu partinin anti-komünist ajitasyonu, Komünist Parti'nin yasaklanmasını ve bir ulema ve din uzmanları komitesinin gözetimi altında yasaların İslamileştirilmesini talep eden iki coşkulu muhtırayla başladı. Bunlardan ilki 30 Mayıs 1960'ta sunuldu, ikincisi ise 24 Temmuz 1960'ta açıklandı. Necef'teki Cemaat el-Ulema, herhangi bir doğrudan eleştiri öne sürmeksizin, 30 Mayıs 1960 muhtırasını destekledi.[91]

Bu seferberlik, en nihayetinde 15 Ekim 1960'ta Başbakan General Kasım'a sunulan sert muhtıraya dek vardı.[92] Hille merkezli haftalık Şii dergisi *el-Feyha*, General Kasım'a yönelik açık ve kesin suçlama içeren muhtıranın tam metnini yayınladı. Irak halkının önceden görülmemiş bir tarzda bölündüğü; komünistlerin hükümetin verdiği yakın destek sayesinde konumunu sağlamlaştırdığı; İslam ruhuna aykırı şekilde eleştirinin yasaklandığı; ekonominin tarumar olduğu; halkın açlık çektiği; kamu fonlarının heykellere akıtılarak çarçur edildiği; toprak temellükünün bir suç ve gereksizlik olduğu; İslam'ın tasarladığı şekliyle toplumsal adaletin uygulanmadığı; cinsiyet eşitliği gibi ateist, komünist öğretilerin benimsendiği; komünizmin lağvedilmesi gerektiği; nihayet,

89) Wiley'in sayıltısı böyledir, (1992), s. 36.
90) DD, cilt 1, s. 241-244, cilt 2, s. 217-234.
91) Bu iki muhtıranın metni için bkz., *El-Hiyad*, no. 45, 31 Mayıs 1960 ve no. 81, 24 Temmuz 1960. Metin şöyledir: "Kutsal Necef'teki Cemaat el-Ulema inanıyor ki, ülkedeki bir anayasanın kutsal *şeriat*'ın sütunları üzerinde yükselmesi ve İslâm sistemiyle uyuşması ve bunu tasarlayan İslâmi partinin muhtırasınca koyulan talepler o kadar hayati öneme sahiptir ki, bunlar olmaksızın bir ulus var olamaz. Resmi görevlilerin onu (muhtırayı) görmezden gelmekte hiçbir mazeretleri yoktur." *El-Hiyad*, no. 48, 3 Haziran 1960.
92) Hadduri, *a.g.y.*, s. 146.

önceki iki yıl içerisinde tutuklanmış olan dini önderlerin serbest bırakılması gerektiği söyleniyordu. Muhtıra, sorumluluğu General Kasım'ın üzerine yıkarak sone eriyordu: "Çünkü başbakan sizsiniz ve bakanlar sizin emirlerinizi yerine getirir," deniyordu.[93]

İslami partinin izni askıya alındı, ama iptal edilmedi; Bağdat'taki ve Musul'daki büroları kapatıldı ve önderlerinden on beşi tutuklandı. Arap milliyetçiliği yanlısı gazeteler ve dergiler, İslami partinin daha ılımlı beyanatlarını yayınlamaya başladılar. Görünüşteki zayıflığına karşın parti, yasallık kazanmasından hemen bir yıl sonra, yani Şubat 1961'de öğretmenler sendikasının üçüncü kongresinde şaşırtıcı bir başarı kazandı. 1.200'e yakın oyun 465'ini, yani bütün oyların % 40'ını kazandı.[94] İslami partinin kısa tarihi, müçtehitlerden aldığı güvenilir destekle birlikte, Necef'te yürürlükte olan, farklı kademeler ve biçimlerdeki çeşitli müçtehitlerce sergilenen yeni anlayışın sağlam deliliydi.

Bu dönüşümün önemi birkaç ana noktada yatar:

(i) Parti, din adamlarının genel faaliyetlerine kapıyı açtı;
(ii) Ulemaya, o güne kadar kaybolmaya yüz tutmuş otoritesini yeniden kazandırdı;
(iii) Niyet etsin etmesin, genç ulemanın tasarladığı İslami düşüncenin yenilenişini besledi;
(iv) Dolaylı bir şekilde Şii parti politikasını teşvik etti;
(v) (Bölgesel ve uluslararası) başka etmenlerle bir arada, Necef'in Muhsin el-Hekim idaresi altında büyük merciiyye makamı olarak tesis edilmesine katkıda bulundu.

Bu değişiklikler, 1959 sonundan 1961 başına kadar derece derece tamamlandı. Hızı daha sonra kesildi ve 1963'te General Kasım rejiminin ortadan kalkmasıyla durma noktasına vardı. İslami partinin ve Cemaat el-Ulema'nın tutulması, paradoksal olarak, alternatif bir tepkinin, Kasım dönemi boyunca ayağına bağlanan ağır din adamı prangalarından artık kurtulacak olan Davet Partisi'nin tepkisinin kuvvet kazandığının alametiydi.

---

93) Dan, *a.g.y.*, s. 381-382; Hadduri, *a.g.y.*, s. 146; *El-Hiyad*, no. 48, 3 Haziran 1960.
94) Dan, *a.g.y.*, s. 381.

Altı

Davet Partisi, 1963-1968: Evrenselcilikten Yerelciliğe

1963 Şubat-Kasım arası ilk kısa ömürlü Baasçı yönetimin ardından, Davet topluluğunun hayatında yeni bir evre başladı.

Kasım ve Baas rejimlerinin ortadan kalkması, kısa ve uzun vadeli değişiklikler meydana getirdi. Birinci bölümde gösterildiği gibi, bu yıllar kaos, kargaşa ve art arda kanlı askeri darbe yıllarıydı. Darbeler, siyasal sistemi, yönetici seçkinlerin toplumsal/etnik ve dini yapısını değiştirdi, ulusal bütünleşme süreçlerini altüst etti, devletin rolünü değiştirdi ve gitgide soldaki ve sağdaki radikal hareketleri imha etti; böylelikle, ideolojik/siyasal bir boşluk doğmuş oldu.

Bu sarsıcı değişimler, bir yandan Şii İslamcıların çeşitli kesimlerinin militanlığını güçlendirdi; diğer yandan, hareketin doğasını evrensel bir İslami haleye sahip fundamentalist bir varlıktan, grup ayrıncılığına karşı savaşan geleneksel/yerelci bir tepkiye doğru dönüştürdü. Bunlar, aynı zamanda, her ne kadar hareket

stratejik vizyondan ve siyasal içgüdülerden yoksun olsa da, Davet'e yeni, el değmemiş ve ortaya çıkan boşluğu bilinçli şekilde doldurmaya niyetli bir örgüt sıfatıyla davetiye çıkardı. Biz de bu bölümde, söz konusu değişimlerin ve bunların Davet üzerindeki etkilerinin belirleyici yönlerini ana hatlarıyla ele alacağız.

ŞUBAT 1963 DARBELERİ

Şubat 1963'te, bazı Baasçıların ve çeşitli kollardan pan-Arabistlerin oluşturduğu bir koalisyon, General Kasım rejimini devirdi ve komünistlerle solcuları topyekün katletti. Yönetici seçkinlerin rakip hizipleri arasındaki çelişkiler, iktidarın ele geçirilmesinden hemen birkaç ay sonra, aynı yılın Kasım ayında patlak verdi ve sonraki beş yıl boyunca ayakta kalacak olan ikinci bir askeri rejim kuruldu. Şimdi sıra, fiziksel dışlanmayla yüz yüze gelecek olan Baas Partisi'ndeydi.[1]

Komünistlerin ve Baasçıların art arda elenmesiyle birlikte, Araplar arasında siyasal bir boşluk açıldı. Kürtler için, efsanevi Molla Mustafa Barzani'nin idaresindeki Kürdistan Demokratik Partisi -söz konusu dönemde silahlı çarpışmalar sürse de- hâlâ güçlüydü.

Hem komünist hem de Baasçı partiler, Şiilerin toplumsal ve siyasal etkinliğinin araçlarıydı. Onlar, Şii bölgelerde açıkça güçlü olan orta, alt-orta ve aşağı sınıflar için siyasal bir alan oluşturdular. Komünist Parti, aslında, güney vilayetlerinden Bağdat'a gelen göçmen Şii köylüler ve şehir merkezlerindeki Şii yoksullar arasında serpilip gelişmişti. 1958 Temmuz Devrimi öncesi ve sonrası Komünist Parti önderliğinin etnik, dini ve mezhepsel bileşimini inceleyen Batatu, Şiilerin komünizm üzerinden siyasal hareketliliğinin ve komünizme çekilmelerinin temelde toplumsal nedenleri bulunduğu sonucuna varıyordu; onların önderlikteki yüzdesi, Irak toplumundaki oransal ağırlıklarına neredeyse denkti.[2]

1) Hadduri (1969), s. 211-217; Slugletts (1990), s. 85, 92-94; Batatu (1978), s. 1010, 1027 ve çeşitli yerlerde; Marr (1985), s. 188-190.
2) Batatu, *a.g.y.*, s. 700, 702, 703, 856, 960-963, 964.

Bir anlamda komünist hareket, emekçi, alt ve orta sınıflardan gelen, genelde Şii, Sünni ve Kürt şehirli yoksulların oluşturduğu farklı toplumsal sınıflar açısından başlıca siyasal alan konumundaydı; ama yine de onun içerisinde Şii yoksul köylülerin ve alt-orta sınıfların varlığı gerçekten önemliydi.

1963'teki General Kasım karşıtı askeri iktidar devri, donanımlı ve inançlı komünistler tarafından sınıf terimleri çerçevesinde, yani emperyalizm-yanlısı, küçük burjuva sağ-kanat bir darbe olarak düşünüldüğü ölçüde, sıradan komünistler de bu düşünceyi cemaat dili içerisinde, Şii-karşıtı bir komplo olarak benimsediler. Komünist Parti'nin genel sekreteri Selam Adil, Necef'ten bir seyyiddi; pek çok Merkez Komite üyesi ve öncü kadroların büyük kısmı Şiilerden menkuldü; General Kasım'ın kendisi de ana tarafından Şii'ydi; darbeye direniş, Kazımeyn, Halef el-Sedda gibi ağırlıklı olarak Bağdat'taki Şii varoşlardan geldi.[3] Kafa karıştırıcı hareketlere verilen bu tür bir cemaat temsili, deyim yerindeyse, modern kendini ifade etme araçlarından yoksun, imtiyazsız kültürel grupların karakteristiğiydi. Ama yine de Baas Partisi veya yönetiminde hatırı sayılır bir Şii ağırlık söz konusuydu. Yirmi kişilik kabinede, on iki Baasçı, beş pan-Arabist, iki Kürt ve bir bağımsız vardı. Fakat on iki Baas elemanından altısı Şii'ydi.[4]

Şii bakanlar da vardı: Hamid Hulhal, Sadun Hummadi, Naci Talib, Hazım Cevad, Talib Şibib ve Salih Kubbe. Bizzat Hani Fukeyki gibi etki ve güç kullanan başka öncü Baasçılardan söz etmiyoruz bile.

Tepede bu kadar çok Şii önderin varoluşu, aile bağlantıları yoluyla, himaye kanalları olarak hizmet etti. Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim, Şii Baasçıların kendi davalarını kolaylaştırmak amacıyla, onun 1959 tarihli anti-komünist fetvasını yeniden bas-

3) Bu notlar, yazarın ve onun kuşağından pek çok kişinin birinci elden deneyiminden geldiği kadar, İKP'den öncü üyelerle ve kadrolarla yapılan tartışmalara da dayanır. Suriye ordusunun hem Filistinlilere hem de ekseriya Müslüman/Dürzi vatansever harekete saldırmak için 1976'da Lübnan'ı işgal ettiği 1976 Suriye'sinde ne kadar benzer bir popüler duygunun yürürlükte olduğunu fark etmek ilginçtir. Halk, büyük çoğunlukla, Suriye'nin müdahalesinde, Alevi-olmayan Müslümanlara karşı Hristiyanlara yardım eden bir Alevi komplosu görmüştü.

4) El-Fukeyki, 1993, s. 269.

malarına varıncaya dek, bu kanalları kullandı. 1963'deki Baasçı darbenin ilk aylarında, El-Hekim, Hasan el-Askeri'nin (on birinci İmam) kutsal türbesinin ve Gizli İmam el-Mehdi'nin gaibe karıştığı yerin bulunduğu Samarra yolundan geçerek Kazımeyn'e vardı. Böyle bir hac yolculuğu, düzenli bir olaydı ve âdet olduğu üzere resmi itibar gösterilmeye layıktı.

> Parti ve hükümet(i yöneten Baas), Büyük Ayetullah Seyyid Muhsin el-Hekim gibi yüksek nam sahibi Şii bir şahsiyeti karşılayıp ağırlamak için temsilci göndermeliydi, fakat (Başkan) Abdül Selam Arif, başlangıçta el-Hekim'in ziyaretinin hükümete cemaatçi bir meydan okuma olduğu bahanesiyle buna itiraz etti... (Kabinenin Şii üyelerinin cephesinden gelen) baskıların bir sonucu olarak, Arif, (Sünni subay) Tahir Yahya'nın El-Hekim'i karşılaması koşuluyla geri adım attı.[5]

Kendisine yönelik olumlu bir değişiklik hisseden El-Hekim, başka bir adım daha attı. Kendisinin hesaplı kitaplı tarzı içerisinde, Fukeyki'nin babasına, ondan şunu rica etmeleri için Şeyh Ali Sagir'i ve oğlu Mehdi'yi yolladı:

> iki elçisinin, Sagir ve Mehdi'nin dört Şii önderle, Hamid Hulhal, Muhsin Şeyh Razi ve bizzat benimle (Hani Fukeyki) buluşmak istemeleri yönündeki dileğini nakletmek. Toplantı, Ademiye'de, babamın evinde oldu. Elçiler, El-Hekim'in dördümüzü görme dileğini ifade ettiler.[6]

Yukarıdaki toplantıda El-Hekim'in elçileri şunları ileri sürdüler:

> küçük, Arap-olmayan azınlıkların isteyeceği türde birkaç mütevazı istek: müfredatla, idari işlerle, Fıkıh Yüksek Okulu'na On İki İmam Şiiliğinin dahil edilmesiyle, (Şii) eğitim merkezlerine, (Şii) *evkaf*'a ve kutsal türbelere yardım elinin uzatılmasıyla ilgili meseleler. Şu iki nokta dışında hiçbir siyasal talepte bulunulmadı: komünistlere karşı yürütülen toplu katliamın sona erdirilmesi ve (Kasım idaresi altında resmen ilan edilen) aile yasasının yürürlükten kaldırılması.[7]

5) *A.g.y.*, s. 273.
6) *A.g.y.*, s. 273-274.
7) *A.g.y.*, s. 274. Komünist kaynaklar, El-Hakim'in 1960'da IKP aleyhine çıkart-

El-Hekim'in hamlesi, arzulanan amaçlara ulaşmaya yönelik barışçı, kurumlar-dışı bir rica için aile/cemaat şebekelerini kullanma eğilimini göstermekteydi. Bu hamle, aynı zamanda, geniş Şii yoksullar kitlesi arasında apaçık olan ilk Baas rejimi karşısındaki duyarsızlığa karşı hassas da değildi.

İronik bir şekilde, aile yasasının yürürlükten kaldırılması için baskıda bulunanlar, Arif ve el-Bekr gibi Sünni subaylardı. Yasanın iptali, en yüksek organ olan Ulusal Devrimci Komuta Konseyi'nin açık iradesine karşıt muhafazakâr toplumsal pozisyonlardan hareketle Sünni askerler tarafından üstlenildi.[8] Geleneksel Sünni ulema, Şii eşitleriyle aynı amaca sahipti ve her ikisi de bu tutumu destekliyordu.

Baas Partisi, Kasım 1963'teki asker yoldaşlarıyla müttefiklerinden ağır bir darbe yemiş oluyordu. İlk Baas hâkimiyetinin çöküşü, kabaca cemaatlerin kırılma çizgilerine paralel olan ideolojik/siyasal çizgileri takip eden bir sivil/askeri bölünmenin sonucu ve nedeniydi. Neredeyse tüm asker Baasçılar Sünniydi; sivil parti teşkilatının çoğunluğu ise Şiiydi. Bu olaylar döngüsüyle birlikte, modern, orta-sınıf Şiiler için bir başka siyasal alan daha kaybedilmiş oluyordu.

ARİF İDARESİ ALTINDA

Hem Baas'ın hem de komünist akımların yıkılışı, toplumsal hareketler alanında keskin bir siyasal boşluğa yol açtı. O güne kadar bu alanlara çekilmiş ve bu alanlar tarafından harekete geçirilmiş muazzam sayıdaki Şiiler için, ani, hatta açıklanamaz bir boşluktu bu. Toplumsal ve siyasal bilince o dönemde yaklaşan kuşak, durumu ne Marksizmdeki gibi sınıf terimleri çerçevesinde ne de Baasçı kavramlar uyarınca milliyetçi/ideolojik bir dil içerisinde kavradı; üçüncü bir temsil tarzını (cemaat kimliğine gömülü bir

tığı *fetva*'nın, yaptıkları darbeden sonra 1963'te Baasçılar tarafından yeniden basıldığını doğrular. Kopyalar, cinayetleri meşrulaştırmak için birçok kasabada elden ele dolaştırılıyordu ve El-Hakim, bu cinayetleri durdurmak adına hiçbir şey yapmadı.

8) *A.g.y.*, s. 275.

söylem) kendiliğinden inşa etmek veya benimsemek durumunda kaldı. Bunun Şii kimliğinin yükselişiyle büyük bir ilgisi vardır. Batatu, monarşi idaresi altında başlayan, fakat içerisinde Şiiler de dahil ulusal bütünleşme süreçlerinin zarar gördüğü ve zayıfladığı 1958 devrimi sonrası dönem boyunca devam eden sosyo-politik ve ekonomik süreçlerin dallanıp budaklandığını iddia eder.[9]

Toplumsal hareketlerdeki değişimler, siyasal hiyerarşinin tepesindeki başkalaşımlarla birleşti. Ulusal politikada galebe çalan askerler konumlarını daha da güçlendirdiler. Genel olarak şöyle bir görüş birliği ortaya çıktı: 1958-1968 askeri rejimleri, modern orta sınıfların temsilini iyileştirdikleri halde, farklı etnik ve dini gruplar arasındaki nazik, nispi dengeyi bozdular. Askeriye, baskın olarak Sünni bir aygıttı ve büyük ölçüde hâlâ böyledir.[10] Temmuz 1958 monarşi-karşıtı devrime önderlik eden Hür Subaylar'ın asli ve yedek komitelerinde yalnızca üç Şii subay vardı.[11] Farklı askeri gruplar ve hizipler arasındaki bitmek bilmeyen ideolojik ve siyasal iktidar mücadelesi, tepedeki Şii subay sayısını bire indirdi: Pan-Arap ideolojisi ve büyük toprak ağası nesebi sayesinde yoksul Şii kitlelerinden yabancılaşmış olan Talib Şibib'ti bu isim.

Başkan Abdül Selam Arif'in ve onun yakın asker arkadaşlarının, özellikle Şiayşe kabilesinden bir Tıkriti olan başbakan Tahir Yahya ve Duleym aşiretlerinden Arif Abdül Rezzak'ın dar mezhepçi bakışı, kendi hâkimiyetleri altında, Şia kesimleri arasındaki mezhepsel bastırılmışlık duygusunu şiddetlendirdi. 1964'ten kalan bazı anekdotlar bu atmosferi gözler önüne serıneye hizmet eder. Fukeyki tarafından anlatılan bir olayda, Cumhurbaşkanı Abdül Selam Arif, Mısır başkanı Cemal Abdül Nasır'ın Şii subay-

9) Batatu (1978), s. 806-807; ve Batatu, Stowasser (1986) içinde, s. 206-212; Marr, MEJ içinde, 1970, no. 24, s. 283-301; Marr, Lenczowski, *a.g.y.* içinde, s. 110 ve çeşitli yerlerde; Pool (1972), s. 203-213; Pool, Kelidar (1979) içinde, 4. Bölüm, s. 63-87

10) Bu gözlem, tüm modern Irak uzmanlarınca paylaşılır. 1980'li ve 1990'lı yıllarda Irak silahlı kuvvetleri hakkındaki bir çalışma, bu tür eğilimlerin kalıcılığını gösterdi. Bkz. Zeydi, Ahmed (kurmay albay), 1990, s. 211-243; Zeydi, A. (1993), s. 5 ve çeşitli yerlerde.

11) Hadduri (1969), s. 18; Batatu (1978), s. 784, 790-791.

larla görüşmeyi reddettiğini iddia ediyordu; bu temelde Arif, kabineye, Mısır'daki askeri burslar için yalnızca Sünni subayların adlarının bildirilmesini öğütlemişti. Bir başka anekdot, başbakan Tahir Yahya'nın, baskın bir Şii ticaret hattı olan Bağdat'taki Şurca tahıl merkezine yaptığı bir ziyaret üzerine, iş sınıfına dayatılan zararlı düzenlemeler ve sermaye kaçışı karşısında Şii tüccarların dertlerini yansıtan, revzakhan Ali el-Vaili tarafından seslendirilen eleştirel dokundurmalara bozulduğunu anlatıyordu. Yahya, Şurca'nın bu güçlü sınıfının aleyhine daha katı ölçüler getirme tehdidinde bulunmuştu.[12] Öte yandan güvenlik aygıtı, Sünni muhaliflere karşı şefkatli, ama resmi öfkenin ana hedefi olan Baas Partisi'nden Şii militanlara karşı gaddardı.[13]

Yönetici seçkinlerle gayrı resmi bölge ve akrabalık şebekelerine ulaşamama durumu, imtiyazsız Şiiler cephesinde kurumlar dışı, gizli siyasal eylemciliği kaçınılmaz hale getiriyordu. Düşük orandaki siyasal temsil, kısa sürede, 1964'te özel sermayenin ekonomik kalelerine şiddetli bir saldırıyla birleştirildi. Sözde 'sosyalist' hükümler, Temmuz 1964'te yasalaştırıldı. Plan, Nasırcı teknokratların ve onlar arasında öne çıkan Merkez Bankası Şefi ve adanmış bir pan-Arabist olan Hayr el-Din Hasib'in başının altından çıkmıştı.[14] Bu hamlenin gerisinde, esasen ideolojik ve siyasal güdüler vardı.[15] Arif, sosyalizm yanlısı değildi, hatta bu terimi (sosyalizm terimini) ona 'aklı başında' (*reşide*) sıfatını ekleyerek yumuşatmaya çalıştı. Onun İslamcı ve pan-Arabist eğilimleri daha güçlüydü ve çok açık bir şekilde dile getirilmişti. Ama yine de, Nasır, toplumsal, ekonomik ve siyasal yapılarda bir tekbiçimlilik ölçüsü kazanılmadan önce birliğin harekete geçmemesi gerektiğinde ısrar etti. Arif'in ulusallaştırma kararını imzalaması, kısmen onun tutkulu pan-Arap birliği dürtüsüne ve kış-

12) Şurca Şii tüccarlarına karşı Tahir Yahya'nın pozisyonu konusundaki anekdotlar hakkında bkz. Ali Uzri (1991), s. 276-277 Başkan Abdül Selam Arif'in Şia'ya karşı pozisyonu hakkında bkz. El-Fukeyki (1993), s. 73, 273, 280, 319, 350.
13) Batatu, s. 1000 ve çeşitli yerlerde.
14) Hasib, şimdi Beyrut'te üslenmiş olan Arap Birliği Çalışmaları Merkezi'nin başkanıdır.
15) Hadduri, *a.g.y.*, s. 233-236; Marr (1985), s. 193-195; Slugletts (1990), s. 95-96; Batatu, *a.g.y.*, s. 1031.

men de güçlü bir *étatist* (devletçi) kavrama dayanıyordu. Hasib ve grubu için, ulusallaştırmanın ilerleme ve gelişmenin taşıyıcısı olarak devletin rolünü güçlendirecek olması, ekonomik sonuçlara gebe *étatist* bir ideolojik inançtı.

Birleşik Arap Cumhuriyeti (BAC), yani Nasır'ın Mısır'ıyla koordineli bir şekilde hareket edecek, herhangi bir kamusal temellüke karşı mülkiyet sahibi sınıfların ciddi toplumsal direnişinden korkmaksızın arzulanan birliğin yolunu açacak şekilde özel sektöre darbe indirme planları, en yüksek gizlilik içerisinde çizildi. Böyle bir tepki, 1960 başlarında Suriye'de gelişmiş ve 1962'de BAC'ın dağılıp parçalanmasına yol açmıştı.[16]

14 Temmuz 1964'te, yirmi yedi büyük endüstri, dört ticaret, dokuz sigorta ve beş banka şirketi ulusallaştırıldı. Bunlar, Irak'ın zaten zayıf özel sektörünün % 42'si olarak hesaplanıyordu.[17] Bu ölçüler, toplumsal servete dayalı iktidar ilişkilerini değiştirdi. Devlet, maliye çerçevesinde zaten kendine yeter durumdaydı. Petrol gelirleri, devletin bütçesinin neredeyse % 70'ini kapsıyordu. Devletin sağladığı hizmetler diğer kazançların kaynağıydı. Yalnızca devlet gelirlerinin küçük, ihmal edilebilir bir parçası çeşitli vergilerden sağlanmaktaydı.[18]

1964 ulusallaştırma kararnamesi, özel sektörü yok etti. Burada 1959 tarım reformunun etkileriyle bir benzerlik bulunmaktadır. 1959 reformu, o güne kadar güçlü olan bir toplumsal sınıfın, yani şeyhliğe dayalı toprak ağalığının, 1964 kararnamesi ise özel sermayenin dayanaklarını zayıflattı. Fakat toprak reformu, el koyulan toplumsal serveti bir hakem ya da bir gözetim unsuru işlevi gören devlet eliyle diğer toplumsal sınıfların üyeleri (yoksul veya topraksız *fellahin*) arasında yeniden dağıttığı halde, ulusallaştırma kanunu, toplumsal servetin önemli bir kısmını bir sahip/üretici olarak kendi yeterliliği içerisinde bizzat devletin ellerine teslim etti. Büyük sermayenin toplumsal gücü, böylece devletin doğrudan denetimi altına sokuldu.

---

16) Bir Grup Araştırmacı, Moskova, 1975, cilt 1, s. 140-144; Wilson (1979), s 101 ve çeşitli yerlerde; Hudson, Piscatori (1983) içinde, s. 826.
17) El-Durre (1977), s. 22-23; Hadduri (1969), s. 235.
18) Faleh A. Cabbar (1995), s. 59-62 ve 112-115.

Etnik/mezhepsel korelasyonlar çerçevesinde, ulusallaştırılmış sermaye şimdi, sivil, ekseriyetle Arap/Sünni teknokratların idaresinde bulunan devlete dayalı ekonomik aracıların denetimindeydi. Bu yeni yaratılmış kamusal sektör, Hayr el-Din Hasib'in başkanlığında, üç alt-şube içeren Ekonomik Örgüt'ün idaresi ve nezareti altına sağlamlaştırıldı: Kamusal Sigortacılık Müessesesi, Kamusal Ticaret Müessesesi ve Kamusal Endüstri Müessesesi; bunların müdürlerinin (sırasıyla, Talib Cemil, Halid Şavi ve Hasan Ahmed Selman) hepsi de güvenilir pan-Arap Sünnilerdi.[19]

Özel sermaye sınıfı, kuşkusuz, etnik, dini ve mezhepsel çerçevede heterojendi. Tüccar sınıf, ağırlıkla Şiiydi. Göreli bir şekilde söylersek, sanayici sınıf da böyleydi. Aynı zamanda, finans sektörünün yüksek seçkinleri içerisinde, daha fazla oranda Şii'nin bulunması da mümkündü. Eli kolu birçok sahaya uzanan kapitalistler bol miktardaydı.

Resmen 'sosyalist dönüşüm'ün bir parçası olarak ilan edilen ve komünistler tarafından ilerici bir 'kapitalist-olmayan gelişme'[20] diye görülen ulusallaştırma kanunu, Şii tüccarları zarara uğrattı ve kapitalistler onu hem toplumsal hem de mezhepsel terimler çerçevesinde ele aldılar: Onlara göre bu, kutsal özel mülkiyete karşı nefret kusan sosyalizmin bir saldırısı[21] ve/veya Şii kalelere karşı Sünni bir taarruz, Şii tüccar ve öteki üst sınıfların gücünü azaltmaya yönelik kasıtlı bir eylem, Şiilerin siyasal ve ekonomik hayattan zorla dışlanmasına ve bütünsel bir Sünni hegemonyasına doğru atılmış bir adımdı.[22]

Buna ek olarak, yaygın bir Sünni öfke çeşitli biçimlerde yüzeye çıkacaktı: Necef'e yabancı Şii öğrencilerin girişine kısıtlamalar dayatan önlemler alındı. Muharrem ayındaki tören kafilelerine, Aşura ve diğer ritüellere yeni kısıtlayıcı denetimler getirildi. Ulema, özellikle de Irak kökenli olmayan ulema taciz edildi.[23] Zara-

19) Hadduri (1989), s. 233; el-Uzri (1991), s. 274.
20) Abdullah, röportaj.
21) Hadduri, *a.g.y.*, s. 236; El-Uzri, *a.g.y.*, s. 274 ve çeşitli yerlerde.
22) Bu tema, seküler ve İslâmi düşünceli yazarlar ve eylemciler arasında, Şii literatüründe tekrarlanır. Örneğin bkz. El-Uzri, *a.g.y.*, s. 179 ve çeşitli yerlerde; *el-Mevsim* (üç aylık), (1993), n. 14, s. 11-158.
23) Bahr el-Ulûm ve El-Hatib, röportajlar. Aynı zamanda bkz. El-Hüseyni el-şirazi, *El-Kavmiyyat*, Tahran (tarih yok), s. 5.

ra uğratılan Şiiler, bu önlemlere korku ve telaşla bakakaldılar. Kutsal türbe şehirlerinin canlılığı, giderek azalan sayıdaki hacı ve teoloji öğrencisinden dolayı kötü yönde etkilendi.

Sert devlet önlemleri, kısmen Şiilerin ulusal sadakatine yönelik ideolojik önyargı ve kuruntulardan; kısmen Batı, İran-yanlısı ve Nasır-yanlısı Arabist Irak seçkinleri arasındaki çetrefilli ilişkilerden; kısmen de *étatist* resmi akide ve onun otoriteryan doğasından kaynaklanıyordu.

Hükümet ve onun himayesinde olanlar Şiilere karşı bir dizi örtük ve açık saldırıya girişti. Burada ilkin, meydan okuyan, muhalif Şiilerin gördüğü acımasız ikiyüzlülükle kıyaslandığında, Sünni Baasçılara ve diğer muhaliflere gösterilen tahammül ve şefkat dikkat çekiyordu. Batatu ve diğer toplumsal gözlemciler, bu suiistimali veya çifte standardı, güvenlik aygıtının etnik/mezhepsel yapısına, yani Sünni Duleym (el-Anbar olarak yeniden adlandırılmıştır) vilayetinden gelen personelin ezici üstünlükteki mevcudiyetine atfettiler.[24]

Bu dönemde Şiilerin ulusal sadakatini sorgulayan başka kuşku yüklü ideolojik saldırılar da, âdeta bir furya biçimini aldı. Abdül Selam Arif, Irak Şiilerini adlandırmak için kullanılan aşağılayıcı bir lakaptan, *Şu'ubiye*'den dem vuruyordu. Arif idaresi altındaki Bağdat Üniversitesi'nin dekanı olan Abdül Aziz el-Duri, *El-Cüzur el-Tarihiye lil Şu'ubiye* (Şu'ubiye'nin Tarihsel Kökleri) başlıklı bir kitap yayınladı.[25] Baasçı Suriyeli bir pedagog, bir politikacı ve eski bir bakan olan Celal el-Seyyid, *Tarih-i Hizb el-Baas* (Baas Partisi'nin Tarihi) kitabında, Irak Şiilerine saldırdı; bu kitapta el-Seyyid açık açık şunu iddia eder: "Şii topluluğu (*el-taife el-Şiiyye*) Irak'a aidiyetinde inançsızdır; onun, Şii İran ile Arap Irak arasında bölünmüş iki taraflı bir sadakati vardır."[26]

Arapların etnik saflığı fikrine körce bağlılıklarıyla bu tür etno-milliyetçi görüşler, Irak'ta 1930'larda Nazi Alman okulundan

24) Batatu (1978), s. 1000.
25) El-Duri (1962); Celal el-Seyyid, *Hizb el Baas*, Beyrut, 1963; bkz. El-Duri (1984), s. 100-102.
26) El-Uzri, *a.g.y.*, s. s. 271-272.

etkilenmiş pan-Arap milliyetçilerinin çoğu tarafından göklere çıkarılmıştı. Abdül Rezzak el-Hasan, Muhammed Behçet el-Asari, Sami Şevket gibi pedagoglar Şiileri *Şuubî*, yani Arap-karşıtı olmakla suçladılar.[27] Alavi'nin iddiası şudur: "Monarşi idaresi altında ünlü bir politikacı ve başbakan olan Taha Yasin el-Haşimi, (Iraklı) Şiilerin (pan-Arap) birliğine karşı olduklarını, çünkü birlik tasarısı içerisinde bir başka Arap ülkesiyle bütünleştirilirlerse nispi oranlarının azalacağından korktukları görüşünü yaydı."[28]

Bu iddialar, monarşi günlerinin birer mirası olarak kaldı ve pek çok Sünni politikacı ve hatta Batatu, Hadduri, Kedourie gibi pek çok Arap tarihçisi ve sosyoloğu tarafından paylaşıldı. Aslında, Nusüli ya da Arap ideolog Sati el-Husri gibi 1930'lardaki pek çok Suriyeli pedagog da benzer duygular sergiliyorlardı.[29] Hem etnik hem de kültürel milliyetçilik, yeniden inşa edilmiş ya da hayali bir Arap tarihini kendi söylemleriyle bütünleştirme, ezeli-ebedi bir Arap ulusu paradigması üretme eğilimi taşıyordu.[30] Bu maksat, büyük Suriye'deki Hıristiyan-Müslüman bölünmesini aşmıştı. Öte yandan, Irak bağlamında bu durum, tarihin anlamı üzerine cemaatçi/parçalayıcı bir kan davasını ateşledi. Irak'taki diğer pan-Arabistler, kendi mezhepsel tarafgirliklerini siyasal amaçlar edinmek amacıyla milliyetçi bir kalıba döktüler ya da Abdül Selam Arif tarzında, pan-Arabist temaları ve kabileci/cemaatçi ruhu eşzamanlı olarak benimseyebildiler. Bu tür yönelimler, Arif idaresi altında ateşli bir seferberliğe doğru güçlenerek evrildi.[31]

---

27) Hasan el-Alavi (1988), s. 144-145.
28) *A.g.y.*, s. 156.
29) Cleveland, *a.g.y.*, s. 200, 216-23; Techonova (1987), s. 51-52; Hasan el-Alavi (1988), s. 142-150, 168-169; Uwe-Rahe (ed.) (1993), s. 67-82.
30) Zübeyde, Littlejohn'da (ed.) (1978), s. 54-55; Haim (1962), çeşitli Arap tarihçilerinden örnek niteliğinde alıntılar sunar, mesela: Sati el-Husri, s. 147-153, Michel Eflak, s. 242-249 ya da Abdül Rahman Bezzaz gibi Irak'lılar, s. 172-188, Sami Şevkat, s. 97-99; aynı zamanda bkz. Gellner (1983), s. 41, 44, 53-62; ve Smith (1971), s. 22; Anderson (1983), s. 14.
31) Cemil (1987), s. 183-197; Hasan el-Alavi (1988), s. 118-125; El-Mellah (1980), s. 68-69; El-Gita (1994), s. 18-19, 30-33; Gottlieb, Curtis (ed.) (1981) içinde, s. 154-155.

EL-ŞİBİBİ'NİN MUHTIRASI

Arif rejimi, çok sayıda Şii arasında, hatta seküler ve modern düşünceli olanları arasında bile haksızlığa uğradıkları duygusunu ağırlaştırdı. Bu olumsuz atmosfer, siyasal ve toplumsal olaylara ilişkin bir cemaat tepkisini canlandırdı. Davet önderleri bu tür tutumları savundular.

Onlara göre Arif, Şii-karşıtı bir yöneticiydi ve şunları yok etmeye çalışıyordu:

(i) Dini otorite (Necef ve ulema);
(ii) Şiilerin ekonomik önderliği (tüccar sınıf);
(iii) Şiilerin siyasal temsili (yani, Davet).[32]

Yaşı hayli ilerlemiş, edebi ve siyasal bir şahsiyet olan Muhammed Rıza el-Şibibi'nin 1956'da, o zamanki başbakan Abdül Rahman el-Bezzaz'a sunduğu muhtıra, bu ruh halini elle tutulur bir şekilde ifade etmekteydi. Şibibi'nin ıstırapları çok katmanlıydı. Aşağıda, hükümette sivil bir hazırlığın olduğu ve hem politikayı hem de ekonomiyi serbestleştirecek bir vaadin yarım ağızla sunulduğu bir anda ortaya çıkan bu muhtıradan konuyla ilgili önemli pasajlar verilmektedir. Metin, yüksek dini otoritenin cesaretlendirmesiyle birçok Şii çevre tarafından ortak kaleme alınmış ya da kolektif bir şekilde tartışılmış olabilir.[33] Muhtıra çoğaltılıp, pek çok Şii ve kendiliğinden eylemci tarafından Bağdat'taki büyük camilerde dağıtıldı; muhtıranın genel bir ruh halini ne ölçüde ifade ettiğini gösteren bir olgudur bu.[34] Metin şöyle başlar: "Böyle bir anda bu hatırlatmayı sunmaya (bizi) teşvik eden şeyler arasında, hükümetin başında bir hukukçunun (mesleki olarak, yani bizzat el-Bezzaz'ın

32) Birçok öncü kadro ve sıradan eylemci ile röportajlar; aralarında Hatib, Adil Abdül Mehdi, Ekrem el-Hakim, Taki, Cabbar, El-Rüheymi, El-Askeri, Ghanim Cevad ve başkaları da vardır. Bunların hepsi, Şiilere karşı yoğun bir saldırı başlatıldığı sivil ve askeri hizmetlerdeki ayrımcılığın Da'vet, IÜDYM, MAÜ ya da başka Şii-İslamcı eylemci gruplara katılmalarında esaslı bir katalizör olduğu konusunda oybirliği içerisindedirler.

33) Monarşi idaresi altındaki eski bakanlarla, el-Uzri, el-Dalli ve başkalarıyla röportaj.

34) Muhtıranın dolaştırılmasında etkin olan el-Nasıri'yle (Ebu Hüda) röportaj.

kendisinin) olması ve bunun bizim tarafımızdan iyi bir adım olarak görülmesi vardır."[35]

Genel olarak emsallerince hissedilen farklılıkları, kavgayı, ayrımcılığı, kuşkuları ve ıstırabı betimleyen el-Şibibi, kendisinin gördüğü şekliyle problemleri sıralamaya başlar:

1. seçim yasalarının derhal kaleme alınması, seçimlerin *basın özgürlüğünü ve ifade ve kanaat özgürlüğünü güvence altına alacak tarafsız bir gözetim altında* yürütülecek olması koşuluyla, geçici anayasanın saptadığı dönemde *seçimler yapılıncaya* dek bu yasaların halkın onayına sunulması zorunluluğunu vurguluyoruz.

2. Arap birliği ve federal birleşiklik meselesi Coğrafi, tarihi birlik ve ortak kader, herhangi bir zamanda, meydan okumalara ve tehditlere göğüs germek zemininde [Araplar arasında] bir eylem birliği yaratabilir. Bizim kanaatimizce, Arap birliği, referanduma götürülmesi gereken bir meseledir. Arap dayanışması, (birliği) koruma aracıdır.

3. Mezhepçilik [*taifiyye*; Irak'taki kullanımı itibarıyla sözcük, Şii/Sünni bölünmesini, daha özgül olarak da Sünni önyargıya ilişkin Şii ıstıraplarını belirtir], yürürlükteki yasalarca suç sayılmıştır... *Fakat önemli olan, soyut formüller ya da yazılı yasama değil, bu yasaların ruhunun fiili uygulanışı ve gözetilişidir. Mezhep tarafgirliği, hiçbir zaman, bugün olduğu gibi hükümetin böyle açık bir pratiği [müşkile-i safire] olmamıştır. Nefret uyandıran bir pratik olarak böyle bir ayrımcılığı daima lanetlemiş, onunla savaşmış ve onun ortadan kaldırılmasını talep etmiş insanlar için hiçbir zaman böylesine bir endişe kaynağı olmamıştır. [Bu ülkeye] adanmış halk, ilahi ve pozitif yasalarla desteklenip sağlamlaştırılmış mutlak eşitliği başaracak farklı bir yaklaşım benimsemesini [hükümete] daima öğütlemiştir.*

Irak halkı, açık ayrımcılık tutumuna karşı hiç başkaldırmamış değildir. 1920'deki ilk devriminden beri halk, *ırk, din ya da mezhep gözetmeksizin* halkın her evladının yararlanacağı *ulusal demokratik bir yönetim* inşa etmeye çabaladı. Halk, Temmuz 1958 Devrimi'ni selamladı ve *sömürgeciliğin temellerini ve payandalarını kökünden sökerek bölücülük haykıran önyargıyı da (na're-i taifiyye)* kökünden sökeceğini umut etti. Fakat son gelişmeler [Arif'in iktidarı devralması] talihsiz bir şekilde gösterdi ki, *bölücü ruh yeniden canlandırılmış ve evvelce olduğundan çok daha güçlenip vahşileşmiştir.*

35) El-Uzri (1991), s. 180-181.

Halkın çoğunluğunun [Şiiler] son derece öfkeli olduğu, *şerefinin ayaklar altına alındığı* ve *haklarının çiğnendiği* açıkça ortadadır; hükümetteki temsilcilerinden bazıları yanlış seçildiği zamanlar durumun kötüye gittiği görülmektedir. Bu çoğunluk, hükümetin temelini sağlam tutmak için birtakım haklarından *feragat etti* veya yüksek dereceler elde eden genç üniversite mezunları arasındaki işsizliğe göz yumdu. Veyahut şu da mümkündür ki, bu çoğunluk *kültürel, ekonomik ya da toplumsal hayatı geliştirmesi* yönündeki kasıtlı [devlet] ihmalini; ya da [1920'deki Britanya sömürgeciliğine karşı] cihada onurlu katkısına ve fedakârlığına [devletin gösterdiği] aldırışsızlığı görmezden geldi, hepsi kabul. Ama bu çoğunluk, *Arap evlatlarının, soylu neslinin, asaletinin ve anavatanına ve adanmış şehitlerinin iskeletleri üzerinde inşa ettiği devlete sadakatinin belli birtakım devlet görevlileri ve kiralık gazetelerce aleni bir rezillikle iftiraya uğratılmasını* kabul edemez. [Burada Arif'in ve arkadaşlarının resmi beyanlarına olduğu kadar, yukarıda anılan Şuubiye üzerine yazılmış kitaplara atıfta bulunulmaktadır]...

4. *Araplar ve Kürtler,* bu yurt ocağında ortak oldukları için... Kürt kardeşlerimize birleşik bir Irak içerisinde *adem-i merkeziyetçilik* (özerklik, muhtariyet) çerçevesinde *meşru yönetsel haklara* sahip olma imkânı verilmelidir...

5. Irak'taki işçi sendikaları, kendilerini üyelerini savunma ödevlerinden uzaklaştıran farklı siyasal baskı biçimlerine maruz bırakılmışlardır... Emekçi sınıflar işten atılmışlar veya hapse konulmuşlardır; onların aileleri, evin ekmeğini kazanan üyelerinden mahrum bırakılmıştır. Hükümet, İş Yasası Mevzuatı'nı yeniden gözden geçirmeli... ve üyelerinin çıkarlarını sahici bir şekilde savunan sendikaların kurulmasına izin vermelidir.

6. *Sosyalizmin Irak için geçerli olup olmadığını* tartışmak niyetinde değiliz, fakat hayalden ziyade gerçekliğe dayanan bir yargıya varmak için kendimizi olayların gerçekliğine ve fiilen olup bitenlere dönmekle sınırlandır[acağız]. 14 Temmuz 1964'te alınan sosyalist kararların bir sonucu olarak, *Irak'ın mali ve ekonomik durumu kötüye gitmektedir: artan işsizlik, küçülen üretim, kamu fonlarının israfı, ulusal sermaye çevrelerinin kaçışı ve kronik bütçe açığı...*

Hükümet *bu ayaküstü uydurulmuş* [ulusallaştırma] *politikasını iptal etmeli... kamusal ve özel sektörlerin alanları,* yurttaşların güvenlik ve tam itimat atmosferi içerisinde işlerini serbestçe yürütecekleri şekilde *titizlikle tanımlanmalıdır.*

Tarım sektörü büyük bir ulusal gelir kaynağıdır ve tarım reformu geri kalmışlığa neden olan hatalara yol açmıştır, bu itibar-

la tam da bu yasanın temelleri yeniden gözden geçirilmeli mülkiyet sahibi olanların [toprak ağaları], *lazime* [intifa, yararlanma] *haklarına sahip olanlar da dahil, zararları tazmin ve telafi edilmelidir*. Çünkü mülkiyete el koyulmasını ilkesel olarak reddediyoruz.

Vergilerin yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır... Şeriat'ımızı, İslam hukukumuzu ihlal eden alelacele onaylanmış diğer yasa tasarıları iptal edilmelidir...

7 Kanun No. 80, 1963 ve Milli Petrol Şirketi[nin kurulması] korunması gereken iki ulusal başarıdır...

8. *İttihad-ı İştiraki* [resmi Sosyalist Birlik]... hükümetten aldığı maddi ve manevi desteğe rağmen başarısız oldu. Çünkü çatışan [dar] çıkarların illetine tutuldu; ayrıca, bu ülkenin yönetilmesi için yol gösterici bir ilke olarak kabul etmediğimiz *siyasal faaliyet tekeline ve tek-parti sistemi kavramına* dayandırıldı.[36]

Başka hiçbir Şii siyasal grup, bu evrede, liberal siyasal taleplerin, liberal toplumsal çıkarların (büyük toprak sahiplerinin ve özel sermayenin çıkarlarının), Kürt sorununun ve milli petrol sorununun, siyasal olarak yeterince temsil edilmeme, toplumsal ve kültürel olarak bir kenara atılma ve resmi mezhepçi tarafgirlik gibi Şii ıstıraplarıyla bağlanıp birleştirildiği böylesine cüretkâr ve parlak bir programı ortaya koyamazdı. Muhtıranın bütün üslübu, liberalizmin, evrensel İslami coşkunun ve Şii protestosunun tipik bir harmanıdır. El-Şibibi, bir ayağı monarşi devrinde kalmış gelip geçici bir şahsiyetti; ki monarşi devri, otoriter izlere sahip askeri dönemle kıyaslandığında, göreli yasallığı ve kurumsal siyasal eylemiyle nam salmıştı. Fakat el-Şibibi'nin bir diğer ayağı da, ön gerekleriyle başa çıkmak ve kendisini barıştırmak için sıkı gayret sarf ettiği monarşi-sonrası devrimci dönemdeydi. Onun metni, evvelce 1930'lu yıllardaki Şii gayretleriyle, söz gelişi Misak el-Necef'inkiyle ortak birçok nokta içerir[37], fakat yukarıda anılan belge daha geniş bir siyasal ufka sahiptir. Tepeden tırnağa siyasal parlamenter çoğulculuk programıyla iç içe geçmiş bir pan-Iraklı ve Arap ruhu, bunun yanı sıra da liberal ve İslami duyarlılıklar sergiler.

36) *A.g.y.*, s. 180-185.

37) 1930'lardaki Şii politik eylemciliği hakkında bkz. Hasan el-Alavi (1988), s. 125-126; El-Hasani (1988), cilt 4, s. 63, 91-97; Nakkaş (1994), s. 120-125.

Yukarıdaki metnin önemi iki etmenden kaynaklanır. İlkin, farklı Şii toplumsal sınıfların genel ruh halini ifade ediyordu; ikinci olarak, talepleri açıkça tanımlanan çeşitli toplumsal sınıflar ve grupları (toprak ağaları, özel sermaye ve din adamları, orta ve alt sınıflar) ihmal etmiyordu. Bu talepler şöyle sıralanabilir; ulusallaştırmanın, toprakların istimlak edilmesinin iptali, sendikalar, eğitimli orta-sınıf Şiiler için daha fazla imkân, vb... El-Şibibi, 1920'lerde Irak'ın bağımsızlığı hareketinde ve 1930'larda Necefli önderlerin ya da genelde Şiilerin çeşitli siyasal ajitasyonlarında baskın bir rol oynamış ve aynı zamanda 1940'larda Eğitim Bakanı olarak atanmış Necefli ünlü bir edebiyat adamıydı.[38] O yüzden muhtırası, geniş Şii kesimleri arasında o zamanlar yürürlükte olan ethosu, ruhu, ruh halini sembolize eder. Ancak bu, onun ortaya koyduğu programatik noktaların pan-Şii bir proje olduğu ya da bu taleplerin yekpare olduğu, toplumsal-siyasal bir cemaat olarak Şiiler arasında oybirliğine dayalı bir kabule sahip olduğu anlamına gelmez.

DAVET'İN GELŞİP BÜYÜMESİ

El-Şibibi muhtırası, içerisinde Davet'in artık kıpırdanmakta olduğu atmosferi resmeder. Fakat o, Davet'in somut bir siyasal vizyondan hangi ölçüde uzak olduğunu da açığa vurabilir. Davet, kendi evreler teorisine göre, hâlâ partiyi İslam'ı tebliğ etmekle sınırlayan ilk, pedagojik evre içerisindeydi (bkz. Üçüncü Kısım). Davet grubu o âna dek el değiştirmişti. Yönetim merkezinde, Sahib el-Dahil içeriye adım atarken, el-Sadr havzanın gölgeliklerine geri çekilmişti. El-Sadr evrenselci İslami bir yazın adamıydı, El-Dahil ise yerelci cemaatçi bir eylem adamı. Onun sosyal bağlantıları, din adamları sınıfınınkilerden farklıydı. Din adamları geleneksel mürit şebekelerine sıkışıp kalmışken, El-Dahil onların çok ötesine, öğrenciler ve işadamları gibi modern, toplumsal gruplara kadar uzanıyordu. Fakat din adamları sınıfı ulusun tamamına ait alanları kendi perspektifi içerisinde görürken, El-Da-

38) El-Şibibi'nin biyografisi için bkz. Shnawa (1993). el-Serrac (1993), s. 233 ve çeşitli yerlerde. Aile kaynakları da bu bakımdan yardımcı olmuştur.

hil ulus-altı alanlarla sınırlıydı. Bağdat'taki yeni ticari mesleği, onu modern ilişkilere yakınlaştırdı. Keskin pratik içgüdülere sahip bir eylem adamı olan El-Dahil, soyut fıkhın sınırlı ufkunun ötesine bakıyordu. Fakat zamanının büyük, kara-sarıklı yaşlı müçtehitleri olarak düşündüğü kimseler karşısında toplumsal ve entelektüel bakımdan ast durumunda olan el-Dahil, bu kimselere bağlı ve son derece bağımlıydı da. Bu değişimler, Davet grubunun gelişimini de etkileyecekti.

Bu dönem boyunca El-Dahil, zayıflamış seküler hareketin yarattığı boşluğu doldurmak ve partiye etki eden Şii ıstıraplarına doğru yönde açılmak için, hızlı bir şekilde hareket etti. Bu gerçeklik, Davet'in doğasını, İslam'ı savunan evrenselci İslami bir gruptan, grup çıkarlarını savunma kavgası veren bütünlükten kopuk bir örgüte doğru değiştirdi. El-Dahil, geniş, sağlam üyelik ağlarının yaratılması üzerinde yoğunlaştı. Ne var ki bu çaba, yalnızca Şii müminlerin dua etmek, merasimleri seyretmek ve komşularıyla biraraya gelmek için toplandıkları *hüseyniye* ve küçük camiler içerisinde hapis kaldı. Bilindiği gibi, *hüseyniye*, adını, Aşura ritüelinin odaklandığı İmam Hüseyin'den alır. Bu camiye benzer merkezler, Şii etkileşiminin geleneksel toplumsal mekânlarıdır. Her *hüseyniye*, Şia için, mahalle, semt temelinde bir çekim merkezi oluşturur. Buralar, âdetlere göre Necef'ten gönderilen seyyidlerin idaresindedir. Bu şahsiyetler aracılığıyla, dini otorite ile çeşitli Şii topluluklar arasında bağlar kurulabilir.

El-Dahil idaresi altındaki Davet Partisi, önceki yıllarda içeride başlattığı entelektüel hareketliliği sürdürmeye çabaladı. Davet, etkinliğinin entelektüel doğasına tutunarak, yenilikçi bir tasarıyla Ayetullah Muhsin el-Hekim'e yaklaştı: ülkenin bir ucundan diğer ucuna kadar *hüseyniyelerde* kamuya açık bir dizi dini kütüphane kurma tasarısıydı bu. Bunlar El-Hekim Kütüphaneleri diye adlandırılacak, görevleri ise Şii topluluklara Necef'in ürettiği entelektüel besini vermek olacaktı. Bu fikrin baba El-Hekim'e, iki oğlu Mehdi ve Muhammed Bâkır tarafından verildiği ve onun da buna rıza gösterdiği sanılır.[39]

39) El-Serrak, *a.g.y.*, s. 132-135 ve 241-243.

El-Hekim kütüphaneleri, Necef'in ötesinde, özellikle Hille, Basra ve Bağdat'ta pek çok *hüseyniyede* ortaya çıktı. Bazı kütüphaneler *hüseyniyelerde* kuruldu, başka bazıları da belki yer yokluğundan belki de başka sebeplerden ötürü Şii bir yörede kiralanan alelade binalara veya küçük evlere yerleştirildi. Doğal olarak bunların nakde ve lojistik desteğe ihtiyacı vardı. Dışarıya karşı herhangi bir doğrudan siyasal aura ya da partizan görünümü vermeyen bu kütüphaneler, kuşkusuz El-Hekim'in kendisi de dahil birçok çevrenin sempatisini ve takdirini kazandı. 1960'ların ortasında bu kütüphaneler, hüsrana uğratılmış ve hakları gasp edilmiş haldeki pek çok Şii genç için cazip bir toplanma noktasına dönüştü.

Hüseyniyeler, artık dua etmek, seyyidden fetva istemek veya evlilik ya da boşanma akitleri gibi toplumsal hizmetler almak, rüya veya istihare (bir tür gaipten haber alma) yorumlatmak, keza ölünün yasını tutmak üzere dindaşlarla biraraya toplanmak için ya da başka sebeplerden dolayı gelen, geleneklere bağlı, dini gerekleri uygulayan Şii Müslümanlara mahsus yerler değildi sadece. *Hüseyniye*, okuyan insanlara edebi hizmetler sağlayan bir entelektüel merkez haline gelmişti. Bir örnek verecek olursak, Bağdat'ın merkezindeki Hulani Camîi, okur cemaatine geniş bir eserler dizisi sağlıyordu: Arapçaya çevrilmiş Balzac'ın ve Stendhal'in kitapları, Puşkin'in, Lermontov'un, Gogol'un ve Dostoyevski'nin kitaplarıyla yan yana duruyordu. Fizik, kimya, tarih, şiir ve benzeri konulardaki kitaplar, en az Seyyid Kutub'un, Hasan el-Benna'nın eserleri ve çeşitli Şii Kur'an yorumları kadar ulaşılabilir durumdaydı.[40]

Bu yüzden kütüphaneler, *hüseyniyelerin* önceleri içerisinde hapis kaldığı dar sınırları kırıp parçaladı. Öncü Davet Partisi eylemcilerinin dönüp geriye baktıklarında kabul ettikleri gibi, kütüphaneler, yeni, genç, enerjik destekçileri ve sempatizanları içeren zengin bir av alanı sağladı. Bu başarı, öncü Davet şahsiyetlerine bir yandan din adamı olmayan müritler olmaları bakımından büyük merciinin hayır dualarını getirdi, diğer yandan da onlara, fikirlerini dolaşıma sokmak, kişisel bağlar oluşturmak, parti literatürünü dağıtmak ve bunlara karşılık veren gençleri harekete geçirmek için

40) Bu, kişisel bir deneyime dayanmaktadır.

gayrı resmi ağlar kurma fırsatı verdi. Öyle görünüyor ki, bu kütüphaneler sayesinde bazı üniversite öğrencileri üyeliğe alındı ve üniversitelere uzanan yeni bir kanal açıldı. Birçok etmen bu yönlendirmeyi besledi. Üniversiteler, bu çevrede ana eğilimler olan solcu ve radikal milliyetçi öğelerden arındırıldı. Orduyu alt etmek üzerine yapılan aşırı vurgudan ötürü, öğrenciler arasında, aslen zayıf ve eylem geleneklerinden yoksun olan Nasır taraftarlarıyla birlikte, İslamcı eğilimin tüm kolları etkin hâle geldi.

O zamanlar Bağdat'ta Ziraat Fakültesi'nde bir öğrenci ve Davet'in etkin bir öncü üyesi olan Salih el-Edib, parti faaliyetlerinin öğrenci çevrelerine taşınmasına yardım etti, tıpkı Sahib el-Dahil'in Şurca'daki tüccarları seferber etmek için benzer yollar temin ettiği gibi. Bu yeni ve o âna kadar zorlu alandaki erken başarıları hisseden El-Dahil, üniversiteleri sırtladı ve enerjisinin tamamını oraya harcadı.

Bir başka, belki de daha önemli etmen, Davet grubunun dokunulmadan kalmış olmasıdır. Bu gruptan, bırakın siyasi mahkümu, bu dönem boyunca parti ya da emniyet kayıtlarınca rapor edilmiş tek bir tutuklu bile yoktu. Daha önce El-Sadr tarafından başlatılan entelektüel yenileşme (İktisadün, Felsefetün), hem Baas'ın hem de komünistlerin başarısızlıklarından kaynaklanan ideolojik boşluğu dolduracak yeni bir entelektüalizm markası sağladı.

Davet yarı-açık eylem fırsatı yakalamıştı. Programına karşıt olarak, 1964-1965 akademik yılında *Kaime-i Müstakile*, yani 'Bağımsız Liste' içerisinde, üniversite düzeyindeki öğrenci birliği seçimlerinde kendi popüler gücünü sınama hevesine kapıldı.[41]

Bu modern öğrenci örgütü faaliyeti, geleneksel vizyondan kurtulmuş değildi: *mevakib-ı hüseyniye*, yani İmam Hüseyin alayları. Davet, yeni harekete geçirilmiş öğrenci kitlelerini *mevakib-i hüseyniyenin* bünyesine kattı ve alaylara yeni bir biçim verdi. Her fakülte kendi mevakibini düzenleyecekti. Geleneksel topluluktan koparılmış ve modern bir eğitim kurumuna, üniversiteye yeniden monte edilmiş olan mevakib, öğrenci-Şii dayanışmasına yaslandı ve şaşırtıcı bir başarı gösterdi. Bununla birlikte, yeni mevakibe modern, inceltilmiş bir karakter verildi. Bunlar fiilen,

41) Cabbar ve El-Rubai'yle röportajlar.

bayraklı ve sloganlı siyasal sokak gösterileri şeklinde organize edildiler. Sokaklarda yürüyen bu mevakib (her nerede ortaya çıkabildiyse) kamusal dikkati ve belli durumlarda coşkunluğu üzerine çekti. Eğitimli mevakibin kullandığı âyet, bu geleneksel anma törenine, rafine, sofistike bir karakter kazandıracak şekilde klasik Arapçayla yazılmıştı. Bu şekilde, Bağdat Üniversitesi'nden ve daha sonra başka üniversitelerden gelen mevakib, artık geleneksel yörelerin ve esnaf birliklerinin mevakibiyle yan yana sahnedeydi. Konuşmalar, vaazlar, şiirler ve sloganlar, muhalefet ruhuyla doluydu. Meydan okuma doğrudan doğruya siyasal değildi, fakat bu toplanmalara nüfuz eden ve Irak toplumunun etnik, dini, cemaatsel çeşitliliğine duyarsız otoriter bir yönetimin siyasal bağlamı içerisinde onlara özgül bir anlam kazandıran Şii ethosunu ve kimliğini öne çıkartan bir tarzı vardı. Bir anlamda Şii kimliği, o güne kadar bu tür geleneksel eğilimlerden yabancılaşmış olan modern-eğitimli orta ve alt-orta sınıflar arasında daha güçlü bir şekilde yeniden inşa ediliyordu.

Bununla birlikte, 1964'te Davet, Abbas'ın (İmam Hüseyin'in Kerbela'da toprağa gömülen üvey kardeşi) mezarı için yapılan altın süsleme şerefine büyük bir halk toplantısının tertiplenmesi işini üzerine aldı. Altın oymalı tabut kabı, İran'daki zengin destekçiler ve *hums* ödeyenler tarafından, Abbas'ın Kerbela'daki kutsal türbesine bağışlanmıştı. Heyetler, bu bağış için Irak-İran sınırında beklediler. Kalabalıklar, ya kendiliğinden ya da yapılan propagandanın etkisiyle yürüyüşe eşlik etmek üzere toplandılar. Bağdat'taki toplantı kitlesel, barışçı bir gösteriye dönüştü. Adanmış Şiiler, altın tabutun önünde ve arkasında saf tutarak yürüdüler. Yukarıya doğru birkaç bayrak kaldırıldı. Ahenkli bir şekilde şiirler okundu; hep birarada disiplinli bir tarzda hareket etmekte olan ekip başları ve yardımcıları görülebiliyordu. Bakıldığında, bu yürüyüşün gerisinde iyi kenetlenmiş bir örgütçüler topluluğunun bulunduğunu anlamamak mümkün değildi.[42]

42) Bu, doğu kapısından Bab ül-Muazzama'ya yürüyüşün bir görgü tanığı olarak benim kişisel deneyimimden geliyor. Aynı zamanda bkz. FO 371/180809, Kasım 1965, El-Beyati (1997), s. 142-144. FO raporu bir kısmıyla şöyledir: "Bu, Şia için olaylı bir hafta olmuştur. Şehit-cengâver Abbas'ın Kerbela'daki mezarı için İmam

Bu sahneler, perdenin arkasında ipleri elinde tutan gölgemsi bir gövdenin varlığını açığa vuruyordu. Davet Partisi kendi adına hiçbir broşür dağıtmadığı için, bu hareketlerin gerisinde, Ürdün monarkı Kral Hüseyin'le şaibeli ilişkilere sahip Fatımi Parti'nin (*Hizb-i Fatımi* olarak bilinen hayaletimsi bir dini grup) bulunduğu söylentileri yayılmıştı. Bu tür söylentiler 1963'te de yine su yüzüne çıkmıştı.[43] Aslında bir Fatımi Parti hiçbir zaman var olmamıştır.[44] Onun hakkındaki söylentiler, muhbirlerin gelişigüzel raporlarının ya da devletin siyasal entrikalarının sonucunda ortaya çıkmış olabilir. Davet Partisi önderleri, rakipleri tarafından alçaltıcı ve bayağı Fatımi adının ortalıkta dolaştırılmasının, Şia'yı lekeleme maksadı taşıdığını ısrarla vurgularlar. Onlara göre Ürdün monarkıyla bağlantı uydurmacası da, partilerinin itibarını düşürmeye yönelik çabanın başka bir kanıtıydı.[45] Fakat parti niçin bir açıklama yayınlamadı? Bir karşı-argüman şöyledir: Kendini zamansızca açığa vurmaktan korkan Davet Partisi, saklanma (*takiyye*) ilkesine sarılmıştır. Emniyet organlarını yanıltmak için Fatımi Parti hakkındaki söylentilerin sürdürülmesinde, bazı Davet militanlarının da rol aldığı söylenir.[46]

Durum her ne olursa olsun, Davet mevakibi ve başka faaliyetleri, askeri Arif kardeşler rejimini siyaset sahnesine yeni giren bir unsura karşı alarm durumuna geçirdi. Emniyet Genel Müdürlüğü'ne, Şii İslamcı bölgeyi dikkatli bir gözle kontrol altında tutma emri verildi ve yeni bir emniyet şubesi (Beşinci Şube) organize edildi.[47]

Muhsin el-Hakim'in siparişi üzerine Isfahan'da yapılan altın ve gümüşten kafesişi yeni bir kaplamanın 20/21 Kasım'da Bağdat'dan geçirilmesiyle ilk kıpırdanışlar başladı. Bu *chef d'oeuvre* (şaheser) iki yılda yapıldı ve Irak ve İran'daki müminlere yaklaşık 100.000 ID'na (Irak dinarı) mâloldu. Bağdat'ta yürüyüş alayının gece kalacak olduğu Kazımeyn'e giden yoldaki ana caddeler (geç saatlere sarkan) varıştan saatler önce tıka basa doldu, sivil ve askeri polis, kalabalığı ve tüm akşamüstü boyunca tamamen duran trafiği kontrol etmeye çalışmak için sürekli teyakkuz hâlinde hazır bulundu." *a.g.y.*, s. 142.

43) FO 371/180809, 26 Kasım 1965, El-Beyati (1997) içinde, s. 154-156.

44) Marr, Slugletts ve başkaları, bu konuda, delilleri belgelemekten ziyade söylentileri nakleden muhbirlere dayalı FO raporlarını aktardılar.

45) Cabbar, El-Rubai ve başkalarıyla röportajlar.

46) *A.g.y.*

47) Batatu, MEJ (1981) içinde, no. 35, s. 588.

Davet, birçok büyük değişikliğe uğradı. Birincisi, artık İslam'ın entelektüel, evrensel biçimine değil, daha ziyade yerel Şii ethosa ve kimliğe eğilimliydi. İkinci olarak, hareketin toplumsal bileşimi başkalaştı. Özellikle yeni göçmen köylü ailelerden gelen modern eğitimli grupların akışı alt safları şişirdi. Üçüncü olarak, Arif rejiminin Müçtehit Ali Kaşif el-Gita'yı kazanmadaki başarısıyla eşleşen Büyük Ayetullah Muhsin el-Hekim'in siyasal hareketsizliği, pek çok Şii'ye din adamları sınıfının güçsüz olduğunu gösterdi.[48] Bu sonuç, genç Şii eylemcilerin gözünde, modern bir siyasi aygıta duyulan ihtiyacı arttırdı.

Son olarak Davet, vaktiyle birkaç bin olarak tahmin edilen üyeleri ve sempatizanlarıyla birlikte gürleşip genişledi.[49] Bu noktada şu sonucu çıkarmak mümkün olabilir: Evvelce siyaset sahnesini dolduran komünist ve Baasçı gizli hareketler ne kadar zayıfladıysa, Davet'in ve belki başka İslamcı grupların sunduğu alternatifin cazibesi de o kadar arttı. Seküler ideolojiler ne denli itibar kaybetti ve zayıfladıysa, kutsal bir ideolojinin cazibesi o denli güçlü hale geldi. Zaten seküler ideolojiler ve hareketler, etnik ve cemaatsel çeşitliliğe ve ıstıraplara ne kadar az duyarlı iseler, mağdur grupların kültürel-siyasal temsili ihtiyacı o kadar çok ortaya çıkar. Ulusal bütünleşme ne kadar bozulursa, dini çizgilerde oluşturulmuş bir kimlik dürtüsü de o kadar güçlenir. Nihayet, dini sınıf ne denli çöküş içerisindeyse, yıkılmaya karşı sağlam duracak ve başka ideolojilerle eşit bir zeminde yan yana kalacak ayrı bir koruyucu kimlik ihtiyacı da o denli büyür.

---

48) İngiliz Elçiliği raporları, El-Hakim cephesindeki bu hareketsizliği ve Arif'in Necef'teki din-adamı El-Gita ailesinden bazı kimseleri kazanmadaki başarısını kapsamaktadır: Rapor edildiğine göre, aşiret reisleri ve bazı *ulema*, Muhsin el-Hakim'in hareketsizliği karşısında gittikçe daha fazla hoşnutsuz hâle gelmektedirler. Onlar, yalnızca El-Hakim'in ulusallaştırma kararlarına ve Kürdistan'daki savaşa karşı bir *fetva* çıkarmayı sürekli reddetmesine değil, fakat aynı zamanda Hükümet'in kuklaları Ali Kaşif el-Gita'yı hakiki ayetullah olarak geçiştirme girişimleri karşısında El-Hakim'in gönül rahatlığına da içerliyorlar. FO 371/180807, Mayıs 1965. Aynı zamanda bkz. FO 371/180813, 17 Temmuz 1965; FO 371/186743, Ocak 1966; FO 371/186743, 18 Mart 1966. El-Beyati, *a.g.y.*, s. 113-117.

49) El-Askeri, Cabbar ve El-Rubai, röportajlar.

Çizelge 6:1: Da'vet Partisinde Bilinen Önderler ve Öncü Figürler, 1960-65

	İsim	Eğitim	Meslek	Toplumsal Köken	Yaş grubu	Şehir	Etnik köken	Notlar
1	Muhammed Bâkır el-Sadr	*medrese*	din adamı	yoksul *seyyid*	20-29	Necef / Kazımiye	Arap	1961 ya da 1962'de sol parti
2	Mehdî el-Hakîm	*medrese*	din adamı	*seyyid*	20-29	Necef	Arap	1961 ya da 1962'de sol parti
3	Muh. el-Hakîm	*medrese*	din adamı	*seyyid*	10-19	Necef	Arap	1961 ya da 1962'de sol parti
4	Murteza el-Askerî	*medrese*	din adamı	şeyh	40-49	Necef*	Fersî	Sol parti
5	Talib Rıfaî	*medrese*	din adamı	*seyyid*	20-29	Necef	Arap	ABD'ye yerleşti
6	Sahib Dahil	*medrese*	tüccar	Şemmar kabilesi	20-29	Necef	Arap	
7	Salih el-Edib	üniversite	ziraat mühendisi	orta sınıf	20-29	Kerbela	Arap	1966'da Tahran'da öldü
8	Muh. Hadî	üniversite mezunu	inşaat mühendisi	orta sınıf	20-29	Necef	Arap	Ana tarafından Lübnan'lı
9	Arif el-Basrî	*medrese*	din adamı	küçük orta sınıf	20-29	Bağdat / Kerrade	Arap	Hizb el-Tahrir'i bıraktı ve Da'vet Partisine katıldı
10	Hasan Şubbar	üniversite	hukukçu	orta sınıf	20-29 Kazımiye	Necef /	Arap	

Çizelge 4.2 ile karşılaştırıldığında, üç din adamı figürü geri çekilmiştir; onlar, Bahr el-Ulüm, El-Halisî ve El-Kamusî'dir. İki yeni katılımcı var: biri din adamı, biri hukukçu.

ÜÇÜNCÜ KISIM:

ŞİÎ KÜLTÜREL ALANLARI: MERCİÎYYE VE POPÜLER RİTÜELLER



Erbain Hacı'nın güzergâhı; bütün hacılar Kerbela'da birleşirler

Giriş

Bir din olarak Şiilik[1], genelde İslam gibi[2] farklı kurumsallaşmış ve popüler biçimlere sahiptir.[3] Weber'in etik peygamberliğe ve etik tanrısallığa atfettiği tipolojiye benzeyen, din adamları sınıfının etik/hukuksal din tarzını içerir. Weberci sayılabilecek etik/hukuksal din[4], topluluğun kendine dair tahayyülünü ve içsel

1) Monolitik kavramın bir eleştirisi için bkz. Zübeyde (1989), s. 64-81 ve s. 99-120; tek bir okul içerisindeki dindarlık biçimlerinin çeşitliliği için bkz. Fischer, (1980), s. 12, 133, 137, 140, 149, 170-177; Abrahamian (1982), s. 15.

2) Bu bütünlüklü İslam kategorileştirmesinin bir eleştirisi, ötekiler arasında, Edward Said'in iki eserinde, *Şarkiyatçılık* ve *İslam Hakkında*'da bulunur.

3) Cole ve Keddie'nin *Shi'ism and Social Protest* (*Şiilik ve Toplumsal Protesto*) (1986) adlı kitabı, özdeş olmaktan uzak olan farklı ulusal yörelerdeki farklı Şii militan gruplar hakkında çeşitli bölümler içerir. Mortimer'ın *Faith and Power*'ında, Keddie'nin (ed.) *Religion and Politics in Iran*'ında (1983) ve *Iran, Religion, Politics and Society*'sinde (1980); Abrahamian'da (*a.g.y.*) ve Fischer'de (*a.g.y.*) benzer bir farklılaşma apaçık görünür. Öte yandan, Nakkaş'ın *The Shi'is of Iraq*'ı, Irak'taki Şiiliğin İran'ın tersine nasıl bir *sui generis* (kendine özgü) oluşturduğuna ilişkin bol sayıda kanıt sunar.

4) Weber (1968, 1978), cilt 1, s. 447-451.

birlikteliğini oluşturan Durkheimcı bir elementer din formu[5] olarak tipleştirilebilecek, cemaate-dayalı törensel bir ritüalizme karşıttır. Bu iki form, belli bölgelerde örtüşür, ama yine de kısmen barışçıl bir sembiyoz içerisinde, kısmen de kültürel çarpışma içerisinde yaşarlar. Her ikisi de, toplumsal çimento, bir kolektif kontrol aracı, bir meşruiyet ve toplumsal alışveriş kaynağı ve kitle politikası için potansiyel ideal yapılar işlevi görürler.

Söz konusu modern hareketi başlatan aktörler bu iki alandan gelir; onlar, bu iki alandan yola çıkarak, kendi hareketlerinin iki kültür arasında bağ kuran bir köprü işlevi görmesini sağlamaya çalışırlar. Onlar, kendi sembollerini, işaretlerini, ethoslarını, meşruiyetlerini ve formasyonlarını bu alanlar üzerinde inşa etmeye çalışırlar ve bu alanlardan çıkarsarlar; onların üye örgütleme ve harekete geçirme için bel bağladıkları çevre budur. Fakat bu alanlarda, aşılmaz engellerle de karşılaşırlar. O halde, Irak Şiilerinin modern hareketlerinin geçmişte sahip olduğu ya da gelecekte sahip olacağı hareketliliğin veya ataletin büyük bir kısmı burada yatar diyebiliriz.

Irak'taki Şii İslamcı hareketlerin işlevini, sınırını ve gelişimini anlamak için bu iki kültürün doğasına ilişkin bir çözümleme hayati önem taşır. Bu kesimde, ilkin, Weberci etik meşruiyetleri ve din sınıfı dışı topluluk üzerindeki özgül otorite kaynaklarıyla birlikte, din adamları sınıfının yüksek dini kültürünü araştıracağız. Daha sonra, Durkheimcı popüler dindarlığın alt kültürü içerisinde bulunan toplumsal aktörlerin yapısını, işlevlerini ve doğasını incelemeye geçeceğiz.

5) Durkheim (1915, 1971), s. 10, 18, 206-213, 416-424; Lukes (1973), s. 238-239; Robertson (ed.) (1969), s. 42 ve çeşitli yerlerde: Robertson (1970), s. 150-163.

Yedi

Kutsal Para

Şii ulemanın gücü, birbiriyle bağlantılı üç önemli kaynaktan gelir:

(i) Kutsal metin bilgisi;
(ii) Bunun medrese aracılığıyla yorumlanması ve aktarılmasındaki tekel;
(iii) Dini vergiler üzerindeki denetim.

Fakat *kutsal*'ın kendisi bir inanışlar sistemi olarak hâkim olmasaydı (modern-öncesi çağın veya tarım çağının makro-toplumsal bağlamı aracılığıyla açıklanması gereken bir hâkimiyet), bunlar pek de önemli sayılmazdı. Modern ulus-devletlerin ortaya çıkışı, kendileri altında ulemanın gücünün ve tokadının ciddi şekilde zayıfladığı sosyo-ekonomik ve kültürel süreçleri harekete geçirir.

Kutsal'ın yorumlanması, bu dünyayla, öteki dünyayla ve bunlar arasındaki bağıntıyla ilişkilidir.[1] Belli tarihsel koşullar altında,

1) Weber, *a.g.y.*, s. 457-463, 50-51, 526-529; Bryan S. Turner (1983), 87-89, 98-102; Robertson (1970), s. 89-90.

dini bilgi diğer dünyevi bilgi biçimlerine üstün tutulur ve bu bilgiyi kontrol altında tutanlar (din adamları sınıfı) kendileri dışındaki insanlar üzerinde iktidar elde ederler.[2]

Bu bilgi aracılığıyla, ulema, parçalı tarım evreni içerisinde yüksek bir makam kazanır. Onların işlevleri, sundukları hizmeti din adamı olmayan nüfusla büyük ölçüde ücret karşılığında mübadele etmelerini mümkün kılar. *Hums* (dini vergi) ve zekat (sadaka), diğer ücretlerle birlikte, kutsal yasanın (Şeriat) uygulanmasına nezaret etmekle görevli kişiler ve bu alanda emek sarf eden bireyler (âlimler, fıkıhçılar, hakimler, mutemetler, hakemler ve muhtesibler [pazaryeri zabıtaları] olma yeterliliğine sahip ulemada birikir. Alınan bu gelirler, onların kendi konumlarını gitgide sağlamlaştırmalarını, özerk bir iktidar üssü ve altyapısı oluşturmalarını mümkün kılar. Bu özerklik, Şiiliği ayırt eden özelliklerden biridir.[3]

Servetin birikmesi ve öğrenimle ilgili üretim ve aktarımın sistemleştirilmesi, 19. ve 20. yüzyıllarda bilinegelen geniş özerkliğe sahip din adamları sınıfının gelişmesi ve olgunlaşmasının önkoşullarıydı. Aşağıda, kutsal paranın doktriner-toplumsal kökenlerini ve onların göreli zayıflayışını çözümlüyoruz.

ZEKAT TOPLAYICISI

Hem Şii hem de Sünni fıkıhçılar, ibadet emrinin özsel bir parçası olarak zekatın önemini vurgularlar. İmamlardan aktaracak olursak, Humeyni zekatı şöyle betimler: "İmanın emrettiği farzlardan biri. Onu inkâr eden kimse *kâfir* olur... Onun bir kıratını alıkoyan [ödemeyen], müminlerin ve Müslümanların [ümmetinden] çıkarılır."[4]

Ya da Muhammed Hüseyin Kaşif el-Gita'nın sözleriyle:

> Şia için zekat, namazdan sonra ikinci farzdır. (Rehber İmamlardan aktarılan) bazı gelenekler, hiç zekat ödemeyenin duasının

2) Bryan S. Turner, *a.g.y.*, s. 87-89; Calder, BSOAS içinde, cilt 44, no. 3, 1981, s. 468-480; Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence", BSOAS içinde, cilt 45, 1982, s. 39-47.
3) Calder (1981), s. 480.
4) Humeyni (1987), cilt 1, s. 281.

boş olduğunu belirtir.[5] [Abbasi fıkıhçısı] el-Mevardi'nin sözleriyle, zekat (veya sadakat), hem veren için *arınma* hem de alan için *destek* işlevi görür.[6] (İtalikler eklendi.)

Kur'an'da zekat, sadakat olarak, yani hayır ve bağış olarak zikredilir. Her iki sözcüğün de bir ve aynı anlamı naklettiği düşünülür. Zekat, hem dini bir ritüel (veren cephesinden) hem alan için toplumsal gelir desteğidir.[7] Zekat veren kişi, sığır besiciliğinden (çobanlık), hububattan (tarım) ve/veya altın ve gümüş paradan (ticaret) kazanılan üretime dayalı servete sahip, aklı başında yetişkin bir Müslüman olmalıdır. Ekonominin ticarileşmesiyle birlikte, zekat, para eşdeğeriyle, yıllık net gelirin % 2.5'i olarak hesaplanmaya başlanmıştır.

Üç ayrı grupta, sekiz alt kategori biçiminde sınıflandırılan kişiler (Kur'an'ın Tevbe Suresi'ne göre, 9:60 ve 9:103), zekat alma hakkına sahiptir:

(i) beş alıcı kategorisi için toplumsal hayır olarak: yoksullar; muhtaç olanlar; boyundurukta olanlar (*fil rikab*-köleler ya da başka yorumlara göre esirler); borç içinde olanlar (*el-garimîn*); yolcular (*ibn üs-sebil*);
(ii) bir alıcı kategorisi için nezaret etme ücreti olarak: topluluğun yararına zekat toplayan ve dağıtanlar (*el-amilîn aleyhâ*);
(iii) iki alıcı kategorisi için Allah yolunda askeri bedeller olarak: (*fi sebil Allah*, yani cihat) ve *el-müalefet-i kulûbehüm* (harfi harfine, 'Müslümanlarla barışmış' [olanlar]), yani askeri veya siyasal müttefikler.[8]

Zekat vergisi yıllık olarak ödeniyordu ve üç ana parametreye sahipti: nicelik (miktar), ödeme zamanı ve niyet. Fukaha (fıkıh âlimleri), ödemenin tarzı, zamanlaması veya niyeti hakkında pek fazla bir farklılık sergilemezler. Fakat toplama ve dağıtmanın yöntemi ve faili hakkında büyük ölçüde ayrı düşerler.

Sünni okullar, zekatın ya doğrudan veren tarafından ya da yönetenler aracılığıyla ödenmesini kabul ediyorlardı; tıpkı sekizin-

5) El-Gita (1994), s. 90.
6) El-Mevardi, *el-Ahkâm üs-sultaniyye*, s. 145.
7) Calder (1981), s. 468; Hadi el-Alavi (1988), s. 95-102.
8) Calder, *a.g.y.*, s. 468.

ci ve dokuzuncu yüzyıllarda Şafiî'nin yaptığı gibi.[9] Daha sonraki Sünni fıkıhçılar, alanlar yararına zekatın toplanmasında 'fiilen (yöneten) güçlerin (amir) pratiği'ni meşrulaştırdılar.[10] Onuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan mükemmelleştirilmiş İmami fıkhı (Şii fıkıhı), nezaret ve askerlik amaçları için bir kenarda tutulan son üç payı (amilîn, cihat ve müalefet-i kulübehüm) Gizli İmam'ın saklanma çağı boyunca zekat emrinden düşürdüler (sakıt, yani hükümsüz saydılar).

Şii-Sünni farklılık, yönetimin meşruiyetiyle ilişkiliydi. İmam ya da *sâî* (İmam'ın habercisi) yok ise, veren, zekatı bizzat kendisi dağıtmalı, asla adaletsiz yöneticinin eline bırakmamalıydı.[11] Ya da daha iyisi, "zekat'ı... ulemaya vermeli"ydi, çünkü onlar "zekatı dağıtma konuları hakkında" daha bilgiliydiler.[12] Gitgide, Şii fukaha, zekatın önceki sakıt kategorilerini, yani cihat ve nezaret etmeyle ilgili olan kategorileri yeniden işin içine dahil ettiler; ki bu da, askerlik ve nezaret işlevlerini kendilerinin üstleneceği anlamına geliyordu. Hatta onlar, kendi gruplarını, yani fukahayı bile, zekatın ihtiyaç sahibi alıcılarından oluşan beşli kategoriye dahil ettiler.[13]

Hums'un Tanımlanması ve Yeniden-Tanımlanması

Hums da, zekat gibi, ilk Müslümanlar için farz olmuştur. Zekattan farklı olarak, hums, savaş ganimetlerinin (*ganaîm* veya *enfâl*) bir hissesinden ve ateşkes karşılığında, yani savaşmaksızın, gayrimüslimlerin ödediği tüm vergilerden (*fai'*) alınır. Bu savaş ganimetinin dağıtımını düzenleyen kural, beş paydan dördünü soylu savaşçılara lütfediyor, beşte birini Hazreti Muhammed için alıkoyuyordu. İslam-öncesi geleneklere göre, savaşçı aşiret reisleri, yağmanın bir çeyreğini (yüzde 25'ini) kendileri adına kazanıyorlardı. İslam, bu oranı yüzde 20'ye düşürdü.[14] Hums, Enfâl Sure-

9) *A.g.y.*
10) *A.g.y.*, s. 469.
11) *A.g.y.*, s. 475.
12) *A.g.y.*
13) *A.g.y.*, s. 469-470.
14) İlk dönem İslâm'da ve İslâm-öncesi uygarlıklarda, *hums*, *fai'*, *cizye* hakkında tarihsel bir mukayeseli görüş için bkz. Tahhan (1985), s. 30-34, 41-44.

si'nde (8:41) savaş ganimetlerinden alınan pay olarak zikredilir.[15] Sure, yağmanın, paylaştırmaların ve hums'tan istifade eden kazanç sahiplerinin kaynağını kategorize eder: Allah, Peygamber, yakın akrabalar, muhtaç olanlar, yetimler ve yolcular.

Bu ayete dayanarak, Şii fukaha, hums için altıya pay edilen bir bölüşüm tespit ettiler; ilk üç pay İmamlara aittir, çünkü onlar Allah'ı, Peygamberi ve onun ailesini temsil ederler. Diğer üç pay ise, seyyidler veya eşraf olarak Beni Haşim'den (Muhammed'in kabilesinden)[16] gelen yoksullara, yetimlere ve yolculara aittir. Modern Şii müçtehitlerin, din adamları olarak kendi paylarını humsun yarısı olan *sehm el-İmam* (İmam payı) diye adlandırmalarının nedeni budur. Onlar, eğer soyları Beni Haşim'den gelen seyyidler ise, humsun diğer yarısını da alabilirler.

Sünni klasik fıkıhçılar, humsu enfâl (savaş ganimetleri) ile sınırlandırdılar; bunlar arasında Ebu Hanife'nin, Şafiî'nin, el-Mevardi'nin ve İbni Teymiyye'nin ismi sayılabilir.[17] Şii fıkıhçılar, buna karşıt olarak, enfâli ve *fai*'yi (savaşsız haraç, yani ateşkesle ya da salt savaş tehdidiyle alınan haraç) birleştirdiler. Onlar aynı zamanda kendilerinden hums istenecek olan kaynakları şu yedi kategoriye genişlettiler:

(i) savaş ganimetleri;
(ii) madenler;
(iii) bulunan sahipsiz hazine;
(iv) denizin altından çıkarılıp kazanılan şeyler;
(v) ticaret, tarım ve zanaattan alınan yıllık net gelir;
(vi) bir Müslümandan satın alındıysa, Müslüman-olmayan (*zimmî*) toprak;
(vii) haram (temiz olmayan, yasasız) mallarla karışmış herhangi bir helal (temiz, yasal) mal.[18]

---

15) Haşr Sure'sinde (Sure 59, Ayet 7) biraz farklı bir versiyon okuruz.
16) Bkz. El-Gita (1994), s. 91-92; Humeyni (1987), s. 317-332; Mümin, 1985, s. 179-180, s. 206-207; Calder (1982), s. 39-47. *Hums* hakkında kapsamlı modern şii bir inceleme için bkz. El-Haşimi, cilt 1 (Şaban 1409 HS.)
17) El-Mevardi, *a.g.y.*, s. 161-2; İbn Teymiyye (1991), s. 251, 262.
18) Bkz. El-Gita, *a.g.y.*, s. 91-92 vb; Humeyni, *a.g.y.*, s. 317, 328; ve Calder (1982), s. 39.

Artık humsla elde edilen mallar ve servet, İmam'ın ve Beni Haşim'in mülkiyetiydi. İmam'ın kendisinden başka hiç kimse, humsun, nesep yoluyla kalıp biriken payı alma ve sarf etme hakkına sahip değildir. Bu, büyük saklanma devrinde sorunlu bir durumdu. Hums ödeyenlere birçok seçenek tanındı; (on birinci yüzyıl fıkıhçısı el-Tusi'nin yorumuna göre), bu seçeneklerin esas ve en belirleyici olanları şunlardır:

(i) Hums gömülebilirdi;
(ii) Hums, hayatta olduğu sürece ödeyen tarafından muhafaza edilebilirdi, fakat o, ölmeden önce, güvenilir bir Şii'yi vasi (koruyup kollayıcı) tayin etmeliydi. O zaman, İmam'ın ortaya çıkışına kadar bir vasilik zinciri devam edip gidecekti;
(iii) Hums iki eşit parçaya bölünebilirdi: onda birlik pay Beni Haşim'e ödenmeli, İmam'ın onda birlik payı da, madde (i) ve (ii)'deki gibi, ya gömülmeli ya da bir vasiye teslim edilmeliydi.[19]

İmam'ın payını camilere veya türbelere gömme pratiği vardı. Belli bazı fukaha da seyyid idi ve humsta payları vardı. Bir *vediat* (emanet) ya da *vasiyet* (irade) olmak dışında, hâkimler olarak da İmam'ın onda birlik payı üzerinde fiili yasal denetimleri vardı. Muhakkik el-Hilli'nin (öl. 1277) dönemine dek, Beni Haşim'in payının nasıl dağıtılacağına ilişkin bir belirsizlik hüküm sürmüştü. İmam'ın payına gelince, Muhakkik el-Hilli, mutemetler sıfatıyla hukuki yeterlikleri olan ulemanın bu payı denetim altında bulundurma hakkını onayladı.[20] O, 'vekalet' (*niyâbet*) kavramını ortaya attı, yani doğru hukuki güç olarak işlevde bulunmaları temelinde fukahanın İmam'ın vekilleri olarak rol oynadıkları fikrini öne sürdü.[21] Hem Şehid el-Evvel (öl. 1347) hem de Şehid üs-Sani (öl. 1558, Safevi dönemi sırasında) fukahanın vekaleti kavramını mükemmelleştirdiler. Hakimler, hukukçular, hatta çeşitli

19) Bu, Tusi'nin yorumudur. Bkz. Calder, *a.g.y.*, s. 40.
20) *A.g.y.*, s. 43.
21) *A.g.y.*

Şii cemaatlerin fiili önderleri sıfatıyla gördükleri işlev temelinde, ulemanın gücü meşru kılındı ve arttırıldı. Bu rolün güçlenmesi ve olgunlaşması neredeyse altı yüzyıl aldı.

Şii fukaha, bu yüzden, Sünni emsalleriyle kıyaslandığında, daha fazla zenginleşti ve daha fazla güç kazandı.[22]

ARTAN VE AZALAN GELİRLER

19. yüzyıl, din adamları sınıfı açısından altın bir çağ sayılabilir. Muhteşem armağanlar ve bağışlar, hums, zekat ve adak sunularının toplanması, hacı trafiği, cenaze trafiği ve bunlar eşliğinde Osmanlı Irak'ındaki türbe şehirleriyle ticaret, bu şehirleri hukuk ve teoloji merkezleri olduğu kadar, birer servet odağı haline de getirdi.[23]

Vehhabi (Sünni-Hanbeli) savaşçıları, 1801'de Kerbela'yı basıp yağmaladıklarında, 4 bin altın *dublon*'a, 350 bin gümüş sikkeye, 400 bin Hollanda dükasına ve 250 bin *thaler*'e ek olarak muazzam miktarlarda kıymetli doğu parasını da savaş ganimeti olarak, beraberlerinde götürdüler. 1850'lerde (yarım yüzyıl sonra), Büyük Merci Murteza el-Ensari, yıllık 200 bin İran tümeni alıyordu. Diğer taraftan, Kaçar hazinesinin yıllık bütün gelirleri 3 milyon İran tümenine ancak varıyordu. İkisi arasındaki oran 1:15 idi. 20. yüzyılın başlarında, Necef'in hayır işlerinden, *hums*'tan ve adak sunularından gelen gelirlerin 1 milyon İngiliz sterlinine yaklaştığı tahmin ediliyordu.[24]

Bu noktada gelirler, humstan ve zekattan, adak sunularından ve bağışlardan gelmekteydi. Hums, bütünüyle bu vergileri toplamak ve aktarmak için bir vükela heyeti örgütlemiş olan ulemanın denetimi altındaydı. Din adamları ile din adamı olmayanlar arasındaki ilişkiler güçlendikçe ve ulemanın toplumsal-siyasal rolle-

22) Calder (1981), s. 480; aynı zamanda Kohlberg, Ercümend (ed.) (1988) içinde, s. 25-52.

23) Oudh Şii prensliğinden gelen Hind parası için bkz. Cole, MEJ içinde, cilt 22, no. 4, Ocak 1986, s. 461-480.

24) Yağmalanan hazineler için bkz. Kotlov (1975), s. 330; Mekke'deki Sünni Eşraf'ın (soylular) karşılaştırmalı gelirleri hakkında bkz. Kotlov (1981), s. 178-185. Şii para hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Emanet, Ercümend (ed.) (1988), s. 98-130; Nakkaş (1994), s. 206 ve 208.

ri genişledikçe, bu gelirler de arttı. 19. yüzyıl sonunda şehirciliğin büyüyüp gelişmesi ve ticaretin zenginleşmesi, zanaatkâr ve tüccar sınıflarının ödediği dini vergilerde artışa yol açtı. Bu gelirler, zamanın akışı içerisinde, şehirli sınıfların ve onlara hamilik eden din adamlarının siyasal bir karakter olan veya böyle bir karakter takınan güçlere muhalefet etme dürtüsünü sembolize eder; İran'daki Tütün Ayaklanması'nda ve anayasa devriminde söz konusu olduğu gibi.

Adak sunuları, dini hizmetler karşılığında ödeniyordu. Bu hizmetlere ne kadar rağbet varsa, gelirler de o kadar büyük oluyordu. Hakimler sıfatıyla ya da anlaşmazlıkları çözme, sözleşme mutemetliği ve benzeri hizmetleri verenler sıfatıyla ulemanın rolünün (bu işlevler merkezi bürokrasinin eline geçtiği için) azalmasıyla birlikte, bu tipten ödemeler de azaldı.

Bağışlar (*evkaf*) devlet tarafından denetleniyordu. Safeviler'in ve Kaçarlar'ın idaresi altında, türbe ve toprak bağışları, kaynaklarının tek bir zerresini bile ulemayla paylaşmayan *sadr* (devletin atadığı bir bürokrat) ve soylu yüksek sınıf tarafından düzenlenip gözetiliyordu.[25] Aslında bağışlar, farklı hanedanlar tarafından din adamları sınıfını baskı altında tutacak bir güç olarak kullanıldı. Rıza Şah idaresi (1930'larda)[26] ya da Irak monarşisinde bağışlar üzerinde zorla dayatılan sıkı düzenlemeler, bu maliye çizgisine son noktayı koydular.[27]

Bağımsız birer mali kaynak olarak hums ve zekat, modern devletin denetimleri ve düzenlemelerine tabi kılınıncaya dek sürdürüldü. Hem otoriter modernleşmeci Rıza Şah hem de Irak'ta yeni tesis edilen monarşi tarafından zorla dayatılan düzenlemeler, evkafı, cenaze trafiğini ve hacları etkileyebilirdi, fakat humsu ve zekatı değil.

Necef ve Kerbela uleması, İran'ın şehirli tüccar sınıflarına son derece bağımlıydı. Fakat bunlar, artık ulusal bölünmeden ötürü birbirlerine uzak düşmüşlerdi. Irak'taki din adamları, tüccar sı-

25) Ercümend (ed.) (1988), s. 9.
26) Bu lağvediş hakkındaki ayrıntılar için bkz. Fischer (1980), s. 114; Ercümend (1989), s. 82-83.
27) Bu dönemdeki mali kaynaklar hakkında, bkz. Nakkaş, *a.g.y.*, s. 229-231.

nıfla benzer bağlar örmemişlerdi. Merci'nin merkezinin 1940'ların sonunda Necef'ten Kum'a kaydırılması, Necef ve Kerbela ulemasının mali durumunu daha da zayıflatacaktı.[28]

Devlet himayesinin, evkafın ve Irak'ın yerli tüccar sınıfıyla toplumsal bağlılıkların yokluğu, kutsal paranın akışını daha da yavaşlattı. Şii servet sahibi sınıfların, toprak sahibi aşiret reislerinin köylü doğası da bir başka etmendi. Iraklı Şii köylüler ve şeyhler, humslarını Necef'ten ziyade kendi seyyid (soylu) ailelerine ödüyorlardı. Tevelli (arazinin ön cephesindeki toprak) diye adlandırılan bir toprak parçası, âdet olduğu üzere seyyidlere pay ediliyordu. Fellahin, bu toprağı ekip biçiyor, sonra emeğinin karşılığını değil, sadece maddi harcamalarını (tohum, gübre, pompa yakıtı) hesaptan düşüp geriye kalan net ürünü yaşayan azize, seyyide teslim ediyordu.[29] Ziyaretçi ya da yerleşik olan seyyidler, aynı zamanda evlenme ve boşanma akitlerinin tescili, miras paylaştırma ya da okuma yazması olmayan şeyhlere mektup okuma ve yazma gibi başka toplumsal hizmetler için de ücret alıyorlardı.[30]

Toprak ağalığının ölümünü ve modern, seküler-düşünen orta sınıfların doğumunu getiren sosyo-politik değişme, böylelikle Irak'taki Şii ulemanın mali/toplumsal altyapısını aşındırmış oldu. Siyasal İslam'ın ortaya çıkışı ve 1970'lerdeki petrol patlaması, hums ödemelerini arttıracak bir dürtü ve ortam sağladı. Kendilerine özgü manevi önderlerden yoksun olan ve cemaatin baskılandırılması olarak kavradıkları bir durumla yüz yüze gelen Körfez Şiileri[31], humslarını önde gelen Necef *merâci*'ine (yüksek düzeyden ulema) yönlendirdiler.[32] Körfez'deki bankalar ve finans merkezlerinin uluslararası ağı, ayrıca bankacılık ve turizm aracılığıyla Batı dünyasına rahat ulaşım, para akışını kolaylaştırdı. Iraklı

28) Nakkaş, *a.g.y.*, s. 230; Ercümend (1989), s. 84.
29) El-Verdi (1992), s. 246; aynı zamanda Tarım Reformu uzmanı Zübeyr'le röportaj.
30) *Seyyid*'lerin köy yerlerindeki toplumsal rolleri ve statüsü hakkında bkz. El-Verdi, *a.g.y.*, s. 246-248; Salim (1970), s. 125 ve çeşitli yerlerde.
31) Cole ve Keddie, (ed.) (1986), s. 14, 18, 21.
32) Hui Vakfı, röportajlar. Röportaj veren kişiler adlarının verilmesini istemediler

Şii müçtehitler de, Ortadoğu'daki mevzuat engellerinden kaçmak için Batı ülkelerinde kültürel ve başka kurumlar tesis ettiler. Hums akışı, 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında, aylık 3 milyon dolar, yıllık 36 milyon dolar olarak tahmin ediliyordu. Bölgenin petrol gelirleriyle kıyaslandığında hums, aslında pek de önemsenecek bir meblağ değildi.

Daha önceleri, İran'ın hums parasına net bir katkıda bulunduğu düşünülüyordu; şimdi ise İran net bir alıcı haline gelmiştir. Devlet vergilerinin yükü altında ezilen gittikçe daha az sayıda İranlı hums ödeme eğilimi taşımaktadır; buna karşılık ödeyenlerin büyük bir kısmı da onu kendi ulemasına vermektedir. Bu, bir yandan İslami devlet ile özerk ulema arasında rekabete yol açmakta; diğer yandan da vergilendirme sisteminde bir seküler/dini ikilik yaratmaktadır.

Bu 36 milyon dolarlık meblağı doğrudan doğruya merciinin eline geçmez. Her merci, âdet olduğu üzere, hayırseverlik ve toplumsal refah ödemelerini-projelerini uygulamak için ellerinde emirname bulunan çok sayıda vükelaya sahiptir.

Sekiz

Bilginin Aktarılması: Geleneksel Medrese ve Onun Çöküşü

Medrese veya ilahiyat külliyesi, Şii İslam'da merkezi bir kurumdur. Onun sınırları dahilinde karmaşık bir kültürel alan yaratılmıştır; bu alan aracılığıyla kitabi söylem(ler) ve özgül toplumsal şebekeler inşa edilir ve sürdürülür. Onun çerçevesi içerisinde entelektüel yenilenme, siyasal ajitasyon veya akidelere ilişkin şematik reform, Şii dogmaların tanımlanması veya kendi sıfatıyla Şiiliğin savunulması yer alabilir. Ve bu çerçeve içerisinde, gayrı resmi hiyerarşiler ve toplumsal şebekeler, siyasal etkinliğin yeraltı yapıları işlevi görebilir.

Bizim argümanımız şudur: Kriz zamanlarında, sahip oldukları yaygın şebekelerle birlikte medrese ve diğer ritüel-bağlantılı kurumlar (hüseyniye-cami gibi), yıllarca süren devlet terörünün imha ettiği modern toplumsal örgütlerin yerini tutan bir bağ olarak işlerler. Medresenin ve hüseyniye veya cami gibi diğer dini

kurumların dokunulmadan kaldığı yerlerde ve zamanlarda, alternatif bir örgütsel aygıt sağlarlar. İran deneyimi buna örnek bir durumdur. Fischer, 1978-1979 Devrimi'nin, ulema hiyerarşisi dışındaki halka bağlı bir şekilde zaten yerli yerinde duran vaiz şebekelerini ve idari yapıyı kullandığını ileri sürer.[1]

Örgütlü dinin kurumsal temelinin bir parçası olarak medrese çok fazla zayıfladığında, bir alternatif yaratılır; yani, gizli bir modern parti kuruldu. Irak'taki durum işte budur.

KURUMLAR ÇATIŞMASI

9. yüzyıl sonu ve 10. yüzyıl başlarında ortaya çıkan medrese, iki karşıt kurumun arasında durur. Onun ön habercisi klasik camidir (*mescid*); ardılı ise seküler okuldur. Her üçünde de ortak olan işlevsel bir süreklilik vardır: onlar, bilgi üretme ve aktarma merkezleri olmuşlardır. Ama yine de içlerinde ayrı dünyaları barındırırlar.

Yüzyıllardır, öğrenim ve bilginin aktarımı, esas olarak camilerde özerk bir şekilde yürütülmüştü. Cami, mezhep ya da fıkıh okulu gözetmeksizin, Müslüman ibadetinin birleştirici mekânıydı; ama yine de, bir öğrenim mekânı olarak, farklı mezhepler ya da farklı fıkıh, teoloji, hatta gramer okulları arasındaki bölünmelerin ve çatışkının da arenasıydı. Medresenin 9. yüzyıl sonu ve 10. yüzyıl başında ortaya çıkışından önce, birbiriyle çekişen yaklaşık 500 kadar fıkıh okulu vardı.[2] Asıl olarak, mescidler, gayrı resmi müfredatı (teoloji, İslam hukuku ve öteki İslami ilimler) ve hukuk okulunu (hangi mezhep olursa olsun) belirleme gücünü elinde bulunduran bireyler tarafından kuruldular. Vakf (dini bağış) yasallıkları sayesinde, cami:

---

1) İran Devrimi'ndeki şebekeleriyle *ulema*'nın ve *ulema* sınıfının örgütsel rolü hakkında bkz. Zübeyde (1989), s. 59-60; Fischer (1980), 1978-1979 devriminin *ulema* hiyerarşisi dışındaki halka bağlı bir şekilde zaten yerli yerinde duran vaiz şebekelerini ve idari yapıyı kullandığını söyler (s. 102). Benzer bir değerlendirme içerisinde, kitle hareketi, onbinlerce orta gelirli ve yoksul din adamından, yüzlerce camiden çatılmış gürbüz bir örgütsel aygıt aldı. Bu camiler ve *hüseyniye*'ler, en iyi örgütlenmiş modern siyasal partileri bile kat be kat aşan seferberlik ve örgütlenme merkezleri hâline geldiler. Bu merkezlerde, insanlar, dualarını okumak için günde en az üç kez toplanıyorlardı; Faleh A. Cabbar (1985), s. 198.
2) Makdisi (1981), s. 2; Fischer (1980), s. 41-2.

> kurucusunun denetiminden bağımsız hâle geldi. Caminin vakfının bir *vakf-ı tahrir*, yani 'özgürleştirme vakfı' olduğu söylenir. Cami ile kurucusu arasındaki ilişki, bu yüzden, özgür bırakılmış bir köle ile onun üzerindeki haklarından vazgeçmiş özgürleştiren efendi arasındaki ilişkiye benzetiliyordu.[3]

Camiler Allah'ın mülküydü. Buna karşıt olarak, "medrese, kurucusunun ve kurucu öyle arzuladıysa, onun soyundan gelenlerin denetimi altına girdi."[4]

Medrese, öğrenim kurumuna yapısal (yasal, metinsel ve toplumsal) değişiklik getirdi. Öğrenim ilk kez, yasal olarak medresenin kurucu-hamisinin sıkı denetimi altına sokuldu; yapısal olarak medrese, konaklama mekânını (han) ve kütüphaneyi (kayıtların ve kitapların bulunduğu merkez) camiyle biraraya getirdi (ya da alternatif olarak, han ve kütüphane, mevcut olan bir camiye eklendi); medresenin müfredatı, tek bir fıkıh okuluyla sınırlıydı ve nihayet o, toplumsal bir grup olarak ulemayı özgül bir ideolojik-siyasal davada kullandı. Örneğin Selçuklu hanedanı, okulların ihtiyaçlarını karşıladı, ulemaya maaş bağladı, öğrencilere harçlık verdi ve mali olarak vakıf tarafından desteklenen kuruma araziler tahsis etti. Adını Selçuklu veziri Nizam ül-Mülk'ten alan Nizamiye Medresesi, devlet-destekli eğitim merkezleri şebekesine doğru gelişim gösterdi.

Mısır'da Fatımiler ve Necef'te el-Tusi idaresi altındaki öğrenim kurumunun gelişimi de, benzer bir ideolojik davaya, fakat farklı bir kurumsal modele sahipti: Mescidin tam anlamıyla tek öğrenim merkezine yükseltilmesiydi bu. *Medreset ül-Ezher*'de;

> Başkan, Cuma namazları boyunca vaazlar veriyor ve duyurular yapıyordu. Haftada birkaç kere, mahkeme oturumları keza vergi anlaşmaları için toplantılar düzenlenirdi. Arşivler binanın [el-Ezher'in] iç kısımlarında tutuluyordu.[5]

---

3) Makdisi, *a.g.y.*, s. 28.
4) *A.g.y.*
5) Dodge (1961), s. 4 ve 10; Berkey (1992), s. 44 ve 47 Sünni kurumlar için bkz. Haddad (1981), s. 48-49, 50-51; Tibavi (1979), s. 47-450; Berkey, *a.g.y* s. 50 ve çeşitli yerlerde; Dodge, *a.g.y.*, Tritton (1957), s. 9 ve çeşitli yerlerde.

Nizamiye ve el-Ezher devletle bütünleşmişlerdi. Onların ürettikleri yasa bilgisi, bir toplumsal çimento, toplumsal denetim ve siyasal meşruiyet aracı olarak işlev görecekti. Geleneksel işbölümü içerisinde, mezun olanlar, hâkimlerin, hukukçuların, ibadet önderlerinin, vakıf idarecilerinin (*mütevellî*'ler) veya pazaryeri zabıtalarının (*muhtesib*'ler) işlevlerini üstlenmekteydi.

Selçukluların idaresi altında medrese, Şafiî fıkıh okulunu yaydı; Fatımilerin idaresi altındaki El-Ezher, Şii Yedi İmam okulunu öğretti. Osmanlılar idaresi altındaki Nizamiye, üç fıkıh okulu tanıdı: Hanefi (Osmanlıların okulu), Şafiî ve Hanbeli. Osmanlı El-Ezher'de dört Sünni fıkıh okulu vardı. Kuzey Afrika'daki Zeytune cami-medresesi Maliki (yerel) ve Hanefi (Osmanlı-onaylı) okulları benimsedi.

Şİİ MEDRESE: ÖZERKLİK DÜRTÜSÜ

1056'daki başlangıcından 1501'de kurulan ilk On İki İmamcı Şii imparatorluğu Safevilere dek, Şii medrese özerk bir şekilde gelişti. Siyasal koşulların değişmesi, yani hanedanların yükselişi ve çöküşü, Şii ulemayı yüzyıllar boyunca Necef'ten Hille'ye, Halep'e, Cebel Âmil'e, vb. göçmeye ve oradan oraya taşınıp durmaya zorladı.[6] Devlet himayesinden yoksun olmak medreseyi zayıf ve savunmasız bırakmaktaydı.

Safevi hanedanının yükselişiyle birlikte, medresenin özerkliği kesintiye uğradı. Şimdi artık devlet gücüyle aynı organik kaynaşma sırası Şii medresedeydi, çünkü Safeviler (1501-1722);

> Sünni İran'ın dini kurumlarından birçoğunu miras aldılar ve muhafaza ettiler... bunun sonucu olarak, 16. yüzyılda ve 17 yüzyılın büyük kısmında ya da bir kısmında, Şii İran'da dini ve siyasal kurumlar arasındaki yapısal ilişki, Sünni dünyada rastlanan 'kayzeropapist (Kral-Papa)' modelden hissedilir ölçüde farklı değildi. Din adamlarının denetimi altındaki camiler ve eğitim sistemiyle dini vakıflar (evkaf), kral adına devletin en yüksek din adamı görevlisi sadrın merkezi idaresi sayesinde birleştirilip bütünleştirildi. Dahası, yöneten tarafından atanan kadılar, Safevi devletinin adli koluna insan gücü sağladılar. Safevi İran'da kay-

6) Momen (1985), s. 86-104.

zeropapizmin iki kaynağı vardı: Sünni İslam ile ortak bir şekilde, Allah'ın takdirine bağlı iktidar nöbeti olarak devletin ve İmam ile Gizli İmam'ın meşruiyeti... Vekillerinin soyları sayılan Safevi soyağacının karizması.[7]

Safevilerin 1722'de çöküşünden sonra, Irak'taki kutsal türbelere muazzam bir toplu göç oldu. İsfahan ve Kum, öğrenim merkezleri olarak önemlerini yitirdiler; buna karşılık Necef ve Kerbela eski konumlarını yeniden kazandı. Şii Kaçar, 1797'de iktidarı ele geçirildiğinde, Şii ulema kutsal şehirlerde bağımsız iktidar altyapısını -medrese de dahil- zaten geliştirmiş durumdaydı.[8]

DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM: ÇÖKÜŞ EVRESİ

19. yüzyılda (özellikle 19. yüzyılın ortalarından sonra) modern seküler okulun ortaya çıkışı, geleneksel medresenin sönüşüne sahneyi hazırladı.

Modernliğin bir parçası olan seküler okullar, ilk kez, Muhammed Ali idaresi altındaki Mısır'da, Osmanlı Türkiye'sinde ve Kaçar İran'ında düzenli ordulara duyulan ihtiyacı karşılamak için ortaya çıktı. Bu reformların etkileri başka bölgelere, Osmanlı egemenliğindeki Irak, Suriye, Lübnan'a da yayıldı.[9] 1876'da Osmanlılar, modern okulları organize eden ve denetleyen bir yasa çıkardılar. Batılı misyonerler ve sömürge kuvvetleri, Britanya sömürgeci işgali altında Mısır'da ve Irak'ta (sırasıyla 1888 ve 1918) olduğu gibi, modern eğitimi geliştirmeyi sürdürdüler.

---

7) Ercümend (ed.) (1988), s. 80. Şii *sadr*'ın Osmanlıların idaresi altında Sünni bir karşılığı olmuştur: *şeyh ül-islâm*. Osmanlı devlet idaresindeki en yüksek din adamlığı makamı olan *şeyh ül-islâm*, sultan tarafından atanıyordu. *Şeyh ül-islâm*'a bağlı din adamları sınıfı şunlardan oluşuyordu: 1) resmi adliye kurumu içerisinde beş rütbede sınıflandırılan kadılar (*kuzat*); 2) *müftüler*; 3) ibadet yerlerindeki görevliler (Cuma namazını kıldıranlar, vaizler, namaz kıldıranlar, namaza çağıranlar, cami hizmetçileri); 4) *eşraf*, soylu loncalarının reisleri (*nukaba ül-eşraf*) işlevi gören peygamber ailesinin soylu torunları; 5) Dervişler veya Sufiler, sır tarikatlarının önderleri. Bu kategoriler devlet idaresiyle birleştirilip bütünleştirilmişlerdi. Onların yüksek kademeleri yönetici seçkinlerin esas bölümünü oluşturuyordu ve oynadıkları önemli toplumsal-siyasal bir rol vardı. Bkz. Keido (1992), s. 9-37; 44-52 ve 110-120.

8) Usuli-Ahbari çatışması ve onun etkileri hakkında bkz. Onuncu Kısım

9) Tibawi, *a.g.y.*, s. 62-63 ve 65.

Seküler okullar, bürokrasi, askeriye ve bunlarla ilgili hizmetlerin yarattığı yeni gelişmekte olan toplumsal işbölümüyle doğrudan bağlantılıydı. Askeri-yönelimli başlayan yeni sistem, sivil eğitime doğru gelişim gösterdi.[10] 1869'daki Osmanlı eğitim fermanında, yedi yaşından itibaren zorunlu ilköğretim ilan edildi. Yerli ve yabancı özel okullar da devlet düzenlemesi altına sokuldu. Sistem, ortaokul düzeyindeki Rüşdiye ve lise düzeyindeki Sultaniye'yle birlikte daha da geliştirildi. Kayıt yoluyla askeri akademiye (yalnızca Sünnilere açıktı), tıp okuluna, kamu yönetimine, hukuk ve edebiyat fakültesine girecek öğrenciler alındı.[11] Kaçar İran'ında da benzer bir eğilim başladı.[12]

Bu dönemde medrese sistemi, başka uzmanlara ek olarak, memurların, hukukçuların, hâkimlerin, muhtesiblerin ve mütevellilerin eğiticisi olarak önceki merkezi önemini kaybetti.[13] Modern seküler okulların yaratılması, toplumsal alana yeni ve güçlü bir bilgi tarzı, kutsala karşı seküler bir bilgi tarzı getirdi. Bu ikilik, toplumsal düzeyde son derece yoğundu. Yeni seküler-eğitimli sivil hizmetliler sınıfının simgesi olan efendiler, öğrenim ve bilgi kaynakları haline geldiler; halkın geniş çapta saygısını, hatta güvenini kazandılar. Yeni sistem aynı zamanda güçlü bir bürokratik ve askeri seçkinler tabakası da yarattı. Öğrenciler, subaylar ve modern eğitimli memurlar önemli roller oynamaya başladılar. Bu, dini bilginin toplumsal değerini giderek aşındırdı ve seküler eğitimi başarının koşulu olan bir sistem olarak zenginleştirdi. Aynı zamanda başka gerilim kaynakları da vardı.

Seküler okul sistemi, milliyetçiliğin çeşitli yönlerini (dil, tarih, kültür) vurgulayarak, ulus kimliğini öne çıkarır; oysa medrese, karakteri gereği ya ulus-altı ya da ulus-üstüdür. Örneğin Necef'te medrese, belli bir ulusal mekân içerisindeki bir topluluk sıfatıyla ya da bir uçtan diğerine uluslar arasında köprü oluşturan bir topluluk sıfatıyla Şiilerle sınırlıydı. Türkler, İranlılar, Hint alt kıtasından veya Lübnan'dan gelen Şiiler için farklı farklı konaklama me-

10) *A.g.y.*, s. 50.
11) *A.g.y.*, s. 66.
12) Ercümend (1989), s. 29-33.
13) Fischer, *a.g.y.*, s. 128-130.

kânları olduğu halde, hocalar sınıfı uluslararasıydı.[14] Medresenin bu uluslar-üstü doğası, devletin sıkı denetimine tabi kılınacaktı.

İki sistem arasındaki bir başka çatışma kaynağı da kültüreldir. En liberal fikirli din adamı şahsiyetleri bile, seküler öğrenime kuşkuculuktan uzak bakamıyordu. 19. yüzyılın büyük İslam reformcusu Muhammed Abduh, modern bilimleri öğrenmenin zorunluluğunu vurguluyor, fakat dini ve ahlaki normlar çerçevesinde öğrencilerin zihinleri üzerindeki Batılı kültürel etkiden duyduğu korkuyu ifade ediyordu.[15] Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı kargaşa ve dağılmışlık, Osmanlı Irak'ına hem hac yolculuklarını azalttı hem de kutsal paranın ve din okulu öğrencilerinin akışını zayıflattı. Bu yıllarda Necef ve Kerbela'yı demir yumrukla yöneten Osmanlı, türbe şehirlerinin statüsünü daha da zayıflattı ve medrese bundan zarar gördü. 20. yüzyılın ortalarında da, medrese iyice dibe vuracaktı. Türbe şehirlerindeki öğrenci nüfusunun azalması, bunun bir göstergesidir. 20. yüzyılın başında, derslere devam edenlerin sayısının 10 bin-15 bin arasında olduğu tahmin ediliyordu.[16] On yıldan daha az bir süre sonra, yani 1918'de, bu sayı 6 bine düştü.[17] 1957'ye gelindiğindeyse çöküş daha da derin ve belirgindi. 1957'de Necef'te öğrencilerin sayısı ve etnik kökeni aşağıdaki gibiydi:

Tablo 8.1.a: Necef Din Okullarındaki Öğrenciler[18]

Ülke	Sayı	Yüzde
İran	896	45.85
Hint altkıtası	665	34.03
Suriye ve Lübnan	47	2.40
Bahreyn	20	1.02
Irak	326	16.68
Toplam	1954	100

14) El-Halili (1987), cilt 7, bölüm 2, Necef kesimi, s. 132-187.
15) Tibawi, *a.g.y.*, s. 70-71.
16) El-Rüheymi (1985), s. 101. Seküler okullardaki 1200 öğrenciyle kıyaslandığında oran kabaca 10:1'dir.
17) Nakkaş (1994), s. 250-254, ve El-Rüheymi, *a.g.y.*, s. 101.
18) Cemali, MW, cilt 50, 1960, s. 15.

Kum'daki durum, aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, döngüsel modelden ziyade çizgisel bir modeli açığa vurur:

Tablo 8.1.b: Kum Din Okullarındaki Öğrenciler

Yıl	Din Öğrencilerinin Sayısı
1930'lar	6.500
1961	5.000
1972	1931*

Çöküş, iki yönlü bir tepki doğurdu: Biri, Necefli modernleşmecilerin öncülüğünde Şiiler için modern okulların geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması yönünde; diğeri, müfredat, kayıt kabul ve giriş işlemlerinin, diplomaların ve mezuniyetin resmileştirilmesi çerçevesinde medresede içeriden reform yapılması yönünde. Her iki girişim de muhafazakâr ulemanın sert direnişiyle karşılandı, fakat birkaç reformcu müçtehitten belli bir destek de aldı.

Birinci girişim, 1906'da Necefli Ali el-Bezirgan tarafından başlatıldı ve 1908'de ünlü şair ve mümtaz şahsiyet Muhammed Said el-Habbubi, Bağdatlı tüccar politikacı Cafer Ebu el-Timmen ve din adamı olmayan diğer Şii şahsiyetler tarafından sürdürüldü. Grup, Caferi-Osmanlı Terakki Okulu'nun kurulması için başvuruda bulundu. Başvuru kabul edildi ve 12 Aralık 1908'de okul açıldı. Modern eğitim yanlısı Şii hareket, kısa sürede ivme kazandı.[20] Muhafazakârlardan gelen karşı-baskıları dindirmek için, el-Timmen, modern okullaşma hamlesini fetvalarla onaylamaları yönünde birçok Şii müçtehidi ikna etti. Gerçekten de, 1909'da *El-Rakib* gazetesinde bu fetvanın metni yayımlandı. Fetvada şu ifade yer alıyordu:

> Caferilerin oğulları, öğrenmeleri gereken çeşitli bilimleri, bilgiyi, sanatları ve dilleri tahsil etmek üzere okullara (*mekâtib*) gidebilirler, yeter ki İslam akidesi ve ilkeleri muhafaza edilsin.[21]

*) Öğrencilerin yanı sıra, müçtehitleri, hocaları ve hizmetlileri de içerir.
20) Şubbar (1990), cilt 2, s. 143-145; El-Verdi (1991), cilt 3, s. 262-265.
21) Şubbar, *a.g.y.*, s. 137.

Öteki reform çizgisi, en iyi ifadesini Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer'de bulur. 1930'ların ortalarında el-Muzaffer, bizzat dinin kendisinde reform yapmakta temel bir araç olarak gördüğü din öğrenimini yenileme seferberliğine öncülük etti. *Münteda el-Neşr*'i (Yayın Kulübü) örgütledi. Bu ad, muhafazakâr ulemayla gereksiz çatışmalardan kaçınmak için grubun gerçek gündemini edebi bir başlık arkasında gizledi. Kulüp, aslında yeni bir ders müfredatına sahip bir yüksek dini öğrenim kurumuydu. İlahiyat külliyelerinin modernleştirilmesi, 1958'de, el-Muzaffer'in himayesi altında *Külliye-i Fıkh*'ın (Fıkıh Külliyesi) kurulmasına kadar vardı. Onun müfredatı da modern felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, İngiliz dili, karşılaştırmalı edebiyat, vb. içeriyordu.[22]

MEDRESE: TOPLUMSAL GRUP VE TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

Medresenin işlevlerinden biri, sayılarını koruyup sürdürmek için din adamları sınıfından yeni, nitelikli üyeler hasıl etmektir. Aşağı yukarı beş yıldan yirmi yıla kadar çıkan uzun bir süre boyunca sürdürülen ortak hayat, birarada ders görme ve ortak entelektüel etkiler, acemi öğrencileri, değerleri, hayat tarzını, siyasal eğilimleri ve toplumsal saygınlığı ya da hüsranı paylaşan, nispeten tutarlı bir toplumsal gruba dönüştürür. İç-evlilikler, ortak etnik, bölgesel soyağaçları ya da kimi zaman nesep bağları bu ilişkileri daha da kuvvetlendirir. Bu toplumsal grup, mezun olduktan sonra bağlarının büyük kısmını korur ve yerel ya da ulusal, hatta kimi zaman ulus-üstü bir Şii sivil toplum oluşturur.[23] Öğrenciler, *mukaddimât* (ön hazırlık), *sutuh* (orta) ve *ders ül-haric* (mezuniyet evresi) olarak bilinen üç tahsil evresinden geçerler. Bir öğrenci, son evreye ulaşmak için yirmi yılını veya daha fazlasını harcayabilir.

Medrese, sanayi-öncesi toplumda, başarıya yönlendirilmiş terfilerin başat alanıydı. Onun aracılığıyla, aileden gelen hiçbir din adamlığı statüsü bulunmayan birçok köylü ve yoksul öğrenci, Şii

22) Cemal el-Din (1995), s. 37-41; Basri, cilt 2, s. 520; Şubbar, *a.g.y.*, s. 329-338.
23) Müttehide, *a.g.y.*, s. 11-12; Mellat (1993); Fischer (1980), s. 78-83. Kuçani (1992), s. 196-198.

merciîyyesinin en yüksek kademelerine kadar ulaşmayı becerdi. Köylü ailelerin, oğullarını toplumsal merdiveni tırmanmaları için Necef'e veya Kum'a yollama hikâyelerine oldukça sık rastlanır.[24]

Fakat bu yükseliş yalnızca bir imkândır. Birçok taşralı ve yoksul öğrenci, öğrenimin ilk ya da ikinci evresinde okuldan ayrılırlar; böylece köylerde namaz kıldırmak, küçük cemaatli bir caminin veya hüseyniyenin bekçiliğini yapmak ya da basitçe köylerde vaaz vermek gibi ikincil işlere ve mekânlara koşulan, daha aşağı bir din adamı tabakası oluştururlar. Din adamları arasında, tahsilini yarım bırakan öğrenciler bir alt-sınıf oluşturur. Başka öğrenciler orta seviyeye ulaşmayı becerebilirler, fakat aralarından ancak birkaçı üst kademelere ulaşır. Her öğrenci müçtehit haline gelecek diye bir garanti yoktur. Bütün müçtehitler de önder vasfına ulaşamazlar, fakat hiçbir müçtehit yoktur ki, çalışkan ve gayretli bir öğrenci olmaksızın merdiveni tırmanabilsin. Bu ayrımlaşma, grubu toplumsal olarak yoksul, orta ve zengin tabakalar halinde katmanlaştırır.

Öğrencilere, hocaları, yani müçtehitler tarafından kalacak yer sağlanır ve harçlık ödenir. Onlar, daha ünlü ve daha cömert hocaların etkisine kapılırlar. Öğrencilerin, kendi geçimleri, akademik ilerlemeleri ve mezuniyetleriyle (*icâzet*) ilgili olarak müçtehitlere besledikleri güven, himaye şebekelerinin harcını sağlamlaştırır. Bu şebekeler, kendi içlerinde siyasal değillerdir. Fakat bir müçtehit siyasallaştığında, bu şebekeler, etki alanı bakımından kimi zaman gizli bir Leninist partiyi bile geride bırakabilecek ısınarlama bir örgüt işlevi görürler. Nitekim, Humeyni, ajitasyonunu kendi öğrencileri arasında başlattı. Onun *Velayet el-Fakih*'i, Necef'teki din okulu öğrencilerine verilen bir dizi dersti. Şah-karşıtı ajitasyon da 1978'de Kum'daki Feyziyye Medresesi'nde başlatılmıştı.

Bu bakımdan medrese, 1979'da İran'da olduğu gibi, belli anlarda, devlet denetimindeki ya da devletin imha ettiği sivil toplum örgütleri ve derneklerinin kriz zamanlarında yerini alabilecek bir toplumsal doku işlevi de görür. Bu rol görece zayıfladığında, medresenin radikal yeniyetmeleri, bunun yerine koyacakları modern bir karşılık arayacaklardı: Gizli bir modern siyasal örgüt.

---

24) El-Kuçani, *a.g.y.*, din adamlığı merdivenini tırmanmak için Necef'te yirmi yılı aşan kendi hikâyesini anlatır, s. 147 ve çeşitli yerlerde.

Dokuz

Merciîyye'nin Yükselişi ve Merkezileşmesi

Şii gücün diğer merkezi, özerk dini otorite olarak bilinen merciîyyedir; kendine özgü bir tarihi vardır.

Merciîyyenin bir kurum olarak Kuleyni (öl. 940) döneminden, hatta daha da evvelinden beri var olduğu ve din adamları sınıfı ve onların din adamı olmayan müritleri arasında, merciîyyenin kendisi kadar yaygın olduğu fikrine çeşitli kaynaklarca itiraz edilmiştir.[1]

Örneğin, Ayetullah Muhammed Bâkır el-Sadr, 'merciîyye'nin tarihinin, ilk Şiiliğin (*Ashab el-Amme el-Ma'sumin*) zamanından başlayıp bu zamana kadar geldiğini iddia eder. Onun sözleriyle, merciîyyenin tarihinde dört evre vardır:

(i) (Sonuncusu 939'da ölen) İmamların vekilleriyle başlayıp Allame Hılli'ye (öl. 1325) kadar inen öznel merciîyye (*merciîyye-i zatiye*);

1) El-Hayri, A. Hadi (1977), s. 62.

(ii) Şehid el-Evvel, Ebu Abdullah Muhammed ibn Cemal Din Amili (öl. 1374) tarafından başlatılan idari merciîyye (*idarîyye*);
(iii) Şeyh Cafer ibn Şeyh Hıdr Cenagi Necefi Kaşif el-Gita (öl. 1813) tarafından başlatılan merkezi merciîyye;
(iv) Batı'nın Müslüman dünyayı sömürgeleştirmesine karşı ortaya çıkan popüler merciîyye.[2]

El-Sadr'ın kavramsallaştırması, tarihsel bakımdan sağlam olsun olmasın, içerisinde dini otoritenin farklı biçimlere ve işlevlere büründüğü bir gelişim yolunu vurgular. Ama yine de o, merciîyyenin şimdiki gerçekliğini geçmişe yansıtır ve tüm bu otorite biçimlerinin merkezileştirildiği ve kurumlaştırıldığını iddia eder. Bazı Şii fıkıhçılar ve Şii İslam üzerine çalışanların büyük bir kısmı, bu kavramsal yansıtmaya itiraz ederler. Örneğin, Lübnanlı Muhammed Hüseyin Fazlallah şunu ileri sürer:

> Geçmiş tarihte, en yüksek, merkezi bir merciîyye hiç olmamıştı, çünkü belli bir temas düzeyi var idiyse de, uzun mesafeler, dağınık [Şii] toplulukların uzak yerlerdeki [muhtemelen Necef'te oturan] dini otoritelere başvurmalarına imkân tanımıyordu... İşte bu sebepten dolayı, topluluklar kendi civarlarındaki dini otoriteye danışıyorlardı.[3]

Merciîyyenin Kuleyni döneminden, hatta daha evvelinden var olduğu fikrinin bir efsaneden ibaret olduğu açıktır. *Merci-i mutlak* (en yaşlı ayetullah) kurumunun neredeyse hazır ortaya çıktığı fikri de en az onun kadar efsane niteliği taşır.[4] Şii İslam üzerine çalışanlar, merciîyye kurumunun 19. yüzyıl başlarında ya da ortalarında meydana çıktığı konusunda hemfikirdirler. Bazıları, ilk merci-i mutlak olarak Kaşif el-Gita'ya, başka bazıları *Cevahir el-Kelam*'ın yazarına (öl. 1849) atıfta bulunurlar; fakat büyük çoğunluk onun öğrencisi Murteza el-Ensari'yi (öl. 1865) ilk merci-i mutlak olarak kabul eder.[5]

---

2) Cafer, *A Group of Researchers* (1996) içinde, s. 516; El-Hayri (1977), s. 90-94.
3) *El-Nur* (aylık), no. 69, Şubat, 1997.
4) El-Hayri, *a.g.y.*, s. 64-65.
5) Cole, IS içinde, cilt 18, no. 1, Kış, 1985, s. 26-27; Cole, Keddie (ed.) (1983) içinde, s. 40-46., El-Hayri, *a.g.y.*, s. 62-65; Ercümend (ed.) (1984), s. 242-249; aynı zamanda Ercümend (ed.) (1988), s. 8, 305 ve çeşitli yerlerde; Musavi, IS, cilt

Bu yeni dini kurumun başlangıcı, geniş çapta kabul edilen bir fıkhi-teolojik meşruiyet içerisine yerleştirilmiş ulemanın giderek büyüyen özerk güç, servet ve toplumsal şebekelerinin belirtisiydi. Bu kabul, aynı zamanda devlet himayesi ve popüler bağlılık tarafından da destekleniyordu.

Bu kısımda, esasen fıkhi-teolojik ve sosyo-politik çerçevede bu kurumun biçimlenme sürecini inceleyeceğiz. Bu kısım, aynı zamanda, bu kurumu şu âna kadar merkezileşme/merkezdenkopma veya düzen/düzensizlik kutupları arasında sürekli gelgit halinde tutan, içsel olarak parçalı yapılar ve dışsal güçler üzerinde de odaklanıyor. Bu sürecin başat yönleri, yaklaşık iki yüzyıl ya da daha fazla bir zamana yayılmıştır.

Meseleyi daha açık kılmak için şu beş önemli yön incelenecektir:

(i) *Merci-i taklid-i mutlak*'ın başlangıcı için yolu açan fıkhi-teolojik bilgi ve güç kavramları;
(ii) 17. ve 18. yüzyıl fıkhi, toplumsal ve teolojik/kültürel Usûlî-Ahbari çatışmasının konuyla ilgisi;
(iii) 19. yüzyıl ortalarındaki merkezileşme hamlesi;
(iv) Mercîiyyenin gayrı resmi düzeninin düzensizliği;
(v) Mercîiyyenin resmi olarak kurumsallaştırılması ve modernleştirilmesine yönelik modern girişimler.

Bilgi ve Güç: Başat Kavramlar

Ulemanın veya müçtehitlerin otoritesinin meşruiyeti, fıkhi-teolojik çerçevede, bilginin doğası etrafında döner.[6] Bu yüzden, bilgi kavramları, güç kavramlarından önce geliyordu.

Bilgi Kavramları

Bilgi, Şiiliğin köşetaşlarından biridir. Dünyevi ve manevi önderliğin mirasçıları olarak İmamların yanılmazlığı, Tanrı'nın seç-

18, no. 1, Kış, 1985, s. 35, 44-46; Emanet, Ercümend (ed.) (1988) içinde, s. 101-109; Ünayet (1982, 1988), s. 162-163.

6) Ercümend (ed.) (1984), s. 122-155; Ahavi (1980), s. 10-11; İnayet, *a.g.y.*, s. 167-168; Beyat, Esposito (ed.) (1980) içinde, s. 90-92.

tiği İmam'ın meşruiyetinin temelidir; öğrenimin, fıkhın ve ilahi olana halifelere özgü bir şekilde aracılık etmenin kaynağıdır. Öyle görünüyor ki, İmamların yanılmazlığı düşüncesinin iki kökeni vardır: Biri, her şeyi bilen ve her-daim-iyi olarak Tanrı'nın doğasıdır. Bu Mutezile öncülünden, bir teo-siyasal teori çıkarıldı; yani, eğer yöneten yanılmaz değilse, müminler cemaatini doğru yolun dışına sürüklerdi. Bu da ilahi inayetle çelişirdi; zira Tanrı insanlara kötülük yapmalarını emredemezdi.[7]

Ulema, ilkin geleneğin aktarıcıları ve kurala-bağlayıcıları olma (yani, *ahbar* olma) yeterlilikleri dahilinde, yüksek statülerini, cemaat önderliklerini ve diğer rolleri yanılmaz İmamlardan miras alıyorlardı. Saklanma devrindeki ilk dönem Şii ulema[8], kurala-bağlama ve toplayıp biriktirme üzerinde odaklandı: El-Kuleyni (öl. 941), El-Sadduk (öl. 991) ve El-Tusi (öl. 1067).

Bilgi ikilidir: 'kutsal ve yanılmaz' olana karşı 'dünyevi ve yanılabilir' olan. İlki mutlaktır; ilahi adalet ve inayetle ahenk içerisindedir; ikincisi ihtimale dayanır ve yoldan sapmaya yatkındır. Bu iki bilgi alanı arasındaki sınırlar, yüzyıllar süren karışıklık ve değişim boyunca tartışıldı, itirazlara uğradı, yeniden yorumlandı ve değiştirildi. Bu çerçevede somutlaştırabilecek üç önemli değişim şöyle sıralanabilir:

Akıl ve İçtihad

Ulemanın, İmamların metinleri ve gelenekleri *akl* (akıl) aracılığıyla yorumlama gücünü ve içtihadı paylaşması için bir epistemolojik alan yaratıldı.

İçtihada yönelen temel bir adım olarak akl kavramı, ilk kez Şeyh el-Müfid (öl. 1022) tarafından çok sınırlı bir biçimde geliştirildi.[9] Ahbaris gibi, el-Müfid de İslam yasasının temel kaynakla-

7) Bu konuda Mutezile'nin konumu hakkında bkz. Mürüvvet (1979), s. 661, 763 ve çeşitli yerlerde; Fahri (1983), s. 43, 46-47, 49-50. Gizli İmam konusunda bkz. Sachedina (1981).

8) Bunlar şunlardır: 1) Muhammed İbn Yakub el-Kuleyni'nin (ölüm tarihi 941'dir ve Bağdat'ta gömülüdür) El Kafi fi Usul el-Din'i; 2) Muhammed İbn Babiveyh el-Razi el-Kumi, diğer adıyla el-Sadduk'un (öl. 991) Min La Yehzuruhu el-Fakih'i; 3) Muhammed İbn el-Hasan el-Tusi, diğer adıyla, Şeyh el-Taife'nin (öl. 1067) Tehzib el-Ahkam'ı; 4) El-Tusi'nin El-Üstibsar'ı.

9) Bahr el-Ulüm (1983), s. 120-124.

rına dair üçlü bir saptama yapıyordu: Kur'an, İmamların sünneti (görenekleri) ve hadisleri (söyledikleri). Fakat bu kaynaklarda içerilen şeye götüren yöntemler şunlardı: lisan (dil), ahbar (gelenekler) ve akl (akıl).[10] Bu itibarla akl kavramı, Ahbaris tarafından Şeriat'ın bir kaynağı olarak değil, bir araştırma yöntemi olarak görüldü.

Muhakkik el-Hilli (öl. 1277), akl kavramını bir adım ileri götürdü, fakat içtihadı kabule cesaret edemedi. Sadece bir yöntem değil, bir kaynak olarak akıl ile içtihad kavramını tesis etmek, Şii fıkhının ikinci dalgasına (veya evresine), Moğol devrindeki ortaçağ Şiiliğinin fıkhını temsil eden Allame el-Hilli'ye (öl. 1325) düştü.[11]

İçtihad kavramı, "ulemanın adli otoritesinin güçlenmesinde hayati bir adım"[12] teşkil etti. Epistemolojik hareket noktasından bu, bilginin iki alana bölünmesiyle sonuçlandı: mutlak bilgi alanı (kutsal metin, İmamların yanılmazlığı) ve akıl güçlerinin ulema tarafından insani (yani, sınırlı ve yanılabilir) kullanımlarına dayanan tahmini veya ihtimali bilgi (*zan*) alanı. İçtihadın mutlak bilgiyle eşit zeminde duracak şekilde genişletildiği dönemler de oldu.[13]

Müritlik

Din adamlarının bilgisinin, din adamı olmayanların bilgisi karşısındaki üstünlüğü, müritlik (taklid/öykünme) kavramı aracılığıyla tesis edildi. Öyle görünüyor ki, müritlik kavrayışı 11. yüzyılda içtihattan bağımsız şekilde ortaya çıktı. İhtiyatlı ve koşullu bir tarzda, El-Murteza (el-Müfid'in öğrencilerinden biri), din adamı olmayanların fıkıhçının yasal öğüdünü araması gerekliliği anlamında *taklid*'in/öykünmenin (müritlik) makbul olduğunu söyledi.[14] Üç yüz yıl sonra, Allame el-Hilli, pratik ihtiyaçlarla gerekçelendirerek, müritlik argümanını tekrar ortaya atacaktı. O, işbölümünden hareketle, bir bilgi ayrımlaşması ortaya koydu: din adamı olmayanların yasal bilirkişilikten yoksunluğu,

10) *A.g.y.*, s. 123.
11) *A.g.y.*, s. 124-125. Aynı zamanda bkz. Bahr el-Ulûm (1991); Ercümend (ed.) (1984), para 5.3.2.; Musavi, İS, cilt 18, no 1, Kış 1985, s. 37
12) Ercümend, *a.g.y.*, paragraf 5.3.2.
13) *A.g.y.*; ve Musavi, *a.g.y.*, s. 37.
14) *A.g.y.*

bu bilgiyi edinmek için zamanlarının olmamasından ileri geliyordu, çünkü onlar hayatlarını idame ettirmek durumundaydılar.[15]

İçtihad/taklid vecibesi, 16. yüzyıla dek kavramsal olarak tanımlanmadı ve geliştirilmedi. John Cooper'a göre, Mukaddes el-Erdebili (öl. 1585), *Zübdet el-Beyan* adlı eserinde "taklid aleyhindeki argümanları" çürüttü:

> ...ve [o] içtihad ve taklid fikirlerini resmi bir şekilde bağlayıp birleştir[di]. Bu birleştirme, Şiilikte din adamı otoritesini büyük ölçüde kuvvetlendirdi. İçtihad, ulema'nın adlî otoritesini meşrulaştırıyorsa, taklid de onların buyrukları ve kanılarına rıza göstermeyi, din-adamı-olmayanlar için ahlâkî bir yükümlülük kılıyordu.

Böylelikle,

> ...yeni bir çizgi meydana çıktı. Sıradan insanlar, artık Ortaçağ Şii literatürünün gönüllü talebesi (müstefti) değildir ve gitgide, *din adamı otoritesine tabi olarak sabit yasal 'takipçi'* (*mukallid*) statüsüne atanır. (İtalikler eklendi.)[16]

Katmanlı Bilgi: En Bilgili Şahsiyet (Allamiye)

Bizzat ulemanın bilgisi de, *allâmiye*, yani en bilgili kavramı aracılığıyla ayrımlaştırılmış, böylelikle de bir genç, orta ve en yüksek müçtehitler hiyerarşisi yaratılmıştı. Ama yine de bu, hangi kademede olursa olsun, her müçtehidin özerkliğini budamıyordu. Allâmiye kavramı, 19. yüzyılda doğdu:

> Kaçar döneminin fıkıhçıları, taklid ilkesini en geniş anlamında tesis ettikten sonra, *merci-i taklid*'i *İmam ile aynı yüksek bilgi* (*ilm*) düzeyinde kabul etmeye başladılar. (İtalikler eklendi.)[17]

Allâm/allâme (enbilge) terimi,

> ... ilk kez Amili'nin *Maâlim el-Usûl*'ünde ortaya çıktı. Fakat o, esasen, gelenekten haber vermede daha titiz olma niteliğiyle ilgi-

15) Momen (1985), s. 87, 89, 94-95.
16) Cooper, Ercümend (ed.) (1988) içinde, s. 263. İçtihat koşulları için aynı zamanda bkz. 10. Kısım, s. 240-249.
17) Musavi, *a.g.y.*, s. 39.

lenmişe benzer.[18] 19. yüzyılın ortalarında, el-Ensari *en bilgili müçtehidi taklid etmenin* (ona müritlik etmenin) *zorunluluğu* üzerinde *icma* (oybirliği) olduğu iddiasında bulundu." (İtalikler eklendi.)[19]

Ancak 19. yüzyılın sonlarındadır ki, allâmiye ilkesi Ayetullah Tabetabai Yezdi tarafından açık bir şekilde tanımlandı. Yezdi, şu iddiada bulunuyordu:

> ...Zamanın en bilgili müçtehidinin peşinden gitmek, *mecburidir*. En bilgili müçtehit... fıkhın kuralları ve kaynaklarından en haberdar olup, dini buyrukları çıkarsamada en kabiliyetli olandır.[20] (İtalikler eklendi.)

Bilgi, tam da doğası gereği, birikime dayalıdır; niceliksel olarak karşılaştırılabilir ve niteliksel olarak ayrımlaştırılabilir. Usüli'nin yeni allâmiye kavramı, insan aklına güveni güçlendirdi. Ulemanın müçtehitlere dönüşen seçkinleri, buna göre, büyük, orta ve alt tabaka din adamları halinde katmanlaştırılır. Bu bağlamda, bilgiyle-bağıntılı kavramlar sistemi, ulema sınıfı içerisindeki hiyerarşik derecelenmeyi yansıtır ve pekiştirir. Müçtehitler, *müçtehit-i mutlak*, *müçtehit-i cüzi* ve içtihadı hâlâ bu ikisinden, yani ihtiyatlı içtihattan eksik olan çırak ulema şeklinde sınıflandırıldı. Uzmanlaşmış ve ihtiyatlı içtihadın geçerliliği bastırıldı ve kısıtlandı.[21]

Güç Kavramları

Bilgi kavramları onaylandıkça, bu kavramlar, hem din adamlarının hem de din adamı olmayanların dini kültürüne nüfuz eden, onları karşılıklı antlaşma içerisinde bağlayan, kendilerine özgü bir hayata kavuşurlar. Bu toplumsal bağ aracılığıyla, bilgi güç haline gelir ve onu denetim altında bulunduranlar, rahatsız edici bir gerilim içerisinde dünyevi siyasal iktidar merkezleriyle birarada mevcut olan bir güç sistemi meydana getirirler.

Ulemanın ve fukahanın bir tür otoriteye sahip olduğu düşüncesi, el-Tusi'nin dönemine kadar gider. Bahr el-Ulüm'a göre, *uli*

18) *A.g.y.*, s. 39.
19) *A.g.y.*
20) Ercümend (ed.) (1984), s. 242-243.
21) Bahr el-Ulûm (1983), s. 10-14; İnayet (1982, 1988), s. 167-169.

ül-emr'in anlamını tartışırken, Şii fukaha arasında onların otoritesine dair bir tartışma kıvılcımlandı. Sure 4:59'da şunları okuruz:

> Ey inananlar!
> Allah'a itaat edin, resule itaat edin
> Ve sizin aranızda otorite sahibi [*uli ül-emr minküm*]
> olanlara da itaat edin.[22]

Üç otorite kaynağı, itaat emreder: Allah, resul ve uli ül-emr. Son terim, otorite, sorumluluk, karar sahibi olanlar ya da meselelerin halledilmesiyle yükümlü olanlar şeklinde yorumlanır.[23] Uli ül-emrin doğası, herhangi bir terimin olabileceği kadar belirsiz anlamlıdır. Yukarıdaki yorum, hangi türden kararın, sorumluluğun ya da yetkinin kastedildiğini veya bu terimlerin hangi alanları kuşattığını asla ifade etmez.

Klasik Şii âlimler, uli ül-emrin İmamları adlandırdığı yorumunu yaparlar, çünkü onlara itaat etmek Allah'ın kanunlarına itaat etmek anlamına gelir ve bu itaat, tanım gereği, ilahi yasanın doğru, sapkın-olmayan kavranışına dayanmalıdır. Bu itibarla, itaat edilenler yanılmaz olmalıdır ve işte bunlar İmamlardır. Aksi takdirde, Allah'ın inananlardan yanlış bir yol izlemelerini istemesi çelişkili bir durum yaratırdı.[24]

Buna karşıt olarak, Sünni reformcu Muhammed Abduh (öl. 1903), uli ül-emri "hükümdarlar, yöneticiler, ulema, askeri komutanlar ve halkın [*el-nas*] ihtiyaçları ve kamusal çıkarları için kendilerine başvurduğu bütün reis ve önderler"[25] olarak yorumlar. Aslında, genel anlayış da budur.

El-Tusi dönemine uzanan bir vakitte, Şii ulema, uli ül-emrin, bizzat ulemanın kendisi olduğunu ileri sürmüştü. El-Tusi, bu yoruma sert bir cevapla itiraz ediyordu:

> Terimin ulemayı belirttiğini ileri sürenler, doğru yoldan sapmışlardır, çünkü O'nun 'uli ül-emr' sözü, denetime sahip olanlar [*el-emr*] anlamına gelir ve ulema bu kategoriden değildir.[26]

22) Kur'an (1946), s. 198.
23) *A.g.y.*
24) Bahr el-Ulûm, *a.g.y.*, s. 14-15.
25) *A.g.y.*, s. 15-16.
26) *A.g.y.*

Yaklaşık dokuz asır önce Şiilerin yürüttüğü bu iç tartışma, belki de, ulemanın, İmam'ın işlevlerini yürütmekle görevli memurlar sıfatıyla, kendi otoritelerini destekleyen güç kavramlarını öne sürme dürtüsünün en erken görünüşleri arasındaydı. İmam'a atfedilen işlevler şunlardır:

(i) Cihada önderlik etmek;
(ii) Ganimetin bölüştürülmesi (*kısmet el-fay*);
(iii) Cuma namazını (*salat el-cum'a*) kıldırmak;
(iv) Adli kararları yürürlüğe sokmak (*tenfiz el-ahkâm*);
(v) Kanuni cezaları zor kullanarak da olsa uygulamak (*ikâmet el-hudud*);
(vi) Dini zekat ve hums vergilerini almak.

Gitgide bu ödevler, cemaat önderleri olma yeterlikleri bakımından *de facto* bir temelde ulema tarafından yerine getirildi. Gizli İmam adına ulemanın genişleyen rolünü haklı çıkarmak için iki temel kavram icat edildi: biri *naib el-imam*, yani İmam'ın naibi; öteki ise *velayet el-fakih*, yani fıkıhçının yönetimi. İmam'ın naibliği, Muhakkik el-Hilli'ye atfedilen eski bir terimdir. Hem el-Karki (öl. 1533) hem de Şehid üs-Sani (öl. 1588), bu kavramı kullandılar. İlk zamanlarda kavram, zekat, hums toplanması, hakemlik etme gibi belli işlevlerle bağıntılıydı. El-Karki'nin durumunda, aynı kavram, Safevi Şahı Abbas'ın idaresi altında Cuma namazları ve *harac* çiftçiliğinin (toprak kirası ve ödentisi) meşruiyetini kuşatacak şekilde genişletildi.[28] Öteki terim, velayet el-fakih, bu 'bulanık düşünce'yi bir öğretiye doğru geliştiren Molla Ahmed Naraki (öl. 1828) tarafından telaffuz edildi. O, müçtehidin İmam'ın bir ardılı olarak davranma hakkını güçlü bir şekilde savundu ve müçtehidi İmam'ın bütün gücüyle donattı.[29]

Velayet el-fakih, *niyabet-i imam*'dan farklı yeni bir kavram değil, fakat ikincisinin belirttiği güçlerin incelikle işlenmesiydi.[30] Bu güçler ya sınırlı (*hass*) ya da genel (*amm*) idi. Ancak 20. yüz-

28) El-Karki ve Şehid üs-Sani, İmam naibliği hakkında bkz. Ercümend, Momen, Newman ve diğerleri.
29) Musavi, *a.g.y.*, s. 40.
30) Bahr el-Ulüm (1991), s. 251-252.

yılda Humeyni'yle birlikte kavram, eski, bölük pörçük topluluktan modern ulus-devlete kaymayla beraber, siyasal önderliği de içine alacak şekilde en geniş anlamına kavuştu.

TOPLUMSAL, KÜLTÜREL VE FIKHİ-TEOLOJİK BÖLÜNME: USÛLİ AHBARİ'YE KARŞI

Önceki bölümlerde ana hatlarıyla verilen Şii kavramların gelişimi, değişen gerçeklikler karşısında Şii ulemanın elinden çıkmış sürekli bir uyarlama ve bağdaştırmanın ürünü oldukları ölçüde, Usûli-Ahbari çatışmasının ürünüydü. Juan Cole'un sözleriyle, "Düşünce okulları, farklı ulema gruplarının pozisyonunu ve özlemlerini destekleyen ideolojiler olarak görülmelidir."[31] Başka bir deyişle, ulema, bir toplumsal grup olarak, değişen toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullar içerisinde hareket etti ve bu koşullara tepki gösterdi. Onlar aynı zamanda, kimi kez yeni gerçekliklerle eşleşmelerini çatlatan verili bir öğretiler kümesine göre de yaşadılar. Eski inançların ve ilkelerin yeniden yorumlanması, değişikliğe uğratılması ve yeni bir okumaya tabi tutulması fazlasıyla zorunluydu.

Meydan Okunan Usûli

Usüli okulu, 16. yüzyılda Safevi devrinin başlangıcından itibaren İran'da hâkim olmuştu. El-Karki'nin Şah İsmail tarafından kazanılması ve Şah Tahmasb tarafından 'müçtehitlerin mührü' olarak tayin edilmesi, Şii yönetici-müçtehit ilişkilerinin tarihinde görülmedik bir şeydi. Bu yenilik, biri açık diğeri örtük, iki meydan okumayla karşılaştı. Bunlardan ilki, el-Karki'nin atanmasına karşı olan bir Şii müçtehitten, İbrahim Kuteyfi'den geldi. Bu meydan okumanın temelinde rekabet vardı.[32] El-Karki, Safevi kraliyet sarayının kendisi için gösterdiği teveccühe layık olma konusunda hassastı. El-Karki'nin Cuma namazlarına icazet ver-

31) Cole, IS (1985), *a.g.y.*, s. 2-32.
32) Newman, DWI, 33 (1993), s. 60-112; aynı zamanda Ercûmend (ed.) (1984), bölüm 5, paragraf 5.3.1 ve 5.3.2.

mesine karşı Kuteyfî'nin yaptığı saldırılar, el-Karki'yi gözden düşürmek için kullanılan birer araçtı. Birçok Şii cemaatinin, özellikle Suriye, Bahreyn ve Irak cemaatlerinin Safevi iktidarının uzağında bulunduğu göz önüne alınmaksızın, Kuteyfi'nin böylesine atak bir eleştiri öne sürme cesaretini nereden bulduğu anlaşılamaz. Bu coğrafi yayılış, teolojik çoğulculuğun sürmesine yardım etti. Din adamlarının dünyevi iktidarla ittifakına karşı olan Kuteyfi'nin konumunun anlamı, Şii ulemanın Arap topraklarındaki imtiyazsız kesiminden, yani Safevi devrinde hiçbir himaye görmeyen ya da basitçe Safevileri reddeden ulemadan kaynaklanan bir hoşnutsuzluğun ifadesi olarak yorumlanabilirdi.[33]

El-Karki'nin ve Arapça konuşan diğer Şii ulemanın Farisî siyasal, toplumsal ve kültürel hayatla bütünleşmesine yönelik öteki meydan okuma, farklı bir çevreden, Ercümend'in Farisî 'din adamları loncası' diye adlandırdığı çevreden geldi.[34]

Arap ulema ile yerli, soylu 'din adamları' loncası arasındaki farklar, yönetimdeki mevkiler, dini hizmetler, evkaf gelirleri ve dini vergi toplama konularında iki toplumsal grup arasındaki ateşli çekişmede yatar. Onlar, dil farklılıkları (Arapça karşısında Farsça), kültür farklılıkları (teoloji-fıkıh karşısında tasavvuf [teosofi]) ve statü farklılıkları (öğrenim karşısında soylu neseb) bakımından bölünmüşlerdi. Ercümend'in ifade ettiği gibi:

> Aslında, soylu din adamları, hem Şii din memurlarının yöneticinin koruması ve himayesi altına davetsiz bir şekilde zorla girmelerine, hem de onların ulema (bilgi sahipleri) terimini başkalarından önce kendilerine mal etmelerine şiddetli bir öfke duyuyorlardı.[35]

Irak'tan, Bahreyn'den ve Suriye'den gelen Arap müçtehit sınıf, belli bir ölçüde, resmi din görevini elinde bulunduran toprak sahibi seçkinlerden oluşan yerli 'din adamları loncası'nın ayağını kaydırdı.[36]

---

33) Newman, *a.g.y.*, s. 81-89; Ercümend, *a.g.y.*; aynı zamanda Ercümend (ed.) (1988), s. 6-7.
34) Ercümend (ed.) (1984), bölüm. 5, paragraf 5.3.1.
35) *A.g.y.*, paragraf 5.3.3.
36) *A.g.y.*

Öyle görünüyor ki, el-Karki ve grubu tarafından temsil edilen Usüli okulunun Safevi hanedanıyla ittifakına karşı bu iki tepki, 17 yüzyılda bir protesto hareketi olarak Ahbari okulunun yeniden canlanmasının temelini oluşturdu. Bu yeniden canlanma, bir yüzyıl veya daha fazla bir zaman aldı, ki bu zaman boyunca Farisî 'din adamları loncası' Sünnilikten ve tasavvuftan (teosofi) On İki İmam Şiiliğine kaydı ve "Şii âlimlerin hiyerokratik egemenlik gayretini kökten farklı bir Şiilik yorumuyla ve kendilerine özgü bir karşı-ideolojiyle [karşılamak]" için yeterli güven duygusunu kazandı. Böylece,

> bir kez din adamları loncasının entelektüel temsilcileri kendilerine özgü Şiilik yorumunu yaratmaya koyulur koyulmaz, Kum'un sofu gelenekçiliğinin zengin mirasını yeniden keşfettiler ve onu gnostik felsefeyle bağdaştırdılar. Ahbari gelenekçiliğini yeniden canlandırmada, onlar, kutsal metinlerin hermeneutik kavranışı aracılığıyla iç-dünyadaki kurtuluşu savunan gnostik bir akılcılık lehine müçtehitlerin yasal eksoterik akılcılığını bir kenara attılar.[37]

Öyle görünüyor ki, siyasal etmenler, yani 17 yüzyıl sonlarında Safevi hanedanının Usüli okulunun giderek büyüyen etkisini zayıflatma arzusu, buna karşılık Kazvini'nin imâ ettiği gibi, Osmanlıların Şii okul içerisindeki çatlağı sürdürmek istemeleri, bu şiddetli saldırıya yataklık etti.[38]

Teolojik-Metodolojik Saldırı: Esterabadi ve Yeni-Ahbariliğin Yükselişi

17. yüzyılda Ahbari okulunun yeniden güç kazanması, Farisî din adamları loncasının mirasçısı olan Mirza Muhammed Emin Esterabadi'nin adıyla bağlantılı olarak anılır.[39] Ahbari akımı Şii okullarında ilk günlerinden itibaren mevcuttu.[40] Ahbariliğe ve

37) *A.g.y.*
38) El-Kazvini, FJ, no. 1, Ocak 1992, s. 208-210.
39) Mellat (1993), 1617 ve 1623 yıllarını verir, s. 29; Ercümend (1984), paragraf 5.3.3.; Kazvini, *a.g.y.*, s. 209-210; Cole, IS (1985), *a.g.y.*; Momen, *a.g.y.*, s. 117-118, 222-231.
40) Momen, *a.g.y.*, s. 222.

Usûliliğe yapılan en eski atıf, Allâme el-Hilli'nin *Nihayet el-Usûl fi Ilm el-Usûl* eserinde bulunuyordu ve orada Ebu Cafer el-Tusi'nin belli meselelerde Murteza ve arkadaşlarınca meydan okunan bir Usûli olduğu ileri sürülüyordu.[41] Bununla birlikte, farklılıklar, çoğunlukla, hukuki çıkarsamanın kaynakları ve yöntemine dair göreli metodolojik farklılıklardı.[42]

Esterabadi'yle birlikte, Ahbarilik, "teolojik-metodolojik farklılıkları cemaatten-kovulma düzeyine yükselten ayrı hareketler içerisinde donup kaldı."[43] İki okul arasındaki düşmanlık öyle bir noktaya vardı ki, Ahbariler, apteslerinin bozulmasından kaçınmak için mendil kullanmaksızın herhangi bir Usûli risalesine dokunmuyorlardı.[44] Bu çatışma, fıkhi meselelerin ötesine uzanan derin bir kültürel/toplumsal yarıkla keskin bir iktidar mücadelesini işaret etmekteydi.

Esterabadi, Safevi müttefiki Usûliliğe saldırısını Arabistan'daki Hicaz'dan başlattı. Mekke'de oturan Esterabadi, Cebel Amil'de Hurr Amili ve İran-Meşhed'deki Şeyh ül-İslam gibi önemli Şii şahsiyetlerin desteğinde özgürce davranabiliyordu; hareket, kısa sürede Bahreyn'de, Osmanlı Irak'ında ve İran'daki kuytularda büyüyüp gelişti.[45] Esterabadi, *Fevaid el-Medeniyye* eserinde, içtihad, akl ve tahmin (zann) bilgisi kavramını reddetti, yanılmaz İmamlar aracılığıyla aktarılan alıbarın (gelenekler) önemini vurguladı; öğreti ve yasa kaynaklarını da, akl ve icmaya hiçbir yer vermeksizin iki şeyle; Kur'an ve geleneklerle sınırlandırdı. Ona göre, bunlar Sünni gelenekler ve Sünni sapmalardı. Alıbari görüşünde, müçtehitler, tıpkı din adamı olmayan takipçileri gibi, İmamların mukallididirler. Hiçbir insana, taklit edilme/öykünülme/kendisine müritlik edilme hakkı verilmemiştir.[46] İki okul ara-

41) Bahr el-Ulûm (1991), s. 169.
42) Cole, IS (1985), s. 13; Bahr el-Ulûm, Halili içinde, *a.g.y.*, cilt 7, bölüm 2, Necef, s. 64-71.
43) Momen, s. 222; Musavi, IS içinde, cilt 18, no. 1, Kış 1985, s. 38.
44) Cole, *a.g.y.*, s. 19.
45) Ercümend (1984), paragraf 5.3.3.; Momen, *a.g.y.*, s. 222 ve çeşitli yerlerde; Cole, IS (1985), s. 6, 13, 19, 21 ve 23.
46) Bahr el-Ulûm (1991); Bahr el-Ulûm, Halili içinde, *a.g.y.*, cilt 7, bölüm 2, s. 67-68; Cole, IS, *a.g.y.*, s. 13; Ercümend (1984), s. 145 ve çeşitli yerlerde; Newman, DWI, 33, 1993, s. 86-88.

sındaki farklılıklar listesi 29 maddeye kadar genişletildi; bazı kaynaklar listeyi 43, hatta 86 maddeye kadar çıkarttılar.[47]

Ahbari öğretisi, bilgiye dayanan Usûli din adamlığı otoritesini temelinden sarsmayı amaçlıyordu. Din adamları-din adamı olmayanlar ikiliği ve müçtehitlerin İmam'ın naibleri olarak hakkı yürürlükten kaldırıldı. Ercümend'in görüşünde, Ahbariler, Arap-Usûli fıkıhçıların 'hiyerokratik egemenliği'ne meydan okumak suretiyle, onlara karşı Farisî din adamları loncasının çıkarlarına hizmet ettiler. Soy çizgisi karizmasına vurgu yapan Ahbariler, seyyidler sıfatıyla kendi önemlerini vurguladılar ve ulemanın bilgiye dayalı statüsünü aşağı çektiler. Onlar, aynı zamanda, Sufi etkisi altındaki popüler gelenekleri kuru, kanuni fıkıhla bağdaştıran 'adanmış sofuluk' sayesinde, sıradan inananlar kitlesini de cezbettiler.[48]

Bu gelişim çizgisinden önce, hem de ona paralel bir şekilde, Ahbari eğilim, El-Karki'nin Safevi şahları İsmail ve Tahmasb ile ittifakına meydan okumasında kendi eleştirisini ve muhalefetini Ahbari çizgilere, yani Cuma namazı kılınmasının, vergi toplanmasının, harac çiftçiliğinin, fakihin İmam'a vekilliğinin ve Şii fukaha'nın adil-olmayan hükümdar altında yerine getirdiği diğer ödevlerin reddine dayandıran Kuteyfi'den itibaren, Osmanlı Irak'ında, Bahreyn'de ve Hicaz'da kuvvetlendi. Kuteyfi'nin konumu, el-Karki'ye karşı Iraklı, (hatta daha da ötesinde) Ahbari-temelli bir muhalefeti simgeliyordu.[50] Bu iki çizgi karşı karşıya geldi ve karşılıklı olarak birbirinin etkisini güçlendirdi.

Ahbariliğin geçici zaferinde başka etkenlerin de rolü vardı.

Kayıp ve Dönüşüm

17. yüzyılda Şii dünya, artık üç çevreye bölünmüştü: İran'da Safevi-yanlısı Usûli bölge, Cebel Amil'de bağımsız bir Arap Usûli okulu ve Osmanlı Irak'ında, Bahreyn'de ve Hicaz'daki Ahbari alanı. Sünni Afgan fetihçi kabilelerin etkisi altında ilk çevrenin ani düşü-

47) Bahr el-Ulûm, MB (1991), s. 175-181.
48) Ercümend (1984), s. 145, paragraf 5.3.3.
50) *A.g.y.*

şü (1722), İran'daki Usûli okulunun sağlam, devlet himayesindeki merkezini yerle bir etti. Din adamları sınıfını destekleyen bağışlara el koyuldu; şebekelerin himayesi ortadan kaldırıldı ve yüzlerce âlim ailesi yerinden edildi. Bu durum, ulema sınıfının "söz konusu grubunun etkisinde göreli bir zayıflamaya ve çöküşe" yol açtı; "muazzam sayılarda din adamı ve tüccar, İran'dan Osmanlı Irak'ının kutsal türbe şehirlerine kaçtı."[51] Göçmen ulema, kutsal türbe şehirlerine hiçbir toplumsal teması ve şebekesi olmayan, yersiz yurtsuz, meteliksiz mülteciler olarak geldiler ve Ahbariliğe döndüler.

İran topraklarında kalan diğer kesim, toplumsal bir değişime uğradı. Onların yaşama kaynakları artık kraliyet sarayında aranmıyordu; ya da yalnızca orada aranmıyordu. Bu kesim artık "yeni ekonomik güvence biçimleri arayarak, pazaryerinin zengin sınıfları"yla bağları güçlendirmeye çalışıyordu.[52] Hatta ulema ailelerinin bazı üyeleri, pazaryeri tüccarlarına ve zanaatkârlara kız alıp verme yoluyla, kendilerini onların güçlü özerk loncalarıyla ve toplumsal şebekeleriyle biraraya getirdiler. Aynı zamanda, sarraflık, para alışverişi, toprak sahipliği ve idarecilik gibi yeni, din adamlarına özgü olmayan işleri de üstlendiler; başka bazıları dini kariyerlerini elden bırakmadılar. Paradoksal olarak bu değişim, ulemayı, kendilerini devlet himayesinden kurtaran ve daha sonraki dönemlerde güçleri ve etkilerini geliştiren bağımsız bir mali altyapı yaratmaya sevketti.[53]

Yeni-Usûliliğin Dirilişi

Necef, Kerbela ve Kazımeyn gibi türbe şehirlerindeki göçmen Usûli öğeler, aynı yüzyıl içerisinde ve daha sonraları, ilkin Zend dönemi boyunca (1763-1779), ardından Kaçar döneminde bir sılaya dönüş harekâtına giriştiler. Onların yeniden dirilişi, Muhammed Bâkır Ekmel el-Bihbihani'nin (1704-1791) adıyla ilişkilendirilir. El-Bihbihani, Ahbari-karşıtı seferberliğini en uç seviyede tedbir ve gizlilikle Kerbela'da başlattı. Usûlilik yalnızca aforoz edilmekle kalma-

51) Cole, IS (1985), s. 5.
52) *A.g.y.*, s. 6.
53) *A.g.y.*, s. 9.

mıştı, Alıbari ulemanın elinde, hoşnutsuzluk gösteren, yani Lûti eşkıyayla ilgilenecek fiziksel zor kullanma araçları da vardı.[54]

El-Bihbihanî tarafından örgütlenen ilk gizli hücreler, onun kendi yakın akrabasıyla sınırlıydı; onun tüccar ve zanaatkâr şebekeleriyle irtibatları ihtiyaç duyulan kaynakları temin ediyordu.[55] Hareket taraftar kazandı ve elverişli koşullara kavuştu. Irak'taki kutsal türbe şehirleri, Farisî emsallerinin tersine, İran'a kaçamayan Arap Alıbari uleması arasında muazzam kayıplara neden olan bir vebaya yenik düştü. Ortaya çıkan boşluk, yükselen Usûliler tarafından kısa sürede dolduruldu.[56] Siyasal gelişmeler, grubu güçlendirdi. Memlûk yönetimi zayıflamıştı ve kendi özerkliklerini öne sürme eğilimi taşıyan Necef ve Kerbela'da ortaya çıkan Şii şehir-devletlerini denetleyemiyordu. Arap toprak sahiplerinin, tüccarların, zanaatkârların (çoğu İranlı) ve karışık Arap-Farisî silahlı eşkıyanın güçlü toplumsal ittifakı, bu özerkliğin belkemiğiydi. Kaçar İran'ında ve Udh'da (Hindistan) Şii devletlerin oluşumu, bu eğilimin ilerlemesine yardım etti. Usûli okulu, yeni ortaya çıkan her iki Şii hanedan için de meşrulaştırıcı bir güçtü.[57]

18. ve 19. yüzyıl yeni-Usûliliği yeni koşullar altında serpilip boy attı. Artık o, devlet himayesinden bağımsız gelir kaynaklarına ve geniş toplumsal şebekelere sahip üretime dayalı sermaye sınıflarıyla (pazarcılarla, zanaatkârlarla ve toprak ağalarıyla) sıkı bir ittifak içerisindeydi. Medreseleriyle birlikte din adamları sınıfının öncü çekirdekleri, Osmanlı Irak'ının kutsal türbe şehirlerindeydi. Yeni Şii devletler, Kaçar ve Udh, ya çok zayıftılar ya da içtihad merkezleri üzerinde herhangi bir etki uyandıramayacak kadar uzaktaydılar. Ve ilk kez olarak, ulemanın elinde bir zor kullanma aygıtı vardı: Lûtiler. Bunlar, bir şiddet aracı olarak çekidüzen verilip örgütlenmeleri sayesinde hem tüccar sınıfla hem de din adamları sınıfıyla para karşılığında güvenlik hizmetleri alışverişine giren kutsal türbe şehirlerindeki şehir eşkıyalarıydı.

Merkezileşme eğilimleri bu dönemde gelişti ve en yüksek dini otorite kaynağı olarak merci-i taklid-i mutlak'ın ortaya çıkışı-

54) Cole ve Momen, s. 112, Ağustos, 1986, s. 112-143.
55) Cole, IS, *a.g.y.* (1985), s. 20.
56) *A.g.y.*, s. 21-22.
57) Algar, Hamid (1980), s. 33-44; Cole, *a.g.y.*, s. 26-27; Cole ve Momen, PP, *a.g.y.*, s. 117-119-121 ve çeşitli yerlerde; Cole, Keddie (ed.) (1983) içinde, s. 38-40.

na yol açtı. Yeni-Usûlilik bilgi kategorilerini, aklın ehliyetini (akl, içtihad); tahmini ve ihtimali bilgiyi; güç kategorileriyle, ölü olmaktansa canlı bir âlimin taklidinin zorunluluğuyla; zekat ve humsun İmam'ın naibleri olma yeterliliği taşıyan müçtehitlere ödenmesiyle birlikte yeniden öne sürdü. Bu yenilenme, Şii dünyanın iç yapısını yeniden tanımladı ve merci-i taklid'in ortaya çıkması ve merkezileşmesi için köşetaşı teşkil etti.[58]

Merciîyyenin Merkezileştirilmesine Yönelik Eğilimler

İlk merci-i taklid-i mutlakın Murteza el-Ensari (öl. 1864) ya da onun selefi Muhammed Hasan Necefi (öl. 1849) olduğu yönünde genel bir görüş vardır.[59] Kutsal türbe şehirlerindeki öncü çekirdeği örgütleyecek bazı gayrı resmi düzenlemeler, en yüksek bilgi sahibi (*el-allam*) fakih olarak el-Ensari'nin başlangıç dönemini haber vermekteydi. Bu tür önderlik düzenlemelerinin en eski biçimlerinin Bihbihani'nin bir öğrencisi olan Seyyid Muhammed Mehdi Bahr el-Ulûm'a (öl. 1797) kadar geri gittiği tahmin edilmektedir.[60] Bir müçtehitin namaz önderliğini (*salat*) üstlendiği, bir diğerinin adli işlevleri (*kaza*) yüklendiği, bir üçüncünün öğretim (*tedris*) işini uyguladığı ve bir dördüncüsünün fetvalar çıkarıp müritlere önderlik ettiği (*fetva ve taklid*) bir işbölümü örgütlendi. Bu tasarının kendiliğinden mi hayata geçirildiği açık değildir, fakat din adamları sınıfının seçkin çekirdeğini karakterize eden kalıcı özelliklerden birini ifade eder: bölünme.[61] Geriye dönüp baktığımızda, tek bir

58) Inayet 1982, s. 167 ve çeşitli yerlerde; Momen (1985), s. 223-225; J. Cole, IS (1985), s. 3-33; Bahr el-Ulûm, Halili içinde, *a.g.y.*, cilt 7, bölüm 2, Necef, s. 64-71; Ulûm (1991), s. 175-183; Ahavi, *a.g.y.*, s. 7; Cole, Keddie (ed.) (1983) içinde, s. 33-47; Emanet, Ercümend (ed.) içinde, 1988, s. 98-132.

59) Cole, Keddie (ed.) içinde, s. 40-50; Musavi, *a.g.y.*, s. 45, Emanet, Abbas, *a.g.y.*; Hayri (1977), s. 63 ve çeşitli yerlerde.

60) Bahr el-Ulûm, röportaj.

61) Bahr el-Ulûm'un verdiği bu yorum, Bihbehani'nin etkisi altında *merci-i taklid*'in ortaya çıkması için zamanın elverişli olduğunu, fakat çekişmeleri bu makamın ortaya çıkışını engelleyen ve geciktiren birçok güçlü Şii şahsiyet bulunduğunu iddia eden Musavi'nin sunduğu çözümlemelerle destekleniyor (Musavi, s. 45-6). Onun sunduğu ünlü *müctehidlerin* ölüm tarihleri Fischer ve başka kaynaklar taraflndan verilen tarihlerden farklılıklar arzediyor, ki bu da, bu gelişmelere ilişkin herhangi bir incelemeyi daha da zorlaştırıyor.

merci–i mutlakın el-Ensari'yle kristalize olduğunu görüyoruz. *Merci*'yi adlandırmak için kullanılan terim gayet açık ve basitti: *riyaset*, başkanlık, yani önderlik. Terim, tâbi olanlar üzerindeki güç anlamını iletse de, hâkim (yöneten), sultan (monark) ve emir (prens) gibi başka siyasal güç terimlerini karşılamaz.[62]

Safevi idaresi altındaki çağın müçtehit ya da sadr veya şeyh ül-İslam kurumunun tersine, Kaçar devri boyunca merci-i taklidi mutlak, (Şii veya başka türden) herhangi bir devletten ayrı olarak, gayrı resmi bir şekilde Necef'teki din adamları sınıfı tarafından kurumsallaştırıldı. Bu süreç, birbiriyle çelişen, fiilen çatışkılı iki eğilimi, merkezkaç ve merkezcil eğilimleri açığa vurmaktaydı. Birbirleriyle çatışan bütünleşme ve parçalanma süreçleri, merciîyyeyi gayrı resmi, şekilsiz, yapısız bir kurum olarak tuttu.

Siyasal ve ekonomik etmenler, merkezileşmeyi teşvik etti. Başlangıçta, 19. yüzyılın ikinci yarısı, devlet politikalarına ilişkin Batı etkisindeki reformların yarattığı siyasal merkezileşme devriydi: askeriyenin yeniden organize edilmesi (düzenli ordular), merkezileştirilmiş bürokrasiler, devlet destekli eğitim sistemleri. O, aynı zamanda, telgraf hatlarının, buharlı vapurların ve diğer modern haberleşme sistemlerinin o güne kadarki köhneleşmiş sınırlarını yavaş yavaş aşındırdı. Merkezileşme, dini sınıfın sadece parçası olduğu, toplumsal bir temayüldü.

Ulema sınıfı, etnik ve coğrafi olarak bölünmüştü: Araplar, Türkler, Hindler ve Farisîler. Farisîler de kendi içlerinde, biri Atabat'ta, Memlûk-Osmanlı Irak'ındaki kutsal türbe şehirlerinde, öteki asıl İran'da oturan iki kanada ayrılmışlardı.

İran'daki ulema, taşra kasabalarındaki sosyo-ekonomik gücü kullandı. Adli konular üzerindeki denetimlerine ilave olarak onlar, 'siyasal boşluğu'[63] kendi çıkarları için kullanıp, sermayedarlık, toprak sahipliği veya tefecilik gibi pazarın ekonomik etkinliklerine doğrudan dahil hale gelecek şekilde, sehm el-imam, zekat ve diğer dini ödemelerin akışından kazanç sağladılar.[64] Bu, devlet ile yerel müçtehitler arasında sürtüşmelere neden oldu.

62) Emanet, *a.g.y.*, s. 102; Ercümend (ed.) (1988), s. 8-9; Musavi, *a.g.y.*, s. 44-45.
63) Emanet, *a.g.y.*, s. 106.
64) *A.g.y.*, s. 107.

Din adamlarının güç merkezlerinin çeşitliliğini arzulanır gören Kaçar devleti, bu durum içerisinde yerel müçtehitleri bir kenara bırakıp, Atabat'ta oturan en yüksek müçtehitlerle ittifaklar aramaya daha eğilimli hale geldi. Bu ikinciler, yerel müçtehitlerin gücünü dizginleyecekti. Sözleşmelerin tescili üzerine, yanı sıra mali ve mülkiyetle ilgili anlaşmazlıklara çelişik çözümler getiren yerel ulemanın buyrukları üzerine, yerel müçtehitler ile onların müşterileri (tüccarlar) arasında süregiden tartışmalar[65], tüccarları ve çeşitli mal ve mülk sahiplerini, daha yüksek bir hakemlik otoritesi aramaya itti. Gitgide büyüyen devlet-tüccar gerilimleri, tüccar sınıfının, mutlak monarşiye yönelik bir denge unsuru olarak kutsal türbe şehirlerindeki ulemanın desteğini çekme ihtiyacını arttırdı. Bu bileşenler, merkezileşmeye yönelik dürtüyü besledi.

> Irak'ın Şii yanlısı Memlüklerinin... Usûli ulemasına sağladıkları himayeyi genişletme istekliliği[66] ve Vehhabi çöl savaşçılarının Kerbela'ya karşı saldırıları da merkezileşmeye yönelik dürtüyü kamçıladı. Bu eğilim o kadar güçlüydü ki, İran'daki yerel müçtehitler, merkezdeki büyük müçtehitin sadece müşterilerine dönüştüler.[67]

Merci Sisteminin Düzensizliği

'Merci-i taklid-i mutlak' makamının kurumsal anlamı, "müçtehitlerin salt medrese öğretmenleri olmaktan çıkıp, merkezi şehir hayatındaki güçlü şahsiyetlere dönüşmesi"ydi.[68] Ancak bu dönüşüm, beraberinde sürekli bir terfi, seçim ve atama düzeninin yaratılmasını getirmedi. Belki de bu yüzdendir ki, Emanet, merciîyye 'kurumu'nu 'anarşik bir disiplin' diye adlandırmakta ve "din adamları topluluğunun düzeninin... onun düzensizliğinde olduğunu" söylemektedir.[69]

---

65) *A.g.y.*, s. 118. İran'daki yerli müctehidlerin zenginliğine ve gücüne karşı tepki bir başka biçim de aldı; din adamlarına karşıt Sufi ve Bâbi eğilimler.
66) *A.g.y.*, s. 103.
67) *A.g.y.*
68) *A.g.y.*, s. 102.
69) *A.g.y.*, s. 98.

Seçim Süreci

Mercii seçme normları, usulü ve rutininin, üç ana veçhesi vardır:

(i) *Bizzat din adamları sınıfının şekillendirdiği haliyle, merci-i mutlakın kendine dair birleşik normatif bir tarif yapması.* Merci-i mutlakın idealize edilmiş normları, din adamları sınıfı tarafından öznel bir şekilde tanımlandı. Şehid-i Sani'ye göre, içtihad yeterliliği şu 'altı öncülün ve şu dört kaynağın kavranması'na dayanır:
Öncüller: teoloji (*kelam*), metodoloji (*usul*), gramer (*nahv*), sentaks (*tasrif*), Arap dili (*lugat ül-Arab*) ve çıkarım koşulları (*şerait ül-edille*). Kaynaklar: kutsal kitap, sünnet (gelenek), icma (uzlaşım) ve akıl aracılığıyla ulaşılan kanıt.[70]

Bununla beraber, müçtehidin kişiliği on ana koşulla sınırlandırılmıştır. Müçtehit aşağıdaki kıstasları karşılamalıdır:

(1) erginlik (*bulûğ*);
(2) sağlam düşünme yeteneği (*akl*);
(3) inanç (*iman*);
(4) adalet (*adala*);
(5) özgürlük (hürriyet, yani köle olmama);
(6) erkek olma (*rujulah*; sadece birkaç âlim kadınların müçtehit olmasına ve fetva vermesine icazet vermiştir);
(7) hayatta olma (ölmüş müçtehitleri taklit etmeme);
(8) en bilgili müçtehit olma (*el-allamiyye*);
(9) doğum saflığı (*taharet ül-mevlid*, yani meşru ana babadan olma);
(10) dünyevi zenginliği seven biri olmama (*en la yekûne mukbilen ala el-düniya*).

Bu dallı budaklı kıstaslar, bazı çağdaş âlimler tarafından üç ana koşula indirgenir: hayatta olma, en bilgili olma ve

70) *El-Revza el-Behiyye fi şerh el-Lum'a el-Dimaşkiyye* (Şam Pırıldamasını Açıklayan Muhteşem Bahçe), v. 1, s. 236, *Ulûm* (1991) içinde, *a.g.y.*, s. 51.

adalet.[72] Bilgiyi veya adaleti ölçecek bir kurumdan yoksun olunması, en yüksek müçtehit unvanını büyük belirsizliklerle gölgeledi. Din adamlarının güç merkezlerinin daima bir çoğulluğu ve bir çeşitliliği vardı. Âlimlik şöhreti ve onunla birlikte medresede fazlalaşan öğrenci sayısı, seçimi etkileyen bir başka öğedir. Ulemanın öznel rolü, onların takipçiler kazanmadaki örgütsel becerileri ve cömertlikleriyle ilgilidir. Bir din adamının sözleriyle, 'cömertlik' önderlik aracıdır [*el-cud alet el-riyaset*].

(ii) *Din adamları sınıfının parçalı doğası.* Aile, şehir veya etnik köken bakımından bölünmüş bu sınıf, son derece parçalı bir sınıftır. Vükela ve mürit ağlarının örgütlenmesi, aileden, kasabadan ve (yine, etnik dayanışmalar ve kasaba dayanışmalarınca cezbedilen) akran öğrencilerden başlar. Örneğin, el-Ensari, din adamı olmayan Arap, Farisî ve Türk müritlerinin desteğinden ötürü en yüksek makama oturabildi. Tütün İsyanı'ndan kaynaklı bir şöhrete sahip olan Şirazi, Azeri ve Farisî müritler arasında bir bölünme yaşadı ve rakibi olan Azeri din adamının ölümüne dek her iki Şii cemaatinden de itaat göremedi. Bu gerçekliğin ayırdında olan pek çok müçtehit, aşiret, aile, şehir ve etnik kökenlerini adlarında belirttiler.[73] Bu etnik bölünme 20. yüzyılda ulus-devletlerin yaratılmasıyla asıl milliyetçiliğe doğru gelişim gösterecekti. Gerçekten de, takipçi kitleleri, buna göreli bir şekilde, sadakatleri bakımından ulusal sınırlar boyunca bölünmüşlerdir; hiç değilse, genel bir Arap-Fars bölünmüşlüğü vardır.

(iii) *Tüccar ve diğer şehir sınıfları ya da devlet görevlileri gibi kesimlerden menkul seçim komitesince yürütülen fiili seçim süreci.* Din adamı olmayan müritler, hepsinden ön-

72) *A.g.y.*, s. 250.

73) Örneğin 10. yüzyıldaki Kuleyni'nin zamanından itibaren en yüksek Şii müçtehidlerinin listesi için bkz. Fischer, *a.g.y.*, s. 252-254; aynı zamanda bkz. Basri, Mir (1994).

ce de tüccarlar ve toprak ağaları gibi servet ve nüfuz sahibi olanlar, büyük merci seçiminde belirleyicidirler. Evvelki merci-i mutlak öldüğü takdirde, sehm el-imamın, zekatın ve diğer vergilerin belli bir müçtehide yönlendirilmesi, halkın vereceği oy anlamına gelir. Devlet himayesi, mali desteğe çevrildiğinde ve çevrilirse, seçime katkıda bulunabilir. Bununla birlikte, din adamı olmayan müritlerin denetlenemeyen tercihi belirleyici etmen olarak kalır.

Önderlikteki Belirsizlikler

Gayrı resmi mercîiyye kurumu zikzaklı bir yol grafiği çizmekteydi; öyle ki bu yol boyunca o, kurumsallaşmış merkezileşme ile parçalı adem-i merkezileşme (bütünleşme ile parçalanma) arasında sürekli gelgit hali içerisindeydi. Mercîiyye güç yapılarından yoksun kaldı (şurada burada kısa anlar için Lütilerin istihdamı ve kullanılması dışında); fakat süregen bir şekilde bölünme eğilimleri de taşıyamazdı. Belli dönemlerde bu sınıfta tanığı olduğumuz bütünleşme, bizzat sınıfın dışından etkide bulunan baskıların ve kuvvetlerin bir sonucudur.

1845'ten 1995'e uzanan dönemi kapsayan Tablo 9.1, şu çelişik eğilimlere ışık tutar: Dönemin siyasal olarak üç ana evreye bölünmesi gerekir. İlk evre 1845'ten 1920'ye kadar uzanır. Bu evre, İran'ın mutlak monarşi ve Irak'ın Osmanlı ve Britanya işgali altında olduğu modern-öncesi dönemdir. İkinci evre 1920'den 1960'a dek uzanır ve hem tarım krizini çözme dürtüsüyle hem de sömürgecilik karşıtlığında bir yükselişle İran'da ve Irak'ta modernleşmiş merkezi devletlerin inşa edildiği bir evredir. Irak'ta monarşi devrilmişti ve İran'da Beyaz Devrim belli belirsiz görünüyordu. Üçüncü evre 1960'tan bugüne dek uzanır. Bu evre, Irak'ta totaliter Baas rejimine ve İran Devrimi'ne varan otoriter, tek parti veya askeri rejimler devridir. Her evrede mercîiyye, baskıların ve zorlamaların üstüne çıkmayı sürdürmekteydi.

Devlet 19. yüzyılda mercîiyyenin merkezileşmesini teşvik ettiği halde, merkezi devlet ile merkezi mercîiyye arasındaki sürek-

Tablo 9.1: Merci-i Taklid, 1845-1995 Arası. Çoğulluk Karşısında Tekbaşlılık

İsim	*Başlangıç Tarihi*	*Ölüm Tarihi*	*Oturduğu ya da Gömülü Olduğu Şehir*	*Statü*	*Notlar*
Tekbaşlılık dönemi: 1845-1964					
Muhammed Hasan Necefi	muhtemelen 1845	1850[a]	Necef	şeyh	*Cevahir el-Kelam*'ın yazarı
Murteza el-Ensari	1850	1864[b]	Necef	şeyh	
Birinci çoğulculuk dönemi: 1864-1974[c]; değişik merkezler, aralarında şunlar vardır:					
Muhammed Mehdi Kazvini	?	1882	Necef	seyyid	
Muhammed el-Irvani		1888	Necef	şeyh	
İkinci tek başlılık dönemi: 1874-1995					
Mirza Hasan Şirazi	1874	1895[d]	Necef - Samarra	seyyid	Tütün İsyanı
İkinci çoğulculuk dönemi: 1895-1908[e]; anayasa devriminin arifesinde değişik merkezler.					
Muhammed Fazlullah Şeribyani	1884(5)	1904	?	şeyh	
Muhammed Hasan Abdullah Mamekani	1895[f]	1905	Necef	şeyh	
Mirza Hasan Halil Tehrani	1905	1908	Necef	şeyh	

Isim	*Başlangıç Tarihi*	*Ölüm Tarihi*	*Oturduğu ya da Gömülü Olduğu Şehir*	*Statü*	*Notlar*
Üçüncü tekbaşlılık dönemi: 1908-1920					
Muhammed Kazım Horasani	1908	1911	Necef	şeyh	
Muhammed Kazım Yezdi	1911	1919[g]	Necef	seyyid	Britanya Mandası altında
Muhammed Taki Hairi	1919	1920	Kerbela	seyyid	
Fethullah Isfahani (Şeyh ül-Şeriat)	1920	1920	Necef	şeyh	
Üçüncü çoğulculuk dönemi: 1920-1935[h]					
Abdullah Hasan Mamekani	?	1932		şeyh	
Mirza Hasan Nainî	?	1935	Necef-Kum	şeyh	
Aka Ziyaüddin Iraki	?	1945		şeyh	
Hüseyin Kumi	?	1945		şeyh	
Dördüncü tekbaşlılık dönemi: 1935-1970					
Ebu Hasan el-Isfahani	1935[i]	1945	Necef	seyyid	Irak
Hüseyin Burucerdi	1945	1961	Kum	seyyid	İran
Muhsin el-Hekim	1961	1970	Necef	seyyid	Irak Cumhuriyeti

Isim	*Başlangıç Tarihi*	*Ölüm Tarihi*	*Oturduğu ya da Gömülü Olduğu Şehir*	*Statü*	*Notlar*
Süreklilik gösteren çeşitli merkezler 1970-1995					
A: 1970-1979					
M. Ebu el-Kasım Hui	1971	1992	Necef	seyyid	
Kazım Şeriatmedari[j]	?	1986	Kum	seyyid	1982'de makamı elinden alındı
Muhammed Hadi Milani	?	1975	Meşhed	seyyid	
Abdullah Şirazi	?	1984	Meşhed	seyyid	
Ahmed Hvensari	?	1985	Kum	seyyid	
Şehabeddin Meraşi Necefi	?	1991	Kum	seyyid	
Muh .mmed Rıza Gulpeykani	?	1993	Kum-Necef-Tahran	seyyid	
Ruhullah Humeyni	1979	1989	Kum-Necef	seyyid	Makama 1963'te uygun bulundu
Mahmud Talikani	?	1979	Tahran-Kum	seyyid	
B: Iran Devrimi Sonrası: 1979-1988					
Hui	-	-	-	-	
Humeyni	-				
Muhammed Bâkır el-Sadr		1980	Necef	seyyid	İdam edildi
Muhammed Munteziri			Kum	şeyh	Vekil önder olarak görevden el çektirildi

Isim	*Başlangıç Tarihi*	*Ölüm Tarihi*	*Oturduğu ya da Gömülü Olduğu Şehir*	*Statü*	*Notlar*
C: Humeyni-sonrası: 1988-1992					
Hui	-	-	-	-	
Muhammed Ali Araki		1994	Kum	seyyid	
D: Hui-sonrası					
Muhammed Ali Sistani	1992		Necef-Tahran	seyyid	
Ali Hamaney	1989		Tahran	seyyid	En Yüksek Önder
Muhammed Şirazi	?		Kum	seyyid	
Muhammed Ruhani			Kum	seyyid	
Muhammed el-Sadr(k)	1992	1999	Necef	seyyid	İddiaya göre Irak tarafından atandı; Necef'te öldürüldü

Bu tablo şu kaynaklardan hareketle hazırlanmıştır:

El-Hairi, A. Hadî, *Shiism and Constituonalism* (Leiden, 1977), bölüm 2, s. 62-64.
Fischer, Michael J. L., *Iran From Religious Dispute to Revolution* (1980), s. 242-242.
Emanet, Abbas, "In Between the Madrasa and the Market Place", Ercümend, S. A. (ed.) içinde, *Authority and Political Culture in Shiism* (Arnavutluk, 1988), s. 98-132.
Momen, Moojan, *An Introduction to Shii Islam* (Yale University Press, New Haven, 1985), s. 310-323.
Kedourie, Elie, "The Iraqi Shi'is and Their Fate", Kramer, Martin (ed.) içinde, *Shi'ism, Resistence and Revolution* (Westview Press, Boulder, 1987), s. 136-55.
Basri, Mir, *'Alam al-Adab fil 'Irak al-Hadith* (Dar al-Hikma, Londra), 1994, Cilt 2., s. 313-348.
Wiley, Joyce N., *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as* (Lynne Reinner Publishers, Boulder), 1992, s. 123.

li çatışmanın bir sonucu olarak, bunun tam tersi bir süreç gelişmekteydi. Bu eğilim, 1920'lerdeki otoriter, modernleştirici Rıza Şah idaresi ve yeni Sünni-sekülerleştirici Irak monarşisi idaresi altında daha da belirginleşti. Her iki rejim de, din adamları sınıfını denetlemeye veya susturmaya çalıştılar. Öyle görünüyor ki, devlet hiçbir özerk güç merkezinden hazzetmiyordu. İran ve Irak'taki bu iki rejim, yakıcı bir rekabet içerisinde, birbirine kilitlenmişti. İranlı Pehlevi, ritüelleri ve dini öğretiyi 'İranlaştırma' eğilimi taşıyordu: Sıkı devlet denetimi altına sokulması amacıyla, merciîyye Kum'a geri getirildi; hacılar, Necef ve Kerbela'dan Meşhed ve Kum'a yeniden yönlendirildi.[74] Muhammed Rıza Şah Pehlevi idaresi altında, Şah'ın merci-i mutlak Burucerdi ile tarım reformu sorunları üzerindeki şiddetli uyuşmazlığından hemen sonra, merciîyye, daha zayıf ve etkisiz hale getirilmek umuduyla Arap Necef'e geri gönderilip uzaklaştırıldı.[75]

---

a) Ya da 1849 (el-Hairi ve Kedourie),

b) Ya da 1865 (el-Hairi),

c) Kedourie, el-Hairi ve Joyce, el-Ensari'nin 1864(5)'teki ölümü ile Şirazi'nin 1874'te merciye yükselişi arasındaki on yıllık boşluğu dolduracak hiçbir ayrıntı vermezler (Kedourie). Fischer, hem Kazvini'yi hem de El-Irvani'yi daha fazla ayrıntı vermeksizin listeye katar. Büyük ihtimalle bu dönem bir kolektif önderlik dönemiydi.

d) El-Hairi'ye göre, 1894.

e) Bu dönem, ulema arasında, iki karşıt kampa bölündükleri bir karışıklık ve iç mücadele dönemiydi: anayasacılık-yanlıları ve karşıtları. Öne çıkan dini önderlerin adları arasında şunlar vardır: Mazenderani, Fazlullah Nuri, Horasani, Naini, Yezdi ve diğerleri.

f) Fischer 1895 yılını verir, Şirazi'nin ölümünden neredeyse bir yıl sonra.

g) Kedourie Nisan 1919, Fischer 1918 tarihini verir.

h) Kaşani, Muhammed el-Sadr, el-Halisi adları ve başkaları bu dönemde öne çıkmaktadır.

i) Basri, Isfahani'nin yüksek statüsüne yirmi yıl boyunca sahip olduğunu iddia eder. Bu, onun makama geliş tarihini, İran'daki sürgünden geri döndüğü 1925 yılına çeker.

j) Şeriatmedari, İran İslam Cumhuriyeti tarafından Nisan 1982'de unvanı elinden alınacak olan ilk *ayetullah-ı uzmâ* idi.

k) El-Sadr, iddiaya göre, Irak'ta oturan bir Arap merci kazanma gayreti içerisinde Irak hükümeti tarafından atandı. Şehit Muhammed Bâkır el-Sadr'ın bir öğrencisi, aynı zamanda akrabası olan el-Sadr'ın Irak hükümetince desteklenen çevreler tarafından atanması, Irak hükümetinin, ilk el-Sadr'ın 1980'deki idamıyla işlediği hatanın ayırdına varmış olduğunu gösterebilir.

74) Nakkaş, *a.g.y.*, s. 200; Ahavi, *a.g.y.*, s. 30-38.

75) Ahavi, *a.g.y.*, s. 91-93.

Tüm bu durumlarda, merciîyye devlet tarafından hoş görülmedi. Bu eğilim, İslam Cumhuriyeti altında gerilemekten ziyade arttı. Ayetullahlar Şeriatmedari ve Munteziri buna örnek durumlardır. Bir büyük Ayetullah olarak ilkinin dini statüsü elinden alındı; ikincisine ise Humeyni'nin ardılı olarak görevinden el çektirildi, din dersleri vermekle yetinmesi için Kum'daki medresesine geri gönderildi. İslam Cumhuriyeti altında merci-i taklidi mutlak makamının siyasal kurumsallaşması, Şii din müessesesinin geçmişten gelen çokkatmanlı doğasını sona erdirmedi. Bu kurumlaşma ulus-devletler tarafından yaratılan sınırları da aşamadı. Rejimler arasındaki ulusal rekabetler dini müessesenin merkezileştirilmesine yönelik 19. yüzyıl dürtüsünü zayıflattı.

Siyasal karışıklık da kendi darbesini indirdi. Belirsiz olan dört ara dönem vardı (Tablo 9.1). Bunlardan ilki Tütün İsyanı'na rastlamaktaydı; ikincisi İran'daki anayasa devrimine; üçüncüsü, müçtehitlerin, referandum-karşıtı ajitasyona yol açan ve Britanya-Irak antlaşmasına karşıt olan 1920'deki başkaldırıda ilk kez rol aldıkları Irak'taki monarşi devrinin ilk on-on beş yılına rastlamaktaydı. Başbakan Muhsin el-Sadun idaresi altındaki Irak hükümeti, Naini'yi, Kaşani'yi, Muhammed el-Sadr'ı ve el-Halisi'yi kışkırtıcılıklarının cezası olarak sürgüne gönderdi.[76] Din adamları sınıfı arasındaki bölünme nedenleri ideolojik (anayasa yanlılığı ve karşıtlığı tartışmasında söz konusu olduğu gibi), toplumsal baskılar (onların din adamı olmayan müritleri ve mali destekçileri) ve devlet müdahalesiydi (bastırıcı ve/veya düzenleyici ölçütler).

Tablo 9. 2: Önderlikteki Belirsizlik Dönemlerinin Genel Oranı

Belirsizlik Süresi	67 yıl (% 44.7)
Tek merciîyye süresi	83 yıl (% 55.3)
Toplam dönem	150 yıl (% 100)

76) Verdi (1976), cilt 6, s. 218, 221-330; Halid Timimi, *a.g.y.*, s. 194-195.

Tablo 9.3: Önderlikteki Belirsizliğin Periyodik Oranı

Evre	Süre	Tek liderlik	Çoklu liderlik	Çoklu liderlik yüzdesi
1845-1920	75 yıl	51 yıl	25 yıl	32.9
1921-1960	39 yıl	23 yıl	16 yıl	41
1960-1995	35 yıl	9 yıl	26 yıl	74.2

Dini müessesedeki merkezileşme eğilimleri, kendine özgü dinamiği gereği, karşı-eğilimler de üretti. En yüksek müçtehidin elinde toplanan gelirler arttıkça, din adamlığı kariyeri fazlasıyla cazip hale geldi ve çeşitli rakipler arasındaki çekişmeyi arttırdı. Yüksek veya orta dereceli müçtehitlerin sayısı ne kadar fazlaysa, onlar arasındaki rekabet de o kadar büyüktü. Rekabet yoluyla servete ve zenginliğe erişme, din adamları sınıfını farklı alt, orta ve üst tabakalar halinde yapılandırdı. Şehir çıkarları ve şehir-temelli dayanışmalar da güçlü bileşenlerdi. Bir mercîiyye mekânı haline gelmek, bir şehrin daha büyük bir öğrenci nüfusuna, artan din turizmine ve daha fazla refaha sahip olması anlamına geliyordu. Soylu din adamlarının aileleri de bu tür dayanışmaları teşvik ettiler ve onlar üzerinde serpilip geliştiler. Kerbela, Necef ve Kazımiye aileleri, yalnızca Kum, Meşhed ve İran'ın başka öğrenim ve hac merkezleriyle yarışmakla kalmayıp, birbirleriyle rekabet de ettiler. 1845, yani ilk kabul edilen en yüksek merci dönemi ile 1945 arasında, Necef (77 yıl), Samarra (21 yıl) ve Kerbela (2 yıl), içtihad ve böylelikle de öğrenim merkezi olarak hüküm sürdüler. Kum, Farisî müçtehitlerin Irak'tan sürgün edilmesi ve göç etmesi sayesinde ancak 1920'lerde kendi medrese sistemini yeniden canlandırmayı başarabildi. 1945 ile 1961 arasında (17 yıl), Kum, Burucerdi başkanlığında en yüksek mercîiyye mekânıydı. Necef, el-Hekim başkanlığında yalnızca on yıl (1961-1970) boyunca daha önceki statüsünü yeniden elde etti. Daha sonra, kolektif içtihad ve otorite merkezleri, Necef'e, Kum'a, Meşhed'e ve Tahran'a yayılıp dağıldı.

Bir başka bölünme yönü de statüydü. Şeyhlerin, yani seyyid-olmayan şahsiyetlerin oranı 1845-1920 arasında ezici bir üstün-

lükteyken (on altı merciden on ikisi), öne çıkan yirmi merci arasında yalnızca bir tek şeyhin bulunduğu 1920-1995 arasında tam tersi bir eğilim görülebiliyordu. Bu, seyyidlerin, soylu sınıfın hiyerokratik merkezlerle yapıları denetlemede ve korumada bir statü grubu olarak oynadıkları hayati rolü açıklayabilir.

MERCİİYYEYİ KURUMSALLAŞTIRMA GİRİŞİMLERİ: MUSA EL-SADR, BÂKIR EL-SADR, TALİKANİ VE HUMEYNİ

Merciîyye, kurumlardan ziyade etkili şahsiyetler etrafında dönmekteydi. İttifak, esnaf birliklerinin, mahallelerin, kabile veya aşiretlerin yerel, mekanik dayanışmalarına dayanıyordu. Bu toplumsal formlar altında Şiiler, bir yanda esnaf birlikleri başkanlarının, mahalle önderlerinin, ileri gelenlerin veya aşiret reislerinin, diğer yanda da seyyid, din adamı veya yerel mollanın liderliği olmak üzere, ikili bir geleneksel liderliğe sahiptiler. Çok eskilere dayalı dayanışmaların giderek çözülmesi, yapı(sız) din müessesesinin kendileri altında bir anakronizm gibi göründüğü yeni koşullar yarattı. Farklı gruplar, bu geleneksel kurumda reform yapılmasını bir buyruk olarak algıladılar.

Modern din adamı olmayan Şiiler, mevcut kaosu ve varlıkların yasadışı manipülasyonunu sona erdirmek için kurumsallaşmanın bir sorumluluk, planlama ve bütçe işleri prosedürü tesis edeceğini ileri sürdüler.[77] Bu baskıları hisseden öncü dini yüksek makam sahiplerinden birçok girişime tanık olundu.[78] Diğer din adamları da bu kaynakların boşa harcanmasından kaçınma ihtiyacını hissettiler.[79]

Lübnanlı Musa el-Sadr ya da Iraklı Muhammed Bâkır el-Sadr tarafından teorik ve/veya pratik planda birçok modernleşme giri-

77) Bu görüş, Vatikan-tipinde bir kurum arayışı içerisinde olan modern seküler ve Şii din-adamı-olmayan yazarlar ve eylemciler tarafından sistematik olarak dile getirildi.
78) Musa el-Sadr için bkz. Cole ve Keddie (ed.) (1986), s. 161-163. Aynı zamanda Kerim Mürüvvet'le röportaj.
79) Necef, A. (*takma ad*), Nisan) 1981, s. 32-33.

şimi yapıldı. Fakat merciiyyenin kurumsallaşması ancak 1979-sonrası İran'ında tamamlandı.

Musa el-Sadr (1928-1978), Şii cemaatini ulusal (Lübnanlı) bir temelde organize etme projesini hayata geçirdi. Onun ilk modernleştirici hamlesi, güney kasabası Burc el-Şemali'de bir meslek enstitüsü tesis etmek oldu.[80] El-Sadr'ın eğitimi, köken itibarıyla karışıktı; yarı modern, yarı dinsel bir eğitim almıştı. Lübnan'daki üç ayrı Şii bölgeyi birleştirme arzusu, onun modernleştirici girişiminde sürükleyici bir güçtü: Bu bölgeler, yanaşmalık sistemine ve ileri gelenlerden oluşan öncü ailelere sahip aşiret yapısına dayalı Bekaa Vadisi, toprak ağası-köylü temelli bir topluma sahip güneydeki Cebel Amil ve Beyrut'un yoksul güney varoşlarıydı.[81] Din adamı olmayan, ileri gelen mültezim (mülkiyet idarecileri) aileleriyle toprak ağalarından (el-Esad, Himada, vb.) ve zayıf, yerel bir din adamları önderliğinden oluşan iki merkezli Şii önderlik koşulları altında, el-Sadr'ın modernleştirme ve birleştirme girişimleri, Yüksek Şii Meclisi'nin (*el-Meclis el-Şii el-Âlî*) kurulmasıyla ve bir toplumsal hareketin, *Hareket ül-Mahrumin*'in (Mahrumlar Hareketi) oluşmasıyla sonuçlandı.[82]

Kendi türünden ilk modern Şii kurum olan bu meclis, Lübnan parlamentosu tarafından 1967'de onaylandığında yasal statü kazandı, fakat fiilen ancak 1969'da çalışmaya başladı.[83] Örgüt, lise-üstü ve daha yukarı dereceden akademik mezuniyeti olan her erkeğin dahil olacağı, tüm topluluğa ait bir meclise sahip, idari-bürokratik bir yapının yaratılmasını amaçlıyordu.[84] Yüksek Şii Meclisi'nin kendisine ait bürokratik aygıtı da vardı; tümüyle açık bir disipliner düzenleme ve sorumluluk kümesine sahip bir idare, muhasebe, resmi kayıtlar, uzmanlaşmış komiteler. Bu modern oluşum, bürokratik yapıları ve seçime dayalı temsili, tek elde birleştirdi.

---

80) Cole ve Keddie, *a.g.y.*, s. 161.
81) *A.g.y.*, s. 162-163.
82) Lübnan'daki İslâmcı şiiler hakkında bkz. Picard (1993); Norton ve Cobban, Cole ve Keddie (ed.) (1986) içinde, s. sırasıyla 137-155 ve 155-178.
83) Norton, *a.g.y.*, s. 165.
84) Bu ayrıntılar, lisansüstü eğitimli bir Şii olması sayesinde Genel Meclis'in bir üyesi olan Lübnan Komünist Partisi Politik Bürosu'nun üyesi Kerim Mürüvvet tarafından aktarıldı.

Bâkır el-Sadr tarafından yapılan ikinci girişim, tamamen teorikti. O, geleneksel mercinin âdet olduğu üzere bir grup vekil (*hassîyye* veya *etbâ*) ve en yakın akrabaları aracılığıyla idare ettiği çeşitli işlevleri gözetip kollayacak örgütlü bir yapının yaratılmasını amaçlıyordu.[85] *El-Merciîyye el-Saliha ve el-Merciîyye el-Mevzuiyye* (Doğru ve Nesnel Dini Otoriteler) adlı risalesinde[86] el-Sadr, merciîyyeyi iki bakımdan ayrımlaştırır: amaç ve biçim.

Amaç çerçevesinde, merciîyye, tuttuğu yola bağlı olarak ya *saliha*'dır (doğrudur) ya da değildir. O, eğer şu işlevleri yerine getiriyorsa salihadır:

(i) İslam'ı yaymak ve Müslümanları eğitmek;
(ii) Evrensel, herkes için geçerli bir sistem olarak İslam'a yönelik, geniş çapta yürürlükte olan bir inanış yaratmak;
(iii) Farklı ekonomik, toplumsal ve felsefi alanlarda İslami araştırmayı teşvik etmek ve fıkhın alanlarını genişletmek;
(iv) İslami entelektüel ve pratik eserleri, iyi olanları destekleyecek ve hatalı olanları tashih edecek şekilde gözetmek ve değerlendirmek;
(v) En yüksekten en aşağı seviyeye kadar müçtehitlerin öncü rolünü güçlendirmek.

Biçim bakımından merciîyye, öznel ve mercinin, onun maiyetinin şahsiyetine[87]; ya da nesnel ve kuruma bağımlı olabilirdi. İkinci biçim, "planlanan hedefler ışığında akli merci çalışmasının tüm alanlarını kuşatacak şekilde, etkililiğe, uzmanlaşmaya, işbölümüne dayalı işlerliği olan, planlayıcı bir aygıtın yaratılması"nı aramalıdır.[88] Bu aygıt, pedagojik, eğitimsel araştırmadan, idari, kamusal ilişkilerden, pan-İslami ve mali komitelerden oluşturulmalı[89] ve 'bir dini otorite pratiği yasası' geliştirmelidir:

85) El-Sadr'ın şemasının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Necef, *Devr el-Ulema* (tarih yok), s. 9-10; aynı yerde, Nisan (yayın bilgisi yok) (1981), s. 32-33; el-Hayri, cilt 2, bölüm 2, s. 91-102; Cafer, Molla (1996), s. 487-488.
86) Onun risalesinin metni, el-Hayri içinde yeniden basılmıştır, *a.g.y.*, s. 92 ve çeşitli yerlerde.
87) *A.g.y.*, s. 94.
88) *A.g.y.*
89) *A.g.y.*, s. 94-95.

> Tarihsel olarak, merci, kendi ödevlerini, bireysel bir tarzda uygular, bu yüzden de ona sadık olan güçler onun sorumluluklarını hakiki bir şekilde paylaştıklarını hissedemezler. Eğer merci kendi ödevlerini *Şii ulemayı* ve *kendisini temsil eden güçleri* içine alan bir meclis aracılığıyla uygular ve kendisini [muhtemelen bir tür danışma ve hesap verebilirlik belirtecek şekilde] *bu meclise* bağlarsa, dini otorite pratiği *nesnel* olur.[90] (İtalikler eklendi.)

Yetki işbirliğine dayalı bir meclisle, özne (şahıs) ve nesne (gayrı şahsi kurum) sürekliliği koruyacak bir şekilde birleştirilir:

> *Bir insan olarak müçtehit ölüp giden bir öğedir, oysa nesne, yani meclis sürekli kalır* ve boşluğu dolduracak bir güvence sağlar.[91] (İtalikler eklendi.)

Bu itibarla, yeni merci "sıfırdan başlamayacak, fakat selefinin zaten başladığı işi devam ettirecek"ti.[92]

Kurumun, yönetim merkezindeki tek bir otoriteyle mi işleyeceği, seçimin oy vermeye mi dayalı olacağı ya da bu kurumun ulusal mı yoksa ulusüstü mü olacağı açık değildir.

Lübnan'daki cemaat dengesi ve siyasal koşullar Musa el-Sadr'ın kendi amaçlarını gerçekleştirmesine yardım etti; Irak'taki durum, Bâkır el-Sadr'ın şemasını salt entelektüel pratik alanı içerisinde tuttu. Son yıllarında, Bâkır el-Sadr, öldüğünde ortaya çıkacak olan boşluğu doldurmak için üç öğrencisinden, Kazım el-Hairi, Muhammed Bâkır el-Hekim ve Mahmud el-Haşimi'den oluşan böyle bir aygıtın çekirdeğini oluşturdu.[93]

Bununla birlikte, dini otoritenin böyle bir yapısal yeniden-örgütlenişi tam anlamıyla İran'da gerçekleşti. Devlet otoritesi olmaksızın merkezileşme zordur. İran'daki değişimin köşetaşını iki etmen oluşturdu: Humeyni'nin velayet el-fakih yorumu ve İran Devrimi. Humeyni'nin velayet yorumu Şii düşüncesinde 'yalın ve yeni'dir.[94] En başta, 19. yüzyılda Naraki tarafından ele alınıp iş-

90) *A.g.y.*, s. 96.
91) *A.g.y.*, s. 96-97
92) *A.g.y.*, s. 96.
93) *A.g.y.*
94) Zübeyde (1989), s. 18; Beyat, Esposito (ed.) (1980) içinde, s. 103 ve çeşitli yerlerde; İnayet, Piscatori (ed.) (1983) içinde, s. 162-167

lendiği şekliyle esas kavramdan bir kopuştur, yani merci-i taklid, artık monarşiye bir karşı-denge olarak değil, onun yerini tutan bir şey olarak görülür.[95]

İkincisi, 'devrimi ve dönüşümü gerçekleştirebilecek bir siyasal güç olarak halk' fikridir.[96] Bir başka deyişle, Humeyni'nin teorisiyle birlikte, kavram, yasal-dini alanın ötesine, modern ulus-devlet bağlamı içerisinde siyasal alana doğru genişletildi.

Böylelikle velayet el-fakihin tam da öznesi olan merci-i taklid, kavramsallaştırma, işleyiş ve kuruluş bakımından radikal bir değişime uğradı. Modern Şii tarihinde ilk kez olarak, makam, İran devleti bağlamında anayasal hale getirildi ve kurumsallaştırıldı. Önceden yasama üzerindeki gözetim rolü, 1905-1909 Meşrutiyet/Anayasa Devrimi'nde müçtehitlere verilmişti. Parlamento tarafından seçilen beş müçtehitten oluşan bir 'gözetim meclisi', bu görevi gerçekleştirmek üzere Anayasa'ya koşul olarak koyulmuştu. Şeriatmedari gibi ılımlı ulema, 1979'da, bu anayasal hakkın yeniden tesisi için çağrıda bulunmaktaydı.[97]

Devrimden sonra, veli-i fakih'e merkezi bir önderlik rolü verildi (İslam anayasasının 2. ve 5. maddeleri). Ona, muazzam yasama, yürütme ve yargı güçleri bahşedildi (57. ve 110. maddeler): seçimleri tasdik etmek ya da cumhurbaşkanını ve yüksek ulusal güvenlik meclisini görevden almak, gözetim meclisinde bulunan on iki din adamından altısını atama, vb. Diğer altı kişi, şura meclisi/parlamento tarafından seçilecekti (110. madde).[98]

Veli-i Fakih (En Yüksek Önder) makamı, seçime dayalı ve bürokratik bir temelde organize edildi. Anayasanın 107. maddesi, tek bir mükemmel fakihin ya halk tarafından ya da veli-i fakih(ler)i tanıyan ve onları halk adına ilan eden, halkın seçtiği bir 'uzmanlar meclisi' tarafından tanınmasını hükme bağladı.

Merci kavramı da radikal bir değişime uğradı. Eski merci-i taklidden farklı olarak, fakih, hem merci (dini otorite) hem de veli el-emr (önder) idi. Humeyni'yi adlandırmak için kullanılan termi-

95) Musavi, *a.g.y.*, s. 46-47.
96) Zübeyde, *a.g.y.*, s. 18.
97) Abrahamian (1982), s. 474; Martin (1989), s. 120.
98) İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, Arapça Çeviri, 1043 HS.

noloji eskisinden farklıydı: o, salt bir merci-i taklid olmaktan ziyade, veli-i fakihti. Daha önce el-Tusi bahsine ilişkin tartışmada belirtildiği gibi, 'uli el-emr' terimi, yanılmaz İmamlara atıfta bulunuyordu ve 1979'dan önce müçtehitlere hiç uygulanmamıştı. İran anayasasının 5. maddesi bu anlamı yeniden-belirler: "Velayet el-emr ve ümmetin imamlığı adil ve zahid fakih üzerindedir."[100]

En yüksek müçtehit, artık ümmetin imamı, merci ve önder (rehber) ilan ediliyordu. Onun bilirkişiliği, teolojik-fıkhi meseleleri aşıp, siyasal, idari önderliğe dek uzanıyordu (101. madde).

Bu değişim, aslında modernleşmeye doğru atılan bir adımdı; fakat hiçbir zaman geleneksel gayrı resmi hiyerarşilere son noktayı koymadı. Bunun yerine, gerek teolojik gerekse teo-politik çerçevede çatışmalı bir ikilik yarattı. Gulpeykani, Meraşi Necefi gibi siyasal-olmayan ayetullahların hiçbir siyasal nüfuzu yoktu; Şeriatmedari ve Munteziri gibi siyasal ayetullahlar da, iktidarın dışına atılan Munteziri'nin durumunda olduğu gibi, gerek dini gerekse siyasal iktidar merkezi olarak yok edildiler.[101] Humeyni'nin takipçileri, kendi teşekküllerinin bu ikiliğinin içerdiği imaların pekâlâ farkındaydılar ve tüm din adamlarından tam bir siyasal sadakat talep ettiler:

> Toplum içerisinde düzenin sürdürülmesi, Önder veya Önderlik Divanı kabul edildikten sonra, İslami anayasa çerçevesinde herkesin ülkenin toplumsal ve genel sorunlarında *tek bir otoriteye itaat etmesini zorunlu kılar*. Böyle bir *itaat*, veli-i emr [*veli el-emr*] ve 'ümmetin imamlığı' unvanında içerilir ve *istisnasız toplumun tüm üyeleri için geçerlidir*; *bu bakımdan* müçtehit ile müçtehit-*olmayan*, merci ile merci-*olmayan* eşit bir konumdadır.[102] (İtalikler eklendi.)

Velayet el-fakihin alanı dışındaki müçtehitler arasında yürürlükte olan ruh hali, en iyi Ayetullah Sadık Ruhani'nin şu sözlerinde görülür: "İslam'ı tehlikede gördüğümü, merciiyyeti tehlikede gördüğümü söylemek benim ödevimdir."[103]

---

100) Çeviri, Ercümend, *a.g.y.*, s. 179'dan alınmıştır.
101) Ercümend, *a.g.y.*
102) *A.g.y.*, s. 181.
103) *A.g.y.*

Emanet, velayet el-fakih öğretisinin, dini vergileri ödemelerinden ötürü merciyi oy vererek seçme yoluyla belirleyen "mürit hegemonyasına karşı başkaldırıda olduğu kadar seküler yöneticinin otoritesine karşı başkaldırıda da bir yenilik" içerdiğini iddia eder.[104] Eğer bu, öğretinin yaratıcısı tarafından tasarlandıysa, o halde söz konusu girişim teolojik düzeyden ziyade siyasal düzeyde başarıyı hedeflemişti. Velayet el-fakih öğretisi, bir ulema azınlığı tarafından savunulur ve desteklenir. O, etkisinin büyük bir bölümünü teolojik kudretten ziyade kitle politikasından alır. Şii dünyanın çeşitli ulus-devletler arasında siyasal bölünüşü, veli-i fakih kurumunu faaliyet alanı ve karakter bakımından sınırlı hale getirir. Velayet el-fakihin İranlı taraftarları, Irak ve Lübnan çevrelerinde pek az etkide bulunabildiler ve onların etkisine karşı direniş gitgide büyümektedir.

İran'ın içerisinde dini merkezlerin çok çeşitliliğine saldırıldı; bununla birlikte İran'ın ötesinde, Hui ve Sistani gibi çeşitli özerk öncü otoriteler varlığını sürdürdü. 1992 Ağustos ayında Hui'nin ölümünden sonra, popülerliği ve geliri paylaşan birçok dini otorite merkezi ortaya çıktı. Bunların popülerlik oranları şöyle tahmin edilmektedir: Sistani (Necef) % 40, Ruhani (Kum) % 40, Hameney (Tahran) % 10 ve Şirazi (Kum) % 10.[105]

Ülke dışındaki Şiiler arasında hâkim olan görüş, 1999'da Necef'te iki büyük oğluyla birlikte katledilen merhum Ayetullah Muhammed Sadık el-Sadr'ın ortaya çıkışını, popülerliğini ve etkisini hesaba katmaz. Oysa Sadık el-Sadr'ın veya II. El-Sadr'ın durumu irdelenmeye değerdir.

Muhammed Bâkır el-Sadr'ın 1980'de idam edilmesinden hemen sonra, kuzeni Muhammed Sadık el-Sadr, hükümet tarafından bir Irak mercii olarak atandığını iddia etti. 1980-1990 arasında II. El-Sadr, mürit kazanmada ve vekil ve yardımcı şebekeleri inşa etmede oldukça etkindi. Başlangıçta onun etkinlikleri pedagojik iken, daha sonraki bir evrede militan bir tonla örgütsel sorumluluklar ve hayır işleriyle ilgili görevler üstlendi.

104) Emanet, Ercümend (ed.) (1988) içinde, s. 124.
105) Hui Vakfı. Röportaj verenler adlarının verilmesini istemedi.

Bu, Necef'te bir beşinci militan merkez yarattı. II. El-Sadr, hayatı boyunca, İran'da üslenen ve İran tarafından himaye edilen militan Iraklı gruplar karşısında sapasağlam bir rakip merkez kurmakla kalmadı, ölümünden sonra bile bu grupların etkilerini kırmayı sürdürdü.

Onun 1980'ler ve 1990'lar boyunca kaydettiği yükseliş ihtilaflı olmuştur. Din adamları sınıfı içerisindeki bölünmeyi korumada ve büyütmede keskin bir hassasiyet gösteren Baas hükümeti, Arap bir merciiyye çizgisinden yanaydı. Hükümetin gözünde hem Hui hem de halefi Sistani Farisî idi. Baas hükümeti, rakip bir Arap Şii merkezi yaratma yönünde vekaleten çabalar sarf etmiş olabilir. Fakat II. El-Sadr, pratikte, bu tür girişimlere ne karşı çıktı ne de onay verdi.

Bununla birlikte, uzun vadede el-Sadr'ın tutumunun hükümete düşman olduğu görüldü. Savaş ve yaptırımlar tarafından yakılıp yıkılmış bir ulusla aynı döneme rastlayan din adamı başkanlığının ilk yıllarında, ahirete daha fazla eğilim gösterir gibiydi. Genelgeçer Şii standartlarının mirası olan Cuma namazlarını yeniden başlattı. Fakat el-Sadr, Baas sosyalist-hegemonik ideolojisinin mezbahaya yatırıldığı, yönetici rejimin dini hem boyun eğdirmek hem de rızayı satın almak için kullandığı, itiraza açık olmayan hegemonyasını ve petrol zenginliğini tümden kaybettiği bir yerde ve zamanda, yani bütünüyle yeni bir durum içerisinde faaliyet gösteriyordu. Devletin sağladığı ücretsiz hizmetler askıya alındı ya da ticarileştirildi; aynı zamanda otuz yıl sonra ilk kez ağır vergiler getirildi; enflasyon (1991-1996 arasında) % 24 bin civarında yükseldi. Şehir nüfusunun yaklaşık % 56'sını oluşturan modern eğitimli orta tabakalar ağır koşullar altında yaşamaya mahkûm oldular. Onların maaşlı kesimleri üstü örtülü bir şekilde yoksulluk içerisine düştüler.

Bu belirsizlik atmosferinde, dini duygular keskinleşti. Maddi destek kaynaklarına duyulan ihtiyaç daha da kuvvetlendi. II. El-Sadr, Necef'in din adamları dünyasını şehir çevresiyle ve kırsal aşiret bölgeleriyle yeniden bağlayıp birleştirmeyi becerdi. Vekil ve mürit şebekeleri genişleyip derinleşti; hayır kurumları birçok ilçeye ve büyük şehir mahallesine hizmet etti. Birkaç yıl içerisin-

de on binlerce taraftar, hayran ve sempatizan topladı. Verdiği Cuma vaazlarına ilişkin fotoğraflar ve görgü tanığı açıklamaları, çeyrek milyonluk muazzam kalabalıkları yansıtır, ki bunlar 1979 Devrimi'nin ilk yılları boyunca Tahran'daki Cuma namazlarını hatırlatan sahnelerdir. Taraftarlarının artmasıyla birlikte, II. El-Sadr ihtiyatlı ve çekingen tavrını bir kenara bıraktı. Yeni tehdidi hisseden Baas hükümeti, el-Sadr'ın geniş şebekelerini (özellikle aşiret bölgelerindeki şebekelerini) çökertti ve hareket alanını kısıtladı; en sonunda da onu iki oğluyla birlikte ortadan kaldırdı.

Bu kaybın ıstırabını çeken Irak diasporasının büyük kitleleri, el-Sadr'ın anısına saygı gösterdiler. Belki de en büyük ve en heyecanlı kitle ıstırabı, bilhassa İran'daki Iraklılar arasında tüm açıklığıyla kendisini gösterdi; el-Sadr'a karşı utanç verici sözler sarf edip onun bir hükümet ajanı olduğu şeklindeki eski iddialarını tekrarlayan IIDYM başkanı Muhammed Bâkır el-Hekim ve maiyeti, öfkeli kalabalıkların fiziksel saldırısına uğradı. II. El-Sadr'ın katledilmesi, Irak hükümetini gergin ilişkileri dahilinde bir kez daha, özerk, kurumsallaşmış ve popüler Şii dindarlığıyla hesaplaşmaya yöneltti. Eğer hükümet, iddia edildiği gibi dini kendi hizmetinde kullanmak amacıyla genelde Irak Şiileriyle ve özelde el-Sadr ailesiyle arayı düzeltmek için önlem olarak el-Sadr'ı destekleme hesabı yaptıysa, bu önlemin felaketlere yol açtığı açıkça görüldü. El-Sadr'ın mirası Irak'ın iliklerine işlemiştir; dolayısıyla, kuvveti ve şiddeti bakımından başkalarının mirasından daha uzun süre ayakta kalabilir.

On

Aşura ve Erbain: Popüler Kültür ve Kurtarıcı Azabın Siyasallaşması

Önceki kısımlarda, Şii din adamları kültürünün, Weberci etik din tipolojisine az çok benzer bir şekilde, metne, kutsal yasalara, yasaya bağlı normlara, metodolojik inceliklere ve seçkinci bir okuryazar tabakanın soylu kuşak-çizgisine dayandığını gördük. Bu sınıf sürekli çöküş içerisinde olmuştur; bu sınıf militanlık üretir ve onun özerkliği, potansiyel olarak militan eğilimlere ve bölücü etkiye sahiptir.[1]

Buna karşılık, popüler dindarlık biçimleri, Durkheimcı bir cemaat öz-düşünümü modeli, güçlü tarih-ötesi anlatılarla, paradigmalarla ve simgelerle kaynaşmış bir kültürel söylem modeli sunarlar.[2] Onların başat biçimleri ritüel ve *rit*'tir; bunlar, içerisinde topluluğun kendisini yansıttığı, grup dayanışmasını ve kolektif hafızası-

1) Bkz. Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu Kısımlar.

2) Schubel (1993), s. 2-3; Fischer (1980), dini ritüelleri bir kültürel söylem olarak çözümler ve kendisinin 'Kerbela paradigması' diye adlandırdığı şeyde odaklanır, s. 4, 9, 12-19.

nı yeniden ortaya koyduğu, nihayet, gerçekliğine ve terimin Durkheimcı anlamında karşılaştığı gerilimlere ayna tuttuğu çeşitli toplumsal, tinsel, kurtuluşçu, ahlaki, estetik ve siyasal roller oynarlar.[3]

Hem yasaya-metne bağlı kültürüyle din adamları sınıfı hem de modern ideolojileri ve yapılarıyla şehirli Şii orta sınıflar, bu ritüelleri kitle politikası kanalları olarak kullanabilirler. Baas rejiminin egemenliği altında, Arap şehir bölgelerindeki en erken popüler kitle muhalefeti, 1977'de Kerbela'ya yapılan Erbain haccından geldi (bkz. Dördüncü Bölüm). Sekülarizasyona rağmen, Erbain'e katılım hiçbir zaman eriyip gitmedi. Pek çok öngörünün tersine[4], haclara katılım muazzam şekilde arttı. 1913'te Erbain anma töreni için Kerbela'ya gelen ziyaretçilerin sayısı 200 bine ulaşmıştı.[5] Bu kitlenin yarısından fazlasını Iraklılar oluşturuyordu. Bu demektir ki, hacılar 2 milyonluk bir nüfusun % 5'i civarındaydı. Diğer taraftan, 1995'te hacıların sayısı, bildirildiğine göre[6], hiçbir yabancı katılım olmaksızın 2.5 milyondu ya da (20 milyona yaklaşan) nüfusun % 12'siydi.

Şiiler, öncelikle birinci ve üçüncü İmamlarda merkezlenen birçok farklı olaya özel bir vurgu yaparlar: Aşura ritüeli, Erbain haccı, Ali'nin doğum günü haccı, *İd el-Gadir*, *İd el-Zahara*. Bunlar ara-

---

3) Durkheim (1915, 1971), s. 10, 18, 206-213, 416-424; Lukes (1973), s. 238-239; Robertson (ed.) (1969, 1976), s. 42 ve çeşitli yerlerde; Robertson, Roland (1970), s. 150-163. Durkheim, *Dini Hayatın Elementer Biçimleri* adlı eserinde, dünyanın dünyevi ve kutsala bölünmüş ikiliğini çözümler ve dini tapınmanın geçek nesnesi olarak toplumu koyar ortaya. Bkz. Parsons, Robertson (ed.) (1976) içinde, s. 42-54.

4) Nakkaş, devletin dayattığı sekülarizasyonu ritüellere katılımı giderek azaltan çizgisel bir süreç olarak görür (Nakkaş, *a.g.y.*, s. 160-162). Öte yandan Fischer, tam tersini, yani sekülerleştirici şah rejimi altında hac katılımında bir artış gözlemler. Hacıların sayısı, 1961'de 12 binden 1972'de 75 bine çıkmıştı, yani on yılda % 66'lık bir artış; hacıların % 32.5'i köylüler olarak hesaplanır, buna karşılık *ziyaret*'e (yerel haclar) daha büyük bir popüler katılım göstermektedir (s. 137-138).

5) Karmali, *LA* içinde, Temmuz 1912-Haziran 1913, s. 238 ve 319. Bu yüzyılın ilk onyıllarında, hacıların sayısının yıllık olarak Kerbela için 200 bine ve Necef için 300 binden fazlasına ulaştığı tahmin edildi (Karmali, s. 238). İran kökenli hacıların ortalama sayısı aynı dönemde 100 bin olduğu için, toplam sayının yarısının Iraklı olduğu sonucunu çıkarmak inandırıcıdır.

6) *El-Irak*, günlük gazete, Bağdat, 20 Temmuz 1995. Ziyaret akışı ve ritüele katılım, sosyo-politik etmenler, kitle baskılandırması, savaş, ekonomik güçlükler, demografik değişim ve toplumsal çöküş tarafından etkilenmiş görünüyor. Bu, 1991 savaşı sonrası dönemde Irak için doğrudur.

sında en önemli olanlar, Aşura ('On Gün') ve Kerbela'ya yapılan Erbain haccıdır. İran'la kıyaslandığında, Irak'taki dini takvim nispeten kısadır ve katılım ve toplumsal örgütlenme düzeyi zayıftır.

Aşağıda, Teveyrîc ve Dagara adlı iki kasabada işin içerisinde olan farklı toplumsal aktörlerin rollerini incelemek suretiyle bu iki başat ritüelin, Aşura ve Erbain'in yapısı üzerinde duracağız.[7]

TEVEYRÎC ÖRNEĞİ

Teveyrîc kasabası, 19. yüzyılın ikinci yarısında, muhtemelen 1869'da kuruldu. Evlenmeler yoluyla soylu Kazvini ailesinin (seyyidler) müttefiği olan Zahhaf adında bir kabile oraya yerleştirildi. 19. yüzyıl, göçebe aşiretlerin Fırat vadisi boyunca giderek artan iskanına tanık olunan bir dönemdi. Verimli toprak ve küçük ırmak kollarıyla kanalların zenginliği bölgeyi meyve, hububat ve tütün deposuna dönüştürdü.[8]

Adının gösterdiği gibi, Teveyrîc, *taric*'in küçültmeli biçimidir; taric ise, klasik *tarîk*, yani *yol* sözcüğünün köylü telaffuzundaki söylenişidir: Gerçekten de Teveyrîc, güneybatı kırlık bölgeleri için hayati öneme sahip bir ticaret yolu olmuştur; ülkenin bu kısmını Hille yoluyla Bağdat'a veya Kerbela'ya, hatta daha da ötesine bağlar. Kasaba kısa sürede etrafındaki köylerin ürettiği tarım ürünlerinin ambarı haline geldi. Örneğin 1950'de, kasabada 1.500 mevsimlik işçiyle birlikte 30'dan fazla un değirmeni vardı. Tütün, kasabanın ticaret listesindeki diğer önemli üründü. Ticari gelişmeyle birlikte, nüfus 1946'da 6.800'den 1960'ların başlarında 30 bine, belediye sınırları içindeki nüfus ise 100 binden 180 bine yükseldi.[9]

Hükümet kurumları ve kamu hizmetleri gelmekte gecikmedi; onlarla birlikte kasabanın toplumsal yapısı yeni bir öğe edindi: geleneksel ahalinin (her türden zanaatkâr) oturduğu mahallelere karşıt olarak, idarecilerin mahallesi. Diğer küçük taşra kasabala-

7) Teveyric küçük bir kasabadır, buna karşılık Dagara büyük bir köydür. İlki mahalle dayanışmasını sergiler, ikincisi dindarlık biçimleri çerçevesinde farklı toplumsal gruplar arasındaki kültürel yarılmaları yansıtır.
8) El-Hasani (1948), s. 120-121.
9) *A.g.y.*

rından veya köylerinden farklı olarak, kenar mahallelerdeki köylülerin çamurdan barakaları çok geçmeden ortadan kalktı (Dagara'yla karşılaştırın).[10]

YEREL DAYANIŞMALAR, TOPLUMSAL AKTÖRLER

Teveyrîc, Fırat'ın her iki kıyısında konumlanmıştır. Doğu kıyısında *Sub Sagir* (Küçük Yaka) veya Tunbi adında bir mahalle vardır. Batı tarafı *Sub Kebir* (Büyük Yaka) diye adlandırılır. Burası dört mahalleye bölünür: Seyyid Hüseyin, Şeyh Hamza, Mahrem Ayşe ve Gass. İlk üç mahalle, adlarını ileri gelen himayedâr ailelerden almıştır. Sonuncusunun adının şahıslarla ilgisi yoktur, mahallenin yeni kurulduğunu belirtir.

On günlük Aşura ritüeli, Sub Kebir'de birinci hicret yılında başlar. Bu dört semt tarafından eşit olmayan bir şekilde paylaşılan dört toplantı yeri ya da dört *meclis-i azâ* vardır. İlki, Seyyid Hüseyin mahallesinde Aziz Vali'nin evindedir. İkincisi, Gass mahallesindeki 'Azâ'-i el-Anbar'dır; üçüncüsü, Şeyh Hamza mahallesindeki 'Azâ'-i Seyyid Hamza'dır; dördüncüsü de aynı semtteki 'Azâ'-i elbu Abud'dur. 1960'ların başlarında Gass mahallesinde solcular tarafından beşinci bir meclis organize edilmiştir. Her 'azâ', ritüelin cemaatçi doğasının bir simgesi olarak, kendi adını mahallenin hamisinden ya da bizzat mahallenin kendisinden alır.[11]

Ritüeldeki aktörler, ilkin hâmilerdir. Bunlar *vücehâ*'dır, yani statü, zenginlik ya da her ikisi sayesinde toplantıyı, *meclis*'i organize eden ve gözetip kollayan ileri gelenler veya seyyidlerdir. Bu rolleri üstlenmek suretiyle vücehâ, cemaat içerisindeki önderliklerini pekiştirirler; kendi İmamlarına (çoğu kez de atalarına) verdikleri sözleri yerine getirir, ticaretleri ve alışverişlerini zenginleştirir, cemaatlerinin rızası ve saygısını kazanırlar.

Başka yerlerde olduğu gibi Teveyrîc'de de, hâmiler, kuşaklar boyu ailelerinin uğraştığı geleneksel işlere sahiptir. Seyyid Hüse-

10) Dagara ve diğer Şii köyleri hakkında bkz. Robert Fernea (1970) ve Elizabeth Fernea (1968).

11) Röportajlardan, Rıza el-Zahir ve Siham el-Zahir; ilki bir yazardır, ikincisi ise lisan öğretmenidir ve ikisi de Teveyric'dendir.

yin meclisi, bir berber olan Vali'nin mali desteğiyle organize edilir; Anbar meclisi, et ticareti yapan tüccar uzantılı bir ailenin himayesinde organize edilir. Üçüncü meclis bir kahvehane sahibi olan Hacce Mahmud tarafından, dördüncüsü küçük bir tüccar tarafından desteklenir.

Hamiler arasındaki üstü örtülü rekabet, bir ve aynı mahallede çatışan aşiret kökenlerini ve ticari çıkarları yansıtacak şekilde iki farklı meclis bulunduğu zaman yüzeye çıkar.

Hami, toplantı için bir mekân, konuşmalar için bir kürsü tedarik eder. Yazın ya da baharda meclisler açık alanda toplanır; kışın, âdet olduğu üzere büyük ve geniş bir çadır kurulur. Mefruşat ve diğer levazım malzemeleri mali desteği sağlayan hami tarafından tedarik edilir.

Bu işin içerisinde olan ikinci grup, *revzakhân* (Farsça bir terim, yani anlatıcılar) ve *radud*'dur (yani, şarkı okuyanlar). Popüler dindarlıktaki önemli rollerine rağmen, bu grup ender olarak incelenmiştir. Anlatıcıların ve şarkı söyleyenlerin ön habercileri, İmamları öven dizelerini terennüm etmek için Büveyhi'ler zamanından (11. yüzyıl) beri pazaryerlerini dolaşan gezgin ozanlardır; dinleyiciler bu ozanları dinlemek için gelişigüzel biçimde toplanırlar ve ozanlara ödül maksadıyla para atarlardı.[12] Bugünün anlatıcıları ve şarkı söyleyenleri, münhasıran değil, ama genellikle profesyoneldirler. Revzakhân, genellikle bir seyyid ya da onları din adamlarının alt tabakasına bağlayan bir deyim olarak mümin diye adlandırılan aşağı düzeyden bir molladır. Bu anlatıcılar sınıfı, kutsal türbe şehirlerinde, Atabat'ta oturur. Onların temel işlevi, İmamların tarihi hikâyelerini anlatmak, onların etik ve moral derslerini vazetmek ve trajik yazgılarına yönelik keder duyguları uyandırmaktır. Verdikleri hizmetlere Muharrem ayı törenlerinde ve başka vesilelerle de başvurulur; Şii cemaatler Necefli ve Kerbelalı anlatıcıları el altında bulundurmak için birbirleriyle yarışırlar.

Anlatıcılık, bilirkişiliği, metinleri ve gelenekleri biriktiren aileden miras alınan, sanatsal bir meslektir. Anlatıcılar geleneksel

12) Halili, Cafer, *a.g.y.*, cilt 8, Kerbela kesimi, s. 372; Karmali, L. A., *a.g.y.*, s. 236. Aşura ritüellerinin kökeni hakkında aynı zamanda bkz. Nakkaş, DWI, 33, 1993, s. 161-181.

ailelerden gelirler ve seyyid olmayan bazıları geleneksel uğraşlarla meşgul olurlar: terziler, kumaş tüccarları, kahvehane sahipleri. Onlar, kasta benzer bir toplumsal grup oluştururlar. Bazıları büyük üne sahiptir ve adları ülke sınırlarının ötesine yayılmıştır. Ünlü bir anlatıcı olan El-Vaili, Kuveyt'te ve petrol zengini diğer Körfez ülkelerindeki müşteriler tarafından aranan biridir.

Teveyrîc örneğinde, Seyyid Kasım el-Hatib 1960'larda yarı-tekel konumunda bir anlatıcıydı. Bir seyyid olarak kendisine, biriken humsa ek olarak, Muharrem'deki dini hizmetlerinden dolayı da yüklü paralar ödeniyordu. Bu mesleği babası ve ağabeyinden miras almış, metinler, sözlü anlatılar ve ajitasyon teknikleri üzerine eğitimi kendi evinde görmüştü.

Revzakhân, birinci sınıf bir ajitatör/propagandacıdır; tarihi hikâyeleri bugünün acılarıyla birleştiren, ortak bir ıstıraplar ağı içerisinde ören bir kişidir. Onun kitle ajitasyonu kabiliyeti toplumsal ve siyasal rollerini genişletir. Anlatıcılar, herhangi bir potansiyel hükümet-karşıtı ajitasyonda iki çift anlam taşıyan metaforlarla oynamasınlar diye çoğu kez uyarılırlar. Bu tür uyarıları gizli ajanlar yaparlar ve anlatıcının sunumunu dikkatli bir gözle takip ederler. Bazı anlatıcılar, dinleyenlere bu tür tehditleri açıkça aktararak, hükümet-yanlısı şahsiyetleri zor duruma düşürmekten kaçınmamıştır.

Anlatıcı, sosyo-politik ıstırapları nakletmede potansiyel bir araçtır.[13] Teveyrîc örneğinin gösterdiği gibi, geleneksel yoksul ahali, anlatıcının kendilerini İmam'ın ideal dünyasına bağlayan bir sembol veya bir aracı olduğunu düşünür; bu yüzden anlatıcı, cemaatin geleneksel kesimlerinden yüksek bir itibar görür. Ama yine de o, yeni eğitimli grupların, özellikle de kendisine geçmişte kalmış bir şey, bir asalaklık simgesi ve bir toplumsal anakronizm gözüyle bakan lise ve üniversite öğrencilerinin ya da mo-

13) Kerrade'de, Kazımiye'de, Bağdat'taki Kamp Sileyh ve Devre semtlerinde, Kerbela'da, Necef'te ve Nasıriye'deki ritüellerin gözlemine dayanan kişisel deneyimden ayrı olarak, Necef, Kerbela, Hille ve Bağdad'dan malumatlar aktaran çeşitli kişilere teşekkür borçluyum. Aynı zamanda bkz. Elizabeth Fernea, *a.g.y.*, s. 151-166; burada o, güneyde bulunan Şii köylerindeki ritüellere ilişkin betimleyici açıklamalar vermektedir. 1930'lardaki Kazımeyn hakkında bkz. Stark (1938, 1992), s. 143-147 Genel bir bakış için bkz. Verdi (1992), s. 236-240.

dern eğitimli orta-sınıf entelektüellerinin iğneleyici alaylarından hiç kurtulamaz. Bu horgörü, anlatıcının veya onun yardımcısı olarak şarkı söyleyenin verdiği yanlış ve abartılı tarihi açıklamalardan rahatsız olan din âlimleri tarafından desteklenmiş ve kim zaman örtük ya da açık bir şekilde ifade edilmiş de olabilir. Bu iki uçlu eleştiri, bir yandan popüler dindarlık ile yüksek dini kültür arasındaki gerilimi, diğer yandan da popüler ve modern kültür arasındaki gerilimi gösterir; her ne kadar bu üç kesimin dini kültürü pek çok bakımdan örtüşse de.[14]

İkinci aktör, şarkı söyleyendir (*radud*). Anlatıcı, yazılı İslam'ın tarihi açıklamalarını ve ahlâki vaazını dışavurumcu dindarlıkla harmanlar; fakat şarkı söyleyen, saf formdaki popüler kültürün bir temsilcisidir. O, ahlâk vazetmekle, kıssadan hisse çıkarınakla ya da meşruiyet meseleleriyle hiç ilgilenmez. Şarkıcının işlevi, keder uyandırmak ve kederi denetim altında tutmaktır. Kullandığı araçlar, güzel sesi, folklorik dizeleri ve ağıt yakma teknikleridir. Anlatıcılardan farklı olarak, şarkı söyleyenler daha yüksek ücret isterler, anlatıcılar için ödenen 20-30 dinarla kıyaslandığında yaptıkları her sunum başına 100 dinar alırlar. (Verilen örnekler, 1960'ların başlarında ve 1970'lerdeki Teveyrîc'dendir ve yalnızca yerel bir anlama sahip olabilirler.) Radud, ne bir seyyiddir ne de kutsal türbe şehirlerinin bir sakinidir, ama aynı kasabadandır. Seyyidler, şarkı söyleyenleri (ve onların uğraşlarını) düşük toplumsal seviyeden insanlar olarak küçümserler: Velhasıl, onların tek yeteneği melodik bir sestir.

Hızır el-Sadavi, Teveyrîc bölgesinin en iyi şarkı söyleyenleri arasındaydı ve onun oğlu Yas Hızır, bugün Irak'ta epey tanınan bir şarkıcıdır. Cesim Ebu Zeride, bir diğeridir. Her ikisi de, gruplarının geri kalan üyeleri gibi, geleneksel uğraşlarla geçinirler; ilki bir buğday deposunun, diğeri bir dükkânın sahibidir.

---

14) Din adamlarının yazıya dayalı dindarlığı ile popüler dindarlığın törensel ritüalizmi arasındaki gerilimlerin hâlâ mevcut olması, Londra'da üslenen Hui Hayır Vakfı'nın yayınladığı bir Şii aylık yayını olan *el-Nur*'da bu ritüellerdeki anlatıların ve diğer pratiklerin 'akıldışı doğası' hakkında yapılan tartışma tarafından da doğrulanır; bkz. *el-Nur* aylık, no. 75, Ağustos 1997, s. 46-52. Din adamlarının popüler ritüellerinde reform yapılmasına yönelik girişimleri, bu yüzyılın 1920'lerinden bu yana devam etmektedir. Bu konuda akılcı Kasravi ile gelenekçi Humeyni arasındaki tartışma hakkında, bkz. Fischer, *a.g.y.*, s. 132-133 ve Verdi (1992), s. 232.

Ritüeldeki son aktör, bizzat cemaatin kendisidir. Onun oynadığı rol, ritüelin gerçekleştirilişi bağlamında tartışılacaktır.

MUHARREM RİTÜELİNİN YAPISI

Muharrem ritüeli, çeşitli görsel simgelerin, seslerin, anlatıların, sunumların, kokuların ve yemeğin karmaşık bir bütün içerisinde birleştirildiği kültürel bir söylemdir. Ritüel, dünyevi nesnelerin ve kültürel paradigmaların tuğlalarından tinsel bir görkemli bina inşa eder. Ritüelde, katılımcılar, "derinden bağlı oldukları inançlarını destekleyen ve şekillendiren simgesel bir evrenle karşılaşırlar."[15]

Teveyrîc'de uygulandığı şekliyle Muharrem ritüeli, analitik olarak çeşitli öğelere bölünebilir:

(i) Törenin görsel tezahürleri;
(ii) Anlatmayla, şarkı söylemeyle ve göğüs dövmeyle beraber, toplantı yapma (*meclis-i azâ*);
(iii) Yürüyüş alayları (*mevâkib*);
(iv) Kendini kırbaçlama ve saç kesme;
(v) Tutku oyunlarının sunumu (*teşabih*);
(vi) İmam'ın türbesine hac seferi.

Bu yönlerden her biri, ritüelin üç uğrağını gerçekleştiren simgesel bir işleve sahiptir[16]:

(i) Katılımcıların toplumsal yapılarından ayrılması;
(ii) Dönüştürücü bir evrenin yaratılması, içerisinde katılımcıların toplumsal statüsünün belirsizliğe terk edildiği ve onların "daha yüksek bir otoriteye kolektif itaat"[17] durumuna aktarıldıkları, fiili zaman ve mekândan uzak bir alanın yaratılması. Bu durum, toplumsal bölünmeleri ve mevki, konum, yaş, akrabalık, cinsiyet ve benzeri fark-

15) Schubel, *a.g.y.*, s. 2.
16) Victor Turner (1969), ritüellerin yapısını üç evreden oluşan bir döngü olarak çözümler, s. 94-102. Aynı zamanda bkz. Victor Turner (1974), s. 16-17, 23 ve çeşitli yerlerde.
17) Schubel, s. 4.

hlaşmaları aşan bir eşitlik ve yoldaşlık duygusu, bir *communitas* meydana getirir;

(iii) Katılımcıların yeniden kümelenmesi veya eşik uzamından normalliğe geri dönme.

Değişim, bu duygusal seyahat aracılığıyla meydana getirilir. On dört asır önce İmam Hüseyin'in savaşının olup bittiği Kerbela'nın tarih-ötesi alanına kaçmak veya bu olayı doğrudan bir sunumla sergilemek suretiyle katılımcılar, Peygamber'in kutsal evine sadakatlerini yeniden gösterirler. Bu sayede cemaat dayanışmalarını tekrar teyit ederler; işledikleri günahlar için affettirici olduğuna inandıkları şeyleri yaparlar; manevi olarak kendilerini daha iyi hissederler; ve dünyevi uğraşları için güçlü bir destek edinmeye yönelik daha fazla güven duygusu kazanırlar. Şimdi bu yönlerden bazılarını ve bunların içerisinde bulunan aktörleri tartışacağız.

Görsel Tezahürler

Muharrem ritüelinde ilk göze çarpan şey, üzerinde himayeci ailenin adını taşıyan bayrağın ve sancağın çekilmesidir. Yeşil, siyah ve kırmızı flamalar çatılara ve damlara asılır. Yeşil sancak, seyyidlerin, soylu atalardan gelenlerin simgesidir. O, yalnızca soyağacını belirtmez, aynı zamanda kutsal İmamlarla akrabalığı, bu soy çizgisinin sürekliliğini ve üzerine titrenip canlı tutulan bir şey olarak temsil ettikleri davayı da öne çıkarır. Siyah, hüzün ve kederin simgesidir; bağlılık ve aidiyet belirtir. Kırmızı, katledilen İmamların kanını simgeler, Peygamber'in mekânına musallat olan adaletsizliğe ilişkin kodlanmış bir anlam taşır; aynı zamanda Ümeyye (Emevi) ordusunun kana susamış vahşiliğine de işaret eder.

Sancakların ve flamaların görsel manzarasına, genel bir keder hali içerisinde uzun siyah gömlekler giyen cemaat üyeleri eşlik eder. Büyük öneme sahip bir başka görsel simge, su testileri ve su depolarıdır. Bunlar siyah kumaşlarla örtülür ve Hüseyin'e ve susuzluğa atıfta bulunan düsturlar taşır. Ortadoğu uygarlığında su, A. Exupéry'nin sözleriyle, "Yalnızca hayat için zorunlu bir şey değil, hayatın ta kendisidir." Hüseyin'in savaşının tarih-ötesi anlatımları olayın bir parçası olarak su temasını vurgular. Hüseyin

ve ailesi, savaşta suya ulaşmaktan mahrum bırakıldığı için, sokaklarda sebil su dağıtmak, İmam'ın çilesini hatırlatan bir öğedir ve adaletsizlik duygusunu vurgular; yanı sıra tarih-ötesi seyahate çıkış için gereken sahnenin kurulmasına yardım eder. Bu, ritüelin muhteşem görsellikteki açılışıdır.

Meclis (Toplantı)

İkinci bölüm, mahalle fertlerinin küçük cemaatinin günübirlik toplanması anlamına gelen, meclistir. Bu toplantı, birbirinin ardı sıra birleştirilip bütünleştirilen öğelerin odak noktasıdır: anlatıcı, yani revzakhân öne çıkar, olaya ilişkin hikâyeler anlatır; radud genellikle ağıtlı ilahiler okur; ve bir grup genç erkek radudun şarkısıyla uyumlu şekilde göğüs döver ve/veya kendini kırbaçlar. Meclisin bu üç öğesi, yaşlılardan, gençlerden ve ayrı bir bölümde bulunan kadınlardan oluşan yaslı cemaati içeren ve bir heyula gibi çöken felakete tanıklık eden dinleyici topluluğu için, Kerbela'nın tarih-ötesi alanının yaratılmasında önemli bir işleve sahiptir. Anlatılar ve şarkılar, bu tarih-ötesi alanı, toplumsal ilişkilerle, kültürel hedeflerle, genel görüşlerle, değerlerle veya inanç modelleriyle bağıntılı kültürel paradigma araçlarını kullanmak ve öne sürmek suretiyle yaratırlar.[18]

Meclis, kalıba dökülmüş bir yapıyla başlar. Sahne dikdörtgen bir şekildir; onun merkezinde duran kürsü, kutsal tarihin nişanıdır. Onun tam karşısında yüksek statüye sahip yaşlılar sıralara oturtulurlar; cemaatin önderleri olma yeterliliğinde olanlar, kutsal şahsiyetlere bağlılıklarını sergilerler. Daha yoksul bireyler ileri gelenlerin her iki yanına yerleştirilirler ve onlar da genellikle halının üzerine bağdaş kurup otururlar. Delikanlılar ve çocuklar her iki yanda ayakta dururlar. Kadınlar belli bir mesafe içerisinde ayrı tutulurlar; ya baştan ayağa örtülü bedenleriyle uzak bir köşede ayakta dururlar ya da sahneyi daha elverişli yerlerden, civar evlerin çatıları ve damlarından seyrederler.

Bu sıradüzeninin bir başka anlamı ve amacı da vardır: Toplu dikkati, tüm ayırıcı sınırları ortadan kaldıracak ve yas tutanların

18) *A.g.y.*, s. 4-5.

bütünlüklü bedenini, toplumsal gerçeklikte olmasa bile acıda birleşmiş bir *communitas*'ı yaratacak şekilde, dramda odaklamak.

Meclis günbatımında başlar ve ilk dokuz gün boyunca iki ya da üç saat sürer. Onuncu günde tören ertesi sabaha dek devam eder. Revzakhân, cemaatin adanışını pekiştirecek bir biçimde, İmamların mitolojik tarihini yeniden anlatan, ağlatıcı hikâyeler kullanır. Anlatı, meclisin etrafındaki görsel simgelerle birlikte ve cemaatin kültürel paradigmaları sayesinde, dinleyici topluluğunun hayal gücüne seslenir. Hikâyeler, gerek sunuma katılanlar gerekse seyredenler olsun, ritüelde rol alan her birey tarafından tanınıp bilinir. Hüseyin, hak edilmiş halifeliğini geri almak için Kerbela'ya doğru yolculuktadır. Kendisini destekleyenler tarafından ele verilir; vahşi bir düşman etrafını kuşatır ve sayıca üstünlük kurar; suyla bağlantısı kesilir; düşman topraklarda, çocukları ve kız kardeşiyle birlikte bir yabancı olarak, yanında sadece birkaç sadık destekçisi olmak üzere, neredeyse bir başına bırakılır. Susuzluk, yalnızlık, ihanet, kadınların ve çocukların savunmasızlığı temaları, cesaret, savaşçı erkeklik, meydan okuma, doğru ilkelere bağlılık ve şehitlik temalarıyla kalın çizgilerle ayrılmış bir tezat içerisinde durur. Adalet, imamlık, kutsal haklar, Tanrı'nın buyurduğu yazgı ve ruh saflığı temalarıyla, günlük hayattan alınmış temalar, susuzluk, kardeşlik, babalara ve kız evlatlara yakışır bir adanış, aşk, ölüm ve evlilik motifleri iç içe örülür.

Ritüelin karmaşasının bir parçası olarak, anlatılar şimdi ile geçmiş arasında insani bir temas kurarlar. Tarih, burada ve şimdi olanın gerçekliğiyle kaynaştırılır. Sınır geçilir, aşılır ve kutsal şahsiyetlerle karşı karşıya gelinir.

Anlatıcı, klasik Arapça sunumunu yerel ağızla harmanlar ve *nevâi* denen keder uyandırıcı melodileri ya da *ebusiyye* olarak bilinen melodik dörtlüyü kullanır. Klasik nesir, tarihin simgesidir; hüzünlü ezgiler, şimdinin simgesidir; bunlar, üzüntünün, kederin ve gözyaşı dökmenin İmam Hüseyin'in yazgısında yoğunlaştığı duygusal anlarda birbiriyle birleştirilir. Çok defa anlatıcı, tarih uyarlamasını daha etkileyici kılmak için cemaatin gerçek hayatından alınan olayları işin içerisine katar. Anlatıların peşinde koştuğu nihai sonuç, gerçek ıstıraptan kaynaklanan gerçek gözyaşlarının dökülmesidir. Gözyaşları, dönüştürücü eşiği geçme

evresinin başladığını bildirir; Aristotelesçi bir arınma, saflaştırıcı bir kurtulma işlevi görür. Fischer'in sözleriyle: "İnsan Kerbela şehidine ağlamak ister, öyle ki o Kıyamet Günü şefaat etsin ve insanın günahları daha hafif ve merhametle tartılsın."[19] İnsan ne denli "pişmanlıkla, alçakgönüllülükle ve Hüseyin'e ihtimamla ağlayabiliyorsa", geri dönüşü de o kadar muhteşem olur.[20]

Dönüştürücü evre, radudun şarkı söylemesiyle pekiştirilir. Onun esas işlevi göğüs-dövme edimine öncülük etmek; pişmanlığı, adaletsizliği ve İmam için kurban edilmeye hazırlığı vurgulayan ve kolektif hüzün durumunu en yüksek noktasına taşıyan bu kendine-çektirilen acıya yön göstermektir. Şarkı söyleyen, yalnızca yerel ağız dahilindeki folklorik dizeleri kullanır. Onun sunumu iki evrede gerçekleştirilir. İlkine *ga'da*, yani sessiz ve hareketsiz oturma denir. Şarkı söylemenin ritmi ağır ve melankoliktir. Bu evre, bir tür kızıştırmadır, göğüs-dövmeye veya *lâtmiyye*'ye bir ön hazırlıktır. Tempo arttıkça, şarkı söyleyenin genç adamlardan, delikanlılardan, hatta yeniyetmelerden menkul gruba başlama sinyali verdiği bir noktaya ulaşılır. Bellerine kadar soyunan bu kişiler bir çember içerisinde dururlar ve ellerini açıp avuçlarıyla göğüslerini dövmeye başlarlar. Yaşlı seyirci topluluğu ve kadınlar bu hareketi sembolik olarak taklit ederler. Onların katılımı genellikle ağlama biçimindedir. Göğüs-dövme, şarkı söyleyenin yükselen temposuyla birlikte doruk noktasına ulaşır. Bu edimin sonu, günlük ritüelin de sonunu belirtir.

Drama, ilk dokuz güne yayılan alt-temalara ve alt-olay örgülerine bölünür. Temaların parçaları, İmam Hüseyin'in akrabalarının bireysel yazgısını gösterir. Hüseyin'in kızı Sükeyne'yle, kız kardeşi Zeyneb'le, oğlu Muhammed Kasım'la ve üvey kardeşi Abbas'la ilgili sahneler, anlatıların her yanına sirayet etmiştir. Kutsal ile dünyevi arasındaki, İmamların yüce evreni ile cemaatin burada ve şimdisi arasındaki sınırın geçilmesi, bu sahnelerde açık bir şekilde sergilenir.

Teveyrîc'deki Muharrem ritüelinin yedinci günü, Kasım'ın yazgısında odaklanır. Bu gün Kasım Günü (*Yevm-i Kasım*) ya da Kasım'ın Düğünü diye adlandırılır. Beklenen savaşa ve Hüse-

19) Fischer, *a.g.y.*, s. 100.
20) *A.g.y.*

yin'in ailesinin erkek üyelerinin kolektif kıyımına ilişkin dramatik duyguyu zirveye çıkarmak için, Hüseyin'in büyük oğlu Kasım'ın düğünü, halkın toplu hayal gücüyle kurulur ve çeşitli anlatılar silsilesi içerisinde bütünleştirilir. Öteki günlerin tersine, düğün, anlatılmaktan çok icra edilir: yakışıklı bir genç oyuncu beyazlar, yani geleneksel kıyafetlerin en iyisini giyinir; güzel bir ata biner ve iki yanında, yanan mumlarla dolu ve mersin dallarıyla süslenmiş bir tepsi tutan iki sıra sessiz oğlan durur. Süslü elbise, at, mumlar ve mersin dalları, bunların hepsi, âdet olduğu üzere cemaatin kendi düğünlerinde görülen görsel neşe simgeleridir. Ama yine de, bu kutluluk ve neşe simgeleri, bunlara karşıt işaretlerle harmanlanır. Beyaz elbise hem saflık hem de ölüm simgesidir, çünkü o kefene de benzer, diğer taraftan koronun ve yiğit-damadın etrafını çevreleyen karanlık belirsizlik, akıbet ve kasvet duygusu verir.

Yiğit, mutlulukla gülümseyerek mahallenin sokak aralarını at üzerinde geçer. Ahali onu alkışlarla, kadınların neşeli zılgıtlarıyla karşılayıp selamlar. Sunumda damat, seyirci topluluğunun tersine, kendisini bekleyen kanlı yazgının farkında değildir. Bu kanlı Lorca düğününün yaklaşmakta olan tragedyası, izleyenleri yavaş yavaş avucuna alıp sımsıkı tutar. Onlar, düğün törenlerinde geleneksel olarak yaptıkları gibi, damada şeker ve şekerle kaplı fındıklar (hatta kimi zaman da para) atarlar; fakat bu kez de kısa ömürlü, tamamına ermemiş bir mutluluk olacağını bildikleri şeye hıçkırıklar ve gözyaşlarıyla ağlarlar. Bu, adaletsizlik duygusunu vurgular. Cemaat üyeleri, bu dramda kendi çilelerine de kimlik kazandırırlar: hapse atılan genç eylemciler, bazılarının işkence altında ölümü ya da hatta bebeklerin ve çocukların zamanından evvel kaybedilmesi gibi acılar, damatta cisimleşir. Böylelikle, gösteri, yalnızca kutsal aileyi hayata getirmekle kalmaz, aynı zamanda cemaati duygusal ve fiziksel olarak bu soylu ailenin bir parçası da kılar. Cemaatin gerçekliği dramın tahayyülüyle bütünleşir. Bu hayali alan cemaatin gerçekliğini yeniden üretmeye hizmet eder. Hem kutsal geçmiş hem de dünyevi şimdi, tek bir kapta birbirine kaynaştırılır.

Sekizinci akşam Abbas'ın hikâyesi sunulur. Anlatı, cesur cengaver Abbas'ın öyküsünü anlatmanın ve mucizevi, etik ve moral

temaları nakletmenin ortamıdır. Teveyrîc'de ve başka yerel yerleşimlerde, Abbas, cesur, atılgan bir yiğit imgesine bürünür. Binlerce kişilik Ümeyye (Emevi) birliklerinin karşısına dikilen Abbas, kardeşi ona kaçıp kurtulma şansı vermiş olmasına rağmen, dövüşmekte ısrar eder. Bu sadakat, cemaate kan bağının ve dayanışmanın önemini hatırlatacak şekilde tekrar tekrar vurgulanır.

Bir başka tema, Abbas'ın, Hüseyin'in kuşatma altındaki kampında bulunan susamış çocuklara su getirme hamlesidir. Abbas onlar uğruna kendi hayatını tehlikeye atar. Susuzluk, bebekler de dahil çocuklara işkence eden saldırgan birliklerin zulmünün bir simgesidir. Su, bizzat hayatın simgesidir. Göçebeler, köylüler ve etraflarındaki taşra kasabaları, kuraklığın, değişen nehir akışlarının, su kaynaklarının paylaşımı yüzünden çıkan aşiret-içi kavgaların, yoksul ortakçı köylüler ile açgözlü toprak ağası şeyhleri arasında baş gösteren çatışmaların neden olduğu uzun bir yıkım tarihine sahiptir. Coğrafi konumu yüzünden, bizzat Necef yüzyıllardır sudan yoksundur. Tüm bu kolektif anılar bu temada merkezlenir. Abbas'ın çocuklara su temin etme girişimleri hayat mücadelesinin ta kendisi haline gelir. Onun süvariliği ve çıkar gütmeyen gayretleri, Bedevilerin cesaret ve yiğitlik değerleriyle çok fazla benzerlik taşır. Aynı zamanda Abbas'ın doğaüstü güçleri de gösterilir. Abbas, mucizevi bir şekilde, sağ eli kesildiği zaman sol eliyle savaşır. Sol kolu öldürücü bir darbe aldığında ise, bu sefer kılıcı onun emri altında onun adına savaşır.

Abbas, Şii popüler dindarlığının merkezi bir şahsiyetidir. Abbas'ın, erkek kardeşi Hüseyin'inkinin yanı başında bulunan kabri, büyük saygı gösterilen ve ziyaret edilen bir yerdir. Abbas bir İmam değildir ve bu yüzden bir İmam gibi yanılmaz da değildir. O, ahirette şefaat etme gücüne sahip değildir, fakat günahkârları, özellikle bir emanete veya bir yemine ihanet edenleri cezalandırabilir.[21] Abbas, yeminlerin öfkeli gözeticisi olarak resmedilir. Köylüler mahkemelerde (suçla ilgili ya da başka türlü olsun) yemin etmek için Abbas'ın adını kullanırlar.

21) El-Verdi (1992), s. 241-246.

Toplumsal Etkileşim

Seyirci ve dinleyici topluluğu, itibarlı yaşlılar, daha genç seyirciler ve bu ilk iki gruptan ayrı bir yerde duran kadın izleyiciler olmak üzere bölünür. Onlar, ritüel boyunca birleştirici bir mekân içerisinde çözülüp dağılsalar da, ritüel bittiği an hemen yeniden biraraya kümelenirler. Gerçekten de, meclis sona erdiğinde, cemaatin üyeleri sohbet ederler, gülüşürler veya aile ve iş meselelerini konuşup tartışırlar. Toplumsal bir açıklık atmosferi hüküm sürer.

Cemaatten ne kadar çok insan himayecinin mertebesinin kabulü içerisinde ona saygısını gösterirse, himayecinin toplumsal statüsü o kadar güçlenir ve saygınlığı o kadar artar. Onun işi de, her ne olursa olsun, desteklenip güçlendirilir. Himayecinin aldığı toplumsal ve ekonomik ödüller, kimi zaman, ahirette arananları bile geride bırakır. Fakat toplumsal saygınlık bir ölçüde kıskançlık da doğurur. Ritüelin sonunda başlatılan bağış kampanyasının maksadı, haminin bu vesileyle gördüğü toplumsal saygınlığı başkalarıyla paylaşmak ve kuşkusuz mali yükü cemaate yayıp hafifletmektir. Himayedârın ailesinden bir üye, genellikle en büyük oğlu, yapılacak katkılar için yüksek sesle ve açıkça çağrıda bulunur. Kâğıt ve madenî paraları, hatta altın ve gümüş takıları toplamak için bir tepsi sunulur. Katkılar ya adak sunuları olarak ya da bu kamusal cömertlik gösterisi sayesinde toplumsal mevkiyi ifade etmek için yapılır. Verilen bağışlar ahali tarafından dikkatle gözlenip tetkik edilir. Bağışı yapanların adı ve bağışın miktarı açıklandıkça, cemaat lehte ya da aleyhte tepki gösterip tezahüratta bulunur. Hali vakti yerinde bir ailenin daha doyurucu bir miktar vermeye gönülsüzlüğü, bir eli-sıkılık göstergesi olarak kaş çattırır. Beklenenden daha fazlasını içeren bir bağışa kendini beğenmişlik gösterisi gözüyle bakılır. Tepkiler ve tezahüratlar doğrudan ve samimidir. Farklılıklar bir kenara, bağış, kolektif mali durumun ve arınmanın bir temsilidir.

Bağış toplama işi tamamlandığında, topluluk gevşeyip rahatlar. Erkek-kadın karşılaşmaları veya sohbetleri üzerindeki katı kısıtlamalar gevşer veya çözülüp gider. Kızlar dışarı çıkıp dolaşırlar Genç erkekler bir şeyler (su, çay) içmek için herhangi bir eve yaklaşabilir ve kadınlarla konuşup görüşebilirler. Sınırlar son geceye

dokuzuncu geceye dek gün be gün genişleyip açılır ve dokuzuncu gece, kadınlar sabaha kadar bütün gece boyunca yazılı olmayan bir hakka, serbestçe etrafta gezinme hakkına sahip olurlar. Bu fırsat, genç erkeklerin ve kadınların fark edilip cezalandırılmaksızın kısa romantik rastlaşmalar yaşaması için uygun koşul sağlar.

Göğüs-dövenler cemaatin etkin kısmını temsil ederler. Onların ritüele katılımları bir yerel dayanışma simgesidir, kadınları cezbetmeye yönelik bir ilginin yanı sıra, aile adına bir cesaret ya da adak sunusu gösterisidir.

Aşura, yerel bir rittir ve Teveyrîc'in kendine özgü bir geleneği vardır. Dokuzuncu gece, yerel törenler bir bütün olarak kasabanın kimliğini ortaya koyan tek bir bedende biraraya gelip birleşir. Zifiri karanlık çöker. Dizi dizi kırmızı fenerler görünüşe çıkar, onları taşıyanlar teatral bir yumuşaklıkla şu hüzünlü ezgiyi söylerler: "*Ya Hüseyin, ya mazlum*" (Ey Hüseyin, ey zulme uğrayan). Ağıt yakıp yas tutanlar farklı mahallelerden birbirlerini karşılayıp selamlar ve saf tutarak yürürler. Karanlığa benek benek serpiştirilmiş sancaklar ve fenerler taşıyan kalabalıklar, kasabanın kurucusu Kazvini'nin evine doğru adım adım ilerlerler. Cemaat, yaşayan velilere saygısını ve hayranlığını sunar, sonra kasabanın evliyalık simgesi olan Seyyid Haşim'in kabrine doğru ilerler. Sancaklar onun mezarına dikilir ve kalabalık, şafak vakti Kerbela'ya gidecek kitlesel hacılar heyetinin önderliğini sağlayan velilere, yani Kazvinilere geri döner.

Muharrem'in onuncu günü tüm Şii cemaatler için Aşura'nın son günüdür. Onuncu günde genellikle gözlemlenenler, kendinikırbaçlayan ya da saç kestiren grupların tören alaylarıyla yürüyüşleridir (*mevâkib*). Mevâkib biter bitmez, bir başka dışavurumcu tören başlar: tutku oyunu. Tüm bunlar yerel planda olup biter.

Teveyrîc istisnadır. Kerbela'ya kadar yaklaşık 24 kilometre yürüyerek gittikleri için Teveyrîc hacılarına 'cambazlar' denir. Her mahalleden müfrezeler halinde örgütlenmiş çok sayıda insan, sancaklar ve flamalarla Kerbela'ya doğru ilerler ve sonra Kazvini ailesinden bir seyyidin arkasında yeniden toplanır. Öğlen duaları okunduktan sonra, seyyid ileri işareti verir ve hacılar türbenin merkezine doğru koşuşturur.

Mevâkib ve *teşabih* (tutku oyunları) görsel temsillere dayanır: sancaklar, saflar halinde yürüyen gruplar, şarkı söyleyen ekipler, çalınan davullar, sırtlarını zincirlerle kırbaçlayan ya da kafalarını palalarla yaralayan insan grupları, eyere tutturulmuş oklarla atların görüntüsü, çocukların çığlıkları, Hüseyin'in kampının yanan çadırları... Tüm bu sahneler, ağlayıp inleyen kalabalıklar için görsel bir drama sunar.

Teveyrîc hacıları Kerbela aileleri tarafından konuk edilip ağırlanır. Yiyecek ve çay sunulur. Küçük küçük parçalanmış et ve haşlanmış nohuttan yapılan yemeğin özelliği vardır. Bu, Hüseyin'in ailesindeki kadınlardan birinin canının çektiği bir yemektir. Şehir ve mahalle sınırları ortadan kalkar. Gelişigüzel gruplaşma, yeniden toplaşma anlarına eşsiz bir kolektif ruh hakim olur.

Kültürel Yarılma: Dagara Örneği

Divaniye'nin yaklaşık 18 kilometre kuzeyinde büyük bir köy ya da orta halli bir kasaba olan Dagara, Şii kültürünün (çeşitli kesimler tarafından paylaşılırken) nasıl farklı farklı tasarlandığının eşsiz bir örneğini sunar. Burada, Aşura ritüelinin simgesel, görsel anlatıları ve gösterilerine yönelik tutumlar büyük ölçüde farklılaşır.

Kökensel olarak Dagara, yerleşik hayat tarzını benimsemiş kırsal göçebe aşiretleri için bir merkezdi. Onlar nehrin doğu yakasına yerleştirildiler. Batı yakasında bir belediye binası, polis karakolu, okullar, idarecilerin oturacağı bir ikametgâh ve birkaç başka modern binayla beraber, bir hükümet mahallesi inşa edildi. Merkezi devlet otoritesinin etkin mevcudiyetinin eşliğinde köyün kırsal koşullardan yerleşik koşullara geçişi, yarı denge durumu içerisinde yaşayan farklı, ama birbiriyle bağlantılı üç kesim meydana getirdi. Robert Fernea'nın gözlemlediği gibi[22] bunların ilki, sivil devlet görevlileri ve efendiler (idareciler), yeni yeni ortaya çıkan ve büyüyen modern orta sınıflardır. Onlar ayrı bir mahallede yaşarlar, kendilerine özgü bir toplumsal alana sahiptirler.

İkinci kesim, *ehl el-sūk*'tur, yani geleneksel orta ve alt tabakalardan, küçük esnaflardan, tüccarlardan, çeşitli tipten zanaatkâr-

22) Elizabeth Fernea, *a.g.y.*, s. 55.

lardan, dükkân sahiplerinden, kahvehane sahiplerinden, kasaplardan, sokak satıcılarından ve benzerlerinden oluşan çarşı pazar ahalisidir. Onlar, efendilerden ayrı, kendilerine ait bir mahallede otururlar. Aslında, bizzat pazaryeri kendisi iki mahalleyi ayırır. Üçüncü mahalle ise nehrin doğu yakasındadır ve aşiret mensuplarının mahallesidir.

Her kesimin odaklandığı bir toplanma noktası vardır. İdareciler için bu nokta kulüpleri, çarşı pazar ahalisi için kahvehaneleridir. Aşiret mensuplarının ise *muzîf*'i (ortak konukevi) vardır. Bu kesimler arasındaki kültürel ayrımlar, yalnızca düşünce yapısı ve değerler gibi görünmez kültürel tarzlarda belirmez; giyim kuşamlarında ve hayat tarzlarında belirgin kültürel farklılıklar da söz konusudur. Her grubun kendine özgü akrabalık ve/veya meslek bağları vardır.

Fernea'nın gözlemlediği gibi, "grup içi ilişkiler tek başına ekonomik öz-çıkara dayalı değildir". Dagara halkı, sosyo-ekonomik farklılıklarına rağmen, "geleneksel İslam kültürü içerisinde bir inanç zeminini paylaşır."[23] Bu paylaşılan inanç, "dini ritüelin örgütlenme ve dışa vurulma tarzı[nda görülür.] Bütün cemaat işin içerisine dahil edilir."[24] Fakat grup farklılıkları görmezden gelinemeyecek kadar büyüktür ve Fernea şuna işaret eder: "Aynı zamanda, her grubun bağımsızlığı ve kimliği korunur, hatta pekiştirilir."[25]

Bu, Aşura ritüelinin kutlanmasının farklı tarzlarında açıkça görünür. Fernea, efendilerin, yani idarecilerin ritüeli organize etmediğine ve kutlamadığına dikkat çeker. Aşiret mensupları dini gayretlerini Aşura'ya değil, Ramazan'a, yani kutsal oruç ayına adarlar. Yalnızca çarşı pazar ahalisi Aşura ritüelini organize eder ve kutlar. Kerrade Şarkîyye, Devre ve Kamp Sileyh gibi Bağdat'ın Şii bölgelerinde yapılan diğer kutlamalar benzer bir model sergilerler, yani ritüel geleneksel kesimlerden taşıp çıkar.

Bu farklılıklar şöyle ele alınıp işlenir: Dagara halkı, hiçbir şekilde, dışavurumsal kutlama törenlerinin fırsatlarından tam

23) *A.g.y.*, s. 96.
24) *A.g.y.*, s. 69-70.
25) *A.g.y.*, s. 70.

olarak yararlanamaz; belli Şia törenleri kutlanır."[26] Dagara'daki el-Şebane aşiretinin şeyhi;

> bütün Ramazan ayı boyunca, Imamların hayatlarından birbirinin peşi sıra hikâyeler anlatıp durarak bir ezber okuma hizmeti [*kıraye*] verir Bu okumalara öncelikle aşiret mensupları eşlik eder, fakat hemen her gece, çarşı pazardan insanlar ve idareden efendiler de geçerken uğrarlar, belki toplantılar bittikten sonra şeyhle biraz laflarlardı.[27]

İdareciler bu tür bir dini hizmete ya da ezber hikâyeler nakletmeye mali destek vermezler, fakat onların karıları, hikâye nakletme toplantılarına, kırayeye ev sahipliği yaparak cemaatin diğer kadınlarını konuk olarak ağırlayabilirler. Aşura töreni, bütünüyle çarşı pazar ahalisince organize edilir ve desteklenir. Ayrıntılar şöyledir:

> Aşura, yani Muharrem'in onuncu günü... Dagara'da, yılın en dramatik kamusal dini töreninin vaktidir. Bu vakitte, *büyük ölçüde çarşı pazar esnafının ailelerinden olan* yüzlerce erkek ve oğlan (*sübaye*) taziyeye, yani ölen dini kahramanın yasını tutup ağıtını yakma törenine (ki bu kamusal bir kendini-kırbaçlama biçimindedir) katılır. Bellerine kadar soyunmuş ya da sırtları kesilerek açılmış siyah libaslar giyen erkeklerden menkul gruplar, ritmik şekilde şarkı söyleyip uzun zincirden ve meşinden kamçılarla kendilerini kırbaçlayarak alaylar halinde yürürler. Bunlara benzer şekilde düzenlenmiş genç oğlanlardan oluşan gruplar da çoğu kez, şarkıları öğrenip yapılan hareketleri taklit ederek erkekler grubunu takip ederler.[28] (İtalikler eklendi.)

Kendi başlarına ayrı birer kesim oluştursalar da, onlar mahalle temelinde daha alt-gruplara da bölünürler: "Taziyeyi meydana getiren tek tek ekipler, genellikle, Dagara'nın çarşı pazar esnafı ailelerinin işgal ettiği yerleşim bölgesi içerisindeki aynı semtten ya da aynı sokaktan gelirler."[29] Öte yandan, aşiret mensupları farklı bir tutum sergilerler. Onların "'yerel taziye'ye ya da Dagara 'azâ'sına, yani Kerbela'daki büyük taziyeye katılan temsilci heyet-

26) *A.g.y.*
27) *A.g.y.*
28) *A.g.y.*, s. 71.
29) *A.g.y.*

lerine katıldıkları gözlemlenmedi."[30] "Eğer bu, has bir aşiret mensubunun kamusal haline tavrına tamamen yakışan bir şey olarak görülseydi"[31], şeyhler böyle bir ritüeli desteklerlerdi.

Yine de çarşı pazar esnafı, bütün cemaati kendi ritüeli içine çekmeye çalışır. Onların Aşura yürüyüş alayı, hem pazaryerindeki hem de efendilerin semtlerindeki ana yollardan geçip, aşiretin yerleşim bölgesine doğru, Dagara kanalını aşarak, sonunda kendilerine çay ikramında bulunulduğu aşiret misafirhanesine varacak şekilde bütün Dagara'yı gezip dolaşır.

İdareciler, yalnızca "Ramazan orucunun sonundaki *İd el-Fıtr* gibi, daha ziyade resmi bir vesile"yle rol alırlar.[32]

Erbain Haccı: Pan-Şii Kimlik

> *Melek Cebrail Muhammed'i haberdar etmişti ve Muhammed de kızı Fatima'yı haberdar etti ki, Fatima'nın oğullarından biri, tıpkı Hüseyin'in öldürüldüğü gibi öldürülecekti ve etrafında büyük üne sahip bir şehrin inşa edileceği kabri dünya şöhreti kazanacaktı. Olaylar kehanetteki gibi oldu. Resûl'ün arkadaşlarından biri, Cabir [İbn Abdullah el-Ensari] dehşetli kıyımdan kırk gün sonra şehit edilen İmam'ın mezarını yüceltmek üzere geldi. Çünkü Muhammed ona demişti ki: Hüseyin Kerbela'da öldürülecek ve orada gömülecek; gömülmesinden kırk gün sonra onun kabrine ziyaret başlamalı. Cabir'inki, bu toprağa yapılan ilk ziyaretti. Kerbela'nın tarihi işte o andan itibaren başladı.*[33]

Kutsal türbe şehri Kerbela'ya yapılan hac, Aşura ritüelinin sona ermesinden itibaren kırk gün içinde gerçekleşir. Diğer ritüeller gibi, bu haccın da dönüştürücü etkileri vardır. Bu dünyadaki hacıların iyiliğini arttırma, hatalarını affetme ve onlara ahirette ödüller bahşetmek için İmam'ın aracı güçlerini uyandırma konularında bu haccın bir araç olduğuna inanılır. Hacılar, şifalar dilerler, mülkiyetlerinin ve çocuklarının korunmasını ve genel olarak

30) *A.g.y.*
31) *A.g.y.*, s. 72.
32) *A.g.y.*, s. 72-73.
33) Karmali, *a.g.y.*, s. 235.

kişisel dileklerinin gerçekleşmesini isterler. Hacının kişisel statüsü, aynı zamanda, akranları arasında ve kendi cemaati içerisinde kuvvet de kazanır; ona *zâyir* (hacı; harfi harfine 'kutsal şehri ziyaret eden') adı verilir. Adak sunuları, yakarılar, dualar ve hayır-dualar haccın birer parçasıdır. Hacılar sadece bu deneyim içerisinde, özel ezberler ve dualar aracılığıyla kutsal İmamların doğaüstü alanına açılan sınırları geçebilirler.[34]

Kutsal evrenle bağlantılar, kutsal türbe şehrinin ve onun çeşitli katmanlarından dini görevlilerinin tekelindedir. Dolaysız hac ritüeli, katılımcılara rehberlik eden aşağı katmandan mollaların tekelidir. Şii din eğitimi haccı teşvik eder ve onu Mekke'ye yapılan hacla eşit seviyeye yükseltir. Türbenin camisinde kılınan bir namazın, başka yerlerdeki bin namaza eşit olduğu söylenir. Bizzat toprağın kendisi kutsal sayılır, büyülü ve mucizevi etkileri olduğu düşünülür; toprağa dokunmak, üzerinde evliyanın yürüdüğü toz toprakla fiziksel temasa geçmektir. İmamların göksel kudreti ve koruyucu güçleri, toprakla, türbeyle, hatta kabrin kapılarıyla temas aracılığıyla sanki hacıların bedenine sinip yayılmış olur.

Hac, aynı zamanda, toplumsal, ekonomik ve siyasal öneme de sahip bir olaydır. Muharrem'den farklı olarak, Erbain haccı İmam'ın makamı olarak Kerbela'da merkezlenir. Şiiler genellikle ekipler ve heyetler halinde organize olurlar ve kolektif bir dava öne sürmek için Kerbela'ya seyahat ederler. Onlar, kendi yerel sınırlarının ötesine, bir pan-Şii bağlılık odağı olarak kutsal türbe şehrinin daha geniş evrenine dahil olurlar. Yerel cemaatler, deyim yerindeyse *periferiler* haline gelir; buna karşılık Kerbela (başka vesilelerle de Necef) komuta merkezidir. Bu yüzden hac, kırsal bölgelerin ve taşra kasabalarının yerel dayanışmalarının ötesine geçen bir tüm-Şii kimlik inşa etmenin aracıdır.[35] Birleştirici etki, kolektif ağıt yakma deneyiminde kuvvetlendirilir.

Hac, "insanların, kendi toplumsal gerçeklikleriyle gerilimini" yansıtır.[36] İmamların kutsallaştırılması aracılığıyla, hacılar 'ideal

34) El-Verdi, *a.g.y.*., s. 236-237 ve 245-246.
35) Nakkaş, 1994, s. 164
36) *A.g.y.*, s. 173.

şahsiyetlerle ideal ilişkiler' ararlar ve bu deneyim insanların "güç ve adalet arasındaki ilişkiyi sınamalarını" sağlar.[37]

Toplumsal ve siyasal çerçevede, haclar potansiyel olarak patlayıcıdır. Ne kadar az kurumsal politika varsa, ritüeller (hac da dahil) aracılığıyla kitle hareketliliğinin o kadar yoğunlaştığı gözlemlenmiştir; modern toplumsal kimlikler ne kadar zayıfsa, cemaat kimlikleri o kadar güçlü olur ve bu ritüeller o kadar militan hale gelir. Hacıların sayısındaki değişimler, bu ritüellere katılımı cesaretlendirebilen ya da engelleyebilen farklı koşulların yansıması olarak okunabilir.

1970'lerin başından beri, hac törenleri ağırlıklı olarak emniyet birimi tarafından düzenlenmiştir. Heyetler sıkı bir şekilde kovuşturulur; bir delegasyon başı seçilmek zorundadır. Onun kayda geçirilmesi, aile ve ikametgâhının bildirilmesi gerekir. Tüm delegelerin nereli oldukları ve nereden geldikleri emniyet güçleri tarafından tespit edilir ve denetlenir. Hac izinlerinden ayrı olarak, kutsal türbe şehirlerine, Kerbela ve Necef'e bu zamanlarda gelen tüm ziyaretçileri kaydetmek için video ve başka tipten kameralar monte edilmiştir. Mart 1991'deki Irak ayaklanması sırasında, Kerbela'daki isyancılar, hacıların her hareketini kaydeden yüzlerce video kasete el koymuşlardır.[38]

Şubat 1977'de *Merâd el-Râs* haccı sırasında, sayıları on binlere varan ve Necef'ten Kerbela'ya seyahat eden heyetler, bir grup popüler ritüel örgütçüsü genç tarafından, en büyük ve o zamana kadarki en güçlü Baas-karşıtı kitle protestosunu sahneye koymak üzere galeyana getirilmişti. Bu protesto, ilerideki kısımlarda geniş bir şekilde çözümlenecektir.

37) *A.g.y.*, s. 179.
38) 1991 ayaklanması sırasında Kerbela'daki emniyet servisi karargâhına saldıran Salah Hisani ve diğerleriyle röportaj.

DÖRDÜNCÜ KISIM:

Şİİ İSLAMCILIK VE BAAS

On Bir

Barışçı Protestodan Kanlı Cepheleşmeye

BİRİNCİ EVRE: 1968-1978

1968'de başlayan Baas devri, Şii eylemciliği için birçok bakımdan belirleyici bir yenilik taşımaktadır. İkisi arasında gittikçe yükselen gerilim, Şiiliğin üç çevresinin de içerisine katıldığı bir dizi cepheleşmeye yol açtı: en yüksek merci, popüler ritüellerin *kıyâdet-i hüseyniyye*'si ve bu ikisini birleştiren ve aşıp geçen bir köprü olarak aradaki Davet Partisi.

Bununla birlikte, en güçlü meydan okuma, ne merciiyyeden (dini otorite) ne de Davet'ten (siyasal hareket); şaşırtıcı bir şekilde, popüler ritüelin Necefli genç çırak örgütleyicilerinden geldi. Onların meydan okuması, kendiliğinden, yapısal olarak savunmasız ve kendisiyle-kaim bir süreklilikten yoksun olsa da, hem Baas rejimini sarsıp allak bullak etti hem de Davet'i şaşkınlığa sürükledi. Bu kısımda bu olayın koşullarını inceleyeceğiz.

Baas idaresi altında dört ana çatışma alanı gelişti. İlkin, devletin sekülarizasyon hamlesi, esasen özerk Şii din müessesesine yöneltilmişti. İkinci olarak, totaliter Baas devleti, gerek siyasal temsil ve katılım çerçevesinde, gerekse ekonomik kârların eşitsiz dağıtılması ve paylaştırılması çerçevesinde etnik, dini ve cemaatsel dengesizliği yeniden üretiyordu. Üçüncüsü, yönetici Baas'ın *étatiste* (devletçi), pan-Arap, sosyal-milliyetçi ideolojisi ile Davet modelinde Şii İslami gruplarca geliştirilen yerelci İslami söylem arasındaki ideolojik-kültürel çatışmaydı. Dördüncü alan, bölgesel politikaydı; yani, kısa bir işbirliği aralığı (1975-1988) dışında gergin olan ve sonunda tarafları temditli bir sekiz yıl savaşına götüren Irak-İran ilişkileriydi.[1]

Totaliter baskılar, sekülarizasyon, zora dayalı Baaslaştırma, komuta ekonomisi ve diğer etmenler, çeşitli alt, orta ve üst Şii sınıflara, din adamı olmayan gruplara ve din adamlarına aynı şekilde darbe indirdi. Bu koşullar altında, çeşitli Şii gruplar arasında yeniden yakınlaşma için ortak bir temel yaratılmıştı. Onlar ya bir toplumsal çıkar çatışması yüzünden (tüccarlar) ya da ideolojik veya siyasal sebeplerden ötürü (seküler ideolojilerin reddi) Komünist ve Baas partilerinden yabancılaştıkça, fiili baskılar, farklı Şii gruplar arasındaki tüm açık ve gizli toplumsal-siyasal eylemciliği, münhasıran değil ama esasen büyük merci Muhsin el-Hekim'e ve Davet'e doğru yeniden kanalize etti.

Fakat el-Hekim fazlasıyla ihtiyatlı ve ikircikliydi, buna karşılık Davet'in içsel, öznel anlamda büyük çatlakları vardı. İlkin, Davet ne girişecek olduğu siyasal savaşlara ilişkin bir öngörüye ne de bu görevleri karşılayacak sağlam ve sınanmış örgütsel yapılara sahipti. Davet'in ikinci kusuru, İran-Irak mücadelesine vekaleten ve örtük olarak bulaşmasıydı. Gerçekten de, Batatu, Davet'in Şah rejimiyle işbirliği yapma 'lekesi taşıdığı'nı ve onun önderlerinden bazılarının Şah İran'ıyla bağları olduğunu iddia eder.[2] Üçüncü ola-

1) Maull ve Pick (ed.) (1989), s. 36-37, 60-66; O'Ballance (1988), s. 13 ve çeşitli yerlerde.

2) Batatu'nun aktardığı Şii Emel hareketinin kurucu bir üyesi şunları söylemektedir: "Seyyid Muhammed Bâkır el-Sadr'ı o zamanda [1974] gördüm. O, [Irak hükümetinin] adli kovuşturmaları yürütme tarzını protesto ediyor, fakat Da'vet'ten hoşnutsuzluğunu da ifade ediyordu. Onun bu partiye karşı muhalefeti, İran Şahı'yla bağlantılarından ileri gelmekteydi. Batatu, Cole ve Keddie (1986)

rak, Davet, birinci bölümde gösterildiği gibi, sırtını bol petrol gelirlerine, güçlü emniyet ve asker aygıtlarına, kitle partisine ve popüler refah programlarına yaslamış yeni ve yenilmez bir Baas Partisi'nin Leviathan'ıyla* yüz yüze gelmişti.

Davet, bu zaafları telafi etmek için, daha hiçbir başarı elde etmeksizin, Muhsin el-Hekim'in merciîyyesini kendi davasına dahil etmeye ve Şii popüler ritüellerinin sunduğu ajitasyon potansiyelini kendi amaçları için kullanmaya kalkıştı. Fakat bu bileşenlerin her biri (el-Hekim, Davet ve ritüel örgütçüleri) ayrı ayrı mücadele ediyordu.

Bu üç çevreyi sırasıyla ve ayrıntılı olarak ele alacağız:

(i) El-Hekim/Baas gerilimi ve çatışması (1968-1970);
(ii) Davet'in Baas-karşıtı ajitasyonu ve Davet'in öncülerinin bunu takip eden idamı (1974-1975);
(iii) Şubat 1977'de Necef ve Kerbela'da Merâd el-Râs gösterilerinin patlak vermesi (*İntifada-i Sefer* olarak bilinir).

Ayetullah el-Hekim'e Karşı Baas

Totaliter Baas devleti, toplumun her özerk unsurunu rahatsız etti. Şii din müessesesi, yani Şii öğrenim merkezlerinin serbest şebekeleri, hums ağları ve yerel cemaat örgütleri de bundan muaf değildi. Bu dönemde, 1963'te ulusal önderliğe katılmanın bir yolunu bulmuş olan Şii dini önderlikten hiç kimse yoktu. Baas önderliği yoğunlukla Sünnilerin eline geçmişti. Bu kapalılık, karşılıklı güvensizliği şiddetlendirdi. Ayrıca Irak ile İran arasında, küresel bir Doğu-Batı rengine de sahip olan bölgesel mücadele, hayati önem taşımaktaydı. Irak'taki pan-Arabizm İran için daima bir endişe kaynağıydı. 1960'ların başından itibaren Şah, Irak'ı Nasır idaresi altındaki Mısır'dan yabancılaştırmak için elinden geleni ardına koymamıştı.[3] İran'ın düşmanlığı Irak'taki iç değiçinde, s. 192.

*) 17 yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan ünlü düşünür Thomas Hobbes'un, yönetim modeli olarak 'mutlak monarşi'yi ilk kez dile getirdiği ve savunduğu kitabıdır. (y.n.)

3) Paçacı, röportaj.

şimlerle şiddetlendirildi: komünistlerin kabineye girmesi ve Mart 1970'de Kürt özerkliği anlaşmasının ilanı. Her iki gelişme de Tahran'da rahatsız edici etkenler olarak karşılandı. Sovyetler ile Irak arasındaki antlaşma görüşmelerinin sonuca varması da Irak-İran gerilimi azdıran bir başka etmendi.[4]

Bunlar olup bitmekteyken, İran ilkin Mart 1969'da ziyaretçi Irak heyetiyle ekonomik ve siyasal işbirliği kurmayı ve toprak anlaşmazlıklarını tartışmayı denedi.[5] Bu girişimlerin başarısızlığı, sınır sorunlarında, özellikle Şatt ül-Arap su yolunda odaklanan keskin gerilimlere yol açtı. Art arda üç İran ültimatomunun ardından, Bağdat'taki İran elçiliğine, bu su yolundaki deniz taşıtları üzerinde hiçbir İran deniz kuvvetleri personeline izin verilmeyeceği hatırlatıldı. 19 Nisan'da İran, 1937 antlaşmasını feshetti; bu antlaşma çerçevesinde üzerinde anlaşılan geçiş ücretlerinin Irak'a ödenmeyeceğini ve Şatt ül-Arap sularında yüzen deniz taşıtlarına Irak bandırası çekilmeyeceğini ilan etti. Durum o kadar gerginleşti ki, iki taraf da silahlı kuvvetlerini tam teyakkuz durumuna geçirdi. Tahran, Abadan ve öteki büyük İran şehirleri, kum torbalarıyla tahkim edildi.[6]

Sınır anlaşmazlıkları, başka, açıkça ilan edilmemiş amaçlar peşinde koşmanın bahanesi yerine geçen bir yöntem olmuştur daima.[7] Ortalığın kızışması, misilleme olarak İran'a karşı dizginlerinden boşanmış bir propaganda savaşına girişen kırılgan Baas rejimi için derin bir kaygı kaynağıydı. Tüm İran uyruklarını 'tarayıp ayıklama' ve sürgüne gönderme kararı alındı. Resmi propaganda bu grubun sayısını yarım milyon (son derece şişirilmiş bir rakam) olarak açıkladığı için, rejim, bu mülteci akınının İran ekonomisini zora sokacağını ve Baas'a el koyulan mülkiyetten ve

4) O'Ballance, *a.g.y.*, s. 25; Slugletts (1990), s. 140-144, 147; Marr (1985), s. 221, 225; Axelgard (ed.) (1986), s. 87
5) Tıkriti (1983), s. 49-50. Aslında müzakereler Ocak 1969'da birkaç hafta sürdü. Marr, *a.g.y.*, s. 221; Hadduri (1978), s. 149.
6) Hadduri, *a.g.y.*, s. 150; Batatu (1978), s. 1085.
7) Sınır anlaşmalarının tarihi hakkında bkz. Edmonds, AA, cilt 62, 1975, s. 147; El-Shazly (1995), s. 25. Petrol Tankeri Savaşı hakkındaki bu tez çalışması, Irak-İran sınır anlaşmazlıklarına ilişkin ayrıntılı haritalar vermektedir, bkz. s. 26, 27, 28, 29 ve 30.

servetten menkul bir zenginlik getireceğini düşünüyordu.[8] Tutuklamalar ve sürgünler, Sefer ayının 18. günü (7 Mayıs 1969), Kerbela'ya yapılan Erbain haccından iki gün önce başladı. Bu önleme kutsal türbe şehirlerinde gösterilen tepki sert ve yaygındı. Protesto olarak el-Hekim, Kerbela'ya yaptığı ziyareti yarıda kesti ve Necef'e döndü, böylelikle kitle protestolarını ateşlemiş oldu.

Durumu yatıştırmak için savunma bakanı Hardan Tıkriti, el-Hekim'le buluşup tavrını yumuşatması, hatta Irak-İran anlaşmazlığında arabulucu sıfatıyla desteğinin kazanılması maksadıyla Necef'e gönderildi. Tıkriti şunları bildiriyordu:

> Cumhurbaşkanından gelen talimatlar, şeyh [el-Hekim] ile Şatt ül-Arap konusunda şu temelde müzakere edilmesini öngörüyordu: Şeyh Muhsin el-Hekim, İran hükümetinin askeri birliklerini Şatt ül-Arap'tan çekmesini, su yolu üzerine varılan eski antlaşmaya bağlı kalmasını istemeliydi; buna karşılık İranlı tutuklular serbest bırakılacak ve sürgün durdurulacaktı. İran tarafı zaafa düşerse, el-Hekim'in İran halkı üzerindeki büyük manevi etkisinden faydalanarak yeni, daha başarılı bir propaganda kampanyası başlatacağımız umudunu taşıyorduk.[9]

Ondan istenen arabuluculuk rolü, el-Hekim'in statüsünde bir din adamının yüksek makamı için hassas bir meseleydi. Baas Partisi'nin Necef'teki özel temsilcisiyle yapılan kapalı toplantıda, el-Hekim farklı bir görüş sundu. Onun şunları söylediği aktarılır:

> Hiçbir savaş güçlü bir iç cephe olmaksızın kazanılamaz; eğer bu koşul yerine getirilirse, herhangi bir hükümet başka ulusların en güçlüsüyle savaşabilir. Irak'taki İranlılar basitçe göçmen bir topluluk değildir; onlar doğuştan ve nesiller boyunca Iraklıdır, ama daha önceki yönetimler tarafından Irak vatandaşlığından yoksun bırakılmışlardır. Onları sürgüne göndermek, yalnızca herhangi bir insani ilkeye aykırı bir önlem olmakla kalmaz, aynı zamanda iç cepheyi de zayıflatabilir.

İran'la arabuluculuk konusunda el-Hekim, kendisine böyle bir görevi üstlenme yetkisi veren başkanın imzaladığı resmi bir mek-

8) Tıkriti, *a.g.y.*, s. 55-56.
9) *A.g.y.*, s. 58.

tup istedi. Bu talep, o âna kadar 25 bin kişiye varan tutukluların salıverilmesi gibi başka meselelerle bağlandı. Bununla birlikte, başkan [el-Bekr], şeyhe istediği yetkiyi vermeyi katı bir tavırla reddetti."[10] Hükümetin el-Hekim'den talebi kesinlikle kışkırtıcıydı.[11]

El-Hekim-Baas gerilimi, İran-esinli bir Baas'ı devirme planının açığa çıkarılmasıyla yoğunluk kazandı. Baas-karşıtı, Batı-yanlısı bir milliyetçi olan Mithat el-Hac Sırri, Şah'la ilişkilerini 'itiraf etmek' için televizyona çıktı. Onunla suç ortağı olduğu iddia edilenlerden bazıları, ünlü Şii şahsiyetlerdi. Muhsin el-Hekim'in oğlu Mehdî el-Hekim de işin içine bulaştırıldı ve resmi iddiaya göre CIA için casusluk yapan Kürtlerle işbirliğine girmekle suçlandı.[12]

İddia edilen gizli planın açığa vurulması 20 Ocak 1970'te vuku buldu ve onlarca insan, bazı Davet sempatizanları da dahil, idam cezasına çarptırıldı ve cezaları infaz edildi: İdam edilinler arasında Bağdat'taki Şii okullarının müdürü Mehdi el-Tımimi, emekli general Muhsin el-Cenabi, Muhammed Ferac ve başkaları vardı.[13]

İçişleri bakanlığı, o dönemde güvenilir bir mezhepçi, ayrıca dar ufuklu ve hoşgörülü bir kişi olan Baas subayı Salih Mehdi Ammaş'a bağlıydı; emniyet servisleri de Saddam Hüseyin'in yönetimindeydi. Her iki adam da el-Hekim-karşıtı harekâtı şiddetli bir şekilde yeniden başlattılar.

Başarısızlıkla sonuçlanan el-Hekim arabuluculuğu sonrası kadar, öncesinde de alınan yığınla yasal önlem durumu kızıştırdı. İlkin, önde gelen Şii âlimler ve ünlü şahsiyetler tarafından getirilen ve bizzat el-Hekim'in kendisi tarafından desteklenen[14] bir tasarı, yani Kûfe Üniversitesi kurma projesi askıya alındı. Bu proje

---

10) *A.g.y.*, s. 60; aynı zamanda bkz. Wiley, *a.g.y.*, s. 46; el-Serrac, *a.g.y.*, s. 248-249; *Liva el-Sadr* haftalık, Tahran, no. 327, Yıl 6, 2 Kasım 1987, Mehdi el-Hakim'in demeci.

11) El-Serrac, *a.g.y.*, s. 250; aynı zamanda, el-Askeri, El-Hatib ve Bahr el-Ulûm'la yapılan röportajlar.

12) El-Serrac, *a.g.y.*, s. 250 ve çeşitli yerlerde; Tıkriti, *a.g.y.*, s. 71; Ahavi, *a.g.y.*, s. 131; Slugletts (1990), s. 198; Mellat (1993), s. 17-18; Wiley, *a.g.y.*, s. 46.

13) İbn el-Necefi, El-Hatib (1982), s. 96.

14) Emir Abdullah ve mimar Muhammed Mekkiye, röportajlar. Mellat, *a.g.y.*, s. 17 Abdullah, yayınlanmamış otobiyografisinde, el-Bekr'in Kûfe Üniversitesi fonlarına el koyulması konusunda hiçbir argümanın düşüncesini değiştiremeyeceği kadar kararlı olduğunu anlatıyor.

için toplanan fonlara, yaklaşık 4.5 milyon dinara el konuldu.[15] İkincisi, resmen İran uyrukları olarak tanımlanmış kişilerin (Kürdî Faili'lerin, yani Şii Kürtlerin ya da kutsal şehirlerde ve onların civarında oturan İran kökenli Arapların) sürgüne gönderilmesi yaklaşık 40 bin insanı yersiz yurtsuz bıraktı. O zamanlar Irak'ta oturan İran uyruklulların resmi olarak kabul edilen toplam sayısı 22.860 olduğu için[16], sürgün, Arap kökenli Irak Şiilerini de içermiş olsa gerektir. Üçüncü olarak, öğrenim merkezlerine dayatılan kısıtlamalar ve İran'la sınırların kapatılması, hacıların ve din öğrencilerinin akışını azalttı; bundan ötürü de kutsal türbe şehirlerinin refahı zarar gördü ve ulemanın pozisyonu zayıfladı. Dördüncü olarak, Necef'teki havza, din öğrencilerini askerlik hizmetinden muaf tutan eski bir yasa maddesi (ki bu yasa, din okullarının başka alanlardaki itibar kaybının yarattığı hasarı on yıllardır tazmin ve telafi eden bir cazibe kaynağıydı) yürürlükten kaldırıldığında daha da büyük bir darbe yedi.[17] Son olarak, Şii tüccarlar ağır bir darbeye maruz kaldılar. Baas, perakende ve toptan alışverişlerde üretilen katma değerden devlet sektörünün aldığı payı 1968'de % 12.1'den 1974'te % 51'e çıkararak[18], dış ve iç ticarete sıkı denetimler dayattı.[19] 1973'te devlet, Baas iktidarı devralmazdan önceki % 42'yle kıyaslandığında, artık dış ticaretin % 82'sini kontrol altında tutar haldeydi.[20] İki yıldan daha az bir sürede bu oran % 90'a yükseldi.[21]

Necef'te ve ötesinde bir cepheleşme halet-i ruhiyesi hüküm sürüyordu. Öyle görünüyor ki el-Hekim, el-Sadr da dahil genç öğrencilerinin Baas üzerinde karşı-baskı oluşturacak bir halk yürüyüşü örgütleme tavsiyesine kulak verdi. Ancak onun Necef'ten, Bağdat'taki Kazımiye'ye yapacağı ilk yürüyüş, yetkililer tarafından yarı-

15) Tıkriti, s. 55; Wiley, *a.g.y.*, s. 46.
16) Sayılar kaynaktan kaynağa büyük ölçüde değişmektedir. Örneğin bkz. Wiley, s. 48 ve Hadduri, s. 150.
17) Bahr el-Ulüm, röportaj ve el-Serrac, *a.g.y.*, s. 246.
18) Bu ve diğer yasal önlemler hakkında bkz. el-Durra, *a.g.y.*, s. 82-83 ve 109; Slugletts (1990), s. 220-223.
19) Tıkriti, s. 55; Wiley, *a.g.y.*, s. 46.
20) Irak Baas Partisi, 8. Kongre, s. 110.
21) El-Durra, s. 109.

da kesildi.[22] Ülkenin farklı yörelerinden gelen temsilciler ve kalabalıklar bağlılıklarını ifade etmek üzere el-Hekim'i ziyaret ettiler. Davet Partisi'ni temsil eden özel bir heyet içerisinde, bugünkü pan-İslami örgütün Irak şubesinin fiili önderi Sahib el-Dahil de bulunuyordu; Hasan Şubbar, Fahreddin Şustari ve diğerleri, Ayetullah el-Hekim'in inisiyatif almasını ve Baas politikalarını eleştiren bir bildiri yayınlamasını tavsiye ettiler.[23] Onlar, içinde şu maddelerin de bulunduğu bir talepler listesini El-Hekim'e elden iletmişlerdi:

(i) Siyasal özgürlüğün yeniden tesisi;
(ii) Basın özgürlüğü;
(iii) Havzalar, yani Necef'teki dini öğrenim merkezlerine zorla dayatılan kısıtlamaların kaldırılması;
(iv) Caferi (On İki İmam) Şii fıkhının devlete bağlı din akademilerinin müfredatına dahil edilmesi;
(v) Şiilerin hükümete katılması için yolların açılması.[24]

Bu talepler, kamuya açık bir bildiriden ziyade, bir grup ulema tarafından Baas hükümetine gönderilen gizli bir mektupta kısmen yankı buldu. Bu mektup, el-Hekim'in kılı kırk yarıcı, incelikli üslûbuyla aynı çizgideydi. Mektup şunları talep eder:

1. *İslami yayınlara* dayatılan sansür geri çekilmelidir.
2. İslami hayat görüşünü ve İslam inancını destekleyecek bir günlük gazete çıkarma izni [verilmelidir].
3. Hiçbir mülkiyet müsaderesi [*atıf açık değildir*], farklı siyasal görüşlere sahip oldukları için kişilere karşı muhbirlik kaynaklı hiçbir yanlış suçlama [*Mehdi el-Hekim'i hedef alan suçlama*] olmamalıdır... Bu tür suçlamaları afişe etmek için hiçbir itiraf zorla alınamaz ve kullanılamaz. [*Burada atıf Mithat el-Hacc Sırri'nin televizyondaki itirafınadır.*]
4. Yasa, her Müslümanın, mezhep gözetmeksizin dini inancına uygun olarak kutsal yerlerde ikamet etmesine

22) El-Serrac, s. 253.
23) Cabbar ve el-Askeri, röportajlar.
24) El-Rubai, röportaj.

izin verileceğini güvence altına almalıdır. [*Burada Farisî din okulu öğrencilerine ve hacılara atıfta bulunulmaktadır*][25] (İtalikler eklendi.)

Apaçık ki el-Hekim, hükümete katılma ya da genel basın özgürlüğü gibi siyasal renk verecek herhangi bir söylemden kaçınma konusunda hassastı. Taleplerin, Necef'teki ulemanın ilgileriyle sınırlanarak dile dökülmesine özen gösterilmişti. Genel anlamda yayınlardan ziyade, İslami yayınlardan sansürün kaldırılması isteniyordu. Muhbirliğe, itirafa ve dindaşların kutsal türbe şehirlerinde ikametine ilişkin diğer talepler el-Hekim'in talepleriydi. Mülkiyete el koyulmasına karşı çıkan madde, 1970'te yapılan yeni toprak reformlarına bağlı toprak istimlaklarına ve ticari sermayenin ulusallaştırılmasına veya el koyulan Kûfe Üniversitesi fonlarına atıfta bulunuyor olabilir. Tek siyasal talep de buydu. Zaten El-Hekim 1964'ten beri 'sosyalist kanun maddeleri'nin yürürlükten kaldırılması için elinden geleni yapıyordu.[26]

Davet tarafından önerilen talepler açıkça siyasal olduğu ve Şia'ya karşı grup ayrımcılığına ilişkin sıkıntıları ifade ettiği halde, el-Hekim esinli mektuplarda yer alan taleplerde, dar, öz-çıkara dayalı bir ulema çağrısı vardı. Davet, el-Hekim'i kendi davasına bağlamayı beceremedi. Davet'in söyleminin el-Hekim'inden farklılığı, onların eylem yöntemleri konusunda ayrı dünyalara ait oldukları izlenimi uyandırır. Muhsin el-Hekim, Baas'la ilk açık çatışmanın doruk noktasında, 2 Haziran 1970'te öldü. Toplanan devasa kalabalık, Baas-karşıtı *hüsa*'yı (ululama dizesi) söyleyerek el-Hekim'in cenazesine eşlik etti.[27]

Davet Önderlerinin İdamı

El-Hekim'in Baas'a karşı ılımlı, perde arkasında kalan, ama incelikle kurgulanmış muhalefetinin sağladığı örnek, Davet'in ya-

25) *Hayat-ı-Hakim* (Seyyid Muhsin el-Hakim'in Hayatı) içerisinde yeniden basılmıştır, çev. Murteza Hüseyin, Karaçi (1973), s. 75-77, Wiley içinde, s. 6-7
26) El-Serrac, *a.g.y.*, s. 239.
27) Mellat (1993), s. 18.

rarınaydı; çünkü onun ölümü Davet'in davasına hizmet edebilecekti. Din adamı olmayan Şiilerin bağlılığı (taklid) şimdi iki şahsiyete yöneliyordu: Birisi pasifist, apolitik, ama Farisî Büyük Ayetullah Ebu Kasım el-Hui'ydi. Diğeri ise genç, hâlâ çırak, ama güçlü ve güvenilir Arap radikal reformcusu Muhammed Bâkır el-Sadr idi; üstelik Davet'in de eski yoldaşıydı.

Bu dönem boyunca Davet, saflarını öyle büyüttü ki, Bağdat'taki semt komiteleri bile yüzlerce kişiye ulaştı; bunun yanı sıra, üye sayısı güney şehirlerinde de arttı.[28] Emniyet Genel Müdürlüğü'nün muhalif dini grupların gözetimiyle görevli Beşinci Şubesi (*el-Şube el-Hamise*) bu büyümeyi ve Davet'in havzayla, Şurca Suk'la, üniversitelerle ve benzeri kurumlarla güçlendirdiği bağlantıları haber aldı.[29] Bunun bir göstergesi, 28 Eylül 1971'de Sahib el-Dahil'in, 1972'de Muhammed Bâkır el-Sadr'ın ve diğerlerinin tutuklanmasıydı. El-Sadr, hastalığından ötürü Küfe Hastanesi'nde hapis tutuldu. Sahib el-Dahil, bir daha hiç görülmedi.[30]

Aralık 1974'te, Davet Partisi'nin beş öncü üyesi idam edildi.[31] (bkz. Tablo 11.1)

1974 yılı aynı zamanda Baas hükümetiyle, efsanevi önderleri Molla Mustafa Barzani'ye bağlı Kürtler arasında sonuçlandırılan, ancak sonradan vaatlerin hiçbirinin tutulmadığı 11 Mart Anlaşması'na da tanıklık etti. Kürtler ile merkezi hükümet arasındaki ilişkiler, aynı Irak ve İran arasındaki ilişkiler gibi, son derece gergindi ve çatışmanın ucu görünmüştü. O yılın Şubat ayı ortasında, Irak-İran sınırlarındaki çarpışmalar her iki tarafta 100 kadar can kaybına yol açtı.[32]

İran'ın Kürtlere yardımı sözde gizliydi, fakat bilmeyen de yoktu. Ağır topçu birlikleri ve teçhizatı, İran'dan Irak Kürdistan'ına su gibi akıyordu.[33] İran birlikleri Peşmerge'ye (Kürt savaşçı partizanları) destek verdiler. Irak ordusu, ağır insan kayıplarına uğradı (bazı tahminlere göre 90 bin kişilik bir birliğin % 10'undan faz-

28) El-Rubai, el-Askeri ve Cabbar ile röportajlar.
29) Slugletts (1990), s. 197
30) Nazari (1990), s. 104-110; aynı zamanda bkz. el-Hayri, *a.g.y.*, s. 105-106.
31) DD PS, cilt 1, s. 83-84.
32) Slugletts, *a.g.y.*, s. 168.
33) Uthman, röportaj.

lası); zayiatların (ölü ya da yaralı) sayısı Mart 1975'e gelindiğinde 9.543 olarak ifade ediliyordu.[34] Bir başka tahmine göre bu sayı, Kürtlere karşı savaşın sonuna dek 15 bine ulaşmıştı.[35]

Şii askerlerin tabutları art arda geldikçe, Kürtlere karşı yürütülen savaş, kutsal türbe şehirlerinde ağır bir şekilde hissedildi. 1974 ve 1975'teki art arda iki Aşura töreninde halkın hoşnutsuzluğu apaçık belliydi. Aşura, Kürt savaşının patlak vermesinden iki ay önceye, 25 Ocak 1974'e rastlıyordu. Ertesi yılki Aşura (1395 HS), aynı savaşın bitiminden dört ay önceye, 14 Ocak 1975'e denk düşüyordu. Kitle hoşnutsuzluğu, her iki olayda da apaçık ortadaydı; tabii bu tepkide Davet militanlarının faaliyetinin de önemli rolü vardı.

Şii şahsiyetlerin ve kadroların tutuklanması Temmuz 1974'te gerçekleşti. Tutuklananlar hemen kısa bir mahkeme sürecinden geçirildiler ve beş kişi hakkında idam hükmü verildi. Diğerleri on yıldan yirmi yıla varan ağır hapis cezaları aldılar.

Yine, Kürt savaşının ve onun yol açtığı zayiatların hoşnutsuzluğunu bastırmak için "yetkililer kısa süre önce, Aralık ayında [1974] Necef'te ileri gelen beş Şiiyi idam ettiler. Şiiler arasındaki ajitasyon belki de İran Hükümeti tarafından gizlice çıkarılmıştı."[37]

İdam edilenlerin yaklaşık 200 arkadaşı ve tanıdığından oluşan bir kalabalık, ağıt yakmak için Bağdat'taki morgun girişinde toplandı.[38]

İdamlar, Davet önderliğinin büyük kısmını ve birçok kadroyu Irak'tan Körfez'e, Lübnan'a, İran'a ya da Ürdün'e kaçmaya sevk etti. Bu toplu göç, örgütsel ve siyasal çerçevede Davet Partisi'ni zayıflattı. Daha yeni kristalize olmaya başlayan yapılar çözülüp dağıldı. Partinin faal olduğu farklı bölgelerde ciddi bir pasiflik başgösterdi.[39]

---

34) Slugletts, s. 196.
35) Bu sayı, Mayıs 1975'te Kürt isyanının çökertilmesinden sonra Ulusal Yurtsever ve İlerici Cephe'nin (UYİC) yüksek komitesi tarafından düzenlenen ilk toplantıda Saddam Hüseyin tarafından zikredildi. IKP PB üyeleri Acina ve el-Ani'yle röportaj.
37) Kedourie, AA, cilt. 62 (1975), s. 140-142.
38) Röportajlar, el-Rubai, el-Hatib.
39) 1974 idamları hakkında DD; aynı zamanda DD, cilt 2, s. 85-88; aynı zamanda, Da'vet Partisi, Kabzat el-Hüda, Tahran (1403).

Tablo 11.1: 1972-1974'te İdam Edilen Davet Önderleri ve Kadroları

İsim	*Şehir*	*Doğum*	*Meslek*	*Parti*	*Faaliyet Yeri*
Arif Basri	Basra	1930[a]	din adamı[b]	önder*	Kerrada, Bağdat
Sahib el-Dahil	Necef	1932	tüccar	önder	Necef ve Bağdat
Hüseyin Celakhan	Necef	1942	ekonomist	önderlik**	Necef
İzzeddin Kebanci	Necef	1951	din adamı[b]	üye***	Necef
İmad Tebrizī	Necef	1945[c]	din adamı[b]	tespit edilemedi	Necef
Nuri Tume	Kerbela	1943	mühendis	tespit edilemedi	Necef ve Kerbela

İsimler alfabetik sıradadır.

Bu tablo, Davet Partisi'nin üç öncü üyesiyle röportajlar temelinde hazırlanmıştır (*Davet Doctirini*, cilt 1, ve Joyce Wiley, *a.g.y.*).

a) Necef'te doğdu
b) Kendilerine Hüccet ül-İslam olarak atıfta bulunulur (*Davet Doctirini*, cilt 1, s. 83).
c) Bir başka kaynak 1951 yılını veriyor (*The Information Bulletin of the Islamic League in the USA*, s. 8).
*) Kendisine Davet önderliğinin üyesi olarak atıfta bulunulur.
**) Kendisine seyyid olarak ve genel önderlik (*el-kıyade el-amme*) güçlüklere maruz kaldıktan sonra oluşturulan Irak merkez örgütünün üyesi olarak atıfta bulunulur.
***) Kendisine seyyid olarak atıfta bulunulur ve merkezi önderliğe bağlı ileri düzey bir kadro olan Duat-ı Mücahidin'den, yani militan tebliğcilerden olduğu bilinmektedir.
****) Kendisine planlayıcı (*muhattıt*), düşünür, hoca ve genel önderliğin üyesi olarak atıfta bulunulur.

Cepheleşmenin siyasal doğasının üstü örtüldü: Davet, başına gelenleri açığa vurmadı; yönetici Baas Partisi onun gerçek doğasının farkında değildi.[40] Her iki taraf da bu hatayı beş yıl kadar sonra düzeltecekti. Bu suskunluk, Baas emniyet birimlerini aldattığı ölçüde partiyi korumuş olabilir.[41]

Şubat 1977, Merâd el-Râs Ayaklanması: Bir Kitle Politikası Aracı Olarak Ritüel

Erbain yürüyüşü sırasında Necef ve Kerbela'da patlak veren Şubat 1977 ayaklanması, belki de ilk şehir-temelli siyasal kitle gösterisiydi. Aslında bu ayaklanma, 1940'larda ve 1950'lerdeki sokak politikasının zenginliğini eşsiz bir şekilde hatırlattığı ölçüde, 1960'ların ortasından 1970'lerin ortasına dek süren popüler sokak politikasının çorak manzarasıyla keskin karşıtlık içindedir. 1977 ayaklanmasının, Baas rejimine kitlesel bir meydan okuma olarak hiçbir önceli yoktur. Bu ayaklanma, daha Humeyni adı etrafta dolaşmazdan çok önce meydana gelmiştir.

Olay, halk ağzında *Merâd el-Râs* ya da Erbain haccı olarak bilinir (bkz. popüler ritüeller hakkındaki Üçüncü Kısım); Davet jargonunda ise Sefer İntifadası olarak geçer. Hareket bütünüyle kendiliğindendir, hiçbir örgütlü önderliğe ya da siyasal öngörüye sahip değildir.

Sefer, ay yılının ikinci ayıdır; bu ayın yirminci günü Şiiler Üçüncü İmam Hüseyin'in tarihi Kerbela Savaşı'nda ölümünün kırkıncı gününü anarlar. Bu, son derece coşkulu, düzenli bir ritüeldir ve büyük rağbet görür.[42] Üçüncü bölümde belirtildiği gibi, hac çok-sesli ve çok-işlevlidir; ritüelin farklı düzeyleriyle ilgili olan çeşitli toplumsal grupları içerir. Hacılar, kurtuluş, günahlarından arınma ve toplumsal baskılardan sıyrılma beklentisindedir. Bu fırsat, aynı zamanda, bir toplumsal saygınlık arayışını, kolektif sorumlulukların yerine getirilmesini, bir kültürel kimlik vurgusunu, siyasal sıkıntıların ve protestonun ifadesini de içerir.

40) Bengio, MES, cilt 21, Ocak 1985, no. 1, s. 1-14.
41) Cabbar, röportaj.
42) Bengio, *a.g.y.*, s. 1-14.

Anma, sabit zaman ve mekân çerçevesinde örgütlenir. Bu yapı, kendinde ve kendisinden siyasal değildir, fakat bu yönde işlevde bulunabilecek, hazır bir araçtır. İslamcı ve diğer eylemciler, coşkulu işaretlerle, ajite edici simgelerle ve yoğun katılımla yüklü, harekete geçirici araçların kendilerinin yararına olduğunun ayırdındadırlar. Davet Partisi 1974'te ağır darbe aldığı ve âdeta yeterli alan önderliğiyle şebekelerinden yoksun kaldığı halde, yine de Baas'a karşı devasa gösterilerin patlak vermesi paradoksunun kaynaklarından biri de budur.

1977'de bir sürü olay ve koşul, Şii bölgelerde çeşitli gruplar arasındaki hınç duygusunu tetikledi. Din adamları sınıfına karşı[43], onların özerk mali ve toplumsal güç altyapısını hedefleyen sert tedbirler alındı.[44]

1970'lerin ortasında, Irak'taki Fırat Vadisi'nin geniş arazilerine ağır bir kuraklık belası çöktü ve köylüleri fena vurdu. Bunun ana nedeni, Suriye'nin Tebke'de bir baraj inşa etmesiydi.[45] Kırsal kesimde, kutsal şehirlere giden *züvvâr*'ın (hacıların) büyük bölümünü oluşturan yoksul köylüler, düşük seviyede akan suyu öfkeyle izlediler.[46] Bir başka hoşnutsuzluk kaynağı, çoğu Şii 15 bin askerin hayatına mal olan 1974-1975 Kürt savaşıydı. Öğrenci kesimine gelince, 1976-1977 akademik yılında üniversiteleri Baaslaştırma kampanyası doruk noktasındaydı. Bu, zora dayalı ve karşıtını-üretici bir süreçti.[47]

Kutsal türbelere hac ziyaretine dayatılan katı denetimler ekonomik kayba da neden oldu. Bu yasaklama, özellikle Necef'teki *kıyadet-i hüseyniyye* (ritüel başkanlığı) aileleri için küçük düşürücüydü. 1977'de hacca getirilen yasaklama kararı, sözde bir Suriye ajanının tutuklanması ve yine sözde Abbas'ın Kerbela'daki kutsal türbesine saatli bomba yerleştirme komplosunu itiraf et-

43) Bengio, *a.g.y.*, aynı zamanda, Haim, IOS içinde, 10, 1980, s. 165-172; Batatu, MEJ içinde, 35, 1981, s. 578-594.
44) Haim, *a.g.y.*
45) Batatu, Stowasser içinde, *a.g.y.*, s. 211.
46) *A.g.y.*
47) Baas partisi, 9. Kongre Raporunda öğrencilerin zorla Baas'laştırılmasını eleştirel bir şekilde değerlendirdi; 1983, s. 296 ve çeşitli yerlerde.

mesi sebebiyle alınmıştı.[48] Mevakib önderleri ve hacılar herhangi bir tehlikeye karşı emniyet birimleri tarafından uyarıldılar.[49] Giriş izinleri belediye başkanlığı tarafından kabul edilmedi. Hoparlörlü gizli polis personeli, apaçık ki korkutmak ve geri çekilmeye ikna etmek maksadıyla hacıları sözde Suriye komplosu konusunda uyarmak için Ali'nin kutsal türbesini turlayıp durdular.

Havada bir meydan okuma duygusu vardı; hem önderliği üstlenen Necef'teki kıyadet-i hüseyniyye aileleri, hem de bir bütün olarak hacılar öfkeliydi. Hacılar genellikle iki ana güzergâh izlerler: biri Basra, Nasıriye veya Divaniye'den Teveyrîc'e; diğeri Bağdat, Kut ve Amare'den Hille yoluyla Kerbela'ya. Teveyrîc ve Hille, hacılar arasındaki hükümet-karşıtı duyguyu ölçmek bakımından birer termometre haline geldi.[50] Meydan okumanın göstergelerinden biri, Kerbela güzergâhında hacılara gösterilen yerel dayanışma ve konukseverlik düzeyiydi: Köylüler geçici konukevleri olarak çadırlar kurdular, hacılara alkolsüz içecekler, su ve çay, hatta sınırlar dahilinde barınak sundular. Teveyrîc halkı ise hacıları hüsa ile selamladı.

Bir başka meydan okuma göstergesi o sırada okunan şu hüsa idi:

Gasben İla Husûm-ûl İda
Râyâtna Menşûra
Ensar-ı Ceyne-l Kerbela
L-Kabr-il Şehid İnzurah

Görünen düşmanlara meydan okuyan
Sancaklarımız yükseklere çekildi
Kerbela'ya geldik biz koruyucular
Ziyaret etmeye Şehid'in [Hüseyin] kabrini.[51]

Hacılar, çoğu kez geniş aileleri içeren köyde veya mahallede geleneksel tarzda örgütlenirler. Fakat onların kolektif davranışı kısa sürede Necef ritüel önderleri tarafından kontrol altına alı-

48) Irak Haber Ajansı, resmi duyuru; aynı zamanda bkz. Haim, *a.g.y.*, s. 169
49) DD, cilt 3, s. 316-317; aynı zamanda: Abbas röportajı.
50) Rıza Zahir, Sihem Zahir, Abbas ve diğerleri, röportajlar.
51) *a.g.y.*

nır ve yönlendirilir. Necef'te, işaret edildiği gibi ritüeller, görevlerine kutsal bir yükümlülük gözüyle bakan ve onu yerine getirmekten gurur duyan değişmez, hemen hemen kalıtımsal organlar tarafından örgütlenir. Bu organlar heyet-i hüseyniyye olarak bilinir. Onlardan bazıları, *kasabin* (kasaplar), *hayatin* (terziler) gibi eski, geleneksel esnaf birliklerinde, hatta öğretmenler gibi yeni mesleklerde kuşaktan kuşağa geçer ve öğrencileri de içine alır.[52] Bu heyetler mahallelerde üslenip, akrabalık şebekeleri ve mahalle dayanışması yapıları yoluyla gönüllüleri harekete geçiren eşraf ailelerini içerir. Bazı görevlerin fiilen ikmal edilmesi genellikle genç üyelere bırakılır. 1977'deki cepheleşmeyi tırmandıran ve ona önderlik ve amaç kazandıranlar, işte bu Necefli heyet-i hüseyniyyelerdi.[53]

Fiili ajitatörlerin hepsi Necef'tendi. Necefli bir genç olan Muhammed el-Balagi'nin önderliğindeki grup, esasen Burak ve Ümera mahallelerinden bir düzine kadar öfkeli Şii genç adamı (bkz. Tablo 11.2) kapsıyordu. Çoğu, küçük tüccar ailelerinden yirmili yaşlardaki öğrenciler ve çıraklardı. Komşuluk, aile bağı ve belli bazı durumlarda da ortak okul deneyimleri yoluyla birbirine bağlanmış olan bu grup, Necef'te ve hacılar arasında hâkim olan ruh halini yansıtıp yayan, kendiliğinden bir önderlik ve ajitasyon merkezi oluşturuyordu. Bazı küçük dalgacı gruplar da olayda rol almış olabilirler.

15 Sefer Cuma günü, yani Erbain yıldönümünden beş gün önce bu grup, Neceflileri ve hacıları Erbain'den Kerbela'ya yürüyüşe katılmaya teşvik etmek üzere, el-Sük el-Kebir'in duvarlarında görünen elyazması broşürleri dağıttı.[54] Sük el-Kebir'de olduğu kadar Mişrak, Hüveyş, Ümera ve Burak mahallelerinde de ajite kalabalıklar göründü. Heyecan kısa sürede kendiliğinden kitlesel kargaşaya doğru gelişti. Polis ve emniyet güçleri kalabalığı çembere aldılar, fakat hiçbir çatışma ya da tutuklama olmadı. Dağınık gruplar şu ilahiyi okuyorlardı:

52) Necef'li ritüel önderi el-Balagi'yle röportaj.
53) *El-şehadet*, 16 Sefer, 1404 (1982). Aynı zamanda, el-Balagi'yle röportaj.
54) DD, cilt 3, s. 317

Ehl el-Necef Ya Emcâd
Râyâtküm İrfa'uha.

Soylu Necefliler
Sancaklarınızı yükseltin.

Yani Necef, inisiyatif almış ve belirleyici, öncü rol üstlenmişti.[55] Durumun vahametini hisseden Necef ileri gelenleri, görevlileri yasaklayıcı tavırlarını değiştirmeye ikna etmenin yollarını tartışmak için toplantılar düzenlediler. Şehrin belediye başkanıyla temaslar yapıldı, fakat buna verilen cevap ileri gelenlerden bazılarının tutuklanması oldu.[56] Kalabalıklar sakinleşmek bir yana, daha da çileden çıktı. Hacı heyetleri, uyarılara kulak asmadan, Necef'ten Kerbela'ya uzanan yollarında ilerlediler. İlk gün, yürüyüş korteji Han el-Rub'a (Necef'ten Kerbela'ya ilk yerleşim bölgesi) vardı. Silahlı polis ve emniyet araçları yürüyüşün karşısına dikildi, fakat 30.000'e yakın insanın akışını durduramadı.[57] Bu aşamada çatışmalar oldukça sınırlıydı.[58]

İkinci gün, kalabalık akşam karanlığı bastırmadan önce yarı yoldaki Han el-Nüs'a yaklaştı; emniyet güçleri ve polis birlikleri ateş açarak bazı göstericileri öldürdü. Bunun bir sonucu olarak, Han el-Nüs'taki polis karakolu öfkeli kitlelerin saldırısına uğradı ve yağmalandı. Bazı göstericilerin kullandığı ateşli silahların kaynağı muhtemelen, "Şiileri silahlandırmada ve kışkırtmada kendilerinin de payı olduğu" söylenen, Mart 1975'teki isyanlarının çökmesinden sonra güneye sürgün edilen Kürtler değil, bu yağmaydı.[59] Ateşli silahların bir başka muhtemel kaynağı da kırsal bölgelerdi. Aşiret köylüleri genellikle silahlıydılar ve onların o yıl hacca katılımları görülmedik boyuttaydı; bazı köylülerin silahlı olması gerektir.

Sayıca ezici kalabalık karşısında yetersiz kalan polis birlikleri kendilerini yeniden organize etmek üzere geri çekildiler ve:

55) Abbas, röportaj.
56) El-Din, röportaj.
57) Wiley, *a.g.y.*, s. 51.
58) DD, cilt 3, s. 317.
59) Bengio, MES içinde, *a.g.y.*, s. 3.

Tablo 11.2: 1977 Erbain Ayaklanması'nı Başlatan Neceflliler

Isim	*Mahalle*	*Eğitim*	*Meslek*	*Aile*	*Yaş*	*Notlar*
Ebu Yusra Balagi	Burak	ortaokul	öğrenci	tüccar	d.1958	Londra'da sürgünde
Yusuf Settar Esadi	Burak	ortaokul	tüccar	tüccar	d.1950	idam edildi(*)
Kamil Naci Melo	Hananet	ortaokul	asker	tüccar	d.1951	idam edildi(*)
Muh. Said el-Balagi	Burak	ortaokul	öğrenci	tüccar; tören başkanlığı	d.1959	idam edildi(*)
Naci Muh. Kerim	Burak	ortaokul	asker	tüccar	d.1956	idam edildi(*)
Gazi Cudi Hüveyir	?	?	?	?	?	idam edildi(*)
Muh. Ali Nina	?	?	?	?	?	idam edildi(*)
Abbas Hadi Acine	Burak	?	tezgâhtar	tüccar	d.1940	idam edildi(*)
Sahib Rahim Ebu Gülal	Ümera	yok	tezgâhtar	tüccar	d.1948	idam edildi(*)
Vahab Talikani	Ümera	ortaokul	kumaş tüccarı	tüccar	d.1948	işkencede öldürüldü
Cesim el-Irvani	Ümera	?	?	tüccar	d.1937	işkencede öldürüldü

(*) İşaretiyle belirtilen isimler, özel bir mahkeme tarafından yargılandılar ve idam cezasına çarptırıldılar. İdam edilenlerin adları resmi olarak yayınlandı (bkz. *el-Cumhuriye* günlük gazetesi, Bağdat, 25 Şubat 1977). Son iki isim herhangi bir resmi belgeye dahil edilmemiştir, fakat çeşitli Iraklı İslamcı grupların anı literatürü, bu iki kişiyi ve Han el-Nus'taki çatışma sırasında emniyet güçleri tarafından vurularak öldürülen onlu yaşlarındaki Necefli bir öğrenci olan Muhammed Meyyali gibi başka isimleri de anar; öfkeli kalabalıkları ve kitleleri oradaki polis karakolunu basmaya ve cephaneliği yağmalamaya Meyyali'nin ölümünün sürüklediği düşünülüyor.
Bu tablo, İİDYM'nden Ekrem el-Hekim'in sağladığı belgeler temelinde hazırlanmıştır, *el-Şehadet*, haftalık, 16 Sefer 1404 hs; *El-Cumhuriye*, 25 Şubat 1977. Bu idamlar, aynı zamanda, Uluslararası Af Örgütü tarafından da çok kısa bir şekilde rapor edilmişti (UAE raporu, *The Death Penalty Survey by Country*, 26 Eylül 1979, s. 175).

hacılar, zırhlı polis araçlarının saldırısına uğradıkları ve birçok insanın öldürülüp yaralandığı ertesi sabah, Kerbela'ya doğru yürüyüşlerine kaldıkları yerden devam ettiler. Nahila köyüne doğru yaklaşırken, yürüyüş kolu, çeşitli civar köylerden kendilerine yeni hacı heyetleri katıldığında, neredeyse dağılmak üzereydi.[60]

Muhammed Bâkır el-Hekim, bu zaman zarfında el-Sadr tarafından, yürüyüşün öncü komitesi haline gelmiş olan grubu, Saddam Hüseyin ve Ahmed Hasan el-Bekr aleyhine doğrudan siyasal sloganlardan kaçınması konusunda uyarması için Necef'ten gönderildi; gelgelelim bu tür sloganlar zaten yayılmıştı. Göstericiler, Baas'a meydan okuyan ve Şii kimliğine bağlılık ifade eden beyitler okuyorlardı[61]:

Ya Saddam şel eydek
Ceyş vâ Şa'b mây reddek.

Saddam çek ellerini
Ordumuz da halkımız da istemiyor seni [62]

Helikopter ateşiyle desteklenen zırhlı araçlar, Saddam'ın anne tarafından kuzeni ve el-Bekr'in damadı olan Adnan Hayrullah Tilfah komutası altında göstericileri bastırmak üzere gönderildi. Göstericilerin iki bin kadarı toplandı ve Bağdat'taki Raşid askeri kampında bulunan askeri hapishaneye nakledildi. Bunların yalnızca 500'ü sıkı sorgulama için tutuldu.[63] Kerbela, aslında, göstericilerin şehre girmesini önlemek için fiilen ordu işgali altındaydı. Raporlara göre, 16 gösterici öldürüldü, çok sayıda da yaralı vardı.[65]

1977'deki kanlı Merâd el-Râs ya da Sefer Ayaklanması, Şii-devlet ilişkisinde bir dönüm noktasına işaret ediyordu. Ayaklan-

60) DD, cilt 3, s. 318.
61) Cassim el-Rikabi, Necef Vilayeti'nin valisiydi.
62) Sefer ayaklanmasının yıldönümünde IIDYM mesajı, yayın bilgisi yok, tarih yok.
63) Bu sayı, Şubat 1977'de toplanan NPPF yüksek komitesinin bir toplantısında Saddam Hüseyin tarafından zikredildi.
64) Slugletts, *a.g.y.*, s. 198; Wiley, *a.g.y.*, s. 51.
65) *El-Cumhuriye* günlük, 25 şubat 1977; Slugletts, s. 199; Stapleton, Barbara, s. 17; Bengio, s. 4. Sahib el-Hakim de dahil, el-Hakim ailesinin çeşitli üyeleriyle görüşme.

ma Baas rejimini sarstı ve Saddam Hüseyin'in Devrimci Komuta Konseyi (DKK) ile Baas Partisi'nin saflarında çatışmaya neden oldu. Ayrıca, siyasal farklılıklar doğurdu, ideolojik çatlaklar yarattı ve yönetici Baas'a siyasal ve toplumsal hayatta dinin ve Şii din müessesesinin etkisini kanıtladı. Baas'taki görüş ayrılıkları, dinin rolü ve kriz yönetiminin yöntemleri etrafında dönüp duruyordu.

DKK, 'fesatçıları' yargılamak için, Belediye ve Vilayet İşleri Bakanı Dr. İzzet Mustafa, Devlet Bakanı Felayih Hasan el-Cessim ve Ticaret Bakanı Ali el-Amiri'den oluşan özel bir mahkeme heyeti kurdu. Sekiz kişi ölüm cezasına çarptırıldı ve idam edildi; diğer ikisi işkencede öldürüldü. Bu on kişi, olay sırasında kendiliğinden ortaya çıkan öncü komitenin bir parçasıydı. Davet de dahil, hiçbiri herhangi bir İslamcı grubun üyesi değildi. Öteki on beş kişi, arabuluculuk görevi yüzünden Muhammed Bâkır el-Hekim de dahil (o zamanlar İİDYM'nin başkanıydı) müebbet hapse çarptırıldı.[66]

Mustafa'nın verdiği hüküm, DKK başkan yardımcısı Saddam Hüseyin'in gözünde son derece yumuşaktı.[67] Baas yayın organı el-Devre, 25 Şubat 1977'de ölüm cezası gerektiren yasaların aleyhine DKK'nın merhamet gösterdiğini iddia ettiyse de[68], aslında Mustafa akrabalarından bazıları tarafından eline Şii kanı bulaştırmaktan kaçınması konusunda uyarılmıştı[69]; onun el-Bekr'le yakın ilişkileri Saddam Hüseyin'in buyruklarına meydan okumasının kaynağı olmuş olabilir. Bunun üzerine, perde arkasında bir iktidar-ideoloji mücadelesi boy gösterdi ve özel mahkemenin iki üyesi, İzzet Mustafa ve Felayih Hasan el-Cessim, 25 Mart'ta parti ve hükümet görevlerinden azledildiler. Her ikisi de bozgunculukla, zayıflıkla, parti ödevlerini ve sorumluluklarını omuzlayamamakla ve 'devrimin ilkelerine' inançsızlıkla suçlandı. El-Devre, 'partinin devrimci saflığını' korumak için bu azlin zorunlu olduğunu açıkladı.[70]

Tepki olarak, Saddam Hüseyin "Nazra Fil Din Vel Turas" (Din ve Geleneksel Miras Hakkında bir Görüş) başlıklı bir konuşma yaptı; bu konuşmada, din ve politikaya yönelik sekü-

66) El-Devre (günlük), 25 Şubat 1977.
67) Haim, IOS, *a.g.y.*, s. 170.
68) Abdullah, röportaj.
69) Bengio, *a.g.y.*, s. 4.
70) *A.g.y.*, s. 4.

ler/pragmatik bir çizgi tarif etti. Saddam, Baas Partisi'nin dini bir parti olmadığını, öte yandan inanç ile inançsızlık arasında tarafsız da olmadığını öne sürüyordu; kendisi, inancın tarafındaydı. Bu nokta, pekâlâ Baas'ı materyalist-ateist görüşten ayıran bir kesme çizgisi çizmeye hizmet etmiş olabilir; fakat aynı zamanda, Baas ideolojisini seküler parametreler içerisine de oturtmuş oldu. Bu noktanın önemi, aynı zamanda, "dini bir duruşu benimsemek için... parti ideolojisinde değişiklikler [yapma]" çağrısında bulunan seslerin varolmasına da dayanır.[71]

Saddam, dini ve dini simgeleri devlet denetimi altına sokmaya girişti. Kutsal türbelere ayrılan fonları genişletmeye ek olarak, Mayıs 1977'de Necef'e ve Kerbela'ya çeşitli ziyaretler yaptı; soylu bir nesebe mensup olduğu iddiasında bulundu.[72] Saddam, dayısı Hayrullah Tilfah el-Bekr üzerinden soylu bir neseb icat etmişti.[73] Yıllar sonra, benzer bir girişim, Saddam'ı aynı soylu atalara bağlayan bir aile ağacı da üretecekti.[74]

Saddam Hüseyin'in din hakkındaki konuşmasında ileri sürülen ikinci nokta, Baas Partisi'nin dini konularda ilkesiz ve hatalı çıkarımlara karşı olduğuydu; parti, 'kendisini kitlelerinden yalıtacak' olan 'disiplinsiz ve duyarsız' davranışlara kışkırtılmamalıydı. Açık terimlerle saptanan üçüncü nokta şuydu: Parti, dine saygı gösterir ve dini törenler düzenleme hakkını güvenceye alırken, 'dinin politikleştirilmesine' katiyen karşıydı; bu itibarla 'içlerindeki din ve mezhep mensubiyetinin toplumsal bölünmeye yol açabileceği ara siperlere' de karşıydı. Dini politikleştirilme çabasında ısrar edenler, 'devrimin demirden yumruğu' altında ezilecek ve 'sert cezalar' alacaklardı.[75]

Yönetici Baas, bu konuşmayla yön değiştirdi. Şii üyeler Eylül 1977'de genişletilen DKK'ya ilk kez dahil edildiler.[76] 1977'de, Baas yönetiminin ilk yıllarıyla kıyaslandığında, rejimin üst ve alt ka-

72) El-Bekr'in soylu bir neseb iddiasında bulunması için zaten bir aile ağacı uydurulmuştu.
73) Tilfah, H. (1968), c. 1, s. 175.
74) Faleh A. Cabbar, Yuval-Davis (ed.) (1991) içinde, s. 211-218.
75) Hüseyin, Saddam, CW, 1978, cilt 3, s. 157-171.
76) Yeniden dağılım hakkındaki ayrıntılar için bkz. Baram, IJMES, 21, 1989, s. 447-493.

demelerindeki Arap Şiilerin temsili gözle görülür bir artış gösterdi.[77] Ama yine de bu artış, bütünlüğü içerisinde 1958-1968 askeri dönemindeki temsil düzeylerine erişemedi.[78] Askeri evre boyunca, Şiiler üst ve alt kademelerdeki görevlerin sırasıyla % 16'sı ve % 35'ine sahiptiler; her iki kademenin ortalaması % 30'du. 1977'de bu oranlar sırasıyla % 24 ve % 17.6 idi; genel ortalama % 21'di.[79]

İki taraflı oynamayı (devlet görevinde çalışıp Şii siyasi gruplara mensup olma) ölümle cezalandırılabilir hale getiren yeni kanun maddeleriyle, Şii temsilindeki iyileştirmeye bir karşı-denge getirildi:

> Önceki siyasal üyeliğini veya mensubiyetini kasten gizleyen ya da başka siyasal örgütler ve partilere mensup hale gelen ya da onların çıkarlarına çalışan Arap Sosyalist Baas Partisi'nin üyeleri... için ölüm cezası öngören iki ek yasa getirildi (Ceza Yasası'na İkinci Tashih).[80]

Davet kaynaklarına göre, Şii ritüellere katılıma getirilen kısıtlamalar, ritüeller için bağış toplama yasağı da dahil, emniyet genel müdürlüğü tarafından empoze edilmişti. Eğer aksi yönde bir talimat almadılarsa, Baas üyeleri ve devlet görevlilerinin hacca katılmalarına izin verilmiyordu; onların bu vesilelerle izne ayrılmaları da yasaklanmıştı. Partiye ve idari aygıtlara yurttaşları eğitme, kendilerini bu tür pratiklerden uzak tutmayı öğütleme ve onlara vatansever-milliyetçi (*vatanîyye* ve *kavmîyye*) ilkeler aşılama talimatı verilmişti. Necef ve Kerbela'daki emniyet ve polis birimlerine sürtüşmeden kaçınmaları ve DKK tarafından hazırlanan özel bir plan uyarınca hareket etmeleri emredildi. Ulema'ya da politikadan uzak durmaları öğütlenmiş, ritüellere ve manevi etkinliklere yönelik bağlılıklarına devletin saygı göstereceği teminatı verilmişti; aksi yönde davrananlar, bedeline katlanacaklardı.[81]

---

77) Bu varlığın etnik, dini ve bölgesel bileşimi hakkındaki ayrıntılar için bkz. Slugletts (1990), s. 210-211.
78) Marr, MEJ içinde, 24, 1970, s. 283-301.
79) Marr (1985), s. 282.
80) Uluslararası Af Örgütü Raporu, "The Penalty: A Survey by Country", 26 Eylül 1979.
81) DD, cilt 3, s. 319-321.

Benimsediği seküler çizgiye rağmen, Baas Partisi yine de genelde dini, özelde de Şii simgeleri pragmatik bir biçimde kullanmaya başladı. İmam Ali ibn Ebu Talib'in doğum günü, ulusal tatil ilan edildi. Saddam, kutsal türbelere her yıl düzenli geziler yapmaya başladı.

Zaten bir yeniden şekillenme süreci içerisinde olan resmi ideoloji, kabuk değişiminden kaçamazdı. Etnik ve dini bölünmenin giderek büyüyen tedirgin ediciliği karşısında yönetici Baas, bu kültürel çoğulculuğu yansıtan ve kuşatan bir Iraklı kimliğinin yeniden-inşasına yönelik yeni bir yörünge çizdi kendisine. Pan-Arap kimliğinden ziyade pan-Irak kimliğini içeren bir kültürel Mezopotamyalı kimliği imal edildi. İslami, Şii simgeler de aynı amaç için kullanıldı. Bu yeniden inşa, kuşku yok ki 1975 ve 1977 olayları tarafından pekiştirildi.[82]

Devletten bağımsız din müessesesi ve Şii güç kaynakları, artık yeni bir stratejiyle donatılmış olan, giderek büyüyen ve acımasızlaşan emniyet aygıtının tetikteki gözleri altındaydı. Baas'ın politikası, bu grupları etnik temelde (Farisî'ye karşı Arap) bölüp zayıflatmaktan, mali kaynaklardan daha fazla yoksun bırakmaktan ve bu özerk toplumsal güç odakları devlete karşı çıktığı veya devlete meydan okur göründüğü takdirde, gerekirse Şii mülk sahibi grupların kontrolündeki toplumsal servet gücünü imha etmekten kaçınmıyordu.[83] 7 Mart 1978'de, yani ayaklanmadan bir yıl sonra, Şii türbe parası devlet denetimine tabi kılındı.[84] General Fazıl Barak'a bağlı emniyet birimi tarafından, sanayici, tüccar ve mülk sahibi Şii gruplara ilişkin ayrıntılı bir araştırma yürütüldü.[85]

Merâd el-Râs çatışmalarının ertesinde kabuk değişikliğine uğrayan yalnızca yönetici Baas Partisi değildi; bizzat Şii militanların kendileri de değişmeye başladılar.[86]

---

82) Baram, IJMES, *a.g.y.*
83) Barrak, *a.g.y.*, s. 143 ve çeşitli yerlerde.
84) Haim, *a.g.y.*, s. 70.
85) Barrak, *a.g.y.*, s. 148-158.
86) Cabbar, el-Rubai, el-Askeri ve el-Hatib, röportajlar.

On İki

Yerelci-Siyasal Model: Munazemet el-Amel el-İslami'nin Kökenleri ve Yapısı

Davet'in yükselişi 1959'da din adamları sınıfının genel bir çöküşüyle tetiklenmişken, İslami Eylem Örgütü'nün -1970'lerde şekillenen Munazemet el-Amel el-İslami (MAİ)- kristalleşmesi, farklı bir tehdide karşı, yani seküler-milliyetçi Baas rejimine karşı verilen bir tepkiydi. MAİ, kendi yerel köklerini, Kerbela ve Necef grupları arasında süregiden, doktrin, aile ve bölge çekişmesine gömülmüş din adamları sınıfı içerisindeki mücadelede buldu.

Bununla birlikte, hareketin fiilen kristalleşmesi, bir yanda Şii din adamları sınıfı arasındaki çatışmayla, diğer yanda ilkin Arif kardeşlerin; sonra da yönetici Baas'ın milliyetçi askeri rejimleriyle fazlasıyla ilişkiliydi. Bu son rejim altında, genelde Şii müçtehitler, özelde de MAİ'nin arkasındaki grup, İran'la bölgesel güç mücadelesiyle bağlantılı siyasal zulmün şiddetlendirdiği devlet-destekli sekülarizasyon önlemlerinin ana hedefleriydi. Böylece grup,

faaliyetlerine sadık bir gelenek savunucusu olarak başladı, bir 'Kerbela'ya karşı Necef' şekillenmesine doğru gelişim gösterdi; sonra da ateist ve 'Sünni' bir rejime meydan okuyan, siyasal bakımdan militan ve radikal bir Şii örgütüne dönüştü.

Farklı ve sınırları açıkça belirlenmiş üç dönem boyunca peş peşe, ama birbirinin üzerine birikecek şekilde etkili olan çeşitli etmenler bu dönüşümlere vesile oldu. Bu dönemler 1960-1963, 1964-1968, 1968-1979 olarak sıralanabilir.

1970'lerin ortalarında MAI'nin oluşumu, Baas'a yönelik ikinci Şii İslamcı tepkiyi teşkil ediyordu. MAI, en başından beri bir cemaatçi-siyasal örgüttü. O, seküler Baas rejiminin, din adamları sınıfının ve bu sınıfın müttefiklerinin özerk güç yapılarına sürekli ve giderek şiddetlenen tecavüzünden, Şii kimliğini savunmak veya bu kimliğin ideal bir temsilini savunmak amacıyla ortaya çıkmıştı.

1974'te din adamlarının ve din okulu öğrencilerinin idamlarıyla, 1977'deki kanlı cepheleşmeyle birlikte Şirazilerin ve el-Müderrisilerin kovuşturulması, bu grubu, doktriner ve eğitim faaliyetlerinden ziyade siyasete doğrudan müdahaleye sürükledi. MAI'nin bugünkü önderleri, komünizm tehlikesinden çok, mezhepçi, şiddete dayalı bir devlete (Arif ve Baas rejimleri) karşı harekete geçmiş olduklarını ileri sürmekten gurur duyuyorlar. Grup, stratejik bir tercih olarak silahlı mücadeleyi tasarlamışken, meşru örgütlenme biçimi olarak geleneksel merciîyye/mukallidin (dini otorite/müritler) yapılarını bilinçli bir şekilde korudu. MAI, ancak 1979'da, modern, hücre-yapısına dayalı, gizli bir örgütlenme yolu seçti.

MAI'nin ortaya çıkışı ve gelişimi, ilkin (1980'de Irak emniyet güçleri tarafından Beyrut'ta öldürülen) Hasan Şirazi, onun ağabeyi Muhammed Hüseyin Şirazi, onların genç yeğeni Muhammed Taki el-Müderrisi ve onun küçük kardeşi Hadi el-Müderrisi adlarıyla anılır. Şimdi sırayla bu arkaplandaki gelişmeleri gözden geçireceğiz.[1]

---

1) Bu kısım, münhasıran değil, fakat esasen, Muhammed Hüseyni Şirazi ve onun öğrencisi Ebu Salih (Kum), Muhammed Taki el-Müderrisi ve Muhsin el-Hüseyni (Tahran), Rıza Cevad Taki ve Ahmed el-Hatib'le [*takma ad*] (Londra) yapılan kapsamlı röportajlara dayanmaktadır.

İkinci bölümde bahsedildiği gibi, Şirazi-Kerbela grubu, 1959-1960 tarihlerinde Davet Partisi'nin Necefli kurucuları tarafından, komünizmin yükselişiyle savaşma ve dini sınıfın çöküşünü durdurma yolları ve araçlarını tartışmak üzere davet edilmişti. Toplantıda, genç Necef çevresi yenileşme lehinde tavır koydu; oysa ki Şirazi-Kerbela çevresi, bırakın uzun süredir kabul edilen Şii siyasal düşüncesindeki değişikliği, pratikte herhangi bir değişikliği bile reddeden son derece geleneksel bir tutum sergiledi. İslami siyasal ideolojilerdeki farklılıklardan yana olan siyasal içgüdüleri ve keskin görüşü doktriner yarılmayla bir tez-antitez kutuplaşması sergileyen Hasan Şirazi, ihtilaflı doktrin sorunlarının katı bir şekilde tartışılmasına önayak oldu. Hasan Şirazi'nin pratik, düşünce ve önderlik nitelikleriyle, doğuştan bir politikacı olduğu söylenir. Önderliği kimin üstlenmesi gerektiği (Şiiler için önerilen siyasal parti mi, yoksa merciler mi? Yani dini otorite mi yoksa otoriteler mi?) sorusunu ilk ortaya atan oydu. Onun sorusu şuydu: Kim, kimler adına ve nasıl karar verecek?

Dışarıdan göründüğü şekliyle bu, teolojik söylemle sarılıp sarmalanmış pratik bir soruydu; gerçekteyse idareci jargonla sunulmuş teolojik bir nitelik taşıyordu. Hasan Şirazi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra İslam'ın güçten düştüğü ve o zamandan beri sürekli zayıflamakta olduğu düşüncesindeydi. Onun görüşüne göre, bu süreçte üç çözüm ya da tepki biçimi denenmişti.

İlkin, 19. yüzyılın sonlarında İslami reformu başlatan Cemaleddin Afgani'ninki gibi, bireysel reform ya da militanlık girişimleri olmuştu. Bu türden reformlar sınırlı olmaya yazgılıydı, çünkü başlatıcısı bu dünyayı terk ettiği anda kaybolup gidiyordu.

İkinci olarak, Müslüman Kardeşler, Hizb ül-Tahrir ül-İslami veya önerilen Davet Partisi gibi modern İslami partiler tarafından yönlendirilen hareketler olmuştu. Şirazi, çalışmaları ve hareketlerinde Batı yöntemlerini benimseyen partilerin İslam-dışı pratik biçimlerine sürüklendiğini ileri sürüyordu. Onun yorumuna göre, İslam partilerden nefret eder ve İslam'da hiçbir parti olmamıştır.

Üçüncü olarak, (Şii) İslam'ın tarihinde, din adamı olmayanların siyasal eylemine esin verip rehberlik eden *fukaha*'nın ve *merâci*'nin hareketleri bulunmaktaydı. Onun aklında, Samerra'daki

dini güç makamından son yüzyılın sonuna doğru Kaçar İran'ındaki Tütün Devrimi'ne önderlik eden atası Mirza Şirazi vardı. Hasan Şirazi için bu, yalnızca ideal değil, aynı zamanda uygun ve meşru İslami formdu; işin başında bir dini otoritenin, altta mukallîdin, müritler ve takipçilerin, ikisi arasında da vükelanın, yani hums toplayan ve yerel bir temelde önderlik eden aracıların bulunduğu, iyi tanımlanmış bir yapıydı. Ona göre, sahici, denenmiş ve doğru örgütlenme tarzı buydu.

Şirazi, argümanını şöyle özetler: "Şimdiki biçimleri içerisinde modern İslami partiler... 'Hür Dünya'daki (yani, Batı'daki) demokratik parti hareketlerinin bir kopyasıdırlar... Biz bunu reddediyoruz."[2] Diğer yandan, "Bireysel alternatifler... geçersizdir."[3] Tek çözüm, fukahanın önderliğindeki bir harekettir: "Bu [fukaha] hareket[i] üç öğeden ibarettir: tepe [*kümme*], aygıt [*cihaz*] ve temel [*kaide*].

Bu üç öğeyi ele alıp işleyen Şirazi, 'tepe'nin büyük ve en yüksek merci olduğunu söyler. Genelde önderlik için çoğul formu kullandığı halde, burada tekil formu kullanması ilginçtir. İkinci öğe, aygıt, özgül görevlerine ilişkin talimatları almak için merciin karargâhında toplanması gereken yüksek idari bir vükela organıdır. Bunlar bir 'bakanlar kurulu' gibi iş görürler. 'Temel-kaide' veya kurucu unsur ise bütünlüğü içerisindeki İslam milletidir.[5]

Görünüşe göre pratik din adamlığı deneyiminden alınmış bu düşünceler, Kerbela'daki Şirazi ailesinin entelektüel çerçevesini oluşturan ve Şirazilerin etrafında dönüp duran militan bireylerle grupların zihinlerine zerk edilen, geleneksel olarak kabul edilmiş Şii doktriner pozisyonları temsil ederler. Hasan Şirazi, yaygın şekilde okunan ve yeniden basılan bilinçlendirme derslerinde bu temaları ele alıp ince ince işlemiştir.[6]

Onun grubunun etkinliğine şu düşünceler hâkimdi: Şiilerin davalarını savunmaları için gerek duyulan örgüt, hareket veya

2) Hasan Şirazi (1964), s. 99.
3) *A.g.y.*, s. 125.
4) *A.g.y.*, s. 139.
5) *A.g.y.*, s. 139-140.
6) *A.g.y.*, s. 48, aynı zamanda s. 72-73 ve çeşitli yerlerde.

gruplaşma her ne olursa olsun, bir hücre partisi biçiminde yapılandırılmamalı, hatta bir parti olarak dahi adlandırılmamalıydı, çünkü bu, Şii düşüncesine yabancı, Batılı bir kavramdı. Mercîiyye, daima en yüksek hakem, meşruiyet kaynağı ve bilgi pınarı olmak durumundaydı; o, ete kemiğe bürünmüş İmam'dı. Ve ulema, önderlik otoritesini Allah'ın kesin ve dolaysız iradesinden alıyordu; bu yüzden onlar insanlara önderlik etme hakkına sahiplerdi.[7]

Necef ulemasının geleneksel, apolitik konumunun (diyelim ki Hui'ninkinin) tersine, Şirazi'ninki siyasal bir tavırdı. Onun argümanı, bir yandan militan eylemcilik ihtiyacının ayırdında olan, ama diğer yandan meşruiyet kazandırmaları istenen yeni bir militanlık biçimi (bir siyasal parti) karşısında kumandayı ve kontrolü kaybetme ihtimalinden dehşete kapılmış bir grup ulemanın tavrını yansıtmaktaydı. Bunların yanı sıra Şirazi, eylemciliği uygun bulan, fakat onu sofuca eğitim gayretiyle kısıtlayan (Muhsin el-Hekim'in takipçileri gibi) başka ulemanınkinden de kökten farklı bir konum benimser. O, Şii politikasından yanaydı, fakat yalnızca ulemanın doğrudan nezareti altında. Belki de bu, daha sonraları Humeyni tarafından 'velayet el-fakih' adı konulacak teoriye yönelik erken bir çağrıydı.

Şirazi'nin argümanında Humeyni etkisi, yabana atılamayacak bir ihtimaldir. Humeyni 1963'ten itibaren Irak'taydı ve ilkin Necef'te Şirazi ailesi tarafından karşılanıp ağırlandı. Ailenin, Humeyni'nin Muhattari gibi çırakları ve refakatçilerinden bazılarıyla ilişkileri vardı. MAI çevrelerinde, ikincisi ilkinden daha genç olduğu için böyle bir toplumsal ziyarete geleneklere aykırı gözüyle bakılsa da, Humeyni'nin Irak'a vardığında Muhammed Şirazi'yi Kerbela'daki ikametgâhında ziyaret ettiği ağızdan ağıza dolaşıyordu. Humeyni'nin ılımlılığı, 1963'teki savunmasında Şirazi'nin Şah-karşıtı ajitasyonundan duyduğu memnuniyetin belirtisiydi. Bu davranışa karşılık olarak Şirazi, kendi merkezinde, Kerbela'daki Mescid ül-İmam ül-Hüseyin'de namaz önderliğini Humeyni'ye vermek için bir adım geriye çekildi.

7) Hasan Şirazi'nin *el-Va'i ül-İslâmi*'si (İslâmi Bilinç) (1960). Aynı zamanda onun *Kelimet ül-Resûl ül-Azâm*'ı (Allah'ın Yüce Resûlünün Sözü) (1967).

Bu Şirazi-Humeyni ilişkisi, ikisi arasında dilsel veya etnik hiçbir engel bulunmamasından ötürü daha da güçlendi. Hatta 1980'lerde, Arapça konuşurken bile Muhammed Şirazi'nin dilinde açık bir Farisî aksan vardı.[8] Humeyni, kendi payına, Şirazi'nin Arap çevrelerinden kısmi bir kopukluk içerisinde yaşadı. Örneğin Mellat, Humeyni'nin Necef'te kaldığı yaklaşık on beş yıl boyunca onunla Muhammed Bâkır el-Sadr arasında pek fazla yüz yüze görüşmenin olmadığını anlatır.[9]

Hem Hasan Şirazi hem de Muhammed Şirazi, 1960'ların başlarında kendilerini Davet Partisi'nin kurulması ve İslami düşüncenin yenilenmesi heyecanını yaşayan Necef grubundan uzaklaştırdılar ve Kerbela'daki dinsel-törensel ödevleriyle faaliyetlerine kaldıkları yerden devam ettiler.

Şirazilerin müritleri geleneksel tarzda devşiriliyordu: ibadete katılmak, hums toplamak ve fakihe kişisel bağlılık beyanı. Onların oluşturduğu gruplar veya kümeler, yapı itibarıyla gevşekti ve daha çok, doğrudan kişisel bağ içerisinde, eksendeki bir din adamı şahsiyetinin etrafında dönen dağınık akraba topluluklarıyla komşuluk ilişkilerinin geleneksel ruhuna sahipti. Bu gruplanmalar, açıkça sınırları çizilmiş bir siyasal foruma ya da programa ve davaya adanmış disiplinli bir gruba sahip olma anlamında, herhangi bir siyasal veya toplumsal hareket örgütleme girişimi için fazlasıyla yetersizdi. Onlar, şöhret, taraftar ve güç için çekişen aileler ve müçtehitler arasında çok iyi tanınan bir tür yerel cemaat ruhu dahilinde, Necef inisiyatifine tepki olarak ortaya çıkan yerel gruplanmalardı. Necef'le rekabet, Kerbela-temelli bir toplumsal hareketlenme potansiyelini diri tutmaktaydı.

1960'ların ortalarında, bu potansiyeli fiiliyata dökmeye yardım edecek bir başka etmen iş başındaydı: bir yanda 'Arif kardeşler' rejiminin yükselişi ve diğer yanda bir siyasal muhalefet boşluğu içerisinde etkisini yayan Davet Partisi'nin yarattığı yeni atmosfer. Ancak o zaman, Şirazi ailesi etrafında toplanan çevreler,

8) Kum'daki *hüseyniyye*'sinde peş peşe üç gün boyunca kendisiyle kişisel olarak yüz yüze görüştüm, Nisan 1982.
9) Mellat (1993), s. 50.

yerel, fakat belirleyici bir olayın ardında kendiliğinden-istekliliklerini ifade edecek belli bir inisiyatif aldılar.[10]

Muhammed Şirazi, 1962'de Kerbela'da El-Cemiyet ül-Hayriyyet ül-İslamiyye'yi (İslami Hayır Cemiyeti) kurdu. İsminden de anlaşılacağı gibi, cemiyet esasen hayır işleriyle ve İslami eğitimin yaygınlaştırılmasıyla ilgileniyordu, fakat vekil şebekeleri inşasında da araç işlevi görüyordu. Seyyid Murteza Kazvini, Şiraziler adına cemiyetin sorumlusuydu. O dönemde altyapılarını genişletip yaygınlaştıran Davet taraftarları ve sempatizanları, cemiyet üzerindeki Şirazi etkisine meydan okuyacak kadar kendilerinden emin bir duygu içerisindeydiler. 1960'ların ortalarında cemiyetin önderliğini yenileme toplantısında, muhtemelen bir Davet taraftarı olan Sadreddin Şehristani çoğunluk desteğini kazanıp, Şirazi ailesini ve onların vekili Kazvini'yi epey huzursuz edecek şekilde, cemiyetin başkanı oldu. Bunun üzerine bir ayrılık başgösterdi ve şiddetli ajitasyon yoluyla büyüyüp genişledi. Kerbela'daki entelektüeller ve eylemciler, Şirazi kampı ve Davet kampı olmak üzere iki kitlesel rakip kampa bölündüler Kısmen 19. yüzyıl Usûli-Ahbari çatışmalarını andıran sokak kavgaları ve ateşli tartışmalar patlak verdi.

Şirazi kampı şu sloganla tanımlanıyordu: *Lâ lil hizbiyye! Na'am lil merciîyye!* (Partizanlığa hayır, merciye evet!) Davet, merciîyyenin hizmetinde, ancak partizanlık sancağı altında ajitasyon yapıyordu. İdeolojik/doktriner/ailevi yarılma, Davet efendilerini Aşura törenlerindeki popüler kendini kırbaçlama ve saç kesme pratiğine muhalefet etmekle suçlayan Şirazilerle birlikte, genişleyip ritüeller alanına yayıldı. Şirazilerin tahrikiyle alevlenen Kerbelalı kesimler, bu tavra olumlu tepki verdiler.

Kerbela ile Necef arasındaki kadim kıskançlıklar Davet-karşıtı dürtünün asli bileşenleriydi. Eski Necef-aleyhtarı suçlamalar yeniden diriltildi. Irak'taki bazı komşu şehirlerle kasabaların, Kürt şehirleri Erbil ve Süleymaniye için ya da Sünni taşra kasabaları Ana, Reva ve Hît için söz konusu olduğu gibi, uzun bir rekabet tarihleri vardır.

10) Bu tespit, esasen MAI'nin PB üyesi Taki'ye dayanmaktadır.

Bu eski *asabiye*'ler (dayanışmalar), Iraklı sosyolog el-Verdi tarafından 'kasaba dayanışması' olarak adlandırılmıştır. O, yerel asabiyelerin sebebini dış tehlikelere, şehri askeri baskınlardan veya Bedevi aşiretlerin saldırısından savunma ihtiyacına yükler.[11] Kasaba asabiyeleri, her kasabanın farklı aşiret kökenlerinden dolayı ya da ticari rekabetten dolayı daha da beslenip güçlenir. Necef, Kazımeyn ve Kerbela durumunda olduğu gibi, birçok alanda (merciîyyenin makamı, cenaze trafiği, din turizmi [hacılar], dini öğrenim, vb.) daima güçlü çekişmeler ve rekabetler yaşanmıştır. El-Verdi, Kazımeyn'deki Şiilerin kendilerini burada gömülü İmam Musa el-Kazım'dan dolayı 'Musa'nın oğulları' diye adlandırageldiklerini, buna karşılık Neceflilerin kendilerine 'Ali'nin oğulları' dediklerini saptar. İki grup arasındaki savaşlar, her ikisi tarafından da, düşmanlığa dayalı yerel-şehir dayanışmalarını belirten aşiretçi-ataerkil deyiş biçimi kullanılarak, 'Ali'nin oğulları ile Musa'nın oğulları arasında bir dövüş' şeklinde niteleniyordu.[12]

Bu yeni çekişmede, Şirazi önderleri tarafından Kerbelalılara, 19. yüzyılda Vehhabi çöl savaşçılarının saldırısına uğramış olan yerin Necef değil, Kerbela olduğu, çünkü (Şirazi-yanlısı ajitatörlerin kelimeleriyle) Necef'in Vehhabiliğe karşı hiç mücadele etmediği hatırlatılıyordu. Britanya'ya meydan okuyan da Necef'ten ziyade Kerbela'ydı ve Necef uzlaşmacıyken, Kerbela devrimciydi. Buna örnek olarak, Necefli Ayetullah Kazım Yezdi ve onun 1918'de Britanya'yla işbirliği yapması gösterilmekteydi. Propaganda kampanyasının iddialarına göre Necef, teolojik ve fıkhî ayrıntılara gömülmüştü, politikaya ya da halkın günlük kaygılarına hiç dikkat göstermiyordu; ve Necef, Kerbela'nın teoloji ve fıkıh bilgisinin kıt, entelektüel ufkunun sınırlı olduğunu iddia ederken, aslında kendi zayıflığı ve pasifist duruşunu gizliyordu. Bu argüman, Kerbela teolojisinin, Necef'in üslübu olan konu dışı safsatalara bulaşmaktan ziyade, ümmetin hissettiği veya maruz kaldığı sorunlara ve problemlere daima hassasiyetle yaklaşmasından övgüyle söz etmekteydi.

11) Verdi (1991), cilt 1, s. 21-23.
12) Verdi, *a.g.y.*, s. 22-23; aynı zamanda bkz. Heine, *el-Rafideyn*, Cilt III, 1995, s. 7-17.

Bu ve diğer argümanlarda, yerel ruh, din adamlarına özgü, üstü ince bir şekilde örtülmüş aile (ya da şehir) temelli güç mücadelesinin hizmetine sokulmuştu. Bu kampanya aslında çok güçlü bir hareket yarattı. 1965'teki Aşura sırasında (ki Mayıs'ın ortalarına rastlıyordu), palalar taşıyan bir grup Şirazi-yanlısı sofu, önderliğini rakiplere kaptırdıkları hayır cemiyetinin lokaline saldırmak için ayaklandı. Saldırganlar eşyaları tahrip ettiler ve ellerine ne geçirdilerse yakıp yıktılar. Şirazilerin kışkırttığı hareket Kerbela'daki Davet kesimini öyle ezdi geçti ki, Şirazi ailesinin üstünlüğü bir anda yeniden tesis edilmiş oldu. Muhammed Şirazi ve Hasan Şirazi, şehrin manevi önderi olup epeyce tanınan babaları merhum Seyyid Mehdi Şirazi'nin ya da 1920'deki ölümünden kısa bir süre önce en yüksek merci-i mutlak pozisyonunu edinmiş ataları Muhammed Taki Şirazi'nin ardından, Kerbela'daki din adamı çevrelerinin önderleri olarak ortaya çıktılar.

Davet-karşıtı dürtü, adanmış ama birlikli takipçilerden oluşan dağınık gruplar meydana getirdi. Onların hüseyniyyeler ya da camilerdeki toplantılarından, tohum halinde, adı konulmamış bir örgütlenme biçimi kristalize olmaya başladı. Bu toplantılar, devamlılık niteliği kazandırılmak maksadıyla, heyet (kurullar) diye adlandırıldılar. Ancak bunlar geleneksel toplantılar değildi, daha çok bir modele dayalı ve devamlılık arz eden parti hücrelerine benziyorlardı. Fikir aşılama, yerelci bir Şii ruh içerisinde genel İslam eğitimiyle sınırlandırıldı.

1968'in sonuna doğru, bu belirsiz çekirdeklere daha sağlam bir karakter kazandıracak yeni bir şahsiyet ortaya çıktı: Muhammed Taki el-Müderrisi. Onun ortaya çıkışı, yeni fikirlere, yeni problemlere ve yeni ufuklara daha açık taze bir kuşağın yükselişini simgeliyordu. Geleneksel bir bağlılık şekillenmesinden *el-Hareke* (Hareket) diye adlandırılan örgütlü bir aygıta doğru kaymanın sebebi, el-Müderrisi'nin örgütsel yetenekleri, siyasal içgüdüleri ve hırslarına yüklenebilir. 1945'te hem ana hem de baba tarafından bir seyyid ailesine doğan el-Müderrisi, dayısı Şirazi'nin himayesine sırtını dayadı; bu, 1960'ta el-Sadr'ınkine benzer bir durumdu. Kerbela'daki Davet-Şirazi çatışması zamanında el-Müderrisi yirmi yaşındaydı ve öyle görünüyor ki, hem sadık taraftarlardan oluşan

devamlı, örgütlü bir aygıttan hem de dayısının partizanlığın gerçekliğinden çok kavramını reddetmesinden çıkartılabilecek güçlerin farkındaydı. Kendi kuşağından meslektaşlarıyla daha sıkı teması olan el-Müderrisi, siyasal eyleme ve örgüte daha yatkındı.

Şirazi etrafında dönüp duran heyet, büyük ölçüde el-Müderrisi'nin icadıydı. Bu hücremsi çevrelere artık düzenli bir şekilde toplanmaları, genel konuları tartışmaları, Şirazilerin ve başkalarının İslami literatürünü okumaları talimatı verildi. Gruplar, farklı üyelerden gelen baskıların söz konusu meseleyi sürekli tartışmaya getirdiği 1970'lerin başlarına dek adsız kaldı. Çeşitli adlar kullanıldı: el-Hareket ül-Merciîyye, Harekât ül-Risaliyûn ya da el-Talâî (Merciîyye Hareketi, Risalet Hareketi, Öncüler). Bu adların gösterdiği gibi, 'parti' sözcüğünden bilinçli bir şekilde kaçınıldı. Sonunda el-Müderrisi, hem devamlı bir çabaya duyduğu ihtiyacı giderecek hem de 'parti' teriminin kabul edilemez yan anlamlarından kaçınma buyruğunu gözetecek şekilde el-Hareket'i seçti. Bununla birlikte, siyasal olarak grup hâlâ amaçsız ve grubun komuta yapısı hâlâ şekilsizdi.

Arif devri boyunca, Şiraziler katı bir şekilde yabancı, yani Farisî muamelesi gördüler. 'Müslümanları bölmek için bu topraklara nakledilmiş bir Batı aygıtı' olarak betimlediği Arap milliyetçiliğine karşı uzun uzadıya bir polemik içerisinde olan Muhammed Şirazi, 'milliyetçiler'in bir ikamet vizesini bile kendisine nasıl çok gördüklerini hatırlatır.[13] Fakat grubun Arif rejimiyle kayda geçmiş hiçbir çatışması yoktur. 1968'de Baas Partisi'nin gelişiyle birlikte yeni bir durum gelişti. Daha önce etkileşim halindeki şu iki etmeni tespit etmiştik: sekülarizasyon ve Irak-İran arasındaki bölgesel mücadele. Bunların ikisi de din adamları sınıfına ve kutsal türbe şehirlerine verilmiş tepkilerdi. El-Hareket'in öncü şahsiyetleri kovuşturmaya uğradı. Hasan Şirazi, 1969-1970'te Kasr el-Nihaye'de (Ölüm Sarayı) yedi ay boyunca hapis tutuldu, sonra Bakuba Hapishanesi'ne nakledildi ve en nihayetinde ülkeden sürüldü. Onun tutuklanması, el-Hekim ailesi ve genelde Şiilerin

13) Şirazi, Muhammed (tarih yok), Kavmiyyat, s. 5, 66-7; aynı yazar (1981), *İlâ hükümet elf milyon müslim*, s. 17-19.

önderliği üzerindeki daha geniş bir çatlağın bir parçasıydı. Şirazi bu atmosferde Lübnan'a yerleşti. Kardeşi Muhammed Şirazi'den, Irak'ta yurttaşlık hakkı karşılığında sesini çıkarmaması istendi; o da Kerbela'yı terk edip Kuveyt'e gitmeyi seçti ve orada Cüneyd el-Kâr Camisi'ni kendi havzası ve karargâhı hâline getirdi. Hasan ve Muhammed Şirazi'nin tutuklanması ve ülkeden ayrılışı, Muhammed Taki el-Müderrisi'ye içerisinde çalışacağı ve örgütleyeceği daha geniş ve daha serbest bir faaliyet alanı verdi. El-Hareket, ağlarını Irak'ın ötesine, Suudi Arabistan'a, Bahreyn'e, Kuveyt'e, Umman'a, Lübnan'a, Iran'a ve hatta Lübnanlı Şiilerin büyüyüp zenginleştiği ve mollalarının Şii İslam'a yeni mühtediler kazandıkları Afrika'ya kadar yaydı.[14] El-Hareket'in doğası, onun hem siyasal hem de dini amaçlar için varolması anlamında hâlâ iki yönlüydü. Şii müçtehitlerin kovuşturmaya uğraması, 1974'te Davet önderlerinin idamıyla birlikte, el-Hareket'in itkisini genel bilinçlendirmeden silahlı mücadele türünden militanlık temalarına kaydırdı ve belli koşullar bu yeni eğilimi teşvik etti. El-Hareket Muhammed Munteziri gibi Iranlı radikallerle[15] ya da (bizzat adım adım radikalleştirilmekte olan) Lübnan'daki Şii Emel radikalleriyle[16] bağlara sahip olduğu için, iyi örgütlenmiş, iyi silahlanmış Lübnanlı Şii radikallerle temasa geçti.

Lübnan'da faal olan Filistinli radikal örgütlerin örneği ve etkisi de güçlüydü. Munteziri ve Emel örgütleri, el-Hareket militanlarına yardım elini uzatan Yaser Arafat önderliğindeki Fetih hareketiyle sıkı bağlara sahiptiler. Militanlar, sığınak bulmanın yanı sıra, Küba ve Bolivya'nın Latin Amerika gerilla savaşı taktikleriyle ya da Vietnam'ınkilerle tanıştırıldılar. Eğitim gören acemilerin sayısı azdı: Her eğitimde on sekiz veya yirmi kişi vardı. Üyelerin niteliği sadakat ve kendini adama çerçevesinde yüksekti. Askeri talim planlarının hiçbir taktik ya da stratejik hedefi yoktu. Sadece, Irak'ta ve belki de ötesinde Baas rejimine karşı bir şekilde, herhangi bir yerde bir direniş biçimi ortaya koymak gibi muğlak bir

14) Hui Vakfı, röportaj.
15) El-Katib, röportaj.
16) Picard (1993); aynı zamanda bkz. Norton, s. 156-78 ve Cobban, Cole ve Keddie (ed.) (1986), s. 137-155.

hedef söz konusuydu. Fikir aşılama alanında da tedrici bir dönüşüm gözle görülebiliyordu. Militanlar, (*Maâlim fil Tarîk*'in [Yoldaki İzler] yazarı) Seyyid Kutub'la ve Muhammed el-Gazzali'yle tanıştırıldılar; bunların ikisi de, Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in radikal kanadındandılar ve ikisinin de en az bir ortak noktaları vardı: yönetimdeki radikal milliyetçilerin reddi, din-dışı ilan edilmeleri ve onlara karşı savaş.[17] Öyle görünüyor ki, el-Hareket'in öncü kadroları bu İslamcı ideolojik kaynaklardan yeni bir enerji çıkardılar, bunun yanı sıra Baas rejiminin ve onun seküler ideolojisinin kendilerine özgü erken, Şiiliğe uyarlanmış reddi ve inkârını destekleyen fikirler devşirdiler. El-Hareket, Irak'ta ve başka ülkelerde Şii siyasal eylemciliğine yönelik önemli adımlar attı.

İdeoloji, örgüt ve yönlendirme çerçevesinde el-Hareket ile Davet arasındaki ayrımları kaydetmek ilgi çekicidir. Davet Partisi, fiili olarak modern bir örgüt inşa etmezden önce ideolojik-entelektüel modernleşmeyi gerçekleştirmişti. Bu süreç neredeyse yirmi yıl almıştı. Bunun tersine, daha sonradan MAİ haline gelen el-Hareket, herhangi bir ideolojik yenilenmeye kalkışmadan önce geleneksel örgütsel yapılarda devrim yaptı. Örneğin, El-Sadr'ın yazılarının tersine, 1970'lerdeki el-Hareket yayınları, aşağıda ideoloji üzerine olan kısımda görüleceği gibi, geleneksel Şii ilkelerine sıkı sıkıya bağlıydı.

Davet'in entelektüel çabalarının maksadı bir tür evrensel İslami düşünce üretmek iken, el-Hareket'in kavrayışı tam anlamıyla Şii ve gelenekseldi. İlki, genel olarak Batı'ya, fakat özellikle komünizme karşıt bir yönelim içerisindeydi. El-Hareket'in çabası ise pan-Arap ulus düşüncesine karşıt bir yönelime sahipti. Ve Davet fikirleri değiştirip siyasal eylemden uzak duracak bir eğitimsel-pedagojik hareket olarak yola çıkmışken, el-Hareket veya MAİ, başlangıçtan itibaren siyasal eylemden yanaydı. Son olarak, Davet, Baas rejiminin kendisinde açtığı yaraları sarmaktayken, el-Hareket neredeyse hiç dokunulmadan kalmıştı. Bu yüzden, 1978-1979'da Davet ve el-Sadr, İran ayaklanmasından aldıkları

17) Nasırizm ve milliyetçilik hakkında Seyyid Kutub'un düşünceleri için bkz. Sivan (1985), s. 21 ve çeşitli yerlerde, 28-32; Kepel (1985), bölüm. 2, s. 37-67

şevkle Baas rejimine vakitsiz bir meydan okumaya kışkırtılmışken, el-Hareket sâbık dışişleri bakanı Tarık Aziz'in hayatına kastetme girişimi türünden şiddete dayalı siyasal eylemleri sahneye koymaya hazır tek gruptu. El-Hareket'in esas varlığının Munazemet el-Amel el-Islami adını benimsemesi, ancak İran Devrimi'nden sonra oldu. Fakat o zamana dek, sözcüğün dar anlamında modern bir siyasal parti haline gelmişti.[18]

Şimdi, eski grupları değiştiren ve yenilerini yaratan bu nihai radikalleşme sürecini irdeleyeceğiz.

18) Üretken bir yazar ve hatib olan el-Müderrisi'nin eserleri sayısızdır. Bibliyografyaya bakın.

Tablo 12.1: 1980'lerde MAI'nin Politik Bürosu'nun (PB) Birleşimi

İsim	*Doğum Tarihi*	*Şehir*	*Eğitim*	*Meslek*	*Notlar*
Muhammed Taki el-Müderrisi	1945	Kerbela	din adamı	müçtehit	önder
Muhsin el-Hüseyindi	1944	Kerbela	din adamı	parti kadrosu	vekil
Nizar Haydar	y. 1950(*)	Kerbela	üniversite	ekonomist	PB
Nuri el-Emin	y. 1950(*)	Kerbela	ortaokul	tüccar	PB
Abdullah el-Musavi	y. 1950(*)	Bağdat	üniversite	mühendis	PB
İbrahim el-Mutayri	y. 1950(*)	Kerbela	üniversite	ziraat müh.	PB
Cevad el-Attar	y. 1950(*)	Kerbela	üniversite	ekonomist	PB
Rıza Cevad Taki	1955	Kerbela	üniversite	kimya müh.	PB

(*) işaretiyle belirtilen doğum tarihleri, ince ayrıntıları hatırlayamayan malumat sahiplerinin tahminiyle 1950-1955 yılları arasındadır.

Bu tablodaki veriler, esas itibarıyla, bugün Londra'da ikamet eden PB (Polit Büro) üyesi Rıza Cevad Taki tarafından sağlanan malumata dayanmaktadır. Bazı ayrıntılar, *el-Sahafa Tuhavir el-Muderrisi*'den (Din Bilimleri Doktoru El-Müderrisi'nin Basın Görüşmeleri, El-Basair Basımevi, Tahran, 1985, birinci baskı, s. 33-97) alınmıştır.

On Üç

Radikalleşme: 1979-1982

İRAN FAKTÖRÜ

1978 yılında İran'daki devrimci karışıklık ve Şubat 1979'da İran Devrimi'nin fenomenal başarısı, Ortadoğu'daki siyasal manzarayı kökünden değiştirdi; bölgesel ilişkilerde ve komşu ülkelerin iç gelişiminde derin etkiler bıraktı. Irak bu olaylardan en fazla etkilenenler arasındaydı.[1] Bu bunalım döneminde Iraklı İslami

1) Irak-İran savaşına ilişkin jeopolitik ve bölgesel irdelemeler fazlasıyla vurgulanmıştır, ama yine de belirleyici etmen, iç istikrar ve rejimin güvenliğidir. bkz. Muhsin, Harding ve Hazelton, CARDRI içinde, 2. basım (1990), s. 229-230; Marr (1985), s. 292-293. Irak'ın girdiği iki savaşta (1980, 1991) rejimin güvenliği ve ulus-inşası etmenleri arasındaki fark konusunda yapılan belki de en iyi çalışma, Muhammedou'ya aittir (1998), s. 104-105; El-Shazly (1995), s. 60-67 ve 69-85. Daha geniş bir jeopolitik, bölgesel ve uluslararası bakış için bkz. Maul ve Pick (ed.), bölüm.5, s. 45-59; O'Ballance, s. 25-29; Cordsman ve Wagner (1990), s. 14-15, 29-33. İran bağlamı, Hallyday tarafından çözümlenmiştir, Cole ve Keddie (ed.) (1986) içinde, s. 96, 102 ve çeşitli yerlerde. Konuyla ilgili Irak içi manzara için bkz. Cabbar (1995), bölüm 6, s. 135-51; Tripp, Howood, Ishow ve Koszinowski (ed.) (1993) içinde, s. 91-115. Resmi Irak perspektifi için bkz. Aziz (1981), s. 9-10, 14-19.

Şii toplumsal hareketler, sarsılmaz bir rejime yeni bir meydan okuyucu güç olarak ortaya çıktılar. Onlar hemen gizli eğitim faaliyetlerinden açık kitlesel siyasal mücadeleye ve şehir gerillası savaşına doğru kaydılar. İran Devrimi'nin sarsıcı etkisi bu kaymada belirleyici bir rol oynadı.

Devrimci altüst oluş, Irak'taki rejimi olduğu kadar Şii muhalefeti de gafil avladı.[2] 1978 baharında Feyziyye okulu olayından itibaren başlayan zincirleme tepkiler, çarşı ve petrol işçilerinin grevleri ve kitlesel sokak gösterileri, yönetici Baas önderlerine gelip geçici, kısır kıpırdanmalar olarak göründü.[3] Parti üyelerinin ve genel kamuoyunun içini rahatlatmak için Baas resmi yayın organı *el-Devre*, Eylül 1978'in sonunda, grevleri kötüleyip küçülten ve değişikliğe yol açamayacaklarını iddia eden bir iç genelge eşliğinde bir başyazı yayınladı. Yayın organı şu öngörüde bulunuyordu: Gerek çarşı işçilerinin gerekse devlet hizmetlilerinin grevlerinden 'kitleler bıkıp usanacaktı' ve normal duruma dönüş sadece bir zaman meselesiydi.[4] Bu görüş, iyi örgütlenmiş askeri ve devlet denetim aygıtı karşısında kitle hareketinin sürdürülebilirliğini sorguluyor[5] ve kendiliğinden kitle ajitasyonundan ziyade komplocu saray entrikaları ve darbelere sarsılmaz bir inanç besleyen yazarlarının zihniyeti ve deneyimini yansıtıyordu. Onlar için, seçkinci (askeri veya başka türlü) inisiyatifler belirleyici, fakat ortada olmayan bir faktördü. Kitle hareketi (ki o, gelişmekte olan bir ulusta kendi türünde ilkti[6]) en sonunda zafer kazandığında, Baas önder-

2) El-Cuburi, el-Rubai, el-Askeri ve diğerleriyle röportaj.
3) 1977-1979 arasındaki devrimci olayların kronolojik bir çizgisi için bkz. Fischer, *a.g.y.*, s. 184-213.
4) Aynı kanaat, o dönemde IKP'yle birlikte yapılan farklı mitinglerde hükümet ve Baas partisi önderleri tarafından seslendirildi. Yukarıda zikredilen *el-Devre* başyazısı, kitle hareketini selamlayan ve başarı ve beklentilerin görünüşteki kendiliğinden hareketlere kimin önderlik sağlayacağı -'Liberal Pazar' mı, (Şah'ın 'Kızıl Sarıklılar' diye adlandırdığı) dindar, küçük burjuva radikalleri mi yoksa sol, Tudeh ve diğer gruplar mı?- gibi merkezi bir soruya bağlı olduğunu söyleyen IKP yayın organı *Tarik el-şa'ab* tarafından yayınlanan evvelki bir başyazıya cevaben kaleme alınmıştı. Humeyni adı henüz ortalıkta yoktu ve 'dindar küçük burjuvazi' deyişi, 1906 Meşruti anayasasının restorasyonu için çağrıda bulunan, birçok demeç veren Ayetullah Şeriatmedari'nin temsil ettiği akımı belirtiyordu.
5) Bu malumat, çeşitli IKP önderleri tarafından aktarıldı: Âni, Ajina ve diğerleri.
6) Halliday, *a.g.y.*, s. 89. Devrime ilişkin çözümlemeler için bkz. Halliday (1996), s. 53-67.

liği tam karşıt uca kaydı. Onlar İran senaryosunun Irak'ta yeniden sahneye konulabileceğinden korkuyorlardı. Bu korku, çeşitli vesilelerle Saddam Hüseyin tarafından açıkça ifade edildi. Şubat 1980'de Saddam bu kaygıları vurguluyordu:

> Irak sakinleri özgül olarak Iraklı bir devlete sadakatlerini göstermedikçe, ülke üç 'mini-devlet'e bölünecektir: biri Sünni Arap, biri Şii Arap ve biri de Kürt.[7]

Mısır Devlet Başkanı Hüsnü Mübarek'le yaptığı bir görüşmede Saddam, İslami İran'ın kendi rejimi için İsrail'den daha büyük bir tehdit oluşturduğunu, çünkü İran'ın İsrail'den farklı olarak hem siyasal bir sistem hem de bir ulus-devlet sıfatıyla Irak'ı yok edebilecek ideolojik silaha sahip olduğunu kabul ve itiraf ediyordu.[8] İki rejim arasındaki bazı paralellikler bu kavrayışı güçlendirmiş olabilir. Her ikisi de tek parti sistemine dayalıydı (Rastakhiz ve Baas); her ikisi de bir komuta-petrol rantı ekonomisine sahipti; her ikisinde de isyancı bir din müessesesi ve fiilen ya da zımnen başkaldıran Kürt ve sol hareketler bulunmaktaydı. Kuşkusuz bu benzerlikler, iki sosyo-politik sistem arasındaki yapısal farklılıkları açıklamaz.[9]

Böylelikle, Irak, İran'ın model gösterici etkisinden korkuya kapıldı ve Şah'ın Ayetullah Humeyni'yi Necef'teki ikametgâhından denetleyip uzaklaştırmaya yönelik baskılarına ses çıkarmadı.

O âna kadar Humeyni, kutsal türbelerdeki dar bir din adamları çevresinin ötesinde Irak'ta hemen hiç tanınmamıştı. Irak hükümetiyle ilişkileri soğuktu. 1964'te Arif rejiminde konuk kabul edilip ağırlanan Humeyni, görünüşe göre sessiz sakin bir hayat sürmekteydi. Baas hükümeti, 1970'in başlarında Irak-İran ilişkilerinin gergin dönemi boyunca onun yardımcılarından bazılarını kendi saflarına katmıştı. Onlardan biri, Bağdat'taki Fars Radyosu'nda çalışan Şeyh Mahmud'du.[10] 1975'te Cezayir Anlaşması'nın sonuca bağlanmasından sonra, Humeyni'nin yardımcılarıyla iş-

7) Tripp, *a.g.y.*, s. 99.
8) Faleh A. Cabbar, Bersheeth ve Yuval-Davis (ed.) (1991) içinde, s. 211-218; Tripp, *a.g.y.*
9) CARDRI, *a.g.y.*, s. 229-230.
10) Mahmud'un aylık 70 ID maaş aldığını teyid eden El-Cuburi'yle röportaj.

birliği askıya alındı ve İranlı din adamı muhalifler sıkı gözetim altında tutuldular. İran'daki alışıldık barınaklarını terk edip Kuveyt'e sığınmak durumunda kalan (Muhammed el-Asıfi gibi)[11] Davet önderlerini sıkı bir araştırmadan geçiren, hatta hapse atan İran hükümetinden de Irak'a benzer destekler geldi.

Bu, Humeyni'nin Baas'la ilişkilerini zaten bozmuş olsa gerektir. Ekim 1978'de Şah'ın isteği üzerine Humeyni'nin sert bir tavırla Irak'tan sürgün edilmesi, Irak-İran güvenlik antlaşmasının bir parçasıydı. İran elçisi, Şah'ın talebini, DKK'nın başkan yardımcısına bilgi aktaran Hamid Cuburi'ye iletti. Humeyni, Şah'tan gelen ve kendisinin Bağdat'ta sıkı denetim altında tutulmasını talep eden bir başka istek iletildiğinde, eskort eşliğinde Kuveyt sınırına götürülüyordu, fakat bu istek reddedildi.[12] Humeyni, Bağdat'a geri dönmek durumunda kaldı ve etrafındaki aleni şöhret, Irak kamuoyunun çeşitli kesimlerinin dikkatini onun varlığına ve statüsüne çekti. Geceyi Kazımeyn'in kutsal türbesinde geçirirken, onu son kez görmek ve 6 Kasım 1978'de Fransa'ya iyi yolculuklar dilekleriyle uğurlamak için yüzlerce Şii militan ve sıradan halk türbenin etrafına toplandı. Onların arasında, Davet eylemcileri ve öncü şahsiyetleri de vardı.

SERPİLİP GELİŞEN MİLİTANLIK

Çoğunlukla Bağdat'ta üslenmiş Davet Partisi'nin Irak kolunun din adamı olmayan önderleri, tarihi bir ânın arifesinde olduklarını hissettiler ve 1978 Aralık ayı içerisinde Necef'teki ulemanın durumunu yoklamaya karar verdiler. Öne çıkan eylemciler ve entelektüellerden oluşan bir heyet (Dr. Hasan Recai, Dr. Hüseyin Şehristani, Mehdi Salih el-Edib ve muhtemelen başkaları)[13] Necef'te Bâkır el-Sadr'ı ziyaret etti. Baskın ve pan-Şii bir ön-

11) El-Mümin (1993), s. 145.

12) Eğer kabul edilseydi tarihi değiştirecek olan bu istek karşısında, üstü Saddam Hüseyin'in ne denli kızıp öfkelendiğini anlatan Cuburi'yle röportaj. El-Cuburi, Saddam Hüseyin'in öfke içerisinde şu sert cevabı verdiğini söylüyor: "Biz onun [Şah'ın] müstahdemleri miyiz? Bir gün 'Humeyni gitsin' diyor Öbur gün 'gitmesin' diyor. O [Humeyni] Bağdat'tan çıktı ve geri dönmeyecek.

13) DD, cilt 4, s. 166-170, 172 ve çeşitli yerlerde. El-Mümin, *a.g.y.*, avukatları

derlik arayışını yansıtan bu tercihin ardında çeşitli sebepler vardı. İlkin, el-Sadr, Davet'in sabık kurucu üyesiydi; ikinci olarak, hiyerokrasi içinde tek Arap (bu itibarla da Iraklı) önder şahsiyet oydu. Üçüncü olarak, Hui, en yüksek merci-i taklid, geleneksel ve apolitik bir konumdaydı, sağlam bir Iraklı soy çizgisine sahip değildi.[14] Her iki taraf da, yani hem Davet heyeti hem de el-Sadr'ın kendisi, ihtiyatlı, itidalli ve tedbirli olmaktan yanaydı. Hatta el-Sadr, Necef'teki din adamları dünyası içerisinde etki ve gelirler çerçevesinde kendisinin 'orta düzey' kabul ettiği kesim karşısında duyduğu çekinceleri seslendirdi. El-Sadr, aynı zamanda Davet Partisi'nin kuvvetini ve hazırlığını da sorguladı. Bir Davet önderine göre, el-Sadr, 'kendisinin dini makamının inşasını' (*istikmal bina ül-merciîyye*) tamamlamak için en azından iki ya da üç yıla ihtiyacı olduğunu açıklıyordu.[15] Toplantı, her üç ayda bir düzenli olarak toplanma ve danışma tavsiyesiyle kapandı.

Heyet, Davet'in genel önderliğini (*el-kıyâdet ül-amme*) değil, yalnızca Irak kolunun (*ıklîm*) önderliğini temsil ediyordu. Genel önderliğin üyeleri bölgedeki farklı ülkelere dağılmışlardı: Subeyti Ürdün'de, Kurani Lübnan'da veya Kuveyt'te, el-Asıfi Kuveyt'te, el-Askeri İran'daydı. (Davet önderliği hakkında bkz. Tablo 14.6.) Ulaşılabilecek tek kişi, Aralık 1974'te Arif el-Basri'nin idamından sonra muhtemelen Davet'in Irak'taki sorumlusu haline gelen Hasan Şubbar'dı.

Hemen hemen yirmi yıl içerisinde kendi türünde ilk olan parti-merci (veya *layoklerik* [din adamı olmayanlar ile din adamları]) toplantısı, İran ayaklanmasında din adamlarının rolü bu kadar açık bir şekilde öne çıkmamış olsaydı, tahayyül bile edilemezdi. İkinci bir toplantının vadesi gelmezden çok önce, Humeyni zaten Tahran'da bir devrimin muzaffer önderi olduğu için olaylar hızlı bir gidişat kazandı.

Seyyid Hasan el-Şubbar'a el-Sadr'la irtibat kurma görevini üstlenen kişi olarak atıfta bulunuyor. Bu bağlantıda adı verilen bir başka şahsiyet de Abdül Hamid Abbasiye'dir (büyük ihtimalle bir *takma ad*), s. 160.

14) Örneğin bkz. DD, cilt 2, s. 463-464, ya da DD, cilt 3, s. 158; cilt 3, s. 163-166, cilt 3, s. 347, cilt 4, s. 78-81.

15) Röportaj, el-Rubai.

Öyle görünüyor ki, ihtiyatı ilk elden bırakan, Davet'ten ziyade el-Sadr oldu. Ayetullah Humeyni'nin zaferini kutlamak için el-Sadr, Necef havzasında 11 Şubat 1979'dan itibaren üç günlük tatil ilan etti. Aynı gün akşam namazından sonra Mescid ül-Hazra'dan barışçı bir yürüyüş alayı tertiplendi ve Humeyni'nin resimleri taşındı. Yürüyüş, din okulu öğrencilerini tutuklayan asayiş polisi tarafından zor kullanılarak dağıtıldı. Ertesi gün El-Hazra Camii herhangi bir hareketi engellemek için emniyet kuvvetleri tarafından çembere alındı. El-Hazra gösterisi, mecazen 'yanlışlıklar tragedyası' diye adlandırılabilecek sonuçlar üretti. Davet onu el-Sadr tarafından gerçekleştirilen kasıtlı bir yükselme çabası olarak gördü; el-Sadr'ın kendisi, eylemin Davet Partisi'nin ürünü olduğunu düşünüyordu; gerçek ise ne o, ne de öbürüydü. Eylem, hem Davet üyesi hem de havza okullarında öğrenci olan bireylerin kendiliğinden bir inisiyatifiydi. Gösteri, eylemcilerden biri olan Ahmed Kubbe'nin sözleriyle, parti talimatlarına tersti.[16]

El-Hazra, Ayetullah Hui tarafından yürütülen kolektif ibadetin mekânıydı. Buradaki taktik, yürüyüşün kaynaklarını kamufle etmek ve ona genel bir dinsel görüntü vermekti. Hui'nin katı bağları olmayan maiyeti ve çevresi, yani Cihaz-ı Mercîîyye, sorumluluktan kaçınmak için yürüyüşten uzak durdu.[17]

Bizzat kendisinin ürünü bir gösteri olmasa da, el-Sadr'ın tutuklanan din okulu öğrencilerinin salıverilmesi için arabuluculuk yapması, onu daha da fazla işin içerisine bulaştırdı. Müdahale etmesi için Hui üzerinde de bir kamuoyu baskısı oluştu.[18]

İran Devrimi yanlısı gösteri ve açık destek ifadesi, her bakımdan, Baas rejimi için tehlike sinyalleri veren bir meydan okumaydı. Birbiriyle bağlantılı bir dizi olay, daha sonra Recep Ayaklanması diye bilinen gelişmelere yol açtı.

---

16) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 147; Cafer, *a.g.y.*, s. 519. İnisiyatif alan Ahmed Kubbe adında bir din okulu öğrencisi, Molla Ali Eşgar Cafer'le yaptığı bir röportajda yürüyüşe katılma heyecanına kapıldığında parti talimatlarına ters düştüğünü kabul ve itiraf etmişti.

17) *A Group of Researches* (1996), s. 97. Aynı zamanda: el-Askeri, el-Rubai ve Da'vet Partisinden diğer önder kadrolarla röportajlar. Da'vet, Hui çevrelerinin, Hui'nin bilgisi dahilinde göstericilerden uzak durma tavrı almasına hâlâ içerliyor

18) *A.g.y.*, s. 97

El-Sadr'ın hamleleri, yalnızca onun İran Devrimi'ne coşkulu desteğini değil, aynı zamanda politikada ulemanın öncü rolü konusundaki savını da açığa vuruyordu. Mart 1979'da İran İslam Cumhuriyeti'nin resmi ilanından hemen sonra el-Sadr'ın Humeyni'ye yolladığı destek telgrafı bunun bir örneğidir:

> İleriye doğru daha kesin zaferlere bakarken, bütün varlığımızı [harfi harfine '*vucūdumuza*', yani hayat veya gayret] muhteşem şanınızın hizmetine adıyoruz; beklentilerimizi sizin yetkeniz [*merciiyyetikūm*] ve önderliğiniz altında gerçekleştirmek için yüce Allah sizin gölgenizi korusun.[19]

Bunun tersine, Hui'nin telgrafı resmiydi, mertebe ve statü yüceltmesinde bulunmuyordu. El-Sadr, Humeyni'ye en yüksek merci olarak hitap ederken, Hui ona din adamı standartlarınca çok daha aşağı bir mevki olan 'hüccet ül-İslam' diye hitap ediyordu.[20]

1 Mayıs 1979'da, İran Devrimi'nde öne çıkan militan bir molla olan Ayetullah Mutahhari suikaste kurban gitti. Mutahhari eski gizli Şah-karşıtı ajitasyon günlerinde Necef çevrelerinde tanınmıştı ve el-Sadr onun ölümünü El-Tusi Camii'ndeki dini bir törenle (*fatiha*) öne çıkardı. Resmi tepki sertti ve Mutahhari'nin dini bir meslektaştan çok bir İran devlet görevlisi olması sebebiyle el-Sadr'dan töreni durdurması istendi.[21]

Daha önce, Mart ve Nisan boyunca el-Sadr, yeni bir İslam devleti ve toplumunun kurulmasına teorik bir katkı olarak *El-İslam Yekūd el-Hayat* (Islam Hayata Rehberlik Ediyor) başlıklı altı broşür yazdı ve yayımladı.[22]

Bunlar İran'la tehlikeli bağlantılardı. Humeyni'yle ve İran Devrimi'yle ilişkilere daha sistematik bir karakter kazandırmak için el-Sadr, Tahran'a daimi bir elçi yolladı: öğrencisi Seyyid Mahmud el-

19) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 147
20) Bu farklı dile getirişlerin anlamı için bkz. Mellat (1993), s. 52-53.
21) *A Group of Researches* (1996), s. 97.
22) Bunlar, Cihad Sazendegi müessesesi tarafından yeniden basıldı, el-Hayyam basımevi, Kum, İran, 1399 HS. (1399 ay yılı, 2 Aralık 1978'de başladı ve 20 Kasım 1979'da sona erdi). Bu da demektir ki, kitap, yazılış tarihi olan Mart 1979 ile aynı yıl Kasım arasında bir zamanda yayımlandı. İran basımlarının el-Sadr'ın ölümünden sonra yayınlanıp yayınlanmadığı açık değildir. Ayrıntılar için bkz. Hayri, Kazım (Kum, 1407 HS.), s. 68.
23) El-Hayri, K., *a.g.y.*, s. 115.

Haşimi.[23] El-Sadr'ın dini ve halktan bir heyetin başında Tahran'ı ziyaret etme planı kamuoyuna açıklandı. Sayıları 100 civarında olan el-Sadr'ın vükelası çok etkindi ve Şii yerleşim yerlerinde İran Devrimi için halk desteği tezahürlerini ayakta tutacak kalıcı temaslarda bulunuyorlardı. Yetkililer, bu girişimleri durdurmak ve el-Sadr'ın İran'ı ziyaret etmesini engellemek için müdahale ettiler.[24]

Bu noktada el-Sadr'ın gerçek niyeti belirsizdir. Ucu görünen tehlikelerden kaçınmak için Irak'ı temelli terk etmeyi planlayıp planlamadığı açık değildir. Belli Necefli ve Davet Partili çevreler, onun bu fikri göz önünde bulundurduğunu ileri sürerken, başkaları bunu reddettiler. İlk grup, Baas'ın bu radikal ayetullaha yönelik tehditlerini vurgulama eğilimindedir; ikinci grubun niyeti ise el-Sadr'ın sergilediği cesur meydan okumanın altını çizmektir.[25]

İran önderliği, özellikle de Humeyni, el-Sadr'ın ayrılma konusundaki düşüncelerinden haberdar edilmişti. Mayıs 1979'un sonuna doğru, Tahran Radyosu'nun Arapça servisi, açık açık el-Sadr'a hitab eden Humeyni'den kısa, öz bir telgraf yayınladı:

> Semahât [Âlî Cenabları] Hüccet ül-Islam el-Hacc Seyyid Muhammed Bâkır el-Sadr: bazı olaylardan [havadis, yani kargaşalar] dolayı kutlu varlığınızın Irak'ı terk etme kararı verdiği haberini aldık. Islam öğreniminin merkezi olan kutsal Necef şehrini terk etmenizden gelecek bir hayır görmüyorum [*min el-sâlâh*] ve bu konuda üzüntü duyuyorum. İnşallah, Allah izin verirse, kutlu varlığınızın endişeleri kaybolup gider. Selam ve Allah'ın lütfü üzerinizde olsun.[26]

Mesaj, verdiği talimat bakımından çok kısaydı ve el-Sadr'ı hüccet ül-İslam gibi aşağı bir statüye yerleştiriyordu. Bu mesaja ilişkin çözümlemelerinde Mellat, unvan formalitelerinin kimin

---

24) El-Rubai'yle röportaj.

25) Örneğin, el-Hayri (*a.g.y.*), Humeyni'nin gönderdiği, el-Sadr'ın Necef'i terk etmemesini isteyen telgrafa ilişkin ayrıntılı bir açıklama verir, fakat el-Sadr'ın bu tür niyetleri olduğundan hiç söz etmez (s. 116-117). Bunun tersine, el-Mümin (*a.g.y.*, s. 165), el-Sadr'ın Irak'ı terk etme düşüncesinde olmadığını ve İran önderlerinin yanlış bilgilendirildiğini öğrenmekten üzüntü duyduğunu söylediğini aktarır. Aynı zamanda bkz. *A Group of Researches* (1996), s. 98.

26) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 165; el-Hayri, *a.g.y.*, s. 117; *A Group of Researches*, *a.g.y.*, s. 98; Mellat, *a.g.y.*, s. 52. Birkaç ufak düzeltmeyle Arapça metnin Mellat çevirisini esas aldık.

daha bilgili olduğu konusunda ulema arasında sürüp giden çekişmeleri yansıttığını söyler.[27] Bu, verilebilecek asgari unvan ve bizzat mesajın kendisi, gerçekten de din adamları çekişmesinin ürünü olmuş olabilir, fakat Humeyni için değil. O muzafferdi ve iktidarın tepesindeydi; onun açısından kendi üstünlüğünü öne çıkarmak gibi bir ihtiyaç yoktu. El-Sadr'ın kendisi, Humeyni'ye yalnızca 'Ayetullah-ı Uzmâ' olarak değil, aynı zamanda 'İmam' olarak da hitap etmişti. Belki de bu olayı başlatan MAİ idi. O noktada, MAİ kadroları ve önderleri Tahran'da bulunuyor, denetim ve kazanç elde etmek için çeşitli adlar altında Irak'ta, Körfez'de ve başka yerlerdeki kollarını temsil ediyorlardı. MAİ'nin önde gelen şahsiyetleri, Ahmed el-Katib (takma ad) ve diğerleri, Tahran Radyosu'nun Arapça servisinden sorumluydular. Irak'tan el-Sadr'ın ayrılma niyetleri konusunda teyit edilmemiş haberler aldıkları için, İranlıları yalnızca bundan haberdar etmekle kalmadılar, sözde Irak İslam devrimi çökmesin diye el-Sadr'ın ülkeyi terk etmemesi yönünde akıl da verdiler. Yani burada, Necef-Kum'dan ziyade Necef-Kerbela çekişmeleri söz konusuydu.[28]

Aralık'ta ihtiyatlı olması öğütlenen Davet önderliği, Şubat'tan Mayıs 1979 ortalarına kadar yaşanan bir dizi gelişmede, el-Sadr cephesinde açık bir yön değişikliği gördü. İhtiyat çağrısında bulunan o olmuştu, ama şimdi cepheleşmeye hazır gibi görünüyordu.

Davet önderleri, bu değişikliği eyleme geçmek için bir *teklif-i şer'i* (dini emir) olarak gördüler. Çeşitli Bağdat mahallelerinde ve ötesinde kitle gösterileri salıneleme planları Şubat sonunda tartışıldı. Tartışmada ihtilaflar baş gösterdi.[29] İran Devrimi'nden sonra, Davet heyeti ile el-Sadr arasında bir başka toplantı yapıldı. Her iki taraf da birbirlerine muhtaçtılar: El-Sadr, örgüt ve taraftarlar (ya da basitçe eller) için, Davet ise Humeyni modeline benzer yüksek statüde ve çapta bir önderlik için. Davet önderlerine göre, el-Sadr, karar-verme merkezinin, yani tartışmasız önderin

27) Mellat, *a.g.y.*, s. 53.
28) Da'vet önderliğinden el-Askeri ve el-Rubai ile ve MAİ'nin öncü bir kadrosu olan el-Hatib ile röportajlar. El-Hatib, Tahran'daki Arapça Radyo Servisinin kendi partisinin kontrolü altında bulunduğunu teyid etti ve Humeyni'yi yukarıdaki mesajı göndermesi yönünde kendi örgütünün teşvik ettiğini hiç inkâr etmedi.
29) Röportaj, el-Rubai.

kendisi olması koşuluyla işbirliği yapmayı kabul etti.[30] El-Sadr'ın kendisine ait geleneksel bir örgütlenmesi vardı; yani, hums toplama, hacların örgütlenmesi, vb. için aracılar işlevi gören, çoğunlukla aşağı seviyeden şeyhler ve seyyidler ya da bazı adanmış din adamı olmayan insanlardan oluşan bir vükela kümesi. Bağdat da dahil en az on iki şehirde faaliyet gösteren bu insanların sayısının 100 civarında olduğu tahmin ediliyordu.[31]

El-Sadr'ın vükelası, kendi yerel taraftarlarını tam da Baas hükümetinin en korktuğu şeyden yana zaten ajite etmekteydi: İslam devrimi için bir destek gösterisi. El-Sadr kendi bağımsızlığını ortaya koymak, gereksiz ve zararlı bir örtüşmeden kaçınmak üzere 1974'ten beri havzayı, yani din okulunu ve müessesesini parti örgütünden[32] ayırma yönünde önlemler almış olsa da, bu ikisi arasında bir ölçüde kesişme mevcuttu. Apaçık ki, vükelanın faaliyetleri gözle görülebilir ve fark edilebilir faaliyetlerdi; Davet örgütünün faaliyetleri ise daha incelikli ve daha örtülüydüler. Örtüşme, yönlendirme merkezlerinin ikiliğini, onların eylemlerine az çok çelişkili bir gidişat veren *isneyniyye* (çift, ikiz, ikilik) denen şeyi üretti. Bu, Humeyni'nin El-Sadr'a gönderdiği ve onun Necef'te kalmasını isteyen telgraftan sonra başlayan Recep İntifadası'nın alameti olan *Mübayaa* (Bağlılık) hareketinde açıkça fark edilebilir. Bu hareket 22 Mayıs 1979'dan başlayarak dokuz gün sürdü: İlk gerçek ve niyetli güç gösterisiydi. Mübayaa hareketi bütünüyle Davet tarafından başlatıldı ve el-Sadr'ın vükelası bunu aynen takip etmek durumunda kaldı. Mürit ve destekçi heyetlerine Necef'e gidip el-Sadr'ın Ümera semtindeki ikametgâhını ziyaret etmeleri ve ona önder olarak biat etmeleri talimatı verildi. Yüzlerce destekçi, öğrenci ve sadık takipçi Necef'e akın etti. Bu heyetlerin temsil ettiği coğrafi çerçeve genişti: el-Devre, Biat, Kazımeyn, Şule ve Karrada (hepsi de Bağdat semtleri), Kut, Aziziye, Numaniye, İmare, Basra, Hille, Nasıriye, Divaniye, Kerbela, Simave ve başka yerler.[33] Bazı heyet temsilcileri şu beyiti okuyorlardı:

30) *A.g.y.*
31) Hayri, *a.g.y.*, s. 116, 120-121.
32) *A.g.y.*, s. 100-102.
33) *A.g.y.*, s. 117-119.

Bism il-Humeyni vel Sadr
el-İslam davmen müntesir.

Humeyni'nin ve el-Sadr'ın adıyla
İslam daima muzaffer olacak.[34]

Okunan bir başka beyit klasik üslûptaydı:

Ya fakiha el-asr ya seyyidina
Ya Aba Cafer Ya kaidina
Nahnü cünûdun leka davmen ûmenâ
Ve satabke abkarîyun râida.

Ey zamanımızın fakihi ey efendimiz
Ey Cafer'in babası ey önderimiz
Biz daima sizin imanlı erleriniz
Siz de öncü bir deha olarak kalacaksınız.[35]

Hem vükela şebekeleri hem de Davet Partisi komiteleri, toplayabildikleri en büyük kalabalıkları meydana koyabilmek için artık birbirleriyle yarışmaktaydılar. Bu rekabet, o zamana değin iyice örtülü kalmış olan şebekelerin açığa çıkmasına katkıda bulundu. Okunan beyitler ve atılan sloganlar kendiliğinden ve tehditkârdı. Durumun vahametini fark eden el-Sadr, müritlerini korumak ve gerilimin daha fazla tırmanmasını önlemek amacıyla, destekçilerinden akın akın evine toplanmayı durdurmalarını rica etti. Öğrencisi Şeyh Muhammed Rıza el-Numani'ye göre, el-Sadr, Mübayaa hareketini gereksiz ve zararlı buluyordu.[36]

1 Haziran 1979 günü Mübayaa hareketinin doruk noktasında, el-Sadr, Humeyni'ye cevap verdi. Mesaj, Necef'in 'âlimane doğası'nı vurgulamakla birlikte, yine de Arabist siyasal temalar taşıyordu. Şöyle ki:

> Semahat Ayetullah-ı Uzmâ el-İmam el-Mücahid Seyyid Ruhullah Humeyni, sizinle ayrıldığından beri muhteşem zaferleri-

34) *A.g.y.*, s. 119.
35) Şemi (1992), s. 50.
36) Hayri, *a.g.y.*, s. 120-121; el-Numani (1997), s. 277; ve *A Group of Researches* (1996), s. 497 ve 508, 539.

nizi yaşamakta olan Kutsal Necef için babalığınızı (*ubuvvetümkûm*) ve manevi himayenizi cisimleştiren nazik telgrafınızı aldım; sizin onurlandırıcı rehberliğinizden manevi bir soluk aldım, keza Kutsal Necef'in âlimane varoluşunun korunması yönünde derin bir sorumluluk da hissettim. Bu vesileyle, size müteşekkiren şimdi tekrar parlamakta olan İslam'ın ışığında, bütün dünya için yol gösterici bir mürşit ve ateist sömürgecilere (*el müstemir ül-kafir*) ve özellikle Amerikan sömürgeciliğine darbe indirecek ve dünyayı kutsal toprağımız Filistin'in gasp edilmesi suçu da dahil olmak üzere onun işlediği her türlü suçtan kurtaracak manevi bir kuvvet bulan aziz İran'ımızdaki milyonlarca Müslümanın ve müminin selamlarını size ifade etmek isterim; Yüce Allah'tan bize sizin kıymetli varlığınızın daimiliğini bahşetmesini niyaz ederim, esselâmün-aleyküm ve rahmetullah.[37]

ÇÖKERTME OPERASYONU

El-Sadr'ın endişeleri temelsiz değildi. Süratli ve sert tedbirleriyle ün salmış Baas emniyet birimleri, kurnaz bir şekilde, Mübayaa yürüyüşlerinin kesintiye uğratılmaksızın sürmesine izin verdiler. Bu yumuşak davranış aldatıcıydı. İlk andan son âna kadar, temsilciler sürekli gözetim altında tutuldu: İsimler sicile işlendi ve tüm ziyaretçilerin fotoğrafları çekildi, herkes filme alındı. Öyle görünüyor ki, çok kısa bir süre içerisinde geniş bir istihbarat toplandı. Baskın ve çökertme operasyonu 12 Haziran 1979 günü için planlandı ve o gün 200 kadar emniyet ve polis ajanı şafak vakti (saat 5.00'te) el-Sadr'ı tutukladılar; onu eskortlar eşliğinde o zamanlar Fazıl el-Barrak'a bağlı Bağdat'taki Emniyet Genel Müdürlüğü'ne götürdüler. Başka hiçbir tutuklama yapılmadı. O günden itibaren, Şii kasabalarında, mahallelerinde ve hatta köylerinde bir dizi gösteri ve kitlesel hareketlilik yayılıp genişledi. Davet örgütleri de eyleme geçirildiler. Necef ve Kerbela'dan ayrı olarak, Bağdat'taki Şiilerin çoğunlukta olduğu birçok varoşta ve esas olarak da el-Devre sitesinde ve Kazımeyn'de gösteriler oldu.

37) Birkaç düzeltmeyle birlikte, çeviri Mellat'tan alınmıştır, *a.g.y.*, s. 52, ama aynı zamanda şuradaki Arapça metinle de harfi harfine karşılaştırıldı: el-Hayri, K., *a.g.y.*, s. 123; aynı zamanda el-Mümin, *a.g.y.*, s. 165.

Benzer karışıklıklar Kut ve Numaniye'yi (Vasıt vilayeti); el-Halis, Cideydet el-Şat ve Cizan el-Çöl'ü (Diyala vilayeti); Küfe'yi (Necef valiliği); Simave ve Rümeysa'yı (Musenna vilayeti); Fuhûd'u (Nasıriye veya Zi Kar vilayeti) kasıp kavurdu. Diğer şehirler sınırlı veya başarısız eylem girişimlerine tanıklık ettiler (Basra, Divaniye ve öteki şehirler). Bu, 17 Recep (12 Haziran) İntifadası idi. Şii merciin, yani el-Sadr'ın böyle kitlesel bir düzeyde savunulması onyıllardır kendi türünde ilk örgütlü halk hareketiydi. Ülke dışındaki, özellikle de el-Sadr yanlısı ve Davet yanlısı eylemcilerin güçlü olduğu Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki, Lübnan'daki, İngiltere'deki ve Fransa'daki ajitasyonun da daha aşağı kalır yanı yoktu.[38] Bu kalkışmanın kamuoyu baskısından bir netice alınmasında etkili olduğu ve dolaysız amaçla, yani el-Sadr'ın salıverilmesiyle ilgili olduğu ölçüde başarıya ulaştığı görüldü.[39]

El-Sadr'ı İran-yanlısı ajitasyonunu askıya almaya ve bir sona vardırmaya ikna etme girişimleri yapıldı. Baas Partisi'nin ulusal komutasının Lübnanlı bir üyesi olan Zaid Hayder, bu amaç için arabuluculuk göreviyle görevlendirildi. Davet kaynaklarına göre, Hayder'in girişimleri boşa çıkacaktı.[40]

Bu diplomatik girişimler Baas rejiminin doğasına yabancıydı ve aslına bakılırsa Baas önderliği içerisindeki şiddetli bir iktidar mücadelesinin ürünüydü. Geriye dönüp bakıldığında, Şii BK ve DKK üyeleri tarafından desteklenen bir el-Bekr kanadı hazırlık aşamasındaydı. İktidar mücadelesi, İran'a yönelik tavır, Suriye-Irak barışı ve Suriye ve Irak Baas partilerinin birliği ve birleştirilmesi gibi konular da dahil, çeşitli meseleler etrafında dönüyordu. İktidar mücadelesi, aynı zamanda, kuşaklar arası çatışmalar, kabile-Parti çatışmaları, hatta el-Bekr-Saddam çatışmalarının da güdümündeydi.[41] El-Sadr'la müzakereler, ılımlı kanat tarafından

38) Mümin, *a.g.y.*, s. 169-171, Hayri, *a.g.y.*, s. 127-133; ve *A Group of Researches* (1996), s. 100, 497 ve çeşitli yerlerde; Şemi, *a.g.y.*, s. 51-53; Mellat, TWQ, 10 (1988), s. 728-729.

39) El-Askeri, Sami, *A Group of Researches* (1996) içinde, s. 540.

40) Hayri, *a.g.y.*, s. 53-55. Zaid Hayder'e, Necef valisi ve Baas önder kadrolarından biri olan Abdül Rezzak el-Habubi eşlik etmişti.

41) Baram, Orient içinde, 22.1, Mart 1981, s. 391-412; Indem, IJMES, 21, 1989, s. 447-493. Ve Bengio, MES, cilt 21, Ocak 1985, no. 1, s. 1-14.

tavsiye edilmişti, ama her nasılsa onların emniyet aygıtlarında ve askeri büroda hiçbir etkisi yoktu. Bu ılımlı kanadın başarısızlığı ve nihai tasfiyesi, Saddam Hüseyin'i sert ülke içi ve bölgesel politikalar peşinde koşmakta tartışmasız bir pozisyona yerleştirdi. El-Bekr, Haziran 1979'da zorla görevinden alındı ve yirmi iki öncü Baaslı, Suriye'yle birlikte komplo planları yapma suçlamalarıyla idam edildi.[42] Saddam'ın devlet içerisinde birinci konuma yükselmesi, ucu görünen cepheleşmenin de bir alametiydi.

El-Sadr'la önceki uzlaşma çabalarının çökmesine binaen, hem hükümet hem de Şii militanlar hızla bir çarpışma yörüngesine sürüklendiler. Emniyetin çökertme operasyonu şimdi tersine çevrilmişti. Daha önce kampanya halkı değil, en üsttekini, bizzat el-Sadr'ı hedef almıştı. Şimdi ise, el-Sadr, Necef'teki ikametgâhında dokunulmadan bırakılıyor, buna karşılık halk içindeki örgütlenmelerine saldırılıyordu. El-Sadr vükelasının büyük bir kısmı tutuklandı ve söylenenlere göre on dokuzu idam edildi.[43] 4-5 bin kadar Davet eylemcisi ve sempatizanı polis tarafından kitleler halinde yaka paça toplandı ve onların arasından 200-260'ı işkence altında öldürüldü ya da idam edildi.[44]

El-Sadr'ın kendisi de ev hapsine alınmıştı. Bununla birlikte, ona resmi olarak, kumpas kokan ve siyasal bedeli ağır iki resmi taleple yaklaşıldı: Davet Partisi'ni dinen yasaklamak (*tahrim*) ve herhangi bir "ılımlı" Baas rejimine destek vermek. İçerisinde el-Sadr'ın genel bir beyanatta bulunacağı, ama kuşkusuz hali tavrının hükümete yönelik bir iyi niyet tutumu olarak görüneceği bir röportaj önerildi. Bu talepler açıkça reddedilmişti.[45]

Vükelanın ve Davet şebekelerinin yıkılıp yok edilmesi, devasa bir boşluk yarattı. Kitle ajitasyonu durma noktasına geldi. Yeni bir araç sahneye çıktı: bireysel şiddet veya terör eylemleri. Kitle ajitasyonundan farklı olarak, terör, üst düzeyde gizlilikle işleyebilen

42) Bengio, *a.g.y.*
43) İdam edilenlerin sayısı ve listeleri kaynaktan kaynağa değişmektedir. Bkz. Wiley, *a.g.y.*, 55-56, 160-161; Mümin, *a.g.y.*, s. 174-175; ve Ferhad, *a.g.y.*, s. 274.
44) Mümin, *a.g.y.*, s. 175, 185-186.
45) *A.g.y.*, s. 196. Baas'lı bir din adamı olan şeyh İsa el-Hakani ve Lübnan'lı şii bir din adamı olan Seyyid Ali Bedreddin, Baas hükümetinin Da'vet'i ve İran'ı lanetleme ve Irak'a destek ifade etme taleplerini iletmek için el-Sadr'la irtibata geçtiler.

ve geniş bir operasyonel özgürlük çerçevesine sahip olabilen, kendi başına buyruk kişilere ya da küçük gruplara ihtiyaç duyar. Bu tür gruplar açığa çıkartılıp imha edilseler bile, bunun vereceği zarar sınırlı olur. Ve gerekirse kendini öldürebilecek kadar kararlı başına buyruk kişilerin çıkması hiç da küçük bir ihtimal değildir.

Davet Partisi, insan sermayesinin büyük bir kısmını 1969-1970'teki ya da 1974-1975'teki el-Hekim yanlısı kampanyaya, Mübayaa hareketine ve el-Sadr'ın salıverilmesi gösterilerine yatırmış ve harcayıp tüketmişti. Onun yediği darbeler o kadar okkalıydı ki, partinin daha fazlasını kaldıracak mecali kalmamıştı. Şiddete başvurma kararlılığı bile, açık bir stratejik seçimden çok, umudu tükenmiş yalnızların kararıydı. Bu yüzden, DKK 31 Mart 1980'de Davet üyeliğini ölümle cezalandırılabilir kılan Önerge No. 461'i çıkardığında, parti artık iş göremezlik noktasında fiilen dağılmıştı.

Bunun arkasından gelen bombalama kampanyası, siyasal bir istikrarsızlaştırma taktiğinden ziyade bir intikam stratejisi olarak, yalnız başına kalmış farklı kişiler tarafından gerçekleştirildi. MAI'nin önderliği ve diğer bazı el-Hekim ailesi yanlısı destekçiler yeni bir rol üstlendiler. İkinci gruptakiler kısaca *Mücahidin* adı altında eylemde bulunuyorlardı.[46] MAI, 1976-1979 arasında Beyrut'ta eğitilmiş kadrolara, bozulmamış örgütsel bağlara ve hem Tahran'dan hem de Suriye'den aldığı bölgesel desteğe sahipti ve daha iyi durumdaydı.[47] 1979 Kasım ayının sonunda, MAI'den bir öğrenci, Hamza kasabasından Talib el-Alili, Aşura'da Hüseyin Camii'ne doğru yürüyen ağıt alaylarına, teftiş amacıyla katılan bazı Baas üyelerine ve emniyet ajanlarına saldırdı. Baaslı bir kişi öldürüldü ve saldırgan vurularak öldürüldü. Bu olay belki de emniyetin çok fazla dikkatini çekmedi. Asıl eylem, 1 Nisan 1980'de, DKK ve Baas Partisi üyesi, başkan vekili ve dışişleri bakanı Tarık Aziz'e suikast girişimiyle geldi. Bağdat Mustansiriye

46) Batatu, MEJ içinde, 35, 1981, s. 578.

47) El-Hatib, Suriye sınırından Lübnan'a defalarca geçerek Suriye emniyet teşkilatının dikkatini ne kadar üzerine çektiğini anlattı. Tutuklanması üzerine, Lübnan'lı Musa el-Sadr, onun salıverilmesi için arabulucuk çabalarında bulunmuştu. Gözaltı dönemi boyunca Irak-karşıtı tutumlar sergilemiş ve sorgucular, ona, Irak Baas'ına karşı saldırılar düzenlemesi karşılığında lojistik destek, işbirliği ve koordineli hareket önermişlerdi.

Üniversitesi'ndeki büyük bir mitingde, İslamcı ve MAİ üyesi Samir Nuri Ali, Aziz'e tek başına el bombası fırlattı; Aziz'in korumalarının yaylım ateşiyle öldürülmeden önce kalabalığa doğru silahını birkaç el ateşledi. Olayda bazı öğrenciler de öldürüldü.

Dört gün sonra, kurbanların Baas resmi öğrenci birliği NUIS tarafından örgütlenen cenaze törenine Veziriye yakınlarında kurşun yağmuruyla ve el bombasıyla saldırıldı. Cenazeye katılanlardan bazıları öldürüldü ve NUIS'in başkanı Muhammed Dabdab yaralandı.

Irak'taki MAİ alan sorumlularına, önderlikleri tarafından saldırılar başlatma yetkisi verildi, fakat bu iki olayda da saldırganlar, talimatlara uygun olsa da, kendi başlarına eyleme geçmişlerdi.[48]

Bu olaylar zinciri, esaslı ve belki de nihai iki gelişmeye yol açtı: 31 Mart 1980'de DKK'nın çıkardığı bir kararname, Davet üyeliğini ölümle cezalandırılabilir hale getiriyordu; 4 Nisan'da, el-Sadr ikinci ve son kez tutuklandı. Bazı Davet kaynakları, el-Sadr'ın iki önemli fetva çıkardığını iddia ettiler: biri Baas Partisi'yle yakınlığı yasaklayan, diğeri silahlı mücadeleye onay veren fetvalardı bunlar.[49] Onun ayrıca Baas'a karşı ayaklanmaları için Irak halkına art arda üç siyasal çağrı yayınladığı da iddia edilir. Davet bu çağrıların yazıya dökülüp dağıtıldığını öne sürer; fakat el-Sadr'ın maiyetinde bulunanlar, bu çağrıların onun ölümünden sonra yayınlandığını kabul ederler.[50] El-Sadr'ın son tutuklanışı kurnazca gerçekleştirildi. Bu kez kız kardeşiyle birlikte eskortlar eşliğinde Bağdat'a getirildi. 9 Nisan'da tan ağarırken, kız kardeşi Bint el-Hüda'nın değil ama el-Sadr'ın cesedi, gömülmek üzere Necef'teki Selâam Mezarlığı'na getirildi. Muhtemelen bir önceki

48) Taki, röportaj. Aynı zamanda, bombalama ve suikast kampanyasına farklı bir değerlendirme de getirilmiştir. Baas kabinesinde sâbık bir bakan olan el-Cuburi, Aziz'e yapılan saldırının Irak emniyetince düzenlenen bir kandırmaca ve oyun olduğunu telkin eder.

49) *A Group of Researches*, 1996, s. 100, 499, 541.

50) Bu bakımdan farklı farklı iddialar vardır. Bunlardan biri, el-Sadr'ın devrim çağrısında bulunan üç konuşmasını teybe kaydettirdiğidir (*a.g.y.*, s. 503). Bu iddia Da'vet eylemcileri tarafından tekrarlandı. Bununla birikte, el-Sadr'ın muavini söz konusu konuşmaların el yazısıyla yazıldığını iddia etmektedir. El-Numani, 1997, s. 274-276, 286-287, 304-307. Konuşmaların metni için bkz. *A Group of Researches*, 1996, s. 761-765.

gün idam edilmişti.[51] Bu, modern Ortadoğu tarihinde ilk kez gerçekleşen bir Büyük Ayetullah idamıydı.

El-Sadr'ın devre dışı bırakılmasıyla, Iraklı Şii militanlar (hepsinden önce de Davet Partisi) birleştirici bir simgeyi, siyasal ve toplumsal bir çekim merkezini kaybetti. El-Sadr'ın idama varan kaderi ise, içine bulaştığı erken ve şiddete dayalı cepheleşmenin sonucunda çizildi.

Irak'taki Şii militanlık, İran Devrimi'nin başarısı karşısında kapıldığı rehavetin bedelini ağır ödedi. Militanlar birdenbire sokaktaki kitle ajitasyonunun belirleyici önemini keşfettiler ve devrimi kopyalayabileceklerine ilişkin ifrat derecesinde bir vehme balıklama atladılar. Sonuçta, İran şemsiyesi altında sürgüne gitmeye mecbur kaldılar ya da oraya buraya saçılmış, dağınık, sınırlı gizli faaliyete sürüklendiler. Paradoksal olarak bu, onların gerçek siyasal partilere dönüşümlerine ivme kazandırdı, fakat siyasal muhitlerinden de kopmalarına yol açtı.

Baas devletinin kendisi yanlış hesap yapmış, Irak'taki örgütlü Şii İslam'ın kuvvetine aşırı bir değer biçmişti; başka faktörler arasında, uzun menzilli sonuçları olan bir olguydu bu: tepede bir el değiştirme, Şii militanların sert ve kanlı bir şekilde çökertilmesi, hatta kitlesel bir sınır dışı operasyonuyla serbest kalan Şiiler ve yaklaşık sekiz yıl kadar süren bölgesel bir savaş.

Baas ile Şii İslamcıların ilişkileri, sınırlı kültürel bir karşıtlıktan, kanlı bir kitlesel ve siyasal cepheleşmeye doğru kaymıştı.

51) Mellat (1993), *a.g.y.*, s. 18; Batatu, MEJ içinde, s. 590.

On Dört

İİDYM'nin Oluşumu ve Gelişimi: Zoraki Birleşme, Savaş ve Bölünmeler, 1982-1990

İİDYM'NİN OLUŞUMU

17 Kasım 1982'de Muhammed Bâkır el-Hekim, Irak'ta İslami Devrim Yüksek Meclisi'nin [İİDYM] (el-Meclis ül-Âlâ lil Devre-i İslamiyye fil Irak) kuruluşunu Tahran'da ilan etti; Irak'taki İslamcı eylemcilik adına, her şeyi kuşatan bir yapı oluşturma planıydı bu.

Bu duyuru, el-Sadr'ın idamından ve Irak-İran Savaşı'nın patlak vermesinden iki yıl sonra yapıldı. Bu dönemde, Iraklı Şii gruplar karargâhlarını ve insan kaynaklarının büyük bölümünü örgütlenmede ve ideolojide radikal bir değişim geçirdikleri (yani gelişimlerinin üçüncü, yeni, İslamcı evresine girdikleri) Tahran'a aktardılar. Başlangıç ânından itibaren İİDYM, o güne dek sunulan her iki modele, yani 1959-1960'ın modernleşmeci-evrenselci-kültürel modeli ile 1960'ların ve 1970'lerin yerelci modeline karşıt olarak, asıl ideolojik-İslamcı modeli temsil ediyordu.

IIDYM'nin oluşumu, İran etkisinin ve müdahalesinin bir sonucu olarak tasarlandı. İran'ın Irak rejimini devirme çabası, Irak Şii militan İslam'ının oluşturmakta yetersiz kaldığı, bütün kesimlerin tam temsiline dayalı bir Irak meclisine müthiş derecede ihtiyaç duyuyordu. Iraklı Şii gruplar aşırı ölçüde bölünmüşlerdi; bırakın pan-Irak'ı, pan-Şii işbirliği ve temsili için dahi herhangi bir mekanizmadan yoksunlardı; onlar çoğunlukla, Iraklı bir ulusal temelden ziyade pan-İslami bir temele sürüklendiler. Örneğin Davet, Lübnan, Körfez ve ötesini içeren uluslararası bir yapıydı. MAİ'nin de benzer iddiaları vardı. Öte yandan, her iki örgüt de, Irak ulusdevleti bağlamında mezhepçi bölünmeye sıkışıp kaldılar. Buna ek olarak MAİ, Humeyni'den çok Ayetullah Şirazi'yle aynı çizgideydi; Davet, merci-kitleler ikiliği dışında, herhangi bir 'parti'ye duyulan göreneksel din adamı kuşkusuyla düşünülmüştü.

İran'ın IIDYM'nin oluşturulmasına yönelik gayretlerine kronik çelişkiler musallat oldu. Bu gruplar arasındaki bölünmeler dallı budaklıydı: siyasal, etnik, yerel, hatta ailevi ayrımlar vardı. El-Sadr'ın idamının neden olduğu önderlik boşluğu da ayrımları derinleştirdi. Şii militan İslam, Davet, MAİ, Mücahidin[1] ve bağımsız Şii ulema tarafından temsil ediliyordu. Her grup, ya Kerbela'daki ve Necef'teki bir çekim merkezleriyle ya da belli bir ailenin çekim merkeziyle yakınlık içerisindeydi. Her biri kendi konumları ve sınırlarını kıskançlıkla koruyordu. Bu önceki ideolojik farklılıklar, yeni siyasal ve ideolojik sorunlar tarafından daha da kızıştırılıp şiddetlendirildi: velayet el-fakihin doğası ve sınırları veya Irak alanında önderliği kimin üstleneceği; farklı gruplar arasında hangi işbirliği biçimlerinin olacağı; siyasal mücadele yöntemlerinin neler olacağı konularında keskin tartışmalar başgösterdi.

---

1) El-Mücahidin için bkz. Batatu, MEJ içinde, 35 (1981), ve Batatu, Cole ve Keddie (1986) içinde. Mücahidin grubu, ne bir parti ne de sıkı-disiplinli bir gruptu, fakat daha ziyade 1980 Nisan'ında el-Sadr'ın idamından sonra Irak'tan kaçan Aziz el-Hakim tarafından finanse edilip yönetilen el-Hakim ailesi takipçilerinin gevşek bir topluluğuydu. Grup, Suriye'den ve İran'dan aldığı lojistik destekle Irak içerisinde birçok bombalama saldırısı planlayıp gerçekleştirdi. Varlığı hayal meyal hissedilen Mücahidin kısa sürede çözülüp dağıldı ve Bâkır el-Hakim'in IIDYM'nin önderliğini üstlendiği andan itibaren hiç telaffuz bile edilmedi.

Mayıs 1980'den (el-Sadr'ın idam edildiği tarihten) Kasım 1982'ye (IIDYM'nin ilan edildiği tarihe) kadar, Iraklı grupları birleştirmeye yönelik İran destekli birkaç girişim, yalnızca başarısız olmakla kalmadı, daha da fazla bölünmeye yol açtı.[2] 1979'da, Irak ulemasını Murteza el-Askeri başkanlığında İslami Devrim İçin Ulema Meclisi'nde (Meclis ül-Ulema Lil Devre-i İslamiyye fil Irak) örgütlemeye yönelik ilk girişim, bu grubun dağılıp parçalanmasıyla sonuçlandı. Büyük ihtimalle bunda etnik ve ideolojik etmenler hayati rol oynadı, çünkü el-Askeri İran kökenliydi ve Davet'in kurucu üyesiydi. İkinci bir girişim, Irak'ın Hürriyeti İçin Devrimci Ordu'nun (el-Ceyş ül-İslami Li Tahrir ül-Irak) yaratılması, önderlikteki paylar konusunda ortaya çıkan hizip mücadelelerinin etkisi altında ezilip ufalandı. Irak ulemasını Muhammed Bâkır el-Hekim idaresinde Irak'ta Militan Ulema Cemaati (Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin fil Irak) içerisinde toplamaya yönelik bir başka yeni plan da örgütsel bir problemle karşılaştı. Bu (80 din adamı arasından) seçilmiş ilk meclisti, fakat genel sekreteri atanmış bir kişiydi.[3] Seçilemeyenler hem kendilerinin dışlanmasına hem de Bâkır el-Hekim'in atanmasına karşı çıktılar. Bu yeni ulema örgütünün, öncü şahsiyetleri tarafından temsil edilen farklı örgütlerden herhangi biri üzerinde hiçbir gücü yoktu; çünkü bu örgütler, bağımsız merkezler tarafından yönetiliyor, finanse ediliyor ve denetleniyordu. Ulema Cemaati, siyasal tavır formüle edecek ve onu yürütecek hiçbir gerçek aygıta veya şebekeye sahip olmayıp, sadece moral bir etkiye sahipti.

Bu kriz, ulemayla bağımsız bir şekilde çalışan siyasal örgütler arasındaki bir yarılmayı işaret ediyordu. Ulema grubu içerisindeki güç dengesi, siyasal gruplar arasındaki fiili güç ilişkileriyle çakışmıyordu. Bu çelişkiler Cemaat'i işlemez hale getirdi. Bunun sonucunda ortaya çıkan Cemaat'in siyasal güçsüzlüğü, Muhammed Bâkır el-Hekim başkanlığında Irak'ta İslami Devrim Büro-

2) Irak'lı grupları birleştirmeye yönelik bu girişimlerin ayrıntıları için bkz. el-Mümin, *a.g.y.*, s. 256-259.

3) Cemaat'in ilk genel sekreteri Murteza el-Askeri, ikinci genel sekreteri Bâkır el-Hakim'di. 1985'te, Şeyh Muhammed Bâkır el-Nasıri Cemaat Ül-Ulema'nın önderliğini üstlendi ve seçilmiş ilk genel sekreter oldu. Bâkır Nasıri ve Ekrem el-Hakim, röportajlar.

su'nun (Mekteb ül-Devre-i İslamiyye fil Irak) yaratılmasına giden yolu hazırladı. Büro, İran'da oturan Iraklı militanlar, sürgünler ve mülteciler için idari ve lojistik destek sağlamak (ikamet izni, kimlik kartı çıkartmak, kalacak yer, silah tedarik etmek, vb.) amacıyla kurulmuştu. Fakat kısa sürede büro, içerisinde farklı Şii örgütleri toplayan ve Şii İslamcı grupların harcındaki ulus-üstü ve ulus-altı eğilimleri aşmak maksadıyla bazı Kürt ve Türkmen İslamcıları da kapsayan bir siyasal çerçeveye dönüştürüldü.[4] Mekteb, İran'a özgü kitle politikası kavrayışıyla uyumlu bir modeldeydi. Onun tüm parti politikası biçimlerinden duyduğu hoşnutsuzluk, müçtehitlerin karizmatik güçlerine, bir göz kırpışıyla devasa takipçi kitlelerini harekete geçirebileceklerine duyulan sarsılmaz inançta demirlemişti. İranlı resmi görevli din adamları, Iraklı akranlarına boyuna *müzaheret-i milyüniye* (milyonlarca gösterici) ve İmam'ın yaratabileceği *meded-i gaybî* (ilahi müdahale) serzenişinde bulunuyor, sürekli bunları hatırlatıp duruyorlardı. MAI bu serzenişe sert bir eleştiriyle cevap verdi:

> İran'daki İslam Devrimi İmam [Humeyni] tarafından değil, halk [*şa'ab*] tarafından yapıldı... İran halkı aylak ve suskun olmuş olsaydı, İmam asla devrimi tetikleyemez ve Şah rejimini deviremezdi.[5]

Yardıma muhtaç farklı din adamı ve partizan grupları İranlılara çeşitli öneriler götürdüler. Tekliflerden biri, ilk versiyonunda Muhammed Bâkır el-Hekim, Kazım el-Hayri, Mahmud el-Haşimi ve büyük ihtimalle bir ya da iki başka şahsiyet içeren, el-Sadr'ın *el-kıyâde-i naibe* (eş-başkanlık) olarak bilinen bir kolektif önderlik tesis etme planının ıslah edilerek yeniden gündeme getirilmesini öngörüyordu. Buna karşıt olarak, el-Hekim'in taraftarları 'tek önderlik' kavramını ileri sürdüler. Orta yol arayan üçüncü bir öneri, Iraklı hareketlerin doğrudan Humeyni'nin önderli-

4) Hem ulus-altı hem de ulus-üstü sınırların ötesine geçmenin zorunluluğunu ilk tasarlayan, Muhammed Bâkır el-Sadr'dı. Ölümünden sonra yayınlanan ulusa yönelik üç bildirisinde, hem Sünni hem de şii bütün Irak'lılara sesleniyordu. Ayrıntılar için bkz. Sivan ve Friedman (ed.) (1990), s. 95-125; Hayri, Kazım, *a.g.y.*, s. 147-153; Mümin, a.g.y., s. 430-435.

5) Munazeme, seri no. 21, s. 17

ği altına girmesini tasarladı. İki heyet, problemi dile getirmek üzere art arda Ayetullah Munteziri'yi ve Humeyni'yi ziyaret etti, fakat kendilerine Irak sorununa Iraklı bir çözüm aramaları öğüdünde bulunuldu. Bu örnekte, İran'daki Şiiliğin İran milliyetçiliğiyle ne denli bütünleşmiş olduğunu, buna karşılık Iraklı Şii din adamı gruplarının İslamcı enternasyonalizme ne kadar bağlanmış olduklarını gözlemleyebiliriz.

Önderlik kavramları, apaçık olduğu gibi, ulemanın verili önder rolü etrafında dönüyordu; bu da, kendinde, partizan hayatın gerçekliğiyle uyuşmayan, çelişik bir kavrayıştı. İslamcı partiler bu kavrayışa bütünüyle karşıt yönde bir görüş ileri sürdüler: Önder rolü, önder bir partiye verilmeliydi; bunun yerine koyulabilecek ikinci bir alternatif, partilerden ve şahsiyetlerden bir cephe oluşturmaktı.[6]

Bu itirazlara kulak verilmedi. O zamanlar Humeyni'nin Yüksek Savunma Konseyi'ndeki temsilcisi ve Tahran'daki cuma namazlarının önderi olan Hameney (İran'daki devrimin bugünkü 'önderi') el-Hekim'i destekliyordu. Iraklı grupların irtibatından sorumlu olduğu için, Mekteb'i geliştirme ve Mekteb'in IİDYM olarak tanınır hale gelmesini tamamlama eğilimi taşıyordu. Muhammed Bâkır el-Hekim IİDYM sözcüsü, Mahmud el-Haşimi de başkan olarak atandı. Her ikisi de el-Sadr'ın öğrencileriydi ve her ikisi de, muhtemelen 'vekil-önderlik' olarak tasarladığı şeyi oluşturmak üzere el-Sadr tarafından önerilen dört-beş din adamı arasındaydı. El-Haşimi, İran kökenli bir Necefliydi; el-Hekim ise Arap'tı.[7]

'Vekil-önderlik' kavramı, el-Sadr'ın başına bir iş gelirse sorumluluk üstlenecek kolektif bir önderlik tayin etme tedbiri olduğu için, İranlı himayedârlar farklı gruplardan gelen çeşitli baskıları çözmek için bu kavramı kendi tarzlarında sonuna dek kullandılar. Herhangi bir olumsuz tepkiden kaçınmak için, IİDYM'nin önder şahsiyetleri ve IİDYM komitelerinin bileşimi gizli tutuldu. Tek istisna, sözcünün adıydı: Muhammed Bâkır el-Hekim. Başkanın, yani el-Haşimi'nin adı, ancak IİDYM'nin dördüncü döneminden sonra duyuruldu.

---

6) Bu farklılıklara ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Mümin, *a.g.y.*, s. 256-257
7) Kıyâde-i Naibe hakkındaki ayrıntılar için bkz. el-Hayri, Kazım, *a.g.y.*, s. 159 160; aynı zamanda, el-Mümin, *a.g.y.*, s. 256.

Sözcü'nün statüsü, hiyerarşi içersinde Başkan'ın statüsünün salt unvanlar bakımından altındaydı. Bu düzenleme, öyle görünüyor ki, fıkıh konularında bizzat el-Haşimi gibi öteki iddialı isimlerden daha az derinleşmiş olması sebebiyle el-Hekim'in atanmasına saldıran muhalif din adamlarını hoşnut etmek ve yatıştırmak maksadı taşıyordu. El-Sadr'ın bir öğrencisi ve yakın bir yardımcısı olan Mahmud el-Haşimi, teolojik, entelektüel üretim çerçevesinde yüksek çapta biriydi. El-Haşimi, 1971'de Necef'te yayımlanan *Buhus fi Şerh ül-Urvet-ül-Vuska* (El-Urvet-ül-Vuska'nın Yorumu Üzerine Çalışmalar) başlıklı ciltler dolusu bir yasa metodolojisi (usûl) incelemesi de dahil, el-Sadr'la birlikte birçok ortak eser kaleme aldığı 1970'lerde fıkıh alanında öne çıkmıştı.[8] Ve de 1979 Devrimi'nden kısa bir süre sonra İran'la bağlantıya geçme görevini üstlenen kişi, el-Haşimi'ydi.[9] El-Hekim'den farklı olarak, el-Haşimi'nin hiçbir siyasal sicili yoktu. El-Hekim, Davet'e katılmış olan ilk bireyler arasındaydı. Aynı zamanda onun adı, 1959'daki genç veya çırak ulema listesinde de yer alıyordu. 1970'lerde birçok kez tutuklanmış ve Şubat 1977'deki Merâd el-Râs olayının örgütleyicileriyle barış görüşmelerinde bulunan etkili bir Necefli din adamı olarak ortaya çıkmıştı. Bu olayın arkasından tutuklanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştı. 1979'da affedildi ve hocası el-Sadr'ın idamından kısa bir süre sonra ülkeden kaçıp Suriye'ye girmeyi başardı. Burada birkaç aylık kısa bir oturma devresinden sonra İran'a geçti. El-Hekim, İran'da üslenmiş Iraklı İslamcı gruba sonradan katılan biriydi ve haliyle yabancıydı. İran'ın himayesi ve öteki gruplar üzerinde baskıları olmaksızın el-Hekim'in yükselişi düşünülemez olurdu.

IIDYM'nin kuruluşu, İran'ın savaşta kaydettiği başarılar sayesinde ivme kazandı. Nisan 1982'de, Irak kuvvetleri işgal ettikleri İran topraklarından atıldılar ve o zaman Irak'ı istila etme planları yapıldı. Muhtemel bir senaryo, güneydeki liman şehri Basra'yı ele geçirmek ve 'kurtarılmış' şehirde bir Irak İslam hükümeti ilan etmekti.[10]

8) Mellat, TWQ (1988), s. 270.
9) Mellat, *a.g.y.* Öyle görünüyor ki, Bâkır el-Hakim sorumluluğu yerine getirmek üzere el-Sadr tarafından atandığını iddia etti, ama bu iddiaya itiraz edildi. Wiley, *a.g.y.*, s. 60.
10) Bâkır el-Hakim, röportaj.

El-Hekim ve el-Haşimi ikilisi, IİDYM'nin canlandırılmasında farklı roller oynadılar. El-Hekim, günlük görevleri sevk ve idare edip IİDYM'nin ihtiyaç duyduğu aygıtları inşa ederek önderlik rolünü etkin bir şekilde doldurdu. O, bu alanda el-Haşimi'yi öylesine geride bıraktı ki, 1986'da ikisi konum değiştirdi. El-Haşimi IİDYM sözcüsü oldu, el-Hekim de etkili ve en yüksek başkan haline geldi. İlki Kum'a gitti ve çok zayıf bir siyasal profil olarak kaldı. El-Haşimi'nin gölgelenmesi, bu kadar öne çıkmış din adamlarının yazgısıydı. Onların azalan ağırlığı, (el-Hekim için söz konusu olduğu gibi) aile şöhretinden, din adamı olmayan destek şebekelerinden ve kuşkusuz İran himayesinden yoksun oluşlarına yüklenebilirdi. El-Hekim'in 1985 seçimlerinde Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin içerisindeki öncü konumunu bırakmasının nedeni belki de budur. Onun yerine Muhammed Bâkır el-Nasıri geçti.[11] Bir başka deyişle, dini bilgi siyasal güç getirmiyordu; belki velayet el-fakih kavramının bazı yorumları da dahil, din adamlarının önderliğine ilişkin Şii teolojik normlarıyla çelişen bir gerçeklikti bu.

IİDYM'nin Yapısı

IİDYM çeşitli gelişim evrelerinden geçti. 1982'deki başlangıç döneminde, daha çok, parçalanmış Iraklı İslamcı grupların idari birliğini meydana getirecek İran destekli bürokratik bir yapıdaydı. Tablo 14.1'de gösterildiği gibi, yetki, Davet (beş üye, yani üçte bir), MAİ (bir üye) ve IİDYM, yani el-Hekim'in müritleri arasında bölüştürülmüştü. Son grubun üç doğrudan temsilcisi vardı. Bağımsızların sayısı beşti, fakat onların en az üçü el-Hekim yanlısıydı; diğer iki bağımsız apaçık ki bir şemsiye örgüt olarak IİDYM yanlısıydı, ama bu ille de el-Hekim yanlısı oldukları anlamına gelmiyordu. Tablonun başka özellikleri de ilgi çekicidir. Sözgelimi Necef'in ezici ağırlığı vardı; on beş temsilciden yedisini (hemen hemen yarısı) elinde tutuyordu. Kerbela'dan dört; Kazımeyn'den bir (ikamet yerine kökene bakılırsa iki); Bağdat'tan

11) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 258.

bir (ama Necef kökenli); Nasıriye'den bir ve Basra'dan bir temsilci vardı. Bölgesel dağılım çok dardır ve din adamları kategorisinin ağırlığı yüzünden neredeyse tümüyle Necef ve Kerbela'da yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda, üyelerden altısının (yarının hemen altında bir sayı) modern eğitim almış din adamı olmayan kişiler olduğunu ve yalnızca sekiz kişinin din adamı olduğunu görmek de ilginçtir. Üstelik, fakihlerin üstünlüğü ve önderliğinin en yüksek noktaya vurduğu bir dönem söz konusuydu. Fakat din adamı olmayanlardan üçü soylu bir aile çizgisinden (seyyidlerden) geliyordu. Son olarak, on Iraklı Arap'a karşılık, Farisî kökenli yalnızca dört üye vardı.

İkinci bir adım atılarak, IİDYM'nin öncü meclisi, yapıya bir pan-Irak karakteri kazandırmak için Kürtleri ve diğer Sünni İslami veya müttefik grupları kapsayacak şekilde genişletildi. IİDYM defalarca yeniden organize edildi. Onun önder organı, Meclis-i Şura (ki Leninist hücre-partilerindeki merkez komitesinin eşdeğeridir) ikinci yıllık dönemde on yedi üyeye, sonraki dördüncü yıllık dönemde de otuz iki üyeye çıkarıldı. 1986'da (altıncı dönem) iki kademeli bir idare organı tesis edildi: Meclis-i Şura veya merkez komitesi artık her yıl yenilenebilir on beş üyeyle sınırlanıyordu. Onun altında bir Genel Kurul (*el-Heyet ül-Amme*) bulunuyordu. Fiili güç ve karar alma yetkisi, ancak kısmen Meclis-i Şura'ya bırakıldı. Gerçek güç, yürütme komitesinin elindeydi. Bu organ, el-Hekim'in tek tek elle seçtiği mürit görevlilerle çalışan bir idare ve işletme bürokrasisiydi.

IİDYM, idari bakımdan modern çizgilerde düzenlenmişti. Beş kısım oluşturuldu: Haberleşme Birimi, Askerlik Birimi, İdare ve Maliye Birimi, Sosyal Refah Birimi ve İstihbarat Birimi. Tüm bu birimler el-Hekim'in bürosuna karşı sorumluydular. Beş birimin işletilmesi ve idaresiyle görevli bireyler, el-Hekim'in bürosu da dahil olmak üzere, yürütme komitesini oluşturuyorlardı. Bu komite IİDYM'nin gerçek gücünü elinde tutuyordu. Yeri geldiğinde, yürütme komitesi neredeyse tümüyle el-Hekim'in doğrudan denetimi altındaydı. IİDYM kendi başına hareket edebileceği ölçüde, birimler, yürütme komitesi ve onların görevlileri el-Hekim'in kendi örgütünü ve onun etkin siyasal aygıtını oluştu-

İsim	*Şehir*	*1982'deki işi*	*Yaş*	*Parti*	*Yerleşim*	*Etnik Köken*
Muhammed Bâkır el-Hekim	Necef	din adamı(*)	41-50	IİDYM	Tahran	Arap
Mahmud el-Haşimi	Necef	din adamı(*)	51-60	Bağımsız	Kum	Farisî
Hüseyin el-Sadr	Necef /Kazımiye	hukukçu(*)	41-50	Bağımsız	Londra	Arap
Muhammed Bâkır el Nasıri	Nasıriye	din adamı(*)	61-70	Davet	Kum	Arap
Kazım el-Hayri	Necef	din adamı(*)	41-50	Davet	Kum	Farisî
Aziz el-Hekim	Necef	din adamı(*)	41-50	IİDYM	Tahran	Arap
Muhammed Taki el-Müderrisi	Kerbela	din adamı(*)	41-50	MAI	Tahran	Farisî
Muhammed M. Asıfi	Necef	din adamı	51-60	Davet sözcüsü	Tahran	Farisî
Cevad el-Halisi	Kazımiye	mühendis	31-40	Bağımsız	Şam	Arap
Ekrem el-Hekim	Kerbela	üniversite öğr. gör.	31-40	IİDYM	Londra	Arap
Ali Musavi	Necef /Bağdat	mühendis	31-40	Bağımsız	Londra	Arap
Ebu Ahmed Caferi(**)	Kerbela	Tıp doktoru(*)	31-40	Davet PB üyesi	Londra	Arap
Salih Edib	Kerbela	mühendis(***)	51-60	Davet	Tahran	Arap
Hasan Faracullah	Basra	din adamı	51-60	Bağımsız	Kuzistan	Arap
Şihab Ebu Haydar	Umare	mühendis	31-40	eski Davet üyesi	?	Arap

Bu tablo, Mekteb ül-Devre-i İslamiyye'nin (Tahran) müdürü ve IİDYM başkanı Bâkır el-Hekim'in yakın çalışma arkadaşı Ekrem el-Hekim'in verdiği malumata dayanmaktadır. Ekrem el-Hekim, şimdi, IİDYM'nin Londra'daki bürosunun başında bulunmaktadır. O, Kerbelalı başka bir el-Hekim ailesinin soyundan gelir ve Necefli müçtehit el-Hekim ailesiyle karıştırılmamalıdır. Tablo, Ebu Ahmed el-Caferi'nin önerdiği ayrıntılar ve tashihlerle zenginleşmiştir; ayrıca, Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin'in başkanı Muhammed Bâkır el-Nasıri tarafından da doğrulanmıştır. 'Bağımsız' olarak nitelenen tüm bireyler, el-Hekim'le himaye ilişkilerine sahiptirler. El-Nasıri dışında, tüm üyeler el-Hekim ve Caferi tarafından doğrulanmıştır.

*) Seyyidler.

**) Bu, takma bir addır ve IİDYM'nin resmi duyurusuna göre malumatı verenin aktardığı şekliyle aynen korunmuştur. Ebu Ahmed'in gerçek adı Ibrahim el-Uşeykir'dir (bkz. 1980'lerdeki Davet önderleri hakkındaki tablolar).

***) Ziraatta MA derecesi sahibi.

yorlardı.[12] Bu yüzden IİDYM, hem İran'ın hem de el-Hekim'in siyasal aygıtı olma gibi bir gerçekliğe sahipti.

Bununla birlikte, IİDYM'nin askeri ve istihbarat birimlerinin her ikisinin de fiilen İranlılar tarafından idare edildiği de söylenmelidir. Faylak Bedr'in (Bedr Ordusu) yaratılmasıyla birlikte, istihbarat ve askerlik işleri bu birimlerden alınıp Bedr'e nakledildi. IİDYM'nin askerlik biriminin görev alanı böylelikle askeri idare işleriyle sınırlandırıldı: maaşlar, bütçe ve asker alımları.

1986'da, toplam on bir üyeden oluşan ikinci bir Meclis-i Şura kuruldu. Meclis, daha sonra iki ya da üç yeni üye ilavesiyle genişletildi. Tablo 14.2'ye göre, meclis pek çok bakımdan dikkate değer değişikliklere uğradı. Yeni liste, önceki üyelerden altısının düşürüldüğünü gösterir. Bunlardan üçü etkili din adamı şahsiyetleriydi: Hüseyin el-Sadr, Muhammed el-Nasıri ve Kazım el-Hayri ve bu şahsiyetler, entelektüel üretim bakımından olmasa bile, yaşça el-Hekim'den daha yüksek bir dini statüye sahiptiler; üçü de el-Hekim'den daha yaşlıydı. Bu yeniden dağılımın çehresi, yeni listenin güçlü din adamlarının etkisini dizginlemeyi ve onların yerine daha elverişli kişiler getirmeyi amaçladığı izlenimini uyandırır.

IİDYM dışında, farklı partilerin etkisi nicelik ve nitelik bakımından değişmişti. IİDYM en büyük payı elinde tutuyordu.

---

12) IİDYM'nin kuruluşuyla ilgili bu ayrıntılar, ağırlıklı olarak, IÜDYM'nin Meclis-i Şura'sında önde gelen bir üye olan Ekrem el-Hakim'den edinilen malumata dayanır. Diğer ayrıntılar, Bâkir el-Hakim, Muhammed Bâkır Nasıri ve Ebu Ahmed Caferi'yle (İbrahim el-Uşeykir) görüşmelerden çıkarılmıştır.

a) No. 9 Kürt İslami Hareketi'nden, Bağdat'taki Fıkıh Okulundan mezun Sünni bir Kürt'tür.

b) No. 10 bir bilim adamıdır, fakat şimdi 'sarıklı'dır. O, el-Sadr'ın öğrencilerinden biriydi ve muhtemelen kendisi de el-Sadr'ın çırağı olan el-Hekim'le sıkı bağları vardı.

c) No. 11'in, yani Bedr Ordusu Temsilcisi'nin IİDYM'ye geçen eski bir Davet üyesi olduğu söyleniyor; güneyden, ya Umare'den ya da Massiriye'den bir Arap olarak betimleniyor. 1988'de Bedr'in temsilcisi, Heysem Mahfuz, diğer adıyla Ebu İbrahim olarak teşhis edildi.

d) No. 12 Davet ana partisinden ayrılan ayrılıkçı bir grubu temsil ediyor. Grup esasen Basralı üyelerden oluşturuldu. Grup, 'parti' terimini kullanmaksızın, kendisini 'Davet-i İslamiyye' olarak tanımlıyor.

e) No. 13 Kerkük'ün güneyindeki küçük bir kasaba olan Tuz Hurmatu'dandır. Silahlı kanadın lojistiğini ve mali kaynaklarını idare eden askerlik birimiyle görevlendirildi.

f) No 14, Bedri köken olarak Samarra'dandır.

Tablo 14.2: İkinci IIDYM Kurulu'nun (Meclis-i Şura) Bileşimi, Altıncı Dönem, 1986-1990

	İsim	*Şehir*	*Meslek*	*Yaş*	*Parti*	*Yerleşim*	*Etnik Köken*
1	Muhammed Bâkır el-Hekim* (şimdiki başkan)						
2	Mahmud el-Haşimi* (şimdiki sözcü)						
3	Aziz el-Hekim*						
4	Muh. Taki el-Müderrisi**						
5	Muh. el-Asıfi*						
6	Ekrem el-Hekim*						
7	Ebu Ahmed Caferi*						
8	Ali Edib Ebu Bilal***	Kerbela	öğretmen	40-49	Davet	Tahran	Arap
9	Muh. Necib Barzenci	Halepçe	din adamı[a]	50-59	Hareket	Londra	Kürt
10	Muh Haydari	Bağdat	din adamı[b]	40-49	Bağımsız	Tahran	Arap
11	Bedr Ordusu Temsilcisi (isimsiz)[c]			40-49	Bağımsız	Tahran	Arap
12	Abdül Zahra Usman	Basra	öğretmen	40-49	Davet (ayrılmış)[d]	Tahran	Arap
13	Muh. Taki Mevla (Ebu Ali)	Kerkük	din adamı[e]	/	Hareket	/	Türkmen
14	Sami el-Bedri	Bağdat	din adamı[f]	/	/	/	Arap

Bu tablo, Ekrem el-Hekim tarafından verilen malumata dayalı olarak hazırlanmıştır. Ebu Ahmed Caferi (takma ad) tarafından da birkaç küçük tashih yapılmıştır. Tablo aynı zamanda Cemaat el-Ulema'nın Başkanı Muhammed Bâkır el-Nasiri tarafından da doğrulanmıştır.

*) Meclis-i Şura'da veya Merkez Komitesi'nde üyeliklerini koruyanlar. Ayrıntılar için bkz. Tablo 14.1.

**) Birkaç ay sonra, el-Müderrisi protestoyla geri çekildi ve yerine MAI'deki vekili Muhsin el-Hüseyni getirildi.

***) No. 8 bir takma addır. Edib, Davet Politik Bürosu'nun bir üyesidir; 1950'lerde ortaokul öğretmeniydi.

Onun üç doğrudan üyesi ve üç el-Hekim yanlısı bağımsız temsilcisi vardı: yani, altı kişilik söz hakkı onun denetimi altındaydı. Davet önemli ölçüde kayba uğradı. Davet'ten olan altı kişiden dördü düşürüldü, ki önceki oluşumdaki beş koltuğa karşılık Davet'in elinde üç koltuk kaldı. MAİ hâlâ bir kişilik söz hakkını elinde tutuyordu, fakat onun temsil düzeyi aşağıya çekildi. Meclis-i Şura'da yeni katılan birkaç kişi vardı: Davet'ten ayrılan bir grubun payına bir koltuk (el-Hekim ve İranlıların desteğinde); Hareket ül-Islamiyye'ye (bir Kürt örgütü) iki koltuk düştü; bir başka Arap Sünni grup da tek kişiyle temsil ediliyordu.

Bölgesel temsil değişikliğe uğradı. Gerçi Necefliler ve Kerbelalılar hâlâ en yüksek paya sahipti, ancak on dört üye içindeki ağırlıkları on birden sekize inmişti. Bağdat ise payını birden ikiye arttırıyor ve ilk kez kuzeyden iki Kürt şehri mecliste yer alıyordu. Basra ve Nasıriye'nin konumları değişmeden kalmıştı.

Din adamı olan/olmayan oranı da değişmişti. Din adamlarının sayısı dokuza yükseldi (daha önce sekizdi), buna karşılık din adamı olmayanların sayısı altıdan beşe düştü. Yeni katılanların sayısı, önceki karşılıklarından daha az göze çarpıyordu.

Farklı etnik grupların oransal varlığı da manidar bir şekilde değişmişti: Arapların sayısı ondan dokuza düştü, buna rağmen hâlâ en büyük grup onlardı. Farisî'lerin sayısı dörtten üçe düştü ve bununla beraber Kürt ve Türkmen varlığı (her ikisi için iki üye) arttı. Son olarak, Sünniler ilk kez kendilerini gösterdiler: önceki listede hiçbir Sünni yer almazken, yeni bileşimde üç Sünni bulunuyordu. Liste, daha geniş bölgesel, etnik ve cemaat yönünde genel bir eğilim gösterir. Fakat aynı zamanda, Davet'i zayıflatma ve örgütte el-Hekim tekelini muhafaza etme yönünde de bir eğilim gösterir. Görünen bir başka eğilim, din adamı olmayanlar aleyhine din adamlarının varlığının beslenmesidir, fakat aynı zamanda daha genç, daha az deneyimli veya daha az bilgili din adamı şahsiyetlere doğru bir bükülme de vardır. Bu eğilimlerden bazıları Genel Kurul'un (el-Heyet ül-Amme) yapılanmasında daha fazla görülebilir. Genel Kurul 80-82 üyeyi içeriyordu. Teorik olarak kurul, Meclis-i Şura'nın (önderlik organı) faaliyetlerini kontrol edip dengeleyecek denetleme organı olarak çalışı-

yordu. Fakat bu meclis, aslına bakılırsa, pan-Iraklı İslamcı bir parlamentoyu temsil etmekteydi. Bu argümanı destekleyen en açık kanıt, Genel Kurul'un bölgesel, etnik, mezhepsel ve meslekî profilidir. 65 üyelik eksik bir listenin biyografik ayrıntılarına dayanarak, aşağıdaki gözlemler saptanabilir[13]:

Etnik profil, daha çok Arap karakterini öne çıkarmaktadır. 54 üye Iraklı Arap; yalnızca dört üye Farisî (yani, yasa gereği İran vatandaşlığı kazanma hakkına sahip olan veya İran vatandaşlığı edinmesi mümkün olan kişiler) kökenlidir. IIDYM kurulundaki Arapların ağırlığı, onların Davet'in, MAI'nin, hatta bizzat IIDYM Meclis-i Şurası'nın önderliğindeki fiili ağırlığını çok gerilerde bırakır. Beş Kürt ve iki Türkmen vardır. Hem Kürtlerin hem de Türkmenlerin kurul içerisine alınması simgeseldir, ama önemsiz değildir. Onlar iki gruptan gelirler: Halid Barzani (KDP önderi Mesud Barzani'nin dayısı) önderliğindeki İran-yanlısı Hizbullah Kürt Partisi (bizzat Şeyh Halid'in aşiretinin mensuplarına göre örgütlenmiş bir şekillenmedir bu); Şeyh Usman önderliğindeki el-Hareket ül-İslamiyye, ki bu grup da Caf aşiretine ve Halepçe kasabası ve civarındaki aşiret hısımlığına dayanır.

Tablo 14.3: IIDYM'nin Genel Kurul Üyelerinin Bölgesel Kökenleri

Bölge	*Sayı*	*Yüzde*
Kuzey	7	10.00
Orta	21	30.00
Bağdat	16	22.80
Güney	18	25.80
Saptanamayan köken	3	4.30
Hakkında hiçbir ayrıntı verilmeyenler	5	7.10
Toplam	70	100.00

Genel Kurul'un toplam üye sayısı 70'di. Yukarıdaki hesaplama, esasen Ekrem el-Hekim'in verdiği malumata dayalıdır. Cemaat ül-Ulema'nın Başkanı Muhammed Bâkır el-Nasıri tarafından verilen malumata ve Davet PB ve IIDYM kurul üyesi Ebu Ah-

13) Biyografik ayrıntılara sahip 65 kişilik bu eksik liste, Londra'daki IIDYM ofisinin başkanı Ekrem el-Hakim'in elyazısıyla yazdığı bir mektuptan edinildi.

med el-Caferi tarafından verilen ayrıntılara göre küçük düzeltmeler eklendi. Beş isimsiz üye hakkındaki ayrıntılar elde edilseydi, temsil oranı değişebilirdi.

Genel Kurul'un mezhep profili, yedisi Arap olmayan yalnızca sekiz Sünni'ye karşı ezici bir şekilde Şii'dir (57 üye). Bu itibarla Arap Sünni temsili yalnızca bir üyeyi kapsamaktadır.

Delegelerin bölgesel dağılımı, Meclis-i Şura veya yürütme komitesinden daha değişkendir. Şöyle ki: Esasen Sünni olup küçük Şii Türkmen yöreleri de barındıran kuzey vilayetleri (Anbar, Selahaddin, Kerkük, Süleymaniye, Erbil ve Musul) cılız bir şekilde temsil edilir. Orta vilayetler (Kerbela, Necef, Hille, Diyale), kutsal türbe şehirlerinin din adamları sınıfının etkisinden dolayı daha büyük bir paya sahiptir. Bu bölge baskın olarak Şii'dir; yalnızca Diyale, karma bir vilayettir. Güney vilayetleri çoğunlukla Şii'dir (küçük Sünni yöreler barındıran Basra ve Nasıriye dışında) ve büyüyüp gelişen bir siyasal eylemcilik sergilemişler, tüm İslamcı gruplara birçok öncü kadro sağlamışlardır.

Bölgesel yayılım, liste tek tek şehirlere ve kasabalara ayrıştırıldığında daha açık bir resim sağlayabilir. Bir vilayetin bütün nüfusu (şehir ve kır) karşısında ölçüye vurulduğunda, genel kurulda her vilayetten bilinen delegelerin oranı yalnızca değişken olmakla kalmaz, aynı zamanda bir aşırı (ya da aşağı) temsili de açığa vurur. Yalnızca asıl Bağdat, demografik büyüklüğüne denk bir temsile sahiptir. Birtakım vilayetler yüksek bir orana sahiptirler. Kerbela, 5:1 ile en yüksek orana sahiptir; Necef 3:1 oranına sahiptir; Basra 2:1'den fazladır; Umare, 2:1'den fazladır; Süleymaniye 1.5:1; ve Kerkük hemen hemen 1:1 oranındadır.

Bu oranlar, kutsal türbe şehirleri ve din adamları sınıfının yerleşim yeri olarak Kerbela ve Necef'in oynadığı öncü rolü ortaya

*) 1987 yılı genel nüfus sayımına dayanmaktadır (Irak Cumhuriyeti, Planlama Bakanlığı, Merkezi İstatistik Dairesi, Yıllık İstatistik Özeti, 1992, s. 40, 64-65).
**) Nüfus büyüklüğü Bağdat şehri içindir.
***) Bunlar, Şii-Sünni bileşimi bakımından karma şehirlerdir.
****) Kazımiye, Bağdat'ın bir kuzey banliyösüdür. Karakter ve iskân bakımından münhasıran Şii olan Kazımiye, özel bir şekilde anılmaya değer. Bu, din adamı aileleri arasındaki tarihi rekabetler ve muhtemel ittifaklar bakımından Kazımiye'yi Necef ve Kerbela'yla karşıtlaştıracaktır.
*****) Şehir ve şehrin kırsal bölgeleri.

Tablo 14.4: Şehre veya Vilayete Göre* IIDYM Genel Kurulu'nun Bileşimi[1]

Şehir	*Toplam delege sayısı*	*Toplama oranı*	*Vilayet nüfusu*	*Vilayetteki şehirlilerin oranı*	*Vilayettekilerin toplam nüfusa oranı*	*Delegelerin vilayete oranı*
	1	2	3	4	5	2/5
Bağdat(**)	13(+2)	23.00	3.841.268	23.50		1'e 1
Kerbela	10	15.40	469.282	71.00	2.80	1'e 5
Necef	9	13.80	590.078	72.00	3.60	1'e 4
Basra(***)	8	12.30	872.176	72.30	5.30	1'e 1.5
Umare	4	6.10	487.448	61.60	2.90	1'e 2
Süleymaniye	5	7.10	951.723	71.50	5.80	1'e 1.4
Nasıriye(****)	2	3.00	921.106	53.30	5.60	3'e 1
Kerkük	2	3.00	601.219	75.40	3.60	1'e 1
Kazımiye(****)	1	Bağdat içinde hesaplandı				
Güney (belirsiz)	2	3.00				
Divaniye	1	1.50	559.805	56.40	3.40	3'e 1
Kut	1	1.50	364.670	52.00	2.40	2'ye 1
Hille	1	1.50	1.109.574	46.00	6.80	7'ye 1
Diyale(***)	1	1.50	961.073	46.10	5.80	6'ya 1
Samarra(***)	1	1.50	726.138	40.20	4.40	4'e 1*****
Bilinmeyen	3	4.60				
Toplam	65		5 üye, bilgi yokluğundan dolayı hesaplamaya dahil edilmemiştir.			

1) Dipnot ve açıklamalar 346. sayfadadır. (y.n.)

koyar. Ulema'nın yükselen rolünden yana nispi eylemcilikleri bakımından bu vilayetlerden hemen sonra Basra ve Umare gelir. Süleymaniye'nin belirgin bir şekilde göze çarpması, genelde Kürt silahlı gerilla hareketinin ıslah edilmesiyle birlikte Kürt bölgesinde el-Hareket'in ilerlemesi ve gelişmesiyle açıklanır. Şehir nüfusunun yüzdesinin nispeten düşük olduğu Şii veya karma bazı güney ve orta vilayetlerde düşük oranlar gözlemlenebilir. Bu, İslamcı hareketlerin yoğunlukla şehir vilayetlerinde konuşlanmış olduklarının bir göstergesidir. Bu, aynı zamanda, din adamları sınıfının varlığı ve etkisinin kırsal kesimde ne kadar zayıf olduğunu, bu sınıfların ve tabakaların köylülerin taleplerinden ne denli uzak olduklarını açığa vurur.

Tablo 14.5: Eğitime ve Mesleğe Göre Genel Kurul'un Bileşimi

A. Eğitim yapısı			
Kategori	*Sayı*	*Yüzde*	*Notlar*
Din adamlığı öğrenimi	18	27 7	
Seküler öğrenim	31	47.7	
Karma	15	23.00	Seküler ve dini akademik eğitim alan bireyler
Diğer	1	1.5	Hiçbir resmi eğitimi olmayan aşiret reisi
B. Meslek ve/veya akademik düzeye göre seküler eğitimli grup			
Lisansüstü	7		
MA derecesi	2		
Ph.D derecesi	4		
Hekim	5(*)		
Avukat	1(*)		
Eczacı	1(*)		
Mühendis	4(*)		
Ortaokul öğretmeni	4(*)		
Muhasebeci	1(*)		
Öğretmen	2		
Toplam	31		

C. Karma eğitim kategorisi	
MA derecesi	1
BA derecesi	13
Ortaöğretim okulları	1
Toplam	15
D. Mesleğe göre karma kategori	
Mühendis	2
Bilim adamı	1
Avukat	1
Öğretmen	1 (seküler okul)
Eczacı	1
Din görevlileri	9
Toplam	15

(*) ile işaretlenen tüm kategoriler lisansüstü dereceye sahiptir.

Genel Kurul'un 65 üyesinin mesleki özellikleri gerçekten eşsizdir. Ulema'nın yüksek sayıda bulunduğu Meclis-i Şura'nın yapısının tersine, Genel Kurul şu özelliklere sahiptir (bkz. Tablo 14.5, A, B, C, D kategorileri):

Modern meslek sahipleri, daha önce hiç olmadığı kadar büyük bir grup oluştururlar (% 47.7); bu, siyasal eylemcilikleri kararlı bir şekilde artmakta olan ve sürekli genişleyen şehir-temelli orta ve alt-orta sınıfların büyüyen rolünün bir göstergesidir. Bunun tersine, ulema, ilk kategorinin büyüklüğünün hemen hemen yarısı kadar bir büyüklükle ikinci sırayı alır. 65 üyeli listede daha da ilginç olan şey, karma bir kategorinin, yani dini ve seküler öğrenime sahip, yüksek dereceler kazanmış (PhD'ler, MA'lar, BA'lar; içlerinde yalnızca biri daha aşağı dereceye sahiptir) ve her iki disiplinde de yüksek mevki edinmiş bireylerin varlığıdır. Bazıları köken itibarıyla, dini öğrenimin ve din akademilerinin (havza) azalan öneminden dolayı akademik paye özlemi duymuş din adamlarıdır (on beşten dokuzu). Böyle bir eğilim, en azından 1979'a dek onyıllar boyunca süregelmiştir. Başka bazıları (on beşten altısı) doğrudan karşıt bir model sunarlar: Yeni yeni ortaya çıkmış bir dini mertebe

ihtiyacını gidermek için teolojik ve fıkıh öğrenimine özlem duyan bilimsel, seküler eğitimli din adamı olmayan kişiler.

Bu eğilim, İran Devrimi ve seküler Batılı eğitimin genel İslamcı eleştirisi tarafından tetiklendi. Bu ayrımlaştırma temelinde, modern eğitimli üyelerin sayısını otuz birden otuz yediye (% 47.7'den 56.9'a), din adamlarının sayısını on sekizden yirmi yediye (% 27.7'den 41.5'e) yükseltebiliriz. Sonuç, modern eğitimli unsurların ilk kategorisinin ezici ağırlığını muhafaza eder.

Son olarak, yalnızca tek bir aşiret şeyhi (bir Kürt) vardır. Şii güneydeki Arap aşiret şeyhleri toplumsal bir sınıf olarak güçlerini yitirmişlerdir. Onların Sünni akranları Baas yönetimi altında toplumsal merdiveni tırmanmaktaydılar. Geleneksel Kürt aşiret reislerinin farklı yazgıları vardı: Surciler ve Hırkiler gibi bazıları, cömert devlet ihaleleri üzerinden semirip güçlendiler; başka bazıları da hükümet-karşıtı gerilla savaşlarına karıştılar.[14]

İran himayesinde İslami bir parlamento prototipi olan Genel Kurul, İran'ın savaştaki gayretleri zaferle sonuçlanmış olsaydı hayati bir rol oynayabilirdi. Savaşın sona ermesiyle beraber, Genel Kurul önemini büyük ölçüde yitirdi ve fiilen unutulmaya terk edildi.

IIDYM'nin fiili ve süregelen yönü, el-Hekim grubunun bir örgütü olarak taşıdığı gerçekliktir. İran'ın lojistik desteği ve yardımıyla, el-Hekim hem kurumlar hem de destekleyici halk altyapıları inşa etti. Birinci türden olanlar şunlardan ibarettir: ekonomik hizmetleri sınır dışı edilenlere ulaştıran bir toplumsal aracı kurum olarak Tahran'daki El-Sadr Vakfı, *Merkez ül-Tevsik* (Dökümantasyon Merkezi) ve bunlara ilave olarak çeşitli şehirlerdeki ya da Şam veya Londra gibi Arap ve yabancı başkentlerindeki büro şebekeleri.

El-Hekim, hücrelere ve dikey olarak düzenlenmiş komitelere ve alt-komitelere sahip Leninist tipte bir parti inşa etmedi, bunun yerine elinde bulunan küçük ama etkili bürokrasiyi (IIDYM'nin yürütme aygıtlarını) geleneksel taraftar örgütleme ve harekete ge-

14) Baas rejimi altında semiren sözleşmeli sınıf üzerine giriş niteliğinde birtakım çalışmalar vardır. Onlar, bazı aşiret reislerinin, kendilerine askeri veya başka hizmetlerinden dolayı bahşedilen devlet lütufları sayesinde toplumsal merdiveni nasıl tırmandıklarını gösterirler.

çirme yöntemleriyle bağlayıp birleştirdi: Camilerde etkin din adamı olan ve olmayan genç vükeladan (vekiller veya aracılar) oluşan bir sistem aracılığıyla kitle takipçilerinin ajitasyonuna girişti. Onun vükelası, kamusal mitinglere, gösterilere, törenlere ve ritüel hizmetlerine eşlik edecek sempatizanlar ve yandaşlardan oluşan, gevşek bir şekilde kurulmuş 'heyeti' (kurulları) örgütledi.

Bu heyeti gözaltında bulunduran vükela, Vaizler Kurulu (*Heyet ül-Mübaligin*) diye adlandırılan yapıyı oluşturur. Yakın çalışma arkadaşlarından birinin sözleriyle, el-Hekim modern kurumları geleneksel Şii mürit şebekeleriyle kaynaştırmak istiyordu[15]; ilki günlük işleri yerine getirecek, ikincisi ise el-Hekim'in dini makamını gelecekteki bir Büyük Ayetullah statüsüne yükselme durumu için destekleyecekti. İlki, şubelerden ve çalışma ofislerinden oluşur, ikincisi ise camide üslenen popüler sempatizan topluluklarından. Artık IİDYM'ye birleşik bir İslami cephe ya da herkesin altında toplandığı bir şemsiye olarak bakılmıyor; o daha ziyade benzer gruplarla yan yana mevcut olan bir başka Şii İslamcı parti olarak algılanıyor. Farklı olaylarda veya siyasal müzakerelerde, Davet, MAI ve IİDYM bağımsız örgütler olarak kendilerine mensup delegeleri gönderiyorlar.

IİDYM'nin Şii militanlar için bir İslami cephe olarak işlevi ya da onun tümden-Iraklı bir İslamcı platform olma yeterliliği aslında biçimsel bir resmiyet taşıyordu. Fakat onun bir el-Hekim projesi olarak gerçekliği, İran'ın işlettiği bir kurum olarak öteki yüzünü de açıklar.

Strateji ve Taktikler

IİDYM'nin oluşumu, İran tarafından teşvik edilen bir strateji ve taktik değişikliğinin işaretiydi. Iraklı İslamcı gruplar, tarihlerinde ilk kez, doğrudan siyasal hedefleri ve İslam toplumu inşa etmenin tek yolu olarak bir İslam devleti tesis etmeyi benimsediler.[16] Gruplar, aynı zamanda, Humeynicilerin 'fakihin mutlak gö-

15) Ekrem el-Hakim, röportaj.
16) Bâkır el-Hakim, *Ahadis*, s. 11 ve 13.

zetimi' yorumunu da bağırlarına bastılar veya bastıklarını iddia ettiler. Bununla birlikte, bu yeni siyasal strateji, yöntemler ve eylem çerçevesinde yeni bir düşünceyi ve pratiği gerektiriyordu.[17] Her türden kavramsallaştırılmış 'devrimci şiddet' tartışmaya açıldı.[18] Farklı İslami eylem anlayışlarına sahip İran'daki farklı güç merkezleri tarafından Iraklı örgütlere baskı uygulandı. Bunlar, üç ana temaya bölünebilir:

(i) ideolojik Humeyniciler tarafından olduğu kadar Humeyni'nin o zamanki vekili Munteziri tarafından da savunulan kitlesel sokak hareketleri kavramı; din adamlarının himayesi altında milyonlarca kişinin katıldığı yürüyüşler;
(ii) Mehdi el-Haşimi ve Muhammed Munteziri tarafından savunulan gizli, elit grupların silahlı eylemi, bombalama ve suikast taktikleri kavramı;[19]
(iii) Iraklı savaşçılar ordusunu İran'ın savaş gücüne dahil edilmesi kavramı. Bu, idarenin görüşüydü.

Kavramsal çerçevede, ilk tema, ikinci ve üçüncü temanın geçici pratik çözümler olarak kullanıldığı 1980-1982 tarihlerinde tartışıldı.

Tartışma evresi boyunca, milyonlarca kişilik sokak gösterileri Tahran'daki din adamlarının ağzından düşmüyordu. Bu kavram, yalnızca Şah'ı değil, dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir rejimi bozguna uğratmanın sihirli, gizemli kaynağı olarak görünüyordu. Din adamı aktörlerin gözünde o, evrensel oluşa ilişkin bir 'ilahi müdahale'ydi (*meded-i ilahî*). 1982 Nisan ayı başlarında, Ayetullah Munteziri, Filistinlilere İsrail ordusunu ve bizzat İsrail'in kendisini ortadan kaldırmak için 'milyonlarca insan' taktiğini uygulamalarını öğütleyen bir konuşma yaptı.[20] Öğüt öteki İslami gruplara da yöneltildi ve açıkça Iraklı grupları ima etti, fakat aynı zamanda onlara hantallık suçlamalarında da bulunuldu.

17) Ekrem el-Hakim, röportaj.
18) El-Müderrisi ve şirazi, röportajlar.
19) Ebu Ahmed Cafe ri, röportaj.
20) El-Müderrisi ve Muhammed Bâkır el-Hakim.

Bu tür suçlamalar karşısında Iraklı Şii İslami gruplar, İslami enternasyonalizmlerine rağmen, kendi eylemlerini kendi ulusal gerçekliklerine göre tanımlama ve yürütmedeki özerkliklerini öne sürerek tepki gösterdiler. Bu süreçte üç tepki yüzeye çıktı:

MAİ'nin önderi Muhammed Taki el-Müderrisi, doğrudan kitlesel ve kamusal eylemden yana, yani halk kitlelerini meydan okumaya kışkırtmak için sokaklara çıkıp "Allahü Ekber" sloganını yükseltmeden yana olan Iranlılara karşı çıktı. El-Müderrisi, bu 'ilahi müdahale'yi etkin kılma taktiğinin çok pahalıya mal olacağını ve başarısızlığa mahküm olduğunu söyler. 1981-1982'de verdiği birçok konferansta el-Müderrisi, halkı eğitmek ve hazırlamak için yapılan gizli, örgütlü çalışmanın o dönem yapılacak en iyi şey olduğunu ve böyle bir eğitim ve kitle hazırlığı zaten olgun bir düzeye erişmeden önce hiçbir kitle politikasının, bırakın başlatılmayı, tasavvur dahi edilmemesi gerektiğini ileri sürüyordu. Ancak o zamandı ki, el-Müderrisi'nin sözleriyle 'saat sıfır' maddi bir gerçeklik kazanacaktı.[21] MAİ'nin bir broşüründe, dolaysız, kitlesel sokak politikasına yüklenen 'ilahi müdahale'ye karşı çıkan yakıcı bir eleştiri okuruz:

> İran halkı durgun ve edilgin olsaydı, İmam, Şah'ı devirecek devrimi ateşleyemezdi.

Broşür, üç farklı uğrak halinde evrelere ayrılan doğru devrimci taktikleri şöyle tasarlar:

> Tercih kitlesel halk devrimidir... bu terim, yönetici [Baas] rejimi[ni] devirmek için [ilkin] kitleleri, tüm sınıfları, tüm halk tabakalarını harekete geçirmek durumunda olduğumuz anlamına gelir. Halk devrimi [ikinci olarak], işçiler, emekçiler, entelektüeller ve devlet görevlilerinden, ordudaki dürüst subaylara kadar tüm halk tabakaları ve sınıfları eğer cesur yürüyüşler ve kitlesel gösterilerle sokaklara çıkarak mücadele, sıcak cepheleşme arenasına girerlerse ve girdiklerinde maddi bir gerçeklik kazanır.[22]

Birkaç satır sonra, biraz romantik bir ajitasyona tesadüf ederiz

21) El-Müderrisi, röportaj.
22) MAİ, seri 21, s. 17.

[Baas] rejimin[in] ajanlarının, katillerinin, dolandırıcılarının, tanklarının, toplarının ve savaş jetlerinin karşısına çıplak ellerle, fakat [Allah'a] iman dolu kalplerle çıkacağız.[23]

Bu, kitle hareketinin, ikinci evrenin nasıl başlayıp nasıl biteceğini gösterir. Cepheleşme tırmandıkça, üçüncü evreye de girilmiş olacaktır:

Hareket sokakların barikatlarla, yanan lastiklerle dolu olacağı bir kaynama noktasına ulaşır... Ve kitleler, emniyet ve istihbarat karargâhlarına saldırmak, [militanları kurtarmak için] hapishaneleri ve gözaltı kamplarını, [nakit para temin etmek için] bankaları ve askeri kışlaları işgal etmek üzere eline ne geçerse onunla, sopalarla, tuğlalarla ve molotof kokteylleriyle silahlanır.[24]

Bu silahlı isyan şununla eşzamanlı kılınmalıdır:

resmi emirlere itaat etmeyi bırakan [bazı ordu mensubu ve diğer] görevlilerin asiliğine ek olarak talebelerin, öğrencilerin, işçilerin, devlet memurlarının, tüccarların bir genel grevi...[25]

MAİ, silahlı, asker-sivil ve şiddete dayalı kitlesel sokak taktikleriyle eşgüdümlü bu tür bir barışçı taktiğin devlet kontrolünün çöküşüyle sonuçlanacağını ve şuna götüreceğini tasarlar:

ekonominin, rejimin, hayati devlet organlarının topyekûn felci... Rejim felaketin eşiğine yaklaşır, son nefesini çeker ve ayaklar altında çiğnenerek yok olur gider.[26]

Irak İslam hareketini savunmak için yazılmışken, bu metin aynı zamanda 1978-1979 arasında patlak veren, büyüyüp gelişen ve İran Devrimi'yle son bulan olayların tam bir idealizasyonu ve dile getirilişidir de. Bununla birlikte, metin, hâlihazırdaki İran baskılarına karşı İran'ın geçmiş deneyimini gözden geçirme amacı taşır.

İran'ın eleştirisi ve baskılarına karşı savunma, bir başka önderi, İİDYM'den Bâkır el-Hekim'i kendisine özgü bir yöntem ve taktik icat etmeye sevk etti. İkinci tepki de buydu.

23) *A.g.y.*, s. 13 ve çeşitli yerlerde.
24) *A.g.y.*
25) *A.g.y.*
26) *A.g.y.*, s. 11-12.
27) Bâkır el-Hakim, röportaj.

O zamanlar IİDYM'nin sözcüsü olan Muhammed Bâkır el-Hekim, ünlü Maoist "halk savaşı" taktiğini benimsedi ve dolaşıma soktu.[27] O, aynı zamanda bir başka terimi, *cihat-ı müsellâh* (silahlı kutsal savaş) terimini de kullandı.[28] Silahlı mücadele oldukça genel bir terimdir; halk savaşı ise onun belirli bir biçimidir. IİDYM sözcüsünün bu ayrımın farkında olup olmadığı açık değildir. Bununla birlikte açık olan şey, her iki terimin de İran'ın IİDYM'ye belli taktikler dayatma girişimlerinin bir karşı-eleştirisini amaçladığıdır. El-Hekim şunları söyler:

> Bizim, [İran'daki] İslam Devrimi'yle hemfikir olduğumuz doğrudur, fakat biz yöntemlerimiz ve örgütlenmemiz bakımından o devriminden farklıyız... çünkü Irak halkının altında yaşadığı koşullar [farklıdır] İran ile Irak arasında birçok alanda başka birçok farklılık vardır, özellikle Irak'taki rejimin doğası, Şah'ınkiyle kıyaslandığında daha baskıcıdır.[29]

Üçüncü bir tepki de Ayetullah Şirazi'den geldi. O, hem milyonlarca insanın katıldığı sokak politikasını hem de tek başına araba bombalamayı onaylamıyordu. Şirazi, en kestirme ve en güvenli eylem yolunun, Iraklı Arap, Şii aşiretleri silahlandırmak olduğunu ileri sürer. Onun görüşünde, Irak aşiretleri, güçlü siyasal darbelerin hıncını taşıyan, hayati, hatta öldürücü birer toplumsal örgüttür. Şirazi'ye göre, eğer aşiretler kazanılsaydı, düşmanlıkla dolu, halktan tecrit edici bir kement, Baas rejimini kolaylıkla dize getirebilirdi.[30]

Belirtilmeli ki bu taktik, müçtehitlerin bazı Şii aşiretlerle ittifak kurdukları, onları mali olarak destekledikleri ve isyana teşvik ettikleri 1924'te verimsiz olduğu kadar, 1920'de Britanya sömürge güçlerini yılgınlığa düşürmede başarılı olmuştu. Fakat bu başarı, içerisinde kırsal nüfusun ulusun % 70'inden fazlasını oluşturduğu bir tarım toplumunda yaşanmıştı.

Bu üç farklı Irak tepkisi savunmaya dönüktü; 1981-1982'de bu grupların faaliyetsiz kalışı, aslında onların 1979-1980 dönemi boyunca süren aşırı-etkinliğinin sonucuydu. Ve ilk dönemde on-

28) Bâkır el-Hakim, *Ahadis*, s. 11.
29) *A.g.y.*, s. 13
30) Muhammed Hüseyni Şirazi, röportaj.

lar, hiçbir sonuç elde edemeseler de, İran'ın sokak, kitle politikası taktiğini, suikast ve bombalama kampanyaları gibi başka silahlı yolları zaten denemişlerdi.

Onlar düşüncede ve pratikte, 1960'lardaki pedagojik, ritüele demirlemiş yerel ruh ve örgütlenmeden, 'devrimci şiddet'in her türüne kaydılar: kır gerillası savaşı, şehir gerillası eylemi, sivil, silahlı isyan ve silahlı ayaklanma; Maocu, Guaveracı ve Leninist literatürde ortaya çıkan temalar ve pratikler. Fakat kendilerinin ortaya koydukları uzun vadeli eylem çizgisini yürütmekten uzak bir şekilde, Irak örgütleri, İran'ın hâkim düzeniyle, silahlı kuvvetleriyle ve emniyet teşkilatıyla şu iki yönde ortak çalışma yürüttüler: İran savaş cephesi ve gizli istikrarsızlaştırıcı seferberlik.

Irak-İran savaşının gerçekliği ve bu hareketlerin lojistik temeli ve unsurlarının (Irak'tan sınır dışı edilenler ve savaş esirleri) büyük ölçüde İran'a dayanması, onların niçin ve ne ölçüde İran savaş gücüne bağlı olduklarını açıklar.

Bedr Ordusu

Bedr Ordusu'nun (Faylak Bedr; adını ilk Müslümanların çoktanrıcı Mekkeli tüccarlarla yaptığı ilk savaştan alır) oluşumu ve işleyişi iyi bir örnek olarak teşkil eder. Bu birimin askerleri, Irak'tan sınır dışı edilenler ve Şii savaş esirleri arasından seçiliyordu. Gönüllüler IİDYM ve diğer İslamcı örgütler tarafından gönderiliyordu. Savaş esirleri, el-Hekim ya da başka bir dini otorite tarafından affedilmek durumundaydı. Sâbık-Baasçılar olarak 'günah'larından arındırılan Şii tutsaklar, Bedr'e *tevabin* (tövbe edenler) olarak katılırlardı. Bireylere verilen bir *tezkiye*'den (berat belgesi) ve askere alınma kayıtlarının tutulmasından ayrı olarak, askerler fiilen İran'daki silahlı kuvvetlerin ikinci kanadını oluşturan İran Devrim Muhafızları'nın parçasıydılar. Bedr kuvvetleri İran yetkilileri tarafından eğitildi, silahlandırıldı ve kullanıldı.[31]

Başlangıçta, 200 kadar gönüllü 'İmam el-Sadr Kuvvetleri' içerisinde örgütlenmişti. 1979'dan 1983'e kadar, birkaç bin Iraklı gönüllü bu birim tarafından eğitilmişti ve onlardan 1.000 kadarı

31) Ekrem el-Hakim, röportaj.

Dahleran, İlam, Bahteran'daki sınır boylarında ve Irak Kürdistanı'nda hizmet gören daimi görevdeydiler. İİDYM 1982'de kurulduğunda, bu birimi 'Liva el-Sadr' (el-Sadr Alayı) olarak yeniden adlandırdı. Ardından bir isim değişikliği daha yapıldı: Dokuzuncu Bedr Alayı. Alay, 1983'te İranlılar tarafından ele geçirilen Hac Ümran'daki (Irak'ın kuzeydoğusunda, Süleymaniye'nin kuzeyinde bir köy) cephede göründü. Hac Ümran 'kurtarılmış' bölge ilan edildi ve el-Hekim orada 'Irak' birliklerini ziyaret edip, 'özgürleştirilmiş' Irak toprağı hakkında vaazlar verdi. Dokuzuncu Bedr Alayı, İran Devrim Muhafızları onun büyüklüğünü ve rolünü genişletme planlarını ilan ettiği 1987'de önemli destek gördü. Alay, resmi bir nizami tümen mertebesine yükseltildi.[32] Bazı tahminlere göre bu tümen birkaç bin kişiden oluşuyordu.

İİDYM'nin Bedr Ordusu hakkında bir Irak örgütü olarak konuşmasına rağmen, kuvvet İran komutası altındaydı.[33] Birliğin genel personelinde bazı Iraklı subaylar bulunmakla birlikte, kuvvet komutanı İranlı bir albaydı. Savaş meydanında düşen Bedr askerlerinin matem görevi, *Heyet-i Tabiîyyet-i Mustezefin* (Besiç gönüllü birlikleri denen yapılanmayı inşa eden Halkı Askere Alma Kurulu adlı İran kurumu) tarafından yerine getiriliyordu. Bu İran kurumu, Iraklı ailelere ya da İslamcı gruplara, onları 'oğullarının şahadeti'nden haberdar eden başsağlığı mesajları gönderirdi. Mesajlar ne Faylak Bedr'e gönderilirdi ne de Faylak Bedr tarafından yollanırdı. Bu mesajlardan *Tarik el-Devre*'de yayınlanan birinin metni şöyledir:

> Bazi Draza tepelerini geri almak için yapılan savaşta siyasal, askeri hareketinizden dört kahraman kardeşinizin şahadetinden ötürü sizi [*Hareket-i Cemahir-i Müslime*] tebrik ederiz.[34]

---

32) El-Mümin, *a.g.y.*, s. 326-327; ve Wiley, *a.g.y.*, s. 63.

33) İsimlerini vermek istemeyen, Bedr içersindeki bazı acemi erlerle görüşmeler. Onlara göre, Bedr Ordusu'nun büyüklüğü 3 bin kişi civarındaydı. Bir başka kaynak bu sayıyı 7 bin olarak ifade eder. El-Mümin'in sözleriyle, Bedr Ordusu, bütünüyle İran Devrim Muhafızları'nın desteği ve komutası altındaydı, s. 327 Tümen, yani Bedr sâbık Irak'lı savaş esirlerinden oluşan resmi bir tugaya sahipti. Ve o [tümen], Irak'a karşı güney ve kuzey savaş cephelerinde bir eksen rolü oynuyordu (s. 327). Kuvvet, bu olayda 500 yaralı ve ölü verdi (s. 365).

34) *Tarik el-Devre*, No. 16, Temmuz, 1981, s. 20.

Buna ek olarak, IIDYM ve diğer gruplar, rejimi devirme stratejilerinin bir parçası olarak Irak içinde istikrarsızlaştırıcı bir bombalama kampanyasıyla da meşguldüler. Bu operasyonlar, Irak Baas'ı tarafından dizginlerinden boşaltılan benzer bir seferberliğe göğüs germek için Suriyelilerce de destekleniyordu. Bölgesel güç politikası ağı, İslami gruplara lojistik destek ve teyakkuz ve operasyon için esnek üsler sağlarken, aynı zamanda onların stratejileri ve taktiklerini de bu bölgesel güçlere bağlamaktaydı.

Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in hayatına kastettiği bildirilen çeşitli girişimler, IIDYM'nin cephe örgütü, el-Mücahidin'in bir girişimi de dahil, bu gruplar tarafından üstleniliyordu.[35] Bombalamaların ve sözde girişimlerin listesi uzundur ve bu, bir yandan başka grupların olduğu kadar IIDYM'nin de ne denli İran savaş gücüne özümsendiğini, diğer yandan Irak içindeki siyasal çalışmaya ne denli az dikkat sarf ettiklerini gösterir.[36]

Yansımalar

Tüm bunlar, İslami gruplar üzerinde onları zayıflatan olumsuz etkiler bıraktı. İlkin, İran savaş aygıtıyla işbirliği, özellikle 1982 baharında Irak birliklerinin İran toprağından geri çekilmesinden sonra, ulus-karşıtı bir karakter kılığına büründü. Hem Irak'ın geri çekilmesi hem de İranlıların Irak topraklarını istilaları savaşın doğasını değiştirdi. Bu noktadan önce, İran cephesinde bir savunma savaşı vardı; şimdi ise Irak cephesinde bir savunma savaşı haline gelmişti.[37] Büyük şehirleri işgal etmeye yönelik tek-

35) Mümin hemen hemen bir düzine girişimden söz ediyor, *a.g.y.*, s. 334-349.

36) *El-Merkez ül-İslâmi lil ebhas ül-siyasiyye* (İslâmi Politik Araştırma Merkezi) tarafından yayınlanan *el-Muvacehe* (Cepheleşme), no. 6 (tarih yok) (yayın bilgisi yok). Kitap, Irak-İran savaşı boyunca İran savaş gücünün hizmetindeki ordu içerisinde yer alan İslâmi grupların etkinliklerini kayda geçiren Irak askeri istihbaratının ulaşılabilir belgelerini içerir. Bu merkez Da'vet tarafından desteklenmektedir.

37) Bu koşullar altında, Irak Komünist Partisi (IKP) ve Irak Baas partisinden ayrılan Suriye-yanlısı bir grup, siyasal farklılıkları sürdürüyordu. Ama her iki örgüt içerisinde de, 'saldırgan Iran'a karşı Irak ordusunun 'milliyetçi, savunmacı' savaşını desteklemek üzere Irak'taki yönetici Baas'la bir ittifak lehine 'savunmacı' bir kanat ortaya çıktı.

rarlanan İran girişimleri ya da İran'ın 1983'te Irak köyü Hac Ümran'ı ve 1986'da Fao Yarımadası'nı ele geçirmesi, bu rol değişimini derinleştiren faktörlerdi.

Dini kimliği ulusal ittifakın önüne geçiren İİDYM ve onun müttefikleri Irak'taki dindaşlarına ulaşamadılar. Sekiz yıllık Irak-İran Savaşı'nın sonuçları arasında, popüler Irak vatanseverliğinin yükselişi ve onun *étatiste* (devletçi) milliyetçilikle kısa süreli kaynaşması da vardı. Bu gelişme, Baas rejimine siper olan ve İslamcı grupları popüler duygunun ana akıntısından yabancılaştıran nispeten güçlü bir koruyucu kalkan oluşturdu.

Böylece, İran İslam'ı ikincil düzeyden bir uluslararası boyuta sahip ulusal bir güç olarak görünürken, Irak İslami hareketi ikincil düzeyden bir ulusal boyuta sahip uluslararası bir hareket olarak çalıştı. Irak milliyetçiliğinin kabaran dalgası, Irak'ın askerlerinin % 80'i ve subaylarının % 20'si Şii olan bir orduyla[38], Şii İmamlardan inen nesebi soylu bir ayetullah önderliğindeki Şii bir ulusa karşı sekiz yıl savaşını nasıl ve neden sürdürebildiğini açıklayan etmenlerden biridir.

İkincisi, İslam Devrimi'ne yönelik siyasal strateji, tamamıyla İran'ın askeri seferberliğine yamandığı için, Iraklı gruplar kendilerine özgü meselelerde küçük roller oynamak durumunda kaldılar.

Üçüncüsü, bir İran zaferinin belirsiz olduğu inancı, Iraklı İslami grupları, güçlü seküler milliyetçi veya Marksist gruplarla herhangi bir siyasal ya da hatta lojistik işbirliği ve anlaşmadan uzakta tuttu.

Dördüncüsü, Irak İslami grupları, ulusal çevrelerinden koptular ve birçok Şii sürgünün ve militanın geçici olarak barındığı İran ve Suriye'deki küçük yerleşim yerlerine sıkışıp kaldılar. Irak'tan ayrılma, sadece fiziksel değil, aynı zamanda kültürel ve siyasaldı da.

Savaş gayreti 1988'de durma noktasına geldiği anda, İslami hareket yönünü ve güvenini kaybetti; hiziplere ve bölünmelere yol açan hızlı bir yeniden düşünme ve yeniden örgütlenme evresine girdi. Bu yönü aşağıda ele alacağız.

---

38) Bu cümleler, Irak'lı yüksek rütbeli birçok muhalif subay tarafından geniş kapsamda dile getirilir. Irak silahlı kuvvetlerindeki Şiiler hakkında bkz. Zeydi, Ahmed (1990), s. 157-174.

Hayallerden uyanmanın bir göstergesi de şuydu: Iraklı Şii göçmen kitleler, 1982-1988 boyunca Irak'a yapılan her İran saldırısının ertesinde eve geri dönmek için bavullarını hazırlama alışkanlığındayken, 1988-1990 boyunca çantalarını Avrupa'ya taşıdılar. Aslında, 1988-1990 yılları, Batı Avrupa'da siyasal bir sığınak arayışı içerisinde, Şiilerin, özellikle Suriye'den hızlı bir toplu göçüne tanıklık etti.

Kırılma Çizgileri

Şii militanlığının modernleşmesi paradoksaldır. O, üç Şii toplumsal unsurun birleşmesiyle etkin bir toplumsal hareketin şekillenmesine yardım etti: din adamları, orta sınıf entelektüelleri ve şehirli yoksullar. Fakat tam da bu üç öğenin yeni bir şekillenme içerisinde birbirine yeniden yaklaşması, bir sürü yarılmayı tetikleyerek parlayıp alevlenecek gerilimlere neden oldu. Bu süreçte, iki tip bölünme gelişti: biri geleneksel, diğeri modern.

Geleneksel bölünme, din adamları sınıfı tarafından meydana getirildi. Gösterildiği gibi, din adamları sınıfı, kendi gücünün temelini aile-şehir dayanışmalarında buluyordu. El-Sadr, el-Hekim, Şirazi, Halisi, Bahr el-Ulüm, Hui gibi aileler, doğrudan soy çizgisi, evlilikler ya da ittifaklar (himaye) aracılığıyla bireylerin yükselip öne çıkmasında belirleyici bir etmen oluştururlar.[39] El-Sadrlar, Şiraziler ve el-Hekimler, bu nizamın işleyişinin klasik birer örneğidir. Humeyni ve el-Müderrisi örnekleri evlilik modelinin göstergesidir. Evlenme ve himaye yoluyla, ilki Burucerdi'yle, ikincisi Şirazilerle akraba olmuştu. Lübnanlı Şemseddin ise, başarı basamaklarını bu şekilde tırmanmanın bir başka örneğidir.

Geleneksel kırılma çizgileri, öyle görünüyor ki, yeni ideolojik işbirliği ihtiyaçları ve talepleri tarafından aşılamayacak kadar serttir. Çeşitli normlar altında, önde gelen din adamı aileleri, fiili ve gizil özerk güç temellerini muhafaza ettiler. Bu etmen toplumsal otoriteyi parçaladı ve Irak'taki militan Şii alan içerisinde çok çeşitli siyasal merkezler üretti.

39) Fischer, *A.g.y.*, s. 88-95.

Davet dışında, Iraklı Şii örgütler, hareketler veya müesseseler şöyle ya da böyle bir aile temeline sahiptir. MAİ, önceki kısımlarda açıkça gösterildiği gibi, Şirazi ve el-Müderrisi aileleri ile Kerbela'nın yerel güç temeli etrafında dönüyordu. İran baskıları altında, Şirazi ve el-Müderrisi aileleri arasındaki farklılıklar, 1982'de Kum'da oturan Şirazi'nin bir çırağı, Ebu İbrahim'in gözetiminde geçici Hareket-i Cemahir-i Müslime'nin (Müslüman Halklar Hareketi) kurulmasına yol açtı.[40] Öte yandan, İİDYM, güçlü el-Hekim ailesine dayanır. 1959'daki Davet önderleri ve kadrolarının listesinde görünen Bahr el-Ulüm, kendi ailesine önderlik etmek için 1960'ların başında geri çekildi. O, Londra'daki El el-Beyt Vakfı'nın başkanlığını yapmaktadır ve bağımsız bir siyasal şahsiyet olarak IUK'nin başkanlığında birkaç yıldır etkindir.[41]

1920'lerde Irak devletinin oluşumunun ilk evreleri boyunca siyasal muhalefetin etkin bir siması ve 1959-1963'te sadık bir anti-komünist odak haline gelen Kazımeynli el-Halisi ailesi, Davet hareketinin kurucularının listesinde de göründü, fakat daha sonra çok sınırlı bir etkiye sahip küçük bir grup olan el-Hareket'in başında Londra'da tekrar görününceye dek ortadan kayboldu.[42] El-Sadr ailesinin bazı mensupları, son yıllarda, ailenin siyasal kozunu yatırıma dönüştürecek çabalarda bulundular ve Londra'da Mehad-ı İslami'yi (İslam Kurumu) kurdular.[43]

Kuşkusuz, en güçlü merkez de zikredilmelidir: Büyük Ayetullah Hui'nin (öl. 1992) oğulları ve torunlarına bağlı olarak hâlâ işbaşında olan Hui Vakfı. Hui örgütü, bölgenin içinde ve dışında muazzam gelirleri ve engin gayrı resmi taraftar şebekelerini elinin altında bulundurmaktaydı.[44] Hui çizgisinin etkisi, İran Devrimi'nin ardından Iraklı militan Şiilere, Humeyniciler; suskunluğu savunanlara ise Huiciler yaftasının yapıştırılmasıyla gösterilebilir.

---

40) Muhammed Şirazi ve *Hareket-i Cemahir-i Müslime*'den sorumlu bir şahsiyet olan onun öğrencisi Ebu Salih'le (*takma ad*) röportaj. Aynı zamanda bkz. Faleh A. Cabbar (1984), s. 54.

41) Bahr el-Ulüm ve Londra temelli *Merkez-ül el-beyt* hakkındaki ayrıntılar için bkz. Uwe-Rahe (1995), s. 59-62.

42) Halisi ailesi hakkında bkz. Temimi (1996), s. 188, 195; Verdi, 1976, cilt 6, s. 217-230.

43) Uwe-Rahe (1995), *a.g.y.*, s. 63 ve çeşitli yerlerde.

44) *A.g.y.*, s. 66-71.

Modern bir ideolojik bölünmeyi adlandırmak için bu ayırıcı tanımlar kullanıldı. Hui çizgisi, Irak politikasıyla ilgili olduğu ölçüde genellikle apolitik olmuşsa da, Irak'taki Mart 1991 İntifadası'ndan sonra çıkardığı iki fetvada Hui'nin oynadığı etkin rolle birlikte güçlü bir siyasal potansiyel kazandı. Fetvalardan biri, Ağustos 1990 ile Şubat 1991 arasında işgal edilmiş Kuveyt'ten getirilen herhangi bir malın Irak'ta alınıp satılınasını yasaklıyordu (işgalin gayrı meşru olduğunu ima eder); ikincisi ise, Mart ayaklanması sırasında barışın ve düzenin korunması çağrısında bulunuyordu.[45]

IIDYM dışında, bu grupların ortaya çıkışı, varoluşu ve sürekliliği, ya doğrudan takipçilerden ya da bir aracı vekil yoluyla, yani daha yüksek din adamlığı makamında bulunan bir başka güçlü himayeci adına hums toplama yetkisine sahip biri yoluyla gelen bağımsız din vergileri, yani hums kaynağı olmaksızın düşünülemez olurdu. Din adamları sınıfının parsellere ayrılmış evreni, hiçbir yerde, gerek ülke içinde gerekse dışında, Irak örneğinde olduğundan daha apaçık değildir.

Bu geleneksel bölünmeler daha önce de vardı, fakat Şii çevrelerin siyasallaşma hamlesinden sonra iyice etkin bir hale geldi.

Bir başka (modern tipte) bölünmeler kümesi, bu hareketleri 1970'lerin ortalarından 1990'ların başlarına değin yiyip bitirdi. Bu tür beş bölünme oldu: dördü Davet partisi ve biri de MAI içinde. Bu ayrılıklarda ideolojik, örgütsel, ulusal ve siyasal faktörler etkiliydi.

Davet partisi dört ayrılıkçı grup doğurdu: 1977'de Cünd-i İmam (İmam'ın Askerleri); 1982'de Davet-i İslamiyye ('Parti' ismi kullanılmadı); 1988'de Davet Partisi-Meclis-i Fıkhi ve 1990'da Davet Partisi'nin *Kavadir*'i (Kadroları).

Cünd-i İmam hizbi, Davet'in Karrada Şarkîyye bölge örgütü (Bağdat) sorumlusu Sami el-Bedri'nin ellerinde 1971-1972'de şekillenmeye başladı. Bedri, Seyyid Kutub'un *cahiliye* öğretisinden muazzam şekilde etkilenmişti.[46] El-Bedri, Şeyh Latif Hafaci

45) İntifada hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Cabbar, Hazelton (ed.) (1994) içinde, s. 97-117. Hui'nin *fetva*'ları Londra'daki Hui Vakfı tarafından doğrulanmıştır.

46) Cünd-i İmam hakkında bkz. Uwe-Rahe, *a.g.y.*, s. 88-89; aynı zamanda Muhammed A. Cabbar, Ganim Cevad, röportajlar.

(Cünd-i İmam'ın şimdiki önderi, Şam'da oturuyor), İzzet Şahender (Şam'da oturuyor), Saad Cevad (Londra'da oturuyor) ve Ebu Zeyd (takma ad, Hollanda'da oturuyor) gibi adanmış takipçilerden oluşan bir grubun yardımıyla Davet'ten koptu, ama hiçbir zaman yeni bir hareket ilan etmedi. Öyle görünüyor ki, el-Bedri, Kutub'un cahiliye kavramını benzersiz bir şekilde yeniden yorumluyordu. Kutub'un düşünceleri köken itibarıyla Pakistanlı İslamcı Ebu Âlâ Mevdudi'den (öl. 1973) ödünç alınmıştı.[47] Kutub'un kavramı, tüm modern milliyetçi rejimleri barbar ve devrilip yerine İslam hükümetinin (*hüküm-i İslami*) geçirilmesi gereken rejimler olarak lanetler.[48] Kutub'un cahiliye fikri, el-Bedri tarafından Şii bir dil dahilinde yeniden yorumlandı. El-Bedri'nin yaklaşımı, Şiilerin Sünniliği yok etme kampanyası başlatmaları, Sünni fıkıh kaynaklarını (*Sihâh-ı Sitte*, Sünni fıkhının altı temel kitabı) tamamen yok etmeleri ve uzun zamandır beklenen Şii tavrının gelişine yolu açmaları gerektiği yönündeydi.

Bununla birlikte bu tavır, tedrici siyasal örgütlenme, fikir aşılama ve bizzat devletin kendisine karşı siyasal eylem yoluyla değil, Mehdi'nin, On İkinci Gizli İmam'ın yeniden ortaya çıkışı yoluyla gerçekleştirilecekti. Bu formüle göre, stratejik hedef, bir İslam devleti tesis etmeye değil, İmam'ın geri dönüşüne yolu hazırlamaya yöneliktir. El-Bedri'nin görüşünde bu, Davet'i Sünni Tahrir Partisi'nden ayırt etmesi gereken hakiki Şii yol olacaktı. Bu son nokta, o zamanlar Davet içerisinde el-Bedri'nin kendisine karşı sorumlu olduğu esas şahsiyet olan Arif Basri'ye yönelik bir suçlama ima ediyor olabilir. Ve el-Bedri, Basri'nin Sünni Tahrir Partisi'yle önceki bağlantılarının farkında olmuş olsa gerektir. Davet'teki en eski şahsiyet olan Murteza el-Askeri, el-Bedri'nin meydan okumasını destekledi. Grubun kurtarıcıya yönelik cemaatçi eğilimi, kendini Cünd-i İmam olarak kimliklendirmeye ka-

47) Mevdudi'nin cahiliye (bilgisizlik veya barbarlık) kavramı, onun görüşünde, hayvanlara tapındıkları için pagan olan Hindulara uygulanır. Diğer taraftan, Kutub, bu kavramı, Batı öğretilerini benimseyen Müslümanları kuşatacak şekilde genişletti. Mevdudi için bkz. Boulares (1990), s. 76-79; Kepel (1985), s. 62-63, 74-75; Sivan (1985), s. 22-23.

48) Kutub'un öğretisi için bkz. onun *Maâlim fil tarik* (Yoldaki İşaretler) adlı eseri (1980). Aynı zamanda bkz. Diyab (1987); Sivan, *a.g.y.* ve Kepel, *a.g.y.*, (1985)

rar verdiğinde belirgin bir şekilde ifade edilir. Cünd, *cünûd*'un, yani askerlerin 'en'li üstünlük derecesi bildiren (*superlative*) halidir; ki bu da grubun savaşkan ruhunu belirginleştirir. Gizli On İkinci İmam'a, Mehdi'ye atıfta bulunan İmam'ın 'cünd'ü, Şii kurtarıcı eylemcilik ruhunu güçlü bir şekilde ifade eder.[49]

İkinci bölünme 1980-1982 yılları boyunca olgunlaştı. Burada örgütsel farklılıkların, ulusal ve yerel etmenlerin bir bileşimi söz konusuydu. Bu noktada hatırlanmalı ki Davet, hâlâ ulusal kolları denetleyen genel bir önderliğe sahip uluslararası bir örgüttü. Ali Kurani (bir Lübnanlı) ve Ebu Yasin (Basra'dan bir Iraklı) önderliğindeki Lübnan ve Irak kökenli öncü kadrolardan oluşan karma bir grup, partiye seçimlerin sokulmasına karşı çıkan asi bir hizip oluşturdu. Onları biraraya getiren şey, önderlik içerisinde Lübnan varlığının zayıf olması ve Basra'dan kadroların tepede yetersiz miktarda temsil edilmesiydi. Onlar, önderliğin başarıya ve militanlığa göre atanması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Oylar önemli değildi ve seçimler kolaylıkla manipüle edilebilirdi.

Basra grubu, örgüt içerisinde yukarıya tırmanma arayışı içerisindeydi; diğer taraftan, Lübnan grubunun zihninde özerklik kazanma fikri vardı. Hizip bir bütün olarak, esas partinin ana gövdesinden ayrıldı ve yeni bir ad aldı: Davet-i İslamiyye; yani, resmi sıfatlarından 'parti' terimini attılar. Ali Kurani'ye bağlı Lübnan grubu bu hizipten de koptu, Lübnan'a geri döndü ve Hizbullah'ın oluşumunda rol aldı. Basralı ayrılıkçılar, faaliyetlerini aynı ad altında devam ettirdiler ve İran'da kendilerinin sözcüsü olacak *İ'tisâm*'ı yayınladılar. Grup, İranlılardan ve içerisinde temsil edildikleri İİDYM yetkililerinden sıcak destek gördü.

Üçüncü kopma, 1988'de yaşandı ve teorik olarak ulemanın simgesel gücünü temsil eden Meclis-i Fıkhi'de (Fıkıh Kurulu) merkezlendi. Teorik olarak kurul, eylemler, fikirler ve programlar hakkında öğütte bulunma yetkisine sahipti. Kuruldakiler dini akidenin yorumlanmasında nüfuz sahibiydiler ve muhtemelen önderliğin üstünde duruyorlardı: herhangi bir parti kararını veto edebilirlerdi. Partinin fakihi Kazım Hayri ve Fukaha Kurulu se-

49) Cabbar ve el-Nasıri, röportajlar.

çilmiş bir organ değildi. Günlük işlerde onların fiilen hiçbir yeri ve sözü yoktu. Öncülük rollerini yeniden ortaya koyma girişimi içerisinde bir yeniden yapılanma kampanyası yürüttüler. Örgütsel ve siyasal iki nokta ortaya atıldı: İlkin, fakihin rolü neydi? Gerçek önderliği o mu oluştururdu, yoksa o sadece yüzeysel meşruiyet kazandıran bir kılıf mıydı? İkincisi, Davet'in İran'la bağlantısının doğası neydi?

Hayri'nin görüşü, fakihin salt bir vitrin olmaması gerektiği ve olamayacağı, aslına bakılırsa, karar alma sürecinde öğütleyici bir ödevden ziyade esaslı bir rol oynaması gerektiğiydi. İkinci ve daha hassas nokta konusunda, Hayri, İran devletini, genel olarak Şiiler üzerinde, onların sadakatlerini emreden meşru otorite kaynağı olarak düşünüyor ve Davet Partisi'nin 'onunla kaynaşması' gerektiğine inanıyordu.[50]

Seçilmiş organ, parti önderliği ve kendinden-atanmış din adamları arasındaki çatışma hiçbir yerde bu örnektekinden daha bariz olmamıştır. İkinci noktanın farklı yananlamları vardı. Güçlü Irak eğilimleri ve duyguları Davet içinde çeşitli düzeylerde görülebilir. Bu, Humeyni'nin, kendi sözleriyle 'zehir şerbeti'nden içmek durumunda kalmasının ardından, İran'ın Irak'ı istila etme planlarının ve İran'ın Irak grupları üzerindeki koşullayıcı baskılarının suya düşmesiyle yoğunlaştı.[51] Hayri, birinci noktayı kendi konumunu savunmak maksadıyla ele alma yönünde açık bir ilgi gösteriyordu. İkinci noktayı ise, İran'la ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, Davet önderliğine baskıda bulunma ve parti içerisinde kendi konumunu sağlamlaştırmak için İran desteğini kazanma taktiği şeklinde ele almış olabilir. Ancak bu taktik işe yaramadı. Kongre kendi fakihinin aleyhinde oy kullandı ve onu görevden aldı. Paradoksal olarak, parti kuralları, fakihi partiden uzaklaştırma kararının bizzat bu fakihin kendisi tarafından onaylanmasını gerektiriyordu. Hayri, birçok destekçisiyle birlikte partiyi terk etti. Böylece, Davet Partisi (Fakih Kurulu) adı altında yeni bir örgüt oluşturdular.[52] Bu hizip mücadelesinin sonucu, din

50) Cabbar, röportaj.
51) Piscatori (1991) içinde, s. 28-29.
52) Cabbar, röportaj.

adamlarının otoritesine başarılı bir meydan okuyuşa ve ulusal Irak ruhunun öne çıkarılmasına emsal oluşturdu. 1990'da Davet içerisindeki dördüncü ve en önemli bölünmenin kökünde, başka etmenler arasında açık bir şekilde bu iki etmen bulunuyordu.

Akabinde bazı entelektüeller, farklı noktalarda ve farklı sebeplerden dolayı Davet'ten ayrıldılar. Bazıları, tek başına bir Irak kimliğini ifade etme ihtiyacına yönelik duyarlılığı açığa vurarak, İran'la 'kaynaşma' (*indimâc*) diye adlandırdıkları şeye öfke duyuyordu. Başka bazıları, Humeyni'nin velayet el-fakihi ve bütün bir ulemaya yönetimde öncü rol tanıma fikri konusunda kuşkucuydular. Başka unsurlar, demokratik, çoğulcu bir sistemden yana seçim yaparak, İran ve tek-parti modellerini reddettiler. Siyasal ve taktik sebeplerden ötürü, belli bireyler, Irak'ta seküler partilere yönelik açık bir tutuma veya *infitâh-ı siyasi* (siyasal açıklık ve işbirliği) diye adlandırılan tavra daha eğilimliydiler. Toplumsal profillerinin gösterdiği gibi, onlar, yekpare, şehirli, hali vakti yerinde orta sınıf ailelerden geliyorlardı, yüksek akademik derecelere sahiptiler ve iki yaş grubunda toplanıyorlardı: 30-39 ve 40-49. Bu grup, parti içerisinde kendileri için önü kesilen yukarıya doğru hareketliliğe ve Irak Şiileri üzerindeki büyüyen İran etkisine öfke duyuyordu. Din adamlarından farklı olarak, onların ne İranlılarla önceki gibi bağlantıları ne de İranlıları taklit etmeye hevesleri vardı; modern etkilere de daha fazla maruz kalmışlardı. Grup biraraya geldi, Kavadir-i Hizb-i Davet'i (Davet Partisi Kadroları) oluşturdu ve Şam'da yarı-gizli bir haftalık yayın organı olan *Bedîl-i İslami*'yi (İslami Alternatif) çıkarmaya başladı. Bu yeni filizlenme, Irak milliyetçiliğini, İslam düşüncesinin yenilenmesi ve modernleştirilmesini, demokrasinin benimsenmesini ve parti politikasının kutsallaştırılmasını vurguladı.[53]

MAİ'nin de benzer bir yazgısı vardı. Bu yazgı, iki güçlü şahsiyetin önderliğinde çizildi: müçtehit Muhammed Taki el-Müderrisi ve sâbık şeyh, ama artık yeni efendi olan Muhsin el-Hüseyni. El-Müderrisi'nin gelirler ve parti aygıtlarına dayattığı tekelin bir sonucu olarak, onunla MAİ'nin Politik Bürosu'ndaki

53) Gruptan kadrolarla röportajlar.

diğer öncü şahsiyetler (hepsinden önce karar-almada sistematik olarak atlanıp bir kıyıya itilmiş ve mali kaynaklar üzerinde hiçbir denetimi bulunmayan el-Hüseyni) arasında gerilimler oluştu.[54] MAI'deki iç tartışmalar, müçtehidin sınırları konusunda Davet saflarında alevlenen tartışmaya benzer bir yön kazandı. Davet'teki müçtehitler ayrı bir kurul içerisinde fiili öncü organdan ayrılmışlarken, MAI'de birinci önder her iki rolü de üstlenmişti. Müçtehidin, siyasal meseleleri uzmanlara bırakan medresedeki ilim çalışmalarına geri çekilmesi gerektiği yönünde argümanlar seslendirildi. MAI, el-Hüseyni'ye bağlı olarak ortaya çıkan ayrılıkçı bir grupla son buldu.

54) El-Hatib ve Taki, röportajlar.

Tablo 14.6: Davet'in Bilinen Önderleri ve Politik Büro (PB) Üyeleri, 1990

Isim	*Yerleşim*	*Sınıf*	*Eğitim veya Meslek*	*Şehir*	*Yaş grubu*	*Notlar*
Muhammed Mehdi Asıfi	Tahran	orta	din eğitimi	Necef	51-60	sözcü
Kazım el-Hayri	Tahran	orta	din eğitimi	Necef	51-60	önderlik
M. Salih el-Edib	Tahran	orta	mühendis	Kerbela	51-60	önderlik
Hüseyin Şubbar	Tahran	orta	avukat	Necef	51-60	önderlik
Cevad Maliki	Şam	orta	mühendis	Teveyrîc	41-50	PB
İbrahim el-Uşeykir	Londra	orta	hekim	Kerbela	41-50	PB
Abdül Zahra el-Bander	Tahran	orta	Ph.D (felsefe)	Hübeyiş	41-50	PB
Muvaffak el-Rubai	Londra	orta	fizikçi	Musul	41-50	PB
Hamza Fevzi		orta			41-50	PB
Ebu Yasin	Tahran					PB
Adil el-Edib	Tahran	orta	öğretmen	Kerbela	41-50	PB
Sami el-Askeri	Londra	orta	mühendis	Sukküş Şüyuh	31-40	PB

Bu tablo, Muhammed A. Cabbar, Muvaffak el-Rubai ve Sami el-Askeri tarafından verilen malumat temelinde oluşturulmuştur.

Tablo 14.7: Davet Partisi'nden Ayrılan Bir Grup Olan Kavadir Davet'in Önderlerinin Listesi, 1994-95

İsim	*Topl. köken*	*Eğitim*	*Meslek*	*Doğum tarihi*	*Şehir*	*Mevki*
Celil Hayrullah	orta sınıf	Ünv. mezunu	asker	1950	Nasıriye	sekreter
Hüsam Muh. Ali	orta sınıf			1951	Hille	
Salim Meşkur	orta sınıf	Ünv. mezunu	gazeteci	1954	Necef	
Edib Tabetabai	orta sınıf	BA	hekim	1958	Bağdat	
Ali el-Haydari	orta sınıf	BA	gemi müh.	1949	Bağdat(*)	
Muh. A. Cabbar	orta sınıf	BA	gazeteci	1949	Bağdat(**)	*El-Mütemer*'in editörü
Mahmud el-Hüseyni	orta sınıf	BA	mühendis	1947	Hille/Bağdat	
Ziya Şekerci	orta sınıf	Ph.D.	akademisyen	1948	Bağdat(*)	
Mustafa Habib	orta sınıf	BA	akademisyen	1950	Basra	
Hazım Nueymi	orta sınıf	BA	devlet memuru	1956		
Medeni el-Musavi	orta sınıf		yazar	1958	Necef	

Bu tablo, Davet içerisinde etkin bir öncü kadro olmuş ve Londra temelli IUK yayın organı *El-Mütemer*'in yazı işleri müdürü olan Muhammed A. Cabbar tarafından verilen malumata dayanmaktadır.
*) Şiilerin yoğunlukta olduğu bir banliyö olan Karrada Şarkiyye'den.
**) Köken olarak Kut'tan.

Tablo 14.8: Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin fil Irak'ın (Tahran-merkezli) Seçilmiş Öncü Komite Üyelerinin Listesi, 1982

Isim	*Şehir*	*1992'de Yaş Grubu*	*Pozisyon veya Üyelik*	*Etnik köken*
Muhammed Bâkır el-Nasıri	Nasıriye	61-70	Genel Sekreter	Arap
Kazım el-Hayri	Necef	61-70	Davet	Farisî
Mahmud el-Haşimi	Necef	51-60	IIDYM	Arap
Muhammed Mehdi el-Asıfi	Necef	61-70	Davet	Farisî
Hasan Feracullah	Basra	61-70		Arap
Muhammed Bâkır el-Hekim	Necef	41-50	IIDYM	Arap
Muh. Hasan el-Cevahiri	Necef	öl. 1992		Arap
Muh. Taki el-Tabetabai el-Tebrizi	Necef	51-60		İran Türk'ü
Münavebeli üyeler				
Abdül Rahim el-Şevki	Basra	öl. 1993		Arap
Hüseyin el-Sadr	Kazımiye/Bağdat	51-60		Arap
1992'de Cemaat'in Bileşimi				
Muhammed Bâkır el-Nasıri(*)				
Muhammed el-Asıfi(*)				
Hasan Feracullah(*)				
Abdül Rahim el-Şevki(*)				
Hüseyin el-Sadr(*)				
Mehdi el-Attar	Necef	51-60		Arap
Hüseyin el-Beşiri	Kerkük	61-70		Türkmen

Bu tablo, Cemaat'in genel sekreteri tarafından verilen malumata dayanmaktadır. Isimler, her üyenin gizli oylamada aldığı oy sayısına dayalı resmi sıralamaya göre listelenmiştir. Seçmen Kurulu toplam 70 müçtehitten oluşuyordu. Genel sekreter 69 oy aldı.
(*) kuruluşundan itibaren kurulda yer aldılar.

On Beş

Savaş Zamanı, Diaspora ve 1991 Ayaklanmaları

Irak-İran Savaşı, Büyük Ayetullah Humeyni (kendi deyişiyle) 'zehir şerbetinden içmek' durumunda kaldığı ve onun Irak'ı istila etme rüyası sona erdiği zaman bir durma noktasına vardı. 18 Temmuz 1988'de Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Javier Perez de Cuellar, dolaysız ateşkesi ve savaşan birliklerin uluslararası olarak kabul edilen sınırlara geri çekilmesini şart koşan BM'nin 598 sayılı kararına ilişkin İran'ın resmi kabulünü aldı. Çatışmaların kesilmesi, hem çoğunlukla Tahran'da oturan Iraklı Şii hareketler için hem de onların Ortadoğu'ya (özellikle de İran ve Suriye'ye) yayılmış yaklaşık 2 milyon kadar göçmeni için hoşa gitmeyen bir sürpriz olarak ortaya çıktı. Bunların önderlerinin umutları, tam ölçekli bir İran istilasına bağlanmıştı; öyle ki, bu istila içerisinde onlar, gerilla üsleri kurdukları Kürt dağlarında Irak'ın savaş gücünü istikrarsızlaştıran savaşçılardan oluşan Be-

siç kuvvetleri içerisinde birlik mensupları olarak[1] ya da bombalama kampanyalarında gizli eylemciler olarak[2] rol alıyorlardı.

İran'ın Başarısızlığı

Güneyde Basra'yı, kuzeyde Hac Ümran'ı ele geçirme umuduyla İran, 6 Şubat 1983 ve 3 Mart 1986 arasında art arda dokuz (kod adını bir Kur'an ayetinden alan) *Vel-Fecr* seferberliği başlattı. İranlılar, 11 Şubat 1986'da Basra'nın güneyinde, Körfez'in hemen ağzındaki Fao Yarımadası'nın ve 4 Mart 1987'de Süleymaniye'nin kuzeyinde küçük bir mesire köyü olan Hac Ümran'ın işgal edilmesiyle moral kazandılar.

Vel-Fecr operasyonlarının ardından, Irak'taki Şii kutsal mekânından hareketle Kerbela adı verilen bir başka seferberlikler dizisi geldi. 20 Haziran 1986 ile 9 Nisan 1987 arasında, Kerbela 1'den Kerbela 2'ye uzanan bir dizi saldırı başlatıldı, fakat bu saldırılar hedeflerine ulaşamadı. İran birlikleri, Hac Ümran'ı, Basra'yı, Mecnun Adaları'nı, Fao Yarımadası'nı ve önceki savaşlarda kazanılmış başka toprak parçalarını boşaltıp çekildiler.[3] Vel-Fecr operasyonlarında kazanılanlar Kerbela operasyonlarında kaybedildi. İran'ın ateşten gömleğine ABD askeri baskıları eklendi. İran Körfezi'nde dolaşan Amerikan savaş gemileri, İran'ın tersaneleri ve petrol tesislerine birçok saldırı düzenlediler. Temmuz 1988'in başında, Amerikan gemileri bir İran yolcu uçağını vurarak düşürdüler; bu sert bir uyarı sinyaliydi ve Tahran bu sinyali açık ve doğru bir şekilde okudu. Hem Sovyetler Birliği hem de ABD, Kuveyt tankerlerini korumak için Kuveyt'in yaptığı bandıra kiralama başvurusuna zaten olumlu karşılık vermişlerdi. Küresel destekten yoksun kalan İran'a, savaşı başarıyla sürdürme şansı bırakılmamıştı. İran'ın ulusal güvenli-

1) *Iraqi Research and Documentation Project* (IRDP), dosyalar 655: 163-165; 659: 986-1987

2) Suriye'yle ilişkiler konusunda bkz. IRDP, dosyalar 699: 410, 828: 865-866, 829: 368, 833: 700; İran'la ilişkiler konusunda bkz. dosyalar: 699: 274, 539, 598 ve çeşitli yerlerde.

3) O'Ballance, Edgar, *a.g.y.*, s. xi-xvii.

ği tehlikedeydi ve İslami idealist yayılınacılık terk edilmek durumundaydı.[4]

Diaspora'daki Irak İslamcılarının hissettiği acının derinliği apaçıktı. Her İran taarruzunda Bağdat'a geri dönmek için valizlerini hazırlamayı alışkanlık haline getiren Irak Şiileri, bavullarını boşaltıp beklemek durumundaydılar. Bununla birlikte onlar, ateşkesin ardından, dünyalıklarından kalan her şeyi son kez bavula yerleştirerek, Avrupa'daki sığınaklarına akın ettiler. On binlerce Iraklı sürgün kapağı Batı'ya attı. Şam, Beyrut, Amman ve ötesinde, her türden turist acentaları, insan trafiğiyle uğraşan tüccarlar, insan ve gümrük kaçakçıları, vize-kalpazanları ve pasaport-sahtekârları mantar gibi çoğaldı. Popüler çıkış rotalarından biri Rus turizmiydi; Sovyet turizminde uzmanlaşan Suriye'deki seyahat acenteleri, Sovyet yetkililerin tahayyüllerinin ötesinde büyüyüp geliştiler. Ancak (bu sözde turistlerin ağırlanacağı) Moskova'daki oteller, konuklarını boş yere bekleyip durdular. Iraklı 'turistler' Moskova'ya ayak basar basmaz, seyahatlerine İsveç'e, Londra'ya, Amsterdam'a, Brüksel'e ya da Kopenhag'a doğru devam ediyorlardı. Çoğunluk, inancını ve yönünü yitirmiş din adamı olmayan Şiilerdi. Bugünden geriye bakıldığında, daimi sürgün gibi görünen bir konumda haddinden fazla kalmanın sonucuydu bu. Yoksul Şii ailelerinin hemen ardından, sadık İslamcı eylemciler de bu yolu takip etti. Toplu göç, kısa sürede, muhalefet gruplarını tüm ideolojik bağlardan koparıp boğdu. Safları, Irak ordusunun başarılı bir şekilde başlattığı dokuz Enfal harekâtının gazabından kaçan Kürtlerle kalabalıklaştı. Irak birliklerinin topyekûn hücumu, binlerce Kürt'ü, komünisti ve İslamcıyı (çoğu Davet Partisi'nden), Suran ve Bahdinan dağlarındaki üslerinden dışarı sürüp çıkardı. Onlar, Suriye sınırını geçerek Şam'a akın ettiler ve oradan da Batı'ya uzanan biteviye mülteci akınıyla birleştiler.

4) 1979'dan bu yana İran dış politikasıdaki enternasyonalist ögelerin rolü hakkında bkz. Fred Halliday'in Cole ve Keddie (ed.) içerisindeki katkısı, *Shi'ism and Social Protest*, bölüm 3.

Savaş ve Milliyetçilik

1988-1990 yılları gerçekten kasvetliydi. Baas rejimi Irak-İran Savaşı'ndan zaferle çıktı, ama yarasız beresiz değil. Peki, nasıl hayatta kalabildi?

Birinci Körfez Savaşı'nın sekiz yılı boyunca, muhalefet gruplarının çoğu (Kürtler, komünistler ve Şii İslamcılar) savaşın ve devrimin ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olduğuna yönelik bir inanç geliştirdiler.[5]

Savaş, ulusun birliğini talep eder; isyan ise ulusun uyumsuzluğunu yansıtır. Savaş mantığı, eğer bu kadar baskın olursa, tüm yarık ve çatlakları ince, hatta monolitik bir amaç ve eylem birliği katmanı altına gömer; enerjileri dışarıya doğru kanalize edip akıtır. Başkaldırı mantığı ise hoşnutsuzluk ilkesini kabartıp yükseğe kaldırır ve öfkeyi yönlendirip içeriye doğru akıtır.

Bu model karmaşıktır. 20. yüzyılın başlarındaki Avrupa'da, belli örnek olaylar bu modeli destekler görünür: iki Rus devrimi (1917-1918), 1918 Alman ayaklanması, 1919'daki ilk Macar isyanı ve İtalyan işçilerinin 1920'lerdeki başkaldırısı. Tüm bu olaylarda, birliktelikten ziyade iç hoşnutsuzluk doruktaydı. Resmi milliyetçiliğin başarısız olduğunun görüldüğü ve sadakatin başka bir yere (sınıfa, enternasyonalizme veya toplumsal devrime) konumlandırıldığı olaylardı bunlar. Fakat acaba böyle miydi? Eric Hobsbawm biraz farklı bir okuma önerir: Birinci Dünya Savaşı boyunca, askerlerin kuşatma altındaki hükümetlerine ve resmi milliyetçiliğe karşı isyanında, enternasyonalizmden ziyade milliyetçilik önemli bir etmendi.[6] Avrupa'ya özgü bu örnekler daha yerinde bir formül önerirler: İsyanın başarıya ulaşması için, Irak milliyetçiliği (aynı zamanda vatanseverlik diye de adlandırılır), yönetici Baas seçkinlerinin Arap milliyetçisi söylemine karşı durmak durumundaydı. Bu ikisi arasındaki bir birlik, muazzam Şii çoğunluğa sahip bir ülkenin Şii İran'la nasıl savaştığını ve ulu-

5) Bu dönem boyunca muhalefet literatürü Baas rejiminin düşüşünün her an beklenmekte olduğu noktasında iyimserdi.
6) Hobsbawm (1990), bu sınıf ve milliyetçilik etkileşimini başka herhangi bir açıklamadakinden daha iyi açıklar.

sal savunmaya din kardeşliği karşısında nasıl öncelik verdiğini pekâlâ açıklayabilir. Dini ve ulusal kimlikler Ortadoğu'da çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Uzmanlar, onları, birbirini bütünleyici iki alandan ziyade, taban tabana karşıt alanlar olarak düşünür görünürler. Milliyetçilik, dini bir simge olarak kullanabilir de kullanmayabilir de. Kültürel ürünler olarak, milliyetçilik ve din barış içerisinde birarada yaşamaya da götürebilir, başka yörüngelere de yerleşebilir. Fars milliyetçiliği On İki İmam Şiiliği'yle iç içe geçmişti. Irak milliyetçiliği, Iraklı sosyolog Ali el-Verdi'nin doğru şekilde gösterdiği gibi, ortak bir Sünni-Şii eseriydi.[7] 1920'lerde 'Irak' ulusluğu dürtüsünden yana çağrıda bulunan, bu dürtüyü kışkırtan ve meşrulaştıranlar, Necef'teki Şii ulemaydı.[8] Onlar, iki yönlü, yani hem Irak hem de Arap milliyetçisi duyguları ve eğilimlerine sahip Iraklı Osmanlı subayları tarafından ikmal edildiler. 1921'de monarşiyi yapılandırmak için Britanya'yla işbirliği yapan Liberal Arabistler de Irak milliyetçisiydiler. Örneğin, 1950'lerde radikal Baas Arabizmini başlatanlar, Fuad Rikabi, Hamid Hilhal, Hani Fukeyki gibi Şii orta-sınıf öğrencilerdi.[9] Iraklı Şiiler, 1970'lerin başlarındaki petrol bunalımı yılları boyunca kitleler halinde Baas Partisi'ne katıldılar. Bu, Şiiliğin, elinizdeki kitabın başından sonuna kadar ileri sürüldüğü gibi, ne sosyolojik ne de siyasal bir kategori olduğunun açık bir kanıtıdır. Aynı zamanda, milliyetçiliğin ve dini kültürün birbirine yabancı olmadıklarının da hatırlatıcısıdır.[10]

---

7) *Lemehât* adlı eserinin V. cildinde, el-Verdi, Sünni Mevlid ile, yani Peygamberin Doğum Günü Kutlamaları ile ortak Şii *mevakib-i hüseyniye*'yi (Hüseyin Geçit Alayları), 1920'lerde yeni yeni oluşturulan Irak ulusal kimliği altındaki farklı cemaat gruplarının simgesel birliği olarak belgeler. Milliyetçilik, halkın duygusuna cevap verecek şekilde, henüz doğmuştu. Aynı zamanda bkz. Gassan Attiye ve Y. Nakkaş (1994), ki onlar Irak'taki Şiiliğin Bedevi Arap doğasını İran'daki Şiiliğe karşıtlık içerisinde yeniden öne çıkarırlar.

8) Bu dönem boyunca milliyetçilik hakkında bkz. Halidi (1991); Phebe Marr (1985); Macid Hadduri, *Independent Irak, 1932-58*, Londra, Oxford University Press, 1970.

9) Baas partisinde şiilerin rolü için başkaları arasında bkz. Hani Fukeyki; Sluglett (1990) ve Sluglett, CARDRI (1986) içinde.

10) Din, ulusun bir cemaat olarak tanımlanmasında, milliyetçiliğe çok da yabancı değildir. Bir ulusal işaret olarak dinin rolü hakkında bkz. Anthony Smith (1971); Benedict Anderson ve Sami Zübeyde, Littlejohn (1978) içinde.

Sekiz yıllık uzun Irak-İran Savaşı'nın irkiltici özelliklerinden biri, Saddam Hüseyin'in, birçok toplumsal gruba yapılan geniş çeşitlilikteki başvuruları ve kendisini destekleyebilen güçleri tek bir bünye içerisinde bütünleştirmesi sayesinde, kendi rejiminin ideolojisini yeniden şekillendirme kabiliyetiydi.

Savaş boyunca bu ideoloji, Arabizmin, İslamcılığın ve Irak vatanseverliğinin yeni bir sentezi haline geldi. Bu yeni icat, kadim Filistin'i istila eden Babil savaşçı-kralı Nabukadnezzar ya da Kudüs'te Haçlılara meydan okuyan Kürt Selahaddin Eyyubi gibi kahramanların tarihinin derinliklerine uzanıyordu. Bu örneklerde, kadim Irak ve Kürt motifleri Batı-karşıtı ve İsrail-karşıtı temalarla hemhal olur.[11]

Bölgesel ve küresel cephelerde, Baas Partisi'nin pan-Arap, seküler ideolojisi, Saddam'ın imajını Farisî fundamentalist tehlike karşısında, hem Arap ulusunun hem de sekülarizmin savunucusu olarak güçlendirmeye yardım etti.

Örgütlü muhalefet grupları arasında, savaşın hükmü altındaki topluma tepki dahilinde üç konum belirginleşti: İran-yanlıları (bazı Kürtler ve tüm Şii gruplar); Irak-yanlıları (esas olarak Şam'da üslenen önemsiz bir siyasal ekip olan Suriye Baas'ı-yanlısı ayrılıkçı parti); ve hem İran-karşıtı hem de Irak-karşıtı olanlar (Irak Komünist Partisi'nin ana gövdesi).

Şii İslamcı örgütler (Şii çoğunluğun gözünde Irak-karşıtı ittifakı haklı çıkaracak dini bir meşruiyete sahip olduklarını hatalı bir şekilde varsaymak suretiyle), geleneksel olarak, ulusal kimlik karşısında dinsel kimliği ve onun ideal bir yansıtılışını öne çıkardılar. Bu problem, sürgündeki Iraklı Şii önderler arasında ilginç bir tartışmayı tetikledi: Ayetullah Humeyni'nin emirlerine itaat etmeli miydi, yoksa edilmemeli miydi? Bazıları, onun bir 'İmam' olduğunu ileri sürdüler; bu, hem dini hem de siyasal statü belirten ve bütünsel itaat ima eden bir terimdi. Başka bazıları taklid ilkesinin, taklid edilecek yaşayan herhangi bir din otoritesinin özgürce seçilmesine izin verdiği yönünde bir karşı-tez ileri sür-

11) Baram, 1991, *Culture and History*, Baram (1993); Faleh A. Cabbar (ed.) *Nationalism*, Londra, Saqi Books, 1996.

düler.[12] Her halukârda, işin içerisindeki İslamcı gruplardan hiçbiri, İran ve Irak arasında bir birlik çağrısında bulunmadı. Ulus-devlet, onların savaşa yönelik tutumlarından ziyade, genel söylemlerinde temel bir referans noktası olarak kaldı.

Bu anlamda milliyetçilik, onların savaş ve devrim hesaplarında yer almayan bir etmendi. Onlar, İran'daki İslam Devrimi'nin hangi dereceye kadar Şah'ın Washington'a sadakatine yönelik bir ulusal infial ve acı duygusundan doğduğunu takdir etmeyi beceremediler; İran önderi Ayetullah Humeyni'nin kendi siyasal kariyerine İran milliyetçiliğinin bir savunucusu olarak başladığını unuttular. Hatta 1988'de, IIDYM'nin (Irak'ta İslami Devrim Yüksek Meclisi) önderi Muhammed Bâkır el-Hekim, başka seküler gruplarla müzakere edip hazırlamakta olduğu bildirilerde 'vatan' gibi terimlerin kullanılmasını reddetti. El-Hekim'e göre, bu tür terimler İslam'da hiçbir zaman mevcut olmamıştı.[13]

O halde, Irak milliyetçiliği veya vatanseverliği, modern dünyanın ulusal bir alanından veya siyasal bir biriminden çok, ideolojik bir söylem olarak ele alınmıştı. Bu karışım, kısmen ideolojik tercihlerden, kısmen de İran himayesinden kaynaklanır.

Kuveyt'in İşgali

Savaşın (1980-1988) büyük bir bölümü boyunca, genelde muhalefet, özelde de İslamcılar, (nüfusun yarısını kapsayan) Bağdat, Basra ve Musul gibi büyük şehir merkezlerinden koparıldılar. Örgütsel şebekeleri fiziksel olarak yok edildi. Savaş-arası dönemde muhalefet darmadağınıktı; Baas rejiminin de dağınıklık konusunda muhalefetten aşağı kalır yanı yoktu. Irak, yenilmez bir askeri dev, ama ekonomik bir cüce olarak ortaya çıktı. Toplumsal gerilimler yoğundu ve 1 milyon insanlık bir orduyu besleme sorunu vardı. Ulus şu iki seçeneğin kıyısında sallanıp duruyordu: reform ve ıslahat ya da bir başka askeri macera.[14]

12) Irak'lı İslâmi önderlerle röportajlar, Londra, Mart 1998.
13) 1988'de Şam'daki İslâmi-seküler toplantıların ayrıntılı tafsilatı.
14) bkz. benim "Why the Uprisings Failed" başlıklı makalem, Fran Hazelton (ed.) içinde, *Prospect for Democracy in Iraq*, Londra, ZED 1995.

Küresel ve bölgesel çaptaki siyasal değişimler ekonomik zorlukları belirginleştirdi. Doğu Avrupa'daki dönüşümler yönetici seçkinleri gafil avladı ve derin kaygıları tetikledi. Sovyet totaliter modeli (ki Baas dogmasının büyük bölümü onun cephaneliğinden alınmıştı) çöktü. Bu, tam da Baas yönetiminin ideolojik payandalarına öldürücü bir darbe vurdu: komuta ekonomisi, tekparti sistemi ve kendi kendine izafe edilmiş meşruiyet. 1989'da yakın komşu Ürdün'deki ve Cezayir'deki kanlı sokak ayaklanmaları bu iki Arap ülkesine demokratik reformu müjdeliyordu. Irak devlet başkanı da benzer bir reformlar paketi sundu: ekonomik serbestleşme, yeni bir anayasa (ki siyasal çoğulculuk öngörüyordu), özgür bir basın ve başka demokratik özgürlükler. İran Devlet Başkanı Ali Ekber Haşimi Rafsancani'ye sahici bir barış teklifi yapıldı. Hem reform paketi hem de İran'a yönelik barışma hamlesi, (İran sınırında, güney Amare vilayetindeki) Mecnun petrol alanlarını genişletme ve kendi çıkarına işletmenin bir önkoşulu olarak, içsel ve bölgesel gerilimleri rahatlatma çabasıydı.

Bir başka seçenek, kaynaklara çabuk ve kolay ulaşım yolları aramaktı. Reform paketi önerildi, ama hiçbir zaman uygulanmadı ve bunu Kuveyt'in işgali takip etti. 2 Ağustos 1990 günü, Irak birlikleri Kuveyt sınırını geçtiler; içeride kukla bir hükümet kuruldu ve iki ülke arasında 'birlik' ilan edildi; bunların hepsi birkaç haftada olup bitti. Birinci Körfez veya Kuveyt Savaşı, modern zamanlarda petrol yüzünden çıkan ilk savaş olarak tarihe geçecekti.[15]

Kuveyt'in işgali ve ilhakı, başka şeyler arasında, Irak'ın ekonomik yüklerini hafifletecek kadar petrol servetini güvenceye almayı; *étatist* (devletçi) milliyetçilikle ortak çalışacak şekilde Iraklılar arasında popüler vatanseverlik duygularını yeniden ateşlemeyi; sonuncusu ve en önemlisi de, savaş kuşağının rızasını kazanmayı amaçlıyordu. Daha geniş destek temin etmek için, Arap birliği ve Arap zenginliğinin adil dağıtımı, Kuveyt'in ilhak edilmesinin gerisindeki sebepler olarak savunuldu; Kuveyt'ten geri çekilmenin şartı İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'den geri çekilmesine

15) Edward L. Morse, "A New Political Economy for Oil", *Journal of International Affairs*, Fall 1999, No. 1, s. 161.

bağlandı. Bu talepler, sahici Arap sorunlarını kullanıyor, fakat kendi çıkarı peşindeki Irak'ın amaçlarını örtüyordu.[16]

İslami ya da diğer muhalefet grupları, Kuveyt'in işgal edilmesine bakıp, bu kez içeriye-yönelimli olacağını fark etmeksizin yenilenmiş bir Irak vatanseverliği beklentisinden korkuya kapıldılar. Fiili olarak, savaş kuşağı, yönetici sınıf tarafından tanımlandığı şekliyle 'devlet'e sadakat duygusunu tüketip bitirmiş, ama silaha sarılmıştı. Onlar barışa özlem duyuyorlardı, fakat sonunda kuşatma altındaki bir çıkmaz sokağa vardılar.

Muhalefet önderleri Irak milliyetçiliğinin Baas'ın resmi milliyetçiliğinden kopacağı umudu taşıdıklarında, Irak-İran Savaşı boyunca bu ikisi birleşti; onlar bu ikisinin Körfez Savaşı'nda tekrar birleşeceği korkusuna kapıldıklarında ise, yollarını ayırdılar. Önderler, işte bu iki yönlü, traji-komik yanılgıya düştüler.

Savaşa iki gün kala, 19 Ocak 1991'de Beyrut'tan yayılanan bir bildiride Muhammed Bâkır el-Hekim, İİDYM'deki taraftarlarına 'asker toplama kuvvetleri'ne katılmalarını emrediyor ve Irak-İran sınırlarının yakınında oturanlara 'ABD saldırısı'na karşı mukavemet gösterme talimatı veriyordu. Irak Komünist Partisi savaş ilan etti ve Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) önderi Mesud Barzani de benzer bir tavır takındı.[17]

Bununla birlikte, hasımları Saddam Hüseyin, Irak'ta hoşnutsuz bir ruh hali sezinliyordu. Onun ideolojik kampanyası milliyetçi temalardan dini temalara doğru açıkça kaydı. Körfez Savaşı'na doğru son hız gidilirken, artık sözcüğün tam anlamında usta asker haline gelmiş yeni kuşağın çoğunluğu arasında bir korku duygusu hâkimdi. Yönetici seçkinlerin bu kuşağa Saddamyanlısı Arap ve Üçüncü Dünya coşkusu bulaştırma girişimlerinin tümü sonuçsuz kaldı. Askeri jargonda 'düşük moral' olarak görünen bu kaygı, yeri geldiğinde pısırıklık ve eylemsizlikle sonuçlanabilecek bir edilgenliğe kolaylıkla yol açabilirdi. Fakat edilgenlik ve eylemsizlik, *étatiste* (devletçi), şovenist bir milliyetçilik bi-

16) Fred Halliday, "The False Answers of Saddam Hüseyin", *Le Monde Diplomatique*, Arapça baskı, Kasım 1990. Halliday, haklı olarak, Bağdat tarafından ortaya atılan soruların doğru, fakat yanıtın bütünüyle cevapların olduğunu ileri sürüyordu.

17) Bkz. benim "Why the Uprisings Failed" başlıklı makalem, *a.g.y.*

çiminden nihai bir kopuş olursa, yönetim-karşıtı bir eyleme doğru da açılım kazanabilirdi.

Böyle bir kopuş neredeyse on yıldır hazırlık aşamasındaydı, fakat son darbeyi, Ocak-Şubat 1991'deki bozgunun, dağılmış bir halde geri çekilmenin ve imha edilmenin birleşik etkisi indirdi. Gerçekten de, ABD önderliğindeki muazzam hava saldırısının ve kara savaşının bir sonucu olarak, zayiatın boyutu önceki tahminlerin bile ötesine geçti: yaklaşık 50 bin askeri personel ve 10-15 bin sivilin öldüğü tahmin ediliyordu. Daha sonraki tahminler çok daha aşağı düzeydeydi: yaklaşık 25-30 bin kayıp.[18] Kuveyt meydanındaki askerler yenilgiyi hemen kabullendiler; 70 binden fazlası 100 saatten daha az bir zaman içerisinde kendi ayaklarıyla gidip teslim oldu. Saddam Hüseyin'in savaşı kazanma stratejisi tam bir ahmaklıktı. Askerlerin Kuveyt meydanından hava korumasından yoksun bir şekilde geri çekilmeleri de büyük bir aptallıktı. Saddam'ın sadece üç gün süreceğini öngördüğü hava saldırıları, bir aydan fazla devam etti. İsrailliler saldırmadılar. Hiçbir petrol kıtlığı çekilmedi. Avrupalılar Bush yönetiminin arkasında sağlam durdular. Saddam'ın kendinden çok emin bir şekilde beklediği kara savaşı hiç gerçekleşmedi. Ve bu büyük zarar ve ziyanın ulusa ödetilen bedeli hayal gücünün sınırlarını aştı.

Ayaklanmalar

Geri çekilen, öfkeli, ağır zırhlı askerler, Saddam'ın resimlerini ve posterlerini yakarak ve muhalefet jargonunda 'Halk Ayaklanması', hükümetin dilindeyse 'demagojik sürü' (*gavgaîyye*) olarak bilinen şeyi tetikleyerek, güneydeki Sünni Ebu el-Hasib ve el-Zübeyr kasabalarında toplandılar.[19]

---

18) Bkz. benim "The War Generation: A Case of Failed Etatist Nationalism", Larry G. Potter ve Gray G. Sick (ed.) *Iran, Iraq and the Aftermath of War: Unfinished Business* içinde, New York, Palgrave, 2003.

19) Bağdat'taki günlük resmi *El-Devre* gazetesi, 1991 Mart'ında, Şiileri karalayan ve onlara 'Arap bataklık halkı' iftirasını yapıştıran bir dizi başyazı yayınladı. İsyancıları okuma yazması olmayan cahil bir sürü olarak betimlemek için *gavgaiyye* terimini dolaşıma soktu. Yazarın Başbakan Yardımcısı Tarık Aziz olduğuna inanılıyordu.

İsyanın ilk kıvılcımları, resmi Irak teslimiyeti Safvan'daki General Norman Schwarzkopf'a iletilmeden üç gün önce, Şubat'ın son gününde Zübeyr'deki mağlup askerlerden geldi. Başkaldırı derhal hız kazandı. Basra, 1 Mart; Sukkuş Şüyuh, 2 Mart; Nasıriye, Necef, 4 Mart; Kerbela, 7 Mart; ardından Amare, Hille, Kut ve baştan sona bütün güney isyan etti.[20]

Her şehirde ve ilçede olup bitenlerin ayrıntılı bir dökümünü vermek imkânsızdır, ama medya haberleri ve görgü tanıklarının açıklamaları, bazı ayrıntılardaki farklılıklarla birlikte, dikkat çekici şekilde benzer bir dizi olaydan söz eder.

Geri çekilen askerlerin yapıp ettiklerinden ayrı olarak, bir şehirli isyancılar kitlesi şehir merkezinde toplanıp, iktidar simgelerini ele geçirmek için yürüyüşe geçmişti: belediye başkanının ofisi, yönetici parti karargâhları, gizli polis binası, hapishane ve şehir garnizonu... Yani, önlerine neresi çıkarsa.

Baas ve hükümet içerisindeki yüksek rütbeli görevliler âdeta kıtır kıtır kesilip öldürüldü, bazı durumlarda da sakat bırakıldı. Şiddetin boyutu dehşet vericiydi.

Ayaklanmada rol alan güçler farklı farklıydı. Ordudaki asker kaçakları, çoğunlukla Baas Partisi'nin tabanından öfkeli sivillerle saflarını sıklaştırdılar. Belli durumlarda, Sukkuş Şüyuh'a saldıran Elbu Hişam ve Elbu Gassed gibi aşiret grupları onlara katıldılar. Uykuda olan dağınık solcular ve İslamcı hücreler, her ne kadar küçük olsalar da, etkin bir rol aldılar. IIDYM'nin birkaç bin kişilik Bedr Ordusu savaşçısı, delik deşik olmuş İran sınırından içeri sızdı. Onlar esasen Necef ve Kerbela'ya ve kısmen de Basra'ya doğru yürüdüler.

Kuzeyde farklı bir manzara vardı. Paradoksal olarak isyan, *Caş* olarak, yani hükümet yanlısı çıkar düşkünü taşeronlar olarak Baas'a hizmet etmiş olan Mezûri-Doski aşiretinin reisleri tarafından başlatıldı. Ordu birlikleri teslim oldu ve silahlarını işle-

20) Farklı Irak grupları, ayaklanmanın Basra'da başladığını iddia ettiler; başkaları ayaklanmanın Kerbela'da başlatıldığını ileri sürdüler. Macid Hadduri ve Admund Garib, ayaklanmanın 2 Mart 1999'da Nasıriye'de başladığını söylerler; bkz. Hadduri ve Garib, *The Gulf War 1990-1, The Iraq-Kuwait Conflict and its Implications*, Oxford, Oxford University Press, 1997, s. 190.

mez hale getirdi. Askerler karmakarışık bir halde firar ettiler. Şehirli kitleler, Kürdistan cephesinin iyi örgütlenmiş sekiz partisi tarafından takip edilecek şekilde sokaklara aktılar.[21]

Bağdat'ta edilgenlik hâkimdi. 2 milyondan fazla yurttaş tahliye edilmişti. Başkent sıkı güvenlik kontrolü altındaydı. Başka şehirlerdeki isyancılar Bağdat'a toplu bir yürüyüş vaat ettiler, ama yerine getiremediler. Ulusun yüreğindeki suskunluk ölümcüldü.

Bununla birlikte, isyan Irak'ın tarihinde yeni bir dönüm noktasının işaretini veriyordu. İlkin, Irak vatanseverliği ile resmi Arap milliyetçiliği arasındaki nihai boşanma, siyasal bir ahmaklığın neden olduğu ulusal bozgunun sonucuydu. O, artık hayallerinden ayılmış olan savaş kuşağının siyasal manifestosuydu. İkincisi, sivil ayaklanmanın 'nizami' formatı tepetaklak olmuştu: silahlı isyan, ajitasyon, gösteri ve kitlesel harekete geçme zincirindeki son değil, ilk halkaydı; bu da, örgütlü gücün ne ölçüde zayıflatıldığını, fakat muhalefet duygularının ne kadar derine kök saldığını yansıtan bir olguydu. Üçüncüsü, askerlik kurumu kısmen dağılıp parçalandı ve üç veçheye bölündü: güneyde isyan, kuzeyde teslim olma ve ortada birliktelik şeklinde. Son olarak, Baas üyeleri, hükümet-yanlısı paramiliter reisler ve ordu birlikleri kendi hükümetlerinin aleyhine döndüler. Bu, genç savaş kuşağının önayak olduğu şehirli bir fenomendi.

Fakat ayaklanmalar komuta ve kontrol sisteminden yoksundu. İİDYM ve diğer gruplar ona devamlı bir karakter kazandıramadılar. Tersine, potansiyel müttefikleri yabancılaştıracak şekilde, tehlikeli, bölücü sloganlar attılar ve Humeyni'nin imgesini öne çıkardılar. Gereksiz katliamlar bu problemlere eklendi. Ordunun kendisi herhangi bir siyasal içgüdüden yoksun görünüyordu. Ağır zırhlıları, haberleşme sistemleri ve yetenekleriyle, isyancı güçler Bağdat'a doğru yürüyüşe geçebilirlerdi. Ama onlar sadece başkaldırmak için başkaldırıyorlar, ne idüğü belirsiz bir protestoda bulunuyorlardı. Askeri uzmanlık apolitik tavırları besliyordu.

Ayaklanmalar yalnızca iki kısa hafta boyunca başarılıydı. Baas'ın kurtarıcıları, yani sadık birlikler, neredeyse tıkır tıkır çalışan birer katliam makinesi olarak kendilerine düşen görevi yerine ge-

21) *A.g.y.*

tirdiler. Bölgesel ve küresel olarak tecrit edilmiş olan ayaklanmalar kısa sürede kana boğuldu. Hükümet güçleri kutsal yerleri bombaladılar ve "Artık Şii Yok" gibi cemaat sloganlarını yükselttiler. Şiiliğin simgesi olan (ve kargaşa dönemi boyunca boşluğu dolduracak bir komite oluşturan) Büyük Ayetullah Ebu el-Kasım el-Hui Bağdat'a davet edildi ve Saddam'la birlikte TV'de gösterildi.[22] Baas Partisi'nin sözcüsü *El-Devre* gazetesi, Şiileri aşağılayan ve isyancılara 'sürü demagogları' adını veren bir dizi başyazı yayınladı.[23]

Yaptırımlar Altında Irak: Aşiretler ve Din

1991 Körfez Savaşı'ndan çıkan ulus, bu savaşa giren ulusa pek benzemiyordu. Ülke yakılıp yıkılmış bir halde Taş Devri'ne geri dönmüştü. Yeni bir çağ kapının eşiğindeydi: Bir mahrumiyet dönemi ve zaten kaybolup giden medenilikten geriye kalanların daha da yıkılıp yok edildiği bir çağdı bu.

On üç iç karartıcı yıla yayılan yaptırımlar dönemi, devleti bir yönetim sistemi olarak zayıflattı, ekonomiyi tahrip etti, hiper-enflasyonu başlattı ve maaşlı modern orta sınıfların büyük bir kısmını yoksul düşürdü. Örneğin, kişi başına düşen yıllık gelir 1980'de 4.083 dolardan 1990'da 485 dolara indi. Daha sonra daha da düşüp 300 dolar civarına geriledi. Nüfusun yüzde altmışından fazlası yoksulluk sınırının altına gömüldü. Hatta 1996'da gıda-karşılığı-petrol programının getirilmesinden sonra bile, toplum geçinmek için devlete daha da bağımlı hale geldi. Şiddetli açlık politikasının, yönetimin düşleyebileceği en iyi kitlesel harekete geçirme silahı olduğu anlaşıldı.[24] Sivil yardımlaşmanın ve hayati sivil güçlerin sistematik imhası, geleneksel aşiret şebekelerinin kendiliğinden ya da imal edilmiş ıslahı yoluyla doldurulan bir boşluk yarattı.

---

22) Büyük Ayetullah Ebu el-Kasım el-Hui olayı hakkında başkaları arasında bkz. Yusuf el-Hui, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Khoi: Political Thought and Positions", Faleh A. Cabbar (ed.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues* içinde, Londra, Saqi Books, 2002; Charles Tripp, *A History of Iraq*, Cambridge University Press, 2. ed., 2000; Hadduri ve Garib, *The Gulf War 1990-1991*.

23) *El-Devre* gazetesi, Bağdad, Mart 1991.

24) Yaptırımlar altındaki Irak hakkında en iyi açıklamalar ve çözümlemeler için bkz. Sarah Graham-Brown, *Sanctioning Saddam: The Politics of Intervention in Iraq*, Londra, I. B. Tauris, 1999.

Yönetici seçkinler kitlesel parti politikasından kabile politikasına, en tepeden en dibe kaydılar. Devlet adamlığı bir aile mesleği haline geldi. Modern parti sistemlerinin yerini kısmen sadık aşiretçilik aldı; milliyetçiliğin yerine soy çizgisi; Arabizmin yerine din geçti.

Dine yönelik resmi siyasal tavır da incelenmeye değerdir.

Pragmatizmden hareketle, bir zamanlar seküler olan Baas, Ayetullah Humeyni'nin karizmatik fundamentalizmiyle savaşmak için dini simgeleri kullanmaya başladı. Devlet başkanı, Humeyni'nin soylu nesebiyle boy ölçüşmek maksadıyla, kendisini Hazreti Muhammed'e ve onun evine bağlayan kutsal bir soy ağacı uyduruverdi. Soy çizgisi söylemi böylece siyasallaştırıldı. İran şehirlerine atılan Scud füzeleri, adlarını, üçüncü İmam Hüseyin'den ve onun, popüler kültürde kâfirler için gazaba uğratıcı ve kin güdücü olduğuna inanılan saygıdeğer üvey kardeşi Abbas'tan aldı. Bu hamleler dinsel sembolizm alanı içerisinde kaldı. Bir başka simgesel adım, Kuveyt'in işgalinin hemen ardından atıldı. Şimdi düşman, Hanbeli Riyad'dı. Körfez Savaşı'nın arifesinde Irak bayrağının üzerine Allahü Ekber yazısı işlendi ve "Müminler öne çıksın" şiarı, eski "Baas Öne Çıksın" sloganının yerini aldı. Bağdat'ta bir sürü İslami toplantı yapıldı.[25] Ama yine de Irak, İran'la sekiz yıllık savaşın başından sonuna dek seküler karakterinin büyük bir bölümünü muhafaza ediyor görünüyordu. Bununla birlikte, toplumsal ve kültürel alt-akıntılar bu sekülarizmi aşındırmaktaydı. Popüler dindarlıkta hızlı ve ani bir yükseliş gözlemlendi, ama bu henüz uysal bir durumdaydı. 1991 bozgunundan ve ayaklanmaların başarısızlığından hemen sonra bir kuantum sıçrayışı meydana geldi. Popüler sofulukta ve dini sembolizmde inanılmaz bir yükseliş ulus çapında yayıldı.

Hükümet, yeni duygulardan yararlanmak ve itibardan düşmüş Arap ideolojisinin zararını telafi etmek için inanç seferberlikleri başlattı. Yalnızca Bağdat'ta, yaptırımlar altında açlıktan kıvranan bir ulus için 100'den fazla büyük cami inşa edildi.[26] Kadınlara tekrar örtünmeleri için özendirmelerde ve baskılarda bulunuldu. Başkentteki orta sınıf kadınlar bile buna boyun eğmek

25) Bkz. benim *The Double-Edged Sword of İslâm* adlı eserim.

durumunda kaldılar; evlenme fırsatlarının güçleşeceği ve tehlikeye gireceği şekilde ahlaken hafifmeşrep görülmek istemediler. İşsizlik dalgası kabardıkça, devlet başkanı şahsen televizyona çıkıp, işsizler arasında erkek şovenizmini tetikledi ve Iraklılara kadınları evde tutmalarını öğütledi.

Hükümet, aynı zamanda, adını şarap aşkı ve cinsel şiirleriyle ünlü bir Ortaçağ şairinden alan bir bulvarda, Ebu Nuas Caddesi'nde boylu boyunca uzanan barları da kapattırdı. Yeni atmosferin verdiği şevkle cami müdavimlerinin sayısı üçe katlandı. Günde 50 binden fazla hacı Bağdat'taki Kazımiye Türbesi'ne gitmeye başladı; bu sayı, türbenin bekçisine göre, savaş-öncesi ziyaret düzeyinden neredeyse üç kat fazlaydı.[27]

Korku, yerinden edilmişlik, belirsizlik ve toplumsal kötülükler, kitleleri dini hayırseverliklerin ve kardeşliklerin hararetli duygularına sevk etti. Fahişelik ve suç oranlarındaki ani ve büyük artış bu gidişatı güçlendirdi. Şiddete dayalı suçlar bu devirde ikiye katlandı. Dini olarak yapılan hayırlar, gıda, tıbbi bakım ve daha da önemlisi korkunç bir keyfîlik dünyası içerisinde mutlak bir güç haline geldi. Arap gazetelerinin ön sayfalarında yulaf lapası peşinde koşan binlerce Iraklı boy gösterdi. 2 milyondan fazla hacı (hemen hemen nüfusun % 10-12'si ve Şiilerin % 20'si), 1999'da İmam Hüseyin'in şahadetini anmak üzere Kerbela'ya yolculuk yaptı. 2001'de bu sayı 2.4 milyona ulaştı. Bu sayılar, geleneksel jargonda II. Sadr diye adlandırılan Ayetullah Muhammed Sadık el-Sadr'ın eylemci art alanına karşıt olarak okunmalıdır.[28]

El-Sadr, etkinliğine, hayır işleri ve vaazlarda odaklanacak şekilde derece derece ilerleyen bir şekilde başladı. O, gayet apolitik ve hükümetin dindar etkinliğiyle aynı çizgide görünüyordu. Büyük Ayetullah el-Hui'nin ölümünden sonra öne çıkan II. Sadr, birinci Sadr'ın disiplinli çıraklar şebekesinin yıkılmasıyla açılan boşluğu doldurmak için bir çıraklar ve din öğrencileri aygıtı tesis etti. Daha aşağı düzeyden din adamları ve öğrenciler, âdet ol-

27) *A.g.y.*

28) II. Sadr'ın hayatı hakkında Londra'da Arapça olarak iki kitap yayınlandı. Bkz. Fayik Şeyh Ali, *Igtiyâl-i şa'ab*, Londra, El-Rafid Publishers, 2000; Muhtar el-Esadi, *el-Sadr ül-Sani, el şahid ül-şehid*, Londra, 1999.

duğu üzere *cihaz-ı merciîyye* (merciîyye aygıtı, yani camileri, hüseyniyeleri ve yerel matem meclislerini kapsayan geniş bir altyapıdan yararlanarak yerel cemaatleri yönlendiren önderlik ve görevlilerden oluşan çekirdek) diye adlandırılan şeyi oluştururlar. En üst düzeyde ihtiyat içerisinde çalışan bu çekirdek, hums toplayıcı şebekeleri aracılığıyla etkisini genişletti. Çekirdek ve vükelâ, yani İmam'ın yardımcıları, hep birarada cemaatlerle bağlantı kurdular ve onların günlük işlerini idare ettiler.

II. Sadr ilk defa olarak bir kuşak içerisinde, köylüler ve şehirli alt sınıflar, özellikle de Bağdat ve Nasıriye'deki gecekondu mahallelerinde geniş taraftar ağları inşa etmeyi, şehirli orta sınıfların etkili kesimleriyle bazı ittifaklar kurmayı başardı. Cuma namazları kıldırma yetkisini elinde bulunduran II. Sadr, hükümet hakkında giderek eleştirel hale gelen vaazları için yüz binlerce insanı harekete geçirebildi.

Necef artık, apolitik Büyük Ayetullah Ali Sistani ile II. Sadr arasında dengelenen iki kutuplu bir önderlik merkeziydi. Sürtüşme açık, ama diplomatikti. Taraftarlar, yerli, Iraklı Arap öncü din adamlığı otoritesine sahip olmaktan duydukları gururu pek de gizlemediler. Otoriter Baas yönetimi rakip bir popüler güç merkezini hoş göremezdi; Şubat 1999'da II. Sadr'ın iki oğluyla birlikte suikastta öldürülmesi trajik bir dönüm noktasıydı. Onu uzun, gümüşi, çekidüzen verilmemiş sakalını tarayıp düzeltirken ve beyaz bir harmani giyerken (şehitliğe hazır olmanın bir işareti) gösteren fotoğrafı, evlerin duvarlarında ikon haline geldi. Taraftarları, ona *el-leys ül-ebyaz* (beyaz aslan) lakabını taktılar. Fiziksel olarak yok edilmenin, mezarın ardındaki simgesel etki gücünü arttırdığı iyi bilinir.

II. Sadr, düpedüz sayıları, yoksullukları ve küçük düşmüşlükleri sayesinde gelecek yıllarda önemli, radikal bir rol oynayacak muazzam altyapılar ve örgütlü unsurlar yaratarak Şii kimliğine maddi bir gerçeklik kazandırmada başarılı oldu.[29] Nitekim, Eylül 2002'de yazdığım bir değerlendirmede şunları vurgulamıştım:

29) Faleh A. Cabbar, "Clerics, Tribes, Ideologues and Urban Dwellers in the South of Iraq: The Potential for Rebellion", Toby Dodge ve Steven Simon, *Iraq at Crossroads* içinde, Adelphi Paper 354, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 171.

> Sadr'ın geniş ailesi, diğer öncü Necef ve Kerbela aileleriyle birlikte, kuşku yok ki tekrar yeni parlak önderler ortaya çıkaracaktır... 1991'den bu yana geçen dönemde doğan bu türden yeni dini otorite merkezleri, Baas aleyhine İran sürgününde çalışan herhangi bir ya da her Şii İslami grubun etkisini çok gerilerde bırakabilir...

Davet partisi ve İİDYM, Irak-İran Savaşı boyunca Şii kimliğini ideolojikleştirdi ve savaş, bu ideolojik kavrayışı kendi ulusal muhitinden koparan bir koşuldu. II. Sadr ise yaptırımlar döneminde bu kimliği kurumsallaştırdı; söz konusu döneme dini, hayırseverliği ve cemaat kimliğini birarada harmanlamaya yardım eden bir durum hâkimdi. Ama yine de II. Sadr, bu kimliği hiçbir zaman fundamentalist bir ideolojik sistem içerisine gömmedi. Bunlar, birbirine koşut cemaat yansımaları olmalarına rağmen, iki değişik çizgidirler. İkisinin yörüngeleri, makam ve üstünlük peşindeki alışıldık Necef çekişmesi vasıtasıyla pekâlâ daha da belirginleştirilebilir.

BEŞİNCİ KISIM:

İDEOLOJİ: SOSYO-POLİTİK VE İKTİSADİ DOKTRİNLER

On Altı

Siyasal Teori

20. yüzyılın gelişinden önce, Şii ve Sünni İslam, hem teoride hem de pratikte geleneksel siyasal sistemlerini koruyorlardı: Şii İmamlık öğretisi ve Sünni Halifelik dogması. Klasik İmamlık öğretisi, meşruiyeti On İkinci İmam'a, yani Mehdi'ye tahsis eder.[1] Diğer taraftan Halifelik öğretisi, yöneticiliğin yasallığını, bu konuya ilişkin kesin ve belli bir şahsı göstermektense, Peygamber'in kabilesi Kureyş'ten bir Arap'a atfeder.[2] Normatif bir kavram olarak, İmamet ve Hilafet öğretilerine, Kureyş'ten olsun olmasın, tüm Müslümanların Halife ya da İmam makamında oturma hakkını savunan Hariciler adlı küçük bir azınlık tarafından meydan okunmuştu. Belli bir ölçüye kadar, bu kanaat farklılıkları, politika-öncesi kabile otoritesinden kabile-üstü siyasal güce geçişin bağrında yatan gerilimleri yansıtıyordu. Kendi içinde, bu

1) Örneğin bkz. Sachedina (1981).
2) *Hilafet* ve *İmamet* hakkında bkz. İmara (1983), s. 52 ve çeşitli yerlerde; aynı yazar (1980), s. 51-58; Aşmavi (1996), s. 127-138; Razık (1972), s. 113 ve çeşitli yerlerde.

geçiş zorlu bir göğüs göğüse çarpışmayla yüklüydü. Bununla birlikte, ulema ve müçtehitlerin bu tür kıstasları karşılamayan *de facto* yöneticilerle kendilerini uzlaştırma yönünde verdikleri çeşitli örnekler, orta çağlardan 19. yüzyılın sonlarına ya da 20. yüzyılın başlarına dek Sünni ve Şii siyasal tarihlerin her tarafına saçılmıştır.[3]

Reformasyon: İki Çizgi

Şii fıkhı içerisindeki klasik siyasal teori, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı anayasa hareketi sırasında ve sonrasında tartışıldı, yorumlandı ve yeniden yorumlandı. Bu tartışma iki çizgi meydana çıkardı: anayasa-yanlısı ve geleneksel-otoriter. Bu yüzyılın başlangıcını etkisi altına alan bu iki çizgi, 20. yüzyılın ikinci yarısında otoriter ve demokratik farklı düşünce akımlarına doğru gelişim gösterdi. Şimdi, bu tartışmanın soykütüğünü ve 20. yüzyılın ikinci yarısında otoriter (Humeynici) ve demokratik çizgilere doğru gelişim gösteren, bir yanda müçtehit Mirza Muhammed Hüseyin Naini'nin temsil ettiği erken anayasal akım ile diğer yanda Fadlullah Nuri'nin temsil ettiği geleneksel-otoriter çizgi arasındaki çatışmayı inceleyeceğiz.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında, gerek Şii Kaçar Iran'ında olsun gerekse Sünni Osmanlı topraklarında (Mısır ve Türkiye) olsun, anayasa-yanlısı ve anayasa-karşıtı din adamı kampları arasında çıkan ideolojik savaşlar, çağdaş çizgileri anlamak için öğretici birer yol sağlarlar.

19. yüzyılın anayasalcılığı, din adamları tarafından değil, daha ziyade reformcu Osmanlı ve Kaçarlı devlet görevlileri tarafından başlatıldı.[4] Süreç içerisinde anayasalcılık, din adamları arasında yeminli düşmanlar kadar destekçiler de kazandı. Savaşın her ideolojik cephesinde en fazla öne çıkan iki şahsiyet,

3) Zübeyde, ES içinde, cilt 24, no. 2, Mayıs (1995), bkz. *ulema* ve devlet hakkındaki kesim, s. 157-164.
4) Lewis (1988, 1991), s. 113-114; Abrahamian (1982), s. 50 ve çeşitli yerlerde. Mısır-Osmanlı bağlamı hakkında daha geniş bir manzara için bkz. Lewis (1961) ve Holt (1966).

mutlakiyetin güçlü bir destekçisi olan Nuri ve kısıtlı monarşiyi savunan Naini'ydi.[5]

Nuri, kendisinin karşı-anayasalcı fikirleri ve tavırlarını, biri *Tezkirât-ül Gafil ve İrşad-ül Cahil* (Gafillere Nasihat ve Cahillere Rehber) başlıklı bir risale, diğeri bir fetva olmak üzere iki ünlü eserde açıkladı. Her ikisi de, muhtemelen, monarşist ve anayasalcı hareketler arasındaki savaşın ortasında, Şubat 1908 ile Ocak 1909 arasında yazıldı. Nuri'nin argümanları tamamen fıkhi idi, yasama hakkı ve ilahi yasanın dayatılması etrafında dönmekteydi.[6]

Nuri'nin görüşünde İslam birbirini tamamlayan iki otoriteye dayanıyordu. Birincisi, 'peygamberlik işlerinde vekillik', yani peygamberden İmamlara, onlardan da İmamların vekilleri olan müçtehitlere kadar uzanan otorite zinciri içerisinde ulemaydı. İkincisi, "İslami hükümleri yürüten güç olarak tanımlanan krallık" idi.[7] Ona göre, müçtehitlere mahsus yasama gücünü gasp ettiği için halkın seçtiği vekiller meclisi tavsiye edilebilirdi. Yasamanın kutsal, özel doğası, yalnızca din adamı olmayan Müslümanların suçlamalarına karşı değil, eşit oy hakkı sayesinde, yasama hakkıyla birlikte Müslümanlarla eşitlik kazanacak olan gayrimüslimlere karşı da savunulur.[8] Nuri'nin sözleriyle:

> İmamdan başka herhangi birinin ümmetin işlerine karışması Peygamber'in ve İmam'ın otoritesini aşağılamaya varır.[9]

Nuri, ahlâk ve sözleşme temellerinde anayasal/temsili sistem kavramına da saldırdı. Özgür bir yasama gücü verildiğinde din adamı olmayanlar cephesinde ortaya çıkabilecek İslam akidelerinden muhtemel sapmalar sebebiyle ve temsilciliğin veya vekilliğin, belli sözleşme muamelelerinde caiz iken siyasal meselelerde geçerli olmadığı gerekçesiyle temsili eleştirdi.[10] Bu itibarla, bütün argüman, ümmetin önderi olarak İmam fikrine ve ulus-devlete karşıt olarak Müslüman ümmeti fikrine dayanıyordu.

---

5) Martin (1989), s. 178 ve çeşitli yerlerde; Abrahamian, *a.g.y.*, s. 83, 94-95; el-Hayri, Hadi (1977), s. 114-120; Ünayet (1982), s. 164-175; Algar (1980), s. 240-256.
6) Martin, *a.g.y.*, s. 178.
7) *A.g.y.*, s. 184.
8) *A.g.y.*, s. 185.
9) *A.g.y.*, s. 182.
10) *A.g.y.*, s. 182.

Diğer taraftan, bir başka müçtehit olan Naini, anayasalcılık savunusu dahilinde çeşitli meseleleri ele aldı. 1909'da Necef'te yazdığı *Tenbih-ül Ümmet ve Tenzih-ül Millet* (Ümmeti Öğütleme ve Milleti Arındırma) başlıklı eserinde[11] Naini, hem Şeriat'a ilişkin yargının ve ulemanın otoritesinin alanıyla uygulanabilirliğinin yeniden yorumlanması temelinde mutlak monarşistlere yönelik, hem de seküler yöneticiyi gayrı meşru kılan eski ilkeye yönelik anayasa-yanlısı saldırılarını kalıba döküyordu.

Naini, İmam'ın iktidarının gasp edilmesi kavramını krallık için uygulanır görüyordu. Krallık, "gasp edilmiş otoriteydi ve tiranlık haline gelmeye yatkındı, ki anayasalcılık bunun karşısında... yeğlenebilirdi."[12] İkinci olarak Naini, İslami hükümlerin siyasal ve toplumsal sorunları kuşatmaya yetmediği yerde bir yasama ihtiyacı bulunduğunu ileri sürdü. Anayasalcılık ve meclisin yasama hakkı, değişen gelişmelerle başa çıkabilme ihtiyacı ve tedbirli davranma ilkesi (*maslahat*) tarafından destekleniyordu.

Bu görüş, aslında, İslami siyasal kültür içerisinde büyük bir atılımdır; çünkü âdeta, bir yandan yasanın Şeriat'a (kutsal) ve örf'e (görenekler) bölünmesi, öte yandan hukukun devlet kanunları ve ümmet yasalarına bölünmesi temelinde incelikle işlenmiş bir görüştür. Yargının alanını bir gerçeklik olarak bölüp ayıran bu iki bölge, kutsal yasa karşısında (politikada) seküler yasalar kavramını ilerletmeye yardım edecekti.[13] Üçüncü olarak, Naini, vekalet hakkını, yani bir kimsenin başkalarına kendisi adına iş görme yetkisi vermesini, zaten Şeriat tarafından onaylanan bir vekalet edimi olarak vekillerin seçme hakkını savundu.

İstanbul'da devlet reformcuları ve radikal öğrenci cemiyetlerinin elinde zaten güçlü bir harekete dönüşmüş olan 19. yüzyıl Sünni anayasalcılık argümanına karşılaştırmalı olarak kısaca bir göz atmak ilginç olur.

Hocası Cemaleddin el-Afgani'nin düşüncelerini yansıtan Mısırlı Muhammed Abduh'un sözleriyle:

---

11) Naini'nin metni, 1929'da Necef'te Arapçaya çevrildi ve Şii *el-Irfan* dergisi tarafından dizi hâlinde yayınlandı, Sidon, Lübnan, 1930-1931. Arapça çeviri, üç ayda bir çıkan *el-Mevsim* dergisinde yeniden basıldı, yıl 2, no. 5, 1990, s. 37-142.
12) Martin, *a.g.y.*, s. 184.
13) *A.g.y.*, s. 180.

> Hükümdar veya yönetici her bakımdan din adamı olmayan biridir... Onun seçilmesi ya da düşürülmesi insanlar tarafından karar verilmesi gereken iki meseledir ve bu yöneticinin kendi dini yoluyla sahip olabileceği ilahi hakka bağımlı değildir.[14]

Naini'nin Şii gelenekleri gibi, Abduh ve el-Afgani de yöneticiyi herhangi bir ilahi dokunulmazlıktan yoksun bıraktılar, ama bunu, doğrudan doğruya ayağı kaydırılmış meşru bir halifeliğe gönderimde bulunmaksızın, mutlak terimlerde yaptılar. Abduh'un ve El-Afgani'nin anayasalcılık yorumu, tabiatıyla, Osmanlı Türkiye'sinde olgunlaşan anayasal hareketin bir yankısıydı. Farisî benzerleri gibi, onlar da, ortaçağdaki Mu'tezile akılcılığının 19. yüzyıla özgü evrimci-akılsal bir okunması sayesinde, İslami kavramların yeniden yorumlanmasına yaslanıyorlardı. Böylelikle onlar, peygamberliği akıl olarak ve peygamberleri de 'zihin' (veya akıl) varlığı olarak yeniden yorumladılar. Kur'an'da geçen *şura* demokrasi olarak, *bey'ât* (halifeye ya da hükümdâra bağlılık yemini) oy verme veya oy kullanma olarak ve *ehl el-hal vel akd* da (çözen ve bağlayan topluluk) parlamento olarak yeniden yorumlandı.[15]

Bu, hem Osmanlı memleketlerinde hem de Kaçar İran'ında, seçkinci olsa da, kültürel bir devrimdi. Fakat el-Afgani'nin yenilikçiliği 1909'da İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirmesine yorulacak bir alamet olduğu halde[16], Şii yenileşmedeki Naini ve başkaları 1906 Anayasa Devrimi'nin ürünüydüler.

Bu iki durumda da, Kaçar şahları ve Osmanlı sultanları, anayasalcı kampın karşısında kısıtlanmamış monarşi lehine din adamlarının gelenekçiliğini öne sürmeye çalıştılar. Bununla birlikte, her iki kamp, yani hem lehte hem de aleyhte olanlar, savaşta İslami dile, simgelere ve paradigmalara bağlandılar. Şu ilgi çekici bir görüntüdür: Kaçar Şahı bir 'İslam meclisi' çağrısı yaptı-

14) Abduh, CW, cilt 1, s. 104-105.
15) El-Efgani, CW, cilt 2, s. 329-331; el-Efgani ve Abduh (1957), s. 13, 23; ve Efgani, CW, cilt 2, s. 55, 66; Aynı zamanda Abduh, CW, cilt 3, s. 282, 300, 443, 492-496; Abduh, CW, cilt 3, s. 355 ve çeşitli yerlerde; aynı zamanda Imara (1985), s. 285-289; Iraki (1995), s. 53 ve çeşitli yerlerde.
16) Hourani (1962, 1991), s. 126-129 ve 149-153.

ğında, radikal din adamları sınıfına ait olan 'milli meclis' (dini bir kurumdan ziyade ulusal bir kurum) şiarını yükseltmişti.[17]

Bu savaş, politikanın ve yasamanın sekülarizasyonu sürecinde büyük bir atılımdı. Osmanlı örneğinde tümüyle başarıya ulaştı, fakat İran örneğinde ancak kısmen başarılı oldu. El-Afgani'nin ölümünden yıllar sonra, Kavakıbi'nin İslam tarihinde ilk kez 'anayasal halifelik' fikrini sunmasının nedeni belki de budur. Kavakıbi'nin eserlerinde, halife, herhangi bir Müslüman yönetici atama gücüne sahip olmaksızın, Mekke'de oturmalıdır. Bizzat halifenin kendisi, bir kurul tarafından seçilmeli ve oylamayla görevden uzaklaştırılabilmelidir.[18]

Bu yaklaşım, el-Afgani'ye ve Abduh'a ters olmakla birlikte, klasik halifelik kavramıyla doğrudan karşıtlık içerisinde dünyevi yönetimin dini konulardan ayrılığını tesis ediyordu; öyle ki, halifeliği salt bir simgeye indirgiyor, hatta onu meşruiyetinin kaynağı olarak halkın iradesine bağımlı kılıyordu. Az çok farklı bir tarzda olsa da, benzer bir şekilde, dini şahsiyetleri (burada Gizli İmam'ın temsilcileri olarak müçtehitleri) seçilmiş bir meclisin altına koymanın bu örneği İran'da denendi. Temmuz 1907'de Temel Yasa'ya eklenen bir tashihle, İslam hukukunda derin bilgi sahibi olması şart olan ve meclisin yasalarının İslam'a uygun olup olmadığını ayırt edecek en az beş müçtehit ya da fıkıhçıdan oluşan daimi bir kurul oluşturuldu. Önde gelen ulema, allâme müçtehitler arasından 20 ismi meclise arz edecek ve onlardan beşi ya da daha fazlası "Ulusal Danışma Meclisi'nin *oybirliği* ya da *oy çokluğuyla* atanacaktı" [19] (İtalikler eklendi.)

Din adamlığı müessesesi, Osmanlı Sünni memleketlerinde bürokrasinin bir parçasıydı; Kaçar İran'ında ise, tam tersine, din adamları zaten özerk, gayrı resmi kurumlar, kendilerine özgü çok çeşitli merkezler ve bağımsız güç altyapıları geliştirmişlerdi. Bu koşullar altında, onlar fiili yasa koyuculuğunu ve toplumsal güçleri ellerinden bırakmadılar. O halde, bu etkili sınıfı uzlaştır-

17) İnayet, *a.g.y.*, s. 125-134, ve 139; Abrahamian, 1982, s. 84-85.
18) Tauber, BJMES, cilt 21, no. 2, 1994, bkz. s. 189-91; Kavakıbi, CW, 1975, s. 229-373.
19) Martin, *a.g.y.*, s. 120.

mak zorunluydu. Ama yine de bu uzlaştırma işlemi denetçi ulemayı meclise bağımlı kılıyor ve onların bu alandaki eylem özgürlüklerini Kavakıbi'nin halifesinin seçilebilir ve düşürülebilir olmasıyla aynı tarzda, anayasal olarak kısıtlıyordu.

El-Sadr: Liberal Hiyerokrasi

20. yüzyılın ikinci yarısında, Şii siyasal düşüncesi henüz başka bir hale dönüşmemişti, hâlâ çok çeşitli çizgiler üretmekteydi.

Çağdaş Şii İslamcı eylemciler, kendi iktidar arayışlarını farklı biçimlerde meşrulaştırmaya giriştiler. Çeşitli müçtehitler ve eylemciler, meşruiyetin tek başına kendisine tahsis edildiği klasik Gizli İmam dogmasını bozdular, tartıştılar ya da yeniden yorumladılar. Bu girişimler, Şii siyasal düşüncesini geleneksel çerçeveden ayrılıp yeni sistemlere doğru yola çıkan farklı yörüngeler boyunca taşıdı: 'popülist-otoriter' (Humeyni, Şirazi ve el-Müderrisi), 'popülist-yarı-liberal' (el-Sadr) ya da 'demokratik' (Bahr el-Ulüm, Şemseddin ya da Muhammed A. Cabbar).

Bir yandan, bu modern sistemler, geleneksel yöneticilik standartlarına, yani soy çizgisi, cemaat, başıboşluğa karşı nizamın zorunluluğu ve Şeriat, ilahi yasa standartlarına dayanan sistemden kökten farklıdır. Öte yandan, 19. yüzyıldan miras alınan Avrupa'ya özgü evrimci, anayasal, liberal düşünceye dayanan 20. yüzyıl başlarındaki Şii yenilikçi siyasal düşüncesinden de farklıdır.

19. yüzyılın siyaset teorisi, yönetimi herhangi bir ilahi iddiada bulunmaktan yoksun bırakacak şekilde, anayasal, monarşik, seçkinci ve pan-İslamcı idi.[20] Bunun tersine, modern İslamcı teorilerdeki ana çizgi cumhuriyetçi, otoriter, popülist ve milliyetçidir.[21]

Örneğin, Humeyni'nin velayet el-fakih öğretisi, yasama ve yönetme hakkını, teoride, mutlak çerçevede veli-i fakihe tahsis ediyordu. Bunun tersine, el-Sadr, farklı bir çizgide yürüdü. O, fakihin yönetme hakkını yargı işlevlerinden ayırır ve her ikisini de anayasal mekanizmalar altına sokar.

20) Hourani, *a.g.y.*, s. 67 ve çeşitli yerlerde.
21) Abrahamian (1993), s. 17; Zübeyde (1989), s. 1-3.

Bütün bu yaklaşım yalnızca yeni değil, aynı zamanda gözüpek bir şekilde yenileştiriciydi. Bu, hem seküler insani evrim görüşlerini hem de İmamların ve onların insani vekillerinin, müçtehitlerin rolüne ilişkin yeni bir yorumu incelikle işler ve Avrupa'ya özgü klasik güçler ayrılığı ilkesini getirir; bunu da İmam'ın yönetici ve yasa koyucu olarak geleneksel işlevlerinde temellendirir. Bu yenilik ayrıntılı bir şekilde gözden geçirilmeye değerdir. El-Sadr, devlet, anayasa, güçler ayrılığı, devletin ekonomik rolü, müçtehit-i mutlakın ve tek merci yoksa bir kolektif olarak müçtehitlerin kurumsal ve anayasal rolleri hakkında siyasal, ekonomik ve felsefi düşüncesini ayrıntılı olarak açıklar. 1970'lerin son döneminden kalmış bu yazılar pratik bir çehreye sahiptir ve onun 1960'larda İslam devleti hakkında yazdığı siyasal yazılarda iz bırakan kuru, soyut ve amaçsız yolculuktan farklıdır.[22]

El-Sadr, *El-İslam Yekûd el-Hayat* (İslam Hayata Rehberlik Ediyor)[23] başlıklı yeni bir yazı dizisini, 6 Rebiülevvel 1399'da (4 Şubat 1979 yazmaya başladı ve 15 Rebiülsani 1399'da (14 Mart 1979) tamamladı.

Bu eserde el-Sadr, devletin kökenlerine ilişkin kavrayışını sunar. Sonra, kendisinin İslami siyasal sistem yorumunu yapılandırmaya girişir. İlk kavrayış, ikincisini desteklemek maksadını taşır.

Bir yönetici organ olarak devletin kökenlerini açıklarken, el-Sadr antropolojik-felsefi bir hareket noktasına yerleşir; insan ve onun çelişkili özgürlüğü:

> İnsan özgürdür; onun üzerinde başka hiçbir insan, sınıf ya da grup üstünlüğe (harfi harfine egemenlik, *siyâdet*) sahip değildir.[24]

Rousseau'nun insanı gibi, el-Sadr'ın insanı da özgür doğar, fakat prangalarla tehdit edilir; bu insan, Hobbesçu çizgilerde, kendisine başka insanlar, sınıflar ya da gruplar tarafından zorla dayatılan egemenliğe karşı doğrudan çatışmaya atılmıştır. Fakat el-

22) DD, cilt 1, Usus, s. 130-52; cilt 4, s. 14-15.
23) El-Sadr'ın *El-İslâm yekûd el-hayat*'ı, Kum, 1979, altı cüz veya bölüm içerir. Bunların kronolojik sırası için bkz. bibliyografya.
24) El-Sadr, *lemha-i fıkhiyye*, s. 20.

Sadr'a göre, "Egemenlik (*siyâdet*) Allah'a aittir."[25] Bu ikilik, kaotik, insan-eseri topluma ahenk getiren insani bir araç olarak devletin yaratılışına ilişkin açıklamasında yeniden ortaya çıkacaktır. El-Sadr der ki:

> Devlet insan hayatında halis bir toplumsal fenomendir... İnsanlar, bir evrede, ilkel kavrayışların, sınırlı ilgilerin ve basit ihtiyaçların birleştirdiği bir topluluktu.[26]

Bu ilkel evrede, el-Sadr'a göre devlete ihtiyaç yoktu. Fakat;

> toplumsal pratik aracılığıyla, yetenekler ve kabiliyetler gelişti. Farklılıklar doğdu ve zayıflar ile güçlüler arasında çelişkiler ortaya çıktı. Toplumsal hayat öyle bir noktaya vardı ki, doğru olan şeyi [hak] ve [genel olarak toplumun] bir çelişki, çatışma ve sömürü kaynağı [olarak sürüp gitmesine] izin vermektense insanlar arasında birliği koruyan şeyi tanımlayan bir ölçüte ihtiyaç duyar hale geldi.[27]

Sadr'ın yaklaşımı, kendiliğinden Rousseaucu, ama öncedendüşünülmüş Marksist kavramlarla doludur. Evrimin bu evresinde, eski birliği, herkesin uzlaştırılmasını yeniden tesis etmek için "devlet fikri ortaya çıktı", öyle ki "[insanların] tüm gayretleri, onların iyiliğine ve refahına olacak şekilde pozitif olarak [toplumun üyelerinin] tümünün hizmetine koşulsun."[28] Bu argüman çizgisi içerisinde el-Sadr, 'Allah'a karşı insan'dan, 'insana karşı insan'a geçer ve oradan da yeni bir ikiliğe doğru uzanır: devlete karşı toplum.

Onun ikili ayrımları şöyledir: İnsana karşı Allah; Özgürlüğe karşı Egemenlik; Kötüye karşı İyi; Kaosa karşı Düzen; Topluma karşı Devlet.

El-Sadr geleneksel tarihine geri dönerek şunu der: "Bir yönetici organ olarak devlet peygamberlerin ve [dinler anlamında] ilahi vahiylerin ellerinde tesis edildi." İdeal devlet, Hazreti Muhammed tarafından tesis edilen devlettir. Fakat bu 'en saf' devlet kısa süre içerisinde lekelenmiştir:

---

25) *A.g.y.*, s. 20.
26) *A.g.y.* s. 9.
27) *A.g.y.*, s. 4.
28) *A.g.y.*, s. 28.

çünkü Allah'ın en yüce resulünün ölümünden sonra, bu devletin ideallerine uygun yaşayamayan önderlerin hükmü altına girmiştir ve artık bu devletin sapkınlığını düzeltip onu doğru yola getirme ihtiyacı hasıl olmuştur.[29]

El-Sadr, devletin ya da fiili olarak siyasal sistemin Müslüman ümmetinde temellenen eski, geleneksel İmamlık veya Halifelik sistemlerinden çok uzak olduğunu savunur:

İslami teori, hem *monarşiyi* hem de çeşitli biçimlerdeki *diktatörlük* (*ferdîyye*) yönetimini *reddeder*, aynı zamanda *aristokratik rejimleri* de reddeder ve *demokratik sistemin olumlu yönlerinin* tümünü içeren, fakat buna ilave olarak, daha sağlam bir şekilde nesnel ve sapkınlığa karşı korumalı hale getirecek olan bir yönetim biçimini önerir.[30] (İtalikler eklendi.)

Bu yeni yönetim, "Şeriat, hem yöneteni hem de yönetileni denetlediği için, en yüksek biçimde yasaya bağlı kılınan yasa yönetimine [*kanunîyye*]" dayanacaktı.[31]

Artık el-Sadr, yasa ve anayasalcılık yönetimini klasik Şii İmamlık dogmasından çıkarsamak ihtiyacındaydı. Önünde iki engel vardı: Birincisi, kutsal, yanılmaz, Allah'ın seçtiği İmam'ın yönetiminde temellenen bir akide içerisinde insanların insanlar tarafından yönetilmesinin nasıl meşrulaştırılacağı. İkincisi, din adamı olmayan cemaatin din adamlarının altında yer almasını ön varsayan taklid öğretisinde demirlemiş bir toplumsal sistem içerisinde müçtehitlerin rolünün nasıl tanımlanacağı, aslında nasıl kısıtlanacağı. O, bu ikili görevi, Şii fıkhı ve teolojisinin sınırları içinde başarmak durumundaydı.

El-İslam Yeküd el-Hayat'ın dördüncü bölümü, bu iki problemi çözmeye ayrılmıştır. Bu bölüm, *"Hilafet ül-İnsan ve Şahadet ül-Enbiya"* (İnsanın Halifeliği ve Peygamberlerin Şahitliği) başlığını taşır. Bölüm, Mellat'ın deyişiyle, "Kur'an ile bir İslam devletinin yapısı arasındaki bağlantı hakkında modern İslam literatüründeki en sofistike metinlerden biridir."[32]

29) *A.g.y.*, s. 5.
30) *A.g.y.*, s. 17
31) *A.g.y.*
32) Mellat (1993), s. 62.

El-Sadr'ın metni iki temel kavram üzerinde yapılandırılır: *hilafet ül-insan* ve *şahadet ül-enbiya*. Bu metin, iki kategori veya kendi deyişiyle 'iki çizgi (*hattân*)' koyar:

> İnsanın çizgisi ve peygamberlerin çizgisi. İlki, yeryüzünü Allah'tan miras alan *halife*'dir (varis, emanetçi veya mutemet); ikincisi *şahid*, yani tanıktır.[33]

Bu iki-uçluluğa dayanarak, el-Sadr, açılış paragrafında iki küme Kur'an ayeti sunar. Birinci küme, hilafet (Müslüman devletin yönetimi) veya *istihlâf* (bir kimsenin halefini seçmesi) kavramıyla ilgili farklı kısımlardan alınan beş ayetten oluşur. İkinci küme, çeşitli kısımlardan alınan sekiz ayetten oluşur ve peygamberlerin şahadetiyle (tanıklığı) ilgilidir. Bu iki kavram, el-Sadr'ın anayasalcılığının teorik yapısında eksen görevi görür.

El-Sadr, hilafetten yana ayetlerden oluşan birinci kümeye dayanarak, şu yorumu yapar: hilafet "insan ırkının bütünü için kastedilir"[34] ve hilafet "ona sahip olan kişinin her servetin, insanın, hayvanın, sığırların, tam anlamıyla her şeyin efendisi olduğu" anlamına gelir; " bu yüzden de Kur'an hilafet yönetimin temelidir." Ve "insan türüne (Âdem'in şahsında) hilafet hakkı verildiği için, bu insan ırkı yerküreyi gözetmekle ve insani işleri idare etmekle yükümlüdür [*mükellef*]."[35]

Allah'tan genelde insanlığa bahşedilen doğayı (onun sözcüğüyle *kevn*, yani evren ya da yerküre, arz) ve toplumu yönetme yetkisi olarak Kur'an'daki istihlâf veya hilafet kavramı konusunda el-Sadr'ın şerhi budur. Kureyş'ten hiçbir halife yoktur, Ali'nin evinden hiçbir İmam yoktur, hiçbir müçtehit yoktur, fakat yalnızca Mutlak'ta insanlık ve insan vardır.

İki-uçluluğun öteki kutbu, yani peygamberlerin şahadeti, insani hilafet çizgisine koşut bir çizgidir:

> o, *insani hilafeti* sapkınlığa düşmekten esirgeyecek ve *ilahi doğanın akli hilafetine* doğru yeniden yönlendirecek ilahi müdahaleyi temsil eder. Çünkü Allah, insan ruhunun tutkularla, gü-

33) El-Sadr, *Hilafet*, s. 132.
34) *A.g.y.*, s. 133.
35) *A.g.y.*, s. 134.

nahlarla ve dünyevi arzularla ne denli yüklü olduğunu, şayet *insani hilafet* rehbersiz ve yönsüz eylemeye terk edilirse, bu ruhun her türden zayıflığa ve alçaklığa ne ölçüde yatkın olduğunu bilir.[36] (İtalikler eklendi.)

Bu noktada, el-Sadr Mâide Suresi'ni (5:44) öne sürer. Onun hedefi, ilahi müdahaleyi, onun doğasını, sınırlarını ve değişik çehrelerini açıklamaktır. Aşağıda, bu ayetin İngiliz diline iki çevirisi yer almaktadır; ilki Sünni bir çeviriden[37], diğeriyse Şii bir çeviridendir.[38]

Birinci çeviri:

(Musa'ya) Yasayı [Tevrat'ı]
vahyeden bizdik:
onda yol göstericilik ve ışık vardı.
Onun ölçütleriyle yargılandılar
Yahudiler; İslam'daki gibi Allah'ın iradesine
boyun eğen peygamberler ve bilginlerce*,
Hahamlarca [*rabbanîyûn*] ve Yasa bilginlerince [*ahbar*] [yargılandılar]:
Çünkü onlara emanet edildi
Allah'ın kitabının korunması
Ve onlar ona tanıklardı [*şühedâ*].

İkinci çeviri (Hui çevirisi):

Elbette *Tevrat*'ı biz vahyettik
ki onda yol göstericilik ve ışık vardı;
onunla, kendilerini (Allah'a) teslim etmiş peygamberler
Yahudi olanlar için (meseleler hakkında) yargı verdi
ve İlahî bilginin ustaları** [onunla yargı verdi]
çünkü onlardan istendi

36) *A.g.y.*, s. 143.
37) Kur'an (1946).
38) Kur'an (1991).
*) Yahudi din bilginleri.
**) Yahudi hahamlar.

Allah'ın Kitabı'nın (payını) koruyup kollamak
ve onlar onun tanığıydılar.

Bu ayetin klasik yorumu, metni, *esbab ül-nüzul*'e (vahyedilme sebeplerine) göre okur; bu vahyin gerisindeki vaka şudur: İki Yahudi arasında zina konusunda anlaşmazlık çıkmış ve onlar bu konuda bir otorite olarak Peygamber'e bizzat müracaat etmişlerdir; fakat Peygamber onları Tevrat'ta bahsedilen ve hahamlar ve ahbar, yani din bilginleri tarafından yorumlanan Yahudi yasalarına göndermiştir.[39] El-Sadr bu ayeti alıp kendi 'ilahi müdahale' teorisine bağlar.

El-Sadr, bu Kur'an metninde üç kategoriden kutsal figür bulunduğunu söyler:

(i) peygamberler, *nebîyyûn*;
(ii) hahamlar, *rabbanîyûn*;
(iii) din bilginleri, *ahbar*.

El-Sadr'ın görüşünde, bu üç kategori 'Kutsal' olandan yana tanıklardır [*şühedâ*]. Peygamberler en yüksek seviyelerdedir; Şeriat bilginleri (ki ulemadır) en aşağı seviyelerdedir; hahamlar ise, peygamberler ile ulema arasında orta bir mertebede bulunan İmamlardır. İlahi tanıklık veya şahadet çizgisi bu şekilde Allah'tan peygamberlere, daha aşağıda İmamlara, daha da aşağıda merciîyyeye kadar uzanır.

Mellat'ın yerinde bir şekilde gösterdiği gibi, el-Sadr, Yahudi yananlamları bir kenara bırakır ve hahamlar ve ahbarı İmamlara ve merciîyyeye dönüştürür. Bu üç kategorinin yerine getirdiği tanıklık (şahadet) şu görevlerden oluşur:

(i) vahyi kavramak ve korumak;
(ii) insanın hilafet ödevlerindeki pratiğini gözetip denetlemek;
(iii) sapkınlığa direnmek ve doğru yolu yeniden bulmak için müdahale.[41]

39) Mellat (1993), s. 63.
41) El-Sadr, *Hilafet*, s. 145.

Veya, el-Sadr'ın sözleriyle:

> Tanık [*şahid*], ümmetin ilerlemesini koruyup kollayan ve bu ümmetin ilahi mesajla ahenk içerisinde hareket etmesine dikkat gösteren bir *ideolojik ve fıkhi otoritedir*. (İtalikler eklendi.)[42]

Bununla birlikte, bu üç tanıklık kategorisi doğa ve sınırlar bakımından farklı farklıdır. El-Sadr, onları şöyle ayırt eder:

> 1. Peygamber mesajın taşıyıcısıdır ve Allah tarafından seçilmiştir.
> 2. İmam, ilahi mesajın mahfazasıdır.
> 3. Merci, uzun, zahmetli, gayretli insani çabalar sayesinde İslam'ı ve onun kaynaklarını derinliğine ve tam olarak kavrayan bir adamdır; o, öylesine dindar bir adamdır ki, kendi davranışını ve etkinliklerini denetim altında tutabilecek şekilde nefsine hâkim olma ve nefsini köreltme gücüne sahiptir...[43]

Peygamberler ve İmam Allah tarafından seçildiği halde, zorunlu vasıflara sahip biri olarak mercinin atanması ya da seçimi '*millet tarafından belirlenir*'[44] (İtalikler eklendi.)

Bundan çıkan bir başka özellik, ilk iki kategorinin yanılmaz olduğu, oysa üçüncü kategorinin böyle olmadığıdır. Bu yüzden, merci, yeri geldiğinde kendi karşısında bir şahide, davranışını yargılayacak nesnel bir ölçüte ihtiyaç duyar.[45]

El-Sadr'ın görüşünde, peygamberin şahadeti, insanın denetimindeki hilafet sapkınlığa düştüğünde, toplumsal dönüşümleri sahneye koymada devrimci bir rol takınır. Onun üslübu, *zulm*'e (adaletsizliğe), *müstezefin*'e (aşağılanmaya), *istiglâl*'e (sömürüye), vb. karşı *kifâh*'ın (mücadelenin), *devre*'nin (devrimin) ya da *mukavemet*'in (direnişin) üslûbudur. El-Sadr'ın sözleriyle, peygamberlik;

> *devrimci bir görevi* (*risalet-i devrîyye*), topluluğun (cemaatin) değişmesine ve harekete geçmesine yönelik bir eylemi temsil eden ilahi bir fenomendir...[46] (İtalikler eklendi.)

---

42) *A.g.y.*
43) *A.g.y.*, s. 145-146.
44) *A.g.y.*, s. 146.
45) *A.g.y.*, s. 147.
46) *A.g.y.*, s. 161.

Şimdiye kadar, hilafet kavramı insani, şahadet kavramı ise ilahidir. Acaba onlar arasındaki nasıl bir bağıntı vardır? Söz konusu bağıntı iki türlüdür: biri, peygamberin zamanına kadar giden tarihsel bağıntı; diğeri, zamandaş veya çağdaş bağıntı.

Hazreti Muhammed'in zamanında, hem hilafet hem de şahadet onun şahsında tek bir kişide birleşmişti. Peygamber Allah tarafından seçilmişti, ama yine de o, insanları kendi başlarına hilafeti üstlenmeye hazırlamak için cemaate danışmakla yükümlüydü.

Şimdiye kadar hilafeti insana, şahadeti de ilahi şahsiyetlere mahsus şekilde gördük. Hilafet yoldan saptığında, ilahi şahadet müdahale etmek ve her iki işlevi de üstlenmek durumundadır. Fakat bu, yalnızca yanılmaz olan peygamberler ve İmamlar için geçerlidir. Müçtehitlere gelince, onlar yanılabilirlikleri yüzünden böyle bir görev alamazlar.

El-Sadr'a göre, gizlenme dönemi boyunca, hilafet ve şahadet çizgileri artık tek bir çizgi olarak birleşmiş değildir. Bu birlik, yanılmaz İmam'ın varlığı olmaksızın hiçbir şekilde tekrar ortaya çıkamaz. Ayrılma, hilafeti ümmete ve şahadeti müçtehitlere geri getirir. El-Sadr'ın sonunda vardığı ikilik budur. Bu ikilik, millete anayasal haklar verir, buna karşılık müçtehitlere gözetip kollayıcı işlevler kazandırır. Bu bağlamda ortaya ünlü Şura ayeti atılır. Hilafet açık ve yalın yönetim iken, şahadete *işrâf* (gözetim), *rakîb* (denetleme) gibi muğlak-anlamlı terimler yüklenir.[47] Hilafet, şura ayeti temelinde ümmetin hakkıdır, fakat mercinin gözetimiyle ve merci de rehberlik etme, öğüt verme ilahi hakkına sahiptir; milletin denetimi yine de gereklidir.

Adeta İmamların yanılmazlığına ilişkin Şii geleneklerle ve Şii müçtehitlerin oynadıkları ahlâki-toplumsal rollerle iç içe örülmüş bir şekilde, El-Sadr'ın argümanının dünyevi anayasa itkisi gün gibi açıktır.

Toparlarsak, el-Sadr'ın siyasal teorisi, millet ile yekpare din adamları sınıfı arasında bir güçler ayrılığı tasarlar; hilafeti, yani yürütme ve yasama güçlerini millet için elde tutar, buna karşılık yargı güçlerini müçtehitler için muhafaza eder: Her ikisi de yasa

47) *A.g.y.*, s. 170.

ve anayasa huzurunda sorumludur. Bu şemayı liberal, anayasal bir hiyerokrasi olarak tanımlamak yüzeysel olarak görünebileceği gibi, kavramsal bir çelişki değildir.

El-Sadr'ın liberalizmi Humeyni'nin otoriter modeline karşıttır. Bununla birlikte, her ikisi de Şii gelenekleri ve Kur'an kaynaklı metinleri kullanır; her ikisi de geleneksel cemaatten modern ulus-devlete doğru kayar ve her ikisi de din adamları sınıfının militanlığı ve kurumsallaştırılmasından yanadır.

Fakat el-Sadr'ın düşüncesi, Şii velayet el-fakih kavramı gibi ya da parlamentoları, anayasal veya demokratik yönetimleri "modern putperestlik" olarak suçlayan Pakistanlı Mevdudi'nin ya da Mısırlı Kutub'un Sünni İslami yönetim (*hâkimiyet-i Allah*) kavramı gibi çeşitli çizgilerden biçimsel bakımından farklıdır.

Böyle bir farklılığın büyüklüğünü ölçmek için, başka çağdaş Şii müçtehitlerin velayet el-fakih dogması temelinde mutlaki veya otoriter hiyerokrasi biçimlerini nasıl savunduklarını görmek öğretici olur.

El-Hüküm fil İslam (İslam'da Yönetim) adlı eserinde[48], Hareket-i Cemahir-i Müslime'nin önderi/müçtehidi Muhammed Hüseyni Şirazi, bu siyasal tavır için bir anayasa taslağı önerir ve şunları ifade eder:

> Madde 7 [anayasa taslağından]: Yasama, yalnızca Allah'a mahsus bir haktır; hiç kimse, kişisel veya kamusal meseleler hakkında, İslam'ın metnine karşıt olan yasalar çıkartma hakkına sahip değildir. *İslam devletindeki mutlak yönetici*, nitelikli müçtehittir...
>
> Madde 9: İslam'da yasama gücü yürütme gücünden *ayrı değildir*, iki [güç] de *devlet başkanının*, *nitelikli müçtehidin* elinde bulunur. (İtalikler eklendi.)[49]

Ve son olarak:

> İslam'da yasaları verecek hiçbir parlamento [yoktur], efendiler ve soylular için hiçbir meclis de yoktur.[50]

48) Şirazi, *el-Hüküm*, s. 74-75.
49) Şirazi, *el-Hüküm*, s. 74-75.
50) *A.g.y.*, s. 82.

Munazemet-i Amal-i İslami'nin (MAİ) önderi/müçtehidi Muhammed Taki el-Müderrisi de benzer görüşleri savunur. El-Müderrisi'ye göre, Allah 'insan varlıklarının sahibidir', bu yüzden de yasa koyan, rehberlik eden ve yöneten O'dur.[51] Müderrisi de, başka müçtehitler tarafından savunulan anayasal güçler ayrılığına saldırır ve yasamanın, anayasanın, yargı ve yürütme güçlerinin hepsinin tek kaynağı olarak 'adil fakihi' (*el-fakih ül-adil*) sunar. Hem Şirazi hem de el-Müderrisi, Humeyni tarafından tasarlanan otoriter sistemi aşırı uçlara taşırlar.[52]

Muhammed Bahr el-Ulûm: Liberal İslamcılık

Humeyni'nin en yüksek karar yetkesi sıfatını veli-i fakihe yükleyen görüşü, İran'ın özgül tarihiyle ve onun 1906 Anayasası'yla; İran'daki Şiiliğin benzersiz yapısıyla ve onun İran milliyetçiliğiyle bütünleşmiş olmasıyla; din adamları sınıfının özerkliğiyle ve tüccar ve toprak ağası sınıflarla güçlü ittifakıyla; popüler Şiiliğin esnaf birlikleri ve şehir mahallelerindeki toplumsal örgütlenişiyle; popüler Şiiliğin günlük hayatta yoğun varoluşuyla (dini takvim); ve Şiiliğin meşru bir kuvvet ve ulusal (Farisî) bir sosyo-kültürel damga olarak rolüyle epeyce ilgilidir.[53] Diğer taraftan, Irak'ta Şiilik bu yoğunluktan veya toplumsal olarak bütünlüklü ya da ulusal olarak birlikli bu bağlılıktan yoksundur; buna karşılık Fars Şiiliğinin Sufi çeşnilerinden farklı olan bir Arap-Bedevi karakterini muhafaza eder.[54]

Her şeyden önce, sekülarizasyon, özerk toplumsal ya da mali altyapılar veya ittifaklar geliştirememiş olan din adamları sınıfını zayıflatmıştır. Irak'ta art arda gelen siyasal rejimler, üstünlüklerini meşrulaştırmak için çeşitli seküler ideolojileri seferber eden Sünni seçkinlerin denetimi altında olmuştur. Irak'ta son derece bölünmüş din adamları sınıfının güçsüzlüğü ve farklı Şii toplum-

51) El-Müderrisi (1975), s. 413.
52) MAİ, seri no. 16, s. 150, 152, 157-158, 165.
53) Fischer, *a.g.y.*, s. 139-48; Müttehedeh (1985, 1987), s. 346-351.
54) Nakkaş (1994), s. 6-7, 86-87.

sal sınıfları ayıran derin toplumsal uçurumlar, Iraklı Şii İslamcı eylemciler tarafından kuvvetli bir şekilde hissedilmiştir.[55]

İranlılar, velayet el-fakih öğretisinin Humeynici versiyonunu, sığınmacılar haline gelmiş Iraklı mülteci konuklarına empoze etmeye gayret ettiler. 1980'lerde, Iraklı farklı Şii gruplar farklı siyasal düşünce çizgilerini savundular: Humeynici, el-Sadrcı ya da Şirazici. Açık sözlü liberaller de eksik değildi. Bu farklılıklar, hem etnik (Irak'a karşı İran) bölünmeyle şiddetlendirilen keskin tartışmalar ve karşılıklı saldırılar tarafından beslendi, hem de bu tartışmaları ve saldırıları doğurdu.

Pek çok İslamcının düşüncesindeki en ilgi çekici değişimler arasında, parti hiyerarşisinde yukarıya doğru hareketlilik yokluğu ve partizan hayatlarının din adamlarınca denetlenmesi konularında sıkıntıları olan bir grup Davet Partisi üyesinin başlattığı tartışmalar vardır. Bu unsurlar, Sünni-Şii bölünmesi ve Irak muhalefet politikasındaki etnik, toplumsal ve ideolojik çoğulculuk gibi Irak gerçekliklerinin de baskısı altındaydılar.

1980'de *Beyan-ı Teſâhüm*'ünde Davet Partisi (bir yandan putperest teşkilatlar olarak demokrasinin ve parlamentonun geleneksel reddedilişini yansıtırken), basın, siyasal eylem, inanç özgürlüğü, yasa hâkimiyeti, seçimler ve parlamentoya belirgin bir atıfla erken bir demokrasi-yanlısı platform sundu. Muhammed Bâkır el-Hekim'in İİDYM örgütü ya da Muhammed Taki el-Müderrisi'nin MAİ örgütünün Davet'e karşı saldırısında, İran'ın karşı-baskıları apaçıktı. 1982'de, *Beyan-ı Teſâhüm*'den yaklaşık iki yıl sonra, Davet'in resmi sözcüsü Muhammed Mehdi Asıfi, basınla yaptığı çeşitli röportajlarda, Davet'in Humeyni'nin yol göstericiliğindeki velayet el-fakihten yana olduğunu duyurdu.

Bu koşullar altında, etnik bölünmeyle ve kuşaklar arası, din adamı olan/olmayan çekişmeleriyle beslenen Iraklı Şii İslamcı gruplar arasında demokratik bir eğilim belirginleşmeye başladı. Bu eğilim, Kavadir Davet tarafından başlatıldı, ki onun öncü şahsiyet Muhammed A. Cabbar'ın demokrasi üzerine yazılarında bu

55) Uwe-Rahe, *el-Rafideyn* (1993) içinde, s. 67-82 ve Uwe-Rahe (1995), s. 20-23; Heine, Peter, *el-Rafideyn* içinde, B.3 (1995), s. 7-17.

görülebilir.[56] Kırılgan ve savunmasız olan bu filiz, Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah, Ayetullah Seyyid Dr. Muhammed Bahr el-Ulüm ve Şeyh Muhammed Mehdi Şemseddin gibi ağırlığı olan Lübnanlı ve Iraklı din adamları[57], bu demokrasi-yanlısı çağrıları destekler desteklemez, büyümek için gereken gücü buldu. Bu, Humeyni'nin otoriter 'fakih'in yönetimi' anlayışına bir demokratik alternatifle açık ya da örtük olarak meydan okuyan bir tür Lübnan-Irak teorik ekseni yarattı.

Demokratik alternatifi destekleyen argüman, Şii teolojisi ve fıkhı içerisinde benzersizdir ve irdelenmeyi hak eder. Bu yeni kavramın düğüm noktası, demokrasi fikrinin ya da siyasal sistemlerin gerçekliğinin klasik felsefi biçim ve içerik ikiliğine kavramsal olarak bölünmesine bağlıdır.

Kavramın ya da sistemin biçimi, sadece hükümet ile ulus arasındaki, hükümetin farklı kolları arasındaki ilişkileri, idari yargıyla ve merkezdeki idareyi barışçıl bir şekilde değiştirme yöntemleriyle düzenleyen mekanizmalardan ibarettir. Yukarıda anılan düşünürler, bunların ideolojik değil, varoluşsal düzenlemeler olduklarını ileri sürerler. Bu düzenlemeler ne İslami ne de putperesttir; salt araçlar olmanın dışında bir şey değillerdir.

Sistemin içeriği ise, geçici yönetme yetkisine sahip olanlar tarafından sistem içerisinde ikmal edilen somut kanun maddeleri, tüzükler, toplumsal, ekonomik ve diğer siyasal tutumlardır. Bu içerik, sistemin mekanizmalarından ziyade, iktidardaki grubun felsefesince belirlenir. Bu yüzden, İslamcıların, kendilerinin benimsediği içeriği getirip sisteme sokabilmeleri mümkündür. Onların aramaları gereken yetki, apaçık ki, önceden koyulmuş, tartışılmaz bir ilahi haktan ziyade, sırtını seçimlere yaslayan halka dayalı bir yetkidir.

Bu bakımdan demokrasi yanlısı dört argüman vardır. Bu argümanlar, her biri kendi tarzında, Şii teolojisi ve fıkhıyla ilgili çeşitli problemleri çözmeye girişir.

---

56) Örneğin bkz. Cabbar (1994); veya onun çeşitli makaleleri: *el-Mü'temer* gazetesi, Londra, No. 51, 6 Mayıs 1994; *el-Hayat* gazetesi, Londra, 21 Mart 1992; Irak Yayınları, Washington D.C., cilt. 1, Kasım 1993.

57) Örneğin bkz. Bahr el-Ulûm, Seyyid Dr. Muhammed, aylık SOAS dergisinde sunulan bir yazı, 19-20 Aralık 1994; Şemseddin, Şeyh Muhammed (1954, 1991); *el-Nur*, aylık, Londra, sayı 42, Kasım, 1994, s. 8-9 ve no. 69, Şubat 1997; Bin Jadou, 1995, giriş bölümü; DF, sayı 23, Yaz 1995.

Örneğin, Bahr el-Ulüm demokrasiyi İslami özgürlük, *şura*, *bey'at*, vb. kavramlarıyla uyumlu ideolojik-olmayan bir mekanizma olarak düşünür.

El-İslamiyün ve Hıyâr ül-Dimukratiyye başlıklı yazısında Bahr el-Ulüm[58], demokrasiyi iki kurucu öğeye ayırır: Bir yanda, politika pratiği için bir mekanizmalar ve prosedürler kümesi vardır; diğer yanda, belli bir felsefi anlayışın, liberal felsefi düşüncenin ürünü vardır. Fakat bu ikisi arasındaki bağlantı uzun zaman önce ortadan kalkmıştır. Bu ideolojik kopuşla birlikte demokrasi, salt bir yönetim mekanizması haline, diktatörlüğe ve siyasal iktidar tekeline en iyi alternatif haline gelmiştir.[59] Söz konusu mekanizmalar şunlardır:

> yurttaşların yönetim tarzını özgürce seçme hakkı, ifade özgürlüğü, farklı kanaatlere saygı, halkın politikaya katılımı, kanun hâkimiyeti, yasa önünde eşitlik, yürütme gücünün anayasayla sınırlandırılması ve benzeri...[60]

Aynı biçim/içerik argümanı, Muhammed A. Cabbar tarafından da şöyle işlenir:

> Demokrasiyi reddedenler onu İslam'a karşıt bir ideoloji ve hukuk sistemi olarak düşünüyorlar; onu savunanlar ise, demokrasinin, içeriği seçmenler tarafından ya da seçmenlerin çoğunluğu tarafından belirlenen genel bir çerçeve veya bir mekanizmalar kümesi olduğunu söylüyorlar.

Bu meseleye [demokrasi meselesine] yönelik en yeni fıkhi tutum konusunda, önde gelen bir fıkıhçı ve pratiğin içinde olan bir politikacı sıfatıyla Muhammed Hüseyin Fadlallah şunları söylüyordu:

> Biz iki şey arasında, yani bir yanda herhangi bir ideolojisi olmayan bir yönetim çerçevesini (çünkü bu çerçevenin içindeki resme karar veren çoğunluktur) temsil eden demokratik sistem ile diğer yanda hem çerçevenin hem de resmin verildiği İslami ya da sosyalist sistemler gibi emanetçi sistem (*el nizam ül-mültezim*) arasında ayrım yapmalıyız. Bu pasaj apaçıktır...

58) Ulüm, yayınlanmamış makale (1994), anılan yerde.
59) *A.g.y.*, s. 16.
60) *A.g.y.*, s. 5.

Burada bir çerçeve olarak sistem ile içerik olarak sistem arasında yapılan ayrım, Seyyid Kazım Hayri ya da Şeyh Muhammed Mehdi Asıfi gibi, 'demokrasi'nin özgül ideolojik ve yasa koyucu içeriğe sahip bir sistem olduğunda veya İslam'a düşman bir ideolojik/siyasal öğreti olduğunda direten birçok İslamcı fıkıhçı ve düşünürün görüşlerinden köklü biçimde farklıdır. Bunlara karşıt olarak, Fadlallah'ın savunduğu görüş modern demokrasi kavramını destekler.[61]

Şemseddin, teolojik ve fıkhi dallanıp budaklanmalarıyla daha dakik bir pozisyon sunar. Onun görüşü şöyledir:

> Demokrasi konusunda İslamcıların takındığı tavır, eski teolojik kısıtlamalarla, Şii görüşe göre İmam'ın yanılmazlığı ilkesiyle ve onun yönetme hakkıyla (velayet); ya da Sünni görüşe göre bir kişi olarak halifenin yönetimi ilkesiyle koşullanır Tüm Müslümanları idare edecek bir İslam devleti kurma şiarının, [İslami] fıkıhta hiçbir yeri yoktur. Bu, İmamlık ve Halifelik öğretileriyle ilgili eski bir meseledir. Fakat bu ikisi [İmamlık ve Halifelik] artık mevcut değildir.[62]

Şemseddin, şunu ilave eder:

> Şii İmamlık, [On İkinci İmam'ın] gizlenme ânından itibaren kesilmiştir. Hiç kimse başkaları üzerinde velayete sahip değildir. Fıkıhçının [*fakih*] insanlar [*nas*] üzerinde hiçbir velayeti [yönetme yetkisi] yoktur...[63]

Ona göre;

> Demokrasi veya şura, toplumun ve devletin örgütlenmesiyle ilgili bir araçtır, bir siyasal iktidar mühendisliği yöntemidir; siyasal iktidarı uygulama, onu bir gruptan diğerine barışçı bir şekilde aktarma mekanizmasıdır.[64]

Ancak Şemseddin, yasamanın sınırları konusunda bir uyarıda bulunur; bu hassas alanı seküler ve kutsal bölgelere ayırmadan edemez. Demokrasi;

---

61) Cabbar, M., *el-Mü'temer* içinde, haftalık, Londra, no. 51, 6 Mayıs, 1994.
62) *el-Nur*, aylık, Londra, no. 42, Kasım 1994.
63) *A.g.y.*
64) *A.g.y.*

ekonomi, gelişme, dış ilişkiler, vb. ile ilgili örgütlenme konularında yasa koyar. Bunun İslami yasayla (Şeriat) hiçbir ilgisi yoktur; bunlar, kutsal yasalar diye değil, gerekçeli hükümler (*tebrirat*) diye, yani zamana ve zemine bağlı gerekçeli hükümler diye adlandırılırlar.[65]

Bununla birlikte, "tapınma (ibadet) sistemi, aile sistemi gibi demokrasi tarafından içerisine nüfuz edilmemesi gereken"[66] ilahi alanlar vardır.

Bu anlayışlar, seküler ve kutsal yasaların barış içinde bir arada yaşaması için olduğu kadar, demokrasi için de sağlam bir temel yaratır ve müçtehitlerin gücünü neredeyse yurttaşlık düzeyine, yani teolojik terimlerde din adamı olmayan müritlerinin düzeyine indirir. Bu eğilim, 19. yüzyıl sonu Afgani Reformasyonu'nu ve 20. yüzyıl başı anayasa/parlamento yanlısı Naini teolojisini yeniden canlandırma yönünde açık bir gayreti temsil eder.

Zayıf ve kırılgan olsa da, bu eğilimin Irak kolu giderek daha fazla hız ve kuvvet kazanmaktadır. Humeyni'nin öğretisine karşı ilk meydan okumanın ortaya çıktığı Lübnan'daki Şii İslam çevresi, felsefeden ziyade bir mekanizma olarak demokrasiyi savunan teolojik bir gelişim çizgisi ortaya koydu; ki bu nokta daha önce tartışılmıştı. Aslında bu çizgi, İslami yönetim kavramını, çokdinli bir toplumla uyuşmazlık içerisinde olduğu Lübnan'ın gerçeklikleriyle uzlaştırma girişimiydi. Çoğulcu, liberal bir sistem olmaksızın barışçı bir beraberliğe ulaşılamaz. Lübnanlı Şii düşünürlerin Irak militan çevresine etkisi, üzerinde ayrıntılarıyla durmayı gerektirmeyecek kadar açıktır.

Diğer etmen, bizzat İran'da son yirmi yıldır gelişen siyasal sistemin yapısıdır. Velayet el-fakih öğretisi, kendi içerisinde otoriterdir. Gördüğümüz gibi, hem Humeyni hem de el-Sadr, müçtehidin en yüksek rolü konusunda hemfikirdirler, ama bunun ötesinde teolojik olarak apayrı dünyalara aittirler. El-Sadr, fakihin devlet üzerindeki denetimini tesis eder, fakat ulusun fakih üzerindeki denetimini de dayatır ve onun argümanı fakihin yanıla-

65) *A.g.y.*
66) *A.g.y.*

bilirliğinde temellenir. Bu yüzden, el-Sadr'ın tasarladığı seçim mekanizmaları, ulusun fakihin gücünü hükümsüz bırakmasını ve cemaatin kendini yönetme hakkının kurumsallaştırılmasını mümkün kılar.

Paradoksal olarak, hem el-Sadr hem de Humeyni oylama sistemini benimsediler; ilki teoride, ikincisi ise pratikte. Fakat el-Sadr'ın elinde kendi seçim prosedürü için teolojik bir argüman, yani fakihin yanılabilirliği argümanı bulunduğu halde, Humeyni'nin elinde pragmatik bir ihtiyaç vardı: Şii ulemanın alanında mevcut olan çeşitli dini otorite merkezleri. Diğer rakip merkezler üzerinde üstünlük kurmak maksadıyla Humeyni'nin ihtiyaç duyduğu veya başvurduğu seçim sisteminin tam da kendisi, bir başkanlık ölçütü olarak eski, geleneksel *el-allâmiye* (en-bilgililer) kavramının temellerini sarstı.

Tam da din adamları sınıfının bölünmüş ve çok çeşitli yapısı, bunun yanı sıra İran'ın tarihi gelişiminin özgül koşulları, derece derece çok-kurumlu bir siyasal sisteme giden yolu hazırladı. Din adamları sınıfının yapısının karakteristiği, otorite merkezlerinin çok çeşitliliği, adem-i merkezi hiyerarşiler ve yapı-sız, resmiyet kazanmamış seçim ve devir teslim yöntemleri ve bu yüzden de belirsizliklerle dolu bir sisteme işaret eder. Bu tür koşullar altında, meşruiyeti kuvvetlendirmek için, teolojik bilgi sahipliği şartlarından ziyade oy sandığına başvurmak karşı koyulmaz bir buyruktu. İran'da din adamları sınıfının modern devlet sistemi içerisine sokulması, onların geleneksel kurumlarının modern devlet kurumlarıyla kaynaşmasına yol açtı. Yürütme, yasama ve yargı erklerine ilave olarak, en yüksek merciîyye, anayasayı koruma kurulu ve tedbir kurulu gibi bir sürü başka erk ortaya çıktı.

Karizmatik Humeyni idaresi altında, en yüksek merci-i mutlak iktidar merkeziydi; onun ardılı Hameney'in 'rutin' önderliğinde ise, çekişen çok çeşitli iktidar merkezleri otoriter eğilimleri zayıflattı ya da en azından mutlak, totaliter iktidarı engelledi. Bu özellik, devlet gücünün yalnızca merkezi olmakla kalmayıp, aynı zamanda 'önder-başkan'ın zatında 'kişileştirildiği' Irak'taki patrimonyal-totaliter modelle ters düşer. İran, tam da din adamları sınıfının çatlakları yüzünden, bu iktidar çoğulluğuna sahiptir.

Birbiriyle yarışan kurumlar, Samî Zübeyde'nin ileri sürdüğü gibi, kendi içlerinde demokratik olmayabilirler, ama aslında onların çatışması çok sınırlı bir anlamda da olsa demokratik özgürlükler için gerekli alanları açar. Paradoks şudur: Hem din adamı hem de devlet kurumlarının kaynaşması, geleneksel teolojiye taptaze bir siyasal modernlik havası soluma imkânı verdi veya bu modernliğin istenmeyerek de olsa geleneğin dışına çıkmasına izin verdi. İktidar bölüşümü ve seçim süreçleri, yalnızca tamamen gelişmiş bir demokratik sistemin parçalarıdır, ama bunlar olmaksızın da sahici hiçbir demokratik sistem düşünülemez.

İran'da olduğu gibi Lübnan'da da genelde toplumun ya da bizzat din adamları sınıfının bölünmüş yapısıyla pragmatik bir uzlaşma sağlama çabası, bu kez Humeynici otoriter modelin bir antitezini üretti. Hem Lübnan hem de İran'da problemlerle yüz yüze gelen Iraklı Şii militan İslam çevresi de onları aynen takip etmek durumundaydı.

On Yedi

Sosyo-ekonomik Doktrinler

YENİ MEYDAN OKUMALAR

İslâm ekonomileri, tarihi 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri götürülebilecek yeni yapılanmalardır. En erken örnekler, 1930'ların sonunda Mısır'lı Hasan el-Benna'nın bazı daha eski yazılarında, Seyyid Kutub'un (1940'ların sonlarında yayınlanan) *İslâm ve Kapitalizm*'inde ya da Mahmud Talikâni'nin *İslâm ve Mülkiyet*'inde (1942) görülebilir.[1]

Tümden ekonomik yazılar, 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başında el-Sadr'ın *İktisadune* ve Sibaî'nin *İştırakiyat ül-İslâm* (İs-

1) Bkz. Talikâni, *İslâm and Ownership* (1983); Kutub, *İslâm and Capitalism* (1951) veya *Social Justice in İslâm* (*el-Adalet ül-İctimaiyye fil İslâm/İslâmda Toplumsal Adalet*) (1958); İslâm ekonomisi hakkında bkz. Roy, Oliver (1994), s. 132-146, Mitchell, *a.g.y.*, bölüm 9; Fischer, *a.g.y.*, s. 156-161; Mellat, 1993, onun Sadr'ın *İktisadune*'sine ve faizsiz bankalara ilişkin yorumu; Katouzian, Homa, Keddie (ed.) (1983) içinde, 1950'lerin ortalarından itibaren İslâm literatürünün bir incelenişi için bkz. Sıddıki, Muhammed Necatullah (1981) ve Indem (1978). Karşılaştırmalı bir yaklaşım için bkz. Rodinson'un klasik eseri *İslâm and Capitalism* (1977); ve Tahhan (1985).

lâm Sosyalizmi) adlı eserleriyle geldi.[2] Ama yine de öncüler birkaç kişiyi geçmedi.

1960'ların sonlarından ve 1970'lerin başlarından itibaren, İslâmî gruplar ve kurumlar (el-Ezher ve Kral Abdül Aziz Üniversitesi, İslâmabad ya da Necef ve Kum gibi merkezler) tarafından İslâm ekonomisi çalışmaları, seminerleri, araştırma ve eğitim çabalarının kesintisiz bir akışı başlatılıp sürdürüldü. 1978'de, İslâm ekonomisiyle ilgili olarak 406 yazar tarafından yaklaşık 700 deneme ve kitap yazılmış olduğu bildirildi.[3]

Bu entellektüel çizginin yayılması, İslâmcılığın iktidara yükselişiyle ve/veya bölgedeki İslâmcı toplumsal hareketlerin ilerlemesiyle desteklendi. İslâmî bankacılık sistemlerinin kurulması, bu eğilimlere fazladan bir ivme kazandırdı.[4]

Böylelikle, İslâmcı düşünürler (hem Sünnî hem de Şiî), bir yanda, popülist-milliyetçi ya da Marksçı meydan okumalar karşısında zeminlerini kaybeden geleneksel İslâmî muâmelât fıkhından (*fıkh ül-muâmelât*) bir kopuş sunan bir tarzda, modern ekonomik hayatın gerçeklikleriyle boy ölçüşecek yeni bir ekonomik öğreti(ler) sistemi yaratmaya çabaladılar. Bununla birlikte, bu kopuş yüzeyseldi ya da daha doğrusu kısmiydi, çünkü eski yasal kavramları elden bırakmamaya ve onları görünüşte 'bilimsel', modern bir ekonomi sistemi içerisinde sunmaya çalışıyordu. Modern İslâmcı ekonomistlerin yaptıkları şey işte budur.[5] Bu klasik temel kavramlar, insan eyleminin ödüllendirilmesi-cezalandırılmasıyla ilgili beş yasal zorlamadır:

(i) emirler (*farz*),
(ii) sevilip beğenilen ve öğütlenen şeyler (*müstehabb*),
(iii) caiz olanlar (*mübah*),
(iv) uygun ve hoş görülmeyen şeyler (*mekrûh* veya *mebguz*),
(v) yasaklananlar (*haram*).

2) Sibai, Mustafa, *İştırakiyat ül-İslâm*, (1959, 1960).
3) Sa'ad, Ahmed Sadık (1988), s. 9.
4) *A.g.y.*
5) Bkz. Sıddıki (1981), s. 2; Mennan, 1970, s. 6; Choudhury ve Malik (1992), 1-2.

Bu izin verici ve yasaklayıcı sınırlar, İslâm uygarlığının kültürel damgaları olarak varsayıma dayalı 'ebedî geçerlilik'lerine yer açacak şekilde modern ekonomiye uygulanırlar.

Klasik *fıkh* (İslâm hukuku) iki büyük alanı kapsıyordu: yasamanın kaynaklarını (Kur'an, gelenekler, uzlaşım ve akletme) tanımlayan *usûl* (metodoloji) ve *ibadet* (tapınma ritüelleri) ve *muâmelât* (akidlere dayalı ameller) şeklinde kollara ayrılan *fürû* (pratikler). Bu anlamda, akidlere dayalı ameller, ibadetle ilgili dini ödevlerin temel bölümüydü.

Bu şema, bizzat fıkh'ın kendisi kadar eskidir ve Humeynî'nin *Tahrir ül-Vâsıla*'sinde harfi harfine yeniden-üretilmiş bir şekilde bulunabilecektir. *Muâmelât* kısmı, çeşitli alışveriş etkinliklerini (satın alma ve satma biçimlerini), toprağı kullanma ve ondan yararlanma haklarını, mâlî sözleşmeleri (borç verme, faiz), vb. ele alır: bunlar, tarıma dayalı, endüstri öncesi topluluklarla sınırlı faaliyetlerdir. Bu tür toplumlarda, ekonomik faaliyetler, toprak mülkiyeti ve kiralama hakları, zanaat üretimi ve ticaret ve faiz sermayesiyle sınırlanmışlardır. Bu faaliyetler, iki alanda merkezlenir: yani, ya *hisba* (pazar düzeni) kitapları ve *muhtesibler* (pazar zabıtaları) tarafından düzenlenen ya da toprakla ilgili olduğu ölçüde *harac* (mülkiyet vergisi) kitapları[7] ve toprağı kullanma haklarının meşruiyetinin kaynağı olan yöneticiler tarafından düzenlenen *sûk* (pazaryeri). Modern kapitalizmin çeşitli biçimlerinin ilerlemesiyle birlikte, *fıkh-ı muâmelât*, konuyla ilgisinin büyük bir kısmını onarılmaz bir şekilde yitirdi.

Buna karşıt olarak, modern İslâm ekonomisi, eski muâmelat *fıkhını*, endüstri toplumunun problemlerine hitap edecek şekilde yeniden-telif-etmeye, değiştirmeye ve modernize etmeye çalışır: bu problemler, dallanıp budaklanmış kır ve şehir yörelerindeki mülkiyet ilişkileriyle; bankacılık sistemleriyle (kâr, borçlar ve krediler); birincil ve ikincil düzeyden üretimle; dağıtımla; fiyatlar ve ücretlerle; mâliyet ve para problemleriyle; mali sermayenin tahvilleri, bonoları ve başka biçimleriyle; gelişim planlamasıyla; devletin düzenleyici rolleriyle; endüstriyel ilişkiler ve ücretlerle;

7) Ebu Yusuf'un, İbni Teymiyye'nin ve başkalarının *hisba* kitaplarına ilişkin bir tartışma için bkz. Sa'ad, Ahmed Sadık, Mennan, Choudhury ve Malik.

Batı teorik sistemlerine, liberalizme, *étatism*'e (devletçiliğe), sosyalizme ve komunizme karşı bir polemikle ilgili problemlerdir. Bu alanda İslâm düşüncesinin yenileştirilmesinden maksat her ne kadar 'ebedî' *Şeriat* buyruklarının en önemli kısmı olarak bizzat bu eski fıkhın kendisinin sürdürülmesini desteklemekse de, 'muâmelât fıkhı'nın geleneksel tarzının konu-dışılığı bu yeni yaklaşımda ve konuda örtük olarak bulunur.

Fıkıhçıların yaptıkları şeyler şunlardır:

(i) Bir sistem olarak *ibadet-muâmelât* ikiliğini terk etmek;
(ii) Bununla birlikte, emirlerden (*farz*), yasaklamadan (*tahrim*), caizden (*mübah*), beğenilip yeğlenirden (*müstehabb*) ve istenmeyenden (*mebgûz*) oluşan klasik ahlâki kategorileri muhafaza etmek;
(iii) *Mudârebe*, *muzâraa*, *murâbehe* ve benzeri gibi eski tarımsal ve ticarî sözleşme kategorilerini modern ekonominin vücudu içerisine yerleştirmek;
(iv) Emek, değer, mübadele değeri, kullanım değeri, sermaye, maliyetler ve benzeri gibi modern ekonomik kavramları eski *fıkh*'ın vücudu içerisine aşılamak;
(v) Farklı üretim şubeleri arasındaki ve onlarla ilgili farklı kategoriler ve kavramlar arasındaki organik korrelasyonları üyelerine ayırıp ilişkisizleştirmek.

Bu nakiller yoluyla aşılayıp ekme yöntemi, kavramların bu karıştırılması, nesnelliğin yokolmasıyla ve öznel-ahlâkî bir karaktere sahip ekonomik faaliyetlerin bahşedilmesiyle birlikte, bu alandaki din adamlarının tekeli ortadan kalkmaya başlar başlamaz ve modern-eğitimli, akademik olarak yetiştirilmiş İslâmcı ekonomistler (özellikle Pakistan'dan) içeriye adım atar atmaz, yerleşik bir yöntem hâlinde katılaşıp belirginleşti.[8]

Irak'taki Şiî İslâmcı iktisadi teori, yaklaşık yirmi yıl kadar var ki, bu hamlenin bir parçasıdır. Bu alanda üç yazar öne çıkar: Muhammed Bâkır el-Sadr, Muhammed Hüseynî Şirazî (kardeşi Hasan Şiraz'la birlikte) ve Muhammed Takî el-Müderrisî. Bu üç dü-

8) Siddıki (1981), s. 54; Mennan, s. 16, 87, Katouzian, *a.g.y.*, s. 145-165; Fischer, *a.g.y.*, s. 156-159; Mellat (1993), s. 111 ve çeşitli yerlerde.

şünür üç ayrı anlayış üretti. El-Sadr'ın *kapitalist-olmayan yolu*; Şirazî'nin *özgür* helal/haram *teşebbüsü* ve el-Müderrisî'nin *kooperatif ekonomisi*. Bu anlayışlar arasındaki farklılık, İslâm ekonomisinin ne kadar geniş bir faaliyet alanı olabileceğini ve hem farklı tarihsel bağlamların hem de bireysel okumaların, hepsi bir ve aynı yasa okulunda kök salmış olmalarına rağmen, bu tür entellektüel yapıları ne denli renklendirebileceğini açığa vurur.

Aynı zamanda toplumsal hareketlerin manevî ve/veya örgütsel önderleri de olan bu üç din adamı, teorik iktisat yazma işini tekellerinde topladılar, buna karşılık onların din-adamı-olmayan-takipçileri/müridleri, Da'vet Partisi ve İİDYM için söz konusu olduğu gibi, ekonomik parti platformlarının şekillenmesine katkıda bulundular.

Bu *müctehid*'lerin iktisadi yazılarının ana hatları, onların yöntemi, yaklaşımı, temel kategorileri, teorik öncülleri, tarihsel bağlamı ve gelişme çizgisi çerçevesinde çizilecektir.

EL-SADR: KAPİTALİST OLMAYAN, HAKKA-DAYALI İSLÂMİ BÖLÜŞÜMCÜLÜK

İktisadi Eserler

1958'de monarşinin sona erişinin ardından, genç el-Sadr (o zamanlar yirmili yaşlarının ortasındaydı), İslâmî bir büyük anlatı meydana getirmek için kültürel ve entellektüel bir meydan okumaya girişti. *Felsefetune*'yi (Felsefemiz) ve *İktisadune*'yi (Ekonomimiz) kaleme alarak bu sözünü de tuttu, fakat tasarladığı üçüncü cildi *Mücteme'une*'yi (Toplumumuz) yazamadı. Bu eserlerin başlıklarındaki 'bizim' zamiri, İslâmın medenî/kültürel bir biricikliğini tesis etmeye yönelik Weberci bir arzuyu açığa vurur.

Büyük eseri *İktisadune*'ye[9] ek olarak, el-Sadr'ın iktisadi yazıları, 1960'larda kaleme alınan *el-Bank illa rabavî fil İslâm*'ı da ("İslâmda Faizsiz Banka") içerir.[10] El-Sadr, yaklaşık yirmi yıl kadar bir

9) El-Sadr, *İktisadune*, (1982).
10) El-Sadr, *el-Bank*, (1983).

süre boyunca başka hiçbir iktisadi metin yazmadı. Bununla birlikte, 1979'da, İran Devrimi'yle birlikte, yeni bir kuvvet ortaya çıktı ve el-Sadr konuya geri dönüp, daha önce anılan *el-İslâm yekûd el-hayat*'ta içerilen küçük iktisadi broşürler kaleme aldı.[11]

İktisadune ve *el-Bank* başlıklı erken yazıların altında yatan ana itki, hem kapitalist hem de sosyalist öğretilerle yan yana duran eşsiz bir İslâm ekonomisi teorisi inşa etmekti, oysa ki daha sonraki broşürlerin ana dürtüsü, daha çok, ıslah edilmeye hazır bir düzenleyici sistem bina etmeyle ilgilidir.

İktisadune'*nin Genel Yapısı*

1990 yılına kadar yirmi altı defa yeniden baskısı yapılan 783 sayfalık bir kitap olan *İktisadune*, yöntemle, yaklaşımla, çerçeveyle, temel ilkelerle, tartışmayla ve yapılanmayla ilgili bir konular ve temalar çokçeşitliliği sunar.

Kitap, genel olarak iki ana kısma ayrılabilir. 243 sayfadan oluşan Birinci Kısım, Marksist literatürdeki okumalara (*Das Kapital'in* 1. Cildi'nin, Plehanov, Lenin ve diğerlerinin eserlerinin Arapça çevirileri) dayalı bir Marksizm ve kapitalizm eleştirisidir. Anti-Marksist polemik (200 sayfa), Marx'ın 'iktisadi indirgemecilik'ini çürütmeye ve diyalektiğin bir eleştirisine kalkışan felsefi bir doğaya sahiptir. Bentham'cı ve Darwin'ci kapitalist felsefi öğretilere karşı, benzer ama çok kısa ve yetersiz bir eleştiri (34 sayfa) yöneltilir. Marksist okul, liberallere karşı cepheye sürülür ve bunun tersi.

İkinci Kısım, İslâm iktisadını sunar. Onda, yönteme, çerçeveye, konuya ve ilkelere ilişkin hazırlayıcı bir tanımlar kümesi tasarlanan İslâmi iktisadi teori için sahneyi kurar. Bu sıfatla, teorinin üç kanadı vardır:

---

11) El-Sadr, *el-İslâm yekûd el-hayat*, anılan yerde. İktisadi risaleler şunlardır: 1) *Suret 'en iktisad ûl-mûctema ûl-İslâmi* (İslâm Toplumunun İktisadının Bir İmgesi); 2) *Hutût-ü tafsiliyye 'en iktisad el-mûctema ûl-İslâmi* (İslâmi Toplumun İktisadı Hakkında Ayrıntılı Taslaklar); 3) *Menabi el-kudret fil devlet ûl-İslâmiyye* (İslâm Devletinin Gücünün Kaynakları); 4) Belki dördüncü bir risale eklenebilir: *el-Terkib ûl-akaidi eyl devlet ûl-İslâmiyye* (İslâm Devletinin Doktriner Yapısı).

(i) bölüşüm (hem üretimden önceki hem de üretimden sonraki bölüşüm) teorisi;
(ii) üretim teorisi;
(iii) devlet ve devlet müdahaleciliği.[12]

Temel Öncül: Medeni Özcülük

Birinci kısımda, İslâmi iktisat öğretisinin eşsizliğini vurgulamak için genel bir çerçeve tanımlanır. İnsanlığın arasında gidip geldiği iki küresel çizgi vardır: biri, serbest, kapitalist ekonomi ve öteki, planlı, sosyalist ekonomi. Her ikisi de Batılı ürünlerdir (s. 8-9). *İktisadune*, demektedir el-Sadr, İslâm ekonomisinin üstünlüğünü gösteren karşılaştırmalı bir incelemedir (s. 10). İslâm ekonomisini Batılı öğretilerin iki kanadından ayırt eden temel özellik ahlâki-dinidir (s. 16).

> Avrupalının gözleri göğe değil, yere dikilidir... Hıristiyanlık bile Avrupa insanındaki bu dünyevi eğilimin üstesinden gelemedi... Öte yandan, bu insan, Hristiyanlığın Tanrı'sını yere indirebildi, O'nu dünyevi bir varlıkta ete kemiğe büründürebildi (s. 16).

Bentham'cı kinik pragmatizm, bireycilik, Darwin'ci en-uygun olanın hayatta kalması, sadece bu-dünyalılığın ürünleridir. Buna karşıt olarak Doğulu, el-Sadr'a göre, bu dünyalılıktan çok öte-dünyalılıkla ilgilenir. Böyle temel bir ayrım, yabancı iktisadi sistemlerin başka topraklara ekilip yeşertilmesini engeller ve Müslüman cemaatinin içsilleşmiş *ahlâki belirleyicisi*'ne bir dönüşü acil kılar. (İtalikler eklendi; bkz. s. 19-20 ve *çeşitli yerlerde*.)

El-Sadr siyasal, iktisadi, dini ve ahlaki dil içerisinde bu medeniyet cepheleşmesini ifade eder: İslâm ekonomisinin iki özelliği bu öncülden çıkarsanır: ilkin, o bir bilim değildir ve ikinci olarak da, ne sosyalist ne de kapitalisttir (s. 29). Ya da, el-Sadr'ın başka yerde tekrarladığı gibi:

> İslâmi [iktisadi] öğreti (*mezheb*) bilimsel bir karaktere sahipmiş edasına bürünmez. O, bir bilim değildir, fakat diğer yan-

12) El-Sadr'ın ekonomiye bakışı hakkında bkz. Katouzian, *a.g.y.*; Tripp, makale, 1994, Fischer, *a.g.y.*; Sıddıki (1981); Rieck (1984).

dan İslâm kapitalist-olmayan bir ekonomidir... Biz İslâm ekonomisinin hakiki bir şekilde kapitalist-olmayan ekonomi olduğunu kanıtlayacak... tarihi delillere sahibiz... İslâm ekonomisinin kapitalist-olmayan niteliğini yansıtmak, bizim ona sosyalist bir karakter vermek istediğimiz anlamına gelmez (s. 404).

Temel Yöntemler

El-Sadr inanır ki, İslâmi iktisadi teori İslâm fıkhında örtük olarak bulunur ve İslâm fıkhı da ihmal edilemeyecek ve yerine Batı literatürü geçirilemeyecek kadar zengin ekonomik malzemeye (*muâmelât*) sahiptir. El-Sadr, kendi eserinin yalnızca bu eşsiz İslâmi iktisadi öğretiyi 'çekip çıkartacak' olduğunu yazıyordu. Bu amaç için, el-Sadr, yeni endüstriyel ekonomilere, esasen iki el-Hılli'nin (Allâme ve Muhakkik), el-Tusi'nin ve el-Mevardi gibi başka bazı Sünni *fukaha*'nın kitaplarından oluşan eski *fıkh* kitaplarının gözleriyle bakmak suretiyle, karşılaştırmalı bir ahlâki-yasal yaklaşımla Marksist ve kapitalist mülkiyet hakları kavramlarına ilişkin metinsel-mantıksal bir çözümlemeyi benimser. Çıkarımlar, tümdengelimler ve tümevarımlar yoluyla, el-Sadr, İslâmi düzenleyici ilkeleri klasik *muâmelât* fıkhından hareketle yeniden kurar, onları yeni bir sömürme/sömürmeme jargonu içerisinde şekillendirir ve endüstriyel, ticari veya mâli bir yapıya sahip modern girişim etkinliklerine uygular.

El-Sadr'ın toplum ve ekonomi kavrayışı, her ikisini de bireylerin ahlâk-dışı edimlerinin gelişigüzel bir yığını olarak anlayan antropolojik-ahlâki bir öncülde demir atmış olduğu için, onun savunduğu eşsizlik, ekonomik bir özne olarak insana dayatılan ahlâki/kültürel zorlamalardır. Bu bağlamda, din, hem arzulanan eylemin bir katalizörü olarak hem de arzulanmayan davranışa karşı bir engelleme olarak iş görür. Ve tekrar ekonomi de bağlantısız bölüşüm, dolaşım ve üretim alanlarının bir kümesi olduğu için, onun yarattığı iktisadi teori, düzenleyici bir ilkeler bütününe sevk eden ahlâki-yasalcı bir anlayışla doludur. Onun teorisi, en öncelikli olarak, 'adil bölüşüm'ü meydana getirecek 'adil' mülkiyet hakları ve ilkelerinin tanımı etrafında döner ve belli bir ölçüde devlet müdaha-

leciliğiyle barışçıl bir birarada yaşama içerisinde mevcut olan çok-çeşitli mülkiyet biçimlerine onay verir.

Temel İlkeler ve Kavramlar

El-Sadr, İslâm iktisadının şu üç temel ilkesini saptar:

(i) Çok-katmanlı mülkiyet (*mülkiyet-i müzdevice*);
(ii) Sınırlı ekonomik serbestiyet;
(iii) Toplumsal adalet (s. 279). Bu üç ilke, bir yandan bir bireyin mülkiyet haklarında, diğer yandan topluluğun çıkarına bu haklara dayatılan ahlâki sınırlar ve zorlamalarda bağlanıp birleşir. El-Sadr, eklektik bir doğaya sahip bireyci/cemaatçi bir harman meydana getirmeye girişir.

Bu üç ilke kümesi, fiili ekonomik süreçlere ilişkin herhangi bir çözümlemeden önce kendi başlarına verilirler. Onlar daha doğrusu 'verili', çıkarımsal-olmayan değişmezler olarak görünürler, her ne kadar bu ilkelerin çıkarsanma yöntemi onların kapitalizmin ve sosyalizmin olumsuzlanmış biçimi olduklarını ima etse bile. Bu yüzdendir ki İslâmın kendini-tanımlaması (örneğin Arap ve İslâmcı özcüler: "biz Batılılara benzemeyiz") dolaysız değildir. O, olumlu bir tarzda değil, olumsuz bir tarzda, yani olduğu şey olarak değil, olmadığı şey olarak sunulur. Bu yüzden, el-Sadr'ın olumsuzlamacı argümanı ilk ilkeyi, çok-katlı mülkiyet biçimlerini tanıma ilkesini şöyle sunar:

> Kapitalist toplum genel bir kural olarak mülkiyetin özel biçimine inanır... ve kamusal mülkiyeti yalnızca bir istisna olarak kabul eder. Diğer taraftan, sosyalist toplum sosyalist mülkiyeti temel kural olarak alır... ve özel mülkiyet... yalnızca bir istisnadır (s. 279).

İslâmi toplum her ikisinden de farklıdır, şöyle ki:

> o, tüm mülkiyet biçimlerini *eşzamanlı* bir şekilde kabul eder, bu suretle de çeşitli biçimleri içerisinde çok-katlı [harfi harfine: *müzdevic*, yani ikili veya çifte] mülkiyet ilkesini tesis eder:

özel, kamusal ['*amm*, yani ortak] ve devlet mülkiyeti; bu üç tarzdan her birine özel bir alan verilir ve onlardan herhangi biri asla bir sapkınlık olarak düşünülmez (s. 280). (İtalikler eklendi.)

Bu olumsuz kip içerisindedir ki, İslâm toplumu el-Sadr'ın deyişiyle 'kapitalist-olmayan'dır (*lâra'ismali*) (s. 404). Bu 'olumsuzlama-cılık'tan ayrı olarak, çok-katlı sahiplik biçimleri için başka hiçbir haklı çıkarım verilmez.

İslâm iktisadının ikinci ilkesi şudur:

> *İslâmın ahlâki ve etik değerler manzumesi yoluyla bireylerin özgürlüğünün sınırlanması*... Bireyler, [bireylerin] özgürlüğünü medenileştirebilecek ve inceltip artabilecek değerlerin ve ideallerin sınırları içerisinde özgürlüklerini hayata geçirme hakkına sahiplerdir (s. 282). (İtalikler eklendi.)

Tekrar, bu, kapitalizm ve sosyalizm altında sırasıyla ya sınırlanmamış ya da baskılandırılmış özgürlükten farklıdır.

Ahlâki bir düzenleyici olarak dinin rolü, ekonomi(miz)in tekilliğini vurgulamak için bu noktada işin içerisine sokulur. Ahlâk idealleri ve değerleri, ekonomik alanda iki yöntem aracılığıyla işleyebilir.

Birincisi, 'Müslüman toplumunda iyiliği ve hayrı' temin edecek şekilde insanın içsel içeriğini sınırlamaktan ziyade kuracak olan öznel, yani manevi eğitimdir (s. 282-283). Öteki ise, toplumsal davranışı tanımlayan ve düzenleyen nesnel, dışsal bir güçtür; *Şeriat*'ın gücüdür, İmamın nezaretidir, devlet zorlamasıdır (s. 284). Öznel, pedagojik aracın lüzumlu olan yasaklayıcı/izinverici ahlâkı telkin edeceği gibi, devlet-idaresine bağlı yasanın zorlayıcılığı da tefecilik, tekelleşme [*ihtikâr*, yani ticaretin tekelleşmesi], kumar, alkol ve diğer yasaklı etkinlikler gibi yasaklanmış alanları tıkayacaktır (s. 284).

Üçüncü ve son ilke toplumsal adalettir (s. 286). El-Sadr bu kavrama ilişkin tanımında ihtiyatlı olduğu, onun ölçülemez -yani, hiçbir niceliksel ölçütü olmadığı anlamında ölçülemez- olduğunu kabul ettiği hâlde, yine de kendi adalet düşüncesinden iki dal çıkartır: genel dayanışma (*tekeffül-i 'amm*) ve toplumsal denge (*tevezzun-i ictimai*) (s. 287).

Tanımlanan Nihai Hedefler ve İktisadi Problemler

Bu tarzda daha geniş bir bağlam bağlanmış bu üç temel ilkenin temel bir işlevi vardır: "toplumsal çıkarlar ile egoistik, bencil güdüler" arasında bir denge tutturmak (s. 303). Burada el-Sadr üç kategori arasında gidip gelir: Batı'nın birey (*ferd*) kavramı; Müslümanların din kavramı ve topluluk (*cemaat*) ile toplum (*müctemia*) arasında ve *imam* (dini önder) ile *devlet* arasında tereddüt ettiği ölçüde antropolojik *insan* düşüncesi.

İnsan (tek başına Müslümanlardan ziyade bir tür olarak insan) toplumsal çıkarlardan ayrı başına, doğal çıkarlara sahip olduğu için, "insanlık" "ortak toplumsal çıkarlarla uyum içerisinde işleyen bir katalizöre" ihtiyaç duyar (s. 303). Egoistik bireycilik ile cemaatçilik arasındaki karşıtlık bakımından, el-Sadr'ın ilgisi, insanda 'doğal' olandır, tüm kötülüklerin kaynağı olan insanın doğal içgüdüleridir (*el-fıtrat*): her şeyden önce de ekonomik olanlar.

'Doğa durumu'nun bu İslâmi versiyonunu el-Sadr, tüm problemlerin kaynağı olarak görür: "Başka her şeyden önce, problem bizzat *insan* problemidir; ne doğa problemi ne de üretim biçimleri problemi ilk problemdir" (s. 330). Bu antropolojik/ahlâki kalkış noktasından hareketle, el-Sadr, birini diğerinden çıkarsamaksızın toplumsalın alanına doğru hareket eder. Toplumsal hayat iki sürece sahiptir -üretim ve bölüşüm- ve İslâm, onun kanaatine göre, "bu ikisi arasındaki bir belirleyicilik bağıntısını reddeder" (s. 317).

Problem şudur: "ekonomik düzeydeki adaletsizlik (*zulm*) kötü bölüşümde cisimleşir" (s. 330). Tek gerekli olan, "bölüşüm ve dolaşım problemleri"ne "İslâm" çözümler"dir (s. 331). Adil bölüşüm el-Sadr'ın düşüncesinde merkezde yer alır. Bölüşüm, tanım gereği niceliksel bir yön içerdiği için, el-Sadr ihtiyatlıdır ve şu uyarıyı yapar: "Adalet ne kendinde bilimsel bir düşüncedir, ne de somut, ölçülebilir ve gözlemlenebilir fenomenlerdir; gerçekte, adalet ahlâki takdir ve değerlendirmedir" (s. 361).

Bölüşüm Teorisi

Bu doğrultuda el-Sadr, *hakka dayalı bölüşüm* diye adlandırabileceğimiz kendi iktisadi teorisine ulaşır:

> Burada bireysel bir temele [*esas-ı ferdi*], orada da bireysel-olmayan bir temele [*esas-ı lâ-ferdi*] dayandırıldığı için, adaletsizdir. İlki cemaatin kollektif haklarına tecavüz eder, ikincisi bireyin haklarına (s. 331).

Bölüşüm hakları, el-Sadr tarafından, Marksçı siyasal iktisattan ödünç alınan iktisadi kategoriler üzerinde, yani *emek*, *ihtiyaç* ve *mülkiyet* kavramları üzerinde inşa edilir.

O, bölüşüm biçimlerini, sosyalizm ve komünizm arasındaki ayrımlara ilişkin ünlü Marksist tanımdan türetir (*The Gotha Programme*).[13] Üretenler arasındaki paylaşımın 'eşitsizliği', ilk elde, emeğe bağlıdır (her kimse farklı miktarda emek harcar ve üründen farklı bir pay alır); ikinci elde, her kimsenin değişen ihtiyaçlarının miktarına bağlıdır.

El-Sadr, emeği, ihtiyacı ve mülkiyeti alıp her birini kendi bölüşüm sistemine aşağıdaki şekilde bağlar:

(i) *Emek*. El-Sadr *emeği* hemen hemen Marksist terimlerde genel insani faaliyet ve insan ile doğa arasındaki mübadele, insani varoluş için bir zorunluluk, vb. olarak tanımlar.[14] O (geçici bir şekilde) emeği tek mülkiyet kaynağı olarak kabul eder: "Emek, işçinin, emeğinin ürünü [*madde*] üzerindeki sahipliğinin temelidir..." (s. 335).

Emeğin her şeyi yaratmadığı ve doğanın daima işlenecek nesneler verecek olduğu düşüncesini kullanarak, el-Sadr şunları söyler: "[B]u emek, ürünün değerinin kaynağı değildir [*lâise sebeben li kıymetihe*]" (s. 335). Buradaki fikir şudur: emek, sahiplik hakkını üretirken, ürünün değerinin bütününü yaratmaz. Bu ayrımlaştırma, el-Sadr'ın sahipliği hem emekten hem de emekten

13) Marx (1973), SW, cilt. 3, s. 13-30.
14) Marx, *Das Kapital* (1976, 1982), cilt 1, s. 283-284.

başka kaynaklardan türetmesine izin verir. Buradan hareketle, el-Sadr, tam da başladığı öncülü olumsuzlar.

(ii) *İhtiyaç*. İkinci dağıtım ilkesi ihtiyaçtır. Toplumda üç ana sınıf vardır: bolluk içerisinde yaşamalarına imkân veren yeteneklere ve büyük enerjilere sahip üst basamak; çalışabilen ama temel ihtiyaçlarının ötesinde üretemeyenler; ve fiziksel zayıflıktan ve zihinsel engellerden ötürü çalışamayanlar (s. 335). İlk kategori, toplumsal üründen payını mülkiyet zemini olarak *emek* temelinde alır; üçüncü kategori, yetersiz olduğu için, gelirini ve geçimini tek başına *ihtiyaçtan* çıkarır; ikinci kategori ise *emeğe ve ihtiyaca* bağımlıdır. (s. 336)

Bu tabakalaşma içerisinde, emek, ihtiyaç ve mülkiyet bölüşüm sistemine girerler. İhtiyaç düşüncesi tartışılmak zorundadır. Önceki paragraftan açık olduğu gibi, ihtiyaç, kendi ekonomik çerçevesinden sıradan yananlam çerçevesine doğru, yani yoksunluğa ya da basitçe söylendikte yoksulluğa doğru kaydırılır; burada artık, işbölümünün çeşitliliği ve dallanıp budaklanmalarından çıkan nesnel bir orantısal bağ olarak iktisadi anlamdaki ihtiyaç pek söz konusu değildir, ki bu anlamda üretenler (üretim süreci içinde ya da onun dışındaki kendi şahsi ihtiyaçlarından dolayı) tükettikleri ama üretemeyecekleri her şeye ihtiyaç duyarlar ve karşılıklı ihtiyaç, yani dolaşım ve mübadelenin karşılıklılığı işte buradan doğar. El-Sadr'ın ihtiyacı iktisadi olmaktan ziyade insansever bir öze sahiptir ve insani fiziksel yapının anormalliklerinde bağlı durur: bedensel ya da zihinsel yetersizlik.

(iii) *Özel mülkiyet*. Son olarak, el-Sadr'ın özel mülkiyet veya özel sahiplik hakları kavrayışı incelenmeye değerdir. Çok-katlı sahiplik ilkesinin kitabın en başında argümanın içerisine nasıl fırlatıldığını görmüştük; fakat o, kendinde mülkiyete ilişkin herhangi bir tanımdan yoksundu; şimdi, bunun tersine, bizzat mülkiyetin kendisi bölüşüm sistemi içerisine yerleştirilir; ve o, bir *emek ürünü*

olarak tanımlanır. Bu belirleme, tutarlı olsaydı, emek ölçütünün dışında herhangi bir sahiplik iddiasını ortadan kaldırırdı. Fakat durum böyle değildir. El-Sadr, kendi özel mülkiyet savunusunu, ödünç aldığı emek/mülkiyet hakları kavramından, bir başka kavramı ödünç alarak koparır: emek ile ürün değeri arasındaki bağıntılar.

Klasik kavramsallaştırmaya göre, ürünün değeri, bir parçası doğadan, bir diğer parçası üretim aracından (hammaddelerden ve çalışma aletlerinden) ve bir üçüncü parçası da 'ölü', yani biriktirilmiş veya maddileştirilmiş, depolanmış, geçmişteki emekten ayrı olarak 'canlı emek' diye adlandırılan emeğin kendisinden türetilmiştir.[15] El-Sadr, mülkiyete ilişkin emek teorisini dışarıda bırakmak ve başka ögeleri içeriye yerleştirmek için, bu parçaları kendisinin özel mülkiyet teorileri içerisine özümsetir. Buradan hareketle, o, şunu iddia eder:

> İslâm, emeğin mülkiyetin nedeni (*sebeb*) olduğunu kabul ettiğinde [el-Sadr'ın görüşü], iki sonuca vardı: ilkin, o, özel mülkiyetin ortaya çıkışına izin verir ve ikinci olarak, bu özel mülkiyet, emeğin yaratmak ya da düzenlemek üzere müdahale edebileceği zenginlikle sınırlanmalıdır (s. 341).

Bu temeller üzerinde, el-Sadr, iki ana mülkiyet biçimi çıkarsar (çok-katlı mülkiyet biçimleri hakkındaki daha önceki tartışmasındaki üç biçime karşın). Biri, insan emeği tarafından, yani üretenler tarafından üretilen her serveti içeren özel servettir. Bir diğeri, emeğin hiçbir elinin olmadığı kamusal servettir (*mülkiyet-i amme*) (s. 343).

Bu iki biçim, el-Sadr'ın argümanında, ayrı, bağımsız çehrelere sahip olacaktı; yani, insanın emeğinden bütünüyle bağımsız olan toprak gibi bazı nesneler var iken, tek başına emeğin ürünü olan belli başka bazı nesneler vardır. İki biçimin bu bağımsızlığı, bir durumda özel mülkiyeti yasaklayacak ve diğer durumda onu onaylayacak bir sınır çizgisini oluşturacaktı. Genelde, özel mülkiyetin ya-

15) *A.g.y.*, s. 307 ve çeşitli yerlerde.

saklanması Allah'ın (doğanın) ya da üretim-öncesinin hâkimiyet bölgelerine aittir, oysa ki özel mülkiyeti onaylamak insani servetin hâkimiyet bölgelerine ya da üretim-sonrası alana aittir.

Yine de bu iki mülkiyet biçiminin çakıştığı nesneler vardır ve bu da, o nesnelerin hem emek tarafından üretilen ögelere hem de emekten bağımsız ögelere sahip oldukları anlamına gelir. Bu durumda, emekçi, ürünü sahiplenme hakkına sahiptir, ama bu ürünün bütün değerine değil. Bu da demektir ki, emekçi, hak gereği sahip olduğu ürününün değerini başkalarıyla paylaşmak durumundadır.

Bu bağlamda, el-Sadr, mülkiyet haklarını eski *muâmelât* fıkhıyla aynı çizgide tesis etmek üzere, ama emek, değer, bölüşüm, vb. gibi modern kategorileri kullanmak suretiyle, kendi bölüşüm teorisini iki ana kola, yani üretim-öncesi ve üretim-sonrası bölüşüme ayırmaya girişir.

Üretim-Öncesi Bölüşüm: Toprak, Madenler ve Su Kaynakları

Doğa, el-Sadr'a göre, Allah tarafından verilmiş servettir ve Allah'ın hâkimiyet bölgeleri (el-Sadr'ın kendi tanımına göre) insan emeğinden bağımsızdır. Bu yüzden, bu alanda hiçbir özel mülkiyete izin verilemez ve el-Sadr bu tür mülkiyet haklarına yalnızca üretim-sonrası alanda izin vermeyi vaat eder. Sonra da bu kaynakları sınıflamaya girişir.

Toprak, iki farklı standart kümesine göre sınıflandırılır: ilki, toprak gelirini ve kullanma hakkını belirlemenin eski fıkhi temeli olan, Müslümanlar tarafından toprak ele geçirme yöntemi; ikincisi, bizzat toprağın doğal durumu. Ele geçirme yöntemleri şunlardır:

(i) Fethedilmiş toprak;
(ii) Gönüllü olarak İslâma devredilmiş toprak (Mellat'ın çevirisine göre 'ikna toprağı');
(iii) Ne savaş yoluyla ele geçirilen ne de gönüllü bir şekilde İslâma çevirilen, fakat askıya alınmış ya da potansiyel askeri tehdit unsuruyla üzerinde bir mütarekenin mü-

zakere edildiği mütareke toprağı (veya Mellat'ın ifade ettiği şekliyle 'antlaşma toprağı').

Toprağın doğal veçheleri de şunlardır:

(i) Çiftçilerin ekip biçtiği toprak [*amira-i beşeriyyūn*];
(ii) İşlenmemiş, boş, çorak toprak [*mevat*];
(iii) Doğal olarak işlenebilir toprak [*amira-i tabiiyyūn*]. Bu ayrımlaştırma, bir çorak toprağı yeniden canlandıran ya da sahipsiz ekilip sürülebilir toprağı kullanan, vb. yetiştiricilere farklı haklar verecektir. Bu etmenin, Müslüman fethinden önceki çalışmayla ya da yerleşik mülkiyet haklarıyla ilgisi vardır.

Bu iki kümenin, ele geçirme yönteminin ve doğal özellikler ile çiftçilerin yaptığı işin bağlanıp birleştirilmesi sayesinde, klasik Müslüman fıkıhçılar tarafından bir sürü mülkiyet hakkı çıkarsanmıştır; tıpkı el-Sadr'ın -fatihin ya da İmamın (devletin) intifa, zilyetlik ya da hatta sahiplik imtiyazlarını diledikleri gibi değiştirme hakları veya hakkı türünden- bu eski standartlardan ayrılmaksızın çıkarsadığı gibi. Fakat el-Sadr, aynı zamanda, fetihten önce toprak zilyetliği ve/veya sahipliği haklarını ya da bu fetihten sonra toprağı canlandıranların veya ilk ekin yetiştiricilerinin yaptığı çalışmayı da konuya dahil edecekti.

Allah'ın hâkimiyet bölgelerinde hiçbir özel mülkiyetin doğmaması gerektiğini tekrarlayan el-Sadr, topraktaki mülkiyet haklarının üç biçimini verir:

(i) Kamusal (ortak) mülkiyet; yani, toprak Müslümanlar cemaatinin (tüm insanlığın değil) ortak mülkiyetidir;
(ii) Devlet mülkiyeti;
(iii) Özel mülkiyet.

Hem kamu hem de devlet mülkiyeti tasarruf haklarını doğuracak şekilde bireylere paylaştırılabilir; fakat devlet mülkiyeti İmamdan (devletin başından) alınan fermanlara dayanılarak özel mülkiyete dönüştürülebilirken, kamu mülkiyeti tasarruf ve inti-

fa haklarına çevirilebilir, ama tam mülkiyet haklarına değil. "İmam," demektedir el-Sadr, "tımar veya zeamet haklarını bile, sürekli ya da geçici bir şekilde satma ya da bedelsiz verme hakkına sahiptir. Aynı sahiplik ve/veya zilyetlik hakları madenlere, suya ve diğer doğal kaynaklara uygulanır."

Toprak mülkiyeti haklarını ilk Müslümanların zaptetme yönteminden ya da devletin (İmamın) haklarından çıkarsamak, el-Sadr'ın ödünç alınmış popülist 'emeksiz mülkiyet olmaz' ilkesini sınırlar.[16]

Allah'ın hâkimiyet bölgelerinde özel mülkiyeti yasaklama ilkesi, üretim-öncesi bölüşüm alanında ayrıntılı argümanları baştan sona ortadan kaldırmıştır. Ve feodal haklar da dahil, çeşitli mülkiyet biçimleri sonunda onaylanır.

Üretim-Sonrası Bölüşüm

Bu ikinci alanda, el-Sadr, emek temelinde özel mülkiyete öncelik tanır, çünkü burası insani faaliyet ve çaba alanıdır. Fakat bu ikinci alana girmeden önce, mülkiyet hakları emeğin evrensel aracı ve nesnesi olarak ilk alanda -intifa, tımarlar, özel toprak sahipliği- tesis edilmiştir. Bu ilahi haklar, el-Sadr'ın, kendi İslâmi ekonomisinin Allah'ın hâkimiyet bölgeleri dışındaki en yüksek ideali olarak tesis ettiği 'emeksiz mülkiyet olmaz' ilkesini engeller, değiştirir ve sınırlar. Bu iki alan arasındaki çatışma, tam da *İktisadu-ne*'nin bu kesimindeki argümanının konusudur (s. 545-650).

Doğa alanında, el-Sadr, münhasıran değil ama esasen toprak rantiyesiyle (*harac* ve *öşür*) ilgili klasik fıkıhtan alınan bir malzeme zenginliğine dayanır. Fakat el-Sadr modern endüstriyel ilişkiler alanına girer girmez, modern teşebbüse uygulanabilen ya da uygulanması mümkün olan şeyleri çıkarsamak için münhasıran tarım ve ticaret ilişkileriyle ilgili bir sürü klasik İslâmi kavramı yeniden yapılandırmak durumunda kalır. O, bu kısıma, iki el-Hılli'den, el-Tusi'den ve başka fıkıhçılardan çok sayıda alıntıyla

16) Erken dönem İslâmda toprak mülkiyeti biçimleri ve sahiplik biçimleri ve yasallıkları hakkında bkz. Nasr Allah (1982), s. 49-58, 59-96; Kahhan, *a.g.y.*, s. 61-67; Johansen, (1998), s. 11-12.

başlar ve daha sonra işçi/işveren, emek/sermaye, endüstri/bankacılık ve endüstri/ticaret ilişkilerine doğru kayar.

El-Sadr'ın sunduğu örnekler aşağıdaki faaliyetlerle ilgilidir (s. 545 ve çeşitli yerlerde):

(i) Odun toplama (*ihtitâb*) sözleşmeleri (odun toplayanlar ile büyük ölçüde bir işveren arasında);
(ii) Saman ve ot toplama (*ihtişâş*);
(iii) Avlanma;
(iv) Balık avlama;
(v) Sakalık (seyyar satışla su dağıtımı);
(vi) *İcâre* (toprak kiralama) (s. 558-60);
(vii) *Muzâria* (ortakçılık);
(viii) *Müsâkat* (sözleşmeli olarak meyva bahçelerinde çalışma);
(ix) *Mudârebe* (hem sermaye hem de emek koyularak yapılan ticari ortaklık).

Madde ix'un dışında, tüm bu faaliyetler, el-Sadr'ın kavramsal çerçevesine göre, Allah'ın hâkimiyet bölgesinde geçmektedir. Onların ortak yönü, işçi ile bir muhatap arasındaki veya biri araç gereç sağlayan, ücret ödeyen ya da para veya sermaye veren ve diğeri çalışan ya da düşünen iki ortak arasındaki sözleşme bağıdır. Bu dolayımlama bağı, sözleşmeyi ilk alandan, yani Allah'ın hâkimiyet bölgelerinden ikincisine kaydırır. Tüm bu örnekler, iki el-Hılli'den, el-Tusi'den ve bazı Sünni fıkıhçılardan alınmıştır. Bu örneklerden ve klasik fıkıhçıların ulaştığı eski yönergelerden hareketle, el-Sadr, haklara ve bölüşüm normlarına ilişkin bir düzenlemeler külliyatını tanımlamaya koyulur. El-Sadr'ın alışıldık yönteminde, bu düzenlemeler kapitalist dağıtım yöntemiyle karşıtlaşır. "Kapitalizm," demektedir el-Sadr (s. 552 ve çeşitli yerlerde), "ürünü dört paya böler: faiz, ücretler, kira ve kâr." Apaçık ki, bu, Marx'ın *Kapital*'inde sunulduğu şekliyle gelirin (ya da varidatın) dört kaynağını açıklayan Smith'in ve Ricardo'nun klasik siyasal iktisat teorisidir.[17] Bu gelir veya varidat tarzları kuşkusuz

17) Marx, cilt 3, s. 965 ve çeşitli yerlerde.

para formundadır ve toplumsal ürün yığınının parçaları olarak ya da tek bir metanın payları olarak sayılabilir. Marx'ın artı değer çözümlemelerinde[18] ya da endüstriyel ve ticari kâr ve kira çözümlemelerinde[19] saydığı gibi. Şimdi, ürünün bileşenlerini kavramsallaştırmanın el-Sadr'da ne kadar farklı tarzlarda işlevde bulunduğunu göreceğiz.

İslâm, el-Sadr'a göre, ürünün faiz, ücretler, kira ve kâr hâlinde bölünmesini reddeder. Bu reddedişte iki ana problem vardır. Bunlardan ilki metodolojik, ikincisi ise mantıksaldır.

Metodolojik problem, el-Sadr'ın ürünün kira, ücretler, kâr ve faiz şeklinde dağılımını bir kenara atıp, üretenlerin, toprak, hammaddeler, para ve araç gereç formunda verilen hizmetleri karşılığında muhatap taraflara ödediği ödeneği onaylamasıdır.

Bu tür bir önermedeki çelişkiyi kavramak için, ürünün, herhangi bir ürünün farklı temsil tarzlarına sahip olabileceğine işaret edilmelidir. Ürün, hepsi kıymetçe parayla ölçülebilir olan ücret, kira, kâr ve faiz gibi parasal kategorilerle temsil edilebilir. Bu kategorilerin her biri *maddi* veya fiziksel bir temsile sahiptir:

kira = toprak;
ücret = emek;
kâr = sermaye = iş aletleri + hammaddeler.

Bu kategoriler, aynı zamanda bir *özne* temsiline de sahiptirler, şu türden: işçi, toprak sahibi, makinelerin sahibi ve para ya da sermaye sahibi.

Parasal kategorilerden fiziksel kategorilere, oradan da özne kategorilerine geçebiliriz. Fakat böyle bir geçiş, başka herhangi bir şeyden ziyade yalnızca temsil tarzını değiştirir. El-Sadr'ın genellikle bu alanda ve başka alanlarda yaptığı şey, sonunda onayladığı şeyi başta inkâr ederek bir tarzdan bir başkasına geçmektir. Bu yöntem, şeyleri adlar veya kavramlar olarak düşünen skolastik nominal yaklaşımı andırır; bu itibarla, adlarda herhangi bir değişiklik muhtemelen şeylerin kendilerindeki bir değişiklik ola-

18) Marx, cilt 1, s. 33-34, 265.
19) *A.g.y.*, cilt 3, s. 350-351, 1039.

rak düşünülür. Bu yöntem, emek ürününün bileşenlerine ilişkin parasal, fiziksel ya da özne kategorileştirmesinin farklı düzeylerini ayırdetmeyi beceremez. Ya da eğer böyle bir ayrım var ise, o hâlde o, önceden düşünülmüş bir totolojiye eşdeğer olur.

Şimdi, gelelim mantıksal probleme. El-Sadr, özel mülkiyetin ikinci, insani emek-kontrolündeki üretim-sonrası alanda ortaya çıkışını onayladığı ölçüde, herhangi bir özel mülkiyetin ilk, üretim-öncesi alanı oluşturan Allah'ın hâkimiyet bölgelerinde doğma imkânını inkâr etmiştir. Ama yine de, ikinci alana girmekle, ikinci alandaki mülkiyet haklarını ilk alanda elde eden ve önceden belirleyip meydana getiren bir sürü özel ve kamusal mülkiyet hakkı var olmuştu. Mantıksal akış, mülkiyet, emek, değer kavramındaki ve ilk alanın (doğa) ikincisinden ayrı olduğu öncülündeki tutarsızlıklardan türer.

Paradoksal olarak, el-Sadr, belli bazı tiplerdeki kredi-faiz bağıntılarına sınırlı bir yasak koyma istisnasıyla, endüstriyel, ticari ve bankacılık da dahil, modern ekonomik ilişkileri onaylamaya varır.

Toprakta ve sermayede özel mülkiyet haklarını katı bir şekilde tesis etmekle, el-Sadr'ın teorisi, özel, kamusal ve devlet mülkiyetini, bir toplumsal güvenlik ve refah ölçüsünü tutturacak düzeyde *étatiste* (devletçi) müdahaleye tanınan sınırlı bir rolle birlikte onaylar.

EL-MÜDERRİSİ: KOOPERATİFÇİ, İŞBİRLİĞİNE DAYALI İSLÂM

Eserler

Munazemet-i Amâl-i İslâmi'nin (MAİ) önderi Muhammed Taki el-Müderrisi, 1975 ile 1982 yılları arasında bir dizi ekonomi yazısı kaleme aldı; bu yazılarda o, geleneksel konumlardan ve kaykınmacı düşünceden kooperatif şemalarına doğru inişli çıkışlı bir gelişim çizgisi çizdi. Onun iktisadu fikirleri, *el-fikr ül-İslâm,*[20] ve

20) El-Müderrisi, (1975).

el-İslâm, devre-i iktisadiyye[21] [bundan sonra: *Devre*] adlı eserlerinde açıklanır; öte yandan el-Müderrisi, kooperatifçi, işbirliğine dayalı yaklaşımını 1982'de verilen derslerinde sundu.[22]

Hareket noktasında (*el-Fikr*, 1975), el-Müderrisi, bütünüyle, klasik, modern-öncesi fıkhın geleneksel sınırları içerisindedir; *Devre* adlı eserinde (1979), *müctehid*, pozitivist, seküler gelişmeye dayalı teorilere ve görüşlere âni bir dönüş yapar; son olarak, *Ropörtajlar*'da (1982), işbirliğine dayalı düşünmenin gölgesi el-Müderrisi'nin entellektüel ufku üzerine çöker. Bu kıvrılmalar ve dönüşler, -Necef'teki *havza*'dan Lübnan ve Körfez'e, oradan da İran'daki devrim-sonrası döneme dek uzanan- değişen koşulların devasa etkisine tanıklık eden yedi yıllık bir aralık içerisinde olup bitmiştir.

Geleneksel Düşünme

El-Fikr'de, kısa, özlü bir böüm İslâm ekonomisine ayrılmıştır (s. 393-400). El-Müderrisi insan özgürlüğünü (*hürriyet ül-insan*) verili olarak alır; bu özgürlük, mülkiyet haklarının, sahiplik sözleşmeleri ve ekonomik faaliyetlerin çıkarsanacağı öncülü oluşturur. Hemen hemen tüm özel mülkiyet biçimleri, herhangi bir popülist veya korporatif *étatisme* (devletçilik) karşısında *laissez-faire* zeminlerinde onaylanır. Mülkiyet haklarına ilişkin tüm haklı çıkarımlar, Kur'an'dan, *hadis*'ten ve İmamların geleneklerinden alınan kutsal metinlerle desteklenir.

Onun sözleriyle "ticaret erdemlidir" ve "toprak sahipliğine hiçbir sınır getirilmeksizin toprak onu müreffeh kılanların mülkiyeti olur" "Madenler ve başka zenginlikler gibi" yeryüzünün ürünlerine "onları çıkartanlar sahip olur" İslâm, "bir kredi sistemini onaylar ve teşvik eder"; aynı zamanda "ekonomik spekülasyonu (*mudarebe*) da kabul eder, ama tefeciliği yasaklar"

Dallanıp budaklanmış tüm bu ekonomik faaliyetler ekonominin hâkimiyet bölgesinde dolanıp duran özgür monadlara yükle-

21) El-Müderrisi, (1979).
22) Faleh A. Cabbar (1984), s. 71-73'te ayrıntısıyla aktarılan, Tahran'da videoteybe kaydettiğim uzun bir ropörtajda (Nisan 1982).

nir, fakat İslâm fıkhı bu monadların peşine vergilerle takılır: *zekât* (hayır vergisi); *hums* (din vergisi); *harac* (devlet toprağının kirası); *kefaret* (günahlardan arınmak için ödenen azad edici bedeller); *nüzûr* (arzulanan amaçlar için adak sunuları) ve diğerleri. Bu mali desteklerle el-Müderrisi'nin İslâm ekonomisi toplumsal eşitsizlikleri hafifletip ılımlı hâle getirecek ve belli bir düzeyde cemaatçi refah sistemini koruyacaktı. El-Sadr'dan farklı olarak, el-Müderrisi, bu noktada sözcüğün dar anlamında herhangi bir 'ekonomi'den uzaktır. Onun Batı ideolojileri ve okullarıyla 'cepheleşme' dürtüsü, ekonomiyle büsbütün bağıntısız iki farklı bölüm ayırdığı felsefi ve toplumsal düşünme için saklanır.

Azgelişmişlik Sorunu

1970'lerin ortalarında Lübnan'a ve Körfez'e kaçışından sonra, el-Müderrisi yön değiştirdi. Ortadoğu'da kalkınma üzerine giderek büyüyen literatürle ve heyecan verici kalkınma projeleri ve konferanslarıyla yüz yüze gelen el-Müderrisi, meseleyi bir ideolojik meydan okuma olarak ele aldı ve *Devre* adlı eserini bu konuya ayırdı. Alışıldık İslâmi yaklaşımı benimseyerek, hem komünizme hem de kapitalizme karşı ateşli bir saldırı başlattı, ama kalkınmacı bir duruş noktasından.

Ona göre, kalkınmaya yönelik her iki yaklaşım da, demektedir el-Müderris", "insan onurunu yok eder" -fakat bunun tersine, İslâm "materyalist rejimlerden ziyade, kalkınma için en kolay ve en hızlı yöntemleri"[23] sağlar. O, ilerlemede "dünyanın geri kalanından üç uygarlık kuşağı"[24] kadar eksik kalan Müslüman ülkelerin geri kalmışlığına ağıt yakar. Bu gerçekliği İslâmi bir kalkınma planının yokluğuna bağlar, fakat bu alanda kendi 'keşifler'i diye adlandırdığı şeyleri sunarak, bu alabildiğine açık boşluğu doldurmayı vaat eder: geri kalmışlığın nedenleri ve onların çarelerini irdeler.

İslâmi azgelişmişlik etmenleri şunlardır: insan faktörünün zayıflığı; girişimcilerin yokluğu; düşük tasarruf; düşük yatırım; dü-

23) El-Müderrisi (1979), s. 10.
24) *A.g.y.*, s. 15.

şük üretim ve beyin tasfiyesi. El-Müderrisi bu etmenleri birkaç Batılı yazarı ve UNESCO literatürünü aktararak sayar[25] ve onların, azgelişmişliğe ilişkin somut bilimsel açıklamalar olduklarını vurgular.

Kooperatifler, İslâmi Çıkış Yolu

1982'de el-Müderrisi, İslâmın ekonomik zorunluluklar ve ahlâki değerlerini postüla ederek ekonomiye ilişkin yeni bir kooperatif (*cooperative*) anlayışına ulaştı. O, liberal bir argümanla işe başlar -ekonomik gücü siyasal güçten ayırma ihtiyacı-, fakat sonunda bunun karşıtına varır. Özel sektörü destekleyen liberal argumana karşı el-Müderrisi, toplumsal adaleti öne sürer ve korporatif ve *étatiste* (devletçi) argümanlara karşı insan özgürlüğünü öne çıkarır, sonra da liberalizme ve *étatisme*'e (devletçiliğe) yönelik ikili saldırısını pekiştirir. Devlet mülkiyetçiliğine (kamu sektörüne) ahlâki ve toplumsal bir bakış açısından, özel mülkiyete de ekonomik zorunluluk adına, yani bölük pörçük ve parçalanmış girişimlerdense devasa projelere duyulan gereklilik adına saldırır. Ahlâkla yüzleştiğinde iktisadi nesnelliği öne sürer, iktisadi nesnelliğin meydan okuması karşısında kaldığındaysa ahlâkı yükseltir.

Onun argümanları, 'üçüncü' bir alternatifi, aşırı uçlar arasındaki bir orta yolu icad etmeye ya da hatırlatmaya girişir. El-Müderrisi özel mülkiyeti kapitalizmle, devlet mülkiyetçiliğini de sosyalizmle eşitler.

Mülkiyet, onun kendi sözleriyle, endüstride gerek duyulan devasa yatırımlardan dolayı ve genel, uluslararası ve bölgesel eğilimler kârlılığı ve rekabetçiliği daha zenginleştirecek şekilde daha fazla merkezileşmeye ve temerküze doğru yöneldiği için hiçbir şekilde bireysel kalamaz.

Étatisme (devletçilik) daha başlangıçtan reddedildiği için, el-Müderrisi kendisinin 'üçüncü', orta yol çözümünü takdim eder: kooperatifler. El-Müderrisi'nin kooperatif projesini işleyişinde,

25) *A.g.y.*, s. 81.

19. yüzyıl sanayi Avrupasındaki kooperatif hareketinin evveliyat tarihine (örneğin, Britanya'da Robert Owen ya da Fransa'da C. Fourier) ilişkin hiçbir bahis yoktur.[26]

El-Müderrisi'nin aktardığı örnek, 1982'de İran'da yaratılan tüketim ve perakende alışveriş kooperatifleridir. Nasır idaresindeki Mısır ve Arif idaresindeki Irak gibi bazı Ortadoğu ülkelerinde bunların öncüleri vardır.

Fakat el-Müderrisi, geniş ekonomik faaliyetleri kuşatacak şekilde kooperatiflerin genelleştirilmiş bir biçimini tasarlar. Bununla birlikte, bu tür kooperatiflerin hem kamusal hem de özel sektörlerin yerini mi alacağı, yoksa basitçe her ikisiyle birlikte mi mevcut olacağı açık değildir.

Bu kooperatiflerin doğası da, yani onların üretici mi, tüketici mi, yoksa hizmet kooperatifleri mi olduğu da belirsizdir. El-Müderrisi'nin kooperatifleri kavramsal olarak bulanıktır.

Öyle görünüyor ki, sahipler ve üreticiler olma yeterlilikleri bakımından hem kapitalistlerin hem de devletin yerini alan kooperatifler, hayali İslâmi gelişme reçetesi kadar ütopiktir. El-Müderrisi'nin takip ettiği yörünge ilginçtir: 1975'te serbest, özel ekonomik faaliyetten 1979'da kalkınma projelerine ve 1982'de kooperatifçiliğe. Birinci evrede, o, hem *havza*'nın geleneksel ruhunu hem de ilk metnini yazdığı Lübnan'ın serbest pazar atmosferini yansıtır. 1979'da zengin petrol ülkelerindeki kalkınma sorunlarının, düşüncesi üzerinde bir etki bıraktığı Kuveyt'e ve Bahreyn'e gider. Kooperatiflere popülist dönüş, Humeyni'nin devrim öncesi popülizminin etkisi altında İran'da ortaya çıkar. O dönemde toprak reformu, kooperatifler ve benzeri konular hakkında ateşli tartışmalar yapılmaktadır.

El-Müderrisi'nin sıklık arz eden düşünce değişikliği, fıkıhın geleneksel kösteklerinin dışında, modern gerçekliklerle başetmeye yönelik acımasız bir gayreti açığa vurur.[27]

---

26) Kooperatifler ve onların tarihi hakkında bkz. Bernice (1975).

27) El-Müderrisi, kooperatifler üzerine görüşlerini 1982 Nisan'ında Tahran'daki derslerde sundu. Bkz. Not 48.

Şirazi: *Ahlâki Laissez-Faire İslâmı, Helal ve Haram*

Ayetullah Muhammed Hüseyni Şirazi, İslâm ekonomisi tartışmalarına sonradan katılmıştır. Onun *Fıkh ül-İktisad*'ı (İktisat Hukuku)[28] ve *el-İktisad ül-İslâmi ül-mukarrin*'i[29] (İslâmi Mukayeseli İktisat), her ikisi de, el-Sadr'ın *İktisadune*'sinden ve Hasan Şirazi'nin *el-Va'i ül-İslâmi*'sinden[30] (İslâm Bilinci) yaklaşık yirmi yıl kadar sonra, Talikani'nin yazılarından da sonra 1980'de yayınlandı. Öyle görünüyor ki, Şirazi'nin öncellerinin eserleri Şirazi üzerinde elle tutulur hiçbir etki bırakmamıştı.

Eserler

Şirazi'nin *Fıkh ül-İktisad*'ı, tam da ekonominin İslâmileştirilmesine yönelik bu daha önceki girişimlere bir tepki olarak görünür. Baştan sona, Şirazi her türlü yenilikçi düşünmeyi ya da yapılandırmaları reddeder ve *helal* (saf, sevap, caiz, yasal) ve *haram* (kirli, günah, yasak, yasadışı) ikiliğine tutunarak eski fıkıh kulliyatına bağlanır. Bu ikilik, bütün kitaba nüfuz eder ve her türlü mülkiyetin, sözleşmenin veya hakkın düzenleyicisi ve sınıflandırıcısı olarak iş görür. Şirazi'nin temele koyduğu öncül, Marksist ya da kapitalist İslâmi-olmayan herhangi bir ekonominin özcü bir kültürel reddidir; her ne kadar Şirazi, âdetten olan 'orta yol' iddialarına rağmen, pratik çerçevede liberal serbest pazar ekonomisi kavramından pek çok şeyi benimsese de.

Fıkh ül-İktisad, görünür hiçbir metodolojik bağıntı kaygısı gütmeksizin dallanıp budaklanmış meseleler ve problemlerle boğuşur. Okuyucuya, ibadet ritüellerinin, sözleşmelerin, vergilerin ve ticaretin örtüştüğü klasik fıkıhtaki biraraya yığılmış bir yığın ayrımlaştırılmamış meseleyi hatırlatır.

---

28) Şirazi, *Fıkh ül-İktisad*, 1400 HS.
29) Şirazi, *el-İktisad ül-mukarrin*, 1400 HS.
30) Şirazi, Hasan (1960). Bu kitap, hiçbir teorik tonu olmayan iktisadi yorumlar ve genel ilkeler üzerine bir bölüm içerir. Hem kapitalizmin hem de komünizmin lanetlenmesini tekrarlar ve her ikisine karşı tek alternatif olarak İslâmı yüceltir. Her iki sistemde de 'dinin ilgası'na yönelik saldırı, Şirazi'nin argümanının merkezindedir. Bkz. s. 13 ve çeşitli yerlerde, s. 39, ve 118 ve çeşitli yerlerde.

Kitaptan makul bir yol çıkartmak için, burada yazarın şunlara ilişkin kavrayışını ele alacağız:

(i) Komünizm ve kapitalizm;
(ii) Mülkiyet hakları;
(iii) Sömürü;
(iv) Kendisinin sunduğu İslâmi alternatifin doğası.

Komünizm ve Kapitalizm

Şirazi, Batılı sistemleri eleştirir. Kapitalizm, 'yarı ekmek ve yarı özgürlük verir'; onun karşıtlığı olan komünizm 'özgürlüksüz çeyrek ekmek verir' Bu iki sistem içerisinde "Doğu [Doğu Bloku] hükümetin sermayeyi denetlediği devlet kapitalizmidir ve Batı da zenginin paraya sahip olduğu ticari kapitalizmdir."[31]

Şirazi, hem Doğulu hem de Batılı sistemlerin doğru yoldan saptıklarını, fakat kapitalizmin doğru ahlâktan yalnızca biraz saptığını ve komünist Rusya'dan daha ileri olduğunu ileri sürer:[32] "Batı kapitalizmi haksızdır [*batıl*], ama gerçekten haksız olan komünizmden daha az kötüdür."[33]

Şirazi'nin eleştirisi, ulusal ve uluslararası düzeylerdeki zenginlik ve yoksulluk kutuplaşmasında odaklanır ve Şirazi bu tür eşitsizlikleri acımasızca lanetler: "Dünyanın zenginliği birkaç kişinin ellerinde toplanmıştır."[34]

Özel Mülkiyet

Zenginlikle birlikte, Şirazi özel mülkiyet meselesini ele alır. Onun yaklaşımı iki yönlüdür. Bir yandan, "özel mülkiyet insanın insan tarafından sömürülmesinin bir aracı hâline gelmemelidir" Öte yandan: "İslâmda insanlar [bir tür olarak] kendilerine ait özel servetin âmirleridir."[35] Bu iki kutup arasında, İslâm, "her in-

31) *Fıkh ül-İktisad*, s. 13.
32) *A.g.y.*, s. 19.
33) *A.g.y.*, s. 121.
34) *A.g.y.*, s. 82, 84.
35) *A.g.y.*, s. 117.

sana çalışmasında ve işinde tam özgürlük bahşedilecek şekilde... Allah'ın buyurduğu dengeyi koruyan"[36] bir arabulucu işlevi görür. Ona göre, özel mülkiyet antropolojik bir veridir: "İnsan kendisinde bir sahiplenme içgüdüsü bulunduğu için sahip olur",[37] ki bu içgüdü yaratılmıştır; mülkiyeti yönelik herhangi bir tecavüz caiz değildir ve "sözde tarım reformlarının, fabrikalara el konulmasının ve ormanların ulusallaştırılmasının, vb. temelsiz ve haksız (*batıl*) olması"nın nedeni işte budur.[38]

Şirazi'nin insan özgürlüğü savunusu, köleliğin kulaklarını çınlatarak her sınırın ötesine geçer: "Allah insana her şeye, hatta kadın kölelere bile sahip olma yetkisi verdi, fakat İslâmın sınırları içinde."[39]

El-Sadr'ın ya da el-Müderrisi'nin özel mülkiyet ve serbest girişim hakkında önerdiği popülist sınırlamalardan farklı olarak, Şirazi serbest pazar normlarını savunur. "Sermayede kâr," demektedir Şirazi, "caiz ve meşrudur ve ticari, endüstriyel, tarımsal ve bankacılığa özgü sermaye için geçerlidir." Tefecilik, kuşkusuz, Kur'an'daki emirlere göre yasaklanmıştır. Fakat burada da, Şirazi tefeciliği iki türe ayırır: "Tefecilik, kötü, yasak ve yıkıcıdır," fakat "onun iki tipi vardır, birine borç alanın tüketim ihtiyaçlarından yana, diğerine kâr getiren üretimden yana değer biçilir." Ve, "borç veren bir kâr alma hakkına sahiptir" [40]

Burada şuna dikkat çekiyoruz ki, 'tefeci'ye 'borç veren' adı verilir ve *riba*'ya (tefecilik) bir başka ad, *ribh* (kâr) adı verilir, öyle ki bu, her ikisini de onaylamanın bir yöntemidir.

El-Sadr'a göre, biriktirilmiş emek ve risk-alma faiz getiren sermayeyi meşru ya da gayrımeşru kılan normlar olduğu halde, Şirazi için kendinde borç verme edimi, borç veren cephesindeki 'emek'i oluşturur. Şirazi, bu emeği "borç verme iradesini hareketete geçirdiği için haklara sahip olan düşünme"[41] diye adlandırır.

---

36) *A.g.y.*, s. 104.
37) *A.g.y.*, s. 111.
38) *A.g.y.*, s. 118.
39) *A.g.y.*, s. 97.
40) *A.g.y.*, s. 155-156.
41) *A.g.y.*, s. 156.

Sömürü Kaynakları

El-Sadr'a ve el-Müderrisi'ye karşıt olarak, Şirazi, fıkıhçı meslektaşları için bu kadar hayati olduğu hâlde eşitlik ve eşit özgürlük kavramından kaçınır, ama yine de sömürüyü lanetler. Şirazi'nin eserinde sömürü düşüncesi el-Sadr'ın eserinde olduğundan daha az karmaşıktır, fakat emek ve mülkiyet haklarıyla ilgili benzer bölüşümcü yananlamlara sahiptir. Sömürü bu haklara yönelik herhangi bir tecavüzdür. Şirazi'ye göre, sömürü, insanın, düşünmesi ve emeği yoluyla kendisine düşen haklı payının üzerinde ve yukarısında bir meblağı temellük ettiği her durumda vardır."[42] 'Düşünme' terimi fiziksel emekten ayrı olarak entellektüel emeği belirtir ve 'pay' terimi hem emek harcamayla hem de mülkiyet haklarıyla ilgilidir. Şirazi, özel mülkiyete karşı herhangi bir tecavüzü (ulusallaştırma) lanetlediği için, şimdi, bölüşümcü, ahlâki *helal/haram* paylar veya kârları inşa etmek için çeşitli ekonomik taraflar arasındaki sözleşme ilişkilerine geçer.

Helal/Haram *Kârlar: İslâmi Alternatifler*

Mülkiyetin veya servetin her biçimi sermaye olduğu ve mülkiyetten, emekten veya düşünmeden artan her gelir kâr anlamına geldiği için, Şirazi, çeşitli payların (kârların) sözleşmeye dayalı bir dağıtım sistemini getirir. Hemen hemen Sadr'ın üretim-sonrası dağıtım argümanını ve Sadr'ın nominalist/skolastik yöntemini ödünç almak suretiyle, Şirazi, endüstriyel ilişkilere ilişkin birbiriyle yarışan üç sistemi karşılaştırır. "Kârlar," demektedir Şirazi, "komünist, sosyalist ya da kapitalist yöntemlerle dağıtılmamalıdır."[43]

Şirazi, emeğe, ücretlere ve ihtiyaca dayanan dört dağıtım normu koyar:

> Kapitalist dağıtımın sloganı şudur: 'işçiden emeği ve işçiye *ücreti*'; komünist yöntem: 'işçiden emeği ve işçiye *ihtiyaçlarının* eşdeğeri'; sosyalist: 'işçiden emeği ve işçiye *emeği*' İslâmi düşünce de şudur: 'işçiden emeği ve işçiye *payı*'. (İtalikler eklendi.)[44]

42) *A.g.y.*, s. 144.
43) *A.g.y.* s. 123.
44) *A.g.y.*

Özetleyecek olursak:

kapitalist yöntem: emek/ücret
komünist yöntem: emek/ihtiyaçlar
sosyalist yöntem: emek/emek
İslâmcı yöntem: emek/pay

Bu dört terim, daha önce açıklandığı gibi, fiziksel, maddi ya da para biçimlerinde temsil edilebilir; ücret ya da ihtiyaçlar gibi pay da para birimleriyle, bir miktar ürünle ya da toplam ürünün bir yüzdesiyle hesaplanabilir. Şirazi'nin 'pay'ının niceliksel çerçevede kapitalist ücretlerden ya da sosyalist ihtiyaçlardan nasıl farklı olduğu açık değildir; açık olan şudur ki, İslâmi 'pay' kavramı, *helal* kârları *haram* kârlardan ayıran ince çizgiyi koyar. Meşru payın niceliksel belirleniminin koşulu tam da Şirazi'nin İslâmi ahlâkıdır.

Şirazi, İslâm ekonomisinin yalnızca özel mülkiyeti onaylamakla kalmayıp, aynı zamanda "kârları işletmeye, sermayeye, fabrikaya, toprağa ve işçilere dağıttığı"nı[45] da açıklar. Aynı zamanda *haram* kârın başlangıç noktası da olan *helal* kârın son noktasını tanımlayan niceliksel normlar yoktur. Helal/haram kârlar onun sisteminin köşetaşı olsa da, Şirazi, ilgili tarafların gönüllü olarak bu gediği kabul etmeleri koşuluyla bu düşünceden hareket eder.[46] Şirazi tarafından önerilen İslâmi sınırlar içerisinde payları denetlemekle görevli otorite, "ne kapitalistin ne de feodal efendinin kendi nisbi kâr paylarından fazlasını almalarını"[47] gözeten devlettir.

Modern iktisadi anlayışın geleneksel dini ahlâktan yabancılaşması o kadar göz kamaştırıcıdır ki, ekonomik sistemin işleyişi tamamen ahlâki problemlere indirgenir. Şirazi'nin düşüncesi yalnızca herhangi bir popülizm izinden yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda Şirazi köle sahipliğinin açık sözlü bir savunucusudur da; hem eski feodal haklar hem de modern kapitalist haklar bir koltuğa sıkıştırılmıştır.

45) *A.g.y.*
46) *A.g.y.*, s. 116-117.
47) *A.g.y.*, s. 175.

İslâm ekonomisi düşüncesine ilişkin incelememiz, terimin çeşitli popülist, *étatiste* ya da *laissez-faire* düşünceleri belirtebileceğini telkin eder. Farklılaşan görüşler, köklerini, *müctehidler*'in yüz yüze geldiği farklı meydan okumalarda bulurlar. Bu fıkıh, endüstri-öncesi toplumlarda olgunlaştığı ve yayıldığı için, çeşitli yorumlara açık kapsamlı, çelişik, esnek, hatta cıva gibi ele avuca elmez fikirleri içerir.

Bu yaklaşımların ortak bir özelliği, İslâm fıkhını modern iktisat bilimiyle eşit bir zeminde korumaya yönelik tepkici, kültürel-özcü bir eğilimdir. Bu savunma kalkanı, fıkıhçılar olarak din adamları sınıfını korumak, onlara bir modernlik halesi vermek ve 1958'deki şeyh toprak ağaları gibi (el-Sadr ve Şirazi) ya da 1964'teki ticari çıkarlar gibi (Şirazi) çeşitli müttefik çıkar gruplarını savunmak için öne sürülür.

Bir başka özellik, İslâmi 'alternatifler'in dağıtımcı karakteridir; ve bu alternatifler, modern, kitle ekonomilerinde üretim, dolaşım ve mübadeleye ilişkin herhangi bir organik anlayış yokluğunun bir geri yansıması, Ortadoğu'daki rantçı devletlerin engin dağıtımcı işlevlerinin bir yansıtılışı ve dini vergilerin, zenginliğin cemaatçi refah temini ağları içerisinde yeniden dağıtılmasının aracı olduğu tarım toplumlarının cemaatçi ahlâkının bir yeniden üretilişidir.

Bu tepkinin niyetlenilmemiş sonuçlarından biri, endüstriyel iktisadının İslâmileştirilmesidir, her ne kadar *ulema* arasında modern bankacılığa ve diğer mali faaliyetlere (menkul kıymetler borsası, bonolar, tahviller ve benzeri) karşı büyük çapta bir direniş ve muhalefet artığı kalsa da.[48]

Yine de İslâm ekonomistleri bilimin eşiğine pek de ulaşmış sayılmazlar. 'İslâm ekonomisi'nin sözde 'bilimselleştirilmesi' görevini üstlenen Pakistan-eğitimli ekonomistler bile, kendilerininkinin sadece 'ahlâk iktisadı' olduğunu kabul ederler: ne fazla ne eksik.

48) Banka faizlerinin eleştirisi, ılımlılardan, radikallerden, Şiilerden ve Sünnilerden, popülistlerden ya da başka türden olanlardan gelen İslâmi iktisatta mutad bir temadır. Örneğin bkz. *A Group of Researches* (1983), s. 224-233.

Yeni bir İslâm iktisatçıları kuşağı, iktisadi sistemi çözümlemeye, tefecilik ve başka faaliyetler üzerindeki yasaklama gibi ahlâki yasaklamaların uygulanabilirliğini bilimsel olarak kanıtlamaya çalışmaktadırlar.[49]

Belki de genelde İslâm iktisadının ve özelde Irak'ın ona yaptığı katkıların ikilemini betimlemenin en iyi yolu, Nedvet ül-İktisad ül-İslâmi'nin (İslâmi İktisat Semineri) örgütleyicilerinden birinin sözlerinde bulunur. Şurası vurgulanır ki, İslâm iktisadı, "teknik ekonomistler İslam [fıkhı] konusunda derin kavrayıştan yoksun oldukları ... buna karşılık din bilginleri de teknik ekonomik incelemelerden yabancılaşmış oldukları" için "bir kısır döngü" içerisinde debelenip durur.[50]

49) Sıddıki (1981), s. 54 ve çeşitli yerlerde. Aynı zamanda, Mennan (1970), s. 5-6, 63. Başka bir deyişle: "İslâm İktisadı, Etik-İktisat Alanı olarak tanımlanabilir", Choudhury ve Malik (1992), s. 1, aynı zamanda s. 12, 37 ve çeşitli yerlerde.
50) *A Group of Researches* (1983), s. 33.

Sonuç

Irak'taki Şiî İslâmi eylemcilik, *sui generis* (kendine özgü) bir fenomen olmuştur ve olmayı sürdürüyor. Ortadoğu'daki ve hatta daha da ötesindeki fundamentalist veya İslâmcı hareketlerin çeşitli kolları, ya popülist, ulusal veya toplumsal protesto hareketleri olarak ya da grup ayrımcılığına karşı çıkan cemaat hareketleri olarak tiplendirilmiştir. Irak vakası, bu ikisinin bir bileşimi olmuştur, bu yüzden de yeni, eşsiz bir modeli temsil eder.

Çeşitli akımlar ve örgütler içeren Irak'lı İslâmi hareketler, 1958'de monarşinin ölümünün ardından ortaya çıktı. Da'vet Partisi, yaratılan ilk gruptu. O, evrensel bir İslâmi söylem biçimine sahip kültürel özcülükle karakterize edilen fundamentalist bir modele göre gelişti. Bu model, cemaatçi ya da mezhepçi karaktere değil, fakat daha ziyade evrensel imâlara sahipti. Onun temel itkisi, sessizce sokulan sekülarizasyon karşısında bir akideyi, İslâmı savunmaktı. Sekülarizmin tehdidi, Necef, Kerbela ve Kazımiye'deki din adamları sınıfı tarafından şiddetli bir şekilde hissedildi, fakat aynı zamanda Müslüman Kardeşler ve Tahrir Partisi gibi Sünni muhafazakâr ve gelenekçi gruplar tarafından da pay-

laşıldı. Bu tepkiye neden olan süreçler onyıllardır hazırlanmaktaydı, fakat monarşi-sonrası askeri rejimin getirdiği ve yerleştirdiği radikal değişiklikler yoluyla belirginleştirildi. Toprak ağalığının dağılıp parçalanması, aile yasası reformu ve komünizmin yükselişi, dinin çöküşünü keskin çizgilerle öne çıkarıp bariz bir şekilde gösterdi. Dini sınıf, bilginin üretimi ve aktarımı (*medrese*), dini vergiler (*hums* ve *zekat*) veya din-adamı-olmayan cemaat üzerinde oluşturduğu tekelin büyük bir bölümünü yitirmişti. Din adamları sınıfının ve geleneksel statü gruplarının çöküşü, onların zihinlerinde bizzat dinin kendisinin çöküşü olarak yansıtıldı. Buna karşı, ilgili aktörler tarafından iki tepki geliştirildi: bir *pedagojik* çizgi (yaşlı muhafazakâr *ulema*) ile genç *ulema* ve Necef'li tüccar, ritüel-önderi gruplar tarafından geliştirilen bir *ideopolitik* çizgi. Doğrudan komünizm tehdidi uzaklaşır uzaklaşmaz, yenileşme projesi kaybolmaya yüz tuttu.

Şiî İslâmi eylemcilik, üç gelişim evresinden geçti; Batılı seküler ideolojilere karşıt bir evrensel İslâm -eski akideleri ve dogmaları temsil ettikleri toplumsal çıkarlarla birlikte muhafaza eden bir büyük anlatı- arayışı içerisinde fundamentalist bir hareket olarak başladı. Baskın bir şekilde Sünni, askeri ve otoriter Arif kardeşler rejiminin etkisi altında, hareket, ayrımcılığa karşı yerel bir grup protestosu politikasına doğru yön değiştirdi. İkinci modele, cemaat yerelciliğine kaydı. Ortadoğu'da siyasal kültürdeki radikal bir değişimin -yani, popülist İslâmcılığın yükselişi- vardığı son nokta olan İran Devrimi'nin etkisi altında, Baas'ın totaliter seküler rejimi boyunca üçüncü bir radikalleşme evresi ortaya çıktı. Kuşkusuz önceki evrensel İslâm ya da Şiî cemaatçilik ögeleri ortadan kaybolmadı, fakat kendine özgü yeni bir ideoloji ve stratejiye sahip yeni hareketin bünyesine dahil oldu.

Irak'taki hareket o kadar aşırı radikal hâle gelmişti ki, popülist, zengin ve sarsılmaz bir rejimle vaktinden evvel bir cepheleşme içerisine düştü. Ortadoğu'daki otoriter rejimler gibi, totaliter, patrimonyal Baas rejimi de kitle hareketlerini yok edip zaten zayıf olan bir sivil toplumu hegemonyası altına alırken, toplumsal protesto, kurumsallaşmış ve popüler din formları aracılığıyla kanalize edildi: İran'ın durumu böyledir. Bu alanların zayıf olduğu

görüldüğünde, zorunluluktan modern bir örgüt yaratıldı: Irak'ın durumu da budur.

Yine de çeşitli evreleri içerisindeki Irak Şiî İslâmi hareketlerinde asli bir zaafiyet bulunmaktadır. Bu noktada aşağıdaki hususlar gözlemlenebilir:

(i) Şiî İslâmi eylemcilik, sayıca zayıf şebekelere sahip ve mali güçte (*hums* ve diğer gelir kaynaklarında) zayıf din adamları sınıfına herhangi bir önemli bakımdan bel bağlayamadı. Sınıfın muhafazakâr kesimleri, bir İslâmi partinin yaratılmasına karşı çıktı, çünkü bu, onların akidelere ilişkin yorumuyla ve Tanrı'dan peygamberlere, İmamlara ve onlardan da *müctehidler*'e kadar inen dini otoritenin yapısıyla çeliymekteydi ve bir İslâmi parti, dini sınıfla rekabet edecekti.

Bu sınıfın eylemci kesimleri, teolojik hatlar boyunca, reformcular ile gelenekçiler arasında, yani modern örgüt çağrısında bulunanlar ile *merci*-mürid ilişkileri ve şebekelerinin yeniden güçlendirilmesini savunanlar arasında bölündüler. Bu sınıf, aynı zamanda soy çizgisi, şehir ve etnik hatlarda da dilim dilim parçalanmıştı. *Merciiyye* kurumunun kırılıp parçalanmış doğası, uzun süredir, onun zayıflığını açıklayan belirleyici bir özellik olmuştur. Bu da, en azından Kerbela, Necef ve Kazımiye ya da Farsi ve Arap unsurları ve aileleri arasındaki teolojik, ideolojik ve siyasal bölünmeleri göze çarpacak şekilde belirginleştiriyordu.

(ii) Şiî kimliğinin kültürel alanları ve kitle hareketliliği ve ajitasyonunun araçları olarak ritüeller, seyrek, bölük pörçük ve ayrılıkçıdır (yani, İran'daki muadilleri kadar yoğun değildir). Ritüeller, esasen, geleneksel ailelere bağlı zayıf toplumsal şebekelere sahip şehir mahallesine dayanırlar. Yalnızca Necef ve Kerbela'da, eski zanaatkâr loncalarının kalıntıları olan yerel *heyet*'lere raptedilmişlerdir. Bu ritüeller, 1977'deki Baas-karşıtı ajitasyon için

Necef'te önderlik sağlamıştır, fakat bu, irdelenen dönem boyunca gerçekleşen ilk ve son katkıydı.

(iii) Da'vet Partisi, hem merci kurumunu hem de ritüel alanları birleştiren bir köprü işlevi görmeyi denedi; fakat özerkliklerinin büyük bir kısmını elden bırakmayan bu ikisini denetim altına almayı hiçbir zaman beceremedi. İran Devrimi, harekete geçirme ve örgütleme araçları olarak hem din adamı şebekelerine hem de ritüel alanlara bel bağlayabilirdi. Bunun tersine, Irak durumunda, modern, Leninist tipte bir siyasal örgüt bu özgül zaafiyeti telafi etme girişiminde bulundu. Bir anlamda, din adamları sınıfı böyle modern bir örgütün yaratılmasını ve gelişmesini yasakladı. Şiî eylemciliğin bu üç çevresinin zayıflığı hiçbir yerde Baas rejimi altında olduğundan daha açık olmamıştır. En yüksek merci (el-Hakim), ritüel önderleri ve son olarak Da'vet, Baas'a karşı art arda, tek-elli meydan okumalarında başarısız oldular.

(iv) Şiî İslâmi eylemciliğin bir başka özelliği, güçlü bir şekilde kurulmuş bir Şiî kimliğinin olmamasıdır. Farklı Şiî sınıflar -din adamları, toprak ağası şeyhler, siyasal sınıf (monarşi idaresi altında), tüccarlar, modern orta sınıf, çalışan sınıf ve köylüler-, hepsi de farklı hayat tarzlarına, değer sistemlerine, ekonomik çıkarlara ve siyasal yönelimlere sahiptiler. Şiî olma duygusu daima mevcut olduğu hâlde, asıl ve modern toplumsal şekillenmeler pan-Şiî bağlardan elle tutulur bir şekilde daha güçlüydü. Dini kültürlerinde bile farklı Şiî kesimlerin farklı dindarlık biçimlerine sahip olmaları, bu tür bir belirtkedir. Popüler, törensel ritüalizm, din adamları sınıfının fıkhi-ahlâki teolojisinden ya da popülist orta sınıf grupların ideolojik İslâmcılığından kökten bir şekilde farklıydı. Bu biçimler de, aynı zamanda, törenselciliği 'insanlık dışı' diye hor gören kırsal bölgelerdeki aşiret gruplarının dindar sofuluğundan farklıydı.

(v) Irak'taki Şiî İslâmi hareket, 1950'lerin sonlarında iki grup tarafından başlatıldı: Necef ve Kerbela'daki genç din adamları kuşağı ve Necef'li orta ve küçük tüccarlar. Bu iki grubun farklı farklı yönelimleri vardı: din adamları ideoloji yaratmaya doğru, tüccarlar ise eyleme ve örgütlenmeye doğru hareket ediyorlardı. 1960'lar ve 1970'ler boyunca kırsal bölgelerden gelen göçmen Şiîlerin avantajsız ve imtiyazsız orta ve alt sınıflarının akışıyla birlikte, hareketin toplumsal bileşimi değişti. Hareket, artık, yoksul göçmen Şiî gruplarla birlikte Şiî alt ve orta sınıfların geniş kesimlerini de içine alıyordu. Bu unsurlar önderlik özlemi çekiyorlardı. Bu farklılıklar ve rekabetlerden kısa sürede kuşaksal, toplumsal ve ideolojik ayrıcalıktan doğdu. Paradoksal olarak, din adamlarının üstünlüğü yalnızca İran baskısı sayesinde korundu.

(vi) Hareketin olgun evresinde din-adamı-olmayan modern orta sınıf ile din adamları arasındaki ittifak çelişkiliydi; hem birbirini destekleyici hem de birbirini engelleyiciydi. Din adamları sınıfı, harekete, kendi toplumsal mürid şebekelerini, dini vergilerin (*hums*) toplayıcısı olarak mali gücü ve en önemlisi dini simgeleryle dogmaların muhafızları olarak meşruiyeti getirdi. Fakat bu sınıf, aynı zamanda yasaklayıcı ve bölücü etkilerini de getirdi.

İlkin, dini sınıf kadim çizgilerde örgütlenmişti ve harekete ulusal birim (Irak) içerisinde bölünmeler getirdi. İkinci olarak, geleneksel ulus-altı ya da ulus-üstü mürid ve vekil (*vükela*) şebekeleri içerisinde örgütlenmişti. Bu geleneksel örgütlenme tarzı, ulusal olarak tanımlanan politika ihtiyacıyla çarpıştı. Üçüncü olarak, din adamı otoritesi, rakip güç merkezleri olarak parti politikasıyla rekabete girişti ve hasmane bir ikilik yarattı. Dördüncü olarak, din adamları sınıfı, ideoloji üretimini hegemonyası altına aldı ve yenilenme hamlesini geciktirdi. Beşinci olarak, ortaya çıkan modern örgütlerdeki önderlik makamlarını veya karar alma mevkilerini kendi tekeli altında tuttu ve din-adamı-olmayan

eğitimli, etkin yeni Şiî kuşağın yukarıya doğru siyasal hareketliliğini engelledi. Bu paradoksal bir durumdu, çünkü din adamları sınıfı çöküşte ve yeni, modern tabakalar çıkıştaydı. Bu yüzden din adamlarının ellerinde bulundurduğu güçlü konumlar bu iki kesim arasındaki fiili güç ilişkilerini yansıtmıyordu. Din adamları sınıfının üstünlüğü, yapay bir şekilde, İran yönetici din adamları tarafından sürdürüldü.

(vii) Bu hareketlerin gelişimindeki hayati paradokslardan biri şuydu: onlar disiplinli örgütlenmeye ve açık seçik ayrıntılı planlara sahip modern toplumsal hareketler olarak olgunlaştıkça, kendi ulusal yörelerinden koptular, sürgüne düştüler ve kısa sürede büyük bir ölçüde İran savaş gücüyle bütünleştiler.

Bu hareketleri, savaşı meşru gördüler, aslında Irak'ta iktidarı ele geçirmenin tek yolu saydılar. Bu yüzden, İran Şiî eylemciliği İslâmi bir enternasyonal yan cepheye sahip ulusal (İran'lı) bir akım olarak görünürken, Irak'lı Şiî İslâmi hareketler ulusal bir yan cepheye sahip enternasyonalist hareketler olarak göründüler. Bu gerçeklik, onları, Irak-İran savaşı boyunca ortaya çıkan ve İran'la savaşan Şiîlerin çoğunluğunca benimsenen Irak vatanseverliğinin ana akıntısından koparıp ayırdı. İran savaş gücü bir durma noktasına vardığında, Şiî İslâmi hareketler yön yitirdiler ve bölünmelere düştüler. Daha önceden birikip yığılmış tüm kırılma çizgileri keskinleşip derinleşti ve bir dizi bölünmeyle sonuçlandı. Bunun sonucu olarak, bu hareket içerisindeki akımlar, Olivier Roy'un güçlü bir şekilde 'siyasal İslâmın iflası' diye adlandırdığı şeyin belki yeni bir örneğini sunabilirler; bu durum, Irak'taki, bölgedeki ve genelde dünyadaki karmaşık gerçekliklere pragmatik bir ayarlanma olarak daha doğru bir şekilde düşünülmüş olur.

1991 ayaklanmalarının başarısızlığının ve İslâmcı eylemcilerin kitleler hâlinde sürgüne topyekün göçü-

nün ardından, İslâmcı hareket, önceki katı ideolojik kabuğu aşındıran ve İslâmcılara daha gerçekçi bir kavrayış kümesi kazandıran, derece derece ama kesintisiz bir değişim geçirdi. Islah edilmiş bir Irak yasa hâkimiyetinin asgari standardlarına sahip bir demokratik sürece girerse ve girdiğinde, Irak'lı İslâmcı çizgiler, pekâlâ, yürürlükteki ana politika içerisinde rol alabilir ve bu tür standartların gerektirdiği kurallara bağlı kalabilir.

(viii) Yaptırımlar altında, Necef'te, Şiî gücü bölük pörçük ve ailevi temellere geri getiren palazlanmış din adamı ve cemaat şebekelerine sahip yeni dini güç merkezleri ortaya çıktı (örneğin, Mukteda el-Sadr). Sürgündeki Şiî ideolojik politikası, yurttaki geleneksel ayrılıkçı politika tarafından yine alt edilmiş gibi görünmektedir.

(ix) Bu sürecin ana ürünü, yer yer ideolojik ve ideolojik-olmayan çizgilerde Şiî kimliğinin siyasallaşmasıdır.

(x) Hep olduğu şekliyle parça parça dağılmış dini çoğulculuk, çatışma-sonrası, Baas'çı-olmayan Irak'ta yine bir norm olarak kalır.

Kaynakça

Irak Hükümeti Yayınları ve Arşiv Yayınları

Irak Cumhuriyeti, Planlama Bakanlığı, *Kitab ül-Ceyb ül-Ihsa'i* (Statistical Handbook: 1960-1970), Bağdat, 1972.

Irak Cumhuriyeti, Planlama Bakanlığı, *Annual Abstract of Statistics*, 1988, Central Statistical Organization, Bağdat, 1988.

Irak Cumhuriyeti, Planlama Bakanlığı, Central Statistical Organization, *Annual Abstract of Statistics* 1992, Bağdat, 1993.

Baas Partisi, *Devret-i 17 Temmuz: el-Tecrübe vel Afak-ül-Takrir ül-Siyasi ül-Sadir en el-Mutmer ül-Kutri ül-Zemin-ül-Kutral-Iraki* (17 Temmuz Devrimi: Deneyim ve Beklentiler -Sekizinci Bölge Kongresi-'nin Yayınladığı Siyasi Rapor-Irak Bölgesi-Ocak 1974), Bağdat (yayın tarihi yok).

Baas Partisi, *el-Takrir ül-Merkezi lil Mu'temer ül-Kutri ül-Tasi* (Dokuzuncu Bölgesel Parti Kongresi Merkez Raporu-Haziran 1982), Bağdat, el-Dar ül-Arabiye, Ocak 1983.

Irak Gazetesi, farklı sayılar.

Evkaf (Dini Vakıflar) Bakanlığı, *evkaf* üzerine bir yasa ve yönetmelik derlemesi, Bağdat, Nisan 1972.

Parti Literatürü

Hizb ül-Da'vet ül-İslâmiyye (İslâmi Davet Partisi)

Beyan ül-Tefahüm, (yayın yeri yok), 1980.

Bernemecune, El-Beyan vel Bernemec ül-Siyasi li Hizb ül-Da'vet ül-İslâmiyye, Londra, Mart 1992.

Sakafet ül-Da'vet ül-İslâmiyye (Dava Doktrini), Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-Islamiyye, cilt 1, 2. basım, 1401 HS (1981).

Sakafet ül-Da'vet ül-İslâmiyye (Dava Doktrini), Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-İslamiyye, cilt 2, 1. basım, 1401 HS (1981).
Sakafet ül-Da'vet ül-İslâmiyye (Dava Doktrini), Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-İslamiyye, cilt 3, 1. basım, 1405 HS (1985).
Sakafet ül-Da'vet ül-İslâmiyye (Dava Doktrini), Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-İslamiyye, cilt 4, 1. basım, 1409 HS (1989).
Sakafet ül-Da'vet, Siyasi Kesim, Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-İslamiyye, cilt 1, Ringa Rang Press, Tahran, 1984.
Sakafet ül-Da'vet, Siyasi Kesim, Menşurat-ı Hizb ül-Da'vet ül-İslamiyye, cilt 2, Ringa Rang Press, Tahran, 1984.
Kabzat ül-Hüda (1974 Şehitleri), Tahran, 1403 HS (1983).
El-Muvacehe (Cepheleşme), resmi belgelerde yansıtıldığı şekliyle İslâmi harekete karşı zulme ilişkin açıklamalar. Yayın yeri yok; yayın tarihi yok.

Hareket ül-Kavadir ül-İslâmiyye, el-Mekteb ül-Siyasi (İslâmi Kadro Hareketi-Politik Büro)

El-Takrir ül-Siyasi (Siyasi Rapor), seri no. 1, Londra, 24-25 Ocak 1996.
El-Hutut ül-Ariza lil Meşru ül-İslâmi ül-Mustakil (Bağımsız İslâmi Projenin Ana Hatları), no. 3, Londra, Temmuz 1997.

El-Hizb ül-İslâmi ül-Iraki

Tarih-i Izz (Şanlı bir Tarih), ed. Besim İbrahim el-Azami, Londra, (yayın bilgisi yok; yayın tarihi yok).

Munazemet ül-Amal ül-İslâmi (MAÜ)

El-Kıyadet ül-İslâmiyye (İslâmi Önderlik), 2. basım, seri no. 16, 1980.
El-Irak beyn el-Tanzimat vel Hıyaret (Farklı Örgütlenmeler ve Tercihler Arasında Irak), seri no. 21, yayın yeri yok; yayın tarihi yok.
Evkifu el-Irhab (Terörü Durdurun), yayın yeri yok; yayın tarihi yok.

Cünd ül-İmam Hareke (İmamın Askerleri Hareketi)

El-Mebadi ül-Esasiye vel Tasavvurat (Temel İlkeler ve Anlayışlar), yayın yeri yok; yayın tarihi yok.

Irak'ta İslâmi Devrim Yüksek Meclisi (İİDYM)

El-Beyan ül-Tesisi lil Meclis Ül-âlâ lil Devre Ül-İslâmiyye fil Irak (İİDYM Vakfı Bildirgesi), Tahran, 17 Kasım 1982.

Dima ül-ulema fi Tarik ül-Cihad (Cihad Yolunda *Ulema*'nın Kanı), Tahran 1984.

El-Tehcir Cürümat ül-Asr (Sürgün [Irak'tan Şiîlerin]: Çağın Suçu), Tahran, 1984.

El-Meşru ül-Siyasi ül-Askeri (Siyasal ve Askeri Program), yayın yeri yok; yayın tarihi yok.

Istraticiyatune el-Müstakbeliyye (Gelecekteki Stratejimiz), 3 Temmuz 1991'de verilen bir söylev.

Ahadis-i Muhtara (Seçme Konuşmalar), Muhammed Bâkır el-Hekim.

Röportajlar

1. Abbas, Adnan, IKP'nin 1977-1979'da orta-Fırat örgütünden sorumlu Merkez Komite (MK) eski üyesi. Londra'da görüşüldü, 22 Mart 1995.
2. Abdullah, Amir, Baas iktidarı 1973-1978 döneminde eski devlet bakanı, IKP'nin Politik Büro (PB) ve MK eski üyesi. Londra'da görüşüldü, 10 Mart 1995.
3. Acina, Rahim, IKP, PB eski üyesi (öl. 1996). Londra'da iki kez görüşüldü, 15 Mart 1995.
4. El-Ali, Salah Umar, eski DKK üyesi ve 1971'e kadar Baas BK üyesi. Londra'da iki kez görüşüldü, 3 ve 10 Nisan 1994.
5. El-Ani, Sabit Habib, IKP'nin eski PB Üyesi (öl. 1997). Londra'da görüşüldü, 12 Mart 1995.

6. El-Asıfi, Muhammed Mehdi, Da'vet Partisinin sözcüsü, Tahran'da görüşüldü, 20 Nisan 1982, telefon görüşmesi ve yazılı sorular ve cevaplar.
7 El-Askeri, Sami, Da'vet Partisi PB üyesi (eylemci ve yazar), Londra'da görüşüldü, 25 Mart 1995.
8. El-Balagi, Muhammed (Ebu Yusra), 1977 Merad el-Ras olayında ölüm cezasına çarptırılan eylemci. Telefon görüşmesi, Londra, 8 Temmuz 1996.
9. El-Dalli, Abdül Gani, monarşi idaresi altında eski bakan ve sanayi bankası müdürü. Londra'da görüşüldü, 10 Şubat 1995.
10. El-Hakim, Ekrem, IIDYM Şura Meclisi Üyesi, IIDYM'in Londra Ofisi Sorumlusu, Londra'da görüşüldü, 9 ve 16 Temmuz 1996.
11 El-Hakim, Seyyid Hüccet ül-İslâm, Muhammed Bâkır, IIDYM'nin Başkanı. Tahran'da görüşüldü, 10 Nisan 1982 (videoteybe kaydedildi). Röportaj, Züheyr Cezairi (yazar) ve Hikmet Davud'la (film yapımcısı) işbirliği içerisinde yapıldı.
12. El-Hakim, Seyyid Sahib, insan hakları eylemcisi. Telefon görüşmesi, Londra, 10 Temmuz 1996.
13. El-Hisani, Salah, 1991 İntifada'sının katılımcılarından Kerbela'dan bir şair. Den Haag'da görüşüldü, Hollanda 6 Nisan 1996.
14. El-Hüseyni, Muhsin, Munazeme'nin öncü şahsiyet, Tahran'da görüşüldü, 13 Nisan 1982.
15. İbrahim, Ebu (*takma ad*), Şirazi himayesindeki Hareket ül-Cemahir ül-Müslime'nin öncü kadrosu, Kum'da görüşüldü, 15 Nisan 1982.
16. El-İkabi, Haşim, akademisyen ve şair, Londra'da görüşüldü, 22 Ocak 1996.
17. Cabbar, Muhammed Abdül, Da'vet öncü kadrosu, Kavadir el-Da'vet'in kurucuları arasında. Londra'da iki kez görüşüldü, 7 Mart ve 19 Aralık 1995 ve 3 Ocak 1996.
18. El-Caferi, Ebu Ahmed (*takma ad*: İbrahim el-Uşeykir), PB, Da'vet üyesi, Londra'da görüşüldü, 15 Eylül 1987.
19. Cemaleddin, Seyyid Mustafa, şair ve din adamı, Ph.D. sahibi. Şam'da görüşüldü, 10 Kasım 1989 ve 20 Mayıs 1990.
20. El-Cuburi, Hamid, Saddam Hüseyin idaresi altında eski bakan ve eski büyükelçi, 1994'te ayrıldı. Londra'da görüşüldü, 10 Şubat 1995.
21. El-Katib, Ahmed (*takma ad*), eylemci, yazar ve din adamı (Londra'da yayınlanan aylık Şura dergisinin editörü), Munazemet ül-

Amal ül-İslâmi'nin (MAİ) öncü eylemcisi. Londra'da görüşüldü, 29 Mart 1995.

22. Londra'daki Hui Vakfı. Adlarının verilmesini istemeyen şahsiyetlerle çeşitli sohbetler, Mart 1995-Temmuz 1997
23. Mekkiye, Muhammed, mimar ve Kufe Galerisi'nin başkanı. İki kez görüşüldü, Londra, 10 Mayıs 1991 ve 5 Mart 1993.
24. El-Müderrisi, Seyyid Hüccet ül-İslâm, Muhammed Taki, MAİ'nin önderi. Tahran'da görüşüldü, 12 Nisan 1982 (videoteybe kaydedildi).
25. Mürüvve, Kerim, Lübnan Komünist partisi, PB üyesi ve yazar. Londra'da görüşüldü, 10 Eylül 1994 ve Beyrut 15 Mayıs 1997.
26. El-Nasıri, Ganim, insan hakları eylemcisi, IUK ve Hui Vakfı. Londra'da sohbet ve araştırmalar, 5 Mart 1995.
27. El-Nasıri, Muhammed Bâkır, Tahran-üslü Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin fil Irak'ın genel sekreteri. Londra'da görüşüldü, 13 ve 16 Eylül 1997
28. El-Paçacı, Adnan, Arif idaresinde eski dışişleri bakanı. Londra'da görüşüldü, 27 Ocak 1995.
29. El-Rubai, Muvaffak (Dr), Da'vet Partisi PB eski üyesi. Londra'da görüşüldü, 8 Mart 1995.
30. El-Safi, Abdül Rezzak, IKP, PB eski üyesi, Kerbela'dan avukat. Londra'da sohbetler, 6 Şubat 1993 ve 10 Nisan 1994.
31. El-Şirazi, Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyni, 1980'den bu yana Kum'da oturuyor. Munazeme'nin ve Hareket ül-Cemahir ül-Müslime'nin manevi önderi. Kum'da görüşüldü, 15 Nisan 1982. (Teybe kaydedildi.)
32. Taki, Rıza Cevad, Munazeme'nin PB üyesi. Londra'da görüşüldü, 21 Mart 1995.
33. El-Ulûm, Seyyid Muhammed Bahr, Bahr el-Ulûm ailesinin reisi, Londra'daki Al el-Beyt Vakfı'nın başkanı, İslâm fıkhında Ph.D. sahibi, yazar ve muhalefetin önde gelen bir üyesi. Londra'da görüşüldü, 16 ve 17 Kasım 1995.
34. Usman, Hamid, KDP, PB eski üyesi, Kürt eylemci. Londra'da sohbetler, 3 Mart, 1996.
35. El-Uzri, Abdül Kerim, 1967-1968 Haşimi birliği altında eski dışişleri bakanı. Londra'da sohbetler, 30 Mart 1991.
36. El-Zahir, Rıza, Teveyric'den entelektüel ve yazar. Londra'da görüşüldü, 20 Ocak 1996.

37. El-Zahir, Siham, Teveyric'den öğretmen. Londra'da görüşüldü, 19 Ocak 1996.
38. Zübeyr, Abdül Rezzak, Kasım idaresinde Tarım Reformu Bakanlığı'nda Genel Müdür. Londra'da görüşüldü, 11 Kasım 1992.

Periyodik Yayınlar, Aylık Dergiler ve Gizli Yayın Organları

Periyodik Yayınlar ve Aylık Dergiler

Azva-i İslâmiyye, aylık, Cemaat el-Ulema Fil Necef el-Eşraf, Necef, 1960-1963.
Diraset-i Filistiniyye (DF), üç aylık, Beyrut, Filistin Çalışmaları Merkezi.
Diraset ve Buhus, üç aylık, Cemaat el-Ulema el-Mücahidin fil Irak, Tahran.
El-Fikr ül-Cedid (FC), üç aylık, Dar ül-İslâm, Londra, 1992-
Iraqi Issues, aylık, Washington D.C.
El-Cihad, üç aylık, Da'vet Partisi Enformasyon Komitesi, Tahran.
El-Mevsim, üç aylık, Kufe Vakfı, Hollanda.
El-Nehc, üç aylık, Şam, Arap Dünyasında Sosyalist Araştırma ve Çalışmalar Merkezi, 1983-
El-Necef, aylık, İlahiyat Külliyesi, Necef, 1966-
El-Nur, aylık, Londra, Hui Vakfı, 1990-
Kaziye-i Fikriyye (KF), Kahire, Yıllık Kitap, ed. Mahmud Emin el-Alim, 1985-
El-Şura, aylık, yayınlayan: Ahmed el-Katib, Mayıs 1995; 1996'da yayını kesildi.

Arap ve Irak Gazeteleri

El-Hayat, Londra merkezli.
El-Irak, hükümet yayın organı, Bağdat.
El-Cumhuriye, hükümet yayın organı, Bağdat.
El-Şark ül-Evsat, Londra merkezli.
El-Devre, Baas Partisi resmi yayın organı, Bağdat.
El-Hiyad, İslâmi parti yayın organı, Bağdat, 1960.

Muhalefet Parti Basını

(Hiçbir yasal statüsü olmayan, çeşitli örgütler ve gruplar tarafından yayınlanan gizli gazeteler. Aksi belirtilmedikçe, tüm yayınlar 1980-1981'de Tahran'da başlatılmıştır.)

El-Amal ül-İslâmi (Munazemet ül-Amal ül-İslâmi [MAÜ]), Tahran.
El-Bedil ül-İslâmi, Kavadir ül-Da'vet, Şam (1987-1990'da yayını kesildi).
El-Cihad (Da'vet Partisi), Tahran.
Liva el-Sadr (İİDYM başkanı el-Hakim yanlısı), Tahran.
El-Mu'temer (IUK), 1992-1997.
Risalet ül-Irak, Londra, IKP
El-Şahade, İİDYM'nin resmi yayın organı, Tahran.
Savt el-Da'vet, Irak 1960-1980, (bir kısmı eksik olan sayı no. 1-32).
Savt el-Irak (Da'vet Partisi-Avrupa), 1981-
Tarik ül-Devre (Hareket ül-Cemahir ül-Müslime; [Şirazi yanlısı]), Tahran.

Arapça Kitaplar

Abduh, Muhammed, *El-Amal ül-Kamile* (Toplu Eserler), ed. Muhammed İmare, el-Müessese el-Arabiya lil Diraset vel Neşr, Beyrut: cilt 1, *el-Kitabet ül-Siyasiye* (Siyasal Yazılar), 2. basım, 1979; cilt 2, *El-Kitabet ül-İctimaiyye* (Toplumsal Yazılar), 2. basım, 1980; cilt 3, *El-Islah ül-Fikri vel Terbevi vel İlahiyat* (Entelektüel ve Pedagojik Reform ve Teoloji), 2. basım, 1980.

Abda, İsa, *Vade ül-Riba fil Bina ül-İktisadi* (İktisadi Yapıda Tefeciliğin Konumu), Dar el-Buhus el-İlmiyye, Kuveyt, 1392 HS, 1973.

Abdullah, Emir, *A Political Autobiography*, elyazması, Londra 1995.

El-Efgani, Cemaleddin ve Abduh, Muhammed, *El-Urva ül-Vuska* (Sağlam Bağ), Dar ül-Arab, Kahire, 23 Temmuz 1957

El-Efgani, Cemaleddin, *el-Amal ül-Kamile, el-Kitabet ül-Siyasiye* (Toplu Eserler: Siyasal Yazılar), ed. Muhammed İmare, iki cilt, Beyrut, el-Müessese el-Arabiya lil Diraset vel Naşir, 1981.

El-Alavi, Hadi, *Min Kamus ül-Turas* (Gelenek Sözlüğü'nden), Şam, Ahali Press, 1988.

El-Alavi, Hasan, *el-Tesirat ül-Türkiya fil Meşru ül-Kavmi ül-Arabi fil Irak* (Irak'ta Arap Milliyetçi Projesi Üzerinde Türk Etkileri), Dar al-Zavra, Londra 1988.

_____ (1990), *El-Şia vel Devle ül-Kavmiyye fil Irak* (Irak'lı Şiîler ve Ulus-Devlet, 1914-1990), 2. basım, Dar al-Zavra, Londra.

Ali, Haydar İbrahim, *Azimet ül-İslâm ül-Siyasi, el-Sudan Numusacan* (Sudan'da Siyasal İslâmın Krizi), Merkez el-Diraset ül-Sudaniye, Kazablanka, Kurtuba Press, 2. basım, 1991.

El-Aşmavi, Muhammed Said, *El-Hilafet ül-İslâmiyye* (İslâm Halifeliği), Kahire, Mebduli, 3. basım, 1416 HS, 1996.

El-Essadi, Muhtar, *El-Şehid ül-Sadr Beyne Azimet ül-Tarih ve Zimmet ül-Muarihin* (Şehid el-Sadr, Tarihin Krizi ile Tarihçilerin Dürüstlüğü Arasında), yazar tarafından yayınlanmış (yayın bilgisi yok), Stara Press, 1418 HS, 1997.

El-Ayaşi, İhmayda, *El-İslâmiyyun ül-Cezairiyyun beyn el-Sulta ve Rasas* (Cezayir İslâmcıları: İktidar ile Kurşunlar Arasında), Cezayir, Dar Al-Hikma, 1993.

El-Azm, Sadık Celal (1982) *Nakz ül-Fikr ül-Dini* (Dini Düşüncenin Eleştirisi), Dar al-Tali'ah, Beyrut, beşinci basım.

El-Barrak, Fazıl (1984) *El-Medaris ül-Yahudiyya vel İraniyye fil Irak*, Dirasat-ı Mukarana (Irak'ta Yahudi ve İran Okulları, Karşılaştırmalı Bir İnceleme), Bağdat, Dar ül-Reşid Press.

Basri, Mir, *Alam ül-Edeb fil Irak el-Hadis* (Modern Irak'ta Edebi Ünlüler), 1. ve 2. ciltler, Londra, Dar al-Hikma, 1994.

El-Beyati, Hamid (1997) *Şiât ül-Irak beyn el-Taifiyye vel Şubuhat fil Vesaik ül-Sırriye ül-Britaniya* 1963-1966 (İngiliz Güvenlik Belgelerinde Cemaatçilik ve Kuşkular Arasında Irak'lı Şiîler), El-Rafid, Londra.

Bir Grup Araştırmacı, *Sadr, Diraset fi Hayatih ve Fikrih* (Sadr, Hayatı ve Düşüncesi Üzerine Çalışmalar), Beyrut, Dar ül-İslâm, Müessesat ül-Arif, 1996.

_____ *Nedvet ül-İktisat ül-İslâmi*, (İslâm Ekonomisi Üzerine Seminer), Araştırma ve İncelemeler Enstitüsü, Bağdat, 1403 HS, 1983.

_____ *El-Tenmiye min Menzur-i İslâmi* (İslami bir Gelişme Perspektifi), seminer, Ürdün, Amman, 9-12 Temmuz 1991, cilt 1, 1994'te yayınlandı.

Cabbar, Faleh A., *El-Maddiye vel Fikr ül-Dini el-Muasır, Nazra-ı Nakzıyye, Numusec ül-Irak* (Maddecilik ve Modern Dini Düşünce, Bir Eleştiri: Irak Örneği), Beyrut, Dar ül-Farabi, 1985.

_____ *El-Devle, el-Müctema ül-Medeni vel Tasavvur ül-Dimukrati fil Irak* (Irak'ta Devlet, Sivil Toplum ve Demokratik Perspektifler 1968-1990), Kahire, İbn Haldun Kalkınma Çalışmaları Merkezi, 1995.

Cabbar, Muhammed Abdül, *Müstakbel el-Dimukratiya fil Irak* (Irak'ta Demokrasi Beklentileri), Londra, Dar Zeyd, 1994.

Caddo, Gassan Bin, *Hivarat maa Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Fazlallah, Hitab Ül-İslâmiyin vel Müstakbel* (Ayetullah M. A. H. Fazlallah'la Diyaloglar: İslâmcıların Söylemi ve Gelecek), Beyrut, Dar al-Malak, 1995.

Cafer, Molla Asgar Ali Muhammed, *El-Hayat ül-Siyasiyye lil İmam el-Sadr* (İmam El-Sadr'ın Siyasal Hayatı), Bir Grup Araştırmacı, *Sadr, Diraset fi Hayatih ve Fikrih* (Sadr, Hayatı ve Düşüncesi Üzerine Çalışmalar) içinde, Beyrut, Dar ül-İslâm, Müessesat ül-Arif, 1996, s. 462-519.

Cemaleddin, Seyyid Mustafa, *El-Divan* (Şiir Kitabı), Beyrut, Dar al-Mu'arih al-Arabi, 1995.

Cemil, Hüseyin, *El-Irak, Şahadet-i Siyasiyye* (Irak: Bir Siyasal Tanıklık), Londra, LAAM, 1987

El-Cevahiri, Muhammed Mehdi (1988), *Zikriyati* (Anılarım), cilt 1, Dar ül-Rafideyn, Şam.

El-Cumhuriye el-İslâmiye (İran İslâm Cumhuriyeti), *The Constitution of the Islamic Republic* (İslâm Cumhuriyeti Anayasası), Tahran, çev., Rehberlik Bakanlığı, 1. basım, 1403 HS.

Darnika, Muhammed Ahmed (yayın tarihi yok) *El-Tarika ül-Nakşıbendiyye ve Alamuha* (Nakşıbendi Tarikati ve Figüranları), Jros Press, Lübnan.

Diyab, Muhammed Hafız (1987) *Seyyid Kutub: El-Hitab vel İdyulucya* (Seyyid Kutub: Söylem ve İdeoloji), Kahire, Dar ül-Sakafa ül-Cedide.

El-Duri, Abdül Aziz (1962), *El-Cüsur ül-Tarihiyye lil Şu'ubiyye* (Şu'ubi Hareketinin Tarihsel Kökleri), Beyrut, Dar al-Tali'a, Şubat, 1962.

_____ (1984) *El-Tekvin ül-Tarihi lil Ümmet ül-Arabiyye-Dirasah fil*

Huviyye vel Va'i (Arap Ulusunun Tarihi Oluşumu - Bir Kimlik ve Bilinç Çalışması), Beyrut, Merkez Dirasat al-Vahdet-i Arabiyye, 1. basım, Eylül, 1984.

El-Durre, Sabah (1977), *El-Kıta ül-Amm: Devruh, Tabiatuh, Afakuh ve Meşalikuh* (Kamu Sektörü: Rolü, Doğası, Beklentileri ve Problemleri), Bağdat, Dar al-Ruvad.

Fazıl, Mahmud Abdül (1988) *El-Teşkilat ül-İctimaiyye vel Tekvinat ül-Tabakiye fil Vatan ül-Arabi* (Arap Ülkesinde Toplumsal Oluşumlar ve Sınıf Yapıları), Merkez Diraset ül-Vahde ül-Arabiyye, Beyrut.

El-Fukeyki, Hani (1993) *Evkar ül-Hezime, Tecrübari fi Hizb ül-Baas* (Bozgun Batakhaneleri: Baas Partisindeki Deneyimim), Dar Riyaz Ül-Rayis, Londra-Kıbrıs, Mart 1993.

El-Gita, Muhammed Hüseyin Kaşif, *Muhaveret ül-İmam ül-Müslih Kaşif el-Gita Muhammed Hüsseyn maa el-Safireyn el-Britani vel el-Ameriki fi Bağdad* (Bağdat'taki İngiliz ve Amerikan Büyükelçileri ile Reformcu İmam Kaşif el-Gita'nın Diyalogu), Necef, Haydariya Yayınevi, 1954.

_____ *El-Müsül ül-Ulya Fil İslâm Lâ fi Bahamdun* (Yüce İdealler İslâmdadır, Bahamdunda Değil), Beyrut, 5. basım, 1980. (Birinci basım 1954).

_____ *Asl el-Şia ve Usulühe* (Şiiliğin Kökeni ve Temelleri), Londra-Roma, Bazaz Publications, 1994.

Haddad, el-Tahir, *El-Talim ve Hareket Ül-Islah fi Cami ül-Zeytuna* (Zeytune Cami Akademisinde Öğrenim ve Reformasyon), Tunus, el-Dar ül-Tunusiyye, 1981.

El-Hafaci, Şeyh Abdül Latif, *El-Şehid el-Sadr: Devret Şaab ve Masir-i Ümme* (Şehid El-Sadr: Halkın Devrimi ve Bir Ulusun Kaderi), Dar ül-Maalim (yayın yeri yok; yayın tarihi yok).

El-Halili, Cafer (yazar ve editör), *Müessese ül-Atabet ül-Mukaddese* (Kutsal Türbeler Ansiklopedisi), Beyrut, Lübnan, Müessesat ül-Alami, 1407 HS (1987), 2. basım, 10 cilt, cilt 6 ve 7 (Necef), cilt 8 (Kerbela), ve cilt 10 (Kazımeyn).

El-Hamdani, Talib Aziz, *el-İmam el-Sadr: Fil Hareke ül-Siyasiyye vel Devle ül-İslâmiyye* (İmam el-Sadr: Bir Siyasal Hareket ve İslâm Devleti), Bir Grup Araştırmacı, *Sadr, Diraset fi Hayatih ve Fikrih*

(Sadr, Hayatı ve Düşüncesi üzerine Çalışmalar) içinde, Beyrut, Dar ül-İslâm, Müessesat ül-Arif, 1996, s. 551-84.
Harbi, Muhammed (1987), *İbn Teymiyye, Alam el-Kutub*, Beyrut.
El-Hasani, Seyyid Abdül Rezzak, *El-Irak Kadiman ve Hadisan* (Irak: Geçmiş ve Şimdi), Sydon, Lübnan, İrfan Press, 1948.
_____ (1988) *Tarih ül-Vizaret ül-Irakiyye* (Irak Kabineleri Tarihi), yedinci basım, Dar Afak Arabiya, Bağdat.
El-Hatib, Ahmed (1985), *Cemiyet ül-Ulema ül-Müslimin ve Azeruhe ül-Islahi fil Cezayir* (Müslüman Ulema Cemiyeti ve Onun Cezayir'deki Reformları), El-Müessese ül-Vataniyye lil Kitab, Cezayir.
El-Haşimi, Seyyid Mahmud, *Muhazarat fil Devre ül-Hüseyniye* (Hüseyin'in Devrimi Üzerine Dersler), Seyyid Mahmud el-Haşimi'nin ofisi tarafından yayınlandı, 2. basım (yayın yeri yok), 1403 HS.
_____ *Kitab ül-Hums* (Beştebirlik Vergisinin Ödenmesi Hakkında Kitap), Seyyid Mahmud el-Haşimi'nin ofisi tarafından yayınlandı (yayın yeri yok), Şaban 1409 HS.
El-Hayri, Kazım, *Mebahis ül-Usül* (Metodoloji Hakkında Risale), Kum, Merkez el-Neşr, İslâm Enformasyon Merkezi, Rebiülevvel, 1407 HS, cilt 2, bölüm 1.
Humeyni, Ruhullah, *El-Hükümet ül-İslâmiyye*, intro. Şeyh Cafer el-Mücahir, Beyrut, Dar ül-Kuds (yayın tarihi yok).
_____ *Tahrir el-Vesile* (*Tevdih ül-Mesail*) (Açıklamalı Meseleler), Şam, İran Kültür Merkezi, iki cilt, 1407 HS, 1987.
Hüseyin, Saddam, *Nazra fil Din vel Turas* (Dine ve Geleneğe Bir Bakış), Bağdat, Hurriya Press, cilt 3, 1978.
_____ *El-Müellefat ül-Kamilah* (Toplu Eserler), Bağdat, Kültür ve Enformasyon Bakanlığı, 1989.
El-Hüseyni, Muhammed, *El-İmam el-Sadr: Siret-i zatiyye* (İmam el-Sadr: Bir Biyografi), Bir Grup Araştırmacı, *Sadr, Diraset fi Hayatih ve Fikrih* (Sadr, Hayatı ve Düşüncesi Üzerine Çalışmalar) içinde, Beyrut, Dar ül-İslâm, Müessesat ül-Arif, 1996, s. 462-519.
İbn el-Necef, el-Katib (*takma ad*) *Tarih ül-Hareke ül-İslâmiyye fil Irak* (Irak'ta İslâm Hareketleri Tarihi), Beyrut, Dar ül-Makdisi, 1982.
İbn Teymiyye, Ahmed, *El-Cihad*, Beyrut, Dar ül-Cil, 1991.
İmare, Muhammed, *Müslimun Düver* (Devrimci Müslümanlar), Bey-

rut, El-Müessese el-Arabiya lil Diraset vel Naşir, 1971, 1979.
_____ *Nazariyat ül-Hilafe ül-İslâmiyye* (Müslüman Halifelik Teorisi), Kahire, Dar ül-Sakafa ül-Cedide, 1980.
_____ *El-Hilafe ve Neşet el-Ahzab ül-İslâmiyye* (Halifelik ve Müslüman Partilerin Kökenleri), Kahire, Kitab al-Hilala, 1983.
_____ *Tayyaret ül-Fikr ül-İslâmi* (İslâmi Düşünce Akımları), Dar ül-Vahade, Beyrut, 1985.
El-Iraki, Atıf, *El-Şeyh Muhammed Abduh, 1849-1905, Buhus ve Diraset en Hayatih ve Efkarih* (Şeyh Muhammed Abduh, 1849-1905, Hayatı ve Düşüncesi Hakkında Çalışmalar ve Araştırma), Kahire, El-Meclis ül-Âlâ lil Sakafa, 1995.
El-Karmali, Anstas, *Lugat ül-Arab* (Arap Dili), Temmuz 1912-Haziran 1913, der. Cemil el-Cuburi, Enformasyon Bakanlığı, Bağdat, 1975.
Kasım, Abdül Hakim (1989), *El-Mesahib ül-Sufiyye ve Mederisuha* (Sufi Öğretileri ve Okulları), Kahire, Mebduli.
El-Katib, Ahmed (*takma ad*), *Tecrübet ül-Devre ül-İslâmiyye fil Irak* (Irak'ta İslâm Devrimi Deneyimi, 1920-1980), Tahran, Dar ül-Kabas ül-İslâmi, 1402 HS, 1981.
El-Kavakibi, Abdül Rahman, *Toplu Eserler* (*TE*), ed. Muhammed İmara, el-Mu'assasa ül-Arabiya lil Diraset vel Neşr, Beyrut, Temmuz 1975.
_____ *Ümm ül-Kura* (Tüm Şehirlerin Anası), Dar ül-Ra'id, Beyrut, 2. basım, 1982.
_____ *Taba'i ül-İstibdad* (Tiranlığın Doğası).
El-Kazımi, Nasır (*takma ad*), *El-Hizb ül-Şuyu'i vel el-Mesele ül-Ziraiye fil Irak* (Komünist Parti ve Irak'ta Tarım Sorunu), Şam-Nicosia, Arap Dünyasında Sosyalist Araştırma ve Çalışmalar Merkezi, 1986.
Kutub, Seyyid, *El-Adale ül-İcima"yye fil İslâm* (İslâmda Toplumsal Adalet), 2. basım, Kahire, Dar Misr, 1956.
_____ *Meraket ül-İslâm vel Rasmaliyye* (İslâm ile Kapitalizm Arasında Savaş), Kahire-Beyrut, Dar ül-Şuruk (yayın tarihi yok).
_____ *Maalim fil Tarik* (Yoldaki İzler), Kahire-Beyrut, Dar ül-Şuruk, 1980.
El-Mellah, Abdül Gani, *Tarih ül-Hareke ül-Dimukratiya fil Irak*

(Irak'ta Demokratik Hareketin Tarihi), Beyrut, El-Müessese ül-Arabiyye Lil Diraset vel Neşr, 2. basım, 1980.
El-Mevardi, *El-Ahkam ül-Sultaniyye vel Vilaye ül-Diniyye*, Beyrut, Dar ül-Kutub ül-İlmiyye (yayın tarihi yok).
El-Mevdudi (Maudoodi), *Ebul Âlâ, El-Hüküme ül-İslâmiyye* (İslâm Yönetimi), çev., Ahmed İdris, Kahire, Dar ül-Muhtar ül-İslâmi, 2. basım, 1980.
El-Müderrisi, Muhammed Taki, *El-Fikr ül-İslâmi Muvacehe-i Hazariyye* (İslâmi Düşünce: Bir Uygarlık Cepheleşmesi), Beyrut, Dar Ül-Cil, 2. basım, 1975.
_____ *El-İslâm Devre-i İktisadiyye* (İslâm: Bir İktisadi Devrim), Beyrut-Dubai-Bahreyn, Dar ül-Maşrık, 1979.
_____ *El-Mantık ül-İslâmi Usuluh ve Manahicuh* (İslâm Mantığı: Metodolojisi ve İlkeleri), (yayın yeri yok), 2. basım, 1401 HS, 1981.
_____ *El-Müctema ül-İslâmi, Müntelekatuh ve Ahdefuh* (Müslüman Toplumu, Temeli ve Amaçları) İslâm Kültür Merkezi (yayın yeri yok), 1. basım, 1982, 1403 HS.
_____ *Müstakbel ül-Devre ül-İslâmiyye* (İslâm Devriminin Geleceği) (yayın yeri yok), İslâm Kültür Merkezi, 1405 HS (1984).
_____ *Afak ül-Hareke ül-İslâmiyye* (İslâmi Hareketin Beklentileri) (yayın yeri yok), İslâm Kültür Merkezi, 8 Şaban, 1405 HS.
_____ *El-İlam vel Sakafe ül-Risaliyye* (Enformasyon ve Messianik Kültür) (yayın yeri yok), İslâm Kültür Merkezi, 1405 HS.
_____ *El-Sahafe-i Tehevvür el-Müderrisi* (Müderrisi'nin Basın Röportajları), İran, Dar ül-Basair, 1985.
_____ *El-Amal ül-İslâmi, Munteleketuh ve Ahdafih* (İslâmi Eylemcilik: Temelleri ve Hedefleri), el-Merkez ül-Sakafi ül-İslâmi, Tahran, 1981.
_____ *Ru'a İslâmiyye fil Amal ül-Devri* (Devrimci Eylemde İslâmi Görüşler), dersler, el-Merkez ül-Sakafi ül-İslâmi, 20-40. dersler, Tahran (yayın tarihi yok).
El-Mümin, Ali (*takma ad*), *Senevat ül Cemr: Mesiret ül-Hareke ül-İslâmiyye fil Irak* (Cehennem Yılları: Irak'ta İslâm Hareketinin Yürüyüşü, 1957-1986), Londra, Dar ül-Mesire, 1993.
Mürüvve, Hüseyin, *El-Nazaat ül-Mediye fil Felsefe ül-Arabiye-ül-İslâmiyye* (Arap-Müslüman Felsefesinde Maddeci Eğilimler), Beyrut,

Dar ül-Farabi, 2. basım, 1979.
El-Musavi, Raad, *İntifadat-ı Sefer ül-İslâmiyye* (İslâmi Sefer Ayaklanması), yayın yeri yok, 1402 HS.
El-Nefisi, Abdullah Fahad, *Devr ül-Şia fi Tetevvür ül-Irak ül-Siyasi ül-Hadis* (Modern Irak'ın Siyasal Gelişmesinde Şia'nın Rolü), Beyrut, Dar ül-Nahar, 1973.
_____ (ed.) *El-Hareke ül-İslâmiyye: Ru'ya Müstakbeliyye* (İslâmi Hareket: Perspektiflere Bakış), Kahire, Mabduli, 1410 HS (1989).
Naini, *Tenbih ül-Ümme ve Tenzih ül-Mille* (Halkın Öğütlenmesi ve Arıtılması), Arapça çeviri, El-Mevsim, yıl 2, no. 5, 1990, s. 37-142. Kitap Mart-Nisan 1909'da yazıldı, 1930-1931'de Sydon, Lübnan'da çevirildi ve yayınlandı.
Necef, A (*takma ad*), *Devr ül-Ulema fi Kıyadet ül-Ümme* (Ulusa Önderlikte *Ulema*'nın Rolü), (yayın yeri yok) (yayın tarihi yok), Irak'ta Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin tarafından yayınlandı, no. 2.
_____ *El-Şahid el-Şehid* (Tanık ve Şehit), Enformasyon Merkezi, Irak'ta Cemaat ül-Ulema ül-Mücahidin (yayın bilgisi yok) [Tahran] 1981.
El-Nakib, Haldun Hasan ve Haido, Davud (1988), *El-Müctema ül-Cemahiri vel Kıta ül-Amm: Ru'ya Müstakbeliyye* (Kitle Toplumu ve Kamu Sektörü, Gelecek Perspektifi), Şam, Dar Tallas.
Nasrallah, Muhammed Ali, *Tetevvür Nizam Mülkiyet ül-Arazi fil İslâm, Numuzec Arazi ül-Savad* (İslâmda Toprak Mülkiyetinin Gelişimi, Savad Toprağı Örneği), Beyrut, Dar al-Hadatha, 1982.
El-Nazari, Macid, *Abdül Sahib Dahil ve Bidayet ül-Hareke ül-İslâmiyye ül-Muasıra* (Sahib Dahil ve Çağdaş İslâmi Hareketin Başlangıcı), Beyrut, Dar el-Furat, 1410 HS (1991).
Nazmi, Vamiz Cemal Ömer (1984), *El-Cusur ül-Siyasiyye vel Fikriyye vel İctimaiyye lil Hareke ül-Arabiye ül-Kavmiyye (el-İstiklaliye) fil Irak* (Irak'ta Bağımsızlık İçin) Arap Milliyetçi Hareketinin Siyasal, İdeolojik ve Toplumsal Kökenleri), Merkez Diraset ül-Vahde ül-Arabiye, Beyrut.
El-Numani, Şeyh Muhammed Rıza, *El-Şehid el-Sadr, Senevat ül-Mihne ve Ayam ül-Hisar* (Şehit El-Sadr, Zorlu Yıllar ve Ev Hapsi Günleri), yazarın yayını, İsmailyan Press, 2. basım (yayın yeri yok), 1417 HS (1997).

Razık, Ali Abdül, *el-İslâm ve Usûl ül-Hükm* (İslâm ve Yönetim Kuralları), ed. Muhammed İmare, Beyrut, El-Müessese ül-Arabiya Lil Diraset vel Naşir, 1972.

El-Rüheymi, Abdül Halim, *Tarih ül-Hareke ül-İslâmiyye fil Irak: El-Cusur ül-Fikriyye vel Vaki ül-Tarihi* (Irak'ta İslâmi Hareketin Tarihi: İdeolojik Kökenler ve Tarihi Gerçeklik, 1900-1924), Beyrut, el-Dar ül-Alamiye, 1985.

Saad, Ahmed Sadık, *Kitab ül-Harac li Abi Yusuf, Dirasah fil Mefahim ül-İktisâdiyye lâda el-Müfekkirin ül-İslâmiyyun* (İktisadi Kavramları Hakkında Bir Çalışma), Beyrut-Kahire, el-Farabi ve El-Sakafa ül-Cedide, 1988.

El-Sadr, Ayetullah Seyyid Muhammed Bâkır, *Felsefetune* (Felsefemiz), Kum, İran, Dar ül-Kitab ül-İslâmi, 10. basım, 1401 HS (1981).

_____ *İktisadune* (Ekonomimiz), Beyrut, Dar ül-Taaruf, 1982.

_____ *El-Bank illa Rabavi fil İslâm: Utruhe lil Taviz en el-Riba* (İslâmda Faizsiz Banka, Faizin Yerini Alma Denemesi), Beyrut, Dar ül-Taaruf, 8. basım, 1403 HS (1983).

_____ *El-İslâm Yekud el-Hayat* (İslâm Hayata Rehberlik Ediyor), 2. basım, Tahran, İslâmi Rehberlik Bakanlığı, 1403 HS (1982).

_____ *El-İslâm Yekud el-Hayat*, Kum, Hayyam Press, 1399 HS (1979), aşağıdaki gibi altı kitapçık halinde tefrika edildi:

1. *Lemha Fıkhiyye en Düstur ül-Cumhuriye ül-İslâmiyye* (İslâm Cumhuriyetinin Anayasasına Fıkhi bir Bakış; Şubat 1979)
2. *Sure en İktisad ül-Müctema ül-İslâmi* (Müslüman Toplumun İktisatının Bir Resmi); yayın tarihi yok.
3. *Hutut Tafsiliyye en İktisad ül-Müctema ül-İslâmi* (Müslüman Toplumun İktisadi Üzerine Ayrıntılı Taslaklar; yayın tarihi yok).
4. *Hilafet ül-İnsan ve Şahadet ül-Enbiya* (Halife Olarak İnsan ve Tanıklar Olarak Peygamberler; 14 Mart 1979).
5. *Menabi ül-Kudre fil Devle ül-İslâmiyye* (İslâm Devletinde İktidar Kaynakları; 19 Mart 1979).
6. *El-Usus ül-Amme lil Bank fil Müctema ül-İslâmi* (Müslüman Toplumunda Bankaların Genel İlkeleri) (yayın tarihi yok).

_____ *Bahs Havl ül-Vilaye* (Yönetim Üzerine Bir İnceleme), Kum, Zehra Press, 2. basım, 1399 HS (1979).

_____ *Risaletune* (Çağrımız), Beyrut, 2. basım, 1981.
_____ *Risaletune* (Çağrımız), Tahran, Mektebat ül-Neceh, 3. basım, 1982.
Said, Rıfat (1977, 1984), *Hasan el-Benna, müessis Cemaat ül-İhvan: Meta, Keyf ve Limase* (El-Benna, Müslüman Kardeşler'in Kurucusu: Ne Zaman, Nasıl ve Niçin?), Dar ül-Sakafa ül-Cedide, Kahire.
Salim, Şakir Mustafa, *El-çibayiş, Dirasah Antrobolociyye Li Karya fi Ahvar ül-Irak* (El-Çibayiş, Irak Bataklıklarındaki Bir Köyün Antropolojik İncelemesi), Bağdat, el-Ani Press, 2. basım, 1970.
El-Serrac, Adnan İbrahim, *el-İmam Muhsin el-Hakim*, Beyrut, Dar el-Zehra, 1993.
El-Sibai, Mustafa, *İştırakiyyat ül-İslâm* (İslâmda Sosyalizm) Şam, Müsessesat ül-Matbuat ül-Arabiya, 2. basım, 1960.
Şararah, Vazah (1996), *Devlet-i Hizballah, Lübnan Müctema en İslamiyan* (Hizballah Devleti: Bir İslâm Toplumu Olarak Lübnan), Beyrut, Dar ül-Nahar.
El-Şemi, Huseyin, *Azimet ül-Irak, Ru'ya min el-Dahil* (Irak Krizi: İçeriden bir Bakış), Londra, Dar ül-Hikme, 1992.
Şems el-Din, Şeyh Muhammed Mehdi, *Nizam ül-Hükm vel İdare fil İslâm* (İslâmda Yönetim ve İdare Sistemi), Beyrut, el-Müessese Ül-Devliye lil diraset vel neşr, 2. basım, 1991 (1955).
Şerif, Mahir (1980) *El-Umamiya ül-Şuyuiyye ve Filistin* (Komünist Enternasyonal ve Filistin, 1919-1928), Beyrut, İbn Haldun, 1980.
_____ (1995) *Baz Mazahir Azimet ül-Markisiye* (Marksizmin Krizinin Bazı Cepheleri), Dar ül-Yenabi, Şam.
El-Şirazi, Ayetullah Seyyid Muhammed el-Hüseyni, *el-Hükm fil İslâm* (İslâmda Yönetim), Kum, Dar ül-Kur'an ül-Hakim, 1981.
_____ *Fıkh ül-İktisad* (Ekonomi Fıkhı), Kum, Dar ül-Kur'an Ül-Hakim, 1400 HS (1980).
_____ *El-İktisad ül-İslâmi ül-Mukaran* (İslâmi Karşılaştırmalı Ekonomi), Kum, Dar ül-Kur'an ül-Hakim, 1400 HS (1980).
_____ *Fıkh ül-Siyasiyye* (Politika Fıkhı), Kum, Seyyid el-Şuheda Press, 1401 HS (1981); şu şekilde yeniden basıldı:
_____ *el-Siyasa*, Beyrut, Dar ül-Ulûm, 6. basım, 1987.
_____ *İlâ Hükümet Elf Milyûn Müslim* (Bir Milyon Müslümanın Yö-

netimine Doğru), Kum, Dar ül-Kur'an el-Hakim, 1401 HS (1981).

_____ *El-Kavmiyat fi Hamsin Sene* (Elli Yılda Milliyetçilik), Tahran, Dar Maysim (yayın tarihi yok).

_____ *El-Sebil ilâ İnhaz ül-Müslimin* (Müslümanları Harekete Geçirme Yolu), Beyrut, Müessesat ül-Fikr ül-İslâmi, 7 basım, 1414 HS (1994).

_____ *A Collection of Communiqiues to the Muslim People of Irak* (Irak Müslümen Halkına Tebliğler Derlemesi) (yayın yeri yok), 1401 HS (1981).

Şnaveh, Ali Abid, *El-Şibibi fi Şebabih ül-Siyasi* (Siyasi Gençlik Döneminde Şibibi), Londra, Dar Kufan, 1995.

Şubbar, Hasan, *El-Amal ül-Hizbi fil Irak* (Irak'ta Parti Politikası, 1908-1958), Beyrut Dar Ül-Turas Ül-Arabi, 1989.

_____ *Tarih ül-Irak ül-Siyasi ül-Muasır*, 2. böyüm, *El-Taharruk ül-İslâmi* 1900-1957 (Irak'ta Çağdaş Politika Tarihi, 2. bölüm, İslâmi Hareket 1900-1958), Beyrut, Dar ül-Munteda, 1990.

el-Tahhan, Zuheyr, *El-Nizam ül-İktisadi ül-İslâmi beyn el-Ra'smaliyye vel İştırâkkiyye* (Kapitalizm ile Sosyalizm Arasında İslâm İktisadi Sistemi), Lazkıye, Suriye, Dar ül-Hıvar, 1985.

Tarabişi, George (1993) *Mezbahat ül-Turas* (Mirasın İmhası), Dar ül-Saki, Beyrut.

İbn Teymiyye, (1991), *El-Cihad*, Dar Ül-Cil, Beyrut.

El-Temimi, Halid, *Muhammed Cafer Ebu el-Timman-Dirase fil Zeame ül-Siyasiyye* (Muhammed Cafer Ebu el-Timman: Siyasal Önderlik Üzerine Bir Çalışma), Şam, Dar ül-Varrak, 1996.

El-Tıkriti, Hardan, *Müzakerat Vezir el-Difa el-Esbak* (Eski Savunma Bakanının Anıları), Trablus, Libya, Genel Yayın Dağıtım ve Pazarlama Müdürlüğü, 1. basım, 1983.

Tilfah, Hayrullah, *El-Irak fi Sit Senevat* (Altı Yılda Irak, 1941-1963), birinci bölüm, Bağdat, El-Reşid Press, 1968.

_____ *Ayam min Hayati* (Hayatımdaki Günler), Abayeçi Press, Bağdat, 1997.

El-Ulûm, Seyyid Muhammed Bahr, *Mesadir ül-Teşri fil İslâm* (İslâmda Yasa Koyma Kaynakları), Beyrut, Dar ül-Zehra, 1983.

_____ *El-İctihad, Usûluh ve Ahkâmuh* (İctihad: Metodolojisi ve İlke-

leri), Beyrut, Dar ül-Zehra, 3. basım, 1991.
_____ *El-Dirase ve Tarihuha fil Necef* (Necef'te Öğrenimin Tarihi) Halili, *a.g.y.* içinde, cilt 7, kısım 8.
El-Uzri, Abdül Kerim, *Müşkilat ül-Hükm fil Irak* (Irak'ta Yönetim Krizi), Londra (yayınevi bilgisi yok), 1991.
Vehhab, Muhammed Bin Abdül, *Kitab ül-Tevhid Allathi huve Hak Allah ula ül-Abid* (Allah'ın Kullarından Talep Ettiği Allah'ın Birliği Kitabı), ed. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Alam ül-Kütüb, 1. basım, 1406 HS (1986).
El-Verdi, Ali (1991) *Lemahat-ı İctimaiyye min Tarih ül-Irak ül-Hadis* (Modern Irak Tarihinin Toplumsal Cepheleri), altı cilt, Kufan basımı, Londra.
_____ (1978), *Lemahat*, C. 5, El-Edib Press, Bağdat.
_____ (1976), *Lemahat*, C. 6, El-Maarif Press, Bağdat.
_____ (1992), *Dirase fi Tabiat ül-Müctema ül-Iraki* (Irak Toplumunun Doğası Hakkında Bir Çalışma), Amir Press, Kum.

Arapçaya Çevirilen İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça veya Farsça Kitaplar

El-Atiyye, Gassan (1988) *el-Irak: Neşet ül-Devle* (Irak: Bir Devletin Doğuşu), 1908-1921, çev., Ata Abdül Vahab, Londra, Dar LAAM, 1988. (İngilizcede orijinal olarak şu isimle yayınlandı: *Iraq, A Political Study, 1908-1921*, Beyrut, 1973.)
Bernice, Karl, *Diraset-i İştırâkiyye fil Nazariyye ül-Teevvüniye* (Kooperativizm Teorisinde Sosyalist Çalışmalar), çev., Mecid Mesud, Şam, Dar ül-Cemahir el-Arabiya, 1975.
Bir Grup Araştırmacı, *Tarih ül-Aktar ül-Arabiya* (Arap Ülkeleri Tarihi), Moskova, Progress, 1975.
Brook, Solomon (1986), *Ethnographic Processes, World Population on the Eve of the Twenty First Century*, Moskova, Social Sciences Review'un yayın kurulu tarafından yayınlandı, sayı 1.
Burgat, François, *El-İslâm ül-Siyasi, Savt ül-Cenub* (Siyasal İslâm: Güneyin Sesi), çev. Lorain Fevzi Zikra, Kahire, Third World Press, 1992 (Fransızca Orijinali: *L'Islamisme au Maghreb: La Vo-*

ix du Sud, Editions Karthala, 1988).

Cleveland, William L. (1983), *The Making of an Arab Nationalist, Ottomanism and Arabism in the Life of and Thought of Sati al-Husri* (Princeton University Press, 1971), çev., Victon Sahhab, Dar ül-Vahde, Beyrut.

Desmond, Stewart (1971, 1974 ve 1981) *The Middle East, Temple of Janus*, Arapça çev., Dar ül-Nahar, Beyrut.

Dan, Uriel (1989) *el-Irak fi Ahd Kasım, Tarih-i Siyasi*, iki cilt, İsveç, Nabaz Publishing House. çev., yorum ve ek: Fathalla, Carcis el-Muhami (orijinal başlık: *Irak Under Qassem, A Political History, 1958-63*, 1969).

İbrahim, Ferhad, *El-Taifiyye fil Alam ül-Arabi, Numusec Şiat ül-Irak* (Arap Dünyasında Cemaatçilik, Irak'ta Şia Örneği), çev., Merkez Diraset ül-Tefaül ül-Sakafi Kahire, Mebduli, 1996. (Almanca orijinal: *Konfessionalismus und Politik in der Arabischen Welt am Beispiel der irakischen Schiiten. Ein Beitrag zur Thematik Religion und Politik in den gegenwartigen Gesselschaften des Vorden Orients*, Berlin, 1994.)

Keido, Ekrem, *Müessesat-ı Şeyh ül-İslâm fil Devle ül-Osmaniye* (Osmanlı Yönetiminde Şeyhülislâm Kurumu), çev., Haşim Eyubi, Trablus, Lübnan, Cros Press, 1992.

Kepel, Gilles ve Yan Richard (ed.) (1990) *El-Musakaf vel Münazil fil İslâm*, çev., Bassam Haccar, Londra, El-Saki, 1994. (Fransızcada: *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Editions du Seuil, Paris).

Kepel, Gilles (1992), *Yaum Allah, El-Hareket ül-Usüliye ül-Muasıra fil Diyanet ül-Selas*, çev., Nasır Mruva, Kıbrıs, Limasol, Kurtuba Press (Fransızcada: *La revanche de Dieu: chrétiens, juifset musulmans à la redonquête du monde*).

Kotlov, L.N. (1981) *Tekevvün-i Hareket ül-Taharrür ül-Vatani fil Maşrık ül-Arabi* (Arap Maşrıkında Ulusal Özgürleşme Hareketinin Oluşumu-19. Yüzyıl Ortalarından 1908'e), çev., Said Ahmed, Şam, Kültür ve Rehberlik Bakanlığı.

_____ (1975) *Devret ül-Taharrür ül-Vatani fil Irak* (Irak'ta Ulusal Özgürlük Devrimi), Beyrut, Dar ül-Farabi.

El-Kuşani, Seyyid el-Necefi, *Seyahat ül-Şark* (Doğuda Bir Yolculuk),

çev., Lujnat al-Huda (Denetleme Komitesi), Beyrut, Dar Ül-Balaga, 1992.
Mitchell, Richard P (1969, 1977) *The Society of Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, çev., Abdül Selam Rezvan ve Muna Anis (iki cilt), Mebduli, Kahire, Mayıs 1977
Techonova, T.P. (1987), *Sati el-Husri, Ra'id ül-Menha ül-Ilmani fil Fikr ül-Kavmi ül-Arabi* (Husri, Milliyetçi Arap Düşüncesinin Sekülarizasyonunun Öncüsü), Progress Publishers, Moskova.
Vassiliev, A. (1986), *Tarih ül-Arabiye ül-Saudiye* (Suudi Arabistan Tarihi), Progress Publishers, Moskova.

Arapçadaki Deneme ve Makaleler

Abdullah, Emir, "Hakayık en Mesirat Han el-Nus in Şubat 1977" (Şubat 1977'de Han el-Nus Gösterileriyle İlgili Olgular, *Risalet ül-Irak*, no. 21, Eylül, 1997, s. 14.
El-Alavi, Hadi, "Mesair ül-İslâm ül-Muasır" (Çağdaş İslâmın Beklentileri), *el-Nehc*, no. 17, 1987, s. 8-34.
El-Askeri, Sami, "El-İmam el-Sadr ve Devruh fil Sire ül-Siyasi fil Irak" (İmam el-Sadr, Irak'taki Siyasal Mücadeledeki Rolü), Bir Grup Araştırmacı, *Sadr, Diraset fi Hayatih ve Fikrih* (Sadr, Hayatı ve Düşüncesi Üzerine Çalışmalar) içinde, Beyrut, Dar-ül-İslâm, Müessesat ül-Arif, 1996, s. 521-550.
El-Atiyye, Gassan, "Hizb ül-Da'vet ül-İslâmiyye" (İslâmi Davet Partisi), *Iraqi File*, Londra, no. 22, 1993.
Cabbar, Faleh A., "El-Naza ül-Kavmiyye ül-Arabiyye vel İslâmi" (Arap Milliyetçiliği ve İslâm, 1890-1990), *Qadhaya Fikriya*, Kahire, Cilt 13-14, Ekim 1993, s. 329-345.
Cabbar, Muhammed A., "İşkaliyet ül-Da'vet ilâ el-İslâm Ba'idan en el-Idyülociya" (İdeolojinin Ötesinde İslâmi Çağrı Problemi), *el-Hayat*, Londra, Cumartesi, 21 Mart 1992.
_____ "Efkar Havl ül-Devle vel Devle ül-İslâmiyye" (Devlet ve İslâm Devleti Üzerine Düşünceler), *Iraqi Issues*, Iraqi Institution, Washington D. C., no. 11, Kasım, 1993, s. 12-15.
El-Cemiyye ül-Müessese li Cemiat ül-Küfe (1968) (Küfe Üniversitesi Kuruluş Derneği), *Cemiat ül-Küfe, Fikretuhe, Ahdafuhe ve Men-*

hecuhe (Kûfe Üniversitesi, Kavramı, Amaçları ve Yöntemi), Bağdat, El-Ezher Press.

Fazlallah, Muhammed Hüseyin, "Hivar-ı Şamil" (Kapsamlı Diyalog), *Diraset-i Filistiniyye* (Beyrut) no. 23, Yaz 1995, s. 93-121.

_____ "El-Aza ûl-Hüseyni" (Hüseyin'in Yas Ritüelleri), *El-Nur* (Londra), no. 75, Ağustos 1997, s. 46 ve çeşitli yerlerde.

El-Karazavi, Yusuf, "El-İktisad ûl-İslâmi Nizam-ı Ahlâki" (İslâm İktisadı: Ahlâki Bir Sistem), *el-Şark ûl-Evsat*, no. 5476, Perşembe, 25 Kasım 1993, s. 17.

El-Kazvini, Cevdet, "El-Hareke ûl-Ahbariyye ve Hakikat ûl-Sire ûl-Usûli-ûl-Ahbari", *el-Fikr ûl-Cedid*, cilt 1, no. 1, Ocak 1992, s. 206-266.

El-Muvahhid, Nebil (*takma ad*), "Zahirat el-Tekellûf el-Tanzimi fil Amal el-İslâmi el-Muasır", *Diraset ve Buhus* Review, basım; Cemaat ûl-Ulema ûl-Mücahidin in Iraq (Tahran), no. 2, sene 1, 1402 HS, Ocak 1981, s. 257-68.

El-Neccar, Ahmed, "Azimet ûl-Bunuk ûl-İslâmiyye" (İslâm Bankalarının Krizi), *El-Şark ûl-Evsat*, no. 5455, Perşembe, 4 Kasım 1993.

Bağdat'lı Şeyh (*takma ad*), "El-Şu'ubiyye vel Şia: Hivar beyn Şeyh min Bağdad ve Doktor M. A. Hatim min el-Kahire" (Bağdat'tan Bir Şeyh ile Kahire'li Dr. M. A. Hatim Arasında Bir Diyalog), *el-Mevsim*, Kûfe Akademisi, Hollanda, no. 14, 1413 HS (1993), s. 105-58.

El-Ulûm, Seyyid Muhammed Bahr, "El-İslâmiyûn ve Hıyar ûl-Dimûkratiya" (İslâmcılar ve Demokratik Seçenek), SOAS'ta bir seminerde sunulan bir bildiri, 19-20 Ocak 1994.

Zûbeyr, Abdûl Rezzak, "Diraset fil islah ûl-Zira", Muracaa (Yeniden Gözden Geçirilen Tarım Reformu Yasaları), 1975-1976 akademik yılında Bağdat Üniversitesi Hukuk ve Politika Fakültesi'nde verilen 144 sayfalık yayınlanmamış derslerin elyazmaları.

Diğer Dillerdeki Kitaplar

Sidahmed, Abdel Salam (1997), *Politics and Islam in Contemporary Sudan*, Londra, Curzon.

Abrahamian, Ervand (1982) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, N. J: Princeton University Press.

_____ (1993), *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, Londra, I. B. Tauris.

Ahavi, Şahrûh (1980), *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, State University of New York Press.

Algar, Hamid (1980), *Religion and State in Iran, The Role of 'ulama in Qajar Period 1785-1906*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra: Verso.

Axelgard, Frederick W. (ed.) (1986), *Iraq in Transition: A Political, Economic and Strategic Perspective*, Boulder, Colorado: Westview Press.

Aziz, Tarık (1981), *Iraq-Iran Conflict, Questions and Discussions*, çev., Naci al-Hacıhi, Londra, Third World Centre.

Azm, Sadık Celal (1993), "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches," *South Asia Bulletin* (SAB), Cilt XIII, No 1 ve 2, 1993, s. 1-55.

Bagley, F R. C., "The Azhar and Shi'ism" *The Muslim World*, cilt L, 1960, s. 122-129.

Baldick, Julian (1989), *Mystical Islam*, Londra: I. B. Tauris.

Baram, Amatzia (1981) "The June Elections to the National Assembly in Iraq, An Experiment in Controlled Democracy", *Orient*, 22, 1 Mart 1981, s. 391-412.

_____ (1983), "Mesopotamian Identity in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, cilt 19, no 4, Ekim, 1983, s. 246-455.

_____ (1989), "The Ruling Elite in Ba'thi Iraq, 1968-1986: The Changing Features of a Collective Profile", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 21, 1989, s. 447-493.

_____ (1990), "Radical Shi'ite Opposition Movements in Iraq, in Emmanuel Sivan ve Menachem Friedman" (ed.) (1990) *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, State University of New York Press.

_____ (1991) *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968-1989*, Oxford, St. Antonys College, Macmillan'la birlikte.

_____ (1991), "From Radicalism to Radical Pragmatism: Shi'ite

Fundamentalist Opposition Movements of Iraq", James Piscatori (ed.) (1991) *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, Chicago, The American Academy of Arts and Sciences.

Batatu, Hanna (1977), "Class Analysis and Iraqi Society", in Saadeddin Ibrahim ve Nicholas Hopkins (ed.) (1977) *Arab Society, Social Science Perspective*, Cairo American University Press.

_____ (1981), "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects", *Middle East Journal*, 35, s. 578-594.

_____ (1986) "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of their Integration into Society", Barbara Frayer Stowasser (1986) *Islamic Impulse*, Washington, Georgetown University Centre for Contemporary Arab Studies, 1987

_____ (1986) "Shi'i Organizations in Iraq: El-Da'wa h al-Islamiyah and al-Mujadihin", Juan Cole ve Nikki Keddie (ed.) (1986) *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press.

_____ (1978, 1989) *Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Beblavi, Hazim ve Lucciani, Giacomo (ed.) (1987), *The Rentier State*, Londra, Croom Helm.

Bengio, Ofra, "Shi'ism and Politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, cilt. 21, no. 1, Ocak 1985, s. 1-14.

Berkey, Jonathan (1992), *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Beyat, Mongal, "Islam in Pahlavi and post-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution?", John L. Esposito (ed.) (1980), *Islam and Development*, New York, Syracuse University Press.

Boulares, Habib (1990) "Islam: *The Fear and the Hope*", Londra, Zed Press.

Bozzo, Anna, "Islam and the State: Theory and Praxis for the Algerian 'ulama'", *Journal of Algerian Studies* (JAS), cilt 1, 1996, s. 51-64.

Cabbar, F., "Les origines et L'idéologie du Neo-Islamisme", *La Pensée*, 299, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1994, s. 51-58.

Calder, Norman, "Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, cilt XLIV, 1981, s. 468-480.

_____ "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, cilt XLV, 1982, s. 39-47

CARDRI (Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq) (1986) *Saddam's Iraq, Revolution or Reaction*, Londra, ZED.

Chartouni-Dubarry, May, "The Development of Internal Politics in Iraq", Hopwood (ed.) (1993) *Iraq: Power and Society*, Ithaca Press, s. 19-36.

Chaudry, Kiren Aziz, "On the Way to Market," *MERIP*, no. 172, cilt 21, no. 3, Mayıs-Haziran 1991, s. 14-23.

_____ "The Myths of the Market and the Common History of Late Developers", *Politics and Society* (PS), Cilt 21, no. 3, Eylûl 1993, s. 245-274.

_____ "Economic Liberalization and the Lineages of Rentier State", *Comparative Politics* (CP), Ekim 1994, s. 1-25.

Choudhury, Masudul Alam ve Malik, Uzir Abdul (1992) *The Foundations of Islamic Political Economy*, Londra, Macmillan, Hing Kong.

Cobban, Helena, "The Growth of Shi'i Power in Lebanon", Juan Cole ve Nikki Keddie (ed.) (1986) *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press.

Cohen, Stewart A. (1976), *British Policy in Mesopotamia*, 1903-1914, Ithaca Press, Londra.

Cole, Juan R. I. (1983) "Imami Jurisprudence and the Role of the Umma: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", Niki R. Keddie (ed.) (1983) *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press.

_____ (1985) "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Usuli Akhbari Conflict Reconsidered", *Iranian Studies*, Cilt XVIII, No. 1, kış 1985. s. 3-33.

_____ (Ocak 1985) "Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq", 1786-1850, *Middle Eastern Studies*, 22 Ocak 1986, No. 4, s. 461-480.

Cole, Juan ve Keddie, Nikki (ed.) (1986) *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press.

Cole, Juan ve Momen, Moojan, "Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq", *Past and Present*, 112, Ağustos 1986, s. 112-143.

Cooper, John, "The Muqaddas al-Ardabili on Taqlid", Said Amir Ercūmend (ed.) (1988), Bölüm 12.

Cordsman, Anthony H. ve Vagner, Abraham R. (1990), *The Lessons of Modern War, The Iran-Iraq War*, Cilt II, Londra, Mansell Publishing House.

Cummings, John Thomas; "Askari Hossein ve Mustafa, Ahmed, Islam and Modern Economic Change", John L. Esposito (ed.) (1980) *Islam and Development*, New York, Syracuse University Press.

Dickens, A.G. (1968, 1992), *The Counter Reformation*, Thames and Hudson, Londra.

Dodge, Bayard, "Al-Azhar", *A Millenium of Muslim Learning*, Washington D.C., The Middle East Institute, 1961.

Durkheim, Emile (1915, 1971), *The Elementary Forms of Religious Life*, Londra, Novello and Company, 7 basım, 1971.

_____ "The Social Foundations of Religion", Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion*, Penguin Education, 1976, s. 42-54.

Edmonds, C. J., *The Iraqi-Persian Frontier*: 1639-1938, Asian Affairs, Cilt 62, 1975, s. 147-154.

Eickelman, Dale F., *Moroccan Islam, Tradition and Society in Pilgrimage Centre*, Austin, University of Texas Press, 1976.

_____ 1982 (1988) *Modern Islamic Political Thought*, Londra, Macmillan.

Emanet, Abbas (1988), "Between the Madrasa and Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", Said Amir Ercūmend (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press.

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

_____ (1988) *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press.

_____ (1989) *The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran*, Oxford, Oxford University Press.

Esposito, John L. (ed.) (1980), *Islam and Development: Religion and*

Sociopolitical Change, New York, Syracuse University Press.
Jamali, Fadıl, "The Theological Colleges of Najaf", *The Muslim World*, Hartford, cilt 1, no. 59, Ocak 1960, s. 15-22.
Fahri, Macid, 1970 (1983) *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman.
Faruk-Sluglett, Marion, "From the Politics of Notables to the Politics of Parliamentary Government, Iraq 1921-1931", 1993, yayımlanmamış tebliğ.
_____ "The Meaning of Infitah in Iraq", 1992, yayımlanmamış makale.
Fernea, Robert A. (1970), *Shaykh and Effendi, Changing Patterns of Authority Among the El Shabana of Southern Iraq*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
Fernea, Elizabeth W. (1965) 1969, *Guests of Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village*, Garden City, New York, Anchor Books.
Fischer, Michael J. (1980) *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
Fuccaro, Nelida (1997), "Ethnicity, State Formation and Conscription in Postcolonial Iraq: The Case of Yazidi Kurds of Jabal Sinjar", *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1997, s. 559-580.
Gellner, Ernst (1981) 1989, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
_____ (1983) 1992, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
_____ (1992), *Post-modernism, Reason and Religion*, Londra, Routledge.
Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
Gotlieb, Yosef, Secterianism and the Iraqi State, Michael Curtis (ed.) (1981) *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder, Colorado, Westview Press, Bölüm 12.
Graham, Robert (1987), *Iran: The Illusion of Power*, London, Croom Helm.
Hadduri, Macid (1969) *Republican Iraq, A Study in Iraqi Politics since the Revolution of 1958*, Oxford, Oxford University Press.
_____ (1978) *Socialist Iraq, A Study in Iraqi Politics since 1968*, Washington D.C., The Middle East Institute.

Halidi, Raşid (ed.) (1991), *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press.

Halil, Samir (1989), *Republic of Fear*, Berkeley, University of California Press.

Haim, Sylvia G., (ed.) (1962), *Arab Nationalism, An Anthology*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles.

_____ "Shi'ite Clerics and Politics: Some Recent Tendencies", *Israel Oriental Studies*, 10, 1980, s. 165-172.

Hayri, Abdûl Hadi (1977) *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, "A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics", Leiden, E. J. Brill.

Halliday, Fred, "Iranian Foreign Policy Since 1979: Internationalism and Nationalism in the Islamic Revolution", Cole ve Keddie (ed.), *Shi'ism and Social Protest* (1986).

_____ (1995), *Islam and the Myth of Confrontation*, Londra, I. B. Tauris.

Harik, Iliya ve Sullivan, Denis (ed.) (1992) *Privatization and Liberalization in the Middle East*, Bloomington, Indiana University Press.

Hegel, W.F. (1967) *Philosophy of Right*, çev., T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press.

Heikel, Muhammed (1982), *Iran: The Untold Story*, Pantheon, New York.

Heine, Peter, "Zghurt und Schmurt, Zur gesselschaflichen Struktur der Schiiten im Irak bis 1958", *Al-Rafidayn*, Jahrbuch zu Geschicte Und Kultur des Modernen Iraq, Band 3, Hrsg. von Peter Heine, Wuerzburg, Ergon Verlag, 1995, s. 7-17.

_____ "Der Abriss des Minaretts, Ein Beitrag ueber den sunnitisch-schitischen Konflikt im Iraq", *Al-Rafidayn*, Band 1, Wuerzburg, Ergon Verlag, 1991, s. 63-68.

_____ "Political Parties, Institutions and Administrative Structures", Hopwood, Derek vd., (ed.) (1993), *Iraq: Power and Society*, Ithaca Press.

Hill, Christopher (1972, 1991) *The World Upside Down, Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, Londra.

Hobsbawm Eric (1990) *Nations and Nationalism Since 1870, Prog-*

ramme, Myth, Reality, Cambridge, Cambridge University Press.
_____ (1994, 1995) *The Ages of Extremes*, Abacus, Londra.
Hoepp, Gerhard ve Paetzold, Mathias, "Arabs and the Great Revolution of the French. Impulses and Effects in the Nineteenth Century", *Asia, Africa, Latin America* (AALA), Akademie-Verlag, Berlin, sayı 25, 1989, s. 57-70.
Holt, P. M., (1966) *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, A Political History*, Londra, Longmans.
Hourani, Albert (1962) 1991, *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1938*, Cambridge, Cambridge University Press.
_____ (1991) *A History of Arab People*, Londra, Faber and Faber.
Hudson, Michael C., "Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics", James P Piscatori, (ed.) (1983), op. cit., s. 73-97.
Irak Ulusal Kongresi (INC) (1993), *Crimes Against Humanity*, Londra.
İnayet, Hamid (1983) "Khumaynis Concept of Guardian of the Jurisconsult", James Piscatori (ed.) (1983) *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press.
Jericho, A. ve Simonsen, J. Baek, (ed.) (1997) *Islam in a Changing World, Europe and the Middle East*, Curzon, Londra.
Johansen, Baber (1988), *The Islamic Law of Land Tax and Rents*, Croom Helm, Londra.
K. S. Jomo, (ed.) (1992) *Islamic Economic Alternatives, Critical Perspectives and New Directions*, Londra, Macmillan.
Katouzian, Homa, "Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr", Keddie, N. R., (ed.) (1983) *Religion and Politics in Iran.*
Kazemi, Farhad (1980) *Poverty and Revolution in Iran, The Migrant Poor, Urban Marginality and Politics*, New York, New York University Press.
Keddie Nikki R. (1980), *Iran, Religion, Politics and Society (Collected Essays)*, Londra, Frank Cass.
_____ ed. (1983), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press.
_____ (1983) *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Kedourie, Elie, "Continuity and Change in Modern Iraqi History", *Asian Affairs*, sayı 62, 1975, s. 140-146.

_____ *The Iraqi Shi'is and Their Fate*, Martin Kramer (ed.) (1987) *Shi'ism, Resistence and Revolution*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Kelidar, Abbas, (ed.) (1979), *The Integration of Modern Iraq*, Londra, Croom Helm.

Kepel, Gilles (1985) *The Prophet and the Pharaoh, Muslim Extremism in Egypt*, çev., Jon Rothschild, Londra, Saqi Books.

Kholberg, Etan (1988), *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, Said Amir Ercümend (ed.), *Authority and Political Culture in Shiism*.

Kienle, Eberhard (1990) *Ba'th vs. Ba'th: The Conflict Between Syria and Iraq, 1968-1989*, Londra, I. B. Tauris.

Lewis, Bernard (1988) 1991, *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.

_____ (1961) *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, Oxford University Press.

Longrigg, Stephen Hemsely (1953, 1956), *Iraq, 1900 to 1950, A Political, Social and Economic History*, Oxford, Oxford University Press.

Lukes, Stephen (1973) *Emile Durkheim*, Penguin.

Makdisi, George (1981), *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Makiyya, Kenan (1993) *Cruelty and Silence*, Londra, Jonathan Cape.

Marr, Phebe Ann (1985) *The Modern History of Iraq*, Boulder, Colorado, Westview Press.

_____ "Iraq's Leadership Dilema: A Study of Leadership Trends, 1948-1968", *Middle East Journal*, 24, 1970, s. 283-301.

_____ "The Political Elite in Iraq", George Leczowski (ed.) (1975), *Political Elites in the Middle East*, Washington D. C., American Enterprise Institute for Public Political Research.

Martin, Vanessa (1989) *Islam and Modernism: Iranian Revolution of 1906*, Londra, I. B. Tauris.

Marx, Karl, "Critique of Goethe Programme, Marginal Notes to the Programme of German Workers Party", Marx, Karl ve Engels,

Friedrich (1970) 1973, *Selected Works*, Cilt III, Moskova, Progress Publishers, s. 13-30.

_____ (1976) 1982, *Capital, A Critique of Political Economy*, Cilt I, çev., Ben Fowkes, Penguin.

_____ *Capital, A Critique of Political Economy*, Cilt III, çev., Davis Fernbach, Penguin, 1981.

Matthee, Rudi, *The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution*, Cole ve Keddie (ed.) (1986) *Shi'ism and Social Protest*, s. 247-274.

Maul, Hans ve Pick, Otto (ed.) (1989) *The Gulf War*, Londra, Pinter.

Mellat, Chibli, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammed Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", *Third World Quarterly*, 10, 1988. s. 699-729.

_____ (1993), *The Renewal of Islamic Law, Muhammed Baqer as-Sadr, Najaf and Shi'i International*, Cambridge, Cambridge University Press

Mennan, M. A. (1970) *Islamic Economics, Theory and Practice*, A Comparative Study, Lahore, Muhammed Eşref.

_____ (1982) *Islamic Perspective on Market Prices and Allocation*, Jeddah, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.

Mevdudi, Ebul Âlâ, *Capitalism, Socialism and Islam*, Kuveyt, Safat, Islamic Book Publishers, 2. basım, 1987

Momen, Moojen (1985) *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, Yale University Press.

Mohamedou, Mohammed-Mahmoud (1998) *Iraq and the Second Gulf War, State Building and Regime Security*, San Fransisco, Austin and Winfield Publishers.

Mortimer, Edward (1982) *Faith and Power, The Politics of Islam*, Londra, Faber and Faber.

Mottahedeh, Roy (1985) 1987, *The Mantle of the Prophet, Learning and Power in Modern Iran*, Harmondsworth, Penguin.

Moussavi, Ahmad Kazemi, "The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver Shi'i Community", *Iranian Studies*, sayı XVIII, no. 1, kış 1985, s. 35-51.

Muhsin, Jabr, Harding, George ve Hazelton, Fran, *Iraq in the Gulf*

War, CARDRI, 1986, s. 229-241.

Najmabadi, Afsaneh (1987), *Land Reform and Social Change in Iran*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura", *Die Welt des Islams*, 33 (1993), s. 161-181.

_____ (1994) *The Shi'is of Iraq*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Nakvi, S. N. H. (Syed Nawab Haider) (1985), *Ethics and Economics, An Islamic Synthesis*, Leicester, The Islamic Foundation.

El-Nasrevi, Abbas, *The Economy of Iraq, Oil, Wars, Destruction of Development and Prospects*, 1950-2010, Westport, Connecticut, Grenwood Press, 1994.

Newman, Andrew J., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran", *Die Welt des Islams*, 33 (1993), s. 60-112.

Niblock, Tim ve Murphy, Emma (ed.) (1993), *Economic and Politic Liberalization in the Middle East*, Londra, British Academic Press.

Norton, Augustus Ritchard, *Shi'ism and Social Protest in Lebanon*, Cole ve Keddie (ed.) *Shi'ism and Social Protest*, 1986.

O'Ballance, Edgar (1988) *The Gulf War*, Londra, Brasseys Defence Publishers.

Owen, Roger, "Class and Class Politics in Iraq Before 1958: The Colonial and Post-Colonial State", Robert A. Fernea ve Wm. Roger Louis, *The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited*, 1991, Londra, I. B. Tauris, Bölüm 9.

_____ (1992), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londra, Routledge.

Picard, Elizabeth, *The Lebanese Shi'a and Politcal Violence*, UNRISD, Discussion Papers, Nisan 1993.

Piscatori, James P (1983) *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pool, David (1979) "From Elite to Class: The Transformation of Iraqi political Leadership", Kelidar Abbas (ed.) (1979), *The Integration of Modern Iraq*, Londra, Croom Helm.

The Holy Qur'an, çev. ve yorum: Abdullah Yusuf Ali, (yayın yeri yok), Islamic Propagation Centre International, 1946.

The Holy Qur'an, çev., M. A. H. Şakir, El-Hui Benevolent Foundati-

on, 4. basım, 1991.
Reetz, Dietrich, "Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason", *Asia Africa, Latin America* (AALA), Akademie-Verlag, Berlin, no. 25, 1989, s. 71-80.
Rieck, Andreas (ed. ve çev.) (1984), *Unsere Wirtschaft*, Berlin, Klaus Schwarz.
Roberts, Hugh, "The Zeroual Memorandum: The Algerian State and the Problem of Liberal Reform", *The Journal of Algerian Studies* (JAS), Cilt 1, 1996, s. 1-19.
Robertson, Roland (ed.) (1969, 1976) *Sociology of Religion*, Penguin Education.
_____ (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Basil Blackwell.
Rodinson, Maxime (1977) *Islam and Capitalism*, Penguin.
Roy, Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, çev., Carol Volk, Londra, I. B. Tauris.
Sachedina, Abdülaziz Abdülhüseyin (1981) *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State University of New York Press.
Sadık, Muhammad Nejatullah (1978) *Contemporary Literature on Islamic Economics*, International Centre for Research on Islamic Economics, Jedda, King Abdul Aziz University, U. K., The Islamic Foundation.
El-Sadr, Ayetullah Muhammed Bekir, *Unsere Wirtschaft: eine gekurtze kommentierte des Buches Iqtisaduna von Muhammed Baqir as-Sadr*, çev., Andreas Rick, Berlin, Klaus Schwarz, 1984.
Said, Edward (1978), *Orientalism*, Londra, Routledge.
_____ (1981), *Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How See The Rest of the World*, New York, Pantheon.
Salame, Ghassan (ed.) (1994, 1996), *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, I. B. Tauris, Londra.
Schubel, Vernon James (1993) *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia*, Columbia, University of South Carolina Press.
Shiblak, Abbas F. (1986), *The Lure of Zion: The Case of The Iraqi Jews*, Londra, Saqi Books.

Sıddık, Muhammad Nejatullah (1978) *Contemporary Literature on Islamic Economics*, International Centre for Research oh Islamic Economics, Jedda, King Abdul Aziz University, U.K., The Islamiv Foundation.

_____ (1981), *Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary Literature*, Londra, The Islamic Foundation.

Sivan, Emanuel (1985), *Radical Islam*, New Haven, Yale University Press.

_____ "Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 21, no. 1, February 1989, s. 1-30.

Sivan, Emanuel ve Friedman, Manchem (ds.) (1990), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, State University of New York Press.

Slugletts (Faruk-Sluglett, Marion ve Peter Sluglett), "Some Reflections on Sunni / Shi'i Question in Iraq", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Cilt 5, no. 2, 1978, s. 79-87.

_____ "Iraqi Bathism: Nationalism, Socialism and National Socialism", CARDRI, 1986, s. 89-107.

_____ (1990), *Iraq Since 1958, From Revolution to Dictatorship*, Londra, I. B. Tauris.

_____ "The Historiography of Modern Iraq", *The American Historical Review*, cilt 96, no. 5, Aralık 1991, s. 1408-1421.

_____ "The Social Classes and the Origins of the Revolution", Robert A. Ferne ve Roger W. Louis (ed.) (1991), *The Iraqi Revolution of 1958*, Londra, I. B. Tauris, Bölüm 7.

_____ "Sunnis and Shi'is Revisited: Secterianism and Ethnicity in Authoritarian Iraq", Hopwood, Derek (ed.), *Iraq: Power and Society* (1993), Oxford, St. Antony's College, s. 75-90.

Smith, A. (1971) *Theories of Nationalism*, Londra, Duckworth.

Solh, Camillia Fevzi El-, "Egyptian Migrant Labour in Iraq: Economic Expediency and Sociopolitical Reality", Hopwood, Derek, (1993), *Iraq: Power and Society*.

Springborg, Robert, "Infitah, Agrarian Transformation, and Elite Consolidation in Contemporary Iraq", *Middle East Journal*, 40, 1986, s. 33-52.

Stark, Freya (1938) 1992, *Baghdad Sketches*, Marlboro, Vermont, The Marlboro Press.

Stapleton, Barbara, *The Shi'a of Iraq, An Historical Perspective on the Present Human Rights Situation*, "A Report to the Parliamentary Human Rights Group" Parliamentary Human Rights Group tarafından yayınlandı, Londra, Mart 1993.

Taci-Faruk, Suha (1996), *A Fundamentalist Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Chalipate*, Londra, Grey Seal.

Talegani, Seyyid Mahmud (1983) *Islam and Ownership*, Farsçadan çev., Ahmed Cabbari ve Farhang Rajaaee, Mazda Publishers, Lexington.

Tauber, Elizer, "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib Azuri and Rashid Rida", *British Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 21, no. 2, 1994, s. 188-198.

Tibawi, A. L. (1979), *Islamic Education, Its Traditions and Modernization into Arab National Systems*, Londra, Luzac and Company.

Tripp, Charles (1993), "The Iraq-Iran War and the Iraqi State", Hopwood, Derek vd. (ed.), *Iraq: Power and Society*.

_____ "An Islamic Economics? Problems in the Imagined Reappropriation of Economic Life", Department of Political Studies, SOAS, University of London, *Conference on Identity, Modernity and Politics*, 14-15 Eylül, 1994.

Tritton, A. S. (1957), *Muslim Education in the Middle Ages*, Londra, Luzac.

Turner, Bryan S. (1983), *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, Londra, Heinemann.

_____ (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Uluslararası Af Örgütü, Uluslararası Rapor, *The Death Penalty, A Survey by Country*, 26 Eylül 1979.

UN High Commissionar For Refugees, Geneva, November, 1994.

Uwe-Rahe, Jens, "Die iraqischen Sunniten und Schiiten aus deutscher Perspektive (1927-1941): Ein Konfessioneller Konflikt?", *Al-Rafidayn*, Band 2, 1993, Wuerzburg, Ergon, s. 67-82.

Watt, W Montgomery (1962) 1987, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press of Edinburgh.

_____ (1988) 1989, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra, Routledge.

Weber, Max (1968) 1978, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, cilt 1, (ed.) Guenther Roth and Clans Wittich, cilt 1, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.

Wiley, Joyce N. (1992), *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder, Lynne Reiner Publishers.

Wilson, Rodney (1979), *The Economics of the Middle East*, Macmillan, Londra.

Zubeyde, Sami, "Is There A Muslim Society? Ernst Gellners Sociology of Islam", *Economy and Society*, cilt 24, no. 4, Mayıs 1995, s. 151-188.

_____ *Community, Class and Minorities in Iraqi Politics*, Robert A. Fernea and Wm. Roger Louis, *The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited*, 1991, Londra, I. B. Tauris, Bölüm 11.

_____ (1989), *Islam The People and the State, Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra, Routledge.

_____ (1978), *Theories of Nationalism*, Littlejohn (ed.), *Power and the State*, Londra, Croom Helm.

Tezler

Clark, Katharine Anne Mary, *The Development of Ethnic and Religious Sectarianism in Iraq Since 1968*, MA Dissertation, University of Exeter, Eylül 1994.

Pool, David (1972), *Politics of Patronage: Elites and Social Structure in Iraq*, UMI, Dissertation Information Service.

El-Şazlı, N. E., *The Tanker War Political Objectives and Military Strategy, University of Exeter*, Haziran 1995.

Uwe-Rahe, *Jens Irakische Schiiten Im Londoner Exil, Eine Bestandsaufnahme iherer Organisationen und Untersuchung ihrer Selbstdarstellung (1991-1994)*, Philosophischen Fakultaet der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universitaet zu Bonn, 1995.

Faleh A. Cabbar

Irak'ta Şii hareketi ve direniş

Amerikan İmparatorluğu yeni bir batağa saplandı. Ebu Garib Hapishanesi'nde yapılan işkencelerin ortaya dökülmesiyle de Bush ve 'Büyük Ortadoğu Projesi'nin mucidi olan diğer 'çete' başları ağır bir buhrana girdiler. Irak'ı işgal eden 'müttefik güçler' birer birer çözülme emareleri gösterirken, Bush ve onun kafa sallayıcısı Tony Blair, 'Irak belası'ndan nasıl kurtulacaklarını düşünmeye başladılar.

Irak'ta patlak veren direnişin kalbinde Şiiler var. Bölgedeki gelişmeleri çok yakından gözleyen Faleh A. Cabbar da, ilk doğuşundan Baas rejiminde şiddetli baskılar yaşadıkları döneme kadar Şiiliğin ve 1958'de sahneye çıkan Şii İslami hareketinin tarihsel kökenleriyle bugününü çözümleyen bu kitabında, Saddam Hüseyin'in düşüşünden önceki ve sonraki Irak'taki karmaşık durumu anlamamız için bir perspektif sunuyor ve ülkenin geleceğinde Şiilerin ne denli belirleyici bir rol oynayacaklarının altını çiziyor...

ISBN 975-8829-33-5
9 789758 829330