

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ENSTİTÜSÜ

**BİR SİYASET TEORİSİ OLARAK VELÂYET-i FAKÎH:
ÂYETULLAH HUMEYNÎ ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Gürkan BİÇEN

Enstitü Anabilim Dalı: Ortadoğu Çalışmaları

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

ARALIK – 2022

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ENSTİTÜSÜ

**BİR SİYASET TEORİSİ OLARAK VELÂYET-i FAKÎH:
ÂYETULLAH HUMEYNÎ ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Gürkan BİÇEN

Enstitü Anabilim Dalı: Ortadoğu Çalışmaları

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

ARALIK – 2022

TEZ ONAYI

Gürkan BİÇEN tarafından hazırlanan ‘‘Bir Siyaset Teorisi Olarak Velâyet-I Fakîh: Âyetullah Humeynî Örneği’’ adlı bu çalışma jürimizce Doktora Tezi olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Kabul (sınav) Tarihi:22/12/2022

Jüri Üyesi

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Doç. Dr. Habib KARTALOĞLU

Doç. Dr. Sedat BARAN

Dr. Öğretim Üyesi Hazar VURAL JANE

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet YEŞİL

Kanaati

BAŞARILI

BAŞARILI

BAŞARILI

BAŞARILI

BAŞARILI

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../....

Prof. Dr. Tuncay KARDAŐ
Enstitü Müdürü

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Gürkan BİÇEN

22.12.2022

TEŞEKKÜR

Her teşekkür ve minnetin asli sâhibi Allah'a bizlere bahşettiği tevfikten ötürü hamdolsun. Öncelikle, "Bir Siyâset Teorisi Olarak Velâyet-i fakîh: Âyetullah Humeynî Örneği" adıyla hazırladığımız bu doktora tezinde, tez konusunun belirlenmesi, tez kaynaklarının toplanması, notlanması, değerlendirilmesi, tezin yazılması, düzeltilmesi ve savunulmasına kadar hemen her aşamada tam desteğini benden esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na minnettar olduğumu belirtmeliyim. Yine bu süreçte sunmuş oldukları katkılardan dolayı tez izleme jüri üyeleri Doç. Dr. Habib KARTALOĞLU ve Dr. Ahmet YEŞİL'e teşekkür ederim.

Tez konusunun belirlenmesi aşamasında yer alan ve bir süre tez izleme jürisi olarak süreci takip eden Prof. Dr. Atilla ARKAN ve Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY'a da teşekkürü bir borç biliyorum.

Farsça kaynakların toplanması aşamasında benimle birlikte Tahran ve Kum'a gelen Ozan Kemal SARIALIOĞLU'na, Tahran'da bana yardım eden Dr. Hüseyin Muhammedî SİRET ile Tahran ve Kum'daki diğer dostlarıma, bâzı İngilizce kaynaklarda fikrini aldığım Viyana Üniversitesi Tarih ve Kültürel Çalışmalar Fakültesi Bizans ve Modern Yunan Çalışmaları Bölümü doktora öğrencisi Özgür GÖNDİKEN'e de teşekkür ediyorum.

Tezin yazım aşamasında gönderdiğim kısımları okuyarak tashihte yardımcı olan Kur'ân eğitimci Medine KÜÇÜK ile istifade ettiğim kaynakların bir kısmını bana hediye ederek desteğini esirgemeyen ve teslim öncesinde tezi tümüyle okuma inceliğini gösteren Atasoy MÜFTÜOĞLU'na da müteşekkirim.

Tez yazımı sırasında mesleki vecibelerimle bir kısım işlerimi yüklenen meslektaşım Avukat Cansu İSBİR'e; teze ayırarak kendilerinden esirgediğim vakit ve ilgi sebebiyle beni muzdarip etmeyen ve bu işin ağırlığını benim kadar hissedemeyen eşim Huriye, çocuklarım Yusuf Cemil, Ahmet Yasin ve Meryem Zehra'ya ve yine eğitim hayatımın temelinde yer alan ağabeyim Gürcan BİÇEN'e de özel olarak teşekkür etmeliyim.

Son olarak, benimle her zaman gurur duyan merhûme anne ve merhum babamı da minnetle anıyorum.

ÖZET

Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü

Doktora Tez Özeti

Tezin Başlığı: Bir Siyâset Teorisi Olarak Velâyet-i Fakîh: Âyetullah Humeynî Örneği

Tezin Yazarı: Gürkan BİÇEN **Danışman:** Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Kabul Tarihi: 22.12.2022 **Sayfa sayısı:** vi (ön kısım) + 204 (tez)

Ana Bilim Dalı: Ortadoğu Çalışmaları

Toplumu yönetmeye kimin ehil olduğu ve idârenin meşrûiyet kaynağına dâir sorular insanlık târihi kadar eskidir. Bu sorulara verilen cevaplardan biri de idâre hak ve yetkisinin eğitilmiş insanlara tanınmasıdır. Bu kişilerin başında ise filozof gelmektedir. Antik Yunan'dan beri savunulan bu görüş İslâm medeniyetinde ve filozof yerini fakihe bırakmıştır. Sünnî ve Şîî düşüncesi dini temsil yetkisinin fakihte olduğunda hemfikirdir. İsnâaşeriyye, “Velâyet-i fakîh” nazariyesi ekseninde geliştirmiş ve İran İslâm İnkılâbı ile tatbik sahasına çıkarmıştır. Bu çalışma Antik Yunan'dan başlayarak filozof ve fakih etrafında formüle edilen, eğitilmiş seçkin kişinin yöneticiliği fikrini incelemeyi ve nihâyetinde İran İslâm Cumhûriyeti'nde uygulanan sistemi Âyetullah Humeynî'nin savunduğu “Velâyet-i fakîh” teorisi çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde târihî arka plan açıklığa kavuşturuldu. İkinci bölümde Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesinin gelişim süreci ve İran İslâm Cumhûriyeti'ndeki tatbik şekli ağırlıklı olarak kendi eserleri ve demeçleri ekseninde incelendi. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Velâyet-i fakîh nazariyesine yönelik eleştirilere yer verildi. Çalışmanın nihâyetinde, Âyetullah Humeynî'nin yeni bir nazariye ortaya koymadığı ancak sınırları tartışmalı bir nazariyeyi ilim havzalarını aşarak halk kitlelerince kabul görececek hale getirdiği ve İran İslâm İnkılâbı'ndan sonra yeni rejimi bu nazariye temelinde inşâ ettiği; her ne kadar bugün için genel kabul görse de gerek İran içinde ve gerekse dışında hem ulemâ hem de entelektüeller arasında nazariyeye ve tatbik şekline yönelik itiraz ve eleştirilerin devam ettiği sonucuna ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Siyâset felsefesi, İsnâaşeriyye, Velâyet-i fakîh, Âyetullah Humeynî

ABSTRACT

Sakarya University, Middle East Institute

Abstract of PhD Thesis

Title of the Thesis: Walayet-e Faqih as a Political Theory: The Case of Ayatollah Khomeini

Author: Gürkan BİÇEN

Supervisor: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Acceptance Date: 22.12.2022

Nu. of pages: vi (pre text) + 204 (thesis)

Department: Middle Eastern Studies

The questions on who should rule the society and the source of legitimacy of the ruler are as old as human history. One of the answers given to these questions is the recognition of the educated people's right and authority to rule. The first of these people is the philosopher. This view, which has been advocated since ancient Greece, the philosopher has left its place to the jurist in Islamic civilization. Sunni and Shiite thought agree that the authority of religious representation is in the hand of the faqih. The Ithnā'ashariyya developed the theory of "Walayet-e faqih", and brought it to the field of application with the Iranian Islamic Revolution. With this study, we have aimed to examine the idea of the rule of an educated elite, which was formulated around the philosopher and the jurist, starting from Ancient Greece, and finally to deal with the system applied in the Islamic Republic of Iran within the framework of the Walayet-e faqih theory advocated by Ayatollah Khomeini. In the first part of the study, the historical background was given. In the second part, the development of Ayatollah Khomeini's idea of Walayet-e faqih and its application in the Islamic Republic of Iran were mainly examined on the basis of his own works and statements. In the third part of the study, criticisms of the theory of Walayet-e faqih were evaluated. At the end of the study, Ayatollah Khomeini did not put forward a new theory, but he made a theory with controversial borders accepted by the masses of people by going beyond the scientific basins, and after the Iranian Islamic Revolution built the new regime on the basis of this theory; Although it is generally accepted today, it has been concluded that objections and criticisms against the theory and its application continue among both ulama and intellectuals both inside and outside Iran.

Key Words: Political Philosophy, the Ithnā'ashariyya, Walayet-e faqih, Ayatollah Khomeini

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ	vii

GİRİŞ.....	1
------------	---

BÖLÜM 1: İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE FAKİHİN ROLÜNÜN GELİŞİMİ

1.1. Kimin Yönetmesi Gerektiğine Dair Felsefî Bir Giriş.....	11
1.2. İslâm Düşüncesinde Kim Yönetmeli?	14
1.3. İslâm Geleneğinde Velâyet Kavramı.....	16
1.3.1. Velâyet Kavramının Siyâsî Yönü.....	22
1.4. İslâm Düşüncesinde Fakih'in Rolünün Gelişimi	28
1.4.1 Fârâbî ve el-Medînetü'l-Fâzıla.....	31
1.4.2. Mâverdî ve İdeal Hukuk Devleti.....	37
1.4.3. Nizâmülmülk ve Siyâsetnâme.....	43
1.5. On İki İmâm Şiîliğinde Fakih'in Rolünün Gelişimi	48
1.5.1. Şeyh Müfîd.....	59
1.5.2. Şeyh Tûsî.....	65
1.5.3. Muhakkık el-Kerekî	68
1.5.4. Molla Ahmed en-Nerâkî.....	73

BÖLÜM 2: ÂYETULLAH HUMEYNÎ'NİN VELÂYET-İ FAKÎH ANLAYIŞI ...

2.1. Âyetullah Humeynî'nin Kısa Biyografisi	77
2.2. Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Anlayışının Gelişimi	83
2.3. Velâyet-i fakîh'in Meşrûiyet Kaynakları	99
2.4. Velîyy-i fakîh'te Aranılan Şartlar.....	108
2.4.1. Velîyy-i fakîh'te Aranılan İlim Şartı.....	112
2.4.2. Velîyy-i fakîh'te Aranılan Adâlet Şartı.....	114
2.4.3 Velîyy-i fakîh'te Aranılan Şecâat Şartı.....	118
2.4.4. Velîyy-i fakîh'te Aranılan Basîret Şartı	119

2.4.5. Velîyy-i fakîh'te Aranan Tedbir Şartı.....	121
2.5. Velîyy-i fakîh'in Yetkileri ve Sorumlulukları.....	122
2.6. Teoriden Pratiğe Velâyet-i fakîh Yönetimi	123
BÖLÜM 3: ÂYETULLAH HUMEYİNİ'NİN VELÂYET-İ FAKÎH ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ	141
3.1. Velâyet-i fakîh Anlayışına Fıkîh Eleştiriler.....	141
3.1.1. Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî.....	143
3.1.2. Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûî	149
3.2. Velâyet-i fakîh Anlayışına Yöneltilen Siyâsî Eleştiriler	155
3.2.1. Abdülkerîm Surûş	157
3.2.2. Muhsin Kediver.....	164
3.2.3. Ahmed el-Kâtib.....	168
SONUÇ	173
KAYNAKÇA.....	179
ÖZGEÇMİŞ	204

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: İnan İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sına Göre Siyasal Yapılanma..... 140

GİRİŞ

Antony Black'in de vurguladığı üzere, Batı dünyasında İslâmi düşüncenin ancak bâzı yönleri incelenmiş ve pek çoğu âtil bırakılmıştır.¹ Yapılan incelemelerin ekserisinin analitik olduğunu söylemek de mümkün değildir. Batılı araştırmacıların pek çoğu liberal demokrasiler dışındaki alanlara yeterince ilgi duymaz, en azından bunları başarı öyküsü olarak anmazken, Edward Said'in *Şarkiyatçılık*² eserinde tafsîlâtıyla açıkladığı ve meydan okuduğu gibi bu alana yönelenler de Avrupa merkezci bakış açısının menfî etkisinden arınabilmiş değildir. Ne var ki Avrupa'yı günümüz medeniyetinin tek sâhibi, inşâ edicisi ve olmazsa olmazı sayanlar açısından bile Avrupa'yı açıklamak için İslâm'ı açıklamak gerekmektedir, zîra İslâm dünyası Avrupa'ya paradigmatik bir alternatif sunmaktadır. Bunun için de İslâm kendi ıstılâhî ve kültürel zemininde, kendi târihsel bağlamında ele alınmalıdır. Elbette ki bu, İslâm'ın kadim ve güncel medeniyetlerle münasebeti olmadığı anlamına gelmez. Hatta Lapidus'un tasviriyle, mîlâdî 8 ila 11.yüzyıllar arasında Bağdat, o dönemin bilinen tüm medeniyetlerinin bir şekilde karşılaşma mekânı olan en önemli merkez ve bu özelliğini uzun süre korumayı başarmış muazzam bir İslâm şehridir.³ Bağdat'la yarışabilecek düzeyde olan Endülüs de böyledir.⁴ Bir başka ifâdeyle, İslâm, Müslümanları diğer medeniyetlerle tanıştırmış, karşılıklı etkileşime imkân vermiş ve Müslümanlara uluslararası bir kimlik kazandırmıştır.⁵ İslâm'ın bu serüveni kimi açılardan sentezci yönelimlerin varlık bulmasına yol açsa da, tevhd, nübüvvet ve meâd temelinde yükselen akîdevî anlayışı ile İslâm, sonradan dâhil olan ve bu akîdeye uymayan unsurları ayıklamayı bilmiştir. Bu durum târihî akışta İslâm'ın insanlığın meselelerine cevap vermede bir referans olarak kalmasını sağlamıştır.

Yirminci yüzyılın son çeyreği dünya târihini derinden etkileyecek iki olaya şahitlik etmiştir. Bunların ilki Batı düşüncesi içinde doğup gelişen ve karşıt kamplar olarak konumlanan Kapitalizm ve Komünizm arasındaki mücâdelenin Kapitalizm lehine

¹ Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, Seveda Çalışkan ve Hamit Çalışkan (Çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s.21-28.

² Edward Said, **Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları**, Berna Ülner (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2013; Benzer şekilde Joseph A. Massad da Liberalizmde İslam isimli eserinde Batı'nın İslam'a ve İslam dünyasına yönelik bakış açısını, İslam'ı ve Müslümanları dönüştürüp liberal değerlerle uyumlu yeni bir formata sokma çabasını açıklar ve tüm bunların arka planını sorgular. Bakınız: Joseph A. Massad, **Liberalizmde İslam**, Ali Fahri Doğan (Çev.), Ankara: Runik Kitap, 2020.

³ Ira M. Lapidus, **İslâm Toplulukları Tarihi**, Cilt 1. Yasin Aktay (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s.116-118.

⁴ Jacques Attali, **1492**, Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.), İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1999, s.36.

⁵ Black, s.33.

sonlanması iken, ikincisi, Batılı referanslara açık atıflarda bulunmaksızın sürdürülen bir mücadelenin İran'da İslâm'ı temel alan bir rejimi inşâ etmesidir.⁶ Batı'dan bakıldığında, İran'da gerçekleşen değişimin önemi bu ülkenin maddî imkânlarının çokluğundan değil, meşrûiyetini dînî bir ideolojiden alması ve böylelikle İslâm'ın paradigmatic bir alternatif sunmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise, bir kısmı devrimin İran'ı Ortaçağ'a götüreceğini zannetse ve tartışmayı "yerellik" ve "modernizm" kısıncında ele alsa da, Batılı düşünürleri İran'daki nizâmı inşâ eden müktesebâtı hassaten Batı'nın son iki yüz yılda uzak durduğu, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi belirleyen elitist teoriler açısından yeniden ve farklı bir gözle incelemeye itmektedir.⁷ İnkılâb'ın gerçekleşme sürecinde İran'dan bakıldığında ise, İslâm asıl olandır ve pek çok hatalı fikri ve tatbikatı içermesi sebebiyle Batı dünyası insanlık âilesi için bir alternatif bile değildir. İnkılâb'ın lideri Âyetullah Humeynî'ye göre İslâm'ı bu konuma yerleştiren unsur onun ibâdete, ahlâka ve iç âlemin zenginleştirilmesine dâir hükümleri değil, tüm bunları önemli kılan önerdiği siyâsî nizâmıdır ki bu da fakihin idâresi altında teşkilatlanmış bir toplumu ve devleti ifâde etmektedir. Buna binaen Âyetullah Humeynî Velâyet-i fakîh düşüncesini İslâm'ın başı, sâir hükümleri ise vücudun diğer organları olarak niteler.⁸ Yine o, İslâm'ın başından beri var olan bu düşüncenin târihî şartlar sebebiyle tatbik imkânı bulamadığını vurgular. Âyetullah Humeynî'nin kendisine mâletmediği ancak tatbik imkânı sağladığı Velâyet-i fakîh düşüncesi ne Batı'da ne de sâir İslâm ülkelerinde yeterince incelenmiştir.⁹ Batı'daki

⁶ Peter Mansfield, **Ortaoğu Tarihi**, Ümit Hüsrev Yolsal (Çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 237; Danial D. Pick, "The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's 'Mandate of the Jurist'", **"Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi"**, Princeton University Near Eastern Studies Departman, 2000, s.8; Nikki R. Keddie "Iranian Revolution in Comparative Perspective" başlıklı makalesinde Batılı akademisyenlerin İran İslâm İnkılabı'nı açıklayabilmek için geliştirdikleri teorilere ve bu inkılâbı benzettikleri Batılı devrimlere işâret eder. Bakınız: Nikki R. Keddie, "Iranian Revolution in Comparative Perspective", **The American Historical Review**, Vol.88, No.3, (June 1983), s.579-598; James A. Bill, İran'daki Şahlık rejimi aleyhine yaşanan gelişmeleri ve bunların Amerikan çıkarlarına muhtemel etkilerini ele aldığı, 1978 yılı sonlarında yayımlanan "Iran and the Crisis of '78" başlıklı makalesinde Âyetullah Humeynî'den sâdece bir kez bahseder. Dînî muhâlefetin öncü ismi olarak daha ziyâde Âyetullah Şerîatmedârî'yi anar. Bakınız: James A. Bill, "Iran and the Crisis of '78", **Foreign Affairs**, Vol.57, No.2, (Winter 1978), s.333; Shaul Bakhash, **The Reign of the Ayatollahs**, New York: Basic Books Inc Publishers, 1984, s.9; Asaf Hüseyin, **İran'da Devrim ve Karşı Devrim**, Taha Cevdet (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1989, s.14-16.

⁷ Andrew J. Newman, **The Formative Period of Twelver Shi'ism / Hadith as Discourse Between Qum and Bagdad**, Surrey: Curzon, 2000, s.xvii; Farhad Daftary, **Şii İslam Tarihi**, Ahmet Fethi Yıldırım (Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s.37-38; Heinz Halm, **Shia Islam from Religion to Revolution**, Allison Brown (Çev.), Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999, s.138; Kathleen M. Foody, "Thinking Islam: Islamic Scholars, Tradition, and the State in the Islamic Republic of Iran", **"Yayınlanmamış Doktora Tezi"**, University of North Carolina Islamic Studies Departman, 2012, s.25; Mehran Tamadonfar, **The Islamic Polity and Political Leadership**, Boulder: Westview Press, 1989, s.12.

⁸ Siyâsî sahada toplumun bir bedene benzetilmesine dâir "vücut metaforu" İslâm düşüncesinde Fârâbî'ye kadar uzanan bir geçmişe sâhiptir.

⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin 43. cildinde Velâyet-i fakîh konusu incelenmekte ve bu teorinin Âyetullah Humeynî tarafından ileri sürüldüğü belirtilmektedir. Bakınız: İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i fakîh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s.19-22.

çalışmaların bu düşünceyi genel olarak İslâm, özel olarak da Şîf mezhebinin ıstılâhî çerçevesinde ele almaktan ziyâde bu düşüncenin târihî süreçte Batı ile kesiştiği noktaları öne çıkarmak üzerine kurgulandığı söylenebilir. İslâm dünyasında ise Şîf havzalarının kendi metotlarına göre kaleme aldıkları kitaplar dışında, kabul gören akademik kriterlere riâyat eden kapsamlı çalışmalar son derece azdır. Türkiye'deki akademik çevre de konuya yeterince ilgi göstermemiştir. Yakın zamanda yayımlanan, konuya dolaylı bir şekilde temas eden birkaç tez ve makale dışında kapsamlı akademik çalışmalar bulunmamaktadır. Bu çalışmalar ise Velâyet-i fakîh düşüncesini siyâsî târih ve siyâset bilimi bağlamında ele aldığından ve yine doğrudan bu konuya odaklanmadığından, konuyu kendi disiplinlerinin araçları ve kapsamıyla sınırlı olarak ele almıştır. Türkiye'de Velâyet-i fakîh düşüncesini disiplinlerarası yöntemle inceleyen ve sadece bu konuya odaklanan bir doktora çalışması henüz yapılmış değildir. Şîlik alanında yapılan doktora çalışmalarının da bu konuya katkısı ne yazık ki istenilen ve olması gereken düzeye ulaşmamıştır.¹⁰ Bu düşüncenin muhtevâsı bu çalışmalara bir bütün olarak yansımamış ve netîcede Velâyet-i fakîh düşüncesinin oluşturmak istediği insan ve toplum modeli lâyıkiyle tasvir edilememiştir. Tüm bunlara binaen, yaptığımız mülâkatlar netîcesinde, Velâyet-i fakîh düşüncesini siyâset felsefesi ekseninde ve disiplinlerarası yöntemle ama dînî ve târihî bağlamını göz ardı etmeksizin ve yine aslî ikliminden kopmadan ele almanın bir zarûret olduğu kanaatine vardık.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızın konusunu siyâset felsefesi çerçevesinde âlimin/fakihin toplumu idâre hak ve yetkisini ifâde eden Velâyet-i fakîh kuramı oluşturmaktadır. Mâlûm olduğu üzere, teorik bütünlük içeren her fikrin ve inancın kavramsal yapısını inşâ ettiği bir temeli ve tüm kavramların kendisine tâbi olduğu, onun etrafında şekillendiği bir eksen vardır. Kavramsal düzleme sıkı sıkıya bağlı olan bu eksen etki alanına giren her şeyi yeniden şekillendirir ve inşâ edilen yapıda kullanır. Aslî ve fer'î metinler buna göre okunur ve yorumlanırken, târihî süreçte yer alan aktörler de buna göre konumlandırılır. Bu okumanın ve yorumun usûlü ve tutarlılığı düşünceyi kendi içinde tutarlı yâhut tutarsız

¹⁰ Şîlik ile ilgili olarak Türkiye'de yapılan doktora çalışmalarına dâir bir makale için bakınız: Mehmet Ümit, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şîlikle İlgili Doktora Tezleri", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt 2, Sayı 29, (2018), s.422-447.

kılar. Bu anlamıyla gözetilmesi gereken ilk şey; metnin, okumanın ve usûlün tutarlılığının sağlanması, dışarıdan ama okumanın kendi usûlünü takip eden bir gözle bunun kontrol edilmesidir. Bu aşamada okumanın ve yorumun usûlüne ilişkin farklı kabullerin etkisi tümüyle yok edilmelidir ki tezin iç tutarlılığına dâir gerçek bir kanaat oluşabilsin.

Öte yandan, bir düşünce sisteminin aslî unsurlarını muhâfaza ederken tafsîlâtta farklılaşan okumalara, yorumlara ve îtirazlara rastlamak da mümkündür. Bu durum târihselci bir bakış açısının okuma ve yoruma karışmasının bir netîcesi olabileceği gibi, düşünce sistemini inşâ eden aslî aktörlerin hilâfına hareket eden ayırık/şâz bir görüşün yansıması da olabilir. Hal böyle olunca, konuya daha geniş bir perspektiften bakmak, târihî arka plana detaylara boğulmayacak ancak meseleye ışık tutmaya yetecek düzeyde yer vermek, düşüncenin aslî aktörlerinin yaklaşımlarını açıklamak, düşünceye katkı sunan ve tatbik imkânı sağlayanların görüşlerine değinmek ve en nihâyetinde de îtirazları incelemek gerekecektir. Bu ise, konumuz özelinde, İslâm öncesi dönemden başlayarak, ilim sâhibi elit tabakanın siyâsî yönetim hakkını savunan kişileri, İslâm târihi içinde Sünnî ve Şîî ekolde bu anlamıyla yaşanan gelişmeleri genel olarak ele almayı ve günümüzde Âyetullah Humeynî ile başlayan süreci araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Tüm bunlara binaen çalışmamız üç bölümden oluşacaktır.

Birinci bölümde İslâm öncesi kaynaklara da atıfla ilim ehlinin toplumu idâre hakkına dâir düşünceler incelenecektir. Bu anlamıyla genel bir girişin ardından İslâm düşüncesinde fakihin rolünün gelişimi bu düşüncenin ana aktörlerinin görüşleri üzerinden aktarılacaktır. Bu cümleden olmak üzere, Fârâbî, Mâverdî ve Nizâmülmülk'ün yanında Şîî İmâmiyye mezhebinin kurucu isimlerinden Şeyh Müfîd, Şeyh Tûsî, Muhakkık el-Kerekî ve Molla Ahmed en-Nerâkî'ye yer verilecektir.

İkinci bölümde “şahıslar üzerinde derinleşme” metodundan istifâdeyle Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesi "Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Anlayışının Gelişimi", "Velâyet-i fakîh'in Meşrûiyet Kaynakları", "Velîyy-i fakîh'te Aranan Şartlar", "Velîyy-i fakîh'in Yetkileri ve Sorumlulukları", "Teoriden Pratiğe Fakih'in Yönetimi" başlıkları altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve bu düşüncenin tatbik sahası olan İran özelinde ifâde ettiği anlam incelenecektir.

Üçüncü bölümde ise "Velâyet-i fakîh Anlayışına Fikhî Eleştiriler" ve "Velâyet-i fakîh Anlayışına Siyâsî Eleştiriler" başlıkları altında Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî, Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûî, Abdülkerîm Surûş, Muhsin Kediver ve

Ahmed el-Kâtib gibi aslen Şîî dünyaya âit olan sembolik isimler üzerinden Velâyet-i fakîh düşüncesine yöneltlen îtirazlar inceleme konusu yapılacaktır.

Çalışmanın Önemi

Ülkemizde Şîî-İmâmiyye'nin târihi, teşekkül süreci ve mezhebî esâslarını inceleyen akademik çalışmaların varlığı kadar bu çalışmaların Velâyet-i fakîh düşüncesini açıklamaya özgülendiği ve bu açıdan bir akademik boşluk bulunduğu hususu da sâbittir. İmâmiyye mezhebinin oluşum ve teşekkül sürecine özgülendiği çalışmalara örnek olarak, Ethem Ruhi Fığlalı, Hasan Onat, Halil İbrahim Bulut, Mazlum Uyar, Habib Kartaloğlu, Cemil Hakyemez ve Ahmet İshak Demir'in çalışmaları gösterilebilir. Yine Şîîliğin belli dönemlerini ele alan doktora tezleri arasında Hanifi Şahin'in İlhanlılar devrini ve Mehmet Çelenk'in Safevîlerin 16. ve 17. yüzyıllarında gelişen Safevî Şîîliği'ni konu alan çalışmaları sayılabilir. Mehmet Çelenk'in çalışması Safevî şahları ile ulemâ arasındaki ilişkiye de yer vermekle birlikte çalışmanın aslî konusunu Velâyet-i fakîh düşüncesi oluşturmamaktadır. İran İslâm İnkılâbı'nı konu alan bir çalışmada, Mehmet Serkan Taflioğlu da Velâyet-i fakîh bahsine yer verse de mezkûr çalışmada konu siyâsî târih bağlamında ele alınmış ve bu açıdan yeterince irdelenmemiştir.¹¹

Çalışmamızın aslî önemi Velâyet-i fakîh düşüncesini târihî akışı içinde tâkip etmesi ve başkaca kavram ve kurumlara değil sadece buna odaklanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle çalışmamız târihî öğeler barındırsa da bir târih anlatısı değildir. Konuya doğrudan temas etmeyen anlatılara değinilmekten olabildiğince kaçınılmıştır, zîra öyle bir yola girilmesi konunun dağılmasına ve çalışmadan elde edilmesi umulan netîcenin sağlanamamasına sebep olabilecektir. Buna binaen târihî vak'alar ve şahsiyetler konu ile temas ettikleri ölçüde çalışmamızda yer bulmaktadır.

¹¹ Bu alanda yapılan çalışmalar için bakınız: Abdülbâki Gölpınarlı, **Mü'minlerin Emiri Hz. Ali**, İstanbul: Der Yayınları, 1990; Abdülbâki Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik**, İstanbul: Derin Yayınları, 2011; Halil İbrahim Bulut, **Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013; Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004; Cemil Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmâm el-Mehdî**, İstanbul: İSAM, 2017; Habib Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara: Fecr Yayınları, 2022; Mehmet Çelenk, **16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şîîliğin Seyri**, Bursa: Emin Yayınları, 2013; Hanifi Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şîîlik**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.

Örneğin, Velâyet-i fakîh teorisinin siyâsî boyutunu kabul etmeyen Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî ve Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûû gibi isimleri ele alırken, onların cereyan eden hadiselerle bağlı olarak şekillenen tutum ve konumlarını göstermek gerekmiştir. Böylelikle teorik zemin ile siyâsî pratik arasındaki ilişki sahanın son derece etkili aktörleri üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Sınırları

Bir konunun ilmî bir netîce elde edebilmek için ele alınması o konu hakkında derinlikli bir inceleme yapılmasını zorunlu kılar. Ancak bu, konuyla uzaktan yakından bağlantılı her şeye temas edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Aksi halde birbirine eklemlenen konular içinde çalışmanın aslî zemini ve eksenini kaybolmuş olur. Çalışma konusunu merkezde tutup onunla ilişkili hususları önem derecelerine göre sınıflandırmak ve bu sûretle konunun sınırlarını belirlemek çalışmanın başarısını olduğu kadar okuyucunun sağlama yapabilme imkânını da arttırır. Buna binâen çalışmamızın sınırlarını âlimin siyâseti belirleme, toplumu yönetme hak ve yetkisi düşüncesi çerçevesinde tutup örnek olarak gösterdiğimiz şahısların başkaca alanlardaki düşüncelerine olabildiğince sirâyet ettirmemeye gayret ettik. Her ne kadar Fârâbî gibi bütüncül bir siyâset felsefesi sunan şahısları incelerken bu kurala riâyet etmek oldukça güç olsa da onların âlimin idâre hak ve yetkisine dâir fikirlerine etki eden sâir hususları kısaca işâret etmekle yetindik. Bu sûretle konunun dağılmasının önüne geçmeye çalıştık.

Çalışma konusunun teorik ve pratik karşılığı Âyetullah Humeynî'nin kişiliğinde birleştiğinden, ikinci bölümü onun görüşlerine ve teorinin tatbîkatına ayırdık. Burada da Âyetullah Humeynî'nin çalışma konusuna özgü fikirlerine odaklanarak, bu hususa temas eden dolaylı konulara gerekmedikçe yer vermedik. Yine teorinin tatbîkat alanı olan İrân İslâm Cumhûriyeti'nin bütün hukukî ve siyâsî yapısını değil, teorinin şekillendirdiği aslî unsurları inceleme kapsamına aldık. Bunu da İrân İslâm Cumhûriyeti Anayasası ile açıklanan hükümlerle sınırlandırdık. Aksi halde çalışmamız İrân devletinin hukukî-siyâsî yapısını tümüyle irdeleyen bir alana kayabilirdi.

Velâyet-i fakîh düşüncesinin eleştirisine dâir görüşlere yer verirken de aynı usûlü izledik. Fıkıhî ve siyâsî îtirazlar üzerinde durmakla iktifâ ettik. Burada da Şîî dünyasına âşinâ isimlere yer verdik, zîra teorinin özgün ve kâmil şekli Şîî İmâmîyye mezhebine âitti ve

yine bu teori Şîî İmâmiyye çoğunluğa sâhip bir ülkede tatbik ediliyordu. İtirazların sınırını bu şekilde belirleyerek, başkaca paradigmalara sâhip anlayışların kendi temellerinde getirdikleri eleştiri ve îtirazları başkaca çalışmalara bırakmış olduk.

Çalışmanın Amacı ve Kaynakları

İlim sâhibi elit bir tabakanın toplumu yönetmesi gerektiğini ileri süren görüş sadece İslâm uygarlığına değil kadim medeniyetlere de âit olan bir nazariyedir. Bu teorinin temelinde insanı, toplumu, dünyayı, kâinatı ve tüm bunların üzerinde iktidara sâhip olan yaratıcı kudreti en iyi tanıyacak kişinin kapsamlı bir ilme sâhip olan âlim/filozof olduğu kanaati yatmaktadır. Antik Yunan'da bu yeterlilik filozofa verilmiş, İslâm felsefecileri de Antik Yunan'ı tâkip ederek filozofun yönetimini idealleştirmişlerdir. Elbette ki Müslüman filozoflar Platon'u izini tâkip ederken, onun düşüncelerini İslâm'ın îtikadî kaidelerinin süzgecinden geçirip yeni bir kalıba dökmüşlerdir. Böylelikle Fârâbî'nin "ilk reis" olarak andığı filozofu, İslâm'ın peygamberini; "ilk reis"i takip eden idâreciler de Şîî İmâmiyye'nin İmâm'larını çağırıştırır olmuştur. Öyle de olsa, bu düşüncenin nevzuhûr olmadığı görülmektedir.

İslâm târihi Hz. Peygamber'in irtihalinin hemen ardından Müslüman toplumu kimin idâre etmesi gerektiğine dâir bir tartışmanın başlamasına ve bu tartışmanın günümüze kadar sürüşüne şahitlik etmiştir. Kur'ân ve Sünnet'e vukûfiyeti sebebiyle entelektüel gücü ve üstünlüğü elinde bulunduran ulemâ, dini sultan-halîfenin değil kendilerinin temsil ettiği hususunda ısrarcı olsa da bilinen târihî şartlar sebebiyle idâreyi fiilen ele almaya yanaşmamıştır. Bu durumun Sünnî ve Şîî mezheplerinde benzer şekilde işlediği söylenebilir. Bununla birlikte, İslâm dünyasında azınlık teşkil eden Şîî İmâmiyye'nin teşekkülündeki gelişim içinde ulemânın konumu yirminci yüzyıla damgasını vuran olaylara değin çoklukla gözden kaçırılmıştır. Bu olayların her açıdan en önemlisi 1979'da vuku bulan İran İslâm İnkılâbı'dır. Zîra bu olay bir ülkenin hânedanı ve iktidar elitini değiştirmekle kalmamış, paradigmatik bir değişiklik de yaratmıştır. Bu olayla İran, safahâtta gelişen Velâyet-i fakîh nazariyesini bir devlet ve toplum modeli olarak tatbikat sahasına getirmiştir. İslâm İnkılâbı'nın lideri Âyetullah Humeynî Velâyet-i fakîh düşüncesinin kendisine âit olmadığını, İslâm'ın başından beri var olduğunu söylese de, târihteki Şîî devletlerden farklı olarak bir âlimin siyâsî alanda kesin hâkimiyetini meşrû

bir şekilde tesis eden bu teori kendisine nispet edilmiş ve bunun İslâm düşüncesinde yer almayan bir yenilik olduğu ileri sürülmüştür.¹²

Bu çalışma ile, Velâyet-i fakîh düşüncesinin temellerini, bu düşüncenin farklı medeniyetlerce konuşulup konuşulmadığını, İslâm medeniyetinde yer alıp almadığını, yer alıyor ise sınırlarının nasıl belirlendiğini, Âyetullah Humeynî'nin bu teoriyi nasıl anladığını, teoriye bir katkısının olup olmadığını, teoriyi ne sûretle tatbik ettiğini ve niçin eleştirildiğini açıklamayı amaçlıyoruz. Çalışmamız teorinin haklılığı veya haksızlığını ispata yönelik değildir, zîra her düşünce sistemi çalışmada yer alan hususlara ve bunların delillerine kendi bakış açısıyla farklı bir yorum, eleştiri veya îtiraz getirebilir.

Çalışmamızda kullandığımız kaynaklar bölümlere göre farklılık arz etmektedir. Birinci bölümde Antik Yunan'dan başlamak üzere ilim sâhibinin/filozofun konumunu irdeleyen aslî kaynaklara yer verilmiştir. Aristoteles'in *Politika*'sı, Platon'un *Devlet* ve *Diyaloglar* isimli eserleri; Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*, *Fusûlü'l-medenî*, *Tahşîlü's-sa'âde* ve *Kitâbü'l-mille*'si; Mâverdî'nin tam adı *el-Ahkâmü's-sulţâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* olan eseri; Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si bunlar arasındadır. Yine bu kişiler ve eserleri hakkında yapılan akademik çalışmalar ile sâir kitaplar da ikincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bu cümleden olmak üzere, Adnan Ayaz tarafından hazırlanan "*Fârâbî'de Siyaset Felsefesi - Kaynakları ve Etkileri*", Mustafa Yıldız'ın kaleme aldığı "*Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü*", Mehmet Birsin'in savunduğu "*Mâverdî'nin Devlet Anlayışı*", gibi doktora tezleri ile bu alanda yazılmış akademik makalelere yer verilmiştir.

Birinci bölümün Şîî düşüncesinde fakihin rolünün gelişimini inceleyen kısmında buna dâir târihî süreç tâkip edilirken, Halil İbrahim Bulut'un "*Şia'da Usûliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*", Habib Kartaloğlu'nun "*Şerif el-Murtaza (ö.436/1044) ve Şîî-Usulü Gelenekteki Yeri*", Hanifi Şahin'in "İlhanlılar Döneminde Şîîlik", Mehmet Çelenk'in "16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevi Şîîliği" ve Cemil Hakyemez'in "*Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmâm*" isimli doktora çalışmalarından da istifâde edilmiştir. Bunların yanında Habib Kartaloğlu'nun yakın zaman evvel neşrettiği "*Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*" isimli eserinden de faydalanılmıştır.

¹² İsmail Safa Üstün Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi için hazırladığı "Velâyet-i fakîh" maddesinde, "Humeynî tarafından ileri sürülen siyasal teori. Sürgün olarak bulunduğu Necef'te Âyetullah Humeynî tarafından öne sürülen velâyet-i fakîh teorisi 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâlin ardından İran İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olmuş ve Şîî İsnâaşeriyye siyaseti anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır." ifâdesine yer vermektedir. Bakınız: İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i fakîh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, 19.

İkinci bölümde ise ağırlıklı olarak Âyetullah Humeynî'nin eserleri incelenmiştir. Bunların başında Velâyet-i fakîh düşüncesini açıkladığı "*Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslâmî*" gelmektedir. Âyetullah Humeynî'nin konuşmalarının toplandığı 22 ciltten müteşekkil "*Sahîfe-i İmâm*" da sıklıkla kullanılan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu bölümde Âyetullah Humeynî ile aynı dönemde yaşayan ve bâzıları kendisinin talebesi olan şahısların eserlerine de yer verilmiştir. Bunların arasında Abdullah Cevâdî Âmulî, Muhammed Hüseyinî Bihîştî gibi isimleri gösterebiliriz.

Üçüncü bölümde Velâyet-i fakîh düşüncesine eleştiri veya itiraz yönelten kişilerin eserleri ve bunlarla ilgili çalışmalar kaynak olarak kullanılmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Velâyet-i fakîh düşüncesinin siyâset felsefesi açısından neyi ifâde ettiğinin târihî arka planının da îzah edilmek sûretiyle ele alındığı bu çalışmada, konunun mâhiyeti îtibâriyle çeşitli disiplinlerden istifâde edilmeye gayret edilmiştir. Kavramlara ve bağlamlarına dâir şahsî bir değer yargısında bulunmaksızın, gelişim süreçleri tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda aktarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle çalışma konusunun bütüncül ve sağlaması yapılabilecek bir şekilde ortaya konulması hedeflenmiştir. Çalışmanın önemli bir kısmı İsnâaşeriyye (On İki İmâm Şîliği) ile ilgili olduğundan mümkün olduğunca bu mezhebin kaynaklarından istifâde edilmeye özen gösterilmiştir. Konunun arka planı ele alınırken târihî süreçte yer alan tüm kişi ve eserlerden ziyâde fikrin mihverini oluşturan şahsiyetlere yer verilmiş, bu sûretle tekrarların önüne geçilmek istenmiştir. Bununla birlikte, emsal gösterilen şahsiyetlerin yaşadıkları zaman ve zemine dâir şartlar genel olarak tanımlanarak, târih, kültür ve siyâsetin Velâyet-i fakîh düşüncesinin gelişimindeki etkisine de işâret edilmiştir.

Son olarak, tezimizin yazımında kişi, eser ve yer isimlerinde bir standart sağlayabilmek için mümkün olduğunca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki kullanımlar esas alınmıştır. Bu şekilde tez içinde farklı yerlerde farklı kullanımların önüne geçilmek istenmiştir. Ancak bu kaynağın açık bir şekilde hatalı ve kendi içinde de tutarlılık göstermeyen bâzı kullanımlarına riâyet edilmemiş, böylesi durumlarda sâir akademik çalışmalar emsal alınmıştır. Bundan ayrı olarak, tezin dil ve üslûbu açısından tercih edilen kelimelerin yazımında Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*'ı ile

İlhan Ayverdi'nin *Kubbealtı Lugatı*'ndan istifade edilmiştir. Tez metninde yer alan Arapça ve Farsça kökenli kelimeler bu iki sözlükte yer alan yazım ve imlâ biçimleriyle ve yine gösterilen emsallere uygun şekilde kullanılmıştır. Farsça bâzı kelimelerin yazımının kontrolü ise Mehmet Kanar'ın *Kanar Farsça Türkçe Sözlük* üzerinden sağlanmıştır.

BÖLÜM 1: İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FAKİHİN ROLÜNÜN GELİŞİMİ

1.1. Kimin Yönetmesi Gerektiğine Dair Felsefî Bir Giriş

İster ilâhî isterse beşerî kaynaklı olsun, birçok inanç ve düşünce akımı toplumların idâresinin meşrûiyet temellerine ve meşrû yöneticilerin özelliklerine dâir aklî, naklî ve vicdanî bir açıklama getirme gayretinde olmuştur. Kim, neye istinâden ve nasıl yönetmelidir? İnsan türü içinde aynı tabiî kanunlara bağlı olarak hayat bulan bir kimsenin diğerleri üzerindeki kısmî yâhut küllî iktidarı nasıl açıklanmalı ve niçin kabul edilmelidir? Doğru olan her şeyin ve adâletin özünde mutlak iyiyi arayan Sokrates'in rasyonel ve aklı önceleyen felsefesine dayanıp Antik dönem siyâset felsefesinin ıstılâhî temellerini atarak, sınırlarını belirleyen Aristoteles'in tanımlamasıyla, en yüce iyiyi amaçlayan bir bilim ve sanat olan siyâset felsefesi¹³ bu tür sorulara cevap bulmaya çalışmış, kimi zaman içinde bulunduğu topluma yön verirken, kimi zaman da mevcut duruma meşrûiyet kazandıran, sosyal tabakaların pozisyonunu mâkul ve muhik kılan, akıl yürütmeye dayalı bir kurgu oluşturmuştur.¹⁴ Bu bağlamda ele aldığımızda, Antik Yunan'da iktidarın kaynağına dâir ilk açıklamanın, devlet ve din ayrımını barındırmayan tanrısal erke dayandığını söyleyebiliriz.¹⁵ İlyada'da Homeros, toplumu yönetme hakkı anlamına gelen "krallık yetkisi"nin Zeus'tan geldiğini, Zeus'un bu yetkiyi temsil eden asâyı Atreus'a verdiğini ve ondan da soyuna intikal ettiğini dile getirir.¹⁶ Bu düşüncenin etkisiyle, Tanrı Kral'dan başlayıp eşyâ statüsündeki köleye kadar inen ve metafizik unsurlarla harmanlanarak teokrasi, tiranlık, krallık, aristokrasi, oligarşi şekline bürünen hiyerarşik yönetimler kanıksanmış, alt derecedekinin üsttekine itâat için var olduğu savına dayanan, eşitlik ve

¹³ Aristoteles, **Politika**, Mete Tuncay (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s.7; Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara: V Yayınları, 1991, s.212; Leo Strauss da siyâset felsefesinin "politik iyi"nin peşinde olduğunu ve bu yolla iyi yönetim ve topluma ulaşılacağını söyler. Bakınız: Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir**, Solmaz Zelyüt Hünler (Çev.), İstanbul: Paradigma, 2000, s.32.

¹⁴ Sofist akımın önemli ismi Protagoras'ın erdem ve devlete dâir fikirleri devletin kökenini "Sosyal Sözleşme" teorisinde görenlerin dayanağı olmuştur. Protagoras'ın eserlerine Platon'un yaptığı iktibaslar yoluyla vâkıfız. Bakınız: Platon, "Protagoras ya da Sofistler Üstüne", Tanju Gökçöl (Çev.), Mustafa Bayka (Ed.), **Diyaloglar** içinde (389-446), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010; Rousseau, "Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır", der. Bakınız: Jean-Jaques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Vedat Günyol (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s.3.

¹⁵ Mehmet Fatih Deniz, "Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz", **Turkish Academic Research Review**, Cilt 3, Sayı 1, 2018, s.46.

¹⁶ Homeros, **İlyada**, Azra Erhat - A.Kadir (Çev.), İstanbul: Can Yayınları, 2005, s.95.

adâlete uygun olmayan pratikler yüzyıllar boyunca esâsa etki etmeyen tartışmalar dışında varlıklarını sürdürebilmiştir.¹⁷ Zîra bu düzlemde ilâhî olana dayanmak, siyâsî erdem ve yeterlilik için gerekli şartları kendiliğinden sağlıyor olmak demektir. Pythagoras'ın evrenin işleyişi ile siyâset felsefesi arasında kurduğu bağ ve tasavvur ettiği hiyerarşik toplumsal düzenden etkilenen Platon bunu, Tanrı'nın insanları yönetmek için seçtiklerinin mayasına altın katması olarak açıklar. Bu maya soydan gelen vârislere de intikal edecektir.¹⁸ Yine Platon'a göre mayasında altın bulunan bu yönetici, erki ve akli temsil eden “filozof kral” olmalıdır,¹⁹ zîra ancak her şeyin aslını bilen, görgü ve bilgisini düşünce ile birleştirebilen filozof kral yasalara saygının ve adâletin örneği olabilecektir. Platon'dan bir adım öne geçen Aristoteles erdem ve siyâsal yetenekçe son derece üstün bu tür kişileri diğerleri ile eşit tutmanın başlı başına bir adâletsizlik olacağını, insanlar arasında bir tanrı gibi olan bu kimselerin bizzat yasayı temsil ettiğini söyler.²⁰ Nihâyetinde bu düşünce Stoacı filozofların etkisiyle insanların aklını kullanan bilge kişiler ve aklını kullanamayanlar olarak ikili bir tasnife tabi tutulmasına ve buradan da "tek akıl, tek yasa, tek devlet" anlayışına varır.²¹ Orta Çağ'ın aristokratik yönetimleri Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini uyarlayarak filozoftan daha aşağı görmedikleri aristokratın meşrûiyet temeli olarak değerlendirmişlerdir.²²

Diğer yandan, Homeros, Zeus'un yönetim hakkını kullanması için bir kişiyi seçtiğini söylese de, Sofist akımın önemli isimlerinden Protagoras onunla aynı fikirde değildir. Düşüncesini bir mitos üzerinden aktaran Protagoras'a göre insan son derece zayıf yaratılmasına rağmen kendisini koruyabilmesi için ona ateş ve sanatın bilgisi verilmiş, bu yeterli olmayınca da Zeus adâlet, doğruluk ve utanma temelinde yükselen siyâset sanatı bilgisini tüm insanlar arasında eşit olarak dağıtmıştır. Zeus'un böyle yapmasının sebebi ise, bu erdemlerin sınırlı sayıda insanda bulunması halinde toplumsal yaşantının ve

¹⁷ Şenel, s.214.

¹⁸ Platon, **Devlet**, Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (Çev.), 45. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s.111; Sümerlerde de benzer bir düşünce hâkimdir. Üstün nitelikli kralın henüz anne karnındayken Tanrı tarafından belirlendiğine inanılırdı. Bakınız: Ayhan Bıçak, **Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s.110-111.

¹⁹ Platon, **Devlet**, s.182. Platon bu hususta şöyle der: “Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı deritten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.” Ayrıca bakınız: Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayınları, 2013, s.36.

²⁰ Aristoteles, s.94.

²¹ Göze, s.65.

²² Mehmet Fatih Deniz, Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.35.

devletin var olamayacağını bilmesidir.²³ Siyâset sanatının insanlar arasında paylaştırılmış olduğu görüşü, bu sanatın kullanılarak devletin oluşturulmasında insanların mutâbık kaldıkları ve siyâsi kural ve yapıların ilâhî irâdenin ürünü olmadığı fikrini doğurmuştur.²⁴ Elbette İlyada'nın yazıldığı dönem ile Sofistlerin etkin oldukları dönem arasında yaklaşık 400 yıllık bir zaman vardır ve bu süre zarfında Yunan şehir devletlerinin yönetim biçimi otokratik-monarşik yapıdan demokrasiye doğru evrilmiştir.²⁵ Bundan dolayı olsa gerek, günümüzden geriye doğru bakıldığında, Aydınlanma Çağı'nda Sözleşme Teorisi'ni öne çıkaranların bu düşüncenin köklerini doğal eşitsizliğe dayalı hiyerarşik toplum ve devlet düzeni fikrine karşı erdemde pay sâhibi olan eşit insanlar anlayışını savunan Sofistlerde aradıklarını görmekteyiz.²⁶ Ne var ki iktidarın kaynağını toplumsal sözleşmede değil, güç sâhibi olmakta arayan Kallikles ve Thrasymakhoshem örneğinde görüleceği üzere, hem Antik dönem Sofistleri hem de onların on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki Avrupalı tâkipçileri açısından bu hususta kesin çizgiler belirlemek de mümkün değildir. Ekoller arasındaki geçişkenliğe dâir bu durum ekonomi ile olduğu kadar teorisyenlerin inanç, kanaat ve tutumlarıyla da açıklanmak istenmiştir.²⁷ Bunun da ötesinde, Antik dönem tartışmalarını büyük ölçüde gereksiz ve hatta câhilâne bulanlar da olmuştur.²⁸ Yunan düşüncesinin bir uzantısı olarak Roma imparatorlarının Tanrı'nın verdiği mutlak yetki ile yönettikleri dönemde Orta Doğu'da bir başka kavim, Yahûdiler, iktidarın kaynağının Tanrı ile yapılmış bir sözleşmeye dayandığını öne sürmüştür. Dînî açıdan Yahûdilik'in, Hz. Ya'kûb'un köleleştirilen soyunu Mısır'dan çıkarıp Sînâ'ya götüren Hz. Mûsâ'nın burada Tanrı'dan Tevrat'ı almasıyla başladığı söylenebilir. Böylelikle Tanrı Yahûdilerle itâat temelinde bir sözleşme yapmış ve itâatlerinin karşılığı olarak onlara Kenan topraklarını vermiştir.²⁹ Bir başka ifâdeyle, Yahûdilerin Kenan ülkesindeki hükümler hakkı Tanrı'nın tek taraflı irâdesine değil, Yahûdi halkıyla yaptığı bir sözleşmeye dayandırılmıştır. Bu sözleşmenin netîcesi iktidar sâhibine günlük hayatı düzenleyecek pozitif normlar koyma hakkının tanınması olmuştur.³⁰ Bununla birlikte,

²³ Göze, s.13.

²⁴ Göze, s.11-12.

²⁵ Deniz, Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, s.26.

²⁶ Deniz, Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, s.12.

²⁷ Deniz, "Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz", s.46-47.

²⁸ Thomas Hobbes, **Leviathan**, London: Oxford University Press, 2008, s.491.

²⁹ Salime Leyla Gürkan, **Ana Hatlarıyla Yahudilik**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s.15; Roger Garaudy, **İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin**, Cemal Aydın (Çev.), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2011, s.66; Roger Garaudy, **İsrail, Mitle ve Terör**, Cemal Aydın (Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları, 2005, s.38.

³⁰ Deniz, Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, s.13.

gerek Eski Ahit ve gerekse Yeni Ahit'in tefsirinde izlenen yol bir senteze yol açmış, "Babalık hakkı" ve "Tanrı hakkı" kavramları üzerinden, güce dayalı aristokratik-teokratik yönetimin meşrûiyeti sağlanmıştır.³¹ Orta Çağ boyunca Avrupa'yı saran bu iklim bir yandan Kilise - Kral gerilimi yaratırken, diğer yandan Thomas Aquinas ve fikrî haleflerinin aristokratik erdemi Kitâb-ı Mukaddes ile uzlaştırma çabalarını doğurmuştur.³²

1.2. İslâm Düşüncesinde Kim Yönetmeli?

Avrupa'da siyâsî iktidarın kaynağına dâir ileri sürülen görüşler ve bunlara bağlı çekişmeler devam ederken, Orta Doğu, Yahûdilik ve Hristiyanlık'tan sonra aynı inanç havzasına bağlı olduğunu öne sürerek ortaya çıkan İslâm ile, iktidarın kaynağı ve meşrûiyetine ilişkin yeni bir tez ortaya koyar. Bu noktada belirtmek gerekir ki her ne kadar aynı ilâhî referansa dayandığını söylese de İslâm, Yahûdilik'ten farklı olarak, ilâhî hitâba muhâtap ilk kavim olan Arapların Tanrı ile bir sözleşme yaptıklarına dâir bir iddiada bulunmadığı gibi, Hristiyanlık'tan farklı olarak da "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a" vermez. Her bir insanı Allah'ın mutlak varlığı ve kudretinin bir eseri gören ve öncelikle tek tek insanları muhatap alan, insanı bir "durum" değil dünya hayatından önce başlayan ve ölümünden sonra da devam edip âhiret hayatında karar bulacak bir "süreç" olarak telakkî eden İslâm, insanın varlık amacının sâdece Allah'a itâat etmek ve "insan" olmak olduğunu söyler. İslâm'ın topluma yönelik bakışı da son derece açıktır. Allah'ın tek ve benzersiz ilâh olduğuna ve O'nun mesajını getiren Peygamber'in ancak hakkı konuşup aktardığına îman edenleri Müslümanlar olarak tanımlar ve bu topluluğa yeryüzünün îmarı, adâletin tesisi, Allah'a itâatin önüne geçenlerin bertaraf edilmesi ve insanların saf hakikat olan Allah'ın sözleri ile buluşturulması vazîfesini yükler. Bu vazîfenin icrâsında Müslüman birey Allah'a, Peygamber'e ve Müslümanlardan olan emir sâhiplerine itâat etmekle mükellef tutulur.³³ Söz konusu mükellefiyetin gerek temeli gerekse çerçevesi "Velâyet" kavramı ile îzah edilmeye çalışılır. Buna göre insan

³¹ Deniz, Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi, s.53.

³² Göze, s.91.

³³ Hz. Ali Hâricîlerin "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganı hakkında şöyle buyurur; "Doğru bir söz, ancak onunla batıl irade edilmektedir. Evet, şüphesiz ki hüküm sadece Allah'a aittir. Ancak onlar 'Emretmek-emirlik Allah'a aittir.' diyorlar. Oysa insanlara iyi ya da kötü bir emir gerekir." Bakınız: Seyyid Razi, **Nehcül Belaga**, Kadri Çelik (Çev.), İstanbul: Asr Yayınları, 2015, s.83.

yaratıcı ile aracısız, mutlak ve kesintisiz bir bağa sâhiptir ve bu anlamıyla insanın tek ve hakiki velîsi Allah'tır. O, sadece kâinatın işleyişini değil, insan hayatını da düzenleyendir. Hiçbir istisnâ kabul etmeksizin her bir insanın üzerinde mutlak egemenliğe sâhip olan Allah, Platon'un "mayasına altın katılmış soy" düşüncesine benzer şekilde,³⁴ bâzı kişileri ve soyları toplumun idâresi için seçer. Hz. İbrâhim'in hem Hz. İsmâil hem de Hz. İshak'tan gelen neslinde beliren bu seçkinliğin Hz. Muhammed ile devam ettiği görülür. Günahattan arındırılmış oldukları Kur'ân ile açıklanan Ehl-i Beyt de bu seçkinliği sürdüren unsur telakkî edilir.³⁵ Ne var ki Allah Hz. Muhammed ve soyunu seçtiği ve diğerlerine üstün kıldığı için Müslüman toplumun idâresinin bu âilenin uhdesinde olduğu ve asla bir başkasına geçmeyeceği düşüncesi tartışma konusu olmuştur. Bir idârecinin zorunluluğu hususunda hemfikir olsalar da,³⁶ Müslüman toplum Hz. Peygamber'in hemen ardından, toplumu yönetecek kişinin "ilâhî atama mı yoksa toplumun seçimi ile mi" belirleneceği hususunda ihtilâfa düşmüş, böylelikle itâatin vâcip kılındığı emir sâhiplerinden kastın ne olduğuna dâir başlayan ve bugüne dek süren mâlûm tartışma vücut bulmuştur.³⁷ Târihî süreçte Allah ve Hz. Peygamber'in herhangi birisini meşrû idâreci olarak atamadığını, buna dâir şer'î bir düzenleme olmadığını, bu hususun Müslüman toplumun tercihinin bırakıldığını ve hatta bunun din ile doğrudan ilişkili bir husus dahi olmadığını ileri sürenler Ehli Sünnet olarak isimlendirilirken, Hz. Peygamber'in Allah'ın kat'î emrine binaen Hz. Ali'yi Müslüman toplumun meşrû idrâecisi/velîsi olarak atadığını ve yine Hz. Ali'nin de kendisinden sonra gelen meşrû idâreciyi bu yolla belirlediğini savunanlar Şîî adını almıştır.³⁸ Bununla birlikte, her iki grubun da idârecinin mümkünse en fazîletli kişi olması gerektiği kanısında birleştiklerini söylemek mümkündür. Bu tartışmalarda İslâm'a

³⁴ Bu anlamıyla Vecdi AKYÜZ, "Fârâbî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce" isimli kitabın tercümesine yazdığı önsözde "İslâm siyasi düşüncesinin özgünlüğünü belirleyebilmek için Eski Yunan siyasi düşüncesiyle ilgili –özellikle Platon ve Aristoteles'in yazdığı- eserlerden de yararlanılmalıdır", der. Bakınız: Huriye Tevfik Mücahid, **Fârâbî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce**, Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: İz Yayınları, 2012, s.8.

³⁵ Kur'ân'a göre Müslümanlar Hz. Peygamber'e mutlak itâat ile mükelleftir ve yine Ehli Beyt Allah'ın kendilerini günahattan arındırdığı kimseler olarak ilân edilmiştir. Bakınız: **Kur'an-ı Kerîm**, Ahzâb Suresi, 33.; Şîî ve Sünnî düşüncesinde Ehli Beyt'in ne anlama geldiği, kimleri kapsadığı konuları Mesut Okumuş tarafından ele alınmıştır. Bakınız: Mesut Okumuş, "Şîî ve Sünnî Mufessirlerin Ehli Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine", **Marife**, Cilt 4, Sayı 3, (Kış 2004).

³⁶ Hâricîlerden Acârî ve Mu'tezile'den el-A'sam dışında bu hususta ittifak vardır. Bakınız: Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, s.242.

³⁷ Patricia Crone, Orta Çağ İslâm dünyasında, güce hâkim olan hânedanın meşrûlaştırılması yolunda haddinden fazla siyâsî düşünce ürettiğini söyler. Bakınız: Patricia Crone, **Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce**, Hakan Köni (Çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s.52.

³⁸ İstılâhta Şîî, Hz. Ali ve Ehli Beyt'i halifelik için en lâyük olarak kabul eden, onu meşrû halîfe sayan ve sonrakilerin de onun soyundan gelmesi gerektiğini söyleyen kişidir. Bakınız: Ethem Rûhî Fığlalı, **İmâmîyye Şîası**, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984, s.9.

girmekte öncelik, soy bağı, ilim, ahlâk, şecâat, sadâkat ve benzeri hallere sâhip olmak fazîletin ölçüsü olarak öne sürülmüştür.

1.3. İslâm Geleneğinde Velâyet Kavramı

Küleynî'de geçen bir rivâyette İsnâaşeriyye'nin³⁹ İmâm Muhammed el-Bâkır'ın "Hiçbir şey, velâyet gibi ilan edilmemiştir", dediği nakledilir.⁴⁰ Vâkıa, İslâm târihine yöneltilecek kısa bir bakış bile birçok tartışmanın bu kavram çevresinde döndüğünü gösterir. Bunun sebebini velâyet kavramının ihtivâ ettiği mânânın derinliğinde ve bu kavramın kişilerin sâdece mânevî hallerinde değil, ekonomik, kültürel, siyâsî ve hatta askerî durumları üzerinde bıraktığı etkide aramak gerekir.

Velâyet kelimesi, "aralarında mesâfe olmaksızın bir şeyin başka bir şeyin yanında yer alması" anlamına gelir.⁴¹ Vâcibü'l vücûd Allah ile mümkinü'l vücûd varlıklar arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bütün varlıklar O'nun idâresi altında olduğundan, Allah, mevcûdat üzerinde bir vâli/yönetici ve tüm varlıkların hakikî velîsi kabul edilir.⁴² Bu öyle bir yakınlıktır ki hiçbir şey bu ikisini birbirinden ayıramaz.⁴³ Yine "el-Velîyy", Allah'ın isimlerinden olduğundan ve Allah'ın isimlerinde kesinti düşünülemez olduğundan, Allah'ın velâyeti dünya hayatında ve sonrasında kesintisizdir.⁴⁴ Aynı kökten türeyen "velî" ve "mevlâ" kelimeleri de, "mevlâ"da sorumluluk ve liderlik boyutu daha fazla olsa da, gerçekte tek bir anlamı işâret eder: Yakınlık ve muhabbet sebebiyle işlerin üzerine alınması, idâre ve yardım edilmesi.⁴⁵ Gerçek yakınlık ise gerçek bir sevgiden kaynaklanacaktır ve bu anlamıyla, ancak Allah'a hasredilen bir sevgi kemâle ulaştırır

³⁹ İsnâaşeriyye kavramının ilk kullanımına dâir bir çalışma Etan Kohlberg tarafından yapılmıştır. Bakınız: Etan Kohlberg, "İsna-Aşeriyye' Teriminin İlk Kullanışları", H. İbrahim Bulut (Çev.), **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, (2004), s.95-108.

⁴⁰ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 2, Vahdettin İnce (Çev.), İstanbul: Dar'ül Hikem, 2007, s.38 vd.; Abdullah Cevadî Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, Kadri Çelik (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014, s.33-35.

⁴¹ Âmulî'ye göre, karşılıklı muhabbet ve yardım ilişkisi "velâyet" kelimesiyle, önderlik ve İmâmet ilişkisi ise "vilâyet" kelimesiyle ifâde ve edâ edilmektedir. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.148; Seyyid Mecîd Mirdâmâdî, "Didgâh-ı Sadre'l Mütellihîn Derbâre-yi Velâyet", **Sefir-i Nûr**, Sayı 3, Pâyîz 1386, s.5-6.

⁴² Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.33-37.

⁴³ Muhammed Hüseyin Bihiştî, **Velâyet, Rehberî, Rûhânîyet**, Tahran: Tanzim ve Tehiye-i Endîşe ve Âsarhâ-yı Neşri Bunyâd, 1390, s.10.

⁴⁴ Cafer Yusufî, **Velâyette Tevhid ya da Dinin Cevheri**, Kenan Çamurcu (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017, s.329.

⁴⁵ Velî ve mevlâ kelimelerine Arapça lügatlerde şu anlamlar verilmiştir: Rab, mâlik, bir işte şanına yaraşır davranan, mütevellî yani bir işin veya bir kişinin idâresini üstlenen, efendi ve bey, müttefik, hâlis, yakın, sâdık, muhip, sâhip, bir şeye başkalarından evlâ olan, yardım eden, ortaklık, hâkim anlamında sultan, kardeş, amca, amcaoğlu, kız kardeşin oğlu, ifâde, tabîi, nimet verilen, nimet veren, erkek akrabalar, komşu, misâfir, hürriyet, senin elinle Müslüman olan kimse. Bakınız: Cafer Yusufî, s.34, 37-39, 260; Gölpınarlı, **Mü'minlerin Emiri Hz. Ali**, s.52-54.

"gerçek sevgi" sayılacaktır.⁴⁶ Bu sevgi insanı gerçek velî olan Allah'a tâbi olmaya götürecektir ve bu dostluğun ileri aşamasında kişi Allah'ta fâni olacaktır.⁴⁷ Bu noktaya ulaşan kişi Allah'ın kâmil velîsidir ve kimi âriflere göre, mümkün âlemine yönelik irâdesi Allah'ın irâdesidir.⁴⁸ Hatta bu velîlerin râzı olması veya öfkelenmesi bile aslında Allah'ın irâdesinin bir tecellîsidir.⁴⁹ Tüm bu aşamaların temel şartı ise velâyet ilişkisinin kurulmasını sağlayacak ilk yönelimin insandan gelmesidir. Mevcûdâtın rabbi olan Allah, ancak muhabbet ve bilinçli bir tercihle, zorlamaya dayanmayacak bir şekilde⁵⁰ bunu talep ederek, O'na ihlâs ve sadâkatle bağlanan, Zât'ını hakkıyla tanıma gayretinde olan insanların velîsidir.⁵¹

Diğer taraftan, insanın sevgisi Allah'tan başkasına yönelip onu Allah'tan başkasına itâat eder hale getirdiğinde, noksan ve kusurlu olanı kemâl sanması anlamına gelen bu "yalancı sevgi" sebebiyle kişi Allah'ın velâyetinden çıkacak, insanı hüsrâna sürükleyen şeytanın velâyetine girecektir.⁵² Allah'ın velâyeti insanı kemâle götürürken, buna mukabil şeytanın hâkimiyeti noksanlığa ve hüsrâna sürükleyecektir.⁵³ Şeytandan kast edilense sâdece metafizik bir varlık değildir. Şeytanın velâyetinden anlaşılması gereken, sapkın dînî anlayışların, suç örgütlerinin, iktisâdî ve mâlî şebekelerin liderleri ile, yozlaşmış siyâsîler, din adamları ve şahsî ve içtimâî çöküntüye yol açacak tüm kişilerdir.⁵⁴ Bâtıl velâyet ilişkisiyle insanlara hükmeden bu kişiler insanı temiz fıtratından saptıracak ve ona dünyevî ve uhrevî zararlar verecektir.⁵⁵

Bir varlığın "velî" tâbir edilmesi onun tedbir, kudret ve fiil açısından ehliyet sâhibi olmasına ve böylelikle velîsi olduğu kişinin işlerini idâre ve tasarruf edebilme imkânına

⁴⁶ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.57.

⁴⁷ Cafer Yusufî, s.199-200.

⁴⁸ Cafer Yusufî, s.324.

⁴⁹ İmâm Ca'fer Sâdık'ın, "İmâm'ın kalbi, aziz ve celil olan Allah'ın iradesinin yuvasıdır ve ilahi irade dışında hiçbir şeyi irade etmemektedir", buyurduğu nakledilir. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.350; Cafer Yusufî, s.317.

⁵⁰ Cafer Yusufî'ye göre, şâyet bir yerde zorlama var ise burada velâyet ilişkisinden bahsedilemez. Buna rağmen velâyet kelimesi kullanılmışsa bu ancak mecâzî anlamdadır. Bakınız: Cafer Yusufî, s.39-40. Abdullah Cevâdî Âmulî ise, "Kemâle götürecektir, saâdete ulaştıracak olan îman icbarî olamaz. Allah zorunlu bir îmanı insanın kemâl yolu saymamıştır", demektedir. Bakınız: Abdullah Cevâdî Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, Kum: Neşr-i Merkez-i İsrâ, 1389, s.34.

⁵¹ Cafer Yusufî, s.365.

⁵² Cafer Yusufî, s.211; Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s. 41-42, 57.

⁵³ Muhammed Hüseyin İskenderî, "Tahfîl-i Velâyetha-yı Mûteâriz der Pertov-ı Kur'an-ı Kerim", **Hukûmet-i İslâmî**, Sayı 85, Pâyez 1386, s.153-154.

⁵⁴ Cafer Yusufî, s.211; Crone, s.34; İskenderî, s.162; Allah, "Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar", buyurmaktadır. Bakınız: **Kur'an-ı Kerim**, En'am Sûresi, 112.

⁵⁵ **Kur'an-ı Kerim**, Bakara Sûresi, 256.

bağlıdır.⁵⁶ Yine velî, başkalarına karşı insanı özgürleştirmeli⁵⁷ ve velâyet sâhibi olduğu şey hakkında mutlak bir bilgiye/ilme ve onu yönetebilecek mutlak bir kudrete sâhip olmalıdır.⁵⁸ Allah söz konusu olduğunda, O'nun tüm evrende tedbir ve tasarruf sâhibi olduğunu kabul ederiz. Mevcûdâtın hem varlık temeli hem de varlığının idâmesi Allah'ın zâtına bağlıdır ve bu da Allah'ın "Her türlü kemale sâhip ve insanların işlerini görmesi için yanına gittikleri büyük kimse" anlamına gelen "Samed" isminin bir neticesidir.⁵⁹ Bu yönüyle Allah'ın velâyeti tüm mevcûdâtı kapsayan genel bir velâyettir. İslâm düşüncesinde Allah, insana kemâl yolunu en iyi şekilde gösteren tek varlık olduğundan, O'nun dünyevî ve uhrevî velâyeti de mükemmel ve sınırsızdır. Bununla birlikte, Allah'ın en tepede yer aldığı, bütün kudret ve otoritenin O'ndan sâdir olup diğerlerinde tecellî ettiği bir velâyet piramidinden bahsetmek de mümkündür. Bu piramitte velâyet hak ve yetkisi Allah'tan peygambere, oradan da Allah'ın velî kullarına geçer.⁶⁰ Şîî düşüncesine göre Allah'ın velî kullarının başında kâmil insan olan Hz. Ali⁶¹ ve her biri Ehl-i Beyt'in soyundan gelen İmâmlar yer alır.⁶² İmâmların ardından ise fakihler gelmektedir.⁶³ Bunların da olmadığı yerde, "Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velîleridir"⁶⁴ âyeti gereğince sıradan müminlerin velâyetinden bahsedilir.⁶⁵ İnsanın Allah ve tabiatla irtibatına dâir pek az mâlûmata sâhip olmaları hasebiyle sıradan insanların velâyeti sınırlı bir alana temas ederken,⁶⁶ peygamberlerin ve Allah'ın velî kullarının velâyeti çok özel bir yere sâhiptir ve sıradan insanlar arasında yaygın değildir. Bu velâyet,

⁵⁶ Cafer Yusufi, s.38.

⁵⁷ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.49.

⁵⁸ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.83-84.

⁵⁹ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.50; Seyyid Cevad Mirhalilî, **Endîşe-i Siyâsî Allâme Muhammed Hüseyin Kâşif el-Ğita**, Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1396, s.130-132.

⁶⁰ Allah'tan başkasına velâyet hakkının isnat edilmesinden kasıt, bu kişilerin Allah'ın mutlak velâyetinin mazharı, tecelligâhı olmalarıdır. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.93; Mîrdâmâdî, s.11.

⁶¹ Metin Bozan, "Şii Literatürde Hz. Ali", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, (Nisan 2011), s.5; Sûfilik ve Şiîliği inceleyen bir çalışmada "Veliyyullah" ifâdesinin ilk kez Hz. Ali için söylendiği aktarılır. Bakınız: Kamil Mustafa el-Shaibi, **Sufism and Shi'ism**, Surbiton: LAAM, 1991, s.59.

⁶² İmâm Ali'den nakledilen bir rivâyette şöyle geçer: "Müminlerin Emiri şöyle buyurdu: 'Allah'ın veli kullarının kimler olduğunu biliyor musunuz?' Onlar şöyle arz ettiler: 'Siz buyurun onlar kimlerdir?' İmâm şöyle buyurdu: Şüphesiz Allah'ın veli kulları bizleriz ve bizden sonra gelip bize tabi olan kimselerdir. Bizlere ve bizden daha çok onlara ne mutlu!" Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.73.

⁶³ Muhammed Ali Emir-Muezzi, "İmâmî Şiîlik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", M. Ali Sönmez (Çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt12, Sayı 2, (2003), s.341.

⁶⁴ **Kur'an-ı Kerim**, Tevbe Sûresi, 71.

⁶⁵ Cafer Yusufi, s.87-88.

⁶⁶ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.48; Molla Sadrâ velâyeti genel ve özel olarak iki kısma ayırır. Genel velâyet herkesin Allah ile olan bağıını ifâde ederken, özel velâyet ise "fenâfillâh" makamı içindir. Bakınız: Fâize Tâlakânî, "Velâyet ez Manzur-ı Molla Sadrâ", **Hordnâme-i Sadrâ**, Sayı 35, (Behâr 1383), s.60; Bir başka taksimde ise Molla Sadrâ velâyeti dörde ayırır: Genel (amme), özel (has), verilen (itai) ve kazanılan (kesbi). Bakınız: Mîrdâmâdî, s.6.

Allah'ın hem yaratan hem de kanun koyan olması hasebiyle tekvînî ve teşrîdir.⁶⁷ Böyle olduğu için de her açıdan insanın ve toplumun irâdesinden önceliklidir. Öyle ki Peygamber'in ve İmâmların hüküm verdiği bir konuda kişinin başkaca bir tercih hakkı yoktur.⁶⁸ Peygamber'in dilemesi, onaylaması ve gazaplanması haddizâtında Allah'ın dilemesi, onaylaması ve gazaplanmasıdır. Onun hükmü ve hâkimiyeti şahsî bir hâkimiyet değil, vahyin hâkimiyetidir.⁶⁹ Onun hükümlerine riâyet, Allah'ın velâyetine tâbi olmaktır ve bu da azâba dönüşmeyen sürekli bir nimettir.⁷⁰ Bu yönüyle velâyet dinin cevheri, şerîat ve dinin tamamıdır ve Kur'ân'da yer alan "Velâyet âyeti" Kur'ân'ın bir çeşit tefsiri ve insan ile Allah'ın yüzleşmesinin bir ifâdesidir.⁷¹ Bu yüzleşmede insan, siyâset, yargı ve idâre hakkı ve şekli dâhil olmak üzere hâkimiyetin tümüyle Allah'ın teşrî irâdesinden neşet ettiğini idrâk eder.⁷² Öyle ki Allah'ın teşrî iradesinden sâdır olan kanunun mevcûdiyeti toplumun varlığından da öncedir. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir ve zürriyetinden oluşacak ilk topluma dâir ilâhî kanunların mübelliği ve icrâcisıdır.⁷³ Velâyet piramidinin tepe noktasına Allah'ın velâyetini yerleştiren Şîî düşüncesi, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'in velâyetine de ayrıca önem verir.⁷⁴ İsnâaşeriyye İmâmlarından

⁶⁷ Teşrî velâyet Allah'ın insanı ve toplumu karanlıktan aydınlığa çıkaracak ilâhî yasalar vaz' etmesidir ki fıkhîta bunlar farz, haram, müstehap ve mekrûh gibi hükümlerle anılırlar. Tekvînî velâyet ise Allah'ın insanın derûnî yönelişleri üzerindeki hâkimiyetini ifâde eder. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.80-81; Teşrî ve tekvînî velâyete sâhip olan Allah resûlü ve İmâmlar aynı zamanda varlık âlemi üzerinde de tasarruf hakkına sâhiptir. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.158. Ancak şu noktada gözden kaçırılmamalıdır: Velînin teşrî ve tekvînî velâyeti ve kâinattaki tasarrufu Allah'ın fiilî sıfatlarından değil, fiilî isimlerinden kaynaklanır. Allah'ın fiilî isimleri tecellî edecek bir mazhar ararlar. Fiilî sıfatlar ise ancak ve ancak Allah'a mahsustur. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.373; Hâcer Binâyî ve Muhammed Hüseyin KâsımPeyvendî, " Tebeyyin-i Mahdûde-i İsmet be Vesîle-i Rivâyât-ı Zeyl-i Âye-i Velâyet", **Meârif-i Kur'ân ve İtret**, Sayı 2, (Zemistân 1394), s.33-34; İzzet es-Sâdât Mîrhânî, "Velâyet Bâverî ve İmâmet Mihverî der Fıkh-ı Ca'ferî ", **Fıkh ve Hukûk-ı Hânevâde**, Sayı 41-42, (Behâr ve Tâbistân 1385), s.13-14.

⁶⁸ **Kur'an-ı Kerim**, Ahzab Sûresi, 6 ve 36; Razi, s.167-168; Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.122; Cafer Yusufî, s.188.

⁶⁹ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.96.

⁷⁰ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.224.

⁷¹ Şîî düşüncesinde Mâide Sûresi'nin 55. âyeti "Velâyet âyeti" olarak tanımlanmaktadır. Bu âyette Allah, "Şüphesiz sizin velîiniz, yalnızca Allah, Resûlü ve namazı hakkıyla yerine getiren ve rükû halinde zekât veren müminlerdir", buyurmaktadır. Müfessir ve İslâm târihçilerine göre "rükû halinde zekât veren" müminden kasıt Hz. Ali'dir. Bakınız: Cafer Yusufî, s.190-191. Ca'fer Subhânî Tebrîzî'nin makalesi bu ayetin tefsirine bir örnektir. Bakınız: Ca'fer Subhânî Tebrîzî, "Tefsir-i Kur'ân-ı Mecid (ber Esâs-ı Tefsir-i Mevzu-ı) Âyât-ı Velâyet ve Hilâfet", **Mekteb-i İslâm**, Sayı 3, (Hordad 1379), s.11-19.

⁷² Muhammed Taki Misbah, **İslâm Siyaset Düşüncesi**, Cilt 1, Mustafa Yalçın (Çev.), İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2011, s.121.

⁷³ Âmulî, **Velâyeti Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.87; Dînî toplum ve yönetim ile seküler demokratik toplum ve yönetimin temel ayrılık noktalarından biri de dînî toplum ve yönetimin ilâhî kanunu rey ve icrâdan önce bilmesidir. Seküler toplumda ise kanun toplumun varlığına ve reyine, düşünüp planlamasına ihtiyaç duyar. Bakınız: Âmulî, **Velâyeti Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.91; Peygamber vahyi, ilâhî kanunu alır, muhâfaza eder ve nihâyetinde tebliğ ve icrâ eder. Bu üç merhale velâyet, mâsumiyet ve ismet kavramlarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Bakınız: Âmulî, **Velâyeti Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.94-95.

⁷⁴ Şîî düşüncesinde bir kişinin Şîî telakkî edilebilmesinin temel şartı Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in velâyetini kabul edip onlara dost ve yardımcı olmasıdır. Şîî ismi bu şartı sağlayan Müslümanlara verilir. Bakınız: Ruhullah Hüseyinîyân, **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 1, Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390, s.9-10.

Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivâyetlerde tevhd, nübüvvet ve meâd (âhiret) inancından sonra İslâm'ın en önemli ve asla vazgeçilemeyecek rüknünün velâyet olduğuna işâret edilir.⁷⁵ Bu rivâyetlere göre Allah'ın indirdiği son farz da velâyettir.⁷⁶ Öyle ki velâyet inancı tüm amellerin kabul şartı olarak görülür. Ehl-i Beyt'in velâyetine gereğince inanmayanların âhiretteki durumu şüphyle karşılanarak Ehl-i Beyt'ten uzaklaşmalarının sebebinin kendilerinden sorulacağı⁷⁷ ve onların şefâate nâil olamayacakları⁷⁸ ancak Allah'ın iyiliklere vereceği karşılık ve lütuf gereğince kurtuluşa erecekleri düşünülür.⁷⁹ Günahkârların tövbelerinin kabulü de Ehl-i Beyt'in velâyetinin kabulü ve onlara tevessül etme şartına bağlanır.⁸⁰ Zîra günah velâyetin önünde bir engeldir ve vehim, hayal ve bâtil düşüncelere dalarak günahkâr olan insan Allah ile velâyet bağına kuramamış kimsedir.⁸¹ Bu bağlamda, şerîat, ibâdetler ve hasenâtlar ancak velâyetin bir öncülü olarak görülür. Bunlar velâyet bağı olmaksızın aslî mânâlarına ulaşmaz ve umulan netîceleri hâsıl etmezler.⁸²

Şiî inancı, dinin özü ve mihverî telakkî ettiği velâyet kavramını insân-ı kâmil düşüncesiyle de ilişkilendirir. Buna göre, her türlü noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın kemâlinin mazharı olan insân-ı kâmil, Allah'ın mutlak velâyetinin yeryüzündeki temsilcisidir. Allah'ın yeryüzünde kendisine halîfe olarak yarattığı insan odur.⁸³ Allah'ın

⁷⁵ Habib Kartaloğlu, "*Evâilü'l-Makâlât* Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 17, Sayı 31, (Haziran 2015), s.47; Molla Sadr'a göre, velâyetin bâtını tevhd, tevhdin zâhiri velâyettir. Bakınız: Mirdâmâdî, s.5.

⁷⁶ İmâm Muhammed el-Bâkır'dan şöyle rivâyet edilmiştir: "Allah Teâla'nın nazil buyurduğu son farz velayettir ve ondan sonra bir farz nazil olmamıştır." Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.246, s.132, s.165-166 ve s.218.

⁷⁷ Kartaloğlu, "*Evâilü'l-Makâlât* Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", s.48; Süleyman Yıldız, "Klasik Dönem İmâmiye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersi Örneği", ("**Yayımlanmamış Doktora Tezi**", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s.270.

⁷⁸ Mazlum Uyar, Akla Dayalı Şiî Kelamının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt 13, Sayı 1, (2000), s.111.

⁷⁹ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt-1, Vahdettin İnce (Çev.), İstanbul: Dar'ül Hikem Yayınları, 2008, s.308; Klasik Şiî kaynaklarındaki bu alandaki katılık son zamanlarda yumuşamış ve İmâmet dinin değil mezhebin şartları arasında sayılmaya başlanmıştır. Bakınız: Ahmet İshak Demir, "İsna'aşeriyye'de İmamın Otoritesi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, (2003), s.114.

⁸⁰ Hz. Ali'nin şöyle buyurduğu nakledilir: "Allah'tan bir hacetin olduğunda duana Peygamber'e salavat göndererek başla ve ardından hacetini dile. Allah kendisinden iki şey istenildiğinde (hacet ve salavat) birini kabul edip diğerini reddetmekten daha kerim ve yücedir." Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.120, s.388; Cafer Yusufi, s.275 vd; Hz. Ali'nin şöyle buyurduğu nakledilir: "Hidayet bizimle istenebilir, körlük bizimle giderilebilir." Bakınız: Razi, s.191; Yine Hz. Ali'nin "Resullah'ın sırdaşı, arkadaşı, haznedarı ve kapıları biziz. Evlere ancak kapılarımızdan girilir", dediği nakledilir. Bakınız: Razi, s.203.

⁸¹ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.70-71.

⁸² Cafer Yusufi, s.358-359; Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.62.

⁸³ Âyetullah Muhammed Taki Misbah Allah'ın halîfesi sayılabilmek için, "isimler"e vâkıf olmanın yanı sıra bireysel ve sosyal hayatında Allah'ın sıfatlarının kendisinde tecelli etmesi gerekliliğini de ileri sürer. Buna göre sapkın kişiler Allah'ın halîfesi değildir. Bilakis bunlar durumlarına göre hayvanlardan da aşağıdır. Bakınız: Misbah, s.81-82; Muhammed Rızâ Eminzâde, "Nübüvvet ve Velâyet der Hestî-i İdrâkî-i İmâm Humeynî", **Nûr-ı İlm**, Sayı 50, (Ferverdîn 1372), s.191; Mirdâmâdî, Molla Sadra'nın da benzer görüşler ileri sürdüğünü nakleder. Bakınız: Mirdâmâdî, s.9.

her şeyi ihâta etmesi gibi insân-ı kâmil de bir boşluk bırakmaksızın Allah'ın fiilî sıfatlarının⁸⁴ ve isimlerinin mazharıdır.⁸⁵ Ancak bu mazhariyet insanı ilâh haline getirmez, zîra insanın varlığı sınırlıdır ve buna binaen insanda tecellî bulan sıfatların mâhiyeti de sınırlı olacaktır.⁸⁶ İnsân-ı kâmilin kendi içinde ve varlık karşısındaki hakîkatini tüm boyutlarıyla tanımanın insân-ı kâmil olmaktan başka bir yolu yoktur.⁸⁷ Bunun nişânesi ise zühd ve verâdır.⁸⁸ Dünyaya meyletmek, günahlara dalmak, Allah'tan başkasına ümit bağlamak insân-ı kâmilden derece derece uzaklaştıran, Allah ile velâyet bağı kurulmasına engel olan ve kişiyi şeytanın velâyetine açık hale getiren hallerdir.⁸⁹ Günaha dalmak insanı Allah'a îmandan ve O'nun bahşettiği özgürlükten uzaklaştırıp Allah'tan başkalarına bağlanmaya ve onlara itâate götürecektir.⁹⁰ Bu düzlemde kemâle ulaşmanın temel şartı ubûdiyeti Allah'a has kılmak olarak belirir.⁹¹ İnsan bu vesîleyle kemâl menzillerini aşar ve Allah'la buluşma olarak tanımlanabilecek "likâullah" cihetinde ilerler.⁹² Bu, Allah'ın velî kulunun aklını ve kalbini kendi mârifetiyle doldurduğu ve onun yerine tedbir aldığı, Allah'ın irâdesinin velî kulda tecellî ettiği noktadır.⁹³ Allah'ın irâdesinin kulda zâhir olduğu bu halin sadece şahsî tecrübelerle dayalı iç âlemde değil, toplumun idâresi anlamında siyâsî düzlemde de karşılığı bulunmaktadır. Buna binaen Şîî düşüncesi toplumun idâresi hakkını insân-ı kâmil kavramıyla sıkı bir suretle ilişkilendirir.⁹⁴ Hem sûfiler ile fakihler arasındaki dînî otoritenin sâhipliğine yönelik rekabet ve mücâdeleyi⁹⁵ hem de ikinci bölümde görüleceği üzere, Âyetullah Humeynî'nin siyâsî düşüncelerinin arka planını anlamanın temel şartı, velâyet kavramının bağlamlarına

⁸⁴ Allah'ın fiilî sıfatlarından kasıt, O'nun yaratılış âlemiyle irtibatını ortaya koyan, mahlûklar tarafından algılanan sıfatlarıdır. Esâsen Allah'ın zâtından başka bir şey varsayılmazsa Allah o sıfatlarla nitelendirilmez. Tüm sıfatların kökü Allah'ın zâtı olsa da, yaratmak, rızık vermek, can almak gibi sıfatlar mahzara ihtiyaç duyar. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.352.

⁸⁵ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.415.

⁸⁶ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.26.

⁸⁷ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.365; Peygamber'in (as) "Ey Ali! Seni Allah'tan ve benden başka hiç kimse hakkıyla tanımamıştır.", dediği rivâyet edilir. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.362.

⁸⁸ Hz. Peygamber'in Ebû Zer'e, "Arzu ve emellerini azalt, ölümü sürekli göz önünde bulundur ve Allah'tan hakkıyla utan. (...) Her kim ahiret yüceliğine erişmek istiyorsa, dünya ziynetini terk etmelidir. Eğer bu merhaleleri kat edersen, Allah'ın velayetine ulaşırın", buyurduğu nakledilir. Bakınız: Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.69; Mirdamadi, s.12-14.

⁸⁹ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.70-72.

⁹⁰ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.42.

⁹¹ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.48.

⁹² Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.64.

⁹³ Cevad Melikî Tebrizî, **Likâullah - Allah ile buluşmak-**, İskender Akot (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015, s.24.

⁹⁴ Arjomand gaybet inancı ve Şîî "fenâfillâh" anlayışının dînî otoritenin kurumsallaşmasında yapı taşı olarak kullanıldığını söyler. Bakınız: Said Amir Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", Ali Avcu (Çev.), **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 14, Sayı 2, (2010), s.568.

⁹⁵ Ira M. Lapidus, **İslâm Toplulukları Tarihi**, Cilt 1, Yasin Aktay (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s.176.

tümüyle vâkıf olmaktır. Zîra kelâm ve irfân alanından siyâsî alana sirâyet eden mârifetullah düşüncesi Velâyet-i fakîh teorisinin de temelinde yer almaktadır.⁹⁶ Aksi halde 1979 sonrası inşâ ettiği devlet düzeniyle pratik anlamda görünür kıldığı bu fikriyatın sâir yönetimlerden herhangi birinin dönüşmüş hali olduğu yanılığısına düşülebilir.

1.3.1. Velâyet Kavramının Siyâsî Yönü

Din, insanı yaradılış hedefine ulaştırmak için Allah tarafından konulmuş bir takım kanunlar dizisi olarak tanımlanabilir.⁹⁷ İslâm'a göre Allah kâinata ve insana hâkim olan yegâne varlıktır ve şer'î ahkâmın vaz' edenidir. Bu cihetle ferdî, âilevî ve içtimâî ilişkilerden devlet idâresi ve uluslararası ilişkilere kadar her türlü konu İslâm'ın ilgi alanına girer ve İslâm bunların her birine dâir düzenlemede bulunur.⁹⁸ Böylelikle İslâm, ahlâk, ilim, mâneviyat ve âdil siyâset temelinde yükselen bir medeniyete yön verir.⁹⁹ Siyâsî kanunları ve değerleri içermeyen bir kanunlar dizisinin ibâdete dâir geniş hükümlere yer verse bile İslâm ile bağdaşmayacağını düşünenlere göre siyâset de İslâm'ın özel önem verdiği alanlar arasındadır.¹⁰⁰ İslâm, sadece kuralları vaz' etmekle kalmaz, bu kuralların nasıl ve kimler tarafından tatbik edileceğine dâir siyâseti de belirler. Bu ise İslâm'ın siyâset teorisinin velâyet, risâlet/nübüvvet ve imâmet kavramları üzerinde şekillenmesini sağlar.¹⁰¹ Bu düzlemde ele alındığında, velâyet kelimesinin aslî mânâsı liderlik, yöneticilik, önderlik olarak belirir ve buna bağlı olarak, ismet, adâlet, basîret, şecâat, ehliyet, liyâkat gibi kavramlar da İslâm siyâset teorisi örgüsünde yer alır.¹⁰² Siyâsî yönüyle böylesi bir velâyet ilişkisi velîyi hak imâm olarak kabul etmeyi, dünyada onun

⁹⁶ Fehmi Soğukoğlu, " Şîi Düşüncede Mârifetullah (Hicrî V.Yüzyıla Kadar)", **Atlas International Refereed Journal of Social Sciences**, Cilt 5, Sayı 24 (2019), s.896-897.

⁹⁷ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.85.

⁹⁸ Misbah, s:19; Muhsin Cevâdî, Allâme Tabâtabâî'nin El Mîzan Tefsiri'nden naklederken, Tabâtabâî'nin insanların dine olan temel ihtiyacının sadece uhrevî hayat göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanacağını, zîra toplumların bir kısım tecrübelerle düşük düzeyde de olsa dine ihtiyaç duymadan ferdî ve içtimâî ihtiyaçlarını giderebileceğini, savunduğunu söyler. Bu bağlamda Tabâtabâî, nübüvvet ve dine olan ihtiyaç konusu, meâda teveccüh edilmeden gerçek kondisyonunu bulamaz, der. Bakınız: Muhsin Cevâdî, **Akl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet**, 2.Basım, Sedat Baran (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017, s.12; Patricia Crone'a göre İslâm dünyasında din devletin kuruluşunun aslı unsurudur. Bakınız: Crone, s.x.

⁹⁹ Cevâdî, s.34.

¹⁰⁰ Misbah, s.41; Muhammed Taki Misbah siyâseti, "Toplumun idare şekli ya da toplumun menfaat ve isteklerinin gerçekleşmesi doğrultusunda oluşturulan düzen", olarak tanımlar. Bakınız: Misbah, s.44.

¹⁰¹ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.66.

¹⁰² Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.122.

ve taraftarlarının peşinden gitmeyi ve âhirette de kurtuluşa ereceğine inanmayı gerektirir.¹⁰³

İslâm târihçileri Müslüman toplumun idâresine dâir tartışmanın Hz. Peygamber'in rihletinin hemen ardından başladığı konusunda hemfikirdir. İçlerinde Ehl-i Beyt'in bulunmadığı, "Ensâr" ve "Muhacir"den oluşan bir grubun Ensâr'dan Sâideoğulları Sakife'sinde yaptıkları, târihe "Sakîfetü Benî Sâide" olarak geçen toplantı ve münâzara Müslümanların bir kısmının liderlik/hilâfet/imâmet konusunu Hz. Peygamber'in defin işlerinin de önüne aldığını göstermektedir. Burada toplananların, Ensâr'ın ve Muhacir'in ayrı liderleri olması, liderin Muhacir'den yardımcısının ise Ensâr'dan seçilmesi ve Hz. Ali'den başkasına bîat edilmemesi gerektiğine dâir bir tartışma yürüttükleri bilinmektedir. Bu tartışmanın sonunda Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine yönelik teklifinin orada hazır bulunanlarca kabul edildiği hususu sabittir.¹⁰⁴ Meşrû idârecinin kim olması gerektiği yönünde bir tartışmayı tetikleyerek günümüze dek uzanan derin ve kanlı¹⁰⁵ görüş ayrılıklarına sebep olan bu olay,¹⁰⁶ Müslüman toplumun en yetkili idârecisi olan imâma yüklenen ümmetin meşrû varlığını sağlama ve sürdürme ile onu doğru yola sevk etme vazîfesinin dünyevî olduğu kadar uhrevî bir yönü olduğunu da ortaya koyması açısından ayrıca önem arz etmektedir.¹⁰⁷ Bu olayla birlikte Müslüman toplumun liderliğini ele alan kişinin yönetme yetkisinin kaynağı da ayrı bir mesele olarak belirir. Hazır bulunanların kabulüyle göreve başlayan Hz. Ebû Bekir, peygamberlik dışında Hz. Muhammed'in bütün vazîfelerini yükleneceği¹⁰⁸ bu görevi süresince kendisini "Resulullah'ın halîfesi"¹⁰⁹ olarak vasıflandırsa da, Hz. Peygamber'in kendisini halife olarak belirlediğine dâir açık bir delil bulunmaması sebebiyle onun hilâfeti kronolojik bir

¹⁰³ Crone, s.38-40; Şifî düşüncesinde velâyet ve hükümet hakkı sadece Allah'tan kaynaklanır ve ancak O'nun izin verdiği kişilerce kullanılabilir ki bunlar Hz. Peygamber, Mâsum İmâmlar ve âdil fukahâdır. Bakınız: Nîmetallah Yûsufyân, " İltizâm-ı Amelî be Velâyet-i Fakîh (Çistî ve Çerâyî)", **Müebbiyân**, Sayı 25, (Pâyez 1386), s.39.

¹⁰⁴ İbnü'l Esir, **İslâm Tarihi**, Cilt 2, Beşir Eryarsoy (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989, s.298.; Antony Black, Hz. Ebû Bekir'i "silik geçici bir önder" olarak tavsif eder. Bakınız: Black, s.40; Kendi hilâfeti döneminde Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin ânî bir gelişme olduğunu, bundan sonra her kim Müslümanlara danışmadan böyle bir iş yaparsa öldürülmesi gerektiğini söylemiştir. Bakınız: Şehristani, **Mîlel ve Nihal**, Mustafa Öz (Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s.35.

¹⁰⁵ Şehristani İslâm ümmeti arasında çıkan beşinci ihtilâfın imâmetle ilgili olduğunu, bunun en büyük ve en kanlı ihtilâf olduğunu belirtir. Bakınız: Şehristani, s.35.

¹⁰⁶ Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, s.56.

¹⁰⁷ Crone, s.32-34.

¹⁰⁸ Philip K. Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi**, Salih Tuğ (Çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, 198; Hitti, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine giden sürecin Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde bin Cerrah'ın bir tertibi olduğunu da savunur. Bakınız: Hitti, s.199.

¹⁰⁹ İbn Haldûn halîfeliği, "Dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek (siyâset etmek) konusunda Hz.Peygamber'e vekâlet (halîfelik) etmektir", şeklinde tanımlar ve temelde hilâfet ile imâmeti eşitleyerek, devlet başkanı anlamında halîfeliğe "Büyük İmâmet", der. Bakınız: İbni Haldun, **Mukaddime**, Cilt 1, Halil Kendir (Çev.), Ankara: Yeni Şafak, 2004, s.269-270.

gerçeklik ve Hz. Peygamber'in vaz' ettiği kaidelere riâyet etmekten ibârettir.¹¹⁰ Bununla birlikte, onun halîfe olarak seçilmiş olması daha sonra Sünnî düşüncesinde yerini bulan "ihtiyar" (seçim) kaidesinin delilini oluşturmaktadır. Her ne sûretle olursa olsun, münâzara velâyet kavramı ekseninde yürütülür ve taraflar Müslüman toplumu idâre hakkını hâiz olduklarına dâir bâzı kanıtları bu kavram çerçevesinde sunarlar.¹¹¹

Hz. Ebû Bekir'in vefâtından evvel Hz. Ömer'i ikinci halîfe olarak belirlemesi iki temel meseleyi gündeme getirir. Bunların ilki, her ne kadar kendisi "Resulullah'ın halifesi" ve "Emîr'ül-Mü'minîn" unvanlarını kullansa da, ikinci halîfe Hz. Ömer'in kronolojik olarak Hz. Peygamber'in değil, Hz. Ebû Bekir'in halefi olmasıyken,¹¹² ikincisi, meşrûyetinin Müslüman toplumun doğrudan seçiminden ziyâde bir önceki halîfenin atamasına bağlı olmasıdır.¹¹³ İkinci halîfenin bu durumu daha sonraki ulemâ tarafından halîfe unvanını kullanan sultanların vârisini belirleme hak ve yetkisinin kaynağı olarak gösterilir.¹¹⁴ Bundan ayrı olarak, artık Hz. Peygamber'in sağ olmadığı, ilâhî yasaların tamamlandığı, vahyin kesildiği bir dönemde ilâhî yasayı yorumlamak ve açıklamak sûretiyle herhangi bir konuda kendilerinden daha iyi karar verebilecek üstün bir otoriteden yoksun olmaları her iki halîfe için de somut bir problem olarak belirmektedir.¹¹⁵ Bir başka ifâdeyle, İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'ın anlaşılmasında teorik açıdan diğerlerinden farkı olmayan ilk iki halîfenin verdikleri kararların dinin ilke ve amaçlarına uygunluğu ve böylelikle onların hidâyet imâmları olup olamayacakları tartışma konusudur.¹¹⁶ Hal böyleyken, üçüncü halîfenin belirlenmesi ölüm döşegindeki ikinci halîfe Hz. Ömer tarafından bir kurulun tercihine bırakılır ve hilâfet adayının Allah'ın kitabı ve resûlün sünnetinden ayrı olarak ilk iki halîfenin icrâat ve görüşlerine de bağlı kalacağını taahhüt

¹¹⁰ Hz. Ebû Bekir hilâfete seçildikten sonra yaptığı konuşmada, "Ben sizin en hayırlınız olmadığım halde başınıza geçirilmiş bulunuyorum. (...) Ben Allah'a ve Rasûl'üne itaat ettiğim müddetçe siz de bana itaat ediniz.", ifâdelerine yer vermiştir. Bakınız: İbnü'l Esir, **İslâm Tarihi**, Cilt 2, s.304.

¹¹¹ Mohamad el-Merheb, şerîat, tefviz, ahd, taklid ve velâyet kavramlarının sadece metoforik olarak değil özenle seçilerek kullanılan, İslam siyasi düşüncesinin dilini oluşturan temel kavramlar olduğunu söyler. Bakınız: Mohamad el-Merheb, **Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, s.46.

¹¹² İbnü'l Esir'de hilâfete gelen Hz. Ömer'e Müslümanların Allah'ın resulünün halîfesinin halifesi demesi üzerine onun bu iş her gelen ile uzar gider bana Emir'ül-Mü'minîn deyin, dediği rivâyet olunur. Bakınız: İbnü'l Esir, **İslâm Tarihi**, Cilt 3, Ahmet Ağırakça (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989, s.64-65.

¹¹³ İbnü'l Esir, **İslâm Tarihi**, Cilt 2, s.389-390.

¹¹⁴ Bu hususta tezin 1.3.2 numaralı "Mâverdî ve İdeal Hukuk Devleti" başlıklı kısmına bakınız.

¹¹⁵ Claude Cahen, **Türkler Nasıl Müslüman Oldular**, T. Andaç ve N. Uğurlu (Çev.), İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008, s.28.

¹¹⁶ Halîfe olarak atandıktan sonra Hz. Ömer'in "Araplar kendiliğinden yürüyüp kendisini sürenin peşinden giden yumuşak huylu develere benzer. O bakımdan bu deve kendisini sürenin kendisini nereye götürdüğüne iyice baksın. Bana gelince, Kâbe'nin Rabbine yemin ederim, sizleri yolun doğrusuna ileticeğim.", dediği nakledilir. Bakınız: İbnü'l Esir, **İslâm Tarihi**, Cilt 2, s.391.

etmesi hususu şart koşulur. Söz konusu kurul bu şartları kabul eden Hz. Osman'ı üçüncü halîfe olarak seçer. Böylelikle, dînî alanda verecekleri hükmün sıhhati tartışma konusu olan ilk iki halîfenin tatbîkatı kaide haline gelir ve buna üçüncü halîfenin Müslümanlar arasında siyâsî bölünmeyi de doğuracak olan uygulamaları eklenir.¹¹⁷ İlk üç halîfenin dînî alandaki yeterliliğine ve uygulamalarının meşrûluğuna dâir mîlâdî dokuzuncu asra kadar uzanan tüm bu tartışmaların nihâyetinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile birlikte Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de halîfe/imâm oldukları ve velâyetlerinin hidâyete götürücü olduğu kanaatine varılır.¹¹⁸ “Hulefâ-yi Râşidîn” olarak isimlendirilen ve fakihlerce halîfenin velâyet-i amme görevini yüklediği varsayılan bu dönemin ardından gelen Emevî ve Abbâsî iktidarlarının uygulamalarını idealize eden Sünnî siyâset teorisinin aslında Şîî siyâset teorisine bir tepki olarak geliştiği de düşünülmektedir.¹¹⁹

Sünnî düşüncede velâyet kavramı ve siyâsî düzen yukarıda îzah etmeye çalıştığımız şekilde gelişirken, Şîî düşüncesine göre, İslâm dini, velâyet kavramı temelinde şekillenen ve bu kavramsal manzumenin dışındakileri meşrû kabul etmeyen bir siyâset/devlet yönetimi teorisine sâhiptir.¹²⁰ Mezhebin mihverini oluşturduğundan,¹²¹ velâyet kelimesi ile irtibatlı tüm kavramlar haddizâtında sevk ve idâre hak ve yetkisini içeren iktidar gücünü de kapsar şekilde ele alınır. Toplumun idâresi anlamında bu hak ve yetki velâyetin mutlak sâhibi Allah'tan kaynaklanır ve insân-ı kâmilin mücessem hali resûl veya nebînin şahsında vücut bulur. Resûl, nübüvvet ile velâyeti/imâmeti bünyesinde bir araya getirmiş kişidir.¹²² Şîî inancı ve pratiği açısından Hz. Peygamber insân-ı kâmilin en üst noktasıdır. Bu hem dünyada hem de melekût âleminde ve âhirette böyledir.¹²³ İlmi ve ameli Allah'ın

¹¹⁷ Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, s.59.

¹¹⁸ Cahen, s.204.

¹¹⁹ Sönmez Kutlu, "Ehli Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1 (Bahar 2008), s.15, s.25.

¹²⁰ İbrâhîm Kalanterî ve Meysem Belbâsî, "Modelhâ-yı Hükûmet Kâbl-ı Tarh ber Esâs-ı Nazarîye-i Velâyet-i Fakîh bâ Tekid ber Endîşe-i Ulemâ-yı Şîî ez Asr-ı Safeviye tâ Devre-i Muâsır", **Costârhâ-yı Siyâsî-i Muâsır**, Sayı 4, (Zemistân 1397), s.113.

¹²¹ Bihiştî, s.10.

¹²² Kuleynî'de geçen bir rivâyette İmâm Ali er-Rızâ'nın, "Bundan sonra (Hz. İbrahim'den sonra) İmâmlık, onun soyunda devam etmiş ve kuşaktan kuşağa miras kalmıştır. Her çağda bir İmâm ortaya çıkmıştır. Derken Allah, bu mirası peygamberimize tevdi etti. Bu konuda şöyle buyurmuştur: 'İnsanları İbrahim'e en yakın olanı, ona uyanlar, şu peygamber ve iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur.' Böylece İmâmlık görevi peygamberimize geçti. Ondan sonra da Allah'ın emriyle Ali Allah'ın belirleyip farz kıldığı şekilde İmâmlık görevini üstlendi. Böylece onun soyundan, Allah'ın ilim ve iman verdiği seçkin kimseler bu görevi üstlendiler.", şeklindeki sözleri yer alır. Bakınız: Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.336; İmâmet, tevhd, nübüvvet, adâlet ve meâd ile birlikte imanın esasları arasında sayılmaktadır; Şîî düşüncesinde, İmâm olarak vazîfelendirilmemiş nebî ve resûllerin varlığı delil gösterilerek İmâmetin bu iki makamın üzerinde olduğu da dile getirilir. Bakınız: Muhammed Mu'min Kumi, "Velâyet-i İlâhî ve Hükûmet-i İslâmî-1", **Fık-h-i Ehl-i Beyt**, Sayı 47, (Pâyez 1385), s.18.

¹²³ İslâm inancına göre Hz. Peygamber mi'râca çıkmış ve bu esnada vahiy meleği Cebrâil "Sidret'ül-müntehâ" denilen bir noktanın ötesine geçememiş, orada kalmış ve bir insan olan Hz. Peygamber bu son noktayı kendi başına geçip

ilmi ve muradıyla mutâbık olup hatâ ve günah içermediğinden, onun iradesi aslında Allah'ın iradesidir.¹²⁴ Onun sözü Allah'ın sözüdür. Onun yasaklaması/haram kılması ve helâl sayması Allah'ın haram ve helâl kılmasıdır.¹²⁵ Onun hükmü tıpkı Allah'ın hükmü gibi nihâî hükümdür ve inananları kesin bir şekilde bağlar.¹²⁶ Öyle ki Hz. Peygamber'in zâtı ve hükmü müminlerin nefislerinden evlâdır.¹²⁷ Bu zeminde onun aslî vazîfesi sâdece hidâyete sevk etmek değil, aynı zamanda kötülüğü önleyecek, iyiliği yayacak ve adâleti hâkim kılacak şekilde idâre etmektir ve o bu görevini bir hükümet tesis ederek yerine getirir.¹²⁸ Bu hükümet fertleri "Allah'ın halîfesi" olmaya ve toplumu da Medîne-i Fâzıla'yı inşâ etmeye sevk eder.¹²⁹ İnsân-ı kâmilin idâresindeki bu hükümet yeryüzünde adâleti tesis ederken, ferdin hukukuna da riâyet eder. Ahlâkın ve ilmin yücelmesi, cehâletin giderilmesi için çabalar. Böylelikle ilâhî kanunun mükemmelliği fert ve toplum bazında tahakkuk etmiş olur.¹³⁰ Allah da dini ve velâyeti gönülden kabul eden topluma birlik, beraberlik, ülfet bahşederek dâhili ve hâricî mücadelesinde yardım eder.¹³¹ Allah'ın velâyeti altındaki böyle bir toplum, adâlet, eşitlik, ahlâk, ilim, ahde vefâ ve hukuka riâyet temelinde yükselerek, Allah'ın vaadi olan insanlığın aydınlık geleceğini inşâ edecektir. Ancak Hz. Peygamber de bir insandır ve her insan gibi o da ölümlüdür. Buna binaen, Allah'ın irâdesine tâbi olarak vaz' ve idâre ettiği İslâmi ahkâm ve siyâsetin onun rihletinden sonra devam edip edemeyeceği, devam edecekse bunun ne sûretle gerçekleşeceği hususu henüz Hz. Peygamber'in sağlığında zihinlere düşmüş bir sorudur. Hz. Peygamber'in rihletinin ardından Müslüman toplumu kim veya kimler yönetmelidir? Bu kişiler hangi vasıflara sâhip olmalıdır? Bu kişi meşrûiyetini neye dayandırmalıdır?

Allah'ın huzuruna varmıştır. Bakınız: **Kur'an-ı Kerim**, Necm Sûresi, 13-17; Yine Hazreti Peygamber'in âhiretteki makamı "Makâm-ı mahmûd" (En yüce makam) olarak zikredilmektedir. Bakınız: **Kur'an-ı Kerim**, İsra Sûresi, 19.

¹²⁴ Abdullah Cevâdî Âmulî, "İsmet" sıfatını kişinin ilim ve amelinin Allah'ın ilim ve muradı ile mutâbık olması ve böylelikle kişiden günah ve hata sâdır olmaması hali olarak açıklar. Bakınız: Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.97.

¹²⁵ Şiî âlimler, "O (Peygamber) hevasından konuşmaz. Söyledikleri yalnızca vahyedilmekte olan bir vahiydir.", âyetlerini bu düşüncenin delili olarak gösterirler. Bakınız: **Kur'an-ı Kerim**, Necm Sûresi, 3-4.

¹²⁶ Şiî fakihler, "Allah ve resûlü bir işe hükmettiği zaman, mümin bir erkek ve mümin bir kadın için o işte kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.", âyetini peygamberin teşrî hakkının delili olarak yorumlamaktadır. Bakınız: **Kur'an-Kerim**, Ahzab Sûresi, 36.

¹²⁷ Muhammed Taki Misbah, "Peygamber, müminler için kendi nefislerinden daha evlâdır", mealindeki Ahzab Sûresi 5. âyeti yorumlarken, âyette geçen "evlâ" kelimesine istinâden, âyetin Allah resûlünün velâyetinin aslımı açıklama maksadı taşıdığını ifade eder. Buna göre, her Müslüman Peygamber'in ve ilâhî yöneticilerin velâyet ve egemenliklerini kabul etmeli ve İslâmi değerlere uymalıdır. Bakınız: Misbah, s.73, s.78.

¹²⁸ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.76.

¹²⁹ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Adâlet, Fukahât ve Velâyet**, s.100; İslâmi hükümet dinin nihai değil ara hedefidir. Nihai hedef Allah'ın halîfesi olmaya lâyık İnsân-ı kâmilin inşâ etmektir. Bakınız: Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Adâlet, Fukahât ve Velâyet**, s.104.

¹³⁰ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.106-107.

¹³¹ Âmulî, **Velâyet-i Fakîh/ Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.82-84.

İlâhî atama mı yoksa Müslüman toplumun seçimi mi öncelenmelidir? Şîî düşüncesinin bu sorulara verdiği cevaplar velâyet kavramı etrafında şekillenmekte ve ister istemez diğer mezheplere mensup âlimleri de bu kavramı açıklamaya yâhut tevil etmeye yönelmektedir.

Şîî ve Sünnî kaynaklar Allah'ın ilâhî lütfunun kesintisizliği ve risâletin sonlu oluşu hususlarında hemfikirdir ancak Şîî düşüncesi, tekvinî ve teşrîî sırlara vâkıf olma makamı olarak "nübüvvet"i; bu bilgileri insanlara ulaştırma ve onları hidâyete sevk etme makamı olarak "risâlet"i; nihâyet, toplumu idâre makamı olarak da "imâmî" bir manzume halinde kabul eder. Şîî düşüncesine göre, kesintisiz ilâhî lütfun sona eren risâletin ardından devam etmesi ve resûlün insanlara tebliğ ettiği dini kâmilî sürdürülecek bir diğer insanın varlığı zorunludur.¹³² Tıpkı risâlet gibi imâmî de Allah'ın bir lütfudur¹³³ ve Allah bir kulunu seçerek bunu açıklamasını Hz. Peygamber'e emreder.¹³⁴ Bu kul/kişi ise Hz. Peygamber gibi velâyete sâhip olan "İmâm"dır.¹³⁵ Şîî kaynaklar imâmî kendine özgü ve çok özel bir konumda, akaid içinde ele alır.¹³⁶ İmâm'ın intihâbını kabul etmez ve onun ancak nass ve vasiyet yoluyla belirleneceğini öne sürer.¹³⁷ Şîî düşüncesine göre, Allah imâmî açıklamakla müminler üzerindeki nimetini tamamlamakta¹³⁸ ve nimetin bu şekilde tamamlanışı imâmî risâletin devamı kılmaktadır. Öyle ki risâletin esasını koruyan şey imâmînin bizzat kendisidir.¹³⁹ Bundan mütevellit İmâm Muhammed el-Bâkır'ın, "İslâm beş temel üzerine bina edilmiştir: Namaz, zekât, oruç, hac, velâyet. Bu şartların hiçbiri velâyet gibi ilan edilmedi."¹⁴⁰ "Zira velâyet, dinin esasları arasında kilit rol oynamaktadır ve İmâm, dinin önderidir.", dediği rivâyet olunur.¹⁴¹ Velâyet doktrini risâlet ile imâmîni birbirine bağlayan bâtinî bir bağıdır.¹⁴² Bu yönüyle imâmî teriminin

¹³² Mehdi Hadevî Tehranî, **Velâyet ve Diyanet**, Kadri Çelik (Çev.), s.53, "https://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/velâyetvediyânet/ahl-ul-bayt.org/publication/html/istanbuli/turkish/velâyet%20ve/01.html#_Lnk1, (Erişim Tarihi 20.11.2020); Eminzade, s.182-183.

¹³³ Mu'tezilî âlimler İmâmîni "Adâlet", Şîî ulemâ ise "Lütuf" teorisi ile açıklar.

¹³⁴ Şaban Öz, **Şîî ve Tarih**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s.11.

¹³⁵ Kuleynî'de geçen rivâyetlere göre Allah İmâmîni Hz. Hüseyin'in soyundan birini seçerek görevlendirir. Bakınız: Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s. 340-341, s.348; Eminzâde, s.195.

¹³⁶ Mehmet Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.86; Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, İmâmîni isimli eserinde Şîîler ile Sünnîler arasındaki ihtilâfın temelini velâyet konusu olduğunu, tüm diğer ihtilâfların bundan kaynaklanan fer'î ihtilâflardan oluştuğunu söyler. Bakınız: Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, **İmâmîni**, Cilt 1, s.5 http://motaghin.com/fa_Books_169.aspx?pn=1 (Erişim tarihi 16.11.2020)

¹³⁷ Şaban Öz, s.19.

¹³⁸ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.99

¹³⁹ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.100.

¹⁴⁰ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 2, s.38.

¹⁴¹ Âmulî, **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**, s.120.

¹⁴² Evkuran, s.89.

bizzat kendisi Şîî bir kökene sâhiptir.¹⁴³ Şîîler bunun mutlak “ilâhî adâlet” ve “mutlak mâsum imâmet” şeklinde birbirini doğrulayarak devam ettiklerine inanırlar.¹⁴⁴ Kendisi karşısında Şîa’yı “öteki” telakkî eden Ehli Sünnet¹⁴⁵ açısından ise imâmet maslahata dayalı içtihadî bir meseledir.¹⁴⁶ Fahreddin Râzî, İmâm tâyin etmek Allah’ın üzerine vâcib olsaydı, bunu yapardı hâlbuki böyle yapmamıştır, diyerek buna işâret eder.¹⁴⁷ İbn Teymiyye’nin *el-Munteka* isimli kitabının önsözünde ise Şîa’nın bu görüşü tümüyle reddedilerek, “İslâm dini, kitabıyla ve Resullah’ın sahih olan sünnetiyle kendisine varılması gereken tek İmâmdır. Resullah’ın yüce dostuna kavuşmasından sonra da olsa, bu dine uyduktan sonra ümmetin başka bir Mâsum İmâma uymaya kesinlikle ihtiyacı yoktur.”, ifâdelerine yer verilir.¹⁴⁸ Bu bakış açısı risâlet anlayışına da sirâyete eder ve Ehli Sünnet kelâmcılarını Hz. Peygamber’in fiillerini ilâhî ve içtihadî olarak ikiye ayırmaya yönelir.¹⁴⁹ İmâmeti hilâfet olarak algılama eğiliminde olan Ehli Sünnet, bu ikisinin sözlük anlamlarındaki farkı, halefiyete karşılık önderliği, başkaca kelâmî tartışmalarla aşmaya çalışır. Ehli Sünnet’e göre hilâfet, Müslüman toplumun fiilen idâresiyken, İmâmet yönetime daha lâyük olanı, gerçek hak sâhibini ifâde etmektedir.¹⁵⁰ İmâmete yüklenen "devlet başkanlığı"¹⁵¹ anlamı ile Müslüman toplumun idâresinin zarûreti Şîî ve Sünnî düşünce arasında müşterek bir nokta olarak kalır ve bu bahis Vucûbül-imâmet, başlığı altında incelenir.¹⁵²

1.4. İslâm Düşüncesinde Fakihın Rolünün Gelişimi

Şîî düşüncesindeki farklı yaklaşımı bir yana koyacak olursak, İslâm’ın Hz. Peygamber sonrası ilk dönemi sayılan Hulefâ-yi Râşidîn evresinde göreve geliş şekillerine bakılmaksızın her bir halîfenin dînî ve siyâsî otoriteyi temsil ve icrâ yetkisini hâiz olduğu

¹⁴³ Evkuran, s.116.

¹⁴⁴ Ziya Abbas, **İrak’ta Şîî Merciliğin Siyasi Rolü**, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013, s.90.

¹⁴⁵ Evkuran, s.82.

¹⁴⁶ Evkuran, s.114; Muhammed Mu’min, "Mebâdî-i Velâyet-i Fakîh", **Hukûmet-i İslâmî**, Sayı 2, (Zemistân 1375), s.7.

¹⁴⁷ Evkuran, s.153.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, **El-Munteka**, İstanbul: Umde Yayınları, tarihsiz, s.8; İbni Teymiyye'nin bu yöndeki görüşlerine dâir bir çalışma için bakınız: Hüseyin Kazîzâde, "Berresî-i Didgâh-ı İbn Teymiyye der Şân-ı Nüzûl-ı Âye-i Velâyet", **Sırat**, Sayı 16, (Zemistân 1397), s.149-171.

¹⁴⁹ Evkuran, s.118-119.

¹⁵⁰ Evkuran, s.125-126; Muhammed Mu’min, Hz. Ali'nin velâyet ve buna bağlı idâre hakkını ifâde etmek için "Velfiy-i emr" unvanını kullandığını söyler. Bakınız: Mu’min, s.7; Ehli Sünnet halîfenin ruhânî fonksiyonunu ifâde etmek istediğinde onu "İmâm" olarak anar. Bakınız: Hamid Enayet, **Modern Islamic Political Thought**, Kuala Lumpur: Islamic Books Trust, 2001, s.8.

¹⁵¹ Demir, "İsna’âşeriyeye’de İmanın Otoritesi" s.109.

¹⁵² Evkuran, s.141.

kabul edilir. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, hilâfetin otuz yıl süreceğine ve sonrasının saltanat olacağına dâir hadis bu kabulün temel dayanakları arasında yer alır.¹⁵³ Dînî ve siyâsî yetkinin bir kişide toplandığı bu dönemde halîfenin zuhûr eden meselelerdeki reyî meşrû bir içtihat olarak kabul görür ve hassaten Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemi olmak üzere bu dönemin uygulamaları daha sonraki dînî yorumların ve içtihatların dayanakları arasında yer alır.¹⁵⁴

Emevî saltanatının temellerinin atıldığı Muâviye'nin¹⁵⁵ iktidarıyla birlikte, her ne kadar halîfe unvânını kullansa da, Muâviye, tatbikatları şer'î dayanak kabul edilen Râşid Halîfeler silsilesinin dışında tutulur ve bu anlamıyla sıradan bir sultan telakkî edilir.¹⁵⁶ Hal böyle olunca, sultanın dînî meselelerde yeterliliği hususunda tereddütler oluşur¹⁵⁷ ve onu takip eden halîfe sultanların dînî ahkâma dâir fetvâ vermeleri ancak onların da âlim olmaları şartına bağlanır. Bu ise dînî ve siyâsî hayata has yetkinin ayrılmasının yolunu açar. Halîfe sultan siyâsî erki kullanıyor olsa da, onun dînî ahkâma dâir söz ve fiillerinin bağlayıcı olmayacağı kabul edilir. Emevî dönemiyle başlayan bu süreç Abbâsî devletinde de devam eder ve Me'mûn ile Mu'tasım-Billâh'ın yönetiminde halîfenin din üzerinde hâkimiyet kurmasına dâir çabanın akamete uğramasının ardından nihâyetinde halîfe sultanın dînî sahadaki yetkisini ulemâyâ bırakmasıyla ulemânın bu alandaki üstünlüğü kesinlik kazanır.¹⁵⁸

Buna dâir fikrî alt yapıyı oluşturarak, halîfe sultanın dînî yetkisi önüne set çekenin Ashâbü'l Hadîs (Ehl-i Hadîs)¹⁵⁹ olduğu kabul gören bir kanaattir. Zîra Ashâbü'l Hadîs, ümmetin asıl hükümdarı olan Allah'ın mevcut yer ve zamanda halîfe tarafından değil, Kur'ân ve Sünnet ile temsil edildiğini ve Allah'ın "Sizden olan emir sâhiplerine itaat

¹⁵³ Tirmizî, Sünen-i Tirmizî'nin Fiten bölümünde 2226 nolu hadis olarak nakletmektedir. Bakınız: Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Cilt 2, Abdullah Parlıyan (Çev.), Konya: Konya Kitapçılık, 2007, s.224.

¹⁵⁴ Hâriciler Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık dönemi ile Hz. Ali'nin hakemi kabul ettikten sonraki dönemini meşrû kabul etmezler. Bakınız: Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, s.93, s.105.

¹⁵⁵ İbn Kesîr Muâviye'den "İlk İslâm hükümdarı" olarak bahseder. Bakınız: İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, Cilt 5, Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, Tarihsiz, s.2105.

¹⁵⁶ Crone, s.211.

¹⁵⁷ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî Muâviye'nin müçtehit olduğu kanaatini izhâr eder. Bakınız: M. Said Ramazan el-Bûtî, **Fıkhu's Siyre**, Ali Nar ve Orhan Aktepe (Çev.), İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992, s.523.

¹⁵⁸ Crone, s.208-209; Antony Black, III. Yezîd'in şâyet ulemânın istediği gibi halkı Kur'ân ve Sünnet'e uygun yönetmezse azledilmeyi kabul ettiğini, bunun da o dönemde azil yetkisinin tartışılmakta olduğunu gösterdiğini söyler. Bakınız: Black, s.46, s.60-61.

¹⁵⁹ Ashâbü'l Hadîs hakkında genel bir bilgi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer almaktadır. Bakınız: Abdullah Aydın ve Sâlim Ögüt, "Ehl-i Hadîs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s.507-512.

ediniz" emrinin ise halîfe sultanı değil ulemâyı işâret ettiğini savunmaktaydı.¹⁶⁰ Başlangıçta aralarında hiyerarşi bulunmayan ve net bir tanım olmayan ancak entelektüel birikimlerine güvenen bu ulemâ grubunun savunduğu şey liyâkate dayalı bir yönetim biçiminin inşâ edilmesiydi. "Velâyet-i fakîh" kavramını kullanmasalar, bunun yerine "İhtiyârât-ı hâkim" terimini tercih etseler de, onlara göre vahyi anlama ve yorumlamada yetki sâhibi olanın bunu uygulamada da yetki sâhibi olması gerekiyordu.¹⁶¹ Bu ise onları yeni bir tür dînî ve toplumsal önder olma konumuna taşıyordu. Buna binaen olsa gerek, İbn Kuteybe *Uyûnü'l Ahbâr*'da toplumsal sınıfların en başına ulemâyı yerleştiriyordu.¹⁶² Süreçte, kendini İslâmî kabul eden bir toplumda ulemânın en istikrarlı otoriteye sâhip olduğu görüldü.¹⁶³ Ne var ki onlar, içinde buldukları şartlarda devletin/iktidarın tiranlıkla özdeş olduğunu bilmelerine rağmen toplumsal bütünlüğün korunmasını önceliklerinden kendilerinin siyâsî özerkliğinden ferâgat ettiler.¹⁶⁴ Bu bağlamda ele alındığında, İbn Hanbel'in yönetimi zorla ele geçiren ve âdil olmayan bir halîfeye dahi itâati vâcib kılan anlayışı mâzur görülür hale gelmektedir. Yine de, ulemânın halîfeden istediği şey kendilerine karışılmamasıydı.¹⁶⁵

Ulemânın siyâsî alanı sultanlara terk etmesi onların Müslüman toplumun önderliğinden tümüyle el çektikleri anlamına da gelmiyordu. Dinin yorumuna dâir yetkileri, şer'î hükümlerin belirlenmesinde onları tartışılmaz bir otorite kılarken, sultanlara sundukları nasihatnâmeler yoluyla da saltanatı şer'î ahkâmla sınırlamanın yolunu arıyorlardı. Moğol işgalinin yol açtığı ağır darbeye kadar ilim ve siyâset merkezi olan Bağdat her din, mezhep ve meşrepten âlimi barındırıyor ve entelektüel seviyesi yüksek bir atmosfer sunuyordu. Burada yürütülen münâzaraların etkisi hem Kur'ân ilimlerinde hem de siyâset felsefesinde ve siyâsî tatbîkatta görülüyordu.¹⁶⁶ Sultan halîfeler ulemâyı bürokrasiye katıyor, onlarla istişâre ediyor ve başta yargı olmak üzere idâri erkin çeşitli kademelerinde önde gelen âlimlere yer veriyordu.¹⁶⁷ Merkez ve taşra elitinin ittifâkına dayanan bu devlet örgüsünde Allah'ın irâdesiyle ve fakat Bizans ve Sâsâni saray teşrîfatı kaideleriyle

¹⁶⁰ İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, Cilt 3, Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993, s.618, s.1172-1173; İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, Cilt 4, Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984, s.1290, s.1379-1380, s.1746.

¹⁶¹ Hâdî Kâzımzâde, "Nakş-ı Velâyet-i Fakîh der Gam-ı Duvvum-ı İnkılâb", **Peyâm**, Sayı 132, (Behâr 1392), s.36-38.

¹⁶² Aktaran: Black, s.92.

¹⁶³ Black, s.63, s.68.

¹⁶⁴ Crone, s.209, s.212.

¹⁶⁵ Black, s.70.

¹⁶⁶ Lapidus, s.118-119, s.134.

¹⁶⁷ Lapidus, s.121.

hâkimiyet süren sultan halife halktan itâat bekliyor ve kendisine eklemelenen ulemânın da bunun teorik altyapısını hazırlamasını umuyordu.¹⁶⁸ Bu ilişkide kendini Allah'ın yeryüzündeki vekili sayan sultan halife İslâm'ı iktidarı için, dinin aslî temsilcisi olduğunu savunan ulemâ da sultan halîfeyi İslâm için kullanıyordu.¹⁶⁹

Bu noktadan sonra Müslüman filozof, fakih ve siyâsetçilerin konuya dâir görüşlerini temsil kudretini hâiz isimler üzerinden incelemekte fayda görüyoruz.

1.4.1 Fârâbî ve el-Medînetü'l-Fâzıla

Seleflerinden farklı olarak, İslâm siyâset felsefesini bir sistem haline getiren¹⁷⁰ ve Platon'dan büyük ölçüde etkilenmiş olsa da kendi inanç ve düşünce dünyasına âit unsurları büyük bir ustalıklarla kullanabilen Fârâbî sâdece İslâm dünyasını değil, Batı dünyasını da etkileyen bir kişidir.¹⁷¹ Antik Yunan'a dâir okumalarında salt bilgi düzeyinde kalmayan Fârâbî, izlerini tâkip ettiği filozoflar arasındaki ihtilâfları kavramsal düzeyde uzlaştırma ve tüm bunları bir hedefe sevk etmede de başarılı olur.¹⁷² Tıpkı Platon ve Aristoteles gibi ahlâk temelli bir anlayış ile iyi insan ve iyi topluma ulaşmak isteyen Fârâbî,¹⁷³ bunun yolunun siyâset ve devlet inşâsından geçmekte olduğu bilinciyle oluşturduğu nazariyeyi tek bir kitapta değil, çeşitli alanlara yayılmış sekiz ayrı eserde tafsîlî bir şekilde îzah eder.¹⁷⁴

Fârâbî'nin eserleri incelendiğinde, nihâî hedefinin insan ve toplumu, ruhun maddeye ihtiyaç duymadan mükemmel hale gelmesi olarak tanımladığı mutluluğa ulaştırmak olduğu görülür.¹⁷⁵ Bu hedef dünya hayatı ile de sınırlı kalmaz. İslâm'ın tevhid akidesine

¹⁶⁸ Lapidus, s.131, s.135-136.

¹⁶⁹ Lapidus, s.140-143.

¹⁷⁰ Black, s.113.

¹⁷¹ Mustafa Yıldız, Fârâbî'nin İbn Rüşd öncesinde siyâset felsefesi dizgesi kurabilen tek Müslüman filozof olduğunu vurgular. Bakınız: Mustafa Yıldız, "Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s.70.

¹⁷² Birbirleriyle uzlaşması mümkün kuramlar üzerinden hareketle bir sentez yaptığından bahisle, Fârâbî'nin metodu ekletik olarak tanımlanmaktadır. Bakınız: Cavit Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s.59; el-Câbirî'ye göre Fârâbî yaşadığı dönemdeki çatışmaları sona erdirebilmek adına böyle bir yol izlemiştir. Bakınız: Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Said Aykut (Çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s.74.

¹⁷³ Yıldız, s.66.

¹⁷⁴ Fârâbî'nin bu alanda kaleme aldığı eserler şunlardır: 1. Ârâü Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla, 2. es-Siyâsetü'l-Medeniyye, 3. Tahsilü's-Sa'âde, 4. Füsûlün Müntezeza, 5. et-Tenbîh âlâ Sebîlî's-Sa'âde, 6. Kitâbu'l-Mille, 7. Kitâbu'l-Hurûf, 8. İhsâu'l-Ulûm. Bakınız: Adnan Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi - Kaynakları ve Etkileri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s.6-8.

¹⁷⁵ Farabi, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, Nafiz Danişman (Çev.), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s.69-70; Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)**, Fatih Toktaş (Çev.), **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, (Sayı 12), 2002, s.258; Fahrettin Olguner, **Fârâbî**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s.61.

bağlı olan Fârâbî, müteâl yaratıcının varlığını bildirdiği ölüm sonrası hayatın mutluluğunu (es-sa‘âdetü’l-kusvâ)¹⁷⁶ sağlamayı da amaçlar.¹⁷⁷ Bu noktada Fârâbî, gerçek mutluluk ile sahte mutluluğun ayırt edilmesi gerektiğini, insan ve toplumun bâzı şeyleri mutluluk sanabileceğini fakat hakîkatte bunun böyle olmayabileceğini söyler.¹⁷⁸ Ona göre, mutluluk insanî nefsin tezkiyesini sağlayan nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik sanata dâir dört ana erdemın insan ve toplumda belirmesiyle elde edilebilecektir.¹⁷⁹ Bu ise salt bilgi değil aynı zamanda amacı gerçekleştirmeye yönelmiş bir irâde ve eyleme de ihtiyaç duyan sultanlık/idâre mesleğinin işi olan siyâsetle mümkündür. Doğru bir siyâsetle insan ve toplum ahlâkî ilkeler ekseninde hareketle maddi bağlardan kurtulacak ve böylelikle mutluluğa ulaşacaktır.¹⁸⁰ Ancak mutluluğun derecesi kişinin avam veya havastan olmasına ve buna hazırlanmasına göre değişebilecektir.¹⁸¹ Fârâbî’ye göre, siyâsî erke sâhip, böylece devletleşmeyi başarmış toplumların en mükemmeli birçok ulusu bir arada tutabilenlerdir. Bunun ardından tek bir ulusa dayananlar ve en nihâyetinde şehir çapında olanlar gelmektedir.¹⁸² Fârâbî, bütün bir yeryüzünü hâkimiyeti altına alıp tüm ulusları tek bir çatı altında toplayacak bir devlet arzu etse bile "*Ârâü ehli’l- medîneti’l- fâzıla*" (Erdemli Medînenin Halkının Görüşleri) isimli kitabında kendi nazariyesini de "Medîne" adını verdiği, Yunan şehir devletine karşılık gelen toplum üzerinde inşâ eder.¹⁸³ Fârâbî varlık sahasını hiyerarşik bir düzleme oturtur ve bunun tepe noktasına Allah’ı yerleştirir. O’nun dışındaki her şey O’ndan sudûr eder ve yüceden bayağıya doğru bir dereceye sâhiptir. Hal böyle olunca, mutluluğa erişebilmek için insanın ve toplumun öncelikle Allah’ı ve ilâhî nizamı tam olarak idrâk etmesi gerekmektedir. Buna binaen Fârâbî, eserlerinin hemen hepsinde “Vâcibü’l-vücûd” olarak nitelediği yaratıcının sıfatlarını îzah ile başlar. Bunları bilmek son derece önemlidir, zîra ona göre varlık sahasındaki bu hiyerarşi ilimlerde, içtimâî hayatta ve siyâsette de geçerlidir.¹⁸⁴ Bir başka ifâdeyle, ilâhî nizam yeryüzünde olması gereken siyâsî nizamın bir modelidir.¹⁸⁵ Bu

¹⁷⁶ "es-sa‘âdetü’l-kusvâ", geçici bedensel mutluluktan sonra elde edilen aklî mutluluk olarak tanımlanır. Bakınız: Mehmet Vural, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Ankara: Elis Yayınları, 2016, s.570.

¹⁷⁷ Fârâbî, **Kitâbü’l-Mille**, s.264.

¹⁷⁸ Fârâbî, **Kitâbü’l-Mille**, .264-265, s.268-269.

¹⁷⁹ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması "Tahsilü’s – Sa’âda"**, Ahmet Arslan (Çev.), Ankara: Divan Kitap, 2015, s.34; Ayaz, s.23.

¹⁸⁰ Fârâbî, **Kitâbü’l-Mille**, s.266.

¹⁸¹ Yıldız, s.194.

¹⁸² Fârâbî, **El-Medinetü’l Fâzıla**, s.79-80.

¹⁸³ Ayaz, s.68, s.75.

¹⁸⁴ Yıldız, s.199.

¹⁸⁵ Fârâbî, **Kitâbü’l-Mille**, s.272-273.

çerçeve de Fârâbî, felsefeyi en değerli, en yüce ve dînî ilimler de dâhil olmak üzere en kapsayıcı ve bütünlük içeren ilim telakkî eder.¹⁸⁶ Öyle ki dinin kuramlarını ispata dâir kaide ve delillerin de felsefede bulunduğunu söyler.¹⁸⁷ Bunun ardından felsefeyi toplumsal düzeyde mükemmelleşmeyi hedefleyen siyâset ilmi¹⁸⁸ ve tahayyül ettiği siyâsî nizamda merkezi bir rol verdiği ideal idâreci ile ilişkilendirir. Fârâbî'ye göre ilâhî nizam, ilâhî nizamı tanımaya götüren felsefî bilgi ve bu bilgiyi hâiz idâreci içtimâî mutluluğun sacayağıdır. Fârâbî'nin hikmet olarak isimlendirdiği felsefî bilgi ideal idârecinin meşrûiyetini sağlayan dayanaklardan birini de oluşturmaktadır.¹⁸⁹

Fârâbî, "er-reîs'ül-evvel" ve kimi zaman da nübüvvet ile filozofiyi bünyesinde birleştiren bir kişi olarak, "İmâm" ismini verdiği,¹⁹⁰ ilâhî sıfatların kendisinde tecellî ettiği, görevi insanı görüp gözetmek ve onu yetkin kılmak olan "Faal Akıl"¹⁹¹ ile irtibat halinde olan ideal bir idâreciyi erdemli devletin kurucu unsuru sayar.¹⁹² Dini (mille) ise ilk liderin/İmâmın belli bir amacı gerçekleştirmek üzere toplum için tasarladığı, müeyyidelerle desteklenmiş görüşler ve eylemler olarak tanımlar.¹⁹³ Ancak bu görüşlerin kaynağı salt ilk liderin/İmâmın aklı ve tecrübesi değildir. İlk lider/İmâm Faal Akıl vâsıtasıyla Allah ile kurduğu irtibat sebebiyle bu görüşleri vahiy yoluyla edinir ve tâlî meseleleri de vahyin temel ilkelerine sâdik kalarak çözüme kavuşturur.¹⁹⁴ Bu yönüyle o, zihnî ve ahlâkî açıdan tekemmül etmiş bir rol modelidir¹⁹⁵ ve kendisine yol gösterecek bir başkasına ihtiyacı yoktur. Bunu ise ancak peygamberler ve filozoflar başarabilir.¹⁹⁶ Bu

¹⁸⁶ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.261; İlhan Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayınları, 1996, s.148-152.

¹⁸⁷ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.261, s.264.

¹⁸⁸ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.268.

¹⁸⁹ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.269-270; Yıldız, s.225.

¹⁹⁰ Yıldız, s.223-224; Fârâbî'nin lidere "İmâm" adını vermesi onun Şîî olabileceği yönündeki tartışmalarda delil olarak kullanılan hususlar arasında yer alır. Bakınız: Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Hüseyin Hatemi (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.286-293; Fauzi M. Najjar, ilk değerlendirmelerin Fârâbî'nin ortaya koyduğu nazariyenin Şîîlik'in bir tasdîki anlamına geldiğini söyler. Bakınız: Fauzi M. Najjar, "Fârâbî'nin Siyâsî Felsefesi ve Şîîlik", Mehmet Dağ (Çev.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 20, Sayı 1, 1975, s.297; Antony Black de Fârâbî'nin muhtemelen Şîî olduğunu ve Şîîlerin kendisini himâye ettiklerini söyler. Bakınız: Black, s.101-102, s.110.

¹⁹¹ Fârâbî "Faal Akıl" kavramına büyük önem verir. Bakınız: Muharrem Hafız, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", Abdullah Kahraman (Ed.), **Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 5.Cilt** içinde (683-698), İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s.685.

¹⁹² Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.266.; Mükemmel şehir mükemmel İmâma ihtiyaç duyar ancak mükemmel İmâmın önüne engeller çıkarılması onun mükemmelliğine zarar vermez. Bakınız: Black, s.109; Olguner, s.65-66.

¹⁹³ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.258; Fârâbî "mille" kavramını kurucu ilk lider/İmâm dışındakiler için kullanmaz. Bakınız: Hasan Şahin, **İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, s.18; Mustafa Yıldız, Fârâbî'nin bâzı kavramları İslâm dininde bilinen yaygın anlamlarının dışında kullandığını, bunun sebebinin Fârâbî'nin felsefenin evrenselliğine inanması olduğunu, dînî kaidelerin ise felsefenin kuramsal konularının topluma adapte edilmesi gerekliliğine bağlı olarak vaz' edildiğini söyler. Bakınız: Yıldız, s.58, s.139.

¹⁹⁴ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.259, s.262; İlk lider/İmâm topluma dâir yasalar koyarken "olan" ile "olması gereken"i birlikte göz önünde tutar. Bakınız: Yıldız, s.219.

¹⁹⁵ Ayaz, s.37, s.94, s.124.

¹⁹⁶ Ahmet Arslan, **İbn Haldun (İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası)**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s.285; Fârâbî'nin nazarında filozof Faal Akıl ile ittisal kurarak rabbânî sudur yoluyla eşyânın hakikatini idrak eden kişidir.

ikisi toplumun idâresi hakkının en liyâkatli ve salâhiyetli sâhibidir. Kâmil sıfatlara sâhip olan ilk lider/Îmâm devletin organlarını dine uygun bir şekilde kurmak ve toplumun idâresini buna göre ele almak zorundadır.¹⁹⁷ Bu hem bir hak hem de bir sorumluluktur. İlk lider/Îmâm bu sorumluluğu yerine getirirken, kendisini bedene nazaran kalp gibi telakkî etmeli ve diğer âmir ve memurların konumunu buna göre belirlemelidir.¹⁹⁸ Allah'ın varlığı inşâ ettiği hiyerarşide varlıklar aynı değer ve önemde olmadığı gibi, yaratılıştâ eşit olmalarına rağmen farklı kabiliyetlere sâhip olmaları sebebiyle insanlar da toplum içinde salâhiyet, vazîfe ve sorumluluk anlamında aynı değildir. Buna binaen ilk lider/Îmâm emrinde çalışacak kişileri liyâkat esâsınca belirleyecek ve onların meşrûiyeti de ilk lider/Îmâma dayanacaktır.¹⁹⁹ Toplum da alttan yukarı doğru işleyen ve bir geçişkenlik sağlayan taklit yoluyla erdemli devletin inşâsında rol alacak ve bu sûretle siyâsî süreçlere iştirak edecektir.²⁰⁰ Böyle bir idâre vücut bulduğunda, Allah hem doğrudan varlık âlemini hem de Faal Akıl ile irtibatlı ilk lider/Îmâm eliyle toplumu yönetmiş olacaktır.²⁰¹ Bunun netîcesinde, halk ilk lider/Îmâma ve onun birleştirici dinine tâbi olmakla Allah'ın irâdesine uymuş olacak ve böylelikle mutluluğa erişecektir,²⁰² zîra ferdî ve içtimâî mutluluğun tahsîli ilâhî ve siyâsî nizamın birbiriyle uyumuna bağlıdır.²⁰³ Fârâbî büyük önem verdiği, gelişi güzel her hangi bir adam olamayacağını belirttiği ilk liderde/Îmâmda yüklendiği ağır sorumluluğu yerine getirmesini sağlayacak vasıflar arar.²⁰⁴ Ona göre, ilk lider/Îmâm ya bir filozof ya da peygamber olmalıdır,²⁰⁵ zîra bunlar asla yönetilemeyecek, ancak ve ancak yönetecek vasıfta insanlardır.²⁰⁶ Fârâbî'nin ilk lider/Îmâmda aradığı şartlar arasında, organların tamlığı, anlama/kavrama kabiliyeti, güçlü bir hafızaya sâhip olmak, zeki olmak, üstün bir hitâbet kabiliyetine sâhip olmak, öğrenmekten usanmamak, doğru ve âdil olmak, dünyevî ve shevî zevkler ile

Bakınız: Ayaz, s.229; Tjitze Jacob de Boer, Fârâbî'nin anlattığı kişinin Hz. Muhammed kisvesi altında Eflatun olduğu kanaatindedir. Bakınız: Tjitze Jacob de Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Yaşar Kutluay (Çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s.152; Fârâbî gerçek felsefe ile bu felsefeye tâbi olduğunun farkında olan sahil bir dinin çelişmeyeceği kanaatindedir. Bakınız: Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", M. Cüneyt Kaya (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde (s.145-181), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018, s.174.

¹⁹⁷ Yıldız, s.201.

¹⁹⁸ Fârâbî, **El-Medinetü'l Fâzıla**, s.80-81.

¹⁹⁹ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.272-273.

²⁰⁰ Ayaz, s.107-109.

²⁰¹ Ayaz, s.198.

²⁰² Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.273.

²⁰³ Mehmet Aydın, "Farâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 21, Sayı 1, Nisan 1973, s.305; Yıldız, s.213.

²⁰⁴ Fârâbî, **El-Medinetü'l Fâzıla**, s.84.

²⁰⁵ Fârâbî, **El-Medinetü'l Fâzıla**, s.86-87.

²⁰⁶ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.271.

mâlâyâniden uzak olmak, yüksek ruhlu olmak, dünya malına îtibar etmemek, azimli, kararlı ve cesur olmak, devlet yönetimini bilmek, istinbat gücüne ve pratik akla sâhip olmak, halka kılavuzlukta mâhir olmak ve harp sanatlarını bilmek de sıralanabilir.²⁰⁷ *Fusûs'ül-medenî* isimli eserinde ise, hikmet, tam pratik hikmet, başkalarını iknâ edebilme mükemmelliği, hayâlî bir etki meydana getirme mükemmelliği, bizzat cihada katılabilmek gücü ve bedeninde cihatla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması olarak sıraladığı altı şarta daha yer verir.²⁰⁸ Yine ona göre, Allah'ın kâinattaki nizamını anlayıp tatbik edebilmesi için ilk lider/İmâm nazarî felsefeye (hikmete) bütünüyle hâkim olmalıdır. Fârâbî'nin ilk liderde/İmâm'da üstün vasıflar aramasının sebebi onu mevcûdatta Allah'ın zarûretiyle kıyaslamasıdır. Tıpkı varlık âleminin zorunlu eksenini Allah gibi, içtimâî ve siyâsî hayatın eksenini olan İmâmın vücûdu da zorunludur. Yine Allah, varlık âleminin nûru, kâmil erdem sâhibi en kudretli varlık olduğundan, ilk lider/İmâm da öyle olmalı, toplumu aydınlatıp insan ruhunu kemâle erdirecek yolu göstermeli ve bu sûretle insan ve toplumu mutluluğa ulaştırmalıdır.²⁰⁹ Fârâbî ilk lider/İmâmın ardından gelen kişinin onunla aynı nitelikte olması durumunda ilk lider/İmâm ile aynı hak ve yetkilere sâhip olacağı kanaatindedir. Böyle bir durumda halef, selefının yarım bıraktığı işleri tamamlayabilir, yeni kaideler getirebilir yâhut var olan kurallarda değişikliğe gidebilir, zîra hükümlerdeki farklılık davranış biçiminin özünü değil şeklini etkileyen bir unsurdur ve şâyet selefi hayatta olsaydı zamanın şartlarına göre o da bu şekilde davranacaktı, der. Bu durum ilk lider/İmâm ile aynı özellikleri hâiz tüm halefler için geçerlidir.²¹⁰ Ona göre, çağlar boyu birbiri ardına gelen bu özellikleri hâiz liderlere sâhip şehirler en erdemli ve en mükemmel olanlardır.²¹¹ İlk lider/İmâmın kendisiyle aynı düzeyde bir halef bırakmaması durumunda Fârâbî, yönetimin "ilk yönetime bağlı yönetim" olacağını, böyle bir yönetimde ilk lider/İmâmın koymuş olduğu kuralların değiştirilmemesi ve bunlara muhâlefet edilmemesi gerektiğini söyler. Bu yönetimin liderini "yasaya bağlı lider" (el melikü's-sünne) olarak anan Fârâbî, bu sorumluluğu alacak kişinin erdemli sınıftan olmasını şart koşar. Fârâbî'ye göre toplumu idâre edecek erdemli tabakadaki kişiler, başta en yüce ilim olan felsefe olmak

²⁰⁷ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazla*, s.87-89.

²⁰⁸ Farabi, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Hanifi Özcan (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s.50.

²⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s.272-273; Hafız, s.686; Ayaz, s.179.

²¹⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s.262-263.

²¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s.269.

üzere, aralarında siyâsetin de yer aldığı nazarî ilimleri bilmek zorundadır. Ancak tek başına ilim sâhibi olmak da yeterli değildir. Bu ilimlerin nihâî amaca hizmet edecek şekilde kullanılmasını sağlayacak istikamet, azim ve gayret de bulunmalıdır.²¹² Tüm bunlar ise irâdeye bağlı olarak oluşan ve sâdece ferdin değil cemiyetin de ıslahını sağlayan yasaları oluşturan ahlâkî düzlemde "iyi"yi amaçlamalıdır. Tabiatıyla tüm bu ilimler de Allah ile ilişkili olmalıdır, zîra tümüyle hayırdan ibâret olan varlık âleminin yaratıcısı, her türlü erdemın kaynağı ve aslî düzen/kural/yasa koyucusu O'dur. Erdemli tabaka Allah'ı ve sıfatlarını, gayrı maddî varlıkları, semavî cevherleri ve husûsiyetlerini, insanın varlık âlemine gelişini ve yerini, ilk liderin/İmâmın varlık nedenini, İmâma vahyin gelişini, İmâmdan sonra gelen idârecilerin özelliklerini, erdemli ve erdemsiz toplumların niteliklerini bilmeli ve tüm bunları erdemli toplumun ortak bilinci haline getirmek için eğitim ve tebliğ yoluyla çaba göstermelidir. Zîra yaratılışlarındaki farklılıklar kendi başlarına mutluluğa giden yolu idrak etmelerine engel olacağından, insanların bir mürşide ve onun terbiye metoduna ihtiyaçları tartışmasıdır. İncancına dâir kesin delillere sâhip olmasıyla diğerlerinden ayrılan ilk lider/İmâmın yol göstericiliğinde ve toplumun İmâma benzeme oranına göre bu amaca ulaşılacaktır. Fârâbî'nin bu konudaki seçkin anlayışı, burhânî ilimlere ve hakîkate ulaşılacak bir mantık silsilesine sâhip olmamaları sebebiyle avamın yönetimden olabildiğince uzaklaştırılmasını da zorunlu kılar. Aksi halde kemâl yolunda ilerlenemeyecek ve erdemli bir toplumun inşâsı mümkün olmayacaktır.²¹³

İlk lider/İmâmın açıklamadığı konularda hükme varabilmek için açıkladığı konulardaki görüşlerinden istinbatın şart olduğunu, bunun da fıkıh sanatına ihtiyacı doğurduğunu belirten Fârâbî en erdemli tabaka içinde filozof ve âkil adamların hemen ardında saydığı fakihe özel bir önem atfeder.²¹⁴ Buna binaen fakihin şerâtin genel ve özel hükümlerini, nâsih ve mensuhu, lisânı, âdetleri, müşterek isimleri, özel ve genel anlamları (hâs ve âm) ve bunlara dâir kastı, geleneklerdeki yaygın işleri, benzerlik ve zıtlıkları, eşyânın özelliklerini ve sâir hususları bilmesi gerektiğini, bunun ise zekâ, taakkul, yaratılıştaki mükemmellik, eğitim ve tecrübe gerektirdiğini vurgular. Fıkıh siyâset ilminin bir parçası

²¹² Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reis el-Evvel)' Kavramı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1987, s.292.

²¹³ Ayaz, s.127, s.136, s.163.

²¹⁴ Ayaz, s.114.

sayan Fârâbî, bu suretle fakihe teorik ve pratik siyâsetin yolunu açar.²¹⁵ Böylece fakihin idâreci ve yasa koyucu rolü de belirgin hale gelir.²¹⁶

Fârâbî ilk lider/İmâmın hâiz olduğu tüm bu husûsiyetlere sâhip tek bir lider bulunmadığı takdirde bir heyetin yönetimi ele almasına da cevaz verir. Ancak filozof olmak hiçbir şekilde göz ardı edilemeyecek bir şart olarak durur. Ona göre, bir filozofun varlığı halinde diğer şartların diğer insanlarca sağlanıyor olması yeterlidir.²¹⁷ Aksi halde devletin sürekliliği tehlikeye girecek ve idâreci fakih bile olsa zeval kaçınılmaz olacaktır.²¹⁸

Görüldüğü üzere, İslâm dünyasında siyâset felsefesi açısından bütüncül bir teori sunan ilk kişi olarak kabul edilen Fârâbî, çatısı Antik Yunan filozoflarına âit sayılabilecek bir sistemi İslâm'ın temel inanç ve kavramları ile çelişmeyecek bir şekilde inşâ etme gayretinde olmuş ve aklın öncülüğündeki Allah merkezli bu sistemi/devleti Allah'ın sıfatlarına en yakın gördüğü peygamber ve filozof üzerine bina etmiştir.²¹⁹ Tahayyül ve tasavvurdan çıkarak Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Muhammed örneğinde somutlaşan Fârâbî'nin ideal toplum ve yönetimi kâinatın işleyişine vâkıf ve onunla mutâbık yasalar koyma kudretini hâiz filozof ekseninde şekillenmektedir.²²⁰ Yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî'nin saltanat rejimlerinin gücünü sınırlama ve başta fakih olmak üzere ilim ehlinin etkisini arttırma arzusunu felsefenin diliyle izhar ettiğini söylemek mümkündür.

1.4.2. Mâverdî ve İdeal Hukuk Devleti

Kelâmî açıdan Eş`arî, fikhî açıdan ise Şâfiî mezhebine bağlı, "Kâdi'l-kudât" unvanına sâhip bir fakih olan Mâverdî,²²¹ İslâm siyâsî düşüncesinde iz bırakan şahsiyetler arasında yer alır. Mâverdî, Bizans ve Sâsânî yönetim usûllerini İslâm devletine uyarlayan ekletik ve sentezci yönü bulursa da,²²² siyasal toplumun mücessem hali devlete dâir sistemli bir teori geliştirme çabasıyla çağdaşı olan diğer fakihlerden ayrılmaktadır. Ne var ki bu

²¹⁵ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.263-264, s.268; Ayaz, s.212.

²¹⁶ Fatih Toktaş, "Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri", **Diyanet İlmî Dergi -Fârâbî Özel Sayısı-**, Cilt 52, Sayı 1, 2016, s.56.

²¹⁷ Ayaz, s.211.

²¹⁸ Yıldız, s.217; Toktaş, s.59.

²¹⁹ Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reis el-Evvel) Kavramı", s.299.

²²⁰ Olguner, s.67.

²²¹ Haroon Khan Sherwani, **Muslim Political Thought and Administration**, Lahor: Sh Muhammad Ashraf, 1942, s.148.

²²² Mehmet Birsin, "Mâverdî'nin Devlet Anlayışı", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s.111.

çabasıyla o, halife ekseninde kurulan İslâm devletinin üstün bir örgütlenme biçimine sâhip olduğuna dâir inancına rağmen²²³ mutlak ideal devlet sistemine ulaşmayı değil, var olanlar açısından mümkün olabilecek en iyi devleti inşâyı amaçlar.²²⁴ Bu yönüyle Mâverdî, yerel güç sâhibi emirler ile halife arasındaki ayırım ve örtülü çatışmanın somutlaştırdığı çağının şartlarını göz önünde bulundurur.²²⁵ Tabiatın kanunları gibi siyâsetin de kanunları olduğunu ve bu kanunlara riâyete başarımın elde edilebileceğini düşünür. Mâverdî Sünnî düşüncenin sınırlarına riâyete hassas olmakla birlikte, kendinden önce de tartışılan ancak kavram haline getirilmeyen konuları ele alırken, anlamda kaymaları önleyecek derecede açık tanımlamalar oluşturma yolunu seçmiş ve bu sûretle belirlediği her bir kavramı teorisinin yapı taşı olarak kullanmıştır.²²⁶ Mâverdî'nin içinde bulunduğu itikadî, felsefî, kültürel ve siyâsî atmosferin toplumların bugün ulaştığı ve benimsediği teorik ve pratik düzeyde olmadığını göz önünde tutmak kaydıyla, onun tüm çabasının siyâsî erkin meşrûiyet temellerini açıklamak ve bu erki mümkün olduğunca kayıt altına almak olduğu söylenebilir. Böylece o, günümüzün söylemiyle, hukuk devletinin inşâ edilebileceğini ummaktadır.²²⁷

Mâverdî'nin düşüncesinde devlet, siyâsî bir lider tarafından yönetilen, dayandığı esaslar, içtimâî ve idâri kuralları olan bir mekanizmadır. Bu mekanizma içinde kurucu unsur siyâsî liderdir, zîra o diğerlerine göre seçkin özellikleri olan, diğerlerinin kendisine tâbi olması gereken kişidir. Lider etrafında teşekkül eden iktidar yapısı ise devleti iki temel formda şekillendirebilir. Târihî tecrübeyi de nazara alan Mâverdî'ye göre bu iki formun ilki hilâfet/imâmet devleti iken, ikincisi mülk devletidir. Hilâfet/imâmet devleti Hz. Peygamber ve Râşid halîfeler döneminde vücut bulmuşken, bunun dışında kalanlar mülk devletinin örnekleri olarak gösterilebilecektir. Bununla birlikte o, her iki devletin teşkilâtlanmasındaki benzerliklerden ayrı olarak, bu formlarda çağın ihtiyaçlarına göre yaşanabilecek değişim ve dönüşümleri de yadsımaz.

Döneminin kullanımına uygun şekilde Mâverdî de hilâfet/imâmet devletinin siyâsî liderini sıklıkla "İmâm" olarak isimlendirir ve İmâmın halîfeliğini ise Hz. Peygamber'in ardılı olmasına bağlar. Ona göre, İmâmın vazîfesi sadece bir toplumu yönetmek değil,

²²³ Black, s.135.

²²⁴ Birsin, s.48.

²²⁵ Black, s.133, s.136-137.

²²⁶ Antony Black Mâverdî'nin Şerîat'ın daha yumuşak olan cezalarını aşmak için "Allah'ın hakkı" ve "insanın hakkı" kavramlarının dışında "iktidarın hakkı" kavramını geliştirdiğini ve böylelikle sultanın uyguladığı daha sert cezalara meşrûiyet sağladığını söyler. Bakınız: Black, s.138.

²²⁷ Sherwani, s.151.

siyâset yoluyla dini koruyarak, toplumun dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamaktır.²²⁸ İmâmı sâir siyâsî liderlerden ve hilâfet/imâmet devletini de mülk devletinden ayıran temel husus dinin korunması yoluyla dünya ve âhiret mutluluğunun elde edilmesi gayesidir. Zîra ona göre, siyâsî lideri Hz. Peygamber'in halefi olmayan, toplumsal vekâlet anlayışına yabancı, iktidarın bir kişi veya âilenin elinde tekelleştiği Mülk devletinin aslî hedefi dünya işlerinin düzene sokulması ve dünya menfaatlerinin elde edilmesinden ibârettir. Hz. Peygamber ve Râşid halîfeler çağının ardından yaşanan gelişmelere bağlı olarak, temkinli bir tutum izlemeyi tercih eden Mâverdî, açıktan menfî mânâlar yüklediği bu tür devletlerin liderlerini daha ziyâde sultan ve melik gibi isimlerle anar. Her ne kadar Mâverdî hilâfet/imâmet devletinin siyâsî lideri İmâmı Hz. Peygamber'in halefi olarak görse de, imâmet konusunu kelâmî bir mesele olarak telakkî etmez. Ona göre, konu akideyle değil, fıkıhla ilgilidir ve hassaten "hükümdarlık hukuku" çerçevesinde ele alınmalıdır. Mâverdî'nin bu yaklaşımı kendinden sonra gelen, *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli (milleti, ceyşi)'l-İslâm* isimli eserin müellifi Bedreddin ibn Cemâa gibi mütekellim ve fakihleri de etkiler.²²⁹

Mâverdî, siyâsî teorisini temelinde bütün kudret ve yetkisiyle genel velâyetin sâhibi İmâm/halîfenin yer aldığı hiyerarşik bir yapı şeklinde kurar.²³⁰ İkincil derecedeki bütün hak ve yetkiler bu liderin varlığından neşet eder. Ona dayanmayan, ondan sâdır olmayan hiçbir otorite meşrû kabul edilemez. Dînî ve dünyevî her türlü hak, vazîfe ve salâhiyeti bünyesinde barındıran mutlak otoritesini sınırlayan ancak şer'î ahkâmıdır.²³¹ Bunun sebebi İmâmın kendisine kutsiyet atfedilmeksizin diğer insanlardan üstün olmasıdır. Onun yanında diğerlerinin misâli, irâdesi efendisine tâbi bir kölenin misâlidir. Ne var ki imâmet vazîfesini farz-ı kifâye²³² telakkî eden Mâverdî, merkezî rol verdiği İmâmın ancak toplumun/ümmetin veya ümmeti temsil eden seçkin bir grubun yapacağı bir sözleşmeye dayalı olarak meşrûiyet kazanacağını da söyler. Bîat olarak ifâde edilen bu sözleşme aslı itibâriyle bir vekâlet sözleşmesidir. Bu sözleşme ile toplum, dinin sınırları çerçevesinde yönetmesi, huzur, düzen ve güvenliği sağlaması için "Ehlü'l-hal ve'l-akd" eliyle İmâma yetki verir.²³³ Mâverdî'ye göre bu şekilde yetkilendirilmiş bir İmâmın kendi halefini

²²⁸ El-Mâverdî, *El-Ahkâm'us Sultâniyye*, Ali Şafak (Çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976, s.19-20.

²²⁹ Birsin, s.52; el-Merheb, s.17, s.46.

²³⁰ El-Mâverdî, s.5; Birsin, s.228

²³¹ El-Mâverdî, s.3-4.

²³² El-Mâverdî, s.6.

²³³ El-Mâverdî, s.8; Toplumsal temsilin bu şekli çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bakınız: Birsin, s.254-256.

belirlemesi câiz, belirlediği velîahdî zarûret hali olmaksızın azletmesi ise câiz değildir.²³⁴ Böyle bir durumda toplum velîahd olarak kabul edilebilecek bu halefî kabul etmeli ve ona bîat etmelidir. Meşrû bir İmâmın toplum ile ilişkisi vekâlet iken, İmâmın hiyerarşik bir silsile ile atadığı kamu görevlileri toplumun değil İmâmın vekilleri olarak iş yaparlar. Zamanın şartlarına uygun tercihler de yapılabileceğini söyleyerek kaideye esneklik getirirse de Mâverdî'nin, "Din sahasında işleri yürütenlere dünyaya ait işlerin de verilmesini din emreder", diyerek²³⁵ aslî rol verdiği İmâmın vasıfları hususunda seçici olduğu söylenebilir. Ona göre İmâm toplumun en fazîletlisi olmalıdır, zîra İmâm salt bir siyâsî lider değil, Hz. Peygamber'in halefidir. Mâverdî Hz. Peygamber'e halefiyetin mâhiyet ve kapsamını tam olarak açıklayamasa da,²³⁶ İmâmın meşrûiyetinin sosyo-politik dayanaklarından biri olarak kabul ettiğinden, halefin Hz. Peygamber'e ahlâken benzemesi gerektiği kanaatindedir.²³⁷ Bunun temelinde Sünnî düşüncenin Hz. Ebû Bekir'in halîfe olarak seçilmesini onun ümmetin en fazîletlisi olması kabulüne bağlaması yatar. Hz. Peygamber'in ahlâkına yakın olmaları sebebiyle ilk dört halîfe dönemini Asr-ı saâdet'in devamı sayar ve bu dönemin tatbîkatını fikhın kaynakları arasında görür. Toplumun siyâsî lideri İmâm da tıpkı Râşid halîfeler gibi basîretli, yetkin, erdemli ve adâletli olmalıdır. Bunların yanında İmâm doğru kararlar verebilmek için akıllı ve kurnaz da olmalıdır. Bu cümleden olmak üzere, ana tezi, ahlâkî devleti inşâ olarak kabul edilebilecek *el-Ahkâmü's Sultâniyye*'de²³⁸ Mâverdî, İmâmın sâhip olması gereken şartları şöyle sıralar:

- Her yönüyle âdil bir kimse olmak
- İçtihat derecesinde ilim sâhibi olmak (Müçtehit olmak)²³⁹
- Konuşma, görme, işitme duyularının tam ve sağlıklı olması
- Hareket etmesini zorlaştıracak derecede bedensel sakatlıklarının bulunmaması
- Halkı sevk ve idâre kabiliyeti ve bilgisi olmak
- Düşmanla savaşa gücü, kabiliyeti ve cesareti olmak
- Kureyş soyundan olmak²⁴⁰

²³⁴ El-Mâverdî, s.11-12.

²³⁵ El-Mâverdî, s.4.

²³⁶ Sünnî düşünce Hz. Peygamber'in bir halef bırakmadığını, İmâmın seçiminin ümmetin tercihiyle bağlı olduğunu savunduğundan, Hz. Peygamber'e halefliğin mâhiyeti muallak kalmaktadır. Bakınız: Birsin, s.235-240.

²³⁷ Mustafa Çağrıç, "Mâverdî'de Siyaset Ahlakı", **İslâmiyat**, Cilt.6, Sayı 1, Ocak-Mart 2003, s.72.

²³⁸ Birsin, s.66.

²³⁹ Mâverdî, *Nasihatü'l-Mülûk* isimli eserinde melik/sultanın bilmesi gereken ilimleri kelâm, hadis, fıkıh, nasihat ve dil olarak sayar. Mustafa Sarıbyık doktora tezinde *Nasihatü'l-Mülûk*'un tam bir tercümesine de yer vermiştir. Bakınız: Mustafa Sarıbyık, "Mâverdî'nin Nasihatü'l-Mülûk'u ve Siyasî Görüşleri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s.181.

²⁴⁰ El-Mâverdî, s.6.

Mâverdî yukarıda sıralanan şartların ilki olan adâletin büyük öneme hâiz olduğunu düşünür, zîra hukuk devletinin temeli adâlet fikrine bağlıdır. Ona göre adâlet toplumu ülfete çağırın, iktidara itâate sevk eden, ülkeyi mâmur, halkı huzurlu ve müreffeh kılan, nesli çoğaltan ve idâreciyi güvende tutan en yetkin, en kâmil, ifrat ve tefritten en uzak mükemmellik idealidir. Bu noktada Mâverdî adâleti ikiye ayırır. Ona göre adâlet, kişinin hal ve hareketlerinde dengeli olması anlamında kullandığı ve sübjektif adâlet olarak karşılanabilecek "kişiliğinde âdil olma" ile, kişinin erdeminden ayrı olarak, somut durumlarda yerine getireceği ilişki biçimini gösteren objektif adâlet olarak tanımlanıp tasnif edilebilir.²⁴¹ İmâmın hem seçilerek göreve başlaması hem de görevini sürdürebilmesi adâlet şartını sağlamasına bağlıdır. Şâyet İmâm adâletten ayrılır ise toplumun itâat borcu da sâkit olur, zîra toplumun itâat borcu mutlak değil şartlıdır. İmâm adâletten ayrılıp mâsiyete yönelirse toplumun itâat borcu da sona erer. Mâverdî İmâmın adâletten ayrılmasının temel göstergelerini iki başlıkta inceler: Şehvete dalmak ve sapkın görüşlere yönelmek. Ona göre İmâm şehvî arzularına tâbi olur ve günaha dalarsa adâletten ayrılmıştır. Yine inançla ilgili şüpheli işler yapıyorsa adâlet sıfatını kaybetmiştir.²⁴² Sübjektif adâlete sâhip olmayanın objektif adâlete de sâhip olamayacağını düşünen Mâverdî, adâlet sıfatını İmâma has kılmaz. Gerek İmâmı seçecek olan "Ehlü'l-hal ve'l-akd" heyeti²⁴³ gerekse İmâmın atayacağı bütün memurlar da âdil olmak zorundadır. Hassaten üst düzey yetkililer günahattan çekinen, haramdan korkan, güvenilir, şüpheli işlerden uzak duran olgun kişiler arasından atanmalıdır.²⁴⁴ Aksi halde İmâmın şahsında vücut bulan ve yükselen devlet adâletten uzaklaşacak ve bu da İmâmın meşrûiyetine dâir tartışmaya sebep olabilecektir.

Mâverdî, halk tarafından taklit edilen ve yaptıkları yaygınlaştırılan bir kişi olması gerçeğinden hareketle İmâmın müçtehit olmasını şart koşturmaktadır. İmâm müçtehit olmalıdır ki şer'î ahkâmı tatbik ederken yanılığa düşmesin ve bu sûretle tâbilerini saptırmasın. Aynı zamanda bu şart dini koruma vazîfesinin de gereğidir, zîra İmâmın vazîfe ve yetkileri arasında yasama faâliyeti de bulunmaktadır ve İmâm bu yetkisini ancak müçtehit ise kullanabilecektir. Yine İmâm, yargı yetkisini kullanırken de bu sığata ihtiyaç duyacaktır. İmâmın müçtehit olması hem fertler hem de fertle devlet arasındaki

²⁴¹ Birsin, s.62-63.

²⁴² El-Mâverdî, s.21.

²⁴³ El-Mâverdî, s.6.

²⁴⁴ El-Mâverdî, s.26-31; Tam yetkili olan Tevfiz Veziri nesep hariç imâmın sâhip olduğu bütün şartları sağlamalıdır.

ihtilâfların şer'î ahkâma göre çözülmesinin garantisini oluşturacaktır. Tüm bunların yanında İmâm, ulemâ ve fukahâyâ da îtibar etmelidir. Her ne kadar bir fakihin kadı olarak atanması İmâmın aslî yetkisinde olsa ve kadı İmâma vekâleten iş görse de, İmâm yargı makamlarına atadığı fakihlerin yargı bağımsızlığını sağlamaya özen göstermelidir.²⁴⁵ İmâmın müçtehit olmaması, bilakis câhil ve ahlâksız olması durumunda uyrukları içinde bulunan bilgili, ahlâklı ve âdil kişilerin ona itâati ancak zora dayalı bir itâate dönüşeceğinden, İmâmın şahsında temsil edilen devletin zevâli de kaçınılmaz olacaktır. Bu, siyâset kanununa ve akla uygun tabîî bir sonuçtur.

Mâverdî'ye göre, dini korumak, adâleti yaygınlaştırmak, iç güvenliği sağlamak, şer'î hadleri uygulamak, düşmanı caydırıcı bir ordu kurmak, şartları dâhilinde cihat etmek, fey ve zekâtı toplamak, ümmetin Beytül mâl'deki hakkını vermek, güvenilir yetkili ve memurlar atamak, toplumun meselelerini bizzat ele alıp araştırmak İmâmın aslî vazîfeleri arasında yer alır.²⁴⁶ Bunlara ilâveten halkın dinlerini şerefli kılmak, kendilerini dinlerinin öğretilerine ve yoluna sevk etmek, bayram ve Cuma namazlarını kıldırmak, haccı ikame etmek, topraklarını korumak, sınırlar ve kalelerde meydana gelen gedikleri kapatmak, ülkelerini îmar etmek, yol güvenliğini sağlamak, zimmîleri korumak, mazlûmlarına zâlimler ve zayıflarına güçlüler karşısında adâlet sunmak, mallarını, canlarını ve haysiyetlerini korumak da Mâverdî'nin saydığı vazîfeler arasında yer almaktadır.²⁴⁷ İmâmın vazîfesini icrâda kudretini âdilâne kullanması toplumun rızâsını temin edecek ve böylelikle itâat toplumu oluşacaktır.

Görüldüğü üzere Mâverdî içinde bulunduğu çağın pratik zorunluluklarını da gözeterek, ekletik ve sentezci bir yol izleyip artık mülk devletine dönmüş olan Emevî ve Abbâsî saltanatını şer'î ahkâm ile sınırlandırmaya çalışır. Teorisinde yer alan pek çok kuralı esnetme yoluna gider ve böylelikle ideali gösteren ama var olana da râzı olan bir tutum sergiler. Bununla birlikte, onun İmâmda aradığı şartların başında adâlet ve ilmin geldiği tartışmasızdır. Bu da Sünnî siyaset anlayışı ve fıkında idârecinin aslen fakih olmasının savunulduğunu göstermektedir.

²⁴⁵ El-Mâverdî, s.74-84 (Altıncı Bölüm: Kazâ İşleri).

²⁴⁶ El-Mâverdî, s.19-20.

²⁴⁷ Birsin, s.122.

1.4.3. Nizâmülmülk ve Siyâsetnâme

Alpaslan ve Melikşah dönemlerinde otuz yıl vezirlik yapan Nizâmülmülk, devletin pâyidar kalması ve iktidarın elden çıkmaması için sultanın nasıl bir siyâset izlemesi gerektiğine dâir kaleme aldığı *Siyâsetnâme*²⁴⁸ ismiyle meşhur eseriyle Büyük Selçuklu devletine yön verenler arasında yer alır. Eserin vücut sebebi Melikşah'ın gerek ulemâ gerekse devlet tecrübesi olan zevâta bunun için kapsamlı bir çalışma yapmaları yönünde vermiş olduğu buyruk olsa da, yalnız Nizâmülmülk'ün kitabı hem günümüze kalmayı hem de kendinden sonra gelen Türk-İslâm devletlerinin idâri yapısını etkilemeyi başarabilmiştir.²⁴⁹ Bununla birlikte Nizâmülmülk'ün siyâset felsefesine dâir bir eser vermekten ziyâde verili alan üzerinden hareketle, târihselci bir metot izleyerek, târihî tecrübeyle sâbit olduğunu düşündüğü hususlara dikkat çekmeyi ve netîcenin bunlardan çıkarılmasını amaçladığını söyleyebiliriz.²⁵⁰ Bu yönüyle eser meseleleri ne Fârâbî ne de Mâverdî'ye benzer bir şekilde ele alır.²⁵¹ Bir filozof olmaması sebebiyle düşüncelerini felsefî kavramlar haline getiremeyen Nizâmülmülk için konu son derece somuttur.²⁵² Halîhazırda Müslümanların dînî açıdan bağlı oldukları Abbâsî halîfesinin dışında, bir bölgeye hâkim olan ve burasını yönetme hakkını halîfeye vermeyen bir sultan ile onun idâre ettiği bir devlet vardır²⁵³ ve devletin bekası halkın refah ve adâlet talebinin karşılanmasına bağlıken, düşmanlar sultanın iktidarına göz koymuş haldedir. Şâyet sultan *Siyâsetnâme*'deki nasîhat, kıssa, tefsir, hadis ve geçmişlerin tecrübelerine kulak verirse, halkı memnun edecek ve düşmanlarından emin olacaktır.²⁵⁴ Eser vak'alar üzerinden anlatım şekline sâhip olsa ve halîfe ile sultan arasındaki ilişkinin biçim ve boyutuna fazlaca temas etmese de,²⁵⁵ *Siyâsetnâme*'nin satır aralarında Nizâmülmülk'ün

²⁴⁸ Antony Black'e göre *Siyâsetnâme* pragmatik ama Sünnî sultanlık ideolojisini toparlayıp yeniden oluşturan bir eserdir. Bakınız: Black, s.163.

²⁴⁹ Black, s.164.

²⁵⁰ Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, Mehmet Taha Ayar (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.4; Mian Muhammed Şerif (Hzl.), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Cilt 1, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s.934.

²⁵¹ Cengiz Ekiz *Siyâsetnâme*'yi Machiavelli'nin Prens isimli eserinin bir benzeri olarak tanımlar. Bakınız: Cengiz Ekiz, "Siyasetname'de Yönetim Sorunsalı", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 4, Aralık 2010, s.4; Mustafa Yıldız ise Nizâmülmülk'ün belirgin olmasa da Fârâbî'nin geleneğini sürdürdüğünü belirtir. Bakınız: Yıldız, s.69.

²⁵² Şerif, s.947; Antony Black Nizâmülmülk'ün entelektüel tutarlılığa da önem vermediğini söyler. Bakınız: Black, s.144.

²⁵³ Zeki Atçeken ve Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, 3.Baskı, İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2016, s.23-24; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, 11.Baskı, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2009, s.307.

²⁵⁴ Nizamü'l-mülk, s.334.

²⁵⁵ Şerif, s.937, s.941; Marta Simidchieva, "Kingship and Legitimacy in Nizam al-Mulk Siyâsetnâme; Fifth/Eleventh Century", Beatrice Gruendler ve Louise Marlow (Ed.) "*Writers and Rulers*" içinde (97-131), Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 2004, s.97.

ideal sultan ve vezire ilişkin görüşlerine rastlamak da mümkündür.²⁵⁶ Eserin yer yer Mâverdi gibi seçkin Arap fakihlerin siyâset teorilerini barındıran, eski Fars idealleriyle İslâm'ın siyâsî ideolojisini uzlaştıran ve dönemini yansıtan gerçekçi bir siyâset teorisi sunduğunu savunanlar da bulunmaktadır.²⁵⁷

Nizâmülmülk'ün düşünce dünyasını ve fikirlerinin siyâset sahnesindeki icrâ sûretini daha dakik bir şekilde anlayabilmek için dönemine göre zengin ve iyi eğitilmiş bir âileden geldiğini, ağabeyi Abû'l Kâsım Abdullah'ın bir fakih ve kendisinin de Şâfiî fakih Abdussamed Funduraci'nin tedrisinden geçmiş, Şâfiî fıkhi nazariyesine vâkıf bir âlim, edip ve hatip olduğunu, yine idârecilik alanında ders aldığı göz önünde bulundurmak gerekir.²⁵⁸ Onun bu donanımının hem nazariyede hem de fiiliyatta ilme ve fakihe bakışını şekillendirdiği görülür. Nizâmiye Medreseleri denilen,²⁵⁹ devletin maddî imkânlarıyla desteklenen,²⁶⁰ Kur'ân, fıkıh, hadis, tefsir, Arapça, nahiv, sarf, dil ve edebiyat derslerinin okutulduğu, burada yetişenlerin İlimiye teşkilatına geçtiği, bunun dışında Şeyhü'l-İslâm,²⁶¹ müftü, kadı, imâm - hatip olarak vazîfelendirildiği, kendisinin "mânevî ordu"²⁶² olarak tanımladığı eğitim kurumlarını ihdâsı bu arka planı işâret etmektedir.²⁶³ Genç yaşta Nizâmülmülk'ün maiyetine girip fakihi idâre hukukunda bilgin, hükümdarın hocası ve önemli idâri işlerde müşâviri olarak tanımlayarak onun ideolojik devlet inşâ sürecine hizmet eden Gazâlî²⁶⁴ gibi İslâm düşünce târihini derinden etkileyen isimlerin yer aldığı

²⁵⁶ Şerif, s.953.

²⁵⁷ Şerif, s.933-935, s.949; Antony Black Mâverdi, Nizâmülmülk ve Gazâlî'nin oluşturduğu teorinin sağlamlığının kanıtlandığını söyler. Bakınız: Black, s.164.

²⁵⁸ Ekiz, s.3; Şerif, s.929-930; Abdülkerim Özyayın, "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri", **USAD**, Sayı 8, Bahar 2018, s.25; Nizâmülmülk'e Abbâsî halifesi tarafından verilen hil'atde "vezir-i âdil, âlim ve kâmil, razıy'ül- halife" yazıyordu. Bakınız: Aydın Taneri, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt 5, Sayı 8, 1967, s.143.

²⁵⁹ Bu medreselerin kuruluş amacı gelişme ve yayılma gösteren Şii ve Mu'tezilî düşüncenin karşısında durmak, Sünnî hilâfet ve iktidarı korumak, devletin birliğini sağlamak ve devlet ile uyum içinde olacak âlimler yetiştirmektir. Bakınız: Ahmet Ocak, **Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri**, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017; Antony Black Nizâmülmülk ile Hanbelîler arasında geçtiği söylenen bir diyalogu aktarır. Buna göre, Nizâmülmülk medreseyi "halkın çıkarları için ve ulemâyı korumak amacıyla kurduk", demektedir. Bakınız: Black, s. 147.

²⁶⁰ İsmail Güven, "Türkiye Selçuklularında Medreseler", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt 31, Sayı 1, 1998, s.127, s.130; Özyayın, s.22.

²⁶¹ Mehmet İpşirli, "Şeyhülİslâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s.91; Mehmet Dağlar Şah Tahmasb dönemi dini siyaseti incelediği, İran'da Kızılbaşlıktan Şiiliğe Geçiş ismiyle kitaplaştırılan doktora tezinde Büyük Selçuklu devrinde kullanılan Şeyhü'l-İslam unvanının Safevi şahı Tahmasb ile birlikte yeniden kullanılmaya başlandığını belirtir. Bakınız: Mehmet Dağlar, **İran'da Kızılbaşlıktan Şiiliğe Geçiş**, İstanbul: Önsöz Yayınları, 2019, s.149-151.

²⁶² Turan, s.214-215; Güven, s.127, s.138.

²⁶³ Ekiz, s.12, s.20; Taneri, s.117-118.

²⁶⁴ Özyayın, s.14; Taneri, s.164-165; M. Abid el-Cabiri, "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 44, Sayı 1, 2003, s.412-413; Gazâlî, **Fatihât'ül Ulûm**, Abdülkadir Akçiçek (Çev.), İstanbul: Gonca Yayınevi, 1984, s.215.; Gazâlî, fakihin siyâset kanunlarını yapması ve hükümdara yardımcı olması sebebiyle özel bir öneme sâhip olduğunu söyler. Bakınız: Gazâlî, **İhyâ-u Ulûmi'd-Din**, Cilt 1, Ahmed Serdaroğlu (Çev.), İstanbul: Bedir Yayınları, Tarihsiz, s.51-52; Antony Black

bu medreselerde yetişen insanlar devletin hemen her noktasına o denli nüfuz etmiştir ki Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ilk müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî Horasan yolculuğu boyunca uğradığı her yerde kendisinin yetiştirdiği, halen kadı, müftü ve hatip olarak görev yapan bir öğrencisine rastladığını söylemektedir.²⁶⁵ Özaydın'ın aktarımına göre, ulemânın sayı ve etkisini dikkate alan Zehebî'nin nazarında "Nizamülmülk'ün devleti âlimlerin devletiydi."²⁶⁶ Buhara'da ulema en güçlü sınıf haline gelmişti.²⁶⁷ Melikşah ile arasında geçen mektuplaşmada iktidarın ortağı gibi davranmaktan vazgeçmezse "dividini ve sarığını almak"²⁶⁸ uyarısında bulunan sultana, "Devlete ortak olduğumu henüz bilmiyorsun musun? Bu vezirlik diviti ile sarık senin tacın ile o derece bağlıdır, ki diviti aldıktan sonra tac da kalamaz, gider"²⁶⁹ şeklinde verdiği cevap kurduğu bu teşkilâta güvenini gösterir. Bu anlamıyla o, her ne kadar sultanı övüp yüceltse de, ilme sâhip olması hasebiyle iktidar hakkı ve idâre yetkisine sâhip olduğunu da hissettirir. O,

"Anılacak her hükümdarın arkasında kati surette feraset sahibi bir vezir vardır. Büyük peygamberler için de bu kanun geçerlidir. Nitekim Süleyman bin Davud'un Asıf b. Berhiya'sı, Musa peygamberin kardeşi olan Harun'u, Muhammed Mustafa aleyhissalatuvesselemin Ebûbekir Sıddık'ı var idi. Ulu hükümdarlardan Keyhüsrev'in Guderz'i, İskender'in Aristotelesteles'i, Minuçehr'in Sam'ı, Efresyab'ın Piran-ı vise'si, Guştasb'ın Camasp'ı, Rüstem'in Zevare'si, Behram-gur'un Hureruz'u ve Nuşirevan-ı adil'in Büzürmihr'i var idi"

diyerek kendi konumu göstermek ister.²⁷⁰

Nizâmülmülk'e göre, dünya işleri ve kamu düzeninden sorumlu olan, fitne ve kargaşayı bastırıp adâleti ile halkı hoşnut eden, müreffeh bir hayat için îmar faaliyetlerine önem veren, cümle cihanın hükümdarlarının reisi sayılan sultan, halkı idâre edebilecek kabiliyette yaratılır ve bunun için Allah tarafından seçilir. Bu seçkin sultanın ahlâkı da

Selçuklu Devleti'nin yükselişini Nizâmülmülk ve Gazâlî'nin varlığıyla ilişkilendirir. Bakınız: Black, s.140; Gazâlî Batı'da da ayrıntılı bir şekilde çalışılmıştır. W. Montgomery Watt bunun örneklerinden biridir. Bakınız: W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)**, Hanifi Özcan (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.

²⁶⁵ Özaydın, s.21.

²⁶⁶ Özaydın, s.22.

²⁶⁷ Black, s.146.

²⁶⁸ Büyük Selçuklu Devleti'nde sarık ve altın divit vezirlik alâmetiydi. Bakınız: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal**, 4.Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s.39.

²⁶⁹ Turan, s.216; Antony Black, Selçuklu nizamında sultan ile ulemâ kesiminin liderlerinin işbirliği yaptığını ve bu sûretle birbirlerine bağımlı hale geldiklerini söyler. Bakınız: Black, s.128.

²⁷⁰ Nizamü'l-mülk, s.247.

diğer insanlardan üstündür. Hayâ, affetmek, hilm, kerem, tevâzu, cömertlik, doğruluk, sabır, şükür, rahmet ve akıl gibi meziyetler kendisinde toplanmışken, kıskançlık, yalan, kibir, öfke, şehvet, hırs, boş hevesler, inat, cimrilik, bencillik, nankörlük, zulüm, acelecilik, ahmaklık ve benzeri kötü huylar ve eksiklikler ondan uzaktır.²⁷¹ Yine sultan insanların yolunu aydınlatan ve hiçbir kılavuza ihtiyacı olmayan bir ilme sâhiptir.²⁷² Böyle de olsa, sultan âlimlerin ders ve sohbetlerini tâkip ile Kur'ân, tefsir ve hadis ilimlerine dâir bilgileri öğrenmeli, din işlerinde müçtehit olmalıdır²⁷³ ve bu sûretle hak yol olan Hanefilik ve Şâfîlik dışında²⁷⁴ bir iddiaya sâhip hiçbir bozuk inançlının kendisini saptırmasına imkân vermemelidir.²⁷⁵ Şâyet sultan iki cihanın selâmetini istiyorsa, dinin ilkeleri içinde yer aldığından, âlimlerle istişârede bulunmayı âdet haline getirmelidir.²⁷⁶ Bununla birlikte, ulemânın devlet işlerine dâir görüşlerinin sultanı bağlayıcı gücü yoktur. Bunlar ancak tavsiye niteliğindedir.²⁷⁷ Ancak Melikşah ile İmâm-ı Haremeyn Ebû'l-Ma'âlî Cuveynî arasında geçtiği rivâyet edilen bir hâdisede Cuveynî'nin Melikşah'a, "Sultana ait işlerde fermana itaat vazifemizdir; lâkin fetvaya taallük eden meselelerde de sultanın bize sorması gerekir"²⁷⁸ demesi şer'î işlerde ulemânın fetvâsının sultanı da bağlayıcı kudrete sâhip olduğunu gösterir. Bu noktada denilebilir ki sultan ile fazlaca düşüp kalkan âlimleri muzır kabul eden²⁷⁹ ve fakat ulemânın fetvâsının kudretini bilen Nizâmülmülk âlimlerin bir kısmını kadı olarak atayıp maaşa bağlamak ve diğer memurlarının kadıya saygı göstermesini sağlamak sûretiyle sultanın etki alanı altına almanın isyanları önleyeceği kanaatine varır.²⁸⁰ Yine Nizâmülmülk ulemâya âit unvanların başka kimseler tarafından kullanılmasını da yasaklar ve bu unvanları kullananları cezalandırması için sultana tavsiyede bulunur.²⁸¹

²⁷¹ Nizâmü'l-mülk, s.264-265; Nizâmülmülk sultanın üstün özelliklere sâhip olduğunu söylerken, 13.yüzyılda yaşayan bir başka Şâfî fakih, İbn Cema, niteliksiz bir kişi bile olsa, birisi zor kullanarak iktidarı ele geçirmişse, bu iktidar meşrûd ve Müslümanların ona itâati zorunludur, der. Bakınız: Black, s.213.

²⁷² Nizâmü'l-mülk, s.13-14; Şerif, s.947.

²⁷³ Nizâmü'l-mülk, s.344.

²⁷⁴ Nizâmü'l-mülk, s.135.

²⁷⁵ Nizâmü'l-mülk, s.77.

²⁷⁶ Nizâmü'l-mülk, s.127-128.

²⁷⁷ Nizâmü'l-mülk, s.316; Bu denklemden sultan ile ulemâ ilişkisi karşılıklı meşrûiyet sağlama temeline dayanır. Sultan ve ulemâ birbirini destekler ve böylelikle içtimâî kabul ve itâat sağlanır. Bakınız: Black, s.165.

²⁷⁸ Turan, s.324; Patricia Crone, "Fakihler ahlaki kurallara riayet edilmesi için idarecilerin tatbik ettiği cebrî uygulamaların ölçülerine dikkat etmezlerdi; fakat şeriatı koyma otoritesi idarecilere değil, Allah ve O'nun resulünün mevcut yer ve zaman için temsilcisi olan fakihlere aitti", der. Bakınız: Crone, s.13; Sultan Sencer bir fermânında seyidleri ve ulemâyı Hz. Peygamber'in vârisleri olarak anar ve onlara hürmeti devletin ve egemenliğin temeli sayar. Bakınız: A.K.S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", **The Cambridge History of Iran**, Cilt 5, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, s.210.

²⁷⁹ Nizâmü'l-mülk, s.78.

²⁸⁰ Nizâmü'l-mülk, s.106, s.53; Turan, s.329.

²⁸¹ Nizâmü'l-mülk, s.205, s.226.

Nizâmülmülk'e göre sultanın sâhip olduğu ilim, meziyetler ve idâre hakkı onun âdil olmasını da zorunlu kılar.²⁸² Sultan âdil olmazsa yeryüzünde bozgunculuk baş gösterir ve bu da tüm diğer insanların günahlarından daha büyük bir günah ve daha ağır bir sorumluluktur.²⁸³ Nizâmülmülk sultanın âdil olmasını son derece önemser ancak "adâlet" in ne olduğuna dâir nazarî bir tartışmaya girmez.²⁸⁴ Yargılama hakkı bizzat sultana âittir ama o bu yetkisini devredebilir ve şerâtin icrâsı için kadılar tâyin etmek onun görevidir.²⁸⁵ Buna binaen büyük iktâlarda kaza işleri baş kadının emir ve kontrolüne bırakılırken, örfî davalar başkentte sultanın riyâsetindeki Dîvân-ı mezâlim'de görülmektedir.²⁸⁶ Nizâmülmülk'ün sultanın yargı yetkisini kullanmasına dâir hikâyeler yoluyla getirdiği örneklerin ekserisi halktan fazla vergi toplayan tahsildar, emânete ihânet eden veya rüşvetle haksız karar veren kadı yâhut sultanı devirmeye niyetlenerek sultanın düşmanlarıyla işbirliği yapan komutanlara verilen ve bir kısmı şerîata aykırı olan cezaları içerir.²⁸⁷ İşkenceye varan sert cezaların hem sultanın memurlarında hem de halkta itâat duygusunu pekiştireceğini öngören Nizâmülmülk, böyle bir sultanın döneminde devlet düzeninin yerli yerinde olacağını ve hukukun fark gözetmeksizin herkes için uygulanacağını düşünür.²⁸⁸ Hukukun herkes için işlediği, adâletin yerine getirildiği bir devlet ise, isterse temel inancı İslâm dışı olsun, ayakta kalmayı ve varlığını sürdürmeyi başarabilir. Bunun için Nizâmülmülk eserinde şu söze yer verir: "Saltanat küfür ile devam bulur amma zulüm ve gaddarlıkla payidar kalmaz."²⁸⁹ Bu düzlemde sultanın dinine tâbi olan halk²⁹⁰ da ekmeğini ve îtibarını sultana borçludur ve buna binaen ona itâat ile mükelleftir.²⁹¹

Devletin bekasını sultanın adâletine bağlayan Nizâmülmülk'e göre, sultan vazîfe vereceği kişileri dünya malı peşinde olmayanlar arasından seçerek, memurlarının halka kötülük yapmasının önüne geçmelidir.²⁹² O, vezirlerin seçimine ayrı bir önem verir, zîra birinci derecede önemli siyâsî bir kurum olan vezirliğin icrâcısı vezir neredeyse sultan ile aynı

²⁸² Şerif, s.951.

²⁸³ Nizâmü'l-mülk, s.54.

²⁸⁴ Şerif, s.951.

²⁸⁵ Nizâmü'l-mülk, s.17, s.56; Şerif, s.948.

²⁸⁶ Turan, s.309-310; Dîvân-ı mezâlim'de Şerîat'ın öngörmediği cezalar verilebilirdi. Şâyet buraya atanmış bir kadı varsa, göreve atayan ve görevden alan sultan olsa bile, hem halîfenin hem de sultanın nâibi kabul edilirdi. Bakınız: Black, s.146.

²⁸⁷ Nizâmü'l-mülk, s.48, s.107, s.332.

²⁸⁸ Nizâmü'l-mülk, s.58.

²⁸⁹ Nizâmü'l-mülk, s.15.

²⁹⁰ Nizâmü'l-mülk, s.215.

²⁹¹ Nizâmü'l-mülk, s.11, s.186, s.264; Şerif, s.941.

²⁹² Nizâmü'l-mülk, s.61-62.

yetkileri kullanmakta ve sultanın kudretini paylaşmaktadır.²⁹³ Sultanın fermânı ile göreve başlayan, protokolde sultandan hemen sonra gelen²⁹⁴ ve sultandan başka hiç kimseye hesap vermeyen vezirin dönem îtibârıyla teşrîf, kazaî ve icraî yetkileri bulunmaktaydı. Sultanın mutlak vekili sıfatıyla ferman çıkarabilen vezir, halkın şikâyetlerini dinleme ve şerîata uygun bir şekilde karara bağlama²⁹⁵ yetkisinin yanında memleket işlerinin görüldüğü Büyük Dîvan'a başkanlık etme, memurları atama ve azletme, elçileri kabul yetkisine de sâhipti. Bütün komutanlar ve memurlar onun emrine tâbiydi.²⁹⁶ Mâverdî'nin tasnifi ile belirtmek gerekirse, vezir "vezâret-i tefviz" ile donatılmıştı.²⁹⁷ Hal böyle olunca, bu makamı işgal edecek kişinin dînî ve ahlâki açıdan sağlam bir karaktere sâhip, sâdık, zeki, kabiliyetli ve iyi eğitilmiş olması gerekiyordu, zîra Sultan Sancar'ın bir fermânında ifâde edildiği üzere, sultana ne emredilmesi gerektiğini söyleyecek olan da vezirdi.²⁹⁸ Buna binaen Nizâmülmülk, memlekette işlerin yolunda gitmesini vezirin kifâyetli ve âlim olduğunun göstergesi saymaktaydı.²⁹⁹

Görüldüğü üzere, Nizâmülmülk hem günlük hem de uzun vâdeli siyâsî hedef ve endîşelerin çevrelediği bir ortamda, kendi konumunu zora sokmayacak şekilde dolaylı bir anlatımla sultanın din ve dünya işlerine vâkîf, hatta dinin hükümlerini bilmede müçtehit olması gerektiğini dile getirir. Yine sultan, ulemâyaya saygı gösterip onları tüm diğer memurlarından farklı bir mevkiye yerleştirmelidir. Tüm bu hususları gerçekleştirebilmek için Nizâmülmülk ulemânın baskın rol oynadığı bir teşkilât ve devlet yapılanması oluşturmuştur.

1.5. On İki İmâm Şîliğinde Fakihin Rolünün Gelişimi

On İki İmâm Şîliğine göre, Allah'ın ataması ve Hz. Peygamber'in tebliği sûretiyle onun meşrû halefi olan Hz. Ali³⁰⁰ ve ardından gelen İmâmlar kendi hayatları süresince dinin Kur'ân'a eş, Kur'ân'dan ayrılması mümkün olmayan ikinci kaynağıdır. Sâdece Hz.

²⁹³ Şerif, s.954.

²⁹⁴ Taneri, s.152.

²⁹⁵ Taneri, s.121-122.

²⁹⁶ Atçeken ve Bedirhan, s.51-52; Taneri, s.114.

²⁹⁷ Taneri, s.99.

²⁹⁸ Taneri, s.100-101.

²⁹⁹ Nizamü'l-mülk, s.238.

³⁰⁰ Şîî müellifler Hz. Ali'nin velâyetine dâir Kur'ân'dan deliller getirmekte ve bu yönde çalışmalar yapmaktadır. Bakınız: Gulam Muhsin Zeynelî, " Velâyet-i Emîrû'l-Mü'minîn aleyhimessemâ der Kur'ân ", **İmâmetpejûhî**, Sayı 4, (Zemistân 1390), s.5-56.

Peygamber'den değil On İki İmâm ve Hz. Fâtıma'dan sâdır olan söz ve fiiller de Hz. Peygamber'e bağlanmakta, bunlar da "Hadis" kabul edilmektedir.³⁰¹ O dönemde İmâmların tâbileri karşılaştıkları meseleleri doğrudan veya onların nâibleri vâsıtasıyla kendilerine arz etmekte ve meselenin fikhî hükmünü öğrenip onunla amel etmektedir. İmâmın varlığında bir âlimin İmâma nispet edilemeyen, kendi reyine dayanan bir fetvâ vermesi³⁰² ve fikhî hükmün bir başkasından alınması câiz değildir, zîra İmâm Ali er-Rızâ'nın ifâdesiyle, "İmâm, zamanının tek adamıdır. Hiç kimse onun düzeyine erişemez ve hiçbir âlim onunla boy ölçüşemez."³⁰³ İmâmetin risâletin devamı olduğu yönündeki kabule dayalı bu görüşün netîcesinde Şîî düşüncesinde dinin aslî kaynağından istifâde yani nass ile hüküm verme ve amel etme dönemi Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra iki yüz elli yıl daha sürer.³⁰⁴ Ne var ki İmâm Ali er-Rızâ örneğinde görüleceği üzere, İmâmların merkezî beldelerde mukîm Şîîleriyle aralarındaki mesâfe açılmaya başladığında, bâzı kişilerin İmâmların verdiği yetkiye istinâden onlar adına hareket etmesi bir zarûret halini alır ve böylelikle öğretileriyle Şîîlerine ayrı bir dînî kimlik kazandıran ve onları erimekten kurtaran İmâm Muhammed el-Bâkır ve İmâm Ca'fer es-Sâdık³⁰⁵ döneminde başlayan tedaris faâliyetlerinin netîcesinde ilim sâhibi olmak İmâmet düşüncesinin köşe taşı haline gelir³⁰⁶ ve tedaricen varlığını hissettiren ulemâ sınıfı İmâm'ın bulunmadığı yerde onun yerine fetvâ vermeye başlar.³⁰⁷ Bununla birlikte, bu dönemde Şîî toplum içinde var olan İmâm, muhtemel sapmaları engelleyebilecek, her konuda son noktayı koyabilecek, kendisinin belirlediği sınırları aşanları âlim bile olsalar tard

³⁰¹ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.64; A.Kadir Evgin, "Caferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** Cilt 4, Sayı 1, 2004, s.117-147; Emir-Muezzi, s.314; Amid Zencani, "Şia ve Ehli Sünnet'te İctihad", **II.Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 25-27 Nisan 1997, s.229; Şîî İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabında İmâmlardan nakledilen toplam 41.000 civârında hadis bulunmaktadır. Bakınız: Newman, s.xiv.

³⁰² Demir, "İsna' aşeriyye'de İmamın Otoritesi ", s.122.

³⁰³ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.285, s.336.

³⁰⁴ Zencani, s.227.

³⁰⁵ Daftary, s.79; Yakup Keskin, "İsna Aşeriyye İmâmlarından Muhammed el-Cevad, Ali b. Muhammed el-Hadi, Hasan el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi Dönemlerinde İmâmiyye Şiası", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s.32; Pick, s.10.

³⁰⁶ Arjomand, "İmâmiyye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.547.

³⁰⁷ Ahmet İshak Demir, "İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, Cilt 2, Sayı 1, (Bahar 2009), s.49-50; Aynı dönemde gizli bir siyâsî teşkilâtlanmanın da olduğu düşünülmektedir. Bakınız: Cemil Hakyemez, "Gaybet İnanç ve Şîîlik'teki Yeri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s.90 ve devamı; Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmâm el-Mehdî**; Black, s.76-77; Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", **Hîtit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 7, Sayı 13, (2008), s.14; Abbâsî Halifesi Mansûr'un İmâm Ca'fer ile olan ilişkisine binaen İmâm Ca'fer'e yakın isimleri bürokratik makamlara atadığı ve böylelikle İmâmiyye'nin devlet içinde teşkilâtlandığı da söylenmektedir. Bakınız: Arjomand, "İmâmiyye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.537, s.548.

edebilecek konumdadır.³⁰⁸ İmâm Mûsâ el-Kâzım'ın kendisine vekiller atadığı,³⁰⁹ İmâm Ali el-Hâdî ve ardından gelen İmâm Hasan el-Askerî'nin de Şîhleriyle irtibatlarını sağlayan sefirleri bulunduğu, bu seferilerin İmâm adına vücuhâtı topladığı, bunlardan birisinin hem İmâm Hasan el-Askerî'nin hem de onun ardından gelen İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın hizmetini deruhte ettiği de bilinmektedir.³¹⁰ Bu durum On Birinci İmâm Hasan el-Askerî'nin vefâtına kadar sürer ancak On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın döneminde farklı bir hal alır. On İkinci İmâm'ın sınırlı sayıda insan dışında halk ve taraftarlarıyla temasının olmaması onun mevcut iktidarın kendisini öldürme girişiminden korunmak üzere gizlenmesi şeklinde yorumlanır³¹¹ ve şartlar uygun hale geldiğinde buna son vereceği düşünülür.³¹² Ne var ki İmâm'ın beklenen zuhûrunun ortalama insan ömrünü aşması Şîh ulemâ³¹³ ve toplum arasında hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar süren bâzı şüphe ve tartışmalara yol açar.³¹⁴ Buna binaen olsa gerek, Şîh târihçiler On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin gaybetini iki döneme ayırır. Bunların ilki Gaybet-i suğrâ (Küçük Gaybet), ikincisi Gaybet-i kübrâ (Büyük Gaybet) olarak

³⁰⁸ Ali Hamanei, The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalamand Fikh", *Al-Tawhid*, Cilt 10, Sayı 2-3, (1993).

³⁰⁹ İmâm Mûsâ el-Kâzım'ın güçlendirdiği teşkilât ve hiyerarşik yapı kendinden sonra İmâmi cemâatin dağılmasının önüne geçmiştir. Bakınız: Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.541-542.

³¹⁰ Abdalbâki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîhlik*, İstanbul: Derin Yayınları, 2011, s.528-530; Haydar Ali Rüstemi, *Beres-i Tavsiî ve Tahliîlî Kitâb'el Gaybe-i Şeyh Tûsî. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb*, 1392, s.138.

³¹¹ Gülgün Uyar, Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evladı (260/873'e kadar) ismiyle basılan doktora tezinde bu yorumu muhik kılan vak'alara dâir geniş bir inceleme sunar. Bakınız: Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evladı (260/873'e kadar)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011; Rüstemi, s.120-121.

³¹² Şeyh Müfid İmâm'ın gaybetine dâir bir açıklama daha getirir. Ona göre, İmâm, taraftarlarının taklîdî îmanına güvenememektedir. Bakınız: Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şî'i Kelamının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", s.103; İmâm Muhammed Mehdî'nin varlığı Şîh düşüncesinde merkezî rol oynar, zîra o, dedesi Hz. Peygamber'in misyonunu ikmâl edecek olan kişidir. Şîh düşüncesi İmâm Muhammed Mehdî üzerine bina edildiğinden, Sünnî düşüncesindeki Mehdî tasavvurundan farklıdır. Bakınız: Halm, s.35.

³¹³ Arjomand Şîh ulemânın rolü ve otoritesinin başlangıcını İmâm Mûsâ el-Kâzım dönemine dayandırır ve Dokuzuncu ve Onuncu İmâm döneminde profesyonel bir ulemâ hiyerarşisinin görüldüğünü söyler. Bakınız: Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.548.

³¹⁴ Gaybetle ilgili ilk müstakil eseri telif eden Nu'mânî'den şöyle aktarılır: "Şia'nın hepsi Hasan el-Askerî'nin halefi hakkında "O nerede, bu nasıl olur, ne zamana kadar gizli kalacak, ne kadar yaşayacak, şu anda seksen küsur yaşında mı olmalı?" gibi sorular soruyorlar. Bazıları onun öldüğünü kabul ederken, diğer bir kesim doğumunu dahi inkâr ediyor ve varlığını yok sayıyor; onu kabul edenlerle alay ediyorlar. Bir başka kesim de bu süreyi uzun bulmaktalar." Bakınız: Habib Kartaloğlu, "Şîh-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 18, Sayı 33, (Haziran 2016), s.78-79; Habib Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîh -Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 23, Sayı 1, (2019), s.57; Arjomand gaybet ile ilgili ilk risâlelerin gaybetin 30.yılından itibaren görülmeye başladığını söyler. Bakınız: Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.559; Gaybet inancının izahında akli delillerin güçlü bir şekilde kullanılması Şeyh Müfid'in başlattığı bir yol olarak görülmektedir. Bakınız: Habib Kartaloğlu, *Şîh-İmâmiyye'de Akli Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, s.143; Habib Kartaloğlu ve Ziya Erdinç, "Şîh Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", *e-Makâlât*, Cilt 10, Sayı 1, (Bahar 2017), s.151; Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, (2005), s.181.

isimlendirilir.³¹⁵ Gaybet-i suğrâ hicrî 260 ile 329 târihleri arasında 69 yıl sürer. Gaybet-i suğrâ'da İmâm Muhammed Mehdî'nin vekilleri³¹⁶ aracılığıyla Şîîlerinin meselelerine dâir çözümler ürettiği ve onları idâre ettiği düşünülür.³¹⁷ Rivâyetlerden anlaşıldığına göre bu vekiller İmâm'dan aldıkları tevkileri Şîîlere ulaştırmakla kalmıyor, kendileri yaygın bir şekilde kitap yazma faâliyetine girişmeseler de, Şîîlerin ilmî faâliyetleri, rivâyetleri nakil ve kitap telifi konularına da nezâret ediyorlardı.³¹⁸ Hicrî 260'a gelindiğinde İmâm Muhammed Mehdî vekiline gönderdiği bir tevki ile artık Allah'ın dileyeceği bir vakte kadar³¹⁹ Şîîleriyle doğrudan veya dolaylı bir irtibat kurmayacağını bildirir ve böylelikle günümüze kadar süregelen bir dönem başlar.³²⁰ Bununla birlikte, İmâm Muhammed el-Bâkır'dan îtibâren artan bir ivmeyle gelişen ulemâ ağı Gâib İmâm'ın yaratacağı ağır otorite boşluğundan kaynaklanacak sorunların pek çoğunun önüne geçer. Hassaten İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın çalışmaları ulemâ sınıfına meşrûiyet ve makbûliyet sağlarken,³²¹ İmâm Ali bin Muhammed'in (Ali en-Nâkî el-Hâdî) ulemâyı "geminin dümenini tutan kaptan"a benzetip "Allah katında en üstün olanlar" şeklinde tanımlaması³²² ve İmâm Muhammed Mehdî'nin ikinci nâibine gönderdiği bir tevkide "Karşılaştığınız olaylarda hadislerimizi nakledenlere başvurun. Onlar benim hüccetim sayılırlar. Ben de Allah'ın hüccetiyim.", demesi sünnetin ihyâsı, bid'atlerin def'i ve şerîatin muhafazasıyla görevli olan ulemânın önünü açan unsurlar olur.³²³ Dokuzuncu İmâm Muhammed el-Cevâd'ın (Muhammed Taki) humusun düzenli bir şekilde toplanması yönündeki emrini³²⁴ de dikkate alarak Şeyh

³¹⁵ Usul-u Kâfî'nin Hüccet Kitabı (Kitabu'l hüccce) bölümünde buna dâir ayrıntılı rivâyetlere yer verilmiştir. Bakınız: Kuleynî, **Usul-u Kafi**, Cilt 1, s.430-435, s.601-619.

³¹⁶ Vekiller tevki denilen, Gâib İmâm'dan gelen tâlimatları kendi el yazılarıyla Şîî topluma aktarıyor ve Gâib İmâm'ın tâlimatları bu sûretle biliniyordu. Bakınız: Arjomand, "İmâmîye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.557; Gaybet-i suğrâ'da özel vekillik yapanlar sırasıyla, Ebû Ömer Osman bin Said Emrî, Ebû Cafer Muhammed bin Osman bin Said Emrî, Ebû'l Kasım Hüseyin bin Ruh Nubahtî ve Ebû'l Hasan Ali bin Muhammed Semurî'den ibarettir. Bakınız: Mehdi Hadevi Tahrani, "Hz. Mehdi ve Mehdeviyet Doktrini", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 8, Sayı 15, (Yaz 2019), s.78.

³¹⁷ Gaybet-i suğrâ'da Şîî toplumun siyâsî, içtimâî ve kültürel vaziyeti hakkında güncel çalışmalar bulunmaktadır. Bakınız: Hasan Hüseyinzâde Şaneçi, **Evezâ-ı Siyâsî, İçtimâî ve Ferhengî Şîî der Gaybet-i Sugra**, Kum: Pejûheşgâh-ı Ulûm ve Ferheng-i İslâmî Muavenet-i Pejûheşî Defter-i Teblîgat-ı İslâmî Havze-i İlmîye-i Kum, 1388.

³¹⁸ Hasan Hüseyinzade Şaneçi, "Gaybet-i Suğra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 4, Sayı 11, (Sonbahar 2015), s.257.

³¹⁹ Rüstemi, s.141.

³²⁰ Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004, s.16; Gaybet-i kübrâ'nın başladığını bildiren tevki metni çeşitli çalışmalarda yer almaktadır. Bakınız: Arjomand, "İmâmîye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.567.

³²¹ Ruhullah Hüseyinyân, **Târih-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 2, Tahrân: İntişârât Aliyyûn, 1390, s.12; Mirhani, s.29.

³²² S. Ali Musavî, "Mehdi'yi Bekleme Felsefesi ve Bekleyişin En Faziletli Amel Oluşu", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 8, Sayı 15, (Yaz 2019), s.40-41.

³²³ Şaneçi, "Gaybet-i Sugra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim", s.258; Safi Gulpayegani bu rivâyetin Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî tarafından tafsilî bir şekilde incelendiğini ve şerh edildiğini söyler. Bakınız: Lütfullah Sâfî Gulpâyegânî, "Zarûret-i Hükümet ya Velâyet-i Fukahâ der Asr-ı Gaybet", Seyyid Hasan İslâmî (Çev.), **Hükümet-i İslâmî**, Sayı 4, (Tâbistân 1376), s.12-14.

³²⁴ Arjomand, "İmâmîye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.550.

Müfid'in mâlî yetkileri de olan bu kişileri "umerâ" olarak anması onların idârî sorumluluklarını işâret etmektedir.³²⁵ Tüm bu gelişmeler "Velâyet-i fakîh" düşüncesinin hakîkatte "Velâyet-i fikh" mânâsına geldiği ve bunun da dinin hâkimiyetini ortaya koyduğu yönünde bir görüşün vücut bulmasına katkı sağlar. Bir başka ifâdeyle, dînî bilgi ile donatılmış fakih velâyet hakkını kullanırken dinin hâkimiyeti adına ve bu amaçla hareket etmektedir. Dinden kastedilen ise elbette İslâm'dır.³²⁶

Şîî düşüncesinde İmâmet, ümmetin dizgini, dinin önderliği, Müslümanların düzeni, dünyanın dirliği, müminleri onuru, İslâm'ın yükselen temeli ve görkemli gövdesi olarak tanımlanıp namazın kılınması, zekâtın verilmesi, orucun tutulması, haccın yerine getirilmesi, cihadın gerçekleştirilmesi, ganimetlerin çoğaltılması, sadakaların alınıp toplanması, şer'î hadlerin ve hükümlerin uygulanması, sınırların ve çevrenin korunması İmâm'ın varlığına bağlandığından,³²⁷ Gaybet-i kübrâ'da Şîîlerin güncel meselelerinin ne sûretle çözüme kavuşturulacağına dâir ihtilâfta ulemâ iki ana gruba ayrılır. Bunların ilki Kur'ân ile "Haber-i vâhid" dâhil olmak üzere, *Kütüb-i erbaa*'da³²⁸ yer alan, Hz. Peygamber ve İmâmlardan gelen hadislerin insanlığın bütün problemlerine cevap verecek nicelik ve nitelikte olduğunu, nâkıs akıl, bâtil rey ve fâsit kıyasla dinin açıklanamayacağını,³²⁹ dünya ve âhiret saâdetinin bu rivâyetlere harfiyen uymakla gerçekleşeceğini savunan Ahbâri ekoldür.³³⁰ İkincisi ise zamanın değişmesiyle karşılaşılabilecek yeni meselelerin Kur'ân ve hadislerden çıkarılacak temel ilkelerin ışığında ve bir usûl çerçevesinde çözüme bağlanması gerektiğini ileri süren âlimlerin yer aldığı Usûli ekoldür.³³¹ Ekseriyeti o dönem On İki İmâm Şîîliğinin en güçlü merkezi sayılan,

³²⁵ Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s.50-51.

³²⁶ Alirizâ Sadrâ, "Velâyet-i Fakîh der Hukûmet-i Siyâsi", *Ulûm-ı Siyâsi*, Sayı 25, Behâr (1383), s.128-129.

³²⁷ Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, Cilt 1, s.337; Metin Bozan, "Şîi Teo-Politik Söylemin Zemini olarak İmâmet (Teori-Pratik)", *Şîîlik Araştırmaları*, Cilt 1, Sayı 1, (Haziran 2019), s.4.

³²⁸ On İki İmam Şîîliği'nin dört temel hadis kitabına verilen isim. Kütüb-i erbaa Kuleynî'nin *el-Kâfi*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahdürühü'l-fakîh* ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibşâr* adlı hadis koleksiyonlarını ifâde eder. Bakınız: İlyas Üzüm, "Kütüb-i erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s.4-6.

³²⁹ Kartaloğlu, *Şîî-İmâmiyye'de Akli Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, s.45; Ahbâri ulemâ Kur'ân ve rivâyetlerde yer alan akla övgü dolu ifâdelerin derûnî teorik aklı değil, fitrî aklı kapsadığını söyleyerek bunları tevil yoluna gitmiştir. Bakınız: Alirizâ Kirmanî, "Akıl ve Din", *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi*, Cilt 4, Sayı 11, (Sonbahar 2015), s.142-143.

³³⁰ Ahbâri ekolün bu kabulü İmâm'ın ilminin kuşatıcılığı kabulüne dayanmaktadır. Yine İmâm Muhammed el-Bâkır ve İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkalarında İmâmın ilmine dâir gelişen düşünce de bir köşe taşı oluşturmaktadır. Bakınız: Arjomand, "İmâmiyye Şîa'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.547; İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", *Marife*, (Yaz 2014), s.71.

³³¹ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s.44; Kartaloğlu, *Şîî-İmâmiyye'de Akli Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, s.32-35.; Kartaloğlu, "Şîî-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.75; Ahbâri ekolde yer alan bazı âlimler İmâm Muhammed Mehdî'nin gaybetinde münhasıran ona has yetkilerin hiç kimse tarafından kullanılmayacağını, bu anlamıyla şer'î ahkâmın bazı

Şîîlerin birlik halinde buldukları Kum şehrinde yaşayan Ahbâri ulemâ, savundukları düşünce ekseninde Hz. Peygamber'den başlayarak gaybetteki İmâm'a kadar Mâsum kabul edilen kişilerden gelen rivâyetleri herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan³³² toplayıp, zapt ve tasnif etmek suretiyle bugün kullanılan Şîî kaynakların vücut bulmasını sağlar.³³³ Ahbâri ulemâyı bu yolda motive eden unsur Gâib İmâm'ın bir tevkiinde yer alan, "Hadislerimi rivâyet edenlere müracaat edin" ifâdesi olmalıdır. Bu ifâdeye binaen onlar, hadislerin zâhirine tâbi olunması gerektiğine kanaat getirirler.³³⁴ Onların ardından gelen ve ekseriyeti Bağdat'ta mukim Usûli ulemâ ise tüm bu kaynakları yeniden ele alıp değerlendirir ve kimi zaman da rivâyetlerdeki tenâkuzları tespit edip bunların nasıl giderilebileceğine dâir usûller belirlemeye çalışır.³³⁵

Ahbâri ulemânın önde gelen isimleri arasında yer alan Küleynî, *el-Kâfi* isimli eseriyle Şîî kaynakların en muteberine vücut verir. Bu eser imâmet, velâyet ve gaybet gibi Şîî düşüncesinin en zor konularına kadar temas edip açıklamalar getiren rivâyetleri hâvidir.³³⁶ Küleynî ile başlayan silsile gaybete dâir ilk müstakil eseri veren öğrencisi Nu'mânî ile devam eder ve bu halkaya, bir kısım farklı yorumlarla birlikte, Ahbâri ekolün kilit isimlerinden Şeyh Sadûk eklenir. Ahbâri ekolün temsilcileri sayılan bu âlimler rivâyetlerin anlaşılmasında ve tatbikinde kıyas ve reye karşı çıkarlar.

Ahbâri ekolün birikimini yeniden değerlendiren ve akılcı bir yoruma tâbi tutan ulemâ arasında Nevbaht âilesi öne çıkmaktadır.³³⁷ Bu âilenin önemli isimlerinden olan Hüseyin b. Ruh On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin vekillerinden birisidir ve bu yönüyle Şîî düşüncesinin gelişiminde kayda değer bir yere sâhiptir,³³⁸ zîra Gaybet-i suğrâ'da İmâm,

hükümlerinin zuhûra kadar askıda kalacağını düşünmüşlerdir. Bakınız: Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s.53.

³³² Martin J. McDermott, **The Theology of Al-Shaikh al- Mufid**, Beyrut: Dar El- Machreq Editeurs, 1978, s.306.

³³³ Daftary, s.93.

³³⁴ Kartaloğlu, "Şîî-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.84.

³³⁵ Daftary, s.94; Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.108; Usûli ulemâyâ aklı şer'î delillerin içine katmaları sebebiyle "Akılcılar" da denilmektedir. Bakınız: Emir-Muezzi, s.325; Şîî hadis târihine dâir yapılan çalışmalardan biri de Ali Nasiri'ye âittir. Bakınız: Ali Nasiri, "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 2, Sayı 6, (Kış 2014), s.137-166.

³³⁶ Şîî düşüncesinde gaybet inancına dâir bir doktora çalışması Cemil Hakyemez tarafından yapılmış ve yayımlanmıştır. Bakınız: Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmâm el-Mehdî**; Küleynî'nin el-Kâfi isimli hadis kitabı önem ve etki açısından Ehli Sünnet'in hadis koleksiyonunda yer alan Sahîh-i Buhârî ile kıyaslanır. Bakınız: Mustafa Öz, "Küleynî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s.538-539.

³³⁷ Nevbaht âilesini detaylı bir şekilde inceleyen çalışmalardan biri de Seyyid Ali Hüseyinzâde Hazarâbad'a âittir. Bakınız: Seyyid Ali Hüseyinzâde Hazarâbad, **Nevbahtyân**, Kum: Pejûheşgâh-ı Ulûm ve Ferheng-i İslâmî,1393; Hüseyin Hüseyinyan Mukaddem, "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi", **Turkish Journal of Shiite Studies**, Cilt 1, Sayı 1, (Haziran 2019), s.95-117; Kartaloğlu, "Şîî-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.77.

³³⁸ Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.15; Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.558.

vekilleri aracılığıyla Şîfleriyle irtibat kurmaktadır ve bu vekillere dönemin âlimleri de itibar etmektedir.³³⁹ Yine bu âileden, gaybetin aklî yollarla açıklanması için çaba gösteren Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin de Şîf İmâmiyye teolojisine kısa ve uzun vâdede farklı etkileri olan katkıları bulunmaktadır. Onun kaleme aldığı *Kitabu't tenbih* gaybete ilişkin aklî açıklamalar içerdiği gibi On İki İmâm Şîfliğini İsmâîlîlerden de ayırmaktadır.³⁴⁰ Nevbahtî âilesinin Şîf düşüncesine getirdiği açılımı tâkîben İbn Ebû Akîl aklî istidlâl metodunu uygulayarak, fikhî meseleler ile fıkıh usûlü arasında bir ayırım yapar ve böylelikle, etkisi kendi döneminde yeterince görülme de, fakihin içtihat yolunu açar.³⁴¹ Öğrencisi İbni Cüneyd ise vâki eleştirilere rağmen hem kıyas ve rey ile amel ederek hem de gaybettteki İmâm adına humus toplayarak fakihin bu alandaki hak, yetki ve sorumluluğunu somutlaştırır.³⁴² Böylelikle İmâmın yokluğunda fakihin konumu belirgin hale gelmeye başlar ve İmâmet fukahâda vücut bulur.³⁴³

Şeyh Müfid ile Şîf düşüncesi yeni bir döneme girdiği görülmektedir. Müfid, Şeyh Sadûk'un rivâyetlerine getirdiği eleştirilerle birçok konuda On İki İmâm Şîfliğinin itikâdî temellerini yeniden inşâ eden kişidir.³⁴⁴ Bu dönemde Şeyh Müfid'in On İki İmâm Şîfliğinin fikhını da yeni bir aşamaya taşıdığı görülür.³⁴⁵ İctihat ve fakihin dünyevî otoritesi kavramları temelinde îzah edilebilecek olan bu aşama fakihi sosyal ve siyâsî alanın merkezi aktörü kılmanın da yolunu açar.³⁴⁶ Şeyh Müfid'in öğrencilerinden Sellâr ed-Deylemî İmâm'ın gaybetinde Cuma namazı kılınmasının câiz olmadığına dâir bir görüş ileri sürerek, Cuma namazının siyâsî niteliği göz önünde bulundurulduğunda, hem fikha hem de siyâsete etki eden bir süreci başlatır.³⁴⁷ Bu açılım, icrâsı İmâm'ın tekelinde olan cihad îlân etmek, ganimetleri taksim etmek, Cuma namazını kıldırarak, had cezalarını uygulamak, zekât ve humusu toplamak ve bunlarda tasarruf etmek ve benzeri vazîfelerin onun yokluğunda kimin tarafından yerine getirilebileceği ve yine meşrû idâre

³³⁹ Hüseyin Gazihani, "Küçük Gaybet Dönemindeki Vekalet Sisteminin İncelenmesi Yoluyla İmâm Mehdi'nin (a.s.) Varlığının Tarihsel İspatı", Ozan Kemal Saralioğlu (Çev.), Ozan Kemal Saralioğlu (Ed.), **Şîflik Araştırmaları I** içinde (293-314), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018, s.312.

³⁴⁰ Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.559-561.

³⁴¹ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.87.

³⁴² Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.86-87 (İbni Cüneyd'in metoduna tam olarak kıyas ve rey demenin sıhhati de ayrıca tartışılmalıdır); Şîf toplumun herhangi bir iktidar gücüne sâhip olmadığı bu dönemde zekât ve humus gibi vücuhâtı toplamak ve dağıtmak devletin vazîfesi değil Şîf toplumun iç işi olarak düşünölmelidir. Bakınız: Halm, s.93.

³⁴³ Hakyemez, "Şîf İmâmiye Fikhının Teşekköl Süreci ve İmâmet", s.23-24.

³⁴⁴ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.145; Black, s.74.

³⁴⁵ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.155.

³⁴⁶ Emir-Muezzi, s.328.

³⁴⁷ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.114.

hakkını hâiz olmayan câir/gasıp sultanların/idârecilerin³⁴⁸ iktidarında Şîî toplumun kime tâbi olarak ve ne sûretle varlığını sürdürmesi gerektiği yönündeki sorulara verilen bir cevaptır.³⁴⁹

Ahbâri ve Usûli ekol arasında mûtedil bir yol tutan Şeyh Tûsî³⁵⁰ vücuhâtı toplamaya ve dağıtmaya lâıyk kişinin fakih olduğunu ve Cuma namazının kılınıp kılınmayacağına dâir en doğru kararı fakihın vereceğini ileri sürerek, bu yöndeki gelişmeye katkı sağlasa da, vücuhâtı toplayıp tasarruf ederek bunu icrâ eden ilk âlim Muhakkık Hillî'dir. O, kaleme aldığı *Şerâ'î u'l-İslâm* isimli eserinde sâdece mâlî yetkilerin değil, hadlerin tatbikinin de ulemâyâ âit olduğu görüşünde ısrar ederek, bu vazîfenin icrâsına ulemânın siyâsî şahsiyetlerden daha liyâkatli olduğunu savunur.³⁵¹ Şîî fikhında içtihat fikrini kabul edip sistemleştiren³⁵² Muhakkık Hillî, şerîat önünde insanları müçtehit ve mukallit olarak iki sınıfa ayırır ve mukallidin müçtehide tâbi olmasının dînî bir zarûret olduğunu ileri sürer. Bu şekilde o, Şîî toplum nezdinde ulemâyâ kayda değer bir îtibar ve hareket alanı sağlar.³⁵³ Bu düşüncenin bir izi olarak, bugün bile Şîî ilmihal kitaplarının "taklit hükümleri" bâbıyla başladığı görülür ve bir müçtehid taklit etmeyen ve müçtehidin nâib-i İmâm sıfatını reddeden avamın ibâdetlerinin kabul olmayacağı ve hatta şirke sürüklenebileceği dile getirilir.³⁵⁴ Muhakkık Hillî'den elli sene sonra dünyaya gelen ve "Âyetullah" unvanını kullanan ilk kişi olan Muhakkık'ın yeğeni Allâme Hillî (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî) ise *Mebâdi'ü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adıyla kaleme aldığı eserinde içtihadı imâmetin/velâyetin mantıkî sonucu olarak açıklar. Ona göre hata yapması mümkün olmayan İmâm'ın ardından gelen hata yapması mümkün olan fakih ahkâmı tespitte gayret sarf etmekle mükelleftir ve ilham veya esinlenme değil, derin ilmî bilgi isteyen bu hâl sâir efrâda kapalıdır.³⁵⁵ Allâme Hillî mukallidin ancak yaşayan bir

³⁴⁸ Şîî İmâmet ve velâyet düşüncesinin dışında yer alan, Mâsum İmâm veya onun şer'î vekili tarafından idâre edilmeyen tüm hükümetler haddizâtında Ehli Beyt'in velâyet hakkını gasp etmiştir ve buna binaen gasp iktidar sayılmaktadır. Bakınız: Hüseyinîyan, **Târih-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 1, s.11; Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın Yetkilerinin Ulemâyâ Geçiş Süreci", s.58; Üstün, s.380.

³⁴⁹ Crone'a göre On İki İmâm Şiîliği neredeyse Safevî dönemine dek mevcut yönetimleri nasıl değiştirecekleri sorusundan daha ziyâde onlarla birlikte nasıl yaşacakları sorusuna dâir çözümler üretmeye odaklanmıştı. Bakınız: Crone, s.186.

³⁵⁰ Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.44-45.

³⁵¹ Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmâmın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s.54; Üstün, s.378.

³⁵² Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.74; Muhammed Bâkır es-Sâdr, "İctihâd' Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci", Nizamettin Ergüven (Çev.), **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Cilt 11, Sayı 2, (Ağustos 2019), s.1056.

³⁵³ Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.71.

³⁵⁴ Muhammed Rıza'l Muzaffer, **Şîa İnançları**, Abdülbâkıy Gölpinarlı (Çev.), İstanbul: Zaman Yayınları, 1978, s.23-25; Fığlalı, s.228.

³⁵⁵ Emir-Muezzi, s.335-336; Daftary, s.102-103; Halm, s.102-104.

müçtehidî taklit edebileceğini söylese de, Usûlî düşüncenin kurucu sîmâlarının ardından gelen uzun süreli bir taklit devresi bu alanda nitelikli eser verilmesinin önüne geçer.³⁵⁶ Şâfî mezhebine mensup, şerâatın zâhirine de îtibâr eden ve bu sebeple ulemâ nezdinde saygınlığı bulunan sûfî bir tekke iken dönüşüme uğrayarak Şîleşen ve Safevî devletinin temelini atan Şeyh Safîyyüddîn-i Erdebîlî tekkesi (Erdebîl Tekkesi) sadece İran değil, Şîlik târihinde de önemli bir yer tutar.³⁵⁷ İran'ın ekseriyeti Sünnî olmasına rağmen Şah İsmâil'in Safevî devletinin mezhebini Şîlik olarak îlân etmesi, Şî ilim havzalarının yaygın bir şekilde bulunmaması sebebiyle Lübnan ve Suriye gibi bölgelerden Şî ulemânın İran'a davet edilmesi³⁵⁸ ve inişli çıkışlı bir süreçte ulemânın hak ve yetkililerinin devlet ricâline kabul görüp tanınması Şî düşünce içinde ulemânın otoritesinde kayda değer bir artış sağlar.³⁵⁹ Safevîlerin İran dışındaki bölgelerden ulemâ dâvet etmesinin gerekçelerine dâir tartışma devam etse de,³⁶⁰ dâveti kabul eden âlimlerin eleştirilerin muhâtabı olduğu da görülmektedir.³⁶¹ Dâveti kabul edenlerin üstlendikleri vazîfe İran ülkesinde On İki İmâm Şîliğini tebliğ etmek, halkı bu mezhebe kazandırmak, Şî ulemâ sınıfını oluşturmak ve fikhî tatbik edip yaygınlaştırmak olarak özetlenebilir. Bununla birlikte, kadî, müderris, İmâm-hatip ve bâzı büyük şehirlerde Şeyh'ül-İslâmlik dışında muhacir ulemânın üst düzey görevlere atanması nâdiren görülen bir durumdur.³⁶² Seküler devletin törenlerini andıran uygulamaların gözleendiği bu ilişkide, Şah İsmâil ve haleflerinin daha sonradan îcat ettikleri, İmâm Mûsâ el-Kâzım'a uzanan bir şecere ile birlikte Şah I. Abbas dönemine kadar kendilerini İmâm Mehdî'nin temsilcileri îlân etmelerinin etkisinin ne olduğu bilinmese de, devletin ulemâyâ güç, ulemânın ise devlete meşrûiyet sunduğu düşünülmektedir.³⁶³ Bu dönemde Şî fakihler klasik isimlendirmelerin

³⁵⁶ Emir-Muezzi, s.340; Halm, s.105.

³⁵⁷ Daftary, s.107; Seyyid Muhammed Ali Hüseyinîzâde, **Endişe-i Siyâsî-i Muhakkık Kerekî**, Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1387, s.14; Resul Caferiyan, "Safevîlerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal -Gali Tasavvufî Şîlik'ten Fikhî Şîliğe Geçiş", Ahmet Taşğın, Ali Yaman, Namiq Musalı (Ed.), **Safevîler ve Şah İsmail** içinde (87-95), İstanbul: Önsöz Yayınevi, 2014, s.88-89.

³⁵⁸ Hicri 11.yüzyılda Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî tarafından telif edilen *Emelü'l-âmil* ile 12.yüzyılda Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî tarafından kaleme alınan *Lü'letü'l-bahreyn* adlı eserler üzerinde yapılan tahkikata göre bu dönemde Cebel-i Âmilî'den ayrılarak İran'a yerleşen âlim sayısı 60 civarındadır. Bakınız: Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar", Habib Kartaloğlu (Çev.), **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Cilt 9, Sayı 2, (Güz 2016), s.275-276; Rula Jurdi Abisaab, **Converting Persia**, London: I.B. Tauris, 2004, s.8; Halm, s.45, s.107.

³⁵⁹ Habib Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şî Ulemâ Göçü", **Turkish Journal of Shiite Studies**, Cilt 1, Sayı 1, (Haziran 2019), s.26-28.

³⁶⁰ Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şî Ulemâ Göçü", s.29-32, s.38.

³⁶¹ Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şî Ulemâ Göçü", s.36; Safevî devletinin ilk otuz yılında Şî ulemânın bu devlete temkinli davrandığı görülür. Bakınız: Mazlum Uyar, **Şî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.117.

³⁶² Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şî Ulemâ Göçü", s.42-44.

³⁶³ Daftary, s.109-110; Mazlum Uyar, **Şî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.108-110; Ervand Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, Berkeley: University of California Press, 1993, s.19.

ötesinde unvanlar almaya başlar ve nâib-i İmâm olarak görülürler. Bu unvanı en çok kullanan kişi, âdil fakihin mümkün olan bütün konularda İmâmı temsil etmesi gerektiğini savunarak sosyal ve siyâsî konularda içtihatla bulunduğu bilinen ve bu durumu Şah Tahmasb'ın yayımladığı fermânla resmî hâle gelen Muhakkık el-Kerekî'dir.³⁶⁴ Bu fermânın içeriği Kerekî'nin mevcut konumu ve düşünceleriyle de uyum arz etmektedir, zîra ferman Kerekî'yi rehber alınacak kişi olarak tavsif etmekte ve yarı siyâsî bir konum kazandırmaktadır. Kerekî de mukallidin yaşayan bir müçtehide tâbi olması ve müçtehidin de âlem olması gerektiğini savunduğundan, hem toplum hem de devlet nezdinde itibar kazanır. Onun bu yöndeki özel çabası On İki İmâm Şiîliğinin İran'da güç kazanmasını sağlar.³⁶⁵ Muhakkık el-Kerekî'nin âlem müçtehit düşüncesi bir yüzyıl sonra resmî idârî bir nitelik kazanır ve Şiî hadis kitaplarındaki bütün rivâyetleri toplayan *Bihâr'ül envâr*'ın müellifi Muhammed Bâkır el-Meclisî "mollabaşı" olarak kabul edilip başkentte ikamet ederek, görevini burada ifâ eder.³⁶⁶

Safevî devleti döneminde ulemâ ile devlet arasında bir menfaat ilişkisinin olduğu söylenebilir. Ancak şahların kısa vâdeli hedeflerinin ötesinde ulemâ giderek artan bir gücü kendi sınıfına aktarmayı başarır. Şeyh Ahmed Erdebîlî'nin Şah'a yazdığı mektupta Şah'a, "Ödünç alınmış Sultanlığın Şahı", şeklinde hitap etmesi ulemânın siyâsî iktidarın tepe noktasındaki kişiye bakışını ve kendisini konumlandığı pozisyonu göstermesi açısından dikkate değerdir.³⁶⁷ Bu ilişkide ulemânın devletin gücünü siyâseten kullanması toplum ile olan ilişkilerini resmî formda yürütmelerini zorunlu kılmaz ve bu yönüyle ulemâ oluşturulan resmî hiyerarşi yoluyla hem devletin hem de doğrudan dinin verdiği otoriteyi uhdesinde bulundurur.³⁶⁸ Bunda Meclisî gibi karakterlerin kaynakları Farsçaya tercüme etmesi ve özgün Farsça risâleler kaleme almak sûretiyle dini halkın hem diline hem de algı düzeyine uygun şekilde îzah etmelerinin de büyük etkisi vardır. Şiî ulemânın tüm bu çalışmaların sonucunu, Safevî devletinin yıkılmasından sonra İran'ı Sünnîliğe döndürme çabalarının akamete uğramasında görmek mümkündür. Yaşanan bu süreç Gâib İmâm Mehdî inancına sâhip bir toplum ve yekpâre bir ülkede ulemânın rolünün her geçen

³⁶⁴ Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.124-126; Sefa Atik, "Caferî Fıkhdında Akıl Delilinin Furu Fıkha Uygulanması", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, (Güz 2019), s.299.

³⁶⁵ Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.128-130.

³⁶⁶ Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.139; Halm, s.111-112.

³⁶⁷ İsmail Safa Üstün, "İmâmiye Şiâsında Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i fakîh Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul: İslâmî İlimleri Araştırma Vakfı, 13-13 Şubat 1993, s.375.

³⁶⁸ Halm, s.108.

gün artmasını sağlar. 1800'lerde Şeyh Ca'fer Kâşifülgâtâ, âlimler arasında kimin Gâib İmâm'ı temsil kabiliyet ve hakkına sâhip olacağına dâir soruya, görünen bir hiyerarşi olmasa da, "âlimlerin en efdali (el-efdal) veya en bilgilisi (el-alem)" cevabını verir. Böylelikle öne çıkmış bâzı âlimler için "Merci-i taklîd" olmanın yolunu açar.³⁶⁹ O, fakihin velâyetinin tartışmasız ve tam olduğunu ifâde etmek için "Velâyet-i mutlaka-yı fakih" kavramını kullanır.³⁷⁰ Bu kavramın kullanılmasıyla birlikte içtihat kavramında da yeni bir ayrışma olur ve içtihat, mutlak ve mütecezzi (salt ve göreceli) olarak tasnif edilir. Mutlak içtihadı yetkisi olan müçtehidin kazavet, fetvâ verme, velâyet ve hükümet yetkisine de sâhip olduğu kabul edilir.³⁷¹ Nihâyet Molla Ahmed en-Nerâkî fakihin velâyetine dâir teoriyi kâmil haline getirerek, onun Gâib İmâm'ın genel nâibi olduğunu, İmâm'ın tüm hak, salâhiyet ve mesûliyetinin fakihin omuzlarında bulunduğunu ifâde eder. Bu ise açık bir şekilde fakihin siyâsî otoritenin de kâmil sâhibi olduğu, mevcut halde topluma muktedir her kim olursa olsun aslî yetkinin fakihte olduğu, bir başka ifâdeyle seküler iktidarla ulemâ arasındaki iktidar mücâdelesinin bir tarafında aslında Gâib İmâm'ın yer aldığı anlamına gelmektedir. Süreçte genel kabul görerek yerleşik hale gelen ve 1905 Meşrûtiyet Hareketi ile anayasal bir statü kazanan bu düşünce³⁷² yirminci yüzyılın son çeyreğinde Âyetullah Humeynî'nin liderliğinde gerçekleştirilen bir halk hareketiyle iktidara gelerek, siyâsî liderlik - dînî liderlik ayrımına son verir.³⁷³ Böylelikle ıstılâhta "gaybet döneminde ulemânın siyâsî rehberliği" olarak tanımlanabilen Velâyet-i fakîh teorisi gerçek hayatta tahakkuk eder.³⁷⁴ Teorinin tecrübe sahasına geçmesiyle birlikte, şartları sağlayan âdil ve müttakî fakihin velâyetine tâbi olmanın ve onun sosyal, siyâsî ve devlete dâir işlerde sâdece sıradan insanları değil, diğer müçtehitler ile taklit mercilerini de bağlayan nihâî makam olduğunu kabul etmenin zarûrî olduğu varsayılır.³⁷⁵ Tarihi süreci kısaca açıkladığımız bu genel girişten sonra çalışmaya konu nazariyeyi temsil kudretini haiz isimler üzerinden ilerlemeyi faydalı görüyoruz.

³⁶⁹ Halm, s.119-120.

³⁷⁰ Mirhalilî, s. 134; Bu kavram İran İslâm İnkılâbı'nın ardından İran İslâm Cumhûriyeti'nde anayasal bir statü kazanacaktır. Bakınız: Bu çalışmanın "Teoriden Pratiğe Velâyet-i fakîh Yönetimi" başlıklı kısmı.

³⁷¹ Amid Zencanî, s.227.

³⁷² Üstün, s.384.

³⁷³ Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s.58-59.; Halm, s.110.

³⁷⁴ Sadra, s.130, s.137; **Pasdâr-ı İslâm**, "Çihest Velâyet-i Mutlaka-ı Fakîh", Sayı 222, (Hordad 1379), s.21.

³⁷⁵ Kâzımzâde, s.33.

1.5.1. Şeyh Müfid

Şeyh Müfid Ahbâri ekolün önemli temsilcilerinden Şeyh Sadûk'un öğrencileri arasında yer almasına rağmen hocasına ve onun tâbi olduğu ekole ahbârın zâhirine tâbi olup akli istidlâl yolunu kullanmamaları ve âhâd haberle amel etmeleri sebebiyle yönelttiği eleştiriler ve Şîî düşüncesine tanıtıp yerleştirmek istediği "mantıki ve nazari akıl yürütme" ve benzeri prensipler sebebiyle Usûli ekolün kurucularından sayılmaktadır.³⁷⁶ Şîîlerin siyâsî anlamda güç elde ettikleri, genel olarak "Şîî yüzyılı"³⁷⁷ yahut Şîî târihçilerin ifadesiyle "Merceiyet Asrı"³⁷⁸ olarak isimlendirilen hicri dördüncü asırda yaşayan Şeyh Müfid ile başlayan ve Şîî târihini şekillendiren sürecin onun katkılarını incelemeyen anlaşılması zordur. Zîra Şeyh Müfid, gerek telifleri gerekse kendisinden ders alan Seyyid Murtazâ, Seyyid Rızâ, Şeyh Tûsî, Necaşi, Sellâr, Keracekî ve Ca'ferî gibi bâzı âlimler³⁷⁹ yoluyla aktarılıp güçlendirilen, Âyetullah Humeynî'nin "milim bile ayrılınmaması"nı tavsiye ve vasiyet ettiği³⁸⁰ ilkelerin temellerini atan kişidir. O, kendi döneminde gerek Şîîler ve gerekse Sünnîler tarafından On İki İmâm Şîîliğinin fıkıh, kelâm ve hadisteki önderi ve sözcüsü sayılmaktadır. Dînî ve siyâsî konular dâhil olmak üzere hemen her konuda fikir ve ifâde hürriyetine inanan Müfid'in,³⁸¹ *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde öne sürdüğü gerekçelerle On İki İmâm Şîîliği'ni başta Mu'tezile olmak üzere, diğer mezheplerden kesin çizgilerle ayırıp bağımsız bir ekol haline getirme açısından önem

³⁷⁶ Habib Kartaloğlu, "İmamîyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 13, Sayı 24, (2014/2), s.194; Mazlum Uyar, Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid, s.101-102; Bununla birlikte Şeyh Müfid sıradan insanların geleneği eleştirmesine izin vermez, bunu ulemâ arasında yürütülmesi gereken bir tartışma olarak görür ve kendisini bu alanda uzman olarak tanıtarak, rivâyetlerin nasıl süzgeçten geçirilmesi gerektiğine dâir bâzı kriterler sunar. Bakınız: Martin J. McDermott, **The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid**, Beyrut: Dar El-Machreq Editeurs, 1978, s.304-307, s.310; Yine buna dâir Habib Kartaloğlu ve Ziya Erdiç, "Şîî Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, (Bahar 2017), s.157, s.160, s.162; Hakyemez, "Şîî İmâmîyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", s.27-28; Emir-Muezzi, s.326-327; Şeyh Müfid aklın hükümleriyle çatışan hadisin terk edilmesi gerektiğini savunur ancak akıldan kastı herkesin kendi görüşünü oluşturan idrak süreci değildir. Bakınız: Kirmanî, s.163; Daftary, s.95.

³⁷⁷ Marshall G.S. Hodgson, **İslâmın Serüveni**, Cilt 2, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 38; Şîî yüzyılı olarak tanımlanan bu dönemde Büveyhî yönetiminin ılımlı tutumu entelektüel enerji ve birikimde kayda değer bir yükselme sağlamıştır. Bakınız: Black, s.86; Büveyhî idâresi Kerc'teki Berasa mescidini eğitim ve tebliğ faaliyetlerinde kullanması için Şeyh Müfid'e tahsis etmişti. Bakınız: Ali Hâlâkî, **Endîşe-i Siyâsî-i Şeyh Müfid ve Ebû'l Salâh Halebî**, Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1390, s.25; Henry Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Ethem Ruhi Fırlalı ve Sabri Hizmetli (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s.197; Halm, s.44.

³⁷⁸ Hüseyinîyân, **Târih-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 2, s.11; Halm, s.97.

³⁷⁹ Hâlâkî, s.20-22.

³⁸⁰ Humeynî, **Vasiyetname**, s.23-34; Hamanei, The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalamand Fikh"

³⁸¹ Ca'fer Murtazâ Âmilî, **Şeyh Müfid- Perçemdârî Âzâdî-yi Endîşe**, Muhammed Sipehrî (Çev.), Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Teblîgat-ı İslâmî, 1380, s.64-65.

taşıdığı bilinmektedir.³⁸² Onun bu başarısının altında akıl ile şeriat arasında tenâkuz bulunamayacağı inancıyla rivâyetleri akıl süzgecinden geçirmesi ve aklî kaidelere uymayan hadisleri fikhî hükme esas almaması yatar. Ancak o, akli tamamen hâkim de kılmaz ve naklin kılavuzluğunu da arar.³⁸³ Yine onun akıldan kastı sıradan kimselerin akli değildir, zîra bu tür bir akıl hatâdan masun değildir. Ancak vahiyden meşrûiyet ve kuvvet alan bir akıl hatâdan masun olduğundan, Şeyh Müfid peygamberlerin ve İmâmların aklını esas alır. Onların yokluğunda ise avamın aklını değil dînî ilimlere vâkıf ulemânın aklının meşrû bir kaynak olduğunu söyler. Bu ise müçtehidin akli ve bu suretle onu siyâsî meşrûiyet sâhibi kılar.³⁸⁴ Abbâsî halîfesi el-Kâdir-Billâh'ın kendisini İmâmiyye'nin reisi olarak muhatap alması göz önünde tutulduğunda, Müfid'in siyâsî yönü de bulunan bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.³⁸⁵ Ne var ki siyâsî yönü onun Bağdat'tan bir süreliğine sürgün edilmesinin önüne geçemez.³⁸⁶ Bu sürgünün sebepleri arasında, hassaten Hanbelîler olmak üzere, Sünnî ulemânın Şîîleri hak mezhep çemberinin dışına atmaya başlaması ve Şîî âdetlerine yönelik sert tavırları da gösterilebilir.³⁸⁷

Şeyh Müfid Şîîlik târihini Hz. Peygamber'in sağlığına kadar götürür, henüz o dönemde Hz. Ali'nin imâmet ve velâyetine inanan kişilerin varlığını ileri süren âlimler arasında yer alır.³⁸⁸ Ona göre tıpkı nübüvvet gibi, nübüvvetin uzantısı sayılan, peygambere vekâleten din ve dünya işlerinde umûmun liderliği kendisine âit olan ve insanlar üzerinde hüccet kabul edilen kimseyi ifâde eden İmâmet de dînî bir zarûrettir.³⁸⁹ Yine İmâmın nass ile tâyini târihi bir vâkıdır ve bu, inkârı insanı dinden çıkarabilecek îtikadî bir konudur.³⁹⁰

³⁸² Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.59, s.68; Kartaloğlu, "*Evâilü'l-Makâlât* Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", s.48; Şeyh Müfid kendinden önceki ulemâdan farklı olarak Mu'tezile ile Şîî İmâmiye arasındaki çizgileri netleştiren ve ikisinin arasını ayıran isimdir. Bakınız: Mazlum Uyar, *Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid*, s.101; Ali Hamanei, *The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalamand Fikh*"; Hasan bin Yusuf Hillî, *Hülâsatü'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*. Necef: Matbuatı Haydariye, 1381, s.147.

³⁸³ Şeyh Müfid, **Tashih el-İtikâd**, Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfid, 1413, s.147-149.

³⁸⁴ Hâlâkî, s.32-33.

³⁸⁵ Hüseyinyân, **Târih-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 2, s.55-56; Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.172; Mazlum Uyar, *Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid*, s.101.

³⁸⁶ İbnü'l Esir. **İslâm Tarihi**, Cilt 9, Abdülkerim Özeydin (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989, s.146; Âmilî, s.35-37.

³⁸⁷ Hakyemez, "Şîî İmâmiye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", s.27; Ahmet Güner, "Şîî Yüzyılında ya da Büveyhiler Döneminde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetu's-Selam) Uluslararası Sempozyum**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 7-9 Kasım 2008, s.157.

³⁸⁸ Hüseyinyân, **Târih-i Siyâsî Teşeyyu**, Cilt 1, s.10; Heinz Halm bir mezhep olarak Şîîliğin Kerbelâ vakası (680) ile Tevvâbîn hareketi (684) arasındaki zamanda başladığı ve Tevvâbîn hareketinin izlerinin hiç değişmeden İran İslâm İnkılâbı'na kadar sürdüğü kanaatindedir. Bakınız: Halm, s.17, s.20.

³⁸⁹ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.236, s.252, s.257; Mazlum Uyar, *Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid*, s.105.

³⁹⁰ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.255; Şeyh Müfid "Zamanın İmâmını tanımayanın da İslâm'dan çıkacağı" kanaatindedir. Bakınız: Hâlâkî, s.68, s.262; Kartaloğlu, "*Evâilü'l-Makâlât* Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", s.48.

Allah'ın Hz. Peygamber'i Hz. Ali'nin imâmetini tebliğ ile görevlendirdiği ve onun da bu vazîfesini yerine getirdiği sabittir. Bu durumda Hz. Ali'nin imâmetini önceleyen ve diğer halîfelerin hilâfeti ele alışlarını meşrû görmeyen bir kişi Şîî olarak isimlendirilmelidir. Şeyh Müfid için Şîîlik temelde İmâmet nazariyesine inanmaktan ibârettir.³⁹¹ Bu nazariyeye inanan bir kimse başkaca konularda farklı düşünse de Şîî olmaktan çıkmayacaktır.³⁹² Bu sebepten olsa gerek, Şeyh Müfid'in eserlerinin eksenini İmâmet nazariyesi ile bu nazariyeye yöneltilen eleştirilere verilen cevaplar teşkil etmektedir.³⁹³ Şeyh Müfid'i bu noktada farklılaştıran ise, onun Ahbâri ekolün salt rivâyete dayalı metodundan ayrılarak, ekolün temel kabullerini ve tartışmalı meseleleri îzah ederken, mutlaklaştırmamakla birlikte³⁹⁴ akli delillere de başvurmasıdır.³⁹⁵ Onun fıkıh usûlüne dâir kaleme aldığı, ahkâmın belirlenmesinde âlimin sübjektif kanaatini asgarîye indirmeyi amaçladığı *et-Tezkire fi Usûli'l-Fıkıh* isimli küçük ama derin bir içeriğe sâhip eserinde izlediği bu yol,³⁹⁶ hocası Şeyh Sadûk ile İbn Cüneyd'in ortası olarak tanımlanır.³⁹⁷ Böylelikle, diğer mezheplerin metodlarını kendi kabulleriyle sentezlediğine dâir görüşlere³⁹⁸ rağmen, tartışmalı meselelerin hallinde izlediği kelâm ilmine ve yeni bir bakış açısıyla temellendirdiği fıkıh ve fıkıh usûlüne dâir methodology o, Şîî düşüncesinin kendinden sonraki bin yılını derinden etkiler.³⁹⁹ Onun öncülük ettiği bu yolda ilerleyen ulemâ fıkıhın fer'î meselelerinde sayısız fetvâ verir ve taklit hükümlerinin de etkisiyle içtimâî konularını güçlendirir.⁴⁰⁰

Şeyh Müfid'in siyâsî görüşleri onun çeşitli eserlerinde belirlemiştir. Onun siyâsetle ilgili mefhûmlarda, "tedbir", "riyâset", "emr ve nehy", "nezâret", "velâyet", "İmâmet" ve

³⁹¹ Mazlum Uyar, Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid, s.102.

³⁹² Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s.33, s.230.

³⁹³ Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s.73; Kartaloğlu ve Ziya Erdinç, "Şîî-USûli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", s.151.

³⁹⁴ Kartaloğlu ve Ziya Erdinç, "Şîî-USûli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", s.154.

³⁹⁵ Kartaloğlu, Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiye'de Ahbâri-USûli Farklılaşması, s.2; Kartaloğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", s.49; Kartaloğlu, "Şîî-USûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.82; Mazlum Uyar, Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid, s.102; Hamanei, "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fikh"

³⁹⁶ Hamanei, "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fikh"

³⁹⁷ Şeyh Sadûk rivâyetin metninden çıkan anlama binaen ve onunla sınırlı olmak üzere fetvâ verilebileceğini söylerken, İbn Cüneyd Sünnî mezhebinde yer alan kıyası kabul etmiş görünür. Bakınız: Ca'fer Subhânî, *Mevzûat-ı Tabakatu'l Fukahâ*, Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, Hicri 1418, s.245; Hamanei, "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fikh"; Kartaloğlu, Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiye'de Ahbâri-USûli Farklılaşması, s.3.

³⁹⁸ Kartaloğlu, *Şîî-İmâmiye'de Akli Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ*, s.46; Bu görüşlerin eleştirisine dâir bakınız: Hamanei, "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fikh"

³⁹⁹ Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s.132, s.140; Hamanei, "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalam and Fikh"

⁴⁰⁰ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.29, s.71.

"hilâfet" gibi kavramlara yer verdiği görülür. Ona göre siyâset, insanları tedbir ve terbiye etmek, halkın din ve dünya işlerini yürütmek, onlara bu hususta riyâset ve işlerinde velâyet etmek ve bâzı emir ve yasaklarla onların dünya ve âhiretlerini selâmete erİştirmekten ibârettir ki bu da ancak bir reis, sultan ve âdil İmâm yoluyla mümkündür. Bu bağlamda, insanları hidâyete götürecektir, günahkârları İkaz edip suçluları cezalandıracak, şer'î ahkâmı tatbik edecek, onları bir arada tutarak din ve dünyalarını himâye edecek bir lider ve rehber de zarûrdir. Müfîd, bu liderin "Âdil Sultan"/ "Sultânü'l-İslâm" olmasının makbûl; zarûret halinde ise "Câir Sultan" / "Sultânü'z Zaman/Sultânü'l-Cevr/Sultânü'd-Dalâl" olarak andığı gayr-i âdil sultanın varlığını ve toplumun işlerine riyâsetini ve bu sultana şer'îat'a uygun, doğru işlerinde yardımcı câiz; gönüllü olarak onun velâyetini kabul etmeyi, ondan bir imtiyaz sağlamayı veya kötü ve müminlerin zararına işlerine yardım etmek sûretiyle mâlî kazanım elde etmeyi haram görür.⁴⁰¹ Şeyh Müfîd'e göre siyâset de şer'îattan ayrı olmadığından, halka riyâset edecek kişinin meşrûiyetinin şer'îat tarafından tanınması gerekir.⁴⁰² Bu noktada Şeyh Müfîd'in herkesin tanımak ve itâat etmekle⁴⁰³ mükellef olduğu "Âdil Sultan"dan kastı da belirginleşir, zîra şer'îat Hz. Peygamber'den sonra toplumun liderliğini Mâsum İmâmlara ve onların olmadığı yerde ise yetkilendirdiği akıl ve rey sâhibi müçtehide vermektedir.⁴⁰⁴ O, bu yönüyle fukahâ dışındakileri câhil telakkî eder ve Şîî toplumun velâyetine dâir bir hakları bulunmadığını ve böylesi bir hakkı kendinde görerek bunu üzerine alan kişinin günahkâr olacağını söyler.⁴⁰⁵ Öte yandan, şâyet bir Şîî fakih câir sultan tarafından yargı makamına atanır ve görevi kabul etmek zorunda kalırsa, ilâhî hükümlerle amel etmeli ve aslında kendisine

⁴⁰¹ Hâlâkî, s.42-43, s.46-47, s.49-50; Syed Waheed Akhtar, **The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers**, New Delhi: Ashish Publishing House, 1988, s.83; Kartaloğlu, **Şîî-İmâmîyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, s.171; Hanefî Şahin, "Şerîf El-Murtezâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, (2013), s.318; Şîî fıkhdında "Câir Sultan" adâletten ayrılmış, adâletin karşısında yer alan ve Allah'ın emrettiği yolu terk etmiş siyâsî iktidar için kullanılan bir terimdir. Zorunlu haller ve bâzı şartlar dışında bu iktidara hizmet haram kabul edilir. Hükümetin idârî işlerinde yer almak, yargı makamlarında bulunmak, vücuhat toplamak, mâliye ve gümrükte hizmet vermek, Cuma namazı ve hac gibi haftalık ve yıllık merasimleri icrâ ettirmek, ülkenin diğer ülkelerle ilişkilerini tanzim etmek Câir Sultan'ın velâyetinin kabul edildiğine işâret eder. Ancak İmâm Ca'fer'den gelen bir rivâyette böylesi bir görevi Müslümanların ve hassaten Şîîlerin zarar görmemesi, zulmün olabildiğince def edilmesi için kabul eden bir kimsenin niyetine bakılacağı ve sahih bir niyete sâhip kişinin ecir kazanacağından bahsedilir. Âyetullah Humeynî de bu görüştedir. Bakınız: Muhsin Melik Efzâlî Erdekânî ve Hamîde Abdullahî, "Tahlîl-i Kâide-i Fikhî «Hürmet-i Velâyet-i Câir» ve Müstesniyât-ı An der Fıkh-ı Şîî", **Hukûmet-i İslâmî**, Sayı 89, (Pâyez 1397), s.10-12, s.30.

⁴⁰² Hâlâkî, s.34-35; Şeyh Müfîd, **EL-İrsâd**, Cilt 2, Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfîd, 1413, s.342.

⁴⁰³ Hâlâkî, s.67.

⁴⁰⁴ Hâlâkî, s.44, s.52-54, s.56; Sefa Atik, "Caferî Fıkhdında Akıl Delilinin Furu Fıkha Uygulanması", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 6, Sayı 12, (Güz 2019), s.300.

⁴⁰⁵ Yakûp Ali Berecî, "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî der Tahvil ve Tekâmül-i Nazariye-i Velâyet-i fakih", **Pejûheşhâ-yı Müdîriyet-i Rahberdî**, Sayı 27, (1381), s.58-59.

yargı hakkı ve iznini verenin Mâsum İmâm olduğunu bilmelidir.⁴⁰⁶ Tüm bunların arka planında onun insana dâir düşüncesi yatar. Şeyh Müfid'in düşüncesinde insan bir cisme sâhip olması hasebiyle maddî; ilim, kudret, irâde, hayat, kerâhet, buğz ve sevgi gibi husûsiyetleri sebebiyle de mânevî boyutu olan bir varlık olduğundan, dünyevî ve uhrevî neticelere açıktır ve buna binaen siyâset de dünyevî ve uhrevî neticeleri gözetmelidir. Bunu yapabilecek kişi ise nefsânî arzularına uyarak hükmetmekten uzak olan Mâsum İmâm ve onun yokluğunda müçtehittir.⁴⁰⁷ Bu yönüyle risâletin uzantısı olan İmâmet ve onun devamı olan fakihin velâyeti halk üzerinde bir tasallut ve ayrıcalık değil, ilâhî bir vazîfe ve sorumluluktur.⁴⁰⁸

Yaşadığı dönemde en girift tartışma konularından biri olan, İmâm'ın otoritesinin kaynağı sayılan "dînî alanda yanılmaz bilgiye sâhip olmak"⁴⁰⁹ şeklinde algılanan "İmâm'ın ilmi" bahsinde ortaya koyduğu görüşü⁴¹⁰ Şeyh Müfid'in bir yönüyle ulemânın konumuna bakışını da gösterir. Ona göre İmâm'ın ilim sıfatı "muayyen bir zamanda ahkâm-ı şer'îyye'ye vukufiyet" ile sınırlıdır ve İmâmlara atfedilen bir kısım insanüstü vasıflar İmâmetin aslından değildir.⁴¹¹ O, vermiş olduğu Hz. Mûsâ'nın Hızır'a tâbi olması örneği ile peygamberin bile ulemâya tâbi olabileceğini ve bunun sakıncasının bulunmadığını açıklamaya çalışır.⁴¹² Hatta Müfid, şâyet Allah meselenin aslını ilham etmemişse, kişiler arasındaki ihtilâfların hallinde İmâm'ın da fakihler gibi eldeki delillerle bağlı olduğu kanaatindedir.⁴¹³ Müfid'in bu bakış açısı fakihi İmâm ile benzeştirmektedir. Bu benzeştirme zuhûra dek Gâib İmâm Muhammed Mehdî'nin şer'î vazîfelerini kimin yerine getireceğine dâir tartışmada etkisini gösterir ve Müfid bu soruya, İmâm'ın şer'î vecîbelerinin askıya alınması gerektiğini savunan âlimlerin hilâfına, Âdil Sultan'ın velâyetinin devamı olarak kabul ettiği "ulemâ" cevabını verir.⁴¹⁴ Müfid'e göre, avamdan

⁴⁰⁶ Hâlâkî, s.48-49; Ferzâd Cihânbin, "Tahlil-i Mevâzı-ı Ulemâ-yı Şîf der Kablel Hükûmetha bâ Berresî Du Asr-ı Safevî ve Kâcâr", **İnsân-ı Pejûhî-i Dînî**, Sayı 13-14, (Pâyez ve Zemistân 1386), s.180-181.

⁴⁰⁷ Hâlâkî, s.38, s.56, s.66; Mu'min, s.11.

⁴⁰⁸ Hâlâkî, s.66.

⁴⁰⁹ Demir, "İsna' aşerîyye'de İmamın Otoritesi", s.118.

⁴¹⁰ Kartaloğlu, "*Evâilü'l-Makâlât* Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", s.54-55; Halil İbrahim Bulut ve Özkan Gül, "İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnancı", **Marife**, Sayı 1, (Bahar 2005), s.75-92.

⁴¹¹ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.128, s.282; Kartaloğlu, **Şîf-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, s.50-51; Kartaloğlu ve Ziya Erdinç, "Şîf-Usûli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", s.165.

⁴¹² Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.53, s.280-281.

⁴¹³ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.284.

⁴¹⁴ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.309; Hâlâkî, s.57-58.; Şîf fukahâ "âdil sultan" kavramını kullandığında ya İmâm Muhammed Mehdî'nin ya da onun yetkilendirdiği fakihin iktidarını kast eder. Bakınız: Hasan Memdûhî, "Velâyet-i fakih ve Nerâkî", **Fıkh-ı Ehli Beyt**, Sayı 29, (Behâr 1381), s.61.

farklı olarak, can korkusu olmadığı müddetçe takıyye yapması câiz olmayan ulemâ,⁴¹⁵ dinin hakikatini koruma ve icrâda en yetkin sınıftır.⁴¹⁶ Tıpkı peygamberlerin elçiler kullanması ve bu elçilerin peygamberler adına hareket etmeleri gibi Gâib İmâm da âdil, akîl, kâmil ve zâhid olan ulemâyı bu şekilde vazîfelendirmektedir.⁴¹⁷ Fakihin yönetimi Gâib İmâm'ın yönetiminin devamı olduğundan Gaybet döneminde en iyi yönetim şartları taşıyan fakihin yönetimidir. Buna binaen herhangi bir konuda fetvâ⁴¹⁸ yâhut şer'î hükmü öğrenmek isteyen avam muhakkak Şîi ulemâyâ mürâcaat etmekle kalmamalı, ona itâat de etmelidir.⁴¹⁹ Yine câir sultanın hükümrânlığı altında bile olsa, ihtilâfların hallinde kadı olarak vazîfe alma ve şer'î hadleri tatbik etme hakkı da fukahânın uhdesindedir, zîra aslında İmâmlar tarafından tâyin edilen fukahâ adâletin tecellisinde tek yetkili mercidir.⁴²⁰ Yargılama hakkının hükümrânlık ile ilişkisi göz önünde tutulduğunda Müfid'in ulemâyı bu yolla da siyâset alanına dâhil ettiği sonucuna varabiliriz.

Şeyh Müfid gaip kişilerin mallarının idâresi, vesâyet ve vasiyetin infazı hususlarının yanı sıra zekât ve humus gibi vücuhâtın toplanması ve dağıtılmasının İmâm'ın hakkı olduğunu, İmâm'ın yokluğunda bu vazîfenin de âdil fakihe intikal edeceğini savunur.⁴²¹ Ona göre fakih bu vazîfeyi icrâ edecek en uygun kişi olduğundan Müslümanların zekât, humus ve sâir vücuhâtı fakihe teslim etmeleri zorunludur.⁴²² Böylelikle Müfid, kural olarak devletin uhdesinde olduğu varsayılan mâlî yükümlülüklerin toplanması ve tasarrufu hak ve yetkisini bâzı kayıtlarla birlikte, İmâm'ın meşrû temsilcisi olarak kabul ettiği fakihe devreder.⁴²³ Bu sûretle o, ulemânın sultandan/devletten ayrı bir ekonomik güce sâhip olmasının da önünü açar. Ancak humustaki "İmâm'ın payı" konusunda

⁴¹⁵ Şeyh Müfid'e göre, müminlerin öldürülmesine ve dinin ifsat edilmesine vesîle olacağı bilinen işlerde takıyye asla câiz değildir. Bakınız: Kartaloğlu, "Şîi-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.87; Âyetullah Humeynî de ulemânın takıyye yapmasını dinin furû meselelerinde kabul eder ve "İslâm tehlikede iken takıyye olmaz", der. Bakınız: Üstün, s. 391; Muzaffer, s.67-68; Şîi düşüncesinde takıyye konusu Mehmet Dalkılıç'ın makalesinde incelenmiştir. Bakınız: Mehmet Dalkılıç, "Taқыyya (Dissimulation) and its being Fundamental Belief in Shia Sect", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 15, (2007), s.183-217.

⁴¹⁶ Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, s.317.

⁴¹⁷ Kartaloğlu, "Şîi-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", s.85; Hâlâkî, s.56.

⁴¹⁸ Şeyh Müfid fetvâ makamı olarak fakihin yaptığı işi açıkça "içtihat" olarak isimlendirmez ancak işin mâhiyetini târifi bizi bu sonuca götürür. Bakınız: Martin J. McDermott, **The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid**, Beyrut: Dar El-Machreq Editeurs, 1978, s.309.

⁴¹⁹ Mazlum Uyar, **Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.28; Halaki, s.57.

⁴²⁰ Mazlum Uyar, **Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.29, s.32-33; Hâlâkî, s.60; İmâm Ca'fer Sâdık'tan nakledilen bir rivâyette Şîilerin kendi aralarındaki ihtilâfları câir sultan önünde halletmeleri yasaklanmıştır. Câir sultanın görevlendirdiği Şîi fakih aslında Gâib İmâm'ın yetkisini kullanmaktadır, şeklindeki açıklama hakların icrâsını sağlama imkânı vermesi açısından bir ara çözüm olarak görülebilir. Bakınız: Melik Efsâlî Erdekânî ve Abdullahî, s.15-16.

⁴²¹ Hâlâkî, s.62-64.

⁴²² Üstün, s.377.

⁴²³ Mazlum Uyar, **Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.30; Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s.53; Hâlâkî, s.50-51.

Müfid'in de tedbirli davrandığı, bizzat Gâib İmâm'ın hakkı olan bu payın humus yükümlüsü tarafından saklanması ve zuhûra kadar gerekirse vasiyet yoluyla intikal ettirilmesi gerektiğini düşündüğü görülür.⁴²⁴ O, bu noktada aklî bir çıkarımda bulunmakta ve kişinin ancak sâhip olduğu malda tasarruf edebileceğini söylemektedir. Müfid, *Risaletü'l-Garaviyye* isimli eserinde humustaki "İmâm'ın payı"na dâir görüşünü yeniden değerlendirir ve gaybet döneminde bu payın diğer iki payın sâhiplerinin hissesine eklenebileceği ve bu sûretle bu pay üzerinde tasarruf edilebileceği kanaatine varır.⁴²⁵

Şîî düşüncesinde İmâm'ın ve dolayısıyla fakihin siyâsî rolünün somutlaştığı bir diğer alan olan Cuma namazının icrâsı hakkında⁴²⁶ Şeyh Müfid, İmâm'ın veya temsilcisinin yokluğunda vakit namazlarını kıldirmaya ve hutbe okumaya ehil kimsenin Cuma namazı kıldırabileceğini savunur.⁴²⁷ Şîî fikhında Cuma namazına yönelik tartışma öylesine güçlü bir etkiye sâhiptir ki Velâyet-i fakîh teorisinin tüm yönleriyle hayata geçirildiği İran İslâm Cumhuriyeti'nde Cuma namazı kılınmaya başlanması rejimin meşrûiyetine dâir bir işâret sayılmaktadır.⁴²⁸

Bâzı araştırmacılar tarafından fakihin mutlak velâyetine inandığı öne sürülen⁴²⁹ Şeyh Müfid'e dâir tüm bu tespitler onun Şîî fikhını yeniden temellendirip şekillendirmekle kalmayıp yetiştirdiği talebeler ve yine lehinde ve aleyhinde yürütülen tartışmalar vasıtasıyla günümüzde de etkisini sürdüren bir kişilik olduğunu ortaya koymaktadır.

1.5.2. Şeyh Tûsî

Şeyhüttâife lakabıyla da bilinen, Şeyh Müfid ile talebesi Murtazâ'nın öğrencisi ve Necef ilim havzasının kurucusu olan Şeyh Tûsî On İki İmâm Şîîliğinin kendine özgü İmâmet teorisini geliştiren kişiler arasındadır. Kaleme aldığı *en-Nihâye fî mücerredî'l-fikh ve'l-fetâvâ*, kısa adıyla *en-Nihâye*'de yer verdiği konuları geniş bir şekilde açıkladığı *el-Mebsût fî'l-fikh* ve usûl meselelerini farklı mezleplerin görüşlerini de değerlendirerek

⁴²⁴ Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîî -Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s.61.

⁴²⁵ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.31.

⁴²⁶ Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîî -Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s.64.

⁴²⁷ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.32.

⁴²⁸ Antony Black gerçek İmâm'ın yokluğunda askıda kabul edilen hüküm ve ibâdetler arasında Cuma namazını da sayar. Cuma namazının edâsı gerçek İmâm'ın meşrû temsilcisinin varlığına delâlet etmektedir. Bakınız: Black, s.76.

⁴²⁹ Haydar Rızâ Zâbit, " İmâm Humeynî ve İhyâ-yı Endîşe-i Târîhî-i Velâyet-i Fakîh ", *Meşküte*, Sayı 62-65, (Behâr 1375), s.10.

incelediği *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh* ('Uddetü'l-uşûl) isimli eserlerle mezhebin fıkhını geliştiren isimlerdendir. Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* (*fî şerhi'l-Mukni'a*) ve *el-İstibşâr* (*fî ma'htülîfe mine'l-ahbâr*) isimli eserleri On İki İmâm Şîliğinin dört temel hadis kitabının ikisini teşkil eder. Dört temel rical kitabının ikisi de yine Şeyh Tûsî tarafından kaleme alınmıştır. Velûd bir âlim olan Şeyh Tûsî gerek tefsir gerekse Şîî duâ edebiyatı açısından da son derece önemli bir yer tutar. Kendinden öncekilerin izlediği salt rivâyete dayalı tefsir metodunu terk ederek çeşitli ilimleri bir arada kullanarak hazırladığı *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsiri ile duâları topladığı *Mışbâhu'l-müctehid* isimli kitabı Şîî düşüncesini metodolojik olarak etkilemiş eserlerdir. Sâdece Şîî ulemâdan değil, Sünnî âlimlerden de ders alması hasebiyle Sünnî düşüncesine de vâkıf olan, hilâf ilmüne dâir Şîî literatürün en kapsamlı eseri *Kitâbü'l-Hilâf*'ı (*el-Hilâf fî'l-ahkâm, Mesâ'ilü'l-hilâf*) yazan Şeyh Tûsî'nin eserleri ve hayatı incelendiğinde, onun Ahbâri ve Usûli ekolün metotlarını birleştirerek Şîî düşüncesinde yeni bir yol açtığını, hocaları Şeyh Müfid ve Murtazâ'nın izlerini tâkip ederek akıl delilini fıkh usûlüne dâhil ettiğini, bununla birlikte, akıl-vahiy ilişkisi benzeri bâzı meselelerde Murtazâ'dan ziyâde Şeyh Müfid'e yakın durduğunu, bu açıdan onun bulunduğu noktanın hem vahye değer veren hem de aklın îtibarını koruyan "Mütedil Rasyonalizm" olarak tanımlandığını söylemek mümkündür.⁴³⁰ Tüm bunlardan ayrı olarak, Şeyh Tûsî'yi diğerlerinden farklı kılan bir husus da onun peygamberlik ve İmâmet arasındaki farkı açık bir şekilde îzaha yönelmesi, peygamberin siyâsî bir görevinin olmasını zorunlu görmezken, İmâm'ın şer'î ahkâmı icrâ ile de mükellef olduğunu kabul etmesidir. Bir başka ifâdeyle, ona göre, peygamberler dini tebliğ ile yükümlü olsa da her zaman icrâ ile mükellef olmuştur denilemez ama İmâm, onları yönetime taşımak Müslümanların sorumluluğunda olmak kaydıyla,⁴³¹ toplumu yönetmekle de görevlidir. Elbette ki Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed

⁴³⁰ Adem Arıkan, "İsnâşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırah Kaynakları", Halil İbrahim Bulut (Ed.), **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri** içinde (193-319), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, s.212, s.222-223; S.H. Nasr ve M. Mutahhari, "The Religious Sciences", **The Cambridge History of Iran**, Cilt 4, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s.468-469; Black, s.74; Kartaloğlu, **Şîî-İmâmiyye'de Akıl Düşünce ve Şerif el-Murtazâ**, s.84-85, s.90-93; Resûl Ca'feriyân, "Şîa'da Dua Edebiyatı", Habip Demir (Çev.), **İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 6, (Ekim 2015), s.220; İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", **Marife**, Cilt 14, Sayı 2, (Ağustos 2014), s.63; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", **Marife**, Cilt 5, Sayı 3, (Kış 2005), s. 214; Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", s.28; Sefa Atik, "Caferî Fıkhında Akıl Delilinin Furu Fıkha Uygulanması", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 6, Sayı 12, (Güz 2019), s.298; Emir-Muezzi, s.331; Mazlum Uyar, **Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.32, s.44; Abdulkarim Bi'azar Şirazi, "Karşılaştırmalı Fıkh ve Gelişim Süreçleri", **Misbah İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 4, Sayı 10, (İlkbahar 2015), s.162; Kirmanî, s.159.

⁴³¹ Bozan, "Şîî Teo-Politik Söylemin Zemini olarak İmâmet (Teori-Pratik)", s.17.

örneğinde görüleceği üzere, her iki misyonun bir şahısta birleşmesi de mümkündür.⁴³² Geriye doğru bakıldığında, Şeyh Tûsî'nin Şîf fıkhnın dördüncü dönemini başlatan ve Büveyhîoğulları iktidarı döneminde yaşayan son büyük nazariyeci olduğu söylenebilir.⁴³³ Usûli ekole mensup Şeyh Tûsî, bu hususta müstakil bir eser kaleme almamış olsa da iktidarı "Sultânü'l-Hakk" ve "Sultânü'l Cevr" şeklinde iki kısma ayırır ve ancak Gâib İmâm'ı tasdik ederek, İmâmî ahkâmı uygulayan bir iktidara hizmet edilmesinin tavsiye edilebileceğini düşünür. Bununla birlikte, gasıp idârelerde görev almayı hocası Murtaşâ'ya nazaran daha ağır koşullara bağlamak sûretiyle câiz görür ve böylesi bir hizmetin asla mecbûrî olamayacağı kanaatindedir. Yine o, bâzı görevleri kabul edilebilir bulurken, bâzılarına cevaz vermez. Şâyet bir kişi dînî hudûdun icrâsını, iyiliği emredip kötülüklerden nehy etmeyi, zekât ve humusu hakkıyla paylaşırıp dağıtmayı başarabilecekse görevi kabul etmelidir. Böyle bir kimse zâhiren câir sultanın emrinde görünse de hakîkatte Sultânü'l-Hakk adına hareket etmiş olacaktır. Öte yandan, böyle bir vazîfeyi kabul eden kişi câir sultandan elde edeceği kazancın beşte birini humus olarak vermelidir.⁴³⁴

Süreçte içtihat kavramıyla birlikte tadrîcen gelişen fakihinin rolü, Şeyh Tûsî ile bir sıçrama gösterir. Tûsî,

“Halk arasında adaleti sağlama, davalı-davacı arasında da hakemlik yapma görevine gelince, bu konularda mutlak kudret sahibi olan hakiki hükümdar (gizli İmâm) kime yetki verirse bu görev ona düşer... ve onlar (İmâmlar) geçici bir süre engellenecek, dolayısıyla bu görevi kendileri yerine getiremeyecekleri için görevi kendi yandaşları içerisinde fukahâya emanet ettiler”⁴³⁵

diyerek, fakihinin Gâib İmâm'ın umûmi nâibi olduğu tezini ileri sürer. Bu tez peygamber ve İmâm arasındaki farka yaptığı vurgu sebebiyle de önemlidir, zîra böylelikle o, fakihe daha sonra toplumsal bir ihtiyaç haline gelen maddî ve mânevî bir ağırlık ve bağımsız bir alan açar. Elbette teorik olarak açılan bu alan derhal fiiliyata dökülemez ve bunun için birkaç asrın geçmesi gerekir.

⁴³² Metin Bozan, " İmamiyye Şia'sının Peygamberlik ve İmamet Anlayışının Mukayesesi, **Dini Araştırmalar**, Cilt 9, Sayı 26, (2006), s.109-110.

⁴³³ Laoust, s.199; Mustafa ÖZ, **Başlangıçtan Günümüze Şîlik Ve Kolları**, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011, s.272.

⁴³⁴ Kartaloğlu, **Şîi-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtaşâ**, s.110-112, s.170, s.175; Emir-Muezzi, s.333; Mazlum Uyar, **Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, s.53; Üstün, s.381; Cihanbin, s.182.

⁴³⁵ Emir-Muezzi, s.334.

Şeyh Tûsî fukahânın Gâib İmâm'ı sâdece adâletin icrâsında değil, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, zekât ve humus gibi mâlî yükümlülükleri toplayarak bunlar üzerinde tasarruf etme ve Cuma namazında imâmlık yapma hususlarında da temsil ettiğini ancak cihad konusunda bir yetkisinin olmadığını düşünmektedir.⁴³⁶ Daha yakından bir bakışla, Şeyh Tûsî'ye göre, fukahânın “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” hakkı şiddete başvurmayı kapsamaz. İyiliğin fiilen emredilmesi, kötülükten fiilen sakındırılması ancak İmâm'ın vermiş olduğu yetki ve izne binaen yapılabilir. Zekâtı toplamak ve yerlerine dağıtmak fukahânın yetki dâiresinde olsa da, şahıslar da kendi zekâtlarını Şîî olmaları kaydıyla ilgililerine verebilirler.⁴³⁷ Tûsî, cihadı saldırı ve savunma olarak ikiye ayırır ve saldırı cihadının ancak İmâm'ın emriyle olabileceğini, İmâm'ın yokluğunda ancak onun vasîsinin cihad îlân edebileceğini, İslâm ülkesini düşman saldırısından korumak için yapılan savunma cihadı hariç, câir sultan adına ve İmâm'ın izni olmaksızın yapılan cihadın/savaşın günah olduğunu savunur.⁴³⁸

Tüm bunlar Şeyh Tûsî'nin kendisine tevarüs eden Şîî müktesebatı her iki ekolün usul ve nazariyeleriyle yeniden ele aldığını ve fakihe siyâsete de sirâyet eden bir yol açtığını ortaya koymaktadır.

1.5.3. Muhakkık el-Kerekî

Muhakkık-ı Sâni olarak da bilinen, Şah I. Tahmasb'ın "hâtemü'l-müctehidîn" ve İmâm'ın gaybetinde fakihin "genel vekil"i olduğu fikrine istinâden, "nâib-i İmâm" olarak îlân ettiği Şeyh Ali el-Kerekî içtihat ve taklidi kabul eden, döneminin en yetkin havzası olan Hille okuluna bağlı ancak sâdece Şîî ulemâdan değil, Şam, Mısır ve Mekke'de yanlarında tahsîl gördüğü Sünnî âlimlerden de icâzet almış ve gerek sayısı altmışı bulan eserleri ve gerekse icrâatlarıyla kendinden sonra gelen ulemâyı derinden etkilemiş bir âlimdir.⁴³⁹ Safevî

⁴³⁶ Âyetullah Muhammed Mu'min Şeyh Müfid'in en-Nihâye'de yer verdiği "Cihad hakkı halkın değil ancak İslâm Sultanı'nındır ve velinin izni olmadıkça kimsenin cihad yapma hakkı yoktur. Bu günahtır." şeklindeki ifâdesinin fakihî değil sıradan kişileri ilgilendirdiğini, bu sûretle Müfid'in bireysel cihad diye bir şey olmayacağını vurgulamak istediğini söyler. Bakınız: Mu'min, s.11.

⁴³⁷ Üstün, s.377.

⁴³⁸ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 48-53.

⁴³⁹ Daftary, s.109-110; Halm, s.107, Abisaab, s.15; Hüseyinzâde, s.43, s.45, s.65, s.80-81; Cihânbin, s.183; Hille çok uzun bir dönem Şîîler için inançlarını serbestçe yaşayabilecekleri güvenli bir göç merkezi olmuş ve bu yönüyle Şîî târihini derinden etkileyen sîmâlara ev sâhipliği yapmıştır. Bakınız: Shaibi, s.120; Mehmet Çelenk "16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şîîliğin Seyri" ismiyle kitaplaşan doktora tezinde Muhakkık Kerekî'ye de yer vermiş ve onun varlığı ve nüfuzunu Safevî devletinin kurumsallaşma çabasının sonuçlarından birisi olarak telakkî etmiştir. Bu çalışma Safevî şahısları ile ulemânın ilişkisini Velâyet-i fakîh düşüncesinin fiiliyata yansıyan ilk nüvesi olarak görmesi açısından ayrıca önem arz etmektedir. Bakınız: Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şîîliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları,

devletinin On İki İmâm Şîliği temelinde kuruluşunu tâkîben tasavvufun ve gulât Şîliğin etkisinin azaltılmasını isteyen Şah İsmâil⁴⁴⁰ tarafından İran'a dâvet edilen ve ilmî faaliyetlerde sarf etmesi için yıllık yetmiş bin dinar tahsis edilen Kerekî'nin bu dâveti kabulü ve ulemâdan gelen îtirazlara dâir problemler henüz tam olarak açıklığa kavuşturulamamış olsa da,⁴⁴¹ İran'da yerleşik sûfî ve Kızılbaşların yükselen muhâlefetine rağmen Kerekî'nin düşünce ve tatbîkatının kendinden sonra gelen âlimlere ve giderek büyüyen Şîi topluma alan açarak katkı sağladığı ve Şîi ulemâyı siyâset üzerinde söz sâhibi kıldığı şüphesizdir.⁴⁴²

Kerekî'nin Şah İsmâil dönemindeki vazîfesi Şîi mezhebini tebliğ etmek, halkın günlük sorularına cevap vermek, İran'ın muhtelif şehirlerinde ilmî merkezler ihdas etmek ve ulemâ ile halkı Şîi kelâmı ve fikhî konusunda âşinâ kılmaktı. Bu amaca ulaşmak için Kerekî talebelerinin de yardımıyla Şîi düşüncesinin bâzı eserlerini halkın dili olan Farsçaya kazandırmıştır. Tüm bu tebliğ çalışmalarının mezhebin kılıç zoruyla yayılmaya çalışıldığı bir döneme denk gelmesi de ayrıca önem arz eder, zîra cebir ve tercüme hareketinin birlikte yürüdüğü bir yüz yıl içinde İran coğrafyasındaki Şîi düşüncenin aşırılıklardan uzaklaştığı, Kızılbaşların toplum, devlet ve siyâset üzerindeki etkisinin azaldığı, sûfîlerin ahkâmı hafife alan ve fikhî barındırmayan düşüncelerinin törpülenerek kelâm ve fikhî ağırlıklı bir mâhiyete büründüğü görülür.⁴⁴³

Kerekî'nin İran ülkesinde hakîkî kudrete kavuştuğu dönem Şah Tahmasb'ın dâveti ile başlar. Şah Tahmasb, Şah İsmâil döneminde beş yıl kaldıktan sonra Kızılbaşlardan gelen ciddî tehditler netîcesi Irak'a dönen⁴⁴⁴ Kerekî'ye ulemâyı sürekli sorun çıkaran Kızılbaşlara tercih ettiği ve kendi geleceklerinin de onlara bağlı olduğunu düşündükleri anlamına gelen bir dâvette bulunur. Şah'ın Irak seferi sırasında Kerekî'ye sunulan dâvetnâme mâhiyetindeki fermanda İmâm Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivâyete atıf yapılarak, peygamberlerin vârisi olan müçtehitlere muhâlefetin şirkten bir şûbe olduğu ve

2013, s.237 ve devamı; Habib Kartaloğlu Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi isimli eserinde Muhakkık Kerekî'ye geniş bir yer ayırmış, onun Safevî devletindeki konumunu, ilmî ve siyâsî etkisini detaylı bir şekilde incelemiştir. Bakınız: Habib Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara: Fecri Yayınları, 2022, s.148 ve devamı.

⁴⁴⁰ Caferiyan, s.93; Hüseyinzâde, s.65-66.

⁴⁴¹ Stewart, s.273.

⁴⁴² Hüseyinzâde, s.12, s.60.

⁴⁴³ Hüseyinzâde, s.47-48, s.59; Caferiyan, s.88, s.95; Abisaab, s.17; Sûfîlerle Şîi ulemâ arasındaki mücadeleyi Safevî dönemi boyunca etkin hale gelen Şîi ulemâ kazanmıştır. Bakınız: Shaibi, s.242; Mehmet Dağlar Şah Tahmasb dönemini incelediği tezinde Muhakkık Kerekî'nin Şah İsmâil'in iktidarında İran'ı terk etmesinin temel sebebinin Sünnî Müslümanlara yönelik baskıyı kabul etmemesi ve buna açıkça itiraz etmesi olduğu kanaatini belirtir. Bakınız: Dağlar, s.194.

⁴⁴⁴ Hüseyinzâde, s.68-69.

peygamberin neslinden gelen Mâsum İmâmların temsilcisi sayılan hâtemü'l-müctehidîn'in (Kerekî kast ediliyor) hükmüne uymayanların mel'un kabul edilerek muâheze edilecekleri dile getirilir. Böylece safahatta teorik olarak gelişen Velâyet-i fakîh düşüncesi Şeyh Kerekî'nin varlığı ile siyâsî yönüyle de görünür hale gelmeye başlar.⁴⁴⁵ Öyle ki bir müddet sonra dâveti kabul ederek Kazvin'e gelen Kerekî'ye Şah, "Bugün siz İmâm'ın nâibi ve saltanat üzerinde tercihe en layık makamsınız ve ben sizin emirlerinizi yerine getirmek için aracı olanlardan birisiyim", diye hitap edecektir.⁴⁴⁶ Ancak bundan daha önemlisi Şah'ın îlân ettiği yeni bir ferman ile Safevî devletinin amaçlarını ve ulemânın konumunu tartışmasız bir şekilde açıklığa kavuşturmasıdır. Yayımlanan bu ikinci fermenda,

"Zâtınızın makamını âli kılmak ve onu yüceltmek için [devletimizin] himmeti ve kudsî niyetinin tamamını size hasrettik. Bunun temini için devletimizin tüm ileri gelenleri, yöneticileri, vezirleri ve diğer devlet erkânı, yukarı sıfatları zikredilen zât-ı âlinize tabi olmakta ve sizi imam kabul etmektedir. Bütün işlerde size itaat edeceklerdir. Emrettiğiniz yapılacak, nehy ettiğiniz yasaklanacaktır.

Memâlik-i mahrûse ve asâkir-i mansûredeki şer'î işlerde görev vermiş olduklarınız tayin edilecek, görevine son verdikleriniz de azledilecektir. Yapmış olduğunuz bu tayin ve azillerde başka bir senede ihtiyaç duyulmayacaktır. Azletmiş olduğunuz hiçbir kimse zât-ı âlileriniz tarafından tekrardan görev verilmediği sürece tekrardan atanmayacaktır. Ayrıca Necef nehri ile nehr-i cedîd arasında yer alan Kebîse ve Devâlib bölgelerinin tarımsal arazileriyle... Ramahiye bölgesinin işlenmiş toprakları zât-ı alileri ve nesli için şeriatın esasları doğrultusunda vakfedilmesinde karar verdik...",

denilmektedir.⁴⁴⁷ 16 Zilhicce 939 Hicrî Kamerî târihinde sâdır olan bu ferman ile Şah, Kerekî'nin ihtiyaç duyduğu tüm yetkiyi kendisine verir.⁴⁴⁸ Ulaştığı bu kudretle Kerekî, İrân'da fahşâ ve münkerâta, şarap içmeye, kumar oynamaya, dînî farîzaların terkine karşı

⁴⁴⁵ Zâbıt, s.12; Muhsin Muhâcirneyâ, " Telakkî-i Se Dâniş-i Siyâsî-i İslâmî ve Tahvil-i Nazarîye-yi Velâyet-i Fakîh ", **Ulûm-ı Siyâsî**, Sayı 82, (Tâbistân 1397), s.42-43.

⁴⁴⁶ Şah Tahmasb'ın kullandığı unvanlar arasında yer alan "Nevvâb-ı kâmyâb" (Mehdi'nin Naibi / İmam-ı zaman'ın Naibi) unvanının benzer şekilde Şeyh Kerekî için de kullanılmaya başlaması bu dönem için önemli bir gelişme sayılmaktadır. Bakınız: Dağlar, s.60.

⁴⁴⁷ Habib Kartaloğlu bu fermanın İrân târihinin nâdir örnekleri arasında yer aldığına dikkat çekmektedir. Bakınız: Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s.157, s.165-166; Kalanterî ve Belbâsî, s.115.

⁴⁴⁸ Bu fermânın daha geniş bir metni için bakınız: Çelenk, **16-17. Yüzyıllarda İrân'da Şiîliğin Seyri**, s.260-261.

savaş açar ve yine kible yönlerinin değiştirilmesi, ezanın yaygınlaştırılması, namaz vakitlerine riâyet, Cuma namazı kılınması gibi hususların icrâsına çalışır.⁴⁴⁹

Kerekî hiçbir zaman açıkça meşrûiyet atfetmese, savaşlarını cihad olarak isimlendirmese, ordugâhlarına gitmese ve onlara karşı savaşanları âsî telakkî etmese de,⁴⁵⁰ Safevî şahları ile Kerekî'nin öncülüğünde ulemânın geliştirdiği ilişki biçimi ulemâyâ seküler bir iktidar üzerinden yönetimde söz sâhibi olma imkânı vermekteydi. Kerekî'nin siyâsî düşüncelerini kaleme aldığı *er-Rağâ'ıyyât ve'l-harâciyyât*, *Risâle fî şalâti'l-cum'a*, *er-Risâle fî'l-'adâle*, *Ṭarîku istinbâti'l-ahkâm*, *Risâletü Nefehâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût* ve Allâme el-Hillî'nin *Ḳavâ'idü'l-ahkâm fî ma'rifeti (mesâ'ili)'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm* isimli fıkıh kitabının şerhi olan *Câmi'u'l-makâşid fî şerhi'l-Ḳavâ'id* isimli eserlerinde bulmak mümkündür.⁴⁵¹ *Kâtı'atü'l-lecâc fî tahkiki hilli'l-harâc* kitabında harac gibi toprağa bağlı vergilerin İmâm'ın gaybetinde şah tarafından toplanıp ülkenin ihtiyaçları için sarf edilmesini câiz ve hatta vâcip kabul eden Kerekî, bu tür fikirlere karşı nazarî cihadı kılıçla cihattan üstün sayan asrın meşhur âlimlerinden Şeyh İbrâhim el-Katîfî'nin sert muhâlefetine rağmen câir sultan bile olsa Şîî bir şaha vergi veren ve ondan hediye kabul eden bir Şîî'nin günahkâr olmayacağını îlân eder.⁴⁵² O, bu görüşünü hem akli kaidelere dayandırır hem de Safevîlerin kendilerini İmâm Mehdî'nin devletinin öncüsü saymalarının yanı sıra, daha evvel Büveyhîler döneminde de benzer uygulamalar olduğunu ve Hz. Hasan'ın dahi Muâviye'den hediye kabul ettiğini söyleyerek delillendirir. Ona göre, câir sultan el koymuş bile olsa aslında söz konusu olan Beytülmâl'dır. Kerekî haracı câir sultana ödemeyi câiz görürken, zekât ve humus gibi vücuhâtın toplanması ve gerekli yerlerle harcanması konusunda aslî yetkili merci olarak İmâm'ın nâibi saydığı fakihî kabul eder.⁴⁵³

Nübüvvetin ardılı varsaydığı İmâmeti nübüvvet makamı gibi azametli gören ve Sünnîlerin fâsık Emevîleri dahi halîfe kabul etmekle İmâmeti küçük gördüklerini ve

⁴⁴⁹ Habib Kartaloğlu Kerekî'nin İran'daki çalışmalarında Şah Tahmasb'ın tövbesinin de önemli bir etken olduğunu düşünmektedir. Şah Tahmasb'ın tövbe etmesinden sonra Kerekî İran'daki İslâm ahkâm ve ahlâkına mugayir şeylere karşı daha güçlü bir şekilde mücâdele etme imkânı bulmuştur. Bakınız: Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s.151, s.170-171; Yine Şah Tahmasb'ın tövbesine ve bunun etkilerine dair bakınız: Dağlar, s.71-88; Hüseyinzâde, s.70-74; Cihânbin, s.183-184; Kerekî'nin Sünnîler tarafından inşa edilen yapılarda kible yönünü değiştirmek istemesi dönemin Şîî ulemâsınca da tasvip edilmemiştir. Bakınız: Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s.163.

⁴⁵⁰ Hüseyinzâde, s.113, s.119, s.121; Abisaab, s.16.

⁴⁵¹ Hüseyinzâde, s.68.

⁴⁵² Kartaloğlu, Şeyh İbrâhim el-Katîfî'nin *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci Kâtı'ati'l-lecâc* isimli eserinin Kerekî'nin harac konusundaki görüşlerine reddiye olarak yazıldığını belirtir. Bakınız: Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s.151; Cengiz Kallek, "Şîa Kamu Maliyesi Literatürü", **Dîvân**, Sayı 2, (2001), 30.

⁴⁵³ Hüseyinzâde, s.75-76, s.81, s.94, s.105, s.111-112, s.115, s.120; Halm, s.107; Üstün, s.381.

böylelikle büyük bir hataya düştüklerini savunan Kerekî, peygamberin atamadığı herhangi birisinin ümmetin liderliğini üstlenmesini zulüm telakkî eder ve böylesi bir yönetimi gayrı meşrû sayar. Yine ona göre ibâdetlerin uhrevî olduğu kadar dünyevî yönü de vardır ve buna binaen bâzı ibâdetlerin sıhhati meşrû idârecinin varlığına bağlıdır. Bu cümleden olmak üzere, Kerekî, Mâsum İmâm'ın atadığı birisinin ikame etmesi gereken ve siyâsî yönü ağır basan Cuma namazı konusuna özel bir önem verir. Kaleme aldığı *Risâle fî şalâti 'l-cum'a* isimli eserinde o, gaybet döneminde İmâm'ın nâibi veya şartları hâiz fakihin Cuma namazı kıldırabileceğini söyler, zîra ona göre, şartları hâiz fakih İmâm tarafından atanmış sayılır. Böyle bir fakih İmâm'ın genel nâibidir. Kerekî bu görüşünü desteklemek için Ömer bin Hanzale rivâyetine dayanır ve İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın bu hadisten kastının fakihin her alandaki "küllî niyâbet"i olduğuna ve bu niyâbetin İmâm'ın zuhûruna kadar süreceğine hükmeder. Devamla o, İmâm'ın nâibi olabilecek fakihte aradığı şartları sıralar. Kerekî'ye göre fakihin taşıması gereken ilk şart îmandır, zîra îman adâlet şartının da öncülüdür, îmansız birisinin âdil olması mümkün değildir. Adâlet ise Kitap ve Sünnet'i bilmekle gerçekleşir. Bir diğer şart icmâya vâkîf olması ve icmânın hilâfına fetvâ vermemesidir. Yine fakih kelâm ilminin kaidelerine, mantık ilmine, lügat, sarf ve nahive, nâsîh ve mensuha, âm ve hâsa, emir ve nehye, mutlak ve mukayyede, mücmele ve mübeyyene dâir bilgiye, içtihat melekisine ve kuvvetli bir hâfizaya sâhip olmalıdır. Bu şartları taşıyan fakih sadece Cuma namazını kıldırarak kalmaz, kendisine ve topluma bir tehlike oluşturmadığı müddetçe Şîî toplumda yargılama yapma ve hadleri icrâ etmede de yetki sâhibi olur.⁴⁵⁴ Kerekî bu noktada da bir açılım yapar ve kadim ulemâdan farklı olarak, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma vazîfesi öldürme veya yaralama gibi bedenî bir zararı îcap ettiriyor olsa bile şartları taşıyan fakihin buna yetkili olduğunu söyler.⁴⁵⁵ Bu noktada bilinmelidir ki ölüm ve bedenî zarar ihtimâlinde dahi fakihi yetkili sayan Kerekî, iptidâî cihad bahsinde fakihe böyle bir yetki vermez ve İmâm'ın zuhûruna dek iptidâî savaşı bâtıl kabul eder.⁴⁵⁶

Kerekî, câir sultanın emrinde çalışmayı kişinin topluma faydalı olacağı hususunda yakîn hâsıl olması, başkaca bir tercih hakkının bulunmaması, böyle yapmazsa kendisinin yahut başkalarının can güvenliğinin tehlikeye atılmış olması durumunda câiz, bunun dışında ise haram kabul eder. Ancak bu görevin kabulü başkalarının katli veya yaralanması gibi

⁴⁵⁴ Hüseyinzâde, s.82, s.88-92.

⁴⁵⁵ Hüseyinzâde, s.99, s.101.

⁴⁵⁶ Hüseyinzâde, s.121.

bedenî zararlara sebebiyet vermemelidir. Böyle bir durumda câir sultanın emri altında çalışmak kesinlikle haram olacaktır.⁴⁵⁷

Anlaşılacağı üzere, Muhakkık el-Kerekî ile birlikte ilme dayalı üstünlüğüne devletin tanıdığı resmî ve fiilî gücü de katan ulemâ bu sûretle hem halk katmanları üzerinde daha büyük bir nüfuza hem de siyâsî hiyerarşide daha muktedir bir konuma gelir. Dönemin önemli isimlerinin muhâlefetine rağmen gelişen bu süreç Şîî siyâsî düşüncesini ve İran'ı dönüşü olmayacak şekilde değiştirecektir.⁴⁵⁸

1.5.4. Molla Ahmed en-Nerâkî

İran'da Safevîlerden sonra hüküm süren Kacar hanedanı dönemi âlimlerinden Molla Mirza en-Nerâkî'nin oğlu olan Molla Ahmed en-Nerâkî babasından aldığı ilk eğitimin ardından Irak'a geçerek, Muhammed Bâkır Vahîd Bihbehânî, Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Hasan Kâşifûlgitâ en-Necefî, Muhammed Ali el-Bihbehânî ve Seyyid Ali Tabâtabâî'den müfredattakilerin dışında ahlâk, hadis, rical, dirâyet, riyâzet, nücüm, felsefe ve kelâm dersleri de alır. Nerâkî, Muhammed Bâkır Vahîd Bihbehânî'nin mektebini izlese de,⁴⁵⁹ onun ilminin önemli bir kısmını bu derslerden değil hâricen okuduğu kitaplardan sağladığı da düşünülmektedir. İran'a döndüğünde Kaşan'a yerleşen Nerâkî burada bir ilim merkezi kurarak çok sayıda talebeyi himâye eder.⁴⁶⁰ Kacar Hanedanı'ndan "din ve mülkün hâmîsi" unvanlı Feth Ali Şah'ın iktidarına rastlayan bu dönemde Şah'ın geniş bir ağ oluşturmayı başarmış olan ulemânın desteğini almak için ilmî faaliyetlere önem verdiği ve bunun karşılığında meşrûiyetinin Şeyh Ca'fer Kâşifûlgitâ tarafından onaylandığı görülür.⁴⁶¹

Molla Ahmed en-Nerâkî on dokuzuncu yüzyılda Usûlî ve Ahbâri ekoller arasında süren mücâdelenin Usûlîler lehine bitmesinde önemli katkıları olan bir âlim olarak belirir. Nerâkî, onları -sûfîlerden farklı olarak- adâletten uzaklaşmış kişiler olarak telakkî etmese

⁴⁵⁷ Hüseyinzâde, s.123.

⁴⁵⁸ Safevî dönemi gelişen Şîîlik anlayışının ve o dönemdeki ulemânın tutumunun modern bir eleştirisi Ali Şeriatî tarafından yapılmıştır. Bakınız: Ali Şeriatî, **Ali Şîasî Safevî Şîasî**, Fezullah Artinli (Çev.), İstanbul: Ekin Yayınları, 2005.

⁴⁵⁹ Seyyid Seccad İzdehi, **Endişe-i Siyâsî Molla Ahmed Nerâkî**, Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1386, s.37-38.

⁴⁶⁰ Hamid Dabashi, "Mulla Ahmad Naraqî and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (Wilayat-i Faqih)", Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr (Ed.), **Expectation of the Millennium: Shi'ism in History** içinde (287-300), Albany: State University of New York Press, 1989, s.292; Hamid Algar, **Religion and State in Iran 1785-1906 - The Role of Ulama in the Qajar Period**, California: Universtiy of California Press,1980, s.57; Abbas Amanat, **Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism**, London: I.B. Tauris, 2009, s.156; İzdehi, s.16.

⁴⁶¹ Cihanbin, s.189; İzdehi, s. 20; Amanat, s.157-158.

de, Ahbâri ekolün öne sürdüğü delilleri bâtil sayar.⁴⁶² Tartışmanın diğer tarafında yer alan Âyetullah Mehdî Hâirî gibi isimlerin Nerâkî'nin ulemânın velâyet hakkına dâir getirdiği delillerin bu meyanda istidlâl değeri olmadığı, bu tür rivâyetlerin siyâsî değil ahlâki yükümlülükler ve tavsiyeler içerdiği, siyâset gibi özel bir alanın fikhın genel kaidelerine dayalı olarak yapılan çıkarımlarla değil, bu alana has delillerle düzenlenmesi gerektiği yönündeki itirazlarına karşın⁴⁶³ bu mücâdelenin sonunda ulemâ dînî ve siyâsî rol ve imtiyazını kayda değer şekilde arttırmayı başarır.⁴⁶⁴ Fikhın sadece ferdin değil toplumun da ahvâlini düzenlediği kanaatinde olan Nerâkî, "fikh-ı siyâsî" olarak isimlendirdiği bu alanı iki kısma ayırır ve bunların ilkinde Cuma namazı hutbesi, dârü'l İslâm, cihad, hudûd, diyetler gibi rengi ve kokusu siyâsî olan hükümlerin bulunduğunu, ikinci kısımda ise her aşırda değişen şartlara göre cevap verilmesi ve çözüm bulunması gereken siyâsî meseleler olduğunu söyler. Buradan hareketle Nerâkî, *Avâ'idü'l-eyyâm fi beyâni kavâ'idü'l-ahkâm* isimli kitabında "Hâkimin/hükümetin velâyeti" başlığıyla bir bölüm açar ve bunun ardından gelen "Ulemânın vazîfeleri" bölümünde ulemânın velâyeti bahsine özel bir bölüm tahsis eder.⁴⁶⁵ Onun bu tasnifi bu alan açısından bir ilki oluşturur. Fukahâ Molla en-Nerâkî'den sonra kaleme alınan kitaplarda bu bahse özel bir yer tahsis etmeye başlar.⁴⁶⁶ Yine onun bu alana dâir çalışmalarından derlenen *Velâyetü'l-fakîh* adında bir kitabı da bulunmaktadır. Nerâkî, Allah, Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmlar tarafından yetkilendirilmedikçe haddizâtında hiç kimsenin bir değeri üzerinde velâyet hakkının olmadığı, böyle bir iddianın bâtil ve gayrı meşrû kabul edilmesi gerektiği, bu anlamıyla insanlar arasında âdem-i velâyetin asıl olduğu kanaatindedir.⁴⁶⁷ Molla Ahmed en-Nerâkî'ye göre ulemâ şu hususlarda kesin olarak yetkilidir: Fetvâ verme, yargılama, hadler ve tâzir cezâlarını belirleme ve uygulama, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, mal varlıkları, yetimlerin gözetimi, dîvâne ve sefihlerin mallarının idâresi, yetimlerin ve sefihlerin velâyeti ve mâlî haklarının korunması, halka zulmeden mahallî yetkililerin ihrâcı, mütecâvizlere karşı cihad, İmâm tarafından toplum için görev olarak belirlenen her fiil, aklî ve naklî deliller ile yerine getirilmesi zorunlu olan her türlü iş.

⁴⁶² İzdehi, s.23-24.

⁴⁶³ Memdûhî, s.65-67.

⁴⁶⁴ W. Montgomery Watt, **İslâmî Hareketler ve Modernlik**, Turan Koç (Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.194.

⁴⁶⁵ Molla Ahmed Nerâkî, *Avâ'idü'l-Eyyâm fi Beyâni Kavâ'idü'l-Ahkâm*, Cilt 2, Beyrut: Dârü'l Hâdî, 2000, s.86 ve devamı.

⁴⁶⁶ İzdehi, s. 19; Yakûb Ali Berecî, "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî der Tahvil ve Tekâmül-i Nazariye-i Velâyet-i fakîh", **Pejûheşhâ-yı Müdîriyet-i Rahberdî**, Sayı 27, (1381), s.56-57.

⁴⁶⁷ Berecî, s.69; Zâbit, s.17.

Görüldüğü üzere, Molla Ahmed en-Nerâkî genel bir kaide belirleyerek İmâm'ın yapacağı veya toplumsal olarak yapılması gereken her türlü işte fakihi yetkili saymaktadır. Ona göre aksi sabit olmadıkça gaybet zamanında hükümet etme dâhil her türlü velâyet hakkı İmâm tarafından müçtehit tâbir olunan Şî'î âdil fakihe verildiğinden fakihten başkasının bu alanda meşrû bir hakkı bulunmamaktadır.⁴⁶⁸ Molla en-Nerâkî bu genel kaideye dayanak olarak ulemânın peygamberlerin vârisi ve emânetçisi olduklarına dâir rivâyetlerle, peygamberlerin bir yere giderken kendi yerlerine bıraktıkları kişilere kendilerine âit tüm yetkileri kullanma hakkı verdiklerine yönelik nakilleri gösterir. Ona göre ulemâ peygamberlerin yaşayış ve ahlâkına en yakın kesim olduğundan, peygamberin ve Masum İmâm'ın olmadığı yerde onları temsil ve onların yetkisini kullanma hakkına sâhiptir. Yine o, velâyetin dört sınıf insanda olma ihtimâlini dile getirerek, bunları tüm Müslümanlar, âdil olanlar, yetkili olanlar ve fukahâ şeklinde sıralar. İlk üç şartı sağlayan tek sınıf fukahâ olduğundan, bu yolla Nerâkî, fukahânın velâyet hakkının kesinliği sonucuna ulaşır.⁴⁶⁹ Tüm bu çıkarımların nihâyetinde o, müçtehit, Mâsum İmâm'ın nâibidir ve onun vazîfesi toplumun önderliğiyken, halkın görevi de ona itâattir, şeklinde özetlenebilecek olan görüşünü ortaya koyar.⁴⁷⁰

Halkın devlet yetkililerinin zulmünden uzak tutulması gerektiğini düşünen Molla Ahmed Nerâkî, kitaplarında ve derslerinde teorik olarak anlattığı bu meseleleri pratiğe dökme hususunda da mâhirdir. Sözüne sakinmeyen bir kişilik olarak halkın gündelik meseleleriyle ilgilenir, idârecilerin halka yönelik tutumlarını dikkatle izler ve haksız uygulamalara karşı koyar. Onun bu yönü İmâm Muhammed el-Bâkır'dan gelen bir rivâyete istinâden emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibine getirdiği "ilâhî emânete ihânet olması sebebiyle idârecilerin zulmünün engellenmesi gerektiği" ve böyle bir durumda ulemânın evinde oturmaya hakkı olmadığı yönündeki yorumuyla ulemâyı siyâsî alana dâhil etmesinden kaynaklanmaktadır. Nerâkî, ulemânın siyâsî alana müdâhale hakkından o derece emindir ki, halka kötü davrandığını düşündüğü Kaşan vâlisini şehirden kovar ve bu tutumunu Şah Feth Ali karşısında da savunur.⁴⁷¹ Molla Ahmed en-Nerâkî ulemânın ekseriyetinin câir sultanın emrinde hükümet ve yargı işlerinde vazîfe almayı câiz görmediğini, bunun zulme yardımcı olmak anlamına geldiğini belirtir ve bu

⁴⁶⁸ Memdûhî, s.63-64; Berecî, s.59-60, s.69-71; İzdehi, s.41.

⁴⁶⁹ Berecî, s.67-68.

⁴⁷⁰ İzdehi, s.29, s.32, s.37.

⁴⁷¹ Algar, **Religion and State in Iran 1785-1906**, s.57; İzdehi, s.43-45, s.48-49, s.57-58.

görüŖe iŖtirak ettiğini söyler. Yine câir sultanın mâhiyeti îtibâriyle günah olan iŖlerine yardım etmenin haram olduğunu, aslen helâl veya mubah olan iŖlerine yardımda ise sakınca bulunmadığını söyler.⁴⁷² Nerâkî'nin içinde bulunduğu döneme bakıldığında, Batı'da devletin görevleri arasında sayılan eğitim, yargı ve sosyal hizmetler gibi pek çok faâliyetin İran'da ulemâ ve onların oluŖturdukları yapılar eliyle yürütölür hale geldiği görölür. Vücuhat ve sâir ekonomik kaynaklar yoluyla halkı seferber ve istihdam etme imkânına sâhip olan ulemâ, dînen meŖrû bir kazanç isteyen kiŖilerin Ŗah yerine hizmetine girmeyi tercih ettiği sınıf haline gelir.⁴⁷³

Nerâkî, emperyalizm ve sömürgecilik karŖıtı düşünce ve tavırlarıyla da ulemâ arasında öne çıkan bir isimdir. Onun sadece Rus emperyalizmi ve sömürgeciliğine karŖı tutumu ve 1804-1813 arasında cereyan eden Rus - İran savaŖlarında Velâht Prens Abbas Mirza'nın ordusunda fiilen yer alarak Rusya'ya karŖı cihat îlân eden fetvâyı yayımlaması değil, Velâyet-i fakîh düşüncesini Batılı sömürgeciliğe karŖı bir set olarak merkezî bir ideolojiye dönüŖtürme çabası da hem siyâsî hem de fikhî netîceler doğurur. İran savaŖın kaybeden tarafı olsa da, ulemâ siyâsî ve askerî bir meselede açık bir rol üstlenip ülke siyâsetini Ŗekillendirerek Ŗah'ın iktidar alanını daraltır.⁴⁷⁴ Öte yandan, Nerâkî bu tutumunu sadece Rus emperyalizmine değil, 1802 yılı Nisan ayında Kerbelâ'ya yapılan saldırı örneğinde görölceği zere, Ŗiî toplumuna saldırılar düzenleyerek İngiliz emperyalizminin aparatçığı olarak hareket eden Vahabilere karŖı da korur.⁴⁷⁵

Görölüğü üzere Molla Ahmed Nerâkî Velâyet-i fakîh nazariyesini Âyetullah Humeynî'den evvel teorik açıdan çerçevesini belirleyen kiŖidir. Bu noktadan sonra yaŖanan geliŖmeler teorinin Âyetullah Humeynî eliyle ulemâ arasından halk katmanlarına yayılması ve pek çok karŖıtına rağmen mevcut Ŗartlar altında genel bir kabul görmesini sağlar.

⁴⁷² Melik Efvâlî Erdekânî ve Abdullahî, s.26; İzdehi, s.50-51.

⁴⁷³ Tahereh Ahin, "İran İslâm Cumhuriyetinde Kamu Yönetimi", "YayınlanmamıŖ Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s.15; Amanat, s.158.

⁴⁷⁴ Hamid Dabashi, **Islamic Liberation Theology -Resisting the Empire**, Oxon: Routledge, 2008, s.46, s.67, s.74-75; Seyyid Muhammed Ŗefî, "Tecelli-yi Ameli Velâyet-i Fakîh der Edvar-ı PiŖîn", **Mârifet**, Sayı 55, (Tîr 1385), s.23; İzdehi, s.21, s.52.

⁴⁷⁵ Pick, s.11.

BÖLÜM 2: ÂYETULLAH HUMEYNÎ'NİN VELÂYET-İ FAKÎH ANLAYIŞI

2.1. Âyetullah Humeynî'nin Kısa Biyografisi

Âyetullah Humeynî olarak şöhret bulan Seyyid Rûhullah Mûsevî Humeynî, 24 Eylül 1902'de İran'ın merkez eyâletinde yer alan ve çevresine göre nispeten zengin olması sebebiyle zaman zaman eşkıyâların baskınına uğrayan Humeyn ilçesinde dünyaya geldi. Anlatıma göre, şeceresi İmâm Mûsâ el-Kâzım yoluyla Hz. Peygamber'e varan, anne ve baba tarafından İran'da ilmî açıdan iyi tanınan köklü ve o dönem için varlıklı sayılabilecek bir âileye mensuptur. Babası, Neceft'e Âyetullah Uzmâ Mirza Şîrâzî'den ders alarak müçtehit olan ve ardından Humeyn'e dönen, ne var ki burada dönemin din adamlarının üstlendiği vazîfelerin hiçbirisiyle ilgilenmeyen ancak bir taşra ileri geleni olarak ömür süren Âyetullah Seyyid Mustafa Mûsevî'dir. Annesi ise Âyetullah Mirza Ahmed Hânsârî'nin kızı Hâcer Hanım'dır.⁴⁷⁶ Âyetullah Humeynî laik kesimin din adamlarına ihânetine örnek olarak göstereceği, İran Meşrûtiyet Hareketi'ne muhâlif olan ve bu sebeple îdam edilen Şeyh Fazlullah Nûrî ile de anne tarafından ilişkilidir.⁴⁷⁷ Âyetullah Humeynî henüz beş aylıkken babası Mustafa yerel çete lideri üç kişinin kurduğu bir tuzakta öldürülür. Âyetullah Humeynî'nin hayatını derinden etkileyen bu olay aynı zamanda âilenin Tahran'daki ulemâ ile bağıını ve yine Şah'ın çevresindeki devlet adamı, bürokrat ve siyâsetçilere kadar ulaşan nüfûzunu göstermesi açısından önemlidir.⁴⁷⁸ Bir yetim olarak Âyetullah Humeynî, büyük ağabeyi, Kum'un önemli âlimlerinden Seyyid Murtazâ Mûsevî'nin himâyesinde yetişti. On beş yaşına geldiğinde, annesi ile baskın bir karakter olan ve kendi çocuğu olmaması sebebiyle merhum ağabeyi Mustafa'nın çocuklarıyla ilgilenmek üzere Humeyn'e dönen halası Şahibe Hanım'ı kolera salgınında kaybetti.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Baqer Moin, **Son Devrimci Ayetullah Humeyni**, Osman Cem Öner toy (Çev.), Ankara: Elip Kitap, 2005, s.9-12.

⁴⁷⁷ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.5; 1905 Meşrûtiyet Hareketi sırasında Şah'ı desteklediği söylenen Şeyh Fazlullah Nûrî îdam edilmişti. Âyetullah Humeynî ve talebeleri onu İran İslâm İnkılâbı sürecinin ilk şehidi olarak anarlar. Bakınız: Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.94; Baqer Moin, s.25; Âyetullah Humeynî bir konuşmasında Ayetullah Nûrî'yi ve Mutahharî'yi öldürdükleri gibi kendisini de öldürmek isteyebileceklerini dile getirir. Bakınız: Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 7, 5.Baskı. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.460.

⁴⁷⁸ Baqer Moin, s.13 ve devamı.

⁴⁷⁹ Baqer Moin, s.24.

Âyetullah Humeynî'nin çocukluk ve ilk gençlik yılları Humeyn'de geçti. Yedi yaşındayken mektebe başladı ve burada Ahund Molla Ebû'l Kâsım'dan temel eğitimini aldı. Eğitimli bir âileden gelmesi ve o dönemde Farsça şiirlerin ezberlenmesinin bir eğitim metodu olarak kullanılması sebebiyle küçük yaşta yüzlerce şiiri ezberledi ve şiir yazar hale geldi. İlk mektebin ardından devletin açtığı, modern eğitim de veren okula devam eden Âyetullah Humeynî burada Fars dili ve edebiyâtı, aritmetik, târih, coğrafya ve temel bilimlere dâir dersler aldı. On beş yaşına geldiğinde ağabeyi Murtazâ'dan Arapça dil bilgisi öğrenmeye başladı.⁴⁸⁰ 19 yaşında Erâk'taki ilim havzasına gitti ve dindar, çileci ve dünyevî hırsları ve politik ilgileri olmayan Âyetullah el-Uzmâ Şeyh Abdulkerim Hâirî Yezdî'den ders aldı. Bu dersler arasında Arapça gramer önemli bir yer tutuyor ve kültürel açıdan Endülüs'ün ilmî mirasına uzanan bir hat oluşturuyordu.⁴⁸¹ 1922'de hocasının Kum şehrine yerleşmesi üzerine Âyetullah Humeynî de Kum'a geldi ve buradaki havzada İslâmî ilimler alanındaki tahsiline devam etti. Dînî havzalardaki tahsil hayatı boyunca Âyetullah Humeynî, Arap edebiyâtı, mantık, fıkıh, usûl, mânâ ve beyân ilmi gibi ilimleri Mirza Rızâ Necefî Humeynî, Şeyh Ali Muhammed Burûcirdî, Şeyh Muhammed Gülpâyegânî, Abbas Erâkî, ağabeyi Âyetullah Seyyid Murtazâ Pesendîde, Mirza Muhammed Ali Edib Tahrânî, Âyetullah Seyyid Muhammed Taki Hânsârî, Âyetullah Seyyid Ali Yesribî Kâşânî, Âyetullah el-Uzmâ Hac Şeyh Abdulkerim Hâirî Yezdî gibi tanınmış âlimlerden aldı. İlmî havzalarda bulunan her öğrencinin gördüğü bu derslere ilâveten Âyetullah Humeynî İslâm ve Batı felsefesine, riyâzet, nazarî ve amelî irfana ilgi göstererek, H. Seyyid Ebû'l-Hasan Refî'î Kazvînî, Mirza Ali Ekber Hekimî Yezdî, Şeyh Muhammed Rızâ Mescidşâhî Isfahânî ve Âyetullah Hac Mirza Cevad Melikî Tebrîzî'den de uzun yıllar boyunca bu alanda dersler aldı.⁴⁸² Usûl-i fikh dersi aldığı Âyetullah Hânsârî ve semantik çalıştığı Âyetullah Tahrânî dışında hassaten Mirza Ali Ekber Yezdî, Mirza Ağa Cevad Melikî Tebrîzî ve Âyetullah Muhammed Ali Şâhâbâdî'nin yönlendirmesiyle Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın irfan ekolüne dâir aldığı özel dersler onun fikriyatının şekillenmesinde önemli rol oynadı. Bu üç isim arasında kendisinden İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l hikem*'ine Şerafeddin Dâvûd-i Kayserî tarafından yazılan *Maṭla' u ḥuşûşi'l-kilem fî me'ânî Fuşûsi'l-hikem*'i tahsil ettiği Âyetullah Muhammed Ali Şâhâbâdî'nin Âyetullah Humeynî için özel bir önemi vardır. İran - Irak Savaşı sırasında

⁴⁸⁰ Baqer Moin, s.23-24.

⁴⁸¹ Baqer Moin, s.27-29.

⁴⁸² Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.6-8.

yayımladığı bir tâziyeden anlaşılacağı üzere Âyetullah Humeynî için Şâhâbâdî bir "dînî baba ve öğretmen" konumundadır.⁴⁸³ Âyetullah Humeynî'nin henüz 27 yaşındayken kaleme aldığı *Şerhu du 'â'i's-seher* isimli kitabı sözü geçen hocalarının kendisine irfan sahasında sağladığı donanımın boyutunu ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Erken dönemde yazılmış olsalar da pek çoğu İran İslam İnkılâbı'ndan sonra yayımlanan teorik tasavvuf ve irfana dâir eserlerinden, Âyetullah Humeynî'nin bu sahada insân-ı kâmil düşüncesini geliştiren İbnü'l-Arabî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁴ Âyetullah Humeynî, yaklaşık on beş yıl süren eğitiminin ardından, Âyetullah Hâirî Yezdî'nin 1936'daki vefâtından az evvel kendisinden icâzet alarak müçtehit oldu ve aynı medresede kalarak ders vermeye başladı. Medresenin klasik müfredâtına dâir dersler bir yana, Âyetullah Humeynî artık uzmanı olduğu Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-erba'a (el-Hikmetü'l-müte'âliye)* isimli eserinin yetkin bir öğreticisiydi.⁴⁸⁵

Âyetullah Humeynî'nin ulemâ arasındaki konumu sâdece medresede yer alması ile değil, evlilik yoluyla da güçlenir. O, Tahran'da güçlü bağlantıları olan Hüccetü'l-İslâm Mirza Muhammed Sakaffî'nin on beş yaşındaki kızı Kudsî ile 1929 yılında evlenir ve böylelikle Tahran ile de bir bağ kurmuş olur. Âyetullah Humeynî'nin 1989'daki ölümüne kadar altmış yıl süren bu evlilikten başka bir evliliği olmaz.⁴⁸⁶ Bu evlilikten dünyaya gelen yedi çocuktan ikisi, Mustafa ve Ahmed hayatları boyunca Âyetullah Humeynî'nin yardımcısı olurlar. 1979'ta Şah rejimini yıkan İslam İnkılâbı'nı tetikleyen olayların başlangıcı sayılabilecek bir şekilde Mustafa, 23 Ekim 1977'de Âyetullah Humeynî'nin sürgünde bulunduğu Necef'te öldürülür.⁴⁸⁷ Ahmed ise ölümüne kadar Âyetullah Humeynî ile birlikte kalır ve eserlerinin toplanmasında görev alır. Âyetullah Humeynî'nin kızları da, Âyetullah Burûcirdî'nin âilesi örneğinde görüleceği üzere, ulemâ ve pazar çevresine mensup kişilerle evlenir.⁴⁸⁸

Âyetullah Humeynî'nin Feyziye Medresesi'nde bulunduğu dönemde medrese Âyetullah Hüseyin Tabâtabâi Burûcirdî'nin idâresindedir. Âyetullah Burûcirdî siyâsî açıdan apolitik

⁴⁸³ Vanessa Martin, **Creating an Islamic State -Khomeini and the Making a New Iran-**, London: I.B. Tauris, 2007, s.32; Baqer Moin, s.34, s.46-47.

⁴⁸⁴ Baqer Moin, s.47, s.50-51, s.53.

⁴⁸⁵ Baqer Moin, s.41, s.51.

⁴⁸⁶ Baqer Moin, s.42.

⁴⁸⁷ Baqer Moin, s.179.

⁴⁸⁸ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.8-9; Âyetullah Humeynî'nin 1962 ile 1989 arasında yayımladığı 610 konuşma, deklarasyon ve benzeri açıklamalar oğlu Ahmed'in yardım ve gözetimi altında bir araya toplanmış ve Sahife-yi Nur adı altında ciltler halinde basılmıştır. Bakınız: Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.12.

bir duruş sergiler. Bu dönemde Âyetullah Burûcirdî ile Âyetullah Humeynî arasında özel bir ilişki vardır. Âyetullah Humeynî kimi zaman Âyetullah Burûcirdî'nin elçisi sıfatıyla Tahran'a gelir ve Âyetullah Burûcirdî'nin mesajlarını Şah'a iletir. Bunun da ötesinde Âyetullah Burûcirdî'nin Âyetullah Humeynî'nin siyâsî tavsiyelerine önem verdiği de söylenmektedir. Ancak Âyetullah Humeynî'nin kendisi de siyâsî alana doğrudan değil, Ali Ekber Hakemîzâde'nin Esrâr-ı Hezârsâle adlı eserine reddiye olarak yazdığı ve 1943'te isimsiz olarak yayımladığı Keşfü'l-Esrâr kitabıyla dolaylı olarak girer.⁴⁸⁹ Bu kitapta o, Riyad'ın deve çobanları ve Necd'in barbarları, insan ırkının en rezil ve vahşî üyeleri olarak andığı Vahabiler ile, sekülerlere ve ulemâya karşı tavır alan, dînî mahkemeleri kapatıp devlet mahkemelerini kurmaya çalışan, alkole izin veren, erkekleri Batı tarzı giyime ve kadınları örtülerini çıkarmaya zorlayan Şah Rızâ Pehlevî yönetimi ile onu destekleyen bâzı âlimlere yönelik îtirazlara yer verir. Ona göre, İran halkı uykuya yatmıştı ve Şah'ın uygulamalarıyla mücâdele etmek için gereken ahlâkî eğitimi ihmal etmekteydi.⁴⁹⁰ İkinci Dünya Savaşı'nın cereyan ettiği şartlarda Rızâ Şah tahttan indirilse ve yerine oğlu Muhammed Rızâ getirilse de Rızâ Şah'ın laik politikaları kısa süreli bir yumuşama döneminin ardından etkisini göstermeye devam eder. Anlatılana göre, bu dönemde Âyetullah Humeynî bir yandan Ayetullah Burûcirdî'nin destekçisiyken, diğer yandan daha sonra adı politik sükastlarla anılacak olan "Fidâiyyân-ı İslâm" örgütünün kurucusu, asıl adı Seyyid Müctebâ Mîrlevhî olan Nevvâb-ı Safevî ve örgütle yakın ilişkisi bulunduğu düşünülen, sömürgecilik karşıtı, evrensel İslâm'a dâir politik fikirleri olan Âyetullah Seyyid Abdülkasım Kâşânî ile de irtibat halindedir.⁴⁹¹ Âyetullah Humeynî, 1962-1963'te Şah'ın "Ak Devrim" olarak isimlendirdiği reformlara, "Damarlarımda kan aktığı sürece buna karşı çıkacağım" diyerek îtiraz edışıyle siyâsî alana açık bir biçimde müdâhil olur.⁴⁹² Şah'ın Amerikan askerlerine adlî bağışıklık hakkı tanınması üzerine yükselttiği îtirazda Şah'ı ve milletvekillerini vatana ihânet ile suçlaması ve yine bu vekilleri görevden aldığını îlân etmesi önce iki ay süreyle hapsedilmesi ve akabinde

⁴⁸⁹ Humeyni, *Keşfü'l-Esrar*, Tahran: Hidayet, 1361.

⁴⁹⁰ Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, s.20; Abrahamian, İnkılâp sonrası pek çok kişinin Âyetullah Humeynî'nin İslâm Devleti'ne ilişkin temel görüşlerinin bu kitapta yer aldığına dâir düşüncelerinin temelsiz olduğunu, bu kitapta "İnkılâp", "Cumhuriyet", "Şehâdet", "Velâyet-i fakih" gibi temel meselelere değinilmediğini savunur. Bakınız: Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, s.21; Baqer Moin, s.58, s.63-65; Joseph Artur de Gobineau İslâm İnkılâbı öncesi İranlıların ulusal bağımsızlığa çok önem vermediklerini, kendilerini yönetenin kendi vatandaşlarından mı yoksa yabancılardan birisi mi olduğu konusunda kayıtsız olduklarından bahseder. Bakınız: Aktaran: Jean-François Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm*, Esra Atuk (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.281; Bakhsh, s.23.

⁴⁹¹ Baqer Moin, s.63, s.67.

⁴⁹² Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, s.9; Ahin, s.35; Baqer Moin, s.78.

Türkiye ve ardından Irak'a sürgün edilmesiyle netîcelenir. Ne var ki bu sürgünler düşünülen ve umulan şekilde onu zayıflatmak yerine, rejim karşıtı ulemânın öncüleri arasına katar.⁴⁹³

Âyetullah Humeynî Necef'te kaldığı on üç yılın ilk altısında fıkıh eğitimine ağırlık verir ve *Kitâbü'l-Bey'* (Ticaret Hukuku) kitabını bu dönemde kaleme alır. Bu zaman zarfında Necef ulemâsını İran'daki durum hakkında yakından bilgilendirse de, siyâsî meselelere ilişkin açıklamaları son derece sınırlıdır.⁴⁹⁴ O, İran ile Irak'ın arasındaki gerginliğin süregeldiği bu zaman zarfında Irak hükümeti tarafından kendisine yapılan yardım tekliflerini kabul etmez ve Irak radyo ve televizyonunun mülâkat tekliflerini geri çevirir.⁴⁹⁵ Bununla birlikte onun siyâsetten tümüyle uzak durduğu da söylenemez, zîra vermiş olduğu derslerde muhteva olarak *fikh-ı siyâsî* denilebilecek hususlara işâret etmektedir. Bu cümleden olmak üzere, henüz Necef'e gelişinin üzerinden kırk gün geçmeden vermeye başladığı ve zamanla sadece Irak'ta değil İran'da da ses getirecek olan derslerin ilkinde,

"İslâm ahkâmı sadece namaz, duâ ve ziyâretten ibâret değildir. Duâ ve ziyâret İslâm ahkâmından bir baktır. İslâm'ın boyutlarından bir bab. İslâm aynı zamanda siyâsettir. Memleket işlerini idâre için bir programı da vardır. Resûlü Ekrem'in mesûliyet sâhibi olması ve bu mesûliyet için kıyâm etmesi gibi. Ulemâ da kıyâm etmeli ve İslâm'ı olduğu gibi öğretmelidir. Halen yaptığımız gibi değil.",

der.⁴⁹⁶

Âyetullah Humeynî'nin 1970'lerde verdiği hâric derslerde Velâyet-i fakîh tezini işlemesi dînî ve siyâsî çevrelerde hem ilgi hem de endîşe uyandırır. Necef ulemâsı medrese programı dışında, akşam vakti gerçekleşen bu derslerin Âyetullah Uzmâ Ebû'l-Kâsım Hûî'nin ulemâyı siyâset dışı tutma çabasına karşı verildiğini düşünür.⁴⁹⁷ Bu derslere

⁴⁹³ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.10-11.

⁴⁹⁴ Âyetullah Humeynî Necef'e yerleştikten iki buçuk yıl sonra, 27 Ferredin 1346'da (16 Nisan 1967) Şah Pehlevî rejimine karşı ilk beyânatını yayımlamıştır. Muhâtabı Şah'ın başbakanı Emir Abbas Huveyda olan bu bildiriye 2500.yıl kutlamaları, polisiye yöntemler ve İsrail'in İran'daki varlığına îtiraz eden Âyetullah Humeynî aynı gün İran'daki dînî çevrelere de bir mektup yollayarak onlardan Şah'ın politikalarına teslim olmamalarını istemiştir. Bu mektuptan kısa süre sonra Arap-İsrail Savaşı patlak vermiş ve Âyetullah Humeynî İsrail ile her türlü ilişkinin haram olduğuna dâir fetvâsını yayımlamıştır. Bakınız: Rızâ Bâbâyî, "İmâm Humeynî ez Velâdet ta Velâyet (Kismet-i Âhir)", **Mürebbiyân**, Sayı 25, (Pâyez 1386), s.81-82.

⁴⁹⁵ Bâbâyî, s.79-80.

⁴⁹⁶ Bâbâyî, s.80.

⁴⁹⁷ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.11; Bâbâyî, s.81.

yönelik ilgi Irak ile sınırlı kalmaz, İran, Afganistan, Pakistan, Hindistan, Lübnan ve Fars Körfezi ülkelerinden de talebeler bu derslere iştirak eder. Âyetullah Humeynî sâdece Irak ve İranlı talebelere değil, diğerlerine de alâka göstererek, gönderdiği mektuplarla onların suallerine cevap verir. Avrupa Farsça Konuşan Müslüman Öğrenciler Birliği Heyeti'ne gönderdiği bir mektubunda Âyetullah Humeynî, İslâm ahkâmının ibâdî yönünden çok siyâsî ve idârî boyutlarına dikkat çeker. Bir diğer mektubunda ise milletlerin mümkün olan her yolla bilgilendirilmesi ve uyandırılması için çaba gösterilmesi gerektiğini işâret eder.⁴⁹⁸

Gerek Kum ve gerekse Necef'te geçen tedris hayatı boyunca Âyetullah Humeynî fıkıh, usûl, felsefe, irfan ve ahlâk sahasındaki ilimleri sayıları 1200'e ulaşan ve ilerleyen yıllarda onlarca müçtehit olarak Şîî toplumunda etkin hale gelen talebeye aktarır. Bu öğrencilerinden bâzıları İran İslâm İnkılâbı sürecinde ve sonrasında kendisine destek olarak yeni nizamın kilit noktalarında yer alır.⁴⁹⁹

Tüm bu ilim tahsil ve tedris döneminin mahsûlü olarak Âyetullah Humeynî irfan, ahlâk, fıkıh, usûl ve siyâset sahasına temas eden onlarca eser telif eder. Öğrencilerinin tuttuğu bâzı notlar, çeşitli vesîlelerle yaptığı konuşmalar, halkın dînî konulardaki sorularına verdiği cevaplar, çeşitli mektupları ve devlet idâresine yönelik tâlimatnameleri de gerek sağlığında gerekse irtihalinin ardından bir araya toplanır.⁵⁰⁰ Vefâtının ardından yayımlanan ve tam adı *İmâm Humeynî'nin İlahî ve Siyâsî Vasiyetnâmesi* olan vasiyetnâme ağırlığı siyâsî konulara veren ve İran İslâm Cumhûriyeti'nin izlemesi gereken yolu gösteren öğütleri içeren temel bir metin olarak kabul görmektedir.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Bâbâyî, s.83-84.

⁴⁹⁹ Ahin'e göre bu dersler ve bu yolla yetiştirilen talebeler ve oluşturulan ağ Âyetullah Humeynî'yi devrim sonrasında iktidarı ele almaya ve bir program uygulamaya en hazırlıklı kişi haline getirmiştir. Bakınız: Ahin, s.39; Amanat, s.189; Bakhash, s.40 ve devamı.

⁵⁰⁰ Âyetullah Humeynî'nin eserleri arasında şunlar sayılabilir: Şerhu du 'â'î's-seher (Tahran 1362); Risâle fi't-taleb ve'l-irâde (Tahran 1362); Ta'likât 'alâ Şerh-i Fuşûşî'l-ḥikem ve Mişbâhi'l-üns (Kum 1365); Sırru's-şalât (Tahran 1369); Cilvehâ-yı Raḥmânî (Tahran 1371); Şerh-i Çihil Hadîs (Tahran 1372); Âdâb-ı Namâz (Tahran 1372); Dîvân-ı İmâm Humeynî (Tahran 1372); Mişbâhu'l-hidâye ile'l-ḥilâfe ve'l-velâye (Tahran 1372); Nokta-yı 'Atîf (Tahran 1373); Cihâd-ı Ekber yâ Mübâreze be Nefs (Tahran 1373); et-Ta'likât 'ale'l-fevâ'idî'r-razaviyye (Tahran 1417); Mahrem-i Râz (Tahran 1375); Tefsîr-i Sûre-i Ḥamd (Tahran 1375); Sebû-yı 'Aşk (Tahran, ts.); Ta'likât 'ale'l-'Urveti'l-vüskâ (Kum 1340); el-Mekâsibü'l-muḥarreme (Kum 1381); er-Resâ'il (Kum 1385); Velâyet-i Faḳîh yâ Hükûmet-i İslâmî; Kitâbü't-Tahâre (Necef 1389); Tahrîrû'l-vesîle (Necef 1390); Kitâbü'l-Bey' (Necef 1396); Tavzîhu'l-mesâ'il (Tahran 1359); ed-Dimâ'u's-selâse (Kum 1403); Zübdetü'l-ahkâm (Tahran 1404); İstiftâ'ât (I-II, Kum 1366-1372); Risâle fi ta'yîni'l-fecr fi'l-leyâlî'l-muḳmire (Kum 1368); Menâsik-i Hâc (Tahran 1370); Ahkâmü'l-İslâm beyne's-sâ'il ve'l-imâm (Beyrut 1413); Envârü'l-hidâye fi't-ta'lika 'ale'l-Kifâye (Tahran 1372); Bedâ'i'u'd-dürer fi kâ'ideti nefyî'z-zarar (Tahran 1414); Menâhicü'l-vüḫûl ilâ 'ilmi'l-uḫûl (Tahran 1372); Ta'likât 'alâ Vesîleti'n-necât (Kum, ts.); Ḥâşîye ber Risâle-i İrş (Kum, ts.); Kitâbü'l-Ḥalel fi's-şalât (Kum, ts.); Tehzîbü'l-uḫûl (Kum, ts.); Keşfü'l-Esrâr; Mecmû'â'î ez Mektûbât, Süḥanranihâ, Peyâmihâ ve Fetâvâ-yi İmâm Humeynî (Tahran 1360); Şahîfe-yi Nûr 22 cilt (1361-1371); Şahîfe-yi İnkılâb (Tahran 1368); Simâ-yi Zen (Tahran 1370); Peyâm-i İnkılâb (Tahran 1373); Kevser (I-II, Tahran 1373)

⁵⁰¹ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.12, s.36-37.

Âyetullah Humeynî inanmış olduğu Velâyet-i fakîh teorisini İran'da siyâsî sistemin temeli haline getirmeyi başaran ve bu yönüyle sadece bir rejimi / hânedanı yıkan değil, aynı zamanda bir ülkeyi yeni bir düşünce sistemi üzerinde yeniden inşâ edebilen kişiler arasında yer alır. Bugün yeryüzünde din adamlarının egemenliği altında varlığını sürdüren tek devlet, temel felsefesi Âyetullah Humeynî'nin tatbik ettiği görüşlerine dayanan İran İslâm Cumhûriyeti olarak kabul edilmektedir.

Ömrünü ilim havzalarında geçiren, 1963-1979 arasında açıktan siyâsî mücâdele yürüten, 1979-1989 arasında Velîyy-i fakih sıfatıyla İran İslâm Cumhuriyeti'nin en üst düzey yöneticisi ve İslâm İnkılâbı Rehberi olan Âyetullah Rûhullah Mûsevî Humeynî 3 Haziran 1989 târihinde vefât eder.⁵⁰²

2.2. Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Anlayışının Gelişimi

İran ülkesinde Muhakkık el-Kerekî ile başlayan şah-ulemâ işbirliğinin Âyetullah Humeynî liderliğindeki halk hareketinin şahlık rejimini yıkmasına dek inişli çıkışlı bir seyir izlediği bilinmektedir.⁵⁰³ Fakihin rolüne dâir gelişim kendi seyrinde devam etse de, Âyetullah Humeynî'ye kadar gelen süreçte ulemânın önder isimleri siyâsî meseleleri öncelik sırasının en üstüne yerleştirmemiş, kendi sahalarına temas etmedikçe bu noktada genel olarak sorumluluk yüklenmemiştir. Bu yönüyle Âyetullah Humeynî Şîî ulemâ geleneği içinde yeni bir durum olarak belirir.⁵⁰⁴ O, bugüne dek siyâsî düzlemde sultana da yer veren yaklaşımı terk ederek, sultanın siyâsî yapıda yer almasının zorunlu olmadığını teorik ve pratik açıdan ortaya koyan bir kişi olarak öne çıkar.⁵⁰⁵ Bununla birlikte, Âyetullah Humeynî'nin fikriyatını tatbikte izlediği yolda bir usûl takip ettiği, dönemin şartlarını göz ardı etmediği de söylenebilir.⁵⁰⁶ Onun Kum'da görünür hale gelmeye başladığı dönemde Havza, Necef'teki taklit merci Âyetullah Âga Hâc Seyyid Ebü'l-Hasan İsfahânî'nin vefâtı üzerine 1946'dan 30 Mart 1961'deki ölümüne kadar

⁵⁰² Âyetullah Humeynî'nin ayrıntılı biyografisi için: Hamid Ansari, **The Narrative of Awakening Imam Khomeini's Ideological Intellectual and Political Biography at a Glance (From Birth to Heavenly Departure)**, (İngilizceye tercüme: Seyyid Manuçehr Musavi), Tahran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works International Affairs Department, 2017.

⁵⁰³ Halm, s.108.

⁵⁰⁴ Halm, s.132; Halm, Şîî düşüncesini devrimci yöne evirenlerin ulemâdan ziyâde modern Batılı eğitim almış Ali Şerîfî ve benzeri aydınların işi olduğu kanaatindedir. Bakınız: Halm, s.134.

⁵⁰⁵ Üstün, s.390.

⁵⁰⁶ Gürkan Biçen ve Muammer İskenderoğlu, "Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi", Dergiabant, Cilt 10, Sayı 2, 2022, s.437-461.

ulemânın büyük çoğunluğunca kabul edilen “merci-i taklîd” olan, ulemânın saygın şahsiyetlerinden Âyetullah Burûcirdî'nin idâresindedir. Mottahedeh'e göre, Şîliğin en üst önderi Âyetullah Burûcirdî politik çatışmalar ve politik sorunlar üzerine konuşmaktan kaçınmakta usta bir isimdir.⁵⁰⁷ Âyetullah Burûcirdî 1950 yılında Kum'da düzenlediği bir konferans ile ulemânın siyâset alanına müdâhalesini yasaklar ve buna karşı çıkanların din adamı statüsünü geri alacağını ilan eder. Yaklaşık iki bin kişinin katıldığı bu toplantının etkisi Meşhed ve İsfahan gibi güçlü merkezlerin bulunduğu İran'dan daha çok Irak'ta görülür. Genel olarak Irak ulemâsı bu tâlîmata riâyet eder.⁵⁰⁸ Âyetullah Humeynî'nin hasımları dahi, bu şartlar altında, Âyetullah Burûcirdî'nin son yıllarında Âyetullah Humeynî'nin gölgede kalmasının doğal olduğu düşüncesindedir.⁵⁰⁹ Bir başka anlatıda ise Ayetullah Burûcirdî'nin, vefâtından bir süre evvel, Âyetullah Humeynî'nin siyâsî tavrılarını işâret ederek, "Humeynî dışında her kimi isterseniz takip edin. Humeynî'yi takip etmek sizi diz boyu kana götürecektir.", dediği söylenir.⁵¹⁰

Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh kuramına getirdiği yorumun ve buna bağlı olarak monarşiye karşı tavrının da zaman içinde gelişim gösterdiği görülür. O, ilk kitabı olan *Keşfü'l-Esrâr*'da dini, gerçek bağımsızlığın kaynağı, ulemâyı ise ülkeyi laik prensiplerle idâre eden Rızâ Şah karşısında, şer'î ahkâmı bilen yegâne sınıf ve halkın menfaatlerinin kalesi olarak resmedip Rızâ Şah'ı ciddî bir şekilde eleştirerek, 1925-1941 yılları arasında yapılmış, Allah'ın arzusu dışında şeyler ihtivâ eden kanunların iptalini istese de, bununla hükümetin bizzat fakihin uhdesinde olmasını kast etmediğini söyleyerek, “kötü bir hükümet hiç hükümet olmamasından hayırlıdır” düşüncesiyle monarşi idâresine cevaz verir ancak bu cevaz teşkil edilecek bir Meclis'in sultanı/şahı seçmesi/belirlenmesi ve ulemânın şahı ve Meclis'in çıkardığı kanunların şer'îat'a uygunluğunu denetlemesi şartına bağlıdır. Bu yolla Âyetullah Humeynî, 1907 târîhli İran Anayasa'sının ulemânın denetim hakkını düzenleyen ikinci maddesine atıf yapar.⁵¹¹ Âyetullah Humeynî'nin monarşi rejimine yönelik muhâlefeti sâdece İran içindeki gelişmelerle değil, uluslararası siyâsetin doğurduğu meseleler yoluyla da şekillenir. Filistin'deki Siyonist işgalin İkinci Dünya

⁵⁰⁷ Roy Mottahedeh, **Peygamberin Hırkası**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s.117.

⁵⁰⁸ Joyce N. Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, London: Lynne Rienner Publishers, 1992, s.23.

⁵⁰⁹ Mottahedeh, s.175.

⁵¹⁰ Con Coughlin, **Khomeini's Ghost**, New York: MacMillan, 2009, s.100.

⁵¹¹ Humeynî, **Keşfü'l-Esrar**, s.233-235; Şahrûh Ahavi, **İran'da Din ve Siyaset**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990, s.289; Halm, s.138-139; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.20-21; Hamid Algar (Ed.), **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini**, Berkeley: Mizan Press, 1981, s.170; Baqer Moin, s.66.

Savaşı'nın ardından yeni bir merhaleye taşınması ve Şah'ın işgalci Siyonist İsrail rejimiyle olan ilişkileri Âyetullah Humeynî'nin monarşi rejimine ve Şah'a olan bakışında da ciddi bir değişiklik yaratır. Âyetullah Humeynî'ye göre Şah, vatani, dini ve mezhebi korumak olarak belirlenen anayasal vazîfesinin hilâfına ülkenin topraklarını ve imkânlarını Siyonist rejimin hizmetine sunmakta ve bu sûretle halka, vatana ve İslâm'a ihânet etmektedir.⁵¹²

Şah'ın Temmuz 1962'de başbakan olarak atadığı Esadullah Alem toprak reformu, kadınlara oy hakkı ve Müslüman olmayanların yönetime girip Kur'ân dışında kendi kitapları üzerine yemin etmesi yönünde değişiklikler içeren bir yasa tasarısını gündeme getirdiğinde, ulemâ bunu İslâm'a karşı bir taarruz olarak nitelendirir.⁵¹³ Söz konusu yasa tasarısının 8 Ekim 1962'de Tahran basınında yayımlanması üzerine Âyetullah Humeynî dönemin önde gelen âlimlerinden Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî ve Âyetullah Muhammed Rıza Gülpâyigânî'yi bu tasarıya karşı harekete geçmeye iknâ eder. Bu üç âlim söz konusu yasaya karşı protestolarını Şah'a ayrı ayrı gönderdikleri telgraflarla dile getirirler. Şah'ın bu âlimleri ciddiye almadığını îmâ eden ve onlardan halka dînî rehberlik yapmalarını ve politikaya karışmamalarını isteyen cevabı Âyetullah Humeynî'yi İran içindeki ve dışındaki ulemânın bir bütün halinde meseleye sâhip çıkması için daha aktif bir çalışma yürütmeye sevk eder.⁵¹⁴ Ulemâyı Şah'ın atadığı başbakana baskı yapmaya iknâ eden Âyetullah Humeynî, kendisinin kaleme aldığı bir telgrafı da bizzat Şah'a gönderir ve bu telgrafta "sapkın" olarak tavsif ettiği başbakanın Allah'ın sözünü, Anayasa'yı, Meclis'i ve Şah'ın emirleri ile halkın taleplerini dikkate almamasının hem ulusun hem de monarşinin temellerini zayıflattığını dile getirir.⁵¹⁵ Şah'ın kısmen geri adım atması ile netîcelenen ve Âyetullah Humeynî'nin teşkîlâtçı yönünü ortaya çıkaran bu süreç onun âlim kimliği ile farklı sosyal sınıflar arasındaki irtibatını da kuvvetlendirir. Kum'da ziyâretine gelen pazar esnafına "Sanmayın ki vazgeçecekler. İslam'a yeni bir saldırı için hazırlık yapıyorlar. Hazırlıklı olun, bağlarınızı güçlendirin ve yeni bir hareketi bekleyin", diyerek, Tahran'daki pazar esnafından da Kum'u düzenli olarak ziyâret etmelerini ister. Bu sûretle Âyetullah Humeynî kendisine büyük miktarda maddî kaynak

⁵¹² Gürkan Biçen, "Âyetullah Humeynî'nin 1980 Öncesi Söyleminde İran İslam İnkilâbı'nın Meşruiyet Temeli Olarak Siyonist Rejim Problemi". **İran Çalışmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 2017, s.52-83.

⁵¹³ Bkhash, Âyetullah Humeynî'nin daha sonraları yaptığı bir açıklamada o dönemde kadınlara oy hakkına değil, İran'ın saf kadınlarının sûtimal edilmeleri ihtimâline karşı çıktıklarını söylediğini nakleder. Bakınız: Bkhash, s.24.

⁵¹⁴ Baqer Moin, s.78-79; Şah Muhammed Rızâ, "Benim ulemâyyla işim yok", dediğinde, Âyetullah Humeynî'nin, "Ulemânın seninle işi var", şeklinde cevap verdiği nakledilir. Bakınız: Bkhash, s.26.

⁵¹⁵ Baqer Moin, s.80.

sağlayacak olan pazar esnafının tartışmasız yöneldiği din adamlarından birisi hâline gelir. Bu ise ona aralarında Murtazâ Mutahharî, Muhammed Hüseyinî Bihiştî, Muhammed Cevad Bahuner gibi önemli isimlerin de yer aldığı, İnkılâb sürecinde kendisine yardımcı olacak talebe ağını kurma imkânı verir.⁵¹⁶ Uzun bir süre Âyetullah Humeynî'ye destek olan ancak İran İslâm İnkılâbı'nın başarıya ulaşmasından sonra Âyetullah Humeynî'nin uygulamaya koyduğu Velâyet-i fakîh düşüncesine karşı çıkan Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî'nin oğluna göre, babası Âyetullah Şerîatmedârî yalnızca dînî rehberlik isterken, Âyetullah Humeynî "Bu ilk aşamalarda bile iktidar peşinde"dir.⁵¹⁷ Ocak 1963'te "Ak Devrim" adı altında bir dizi reformu halkın oyuna sunacağını ilân eden Şah'ın bu niyeti üzerine Âyetullah Humeynî yine Âyetullah Şerîatmedârî ve Âyetullah Gülpâyigânî ile görüşse de onlardan umduğu desteği bulamaz ve bunun üzerine Şah ile görüşmesi için Âyetullah Rûhullah Kemalvend'e rica eder. Şah, Âyetullah Kemalvend'in reformların geri çekilmesi talebini reddederken, böyle bir şeyin kendi iktidarının sonunu getireceğini söyler ve Şîî ulemâyı sultanlarına her zaman duâ eden Sünnî ulemâdan ders almaya dâvet eder. Âyetullah Humeynî, ulemânın, Başbakan Esadullah Alem'in geri adım atmasına sebep olan direnişine atıf yaparak, "O yenilgi aynı zamanda hükümet için de bir yenilgiydi. Şimdi yaşam ile ölüm arasındaki Şah'ın kendisiyle karşı karşıyayız.", der ve Şah'ın muhâlefete karşı şiddete başvuracağını ancak kendilerinin direnmekten başka bir seçeneklerinin olmadığını ekler.⁵¹⁸ Tahran ve Kum'da yükselen muhâlefeti sert önlemler alarak bastırmak isteyen Şah o ana kadar kendisine destek veren bâzı âlimlerin de Âyetullah Humeynî'nin tarafına geçmesine sebep olur. 24 Ocak 1963 târihli Kum ziyâretinde Şah, Ak Devrim'e karşı çıkan din adamlarını "Başkalarının sırtından geçinen karanlık gericiler, aptallar ve kötü niyetliler" olarak tasvir ve tahkir eden bir konuşma yapar. 14 Mart 1963'te askerî personele yaptığı bir konuşmada muhâlif din adamlarına "Kendi pislikleri içinde yüzen uyuşuk ve morali bozuk yılanlar ve bitler", diyerek hakaret etmeyi sürdürür ve onları öldürmekle tehdit eder. Şah'ın bu tehdîdine cevap 22 Mart 1963'te On İki İmâm Şîliğinin Altıncı İmâmı İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın ölüm yıldönümünde yapılan anma merâsiminde Şah'ın Şîî düşüncesinde ve târihinde kanlı bir katil olarak resmedilen Abbâsî halîfesi Hârûnürreşîd'e benzetilmesiyle verilir. Nihâyet Kum'daki Feyziye Medresesi'ni basan Şah'ın adamlarının iki talebeyi öldürmesi

⁵¹⁶ Baqer Moin, s.82-83.

⁵¹⁷ Baqer Moin, s.78.

⁵¹⁸ Baqer Moin, s.86-87.

Âyetullah Humeynî'nin Şah'a karşı eylemli mücâdelesini de başlatır.⁵¹⁹ Âyetullah Humeynî, Başbakan Esadullah Alem'i hedef alarak, güvenlik güçlerinin işlediği bu suçun ve İran ulusunun çıkarlarına karşı işlenen diğer suçların hesabının sorulacağını işâret eden bir konuşma yapar. Olayın kırkinci günü yapılan anma merâsiminde ise bu suçun arkasında doğrudan Şah'ın olduğunu, hükümet ve güvenlik görevlilerinin Şah'ın tâlîmatıyla hareket ettiklerini söyler ve şâyet bu anlatılanlar doğru değilse Şah'ın kendisini niçin savunmadığını ve duruma açıklık getirmediğini sorar. Şah'ın isteğiyle kendisini ziyâret eden, monarşiye sıcak bakan ulemâdan bir grup ile yaptığı görüşmede Âyetullah Humeynî monarşi ile değil İslâm karşıtı yasa ve uygulamalarla mücâdele ettiğini ancak Şah'ın saldırılarının cevapsız kalmayacağını ve “gerekirse kaleminin ucuyla ordunun kemiklerini sıyracağını”, söyler.⁵²⁰ 3 Haziran 1963 günü düzenlenen merâsimde son derece sert bir konuşma yapan Âyetullah Humeynî, bu konuşmasında Şah'ı İslâm'a ve ulemâyaya savaş açmış birisi olarak Hz. Hüseyin'in katili Yezîd'e benzeterek, “Bu ülkede Kur'ân'ın olmasını İsrail istemiyor. İsrail bu ülkede mollaların varlığını istemiyor... Feyziye medresesine uğursuz ajanları vasıtasıyla saldıran İsrail'di.”, der ve İran halkının ve ulemânın artık Şah'a müsâmaha göstermeyeceğini îlân eder.⁵²¹ O, “Kur'an ve İslâm'ı kendisine zararlı gören ve onları yolundan kaldırmak isteyen Amerika'dır; İslâm din adamlarını kendi yolunda bir diken gören de Amerika'dır.”,⁵²² demek sûretiyle sadece Şah ile değil onun arkasındaki aslî güçlerle de mücâdele gerekliliğini vurgular. Konuşmasının bâzı yerlerinde Şah'ı babasının âkıbetinden ibret alması ve Amerikalılar ile Siyonistlere güvenmemesi için uyarıyan Âyetullah Humeynî, Şah'ı, "Seni alçak adam, rezil adam, sefil adam" ifâdeleriyle aşağılar. Bu ise onu altmışların sonlarında yüz binlerin kabul ettiği ve önem sırasında 1961'de ortaya çıkmış altı “merci” içinde olan bir “merci-i taklîd” haline getirir. Artık Tahran caddelerindeki gösterilerde "Diktatöre ölüm, Allah seni korusun Humeynî" sloganları duyulur hale gelir.⁵²³ Yine bu konuşmanın bir diğer netîcesi ise Âyetullah Humeynî'nin tutuklanarak Tahran'a götürülmesidir. Halk arasında Âyetullah Humeynî'nin îdam edileceğine dâir yayılan söylenti gerilimi daha da arttırır ve ulemâ Şah'a Âyetullah Kemalvend'i elçi olarak gönderir. Şah'ın Âyetullah

⁵¹⁹ Baqer Moin, s.90-92, s.95-96; Shahibzade, s.80.

⁵²⁰ Baqer Moin, s.102.

⁵²¹ Algar, **Islam and Revolution**, s.177-179; Roy Mottahedeh, **Peygamberin Hırkası**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s.177; Baqer Moin, s.98, 102.

⁵²² Mottahedeh, s.232.

⁵²³ Mottahedeh, s.233; Baqer Moin, s.106-108.

Kemalvendi'ye cevabı şöyledir: "Emin olun ki Humeynî'yi öldürüp de onu bir şehide döndürmeyeceğiz. Onunla uzlaşarak toplum içindeki saygınlığını yok edeceğiz."⁵²⁴ Ne var ki Âyetullah Humeynî'nin tutukluluğu sürdüğü müddetçe halk ile Şah arasındaki gerilimin yatışmayacağı anlaşıldığında, Şah SAVAK şefi General Hasan Pakrevan'ı göndererek, Âyetullah Humeynî'nin dîni gerekçelerle böyle davrandığını, aslında monarşiye karşı olmadığını anladığını ama Âşûrâ konuşmasının oldukça sert olması sebebiyle böyle bir yola tevessül etmek zorunda kaldığını bildirir. Âyetullah Humeynî bu sert konuşmayı Şah'a öğüt vermek amacıyla yaptığını söyler. Âyetullah Humeynî ile aralarında geçen konuşmayı aktaran General Pakrevan, Âyetullah Humeynî'ye "Siyaset yalan, aldatma, utanç ve anlamsızlıktır. Siyaseti bize bırak", dediğinde, Âyetullah Humeynî cevabını, "İslam tümüyle siyasettir" sözüyle özetler.⁵²⁵ Tüm bu gelişmelere binaen Şah, Âyetullah Humeynî'yi önce Tahran'da bir eve nakleder ve nihâyet tutuklandıktan on ay sonra, 7 Nisan 1964'te Kum'a dönmesine izin verir.⁵²⁶

1964 sonbaharında Şah'ın Amerikan askerî personeli ve âilelerine İran'da işledikleri suçlara dâir yargı bağışıklığı sağlayan bir anlaşmayı kanunlaştırmak istemesi ve hükümet eliyle Meclis'i buna zorlaması Âyetullah Humeynî'nin büyük tepkisiyle karşılaşır. 27 Ekim 1964'te yaptığı konuşmada Âyetullah Humeynî,

"Meclis'in önüne, Viyana Konvansiyonu'nu kabul etmemizi gerektiren bir yasa koydular ve buna bir de bütün Amerikalı danışmanlar ve aileleri, teknik ve idari subaylar ve hizmetliler, kısaca onlarla herhangi bir ilgisi bulunan herkesin, İran'da işlediği herhangi bir suçtan dolayı yasal dokunulmazlığı olmasını sağlayan bir koşul eklediler. Eğer Amerikalı bir hizmetli, bir aşçı, çarşının ortasında merciinize suikast yapsa ya da ona çarpıp üstünden geçse, İran polisinin onu tutuklama yetkisi yok! İran mahkemelerinin onu yargılama yetkisi yok! Dosyalar Amerika'ya gönderilecek ve oradaki efendilerimiz ne yapılacağına karar verecek. (...) İran halkını Amerika köpeğinden daha aşağı düzeye indirdiler. Eğer birisi Amerikalılara ait bir köpeğe vurursa hakkında dava açılacak. Fakat eğer Amerikalı bir aşçı Şah'a yani devletin başına çarparsa, kimsenin ona müdahale etmeye hakkı olmayacak. Neden? Çünkü borç istediler ve Amerika da karşılığında bunu istedi. Hükümet

⁵²⁴ Baqer Moin, s.115.

⁵²⁵ Bakhash, s.32.

⁵²⁶ Baqer Moin, s.118, s.120.

bağımsızlığımızı sattı, bizi sömürge düzeyine indirdi. (...) Dini liderlerin etkisinin istedikleri her şeyi yapmalarına izin vermeyeceğini anladılar, bu yüzden şimdi bu etkiyi yok etmek istiyorlar! Eğer dini liderlerin gücü olsa, bu ulusun bir gün İngiliz, bir gün Amerikan kölesi olmasına izin vermezler. (...) Eğer dini liderlerin gücü olsa, Amerikan ajanlarının bu kepezelikleri yapmalarına izin vermezler. Onları İran'dan fırlatıp atarlar. (...) Allah için, protesto için bağırmayan günahkârdır! Allah için öfkesini göstermeyen büyük bir günah işler! (...) Bu vatana büyük bir ihanettir! Allah'ım bu ülkeye hıyanet ettiler. Allah'ım Kur'an'a ihanet ettiler. Her iki meclisin de bu işe onay veren üyeleri haindir. Senato'daki yaşlı adamlar haindir. Onlar bizim temsilcimiz değildir. Bütün dünya bilmelidir ki onlar İran'ın temsilcileri değildir. Veya, sayın ki öyleler. Şimdi ben onları kovuyorum. Görevlerinden kovuldular ve şimdiye kadar geçirdikleri bütün yasalar geçersizdir."

ifâdelerine yer vererek, ulemâ ve ordu dâhil olmak üzere tüm İran halkını bu duruma karşı çıkıp hükümeti devirmeye dâvet eder. Bu konuşma Âyetullah Humeynî'nin Şah karşısındaki konumunu belirlemesi açısından önemlidir. Bu konuşmayla o, rejimin meşrûiyet temellerine saldırarak, ulemâ sınıfının bir üyesi olarak Meclis'i ve çıkardığı kanunları lağvedebileceğini işâret eder. Âyetullah Humeynî bu konuşmasının ardından, 4 Kasım 1964'te yeniden tutuklanır ve önce Türkiye, ardından da Irak'a sürülür. Tahran Radyosu sürgünü Âyetullah Humeynî'nin davranışlarının ülkenin egemenliği ve bağımsızlığına karşı olması sebebiyle gerçekleştiğini duyurur.⁵²⁷

Âyetullah Humeynî Türkiye'de önce Ankara ve ardından Bursa'da ikamet ederken, Türkiye'nin iç işlerine karıştığı anlamına gelecek herhangi bir davranışta bulunmaz. Hatta Rızâ Şah'ın hayranlıkla bahsettiği Mustafa Kemal'le ilgili bir yorum yapmaktan da özenle kaçınır.⁵²⁸ Türk hükümetinin isteği ve baskısıyla evden çıktığında Batılı kıyafetler giymek zorunda kalır. Bununla birlikte “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” esasınca terk edilmiş bâzı politik konuları da kapsayan *Tahrîrû'l-vesîle* kitabını Bursa'da yazar.⁵²⁹ Âyetullah Humeynî ile Türk yetkililer arasındaki gerginlikten uzak ilişkinin Tahran'da

⁵²⁷ Baqer Moin, s.123-128; Yadullah Shahibzadeh, **Islamism and Post-Islamism in Iran**, New York: Palgrave Macmillan, 2016, s.80; James A. Bill "Iran and the Crisis of 78" başlıklı makalesinde Amerikalı siyâsetçilerin gözünde İran'ın İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yüz binlerce Amerikalının yerleşip yaşadığı, (1978 itibarıyla 41.000 Amerikalı) zengin tabii kaynakları ve jeo-politik konumuyla Amerikan çıkarları için son derece önemli bir vasal devlet olduğunu söyler. Bakınız: James A. Bill, "Iran and the Crisis of 78", s.323, s.337; Bakhash, s.33-35.

⁵²⁸ Baqer Moin, s.133.

⁵²⁹ Baqer Moin, s.136.

endişeye neden olması üzerine Şah, büyük din adamlarının gölgesinde kalacağını umarak, Âyetullah Humeynî'nin Necef'e gönderilmesine izin verir.

Türkiye'den ayrılan Âyetullah Humeynî 6 Ekim 1965'te Bağdat'a ulaşır. Kâzimiye ve Kerbelâ'nın ardından 14 Kasım 1965'te Necef'e gelir.⁵³⁰ Aynı gün Necef'in önde gelen âlimlerinden Taklit Mercii Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûî ile Âyetullah Mahmud Şahrudî Âyetullah Humeynî'yi ziyâret eder. Kendisini ikinci gün ziyâret eden Âyetullah Muhsin Tabâtabâî el-Hekim ile Âyetullah Humeynî arasında geçen kısa sohbette Âyetullah el-Hekim'in İran'daki gelişmelere yönelik sessiz tutumuna sitem eden Âyetullah Humeynî, şâyet din adamları İmam Hüseyin gibi önderlik yaparlarsa halkın peşlerinden geleceğini söyler. Âyetullah el-Hekim'in buna yanıtı ise halkın kendilerini yalnız bırakacağı ve bu durumda İmam Hasan'ın tutumunu tâkip etmenin daha doğru olduğu şeklindedir.⁵³¹ Kısa bir süre içinde Necef'teki ulemânın kendisini desteklemediğini anlayan Âyetullah Humeynî Necef'i kendisi için bir hapis hâneye benzetir ve şöyle der:

"Ne yaparsam yapayım, Necef'li mollaların engellemeleriyle karşılaşıyorum. Baas Partisine girmeye kalksam, Necef'teki ilahiyat merkezini yok etmek istediğimi söylüyorlar! Sesimi çıkarmasam hile yapmakla suçluyorlar! Baaslıların tavsiye ettiği dili kullansam: 'Neden Şah ile aynı dili kullanıyorsun?' diyorlar. Bu beylerin kişisel çıkarları için bile bir şey yapsam, yine de benimle zıtlasmaya ve altımdaki toprağı oymaya devam ediyorlar."⁵³²

Necef'teki durumun Âyetullah el-Hekim'in 1970'teki vefâtına dek istediği şekilde gelişmemesi üzerine Âyetullah Humeynî dikkatini yurt dışındaki İranlı öğrencilere verir ve bu dönemde her ne kadar Şah'ı Şîî düşüncesinde mutlak kötülüğü temsil eden Yezîd'e benzetmiş olsa ve bu durum bir kırılma noktasını işâret etse de, Şah'a On İki İmam Şîîliğinin koruyucusu ve yayıcısı olma zorunluluğu getiren ve bu şekilde yemin etmesini isteyen Anayasa'nın değiştirilmesini istemez.⁵³³ Bununla birlikte, Âyetullah Humeynî'nin 1969'da basılan ve özellikle İranlı talebeler arasında gizlice dağıtılan bir dizi konuşmada "fakihin velâyeti" düşüncesine tam, popüler ve Farsça bir yorum

⁵³⁰ Faleh A. Cabbar'a göre 1950'lerin sonlarında Necef ilim havzasında ders alan medrese talebelerinin neredeyse yarısı İran kökenliydi. Âyetullah Humeynî'nin Necef'i tercih etmesinde bunun da etkisi olmuş olabilir. Bakınız: Faleh A. Cabbar, **İrak'ta Şîî hareketi ve direniş**, Hikmet Halis (Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004, s.213.

⁵³¹ Baqer Moin, s.138-142.

⁵³² Baqer Moin, s.146.

⁵³³ Gene W. Gartwate, **İran Tarihi/ Pers İmparatorluğundan Günümüze**, Fethi Aytuna (Çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2011, s.145; Halm, s.140; H. E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran:How Theocratic is the Islamic Republic", **Daedalus**, Vol.120, No.3, (Summer 1991), s.72; James A. Bill, "Iran and the Crisis of 78", s.325.

getirdiği, bu hususta açıkça konuştuğu ve “Artık Şah’ı devirip fakihi erke getirmek zamanı”, dediği de nakledilir.⁵³⁴ Her halükarda Âyetullah Humeynî'nin Baas rejiminin tepkisini çekmemek için Farsça verdiği derslerde Velâyet-i fakîh konusunu incelediği ve yine Necef'te tamamladığı *Kitâbü'l-Bey*'de doğrudan ve dolaylı yollarla bu hususa değindiği açıktır. Tüm bunlar Âyetullah Humeynî'nin İran'daki Şah rejimine muhâlefetinin âit olduğu düşünce ekseninden uzaklaşmayan ve süreçte giderek yükselen bir grafik sergilediğini ortaya koyar. Dînî temele dayalı ve Şîî düşüncesinin motifleriyle şekillenmiş bu tutumun özünde sömürge karşıtı olduğu söylenebilir. O, İngiliz sömürgeciliğine yönelttiği îtirazı Amerikan sömürgeciliğine karşı da sürdürür.⁵³⁵

“Haram gelir kaynakları” üstüne iki ciltlik bir eser ile ticaret hukuku üzerine yazdığı iki kitapta talebeleri, kuramsal sorunlarla olağandan fazla ilgilenen bir hukukçu aklının soyut biçiminin etkisini ve gittikçe artan politik eylemciliği görür. Bu kitabında bir bölüm “Zâlîme zulmünde yardım etmek hiç kuşkusuz haramdır” sözleriyle başlar ve zulme karşı direnme bahsine geniş bir yer ayrılır. Yine bu derslerde yetimlerin durumunu tartıştıktan sonra, “Kendi servetini yönetemeyen birine, servetini harcamakta velîlik edenler arasında fetva çıkarmak için gerekli bütün koşulları kendinde toplamış fakih olan kadı da vardır. Şimdi fakihın velâyeti konusuna dönmekte bir sakınca yoktur.”, der. Diğerlerinden farklı olarak Âyetullah Humeynî şer'î ahkâmı açıklarken fakihın rolüne ve velâyet hakkına ısrarla işâret eder ve “hükümet” de demek olan velîlik (velâyet) sözcüğünün gerçekte “hükümet” olduğunu vurgular.⁵³⁶

1971 baharına gelindiğinde, Âyetullah Humeynî, kendisini Şehinşah îlân eden Şah'a “İslâm tek hükümdara temelden muhaliftir” ve “Krallar Kralı unvanı, Allah nazarında en çok nefret edilen unvandır.”, diyerek hem Şah'ı hem de monarşi rejimini hedef alır. Ona göre, Ümeyyeoğulları tarafından İslâm'a sokulan saltanat pagan Roma ve Sâsânî uygarlığının bir ürünüdür. Hz. Mûsâ Firavun'a ve Hz. Hüseyin Yezîd'e bunun için karşı çıkmıştır.⁵³⁷ Onun bu tarz bir idârenin İslâm'a aykırı olduğu yönündeki görüşü Necef'te verdiği derslerden derlediği *İslâm Hükümeti* adlı kitabında (1971) güçlü ifâdelerle

⁵³⁴ Mottahedeh, s.233.

⁵³⁵ Halm, s.141-142; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.120.

⁵³⁶ Mottahedeh, s.229-230.

⁵³⁷ Gartwate, s.230-232; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.24; Âyetullah Humeynî'ye göre Muâviye'nin saltanatı cârî kılması Kербelâ fâciasından bile daha büyük bir musîbetdir. Bakınız: Algar, **Islam and Revolution**, s.200; Âyetullah Humeynî bu şenliği "Şeytan'ın Bayramı" olarak nitelendirmiştir. Bakınız: Cyrus Kadivar, We are Awake: 2500 year celebration revisited, The Iranian, 25.01.2002, <https://iranian.com/CyrusKadivar/2002/January/2500/index.html>

tekrarlanır.⁵³⁸ Bu dönemde toplumu “müstaz`af” (ezilenler) ve “müstekbir” (ezenler) olarak ikiye ayıran Âyetullah Humeynî müstaz`afların haklarını elde etmelerinin müstekbirlere karşı kıyam etmelerine bağlı olduğunu söyler ve müstaz`aflara desteğini ortaya koymak için vücuhattaki İmâm'ın hissesinin Şah'ın zindanlarındaki siyâsî mahkûmların âileleri için sarf edilebileceği yönünde bir fetvâ verir.⁵³⁹ Âyetullah Humeynî 1963-1977 yılları arasında İslâm'ı savunmada acze düştüğü, despotluğa başvurduğu, halk irâdesini ayaklar altına aldığı, ulemâyı tâciz ve tahkir edip yabancıların ülke kaynaklarını kontrol etmesine mahal verdiği için Şah'ı ve rejimi şiddetle eleştirir ama Toprak Reformu neticesinde dînî vakıf ve medreselerin arâzileri ve gelirlerine el konulacak olmasına rağmen⁵⁴⁰ Şah'ın ve monarşinin devrilmesini açıktan istemez. Şah'ın İran imparatorluk geleneğinin korunması yolundaki aşırı hassasiyetine karşı Âyetullah Humeynî monarşinin İslâm'a aykırı olduğunu söylemekle iktifâ eder. Bununla birlikte, Şah'ın İran siyâsî hayatını yeniden tasarlamak için kurduğu *Rastakhiz* isimli partiye üye olunmasını ve Şah'ın îcat ettiği İmparatorluk Takvimi'nin kullanılmasını yasaklayan birer fetvâ yayımlayarak Şah'ın ülke düzeyinde kullanmak istediği iktidar alanını sınırlamaya mâtuf açıklamalarda bulunur.⁵⁴¹ 1978 târîhli bir tebliğinde ise, “Muhammed Rıza Han bir vatan haini ve Allah'a isyan etmiş birisidir ve devrilmesi şeriat gereğidir.”, der.⁵⁴² Âyetullah Humeynî'nin bakış açısına göre, Batılıların uşağı Şah rejimi üzerinden ulemâyâ, halka, vatana ve İslâm'a saldıran sömürgeci güçlerle olan mücâdele târîhî bir kırılma noktasındadır ve şâyet mukavemet gösterilmezse her şey kaybedilecektir. Buna binaen Şah ve şahlık rejimine karşı toplu bir mücâdele yürütülmelidir. O, “Bugün geçmiştekilerin metoduyla davranma günü değildir. Bir köşeye çekilip sessiz kalırsak her şeyi kaybedeceğiz”, diyerek, kadim ulemânın hareket metodundan ayrılmasının gerekçesini de açıklar.⁵⁴³ Âyetullah Humeynî'nin bu yöndeki muhâlefeti İran halkı tarafından medrese önderliğinde köklü dînî değerlere dönüş çağrısı olarak algılanır ve o, halk nezdinde “İslâm'ı yeniden hayata kavuşturan kişi” olarak telakkî edilir.⁵⁴⁴ Âyetullah

⁵³⁸ Ahavi, s.289-290.

⁵³⁹ Bâbâyî, s.90; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.26, s.47-49.

⁵⁴⁰ Arjomand, Şah'ın ulemâyı zayıflatmak için reform adı altında giriştiği işlerin ulemâ ve dînî kurumların devletten kopması ve bağımsızlaşmasıyla neticelendiğini ve bunun da inkılâpçı hareketin özü için gerekli ivmeyi sağladığını söyler. Bakınız: Said Amir Arjomand, "History, Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran", **International Political Science Review**, Cilt 10, Sayı 2, (Nisan 1989), s.116.

⁵⁴¹ Baqer Moin, s.170.

⁵⁴² Ahavi, s.294.

⁵⁴³ Ervand Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, Dilek Şendil (Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009, s.100.

⁵⁴⁴ Mottahedeh, s.51, önsöz, giriş xxix.

Humeynî sâdece teorik dînî konulara değil, günlük hayatın sıkıntı ve eşitsizliklerine dayalı bir muhâlefeti de yükseltir. Şehirler ile kırsal arasındaki imkânların farklılığından, üretime dayalı endüstrinin kurulmamasına, bürokratların ülke kaynaklarını yağmalamasından işçi sınıfının emeğinin karşılığını alamamasına, Amerika ve İsrail'e olan destekten Batı'nın kültürel emperyalizmine kadar pek çok konuyu gündeme getirir. Âyetullah Humeynî'nin yürüttüğü muhâlif hareketin ürettiği, "İslam mustazaflara aittir, müstekbirlere değil", "İslam eşitlik ve sosyal adalet içindir", "İslam sınıf farklılıklarını sona erdirecek", "Biz İslam içiniz, kapitalizm ve feodalizm için değil", "Ulemanın görevi açığı zenginlerin pençelerinden kurtarmaktır", "Dünya mustazafları, birleşin", "Doğu'nun problemleri Batı'dan gelir", "Ne Doğu ne Batı, sadece İslam" şeklindeki sloganlar da onun söylemlerini özetler haldedir. Âyetullah Humeynî, Batılı propagandaya kanarak din adamlarının siyâsetten uzak durması gerektiğini savunan medrese ehlini de itham eder ve onları, aşağılamaya mâtuf bir isim olan "ahund" şeklinde anıp tahkir ederek, halktan onların sarıklarını çıkarmalarını ister. Süreçte Âyetullah Humeynî'yi destekleyen din adamlarının tutuklanması, işkence görmesi, hapsedilmesi rutin hale gelir. Üst düzey temsilcilerinin hemen hepsi Şah rejiminin istihbârat ve güvenlik teşkilâtı, kısa adıyla SAVAK'ın (*Saziman-ı İttilât ve Emniyet-i Keşver*) sorgusundan geçirilir. Tüm bunlar Âyetullah Humeynî'nin muhâlefetini İran târihinde benzersiz kılan unsurlardır.⁵⁴⁵

7 Ocak 1978'de İttilâat gazetesinde -daha sonra Şah'ın Enformasyon Bakanı Dâryûş Humâyûn tarafından kaleme alındığı anlaşılan- isimsiz bir makale ile Âyetullah Humeynî'ye yönelik hakaret içerikli bir yayının ardından patlak veren olaylarda güvenlik güçlerinin saldırısı üzerine hayatını kaybedenlerin olması halkın öfkesini arttırınca Le Monde ile yaptığı bir mülakatta Âyetullah Humeynî monarşinin yıkılması ve yerine İslâm devleti kurulması gerektiğini ilk kez açık bir biçimde söyler.⁵⁴⁶ 27 Temmuz 1978'de ise Şah'a muhâlif hareketin liderliği açısından ulemânın konumunu işâret eden bir konuşma yapar. Bu konuşmasında Âyetullah Humeynî,

"İran'ın yakın zamandaki mübârek hareketi yüzde yüz İslâmî'dir. Bu hareket sâdece ulemânın muktedir eliyle ve büyük İslâm milletinin desteğiyle kurulabildi. Bu hareket kişisel veya birlikte olarak, ulemânın liderliğinde yönetiliyordu ve hâlen ulemâ tarafından yönetilmekte. On beş yaşındaki bu

⁵⁴⁵ Ahavi, s.301; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.30; Algar, **Islam and Revolution**, s.219-220; Baqer Moin, s.153, s.174.

⁵⁴⁶ Dilip Hiro, **Iran under the Ayatollahs**, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, s.70-71.

hareket İslâmî olduğundan, diğerlerinin ulemâ topluluğuna âit olan liderliğe müdâhalesi olmaksızın devam ediyor ve edecek."

diyerek, muhtemel yeni rejimin liderliğinin ulemâ elinde olacağını işâretini verir.⁵⁴⁷ Âyetullah Humeynî'nin bu sözleri ve İslami hükümet talebi halkta karşılık bulur ve Eylül 1978'te sokakları dolduran eylemcilerin "Hükümet-i İslâmî" sloganına da yer verdikleri görülür.⁵⁴⁸ Necef'ten Fransa'ya geçmek zorunda kaldığı, sürgün hayatının son birkaç ayında verdiği demeçlerde Âyetullah Humeynî, talep ettiği İslâm devletinin yönetim şeklini ve bu devlette fakihin üstleneceği rolü tam anlamıyla açıklamaz. Bu dönemde fakihin yetki ve sorumluluğunun anayasal gözetim hakkıyla sınırlı olacağını îmâ eden açıklamalarda bulunur. Aralık ayında milyonlarca kişinin kendisi lehine sokakları doldurması üzerine 10 Ocak 1979'da yaptığı açıklamada, "Dini doğrulara göre ve halkın büyük çoğunluğunun bana verdiği güvenoyuna dayanarak, İslam Devrimi Konseyi adında bir konsey oluşturulmuştur", der.⁵⁴⁹ Bu açıklama Âyetullah Humeynî'nin kendisini sâdece dînî bir merci olarak mukallitlerinin değil, her düşünce ve inançtan İranlı'nın siyâsî lideri olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Şah'ın İran'ı terk etmesinin akabinde 1 Şubat 1979'da ülkesine dönen⁵⁵⁰ ve Şiî düşüncesinde özel bir yeri olan "İmâm" unvanıyla karşılanan Âyetullah Humeynî daha evvel talebelerine derslerinde anlattığı, kitaplarında derc ettiği, bildirilerle halka duyurduğu, vaazlarında zikrettiği hususların Velâyet-i fakîh kuramı ekseninde hayata geçirilmesi için çaba gösterir. Bu dönemde çeşitli vesîlelerle yaptığı konuşmalarda; İslâm'ın taguti rejimler karşısında insanların yetiştirilmesi için geldiğini,⁵⁵¹ insan olmayan kalabalıkları insanlaştırmaya çabaladığını,⁵⁵² toplumun ilâhî ve şeytânî iki yol karşısında durduğunu,⁵⁵³ âdil bir hükümetin münkerden alıkoyacağını,⁵⁵⁴ halkın fikrini açıklamakta serbest olduğunu ve kendisinin İslâm Cumhûriyeti'ni desteklediğini;⁵⁵⁵ bir İslâm Cumhûriyetinde zulme yer olmadığını, varlıkların yoksulları sömüremeyeceğini ve onları düşük ücretlerle çalıştıramayacaklarını;⁵⁵⁶ İnkılâb'ı koruyan ve devamını

⁵⁴⁷ Bakhash, s.48.

⁵⁴⁸ Baqer Moin, s.181-182.

⁵⁴⁹ Baqer Moin, s.191.

⁵⁵⁰ Âyetullah Humeynî'nin İran'a döndüğü gün yaşananlara dâir bir video için bakınız: "Return of Imam Khomeini to Iran on Fb 1", <https://www.youtube.com/watch?v=0lTsee9TlIE> Erişim tarihi:21.12.2021

⁵⁵¹ Humeyni, **Konuşmalar**, İstanbul: Objektif Yayınları, 1991, s.48.

⁵⁵² Humeyni, **Konuşmalar**, s.77.

⁵⁵³ Humeyni, **Konuşmalar**, s.163.

⁵⁵⁴ Humeyni, **Konuşmalar**, s.44.

⁵⁵⁵ Humeyni, **Konuşmalar**, s.35.

⁵⁵⁶ Humeyni, **Konuşmalar**, s.42.

sağlayanların yoksul kesim olduğunu ve İnkılâb'ın da bütün imkânlarıyla müstaz' afları koruması gerektiğini;⁵⁵⁷ Pehlevî soyunun bütün emlâk ve malvarlığı ve onlara mensup olup bu milleti çalıp çırpan kişilerin servetinin müsâdere edilerek iktisâden zayıf durumda olanlar için mesken yapılması emrini verdiğini;⁵⁵⁸ İran'daki bu hareketin yalnızca İran'a âit olmadığını;⁵⁵⁹ Amerika'nın dünyadaki yoksul ve ezilmiş milletlerin bir numaralı düşmanı ve İran'ın da Amerika ile resmen savaştan bir ülke olduğunu;⁵⁶⁰ Siyonizm, kapitalizm ve komünizm sistemlerinin köklerini tüm dünyada kurutmak istediklerini;⁵⁶¹ dünyayı İslâm ile tanıştırmak gerektiğini⁵⁶² dile getirir. Onun Şah'ın politikalarına karşı çıkmaktan Şah'ın meşrûiyetini reddetmeye varan fikri akışının Molla Ahmed en-Nerâkî'nin Velâyet-i fakîh teorisine getirdiği açılımla bağlantılı bir durum olduğu, Âyetullah Humeynî'nin Fârâbî ve Molla Sadrâ'nın görüşlerinden de etkilenerek İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın zuhûrundan evvel ideal bir devletin temelini atmak istediği de süreci açıklamak için kullanılan argümanlar arasında yer almaktadır.⁵⁶³

Âyetullah Humeynî'nin yeni rejimin inşâsı sırasında üst düzey siyâsî makamlara yaptığı atamalarda kullanmış olduğu ifâdeler onun kendisini konumlandığı zemini de gösterir. Mehdî Bâzergân'ı geçici hükümetin başbakanı olarak atarken şöyle der:

"Mübarek yasa yapıcıdan (Peygamber) vasilik (velayet) almış bir adam olarak, Bezirgan'ın yöneticiliğini açıklıyorum. Ben onu atadığım için ona boyun eğilmelidir. Ulus ona boyun eğmelidir. Bu sıradan bir hükümet değildir. Bu şeriata dayanan bir hükümettir. Bu hükümete karşı gelmek İslam'ın şeriatına karşı gelmektir ve şeriata ve onun hükümetine karşı ayaklanmanın bizim yasamızda cezası vardır. Bu İslami hukukta ağır bir cezadır. Allah'ın hükümetine karşı ayaklanmak Allah'a karşı ayaklanmaktır. Allah'a isyan etmek küfürdür."⁵⁶⁴

Mehdî Bâzergân'ın atanmasına benzer şekilde, 4 Şubat 1980'de İran İslâm Cumhûriyeti'nin seçilmiş ilk Cumhurbaşkanı Ebü'l-Hasan Benî Sadr'ın (Abdülhasan Benî Sadr olarak da bilinmektedir) göreve başlamasını onaylarken de,

⁵⁵⁷ Humeyni, **Konuşmalar**, s.403.

⁵⁵⁸ Humeyni, **Konuşmalar**, s.32.

⁵⁵⁹ Humeyni, **Konuşmalar**, s.75.

⁵⁶⁰ Humeyni, **Konuşmalar**, s.144.

⁵⁶¹ Humeyni, **Konuşmalar**, s.398.

⁵⁶² Humeyni, **Konuşmalar**, s.39.

⁵⁶³ Martin, **Creating an Islamic State**, s.170.

⁵⁶⁴ Baqer Moin, s.197.

"Şerefli İran milleti ekseriyetle muhterem Doktor Seyyid Abdülhasan Beni Sadr'ı İran İslam Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı olarak seçti ve onun meşruiyeti velayet şartlarını haiz fakihın nasbına bağlıdır. Buna binaen milletin oyunu tenfiz ediyor ve kendisini bu şekilde nasbediyorum. Ancak Müslüman İran milletinin oylarının tenfizi ve benim nasbım onun mukaddes İslam ahkâmına ve ondan kaynaklanan Anayasa'ya tabi olmasıyla sınırlıdır",⁵⁶⁵

der.

Âyetullah Humeynî İran İslâm İnkılâbı'nın ardından Velâyet-i fakîh düşüncesine anayasal bir konum kazandırır ve 7 Ocak 1988'de yaptığı konuşmanın bir netîcesi olarak teoriyi yeni bir aşamaya taşır: Velâyet-i mutlaka-yı fakîh. Âyetullah Humeynî bu konuşmasında, Cuma namazındaki vaazıyla Çalışma Bakanı'nın Âyetullah Humeynî'den aldığı özel bir izinle yasal süreçleri tamamlanmayan ve bu sûretle yürürlük kabiliyeti olmayan bir kanunu yürürlüğe sokmasını eleştirerek, hükümetin anayasal sınırlar içinde hareket etmesi gerektiği fikrine destek veren dönemin Cumhurbaşkanı Seyyid Ali Hâmeneî'ye yönelik olarak;

"Cuma namazındaki konuşmanızdan anlaşılıyor ve ortaya çıkıyor ki, siz, Allah tarafından Nebiyy-i Ekrem'e bir lütuf olarak verilmiş bulunan velâyet anlamındaki yönetimin, ayrıntılarla ilgili bulunan bütün ilâhî hükümlerden daha öncelikli olduğuna inanmıyorsunuz.

Sizin, 'Hükümetin yetkileri, ilâhî hükümlerin çerçevesi içinde kalmak durumundadır' şeklindeki sözümü, kendi yorumunuza bir referans olarak kullanmanız da, benim orada ifâde etmek istediğime tamamen aykırıdır. Eğer hükümetin yetkileri ayrıntılara dâir ilâhî hükümlerin çerçevesiyle sınırlı olsaydı, İslâm Peygamberi'ne havâle edilmiş bulunan ilâhî hükümet ve mutlak velâyet tezinin iptal edilmesi ve anlamsız olması gerekirdi.

Açıklamam gerekir ki: 'Hükümet, Resûllah'ın mutlak velâyetinin bir parçasıdır ve İslâm'ın öncelikli hükümlerinden biridir. Bu sebeple namaz, oruç, hacda dâhil olmak üzere fer'î hükümlerin hepsinden önceliklidir.

⁵⁶⁵ Humeyni, **Sahife-i İmâm**, Cilt 12, s.139.

Yönetici, zarûret halinde camileri kapatabilir. Dırâr mescidi haline gelen ve yıkmaktan başka çaresi bulunmayan camileri de yıkabilir.

Yönetim halkla gerçekleştirdiği şer'î ittifakları, ülkenin ve İslâm'ın maslahatları doğrultusunda işlemediğini gördüğünde tek taraflı olarak ilga edebilir. İbâdetle veya başka bir konuyla ilgili olsun İslâm'ın maslahatlarına zarar veren herhangi bir işi engelleyebilir.

Öte yandan hükümet, İslâm ülkesinin maslahatlarıyla çeliştiği durumlarda, ilâhî olan önemli farzlardan biri sayılan haccı lüzum gördüğünde geçici olarak men edebilir.

Şimdiye kadar söylenmiş olanlar ve bundan sonra söylenebilecekler mutlak velâyeti bilmemekten kaynaklanmaktadır.

Bu söylenenlerden biri de 'Yeni devletin verdiği yetkiye dayanarak, mal-emek ortaklığıyla, zirâat alanında emek-toprak ortaklığını iptal edeceği' söylentisidir Ben bütün açıklığıyla ifâde ediyorum ki faraza bu doğru olsa dahi, bu hükümetin yetkileri arasında bulunmaktadır. Aslında daha pek çok konu bulunmakla beraber bunlarla sizi usandırmak istemiyorum."⁵⁶⁶

ifâdelerini sarf eder. İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında 1989 yılında yapılan değişiklik ile Velâyet-i fakîh teorisi "Velâyet-i mutlaka-yı fakîh" haline getirilir. Bu gün îtibâriyle İran İslâm Cumhûriyeti'nin benimsemiş olduğu İslâm Cumhûriyeti modelinin eksenini Velâyet-i mutlaka-yı fakîh teorisi oluşturmaktadır.

Bahsi geçen konuşmadan bir yıl kadar sonra Âyetullah Humeynî, Anayasa'da Rehber'in hâiz olması gereken şartları düzenleyen maddenin değiştirilmesini ve adaylarda aranan "Merci-i taklîd" olma şartının çıkarılmasını ister. Dönem îtibâriyle böylesi bir yönelimi tetikleyen şey, Âyetullah Humeynî'nin, Anayasa açısından bir karşılığı olmasa da, halefi olarak bilinen Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî'yi bu konumundan tard etmesi ancak

⁵⁶⁶ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 21, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.450-451. Âyetullah Humeynî'nin hac ibâdetinin men edilebileceğine dâir sözlerinin dönem îtibâriyle somut bir karşılığı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. 31 Temmuz 1987'de Mekke'de yaşanan olaylarda 400 civarında İranlı hacı hayatını kaybetmiş ve İran İslâm Cumhûriyeti bu olaydan Suudi Arabistan Krallığı'nı sorumlu tutmuştu. Suudi Arabistan ise İran'ı suçlamış ve hac için ülkeye kabul edeceği İranlıların sayısını 150.000'den 45.000'e indirmişti. Bu gelişmeler karşısında Âyetullah Humeynî İranlıların hacca katılımını boykot yönünde karar almış ve İranlılar 1988-1990 arasında üç yıl haccı boykot etmişlerdi. Âyetullah Humeynî'nin 7 Ocak 1988 târîhli konuşmasında yer verdiği hac merâsimi konusu bu arka plana dikkat edilerek incelenmelidir. Bakınız: Reza Ekhtiari Amiri ve Hassan F. Golipour, "The Hajj and Iran's Foreign Policy towards Saudi Arabia", **Journal of Asian and African Studies**, Cilt 46, Sayı 6, (2011), s.680-681.

onun yerine geçebilecek nitelikte bir başkasının bulunmamasıdır.⁵⁶⁷ İlmî anlamda yeterli âlimler olsa da bunların siyâsî kapasiteleri sınırlı olması Âyetullah Humeynî sonrası için bir risk ihtimâlini doğurmaktaydı. Buna binaen ve yeni bir krize mahal vermemek kaygısıyla Âyetullah Humeynî Veliyy-i fakih'te aranan ilmî yeterlilik şartını pek çok adayı içine alabilecek şekilde hafifletiyordu. Vefâtından sonra ilk kez alenen okunan, Anayasa'yı Gözden Geçirme Komisyonu Başkanı'na yazdığı mektubunda Âyetullah Humeynî şöyle diyordu:

"İslami rejimimizin denetim olmadan sürmesine izin veremeyiz. Siyaset ve hilekârlık dünyasında, İslam'ın onurunu koruyacak birisini seçmelisiniz. Baştan beri, merceiyet şartının gerekli olmadığı konusundaki görüşüm ve ısrarım devam ettiği için, bütün ülkenin onurlu uzmanlarının onaylayacağı, erdemli ve adil bir müçtehit yeterli olacaktır. Eğer halk, uzmanların adil bir müçtehidî hükümetlerinin lideri olarak ataması yolunda oy verirse ve onlar da liderliği devralacak birisini atarlarsa, o kişi zorunlu olarak halkın kabul edeceği birisi olmalıdır. Bu durumda o, halkın seçilmiş velisi olacaktır ve emirleri uygulanmalıdır (...) Anayasa'nın ilk günlerinde böyle söyledim fakat arkadaşlarım, merceiyet şartının konması için ısrar ettiler. Bunun üzerine ben yine ısrar etmedim. Fakat o zaman da, çok uzak olmayan bir gelecekte bunun uygulanamayacağını biliyordum."⁵⁶⁸

Âyetullah Humeynî, İslâm İnkılâbı sürecinde ve sonrasında yaptığı her şeyi İslâm Hukuku'nun verdiği haklar muvâcehesinde ve İran halkının ezici çoğunluğunun şahsına olan güveni temelinde gerçekleştirdiğini dile getirirken,⁵⁶⁹ halktan ulemâyı izleyip, ulemâ aleyhine söylenen hiçbir şeye kulak asmamasını ister.⁵⁷⁰ Gâib İmâm'ın meşrû temsilcisi olarak tanımlanan ve halkın kendisini "İmâm" olarak andığı benzersiz konumuna dâir ise şöyle der: "Allah'a yemin olsun ki, hiçbir işi taklit mercii veya rehber olmak için yapmamışımdır. Ama eğer böyle bir görev omuzlarıma yüklenirse, onu da reddetmeyeceğim."⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Âyetullah Muntazirî hakkında tafsilâtlı bilgi için bakınız: Suroosh Irfani, "Ayetollah Montezari as 'Wilayet-e Fakiq': Prospects and Problems", **Strategic Studies**, Vol.9, No.2, (Winter 1986), s.25-47.

⁵⁶⁸ Baqer Moin, s.293.

⁵⁶⁹ Humeyni, **Konuşmalar**, s.303.

⁵⁷⁰ Humeyni, **Konuşmalar**, s.87-95.

⁵⁷¹ Humeyni, **İslâm'da Devlet**, s.30; Shahibzadeh, s.84.

2.3. Velâyet-i fakîh'in Meşrûiyet Kaynakları

Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh teorisine dâir düşüncelerini anlattığı temel eser Necef'te 13 celsede verdiği derslerden oluşan *Velâyet-i fakîh* isimli kitabıdır. 21 Ocak 1970 ile 9 Şubat 1970 arasında verilen bu derslerin talebeler tarafından tutulan notları teksir edilerek dağıtılmaktaydı. Bu notlar Âyetullah Humeynî tarafından daha sonra kontrol edildi ve 1970 yılının sonbaharında kitaplaştırılıp Beyrut'ta yayımlandı. Bu ve Şah'a karşı mücâdelede yer alacak olan talebe ve sâir kişileri ahlâken hazırlamaya mâtuf, Şî ismet inancı ile Şî'leri eyleme dâvet eden *Münâcât-ı Şâbâniye*'yi yeniden yorumladığı *Cihâd-ı Ekber yâ Mübâreze be Nefs* isimli kitabı Âyetullah Humeynî'nin talebeleri vâsıtasıyla Hindistan'dan Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyada okuyucuya ulaştırıldı.⁵⁷² Âyetullah Humeynî *Velâyet-i fakîh* kitabında "Velâyet-i fakîh bizim icat ettiğimiz yeni bir şey değil", demesine ve kendisinden önce konuya tafsîlâtlı bir biçimde yer veren ve belki de târihî süreçte teoriyi kâmil haline yaklaştıran Molla Ahmed en-Nerâkî'ye atıfta bulunmasına rağmen onun bu eseri tüm diğerlerinden farklı bir yere konulur.⁵⁷³ Muhsin Muhâcirneyâ'nın aktarımına göre, bunun sebebinin Âyetullah Cevâdî Âmulî şu şekilde açıklar: İmâm Humeynî o zamana kadar sınırlı bir alanda, fer'î meselelerde kabul gören Velâyet-i fakîh nazariyesini fikhın sahasından çıkarıp aslî yerine, kelâm ilmine oturtmuş ve bunu aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. O, fakihin Mâsum İmâm'ın gaybetinde tüm yönleriyle İmâm'ı temsil ettiğini ve gayri meşrû zorba yönetimlere mümkün olan her vâsıtayla karşı çıkarak İslâmî hükümeti tesis ve idâre etmekle yükümlü olduğunu söylemektedir. Bir başka ifâdeyle, fakihin görevi sâdece bâzı fikhî hükümleri icrâ etmek değil, bir bütün halinde toplumun idâresini Mâsum İmâm adına ele almak ve şer'î ahkâmı tatbik etmektir.⁵⁷⁴ Fakihin rolünün bu şekilde kabulü ise meseleyi iki yönlü kılmaktadır. Allah'ın fakihî meşrû yönetici olarak göstermesi ve Müslüman toplumun bunu kabul edip fakihin yönetimine tâbi olması kelâmî bir konuyken, fakihin ahkâmı tatbiki fikhın sahasına sirâyet etmektedir. Tıpkı *Sâhib-i Cevâhir* olarak bilinen ve kitaplar dolusu şer'î ahkâmı tatbik edecek birisine ihtiyaç olduğunu ve bu kişinin de dînî ahkâmı tanıyan

⁵⁷² Humeynî, *Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslâmî*, 25.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2012, s.1; Hüseyin Hatemi tarafından Türkçeye tercüme edilen bu kitap 1979'da Düşünce Yayınları tarafından "İslam Fıkhiında Devlet" adıyla basılmıştır; Baqer Moin, s.155.

⁵⁷³ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, s.124; Muhsin Şeyh el İslâmî, *Velâyet-i fakîh – Hudûd-ı İhtiyârât ve Vezâif*, 5.Baskı, Tahran: Kanûn-ı Endîşe-i Cevan, 2014, s.11.

⁵⁷⁴ Muhâcirneyâ, s.45.

fakihten başkası olmadığını söyleyen Âyetullah Muhammed Hasan Eşrefi Isfahanî (meşhur adıyla, Muhammed Hasan Necefi) gibi Âyetullah Humeynî de Velâyet-i fakîh düşüncesini inkâr eden kişinin fıkıh nimetini tatmadığında ısrarcıdır.⁵⁷⁵ Bu yüzden olsa gerek, Velâyet-i fakîh teorisini anlattığı Necef'teki derslerine başlarken, Velâyet-i fakîh meselesini ispat etmek için çok fazla delile ihtiyaç olmadığını, İslâm'ı genel olarak tanıyan birisinin bile bu sonuca ulaşip bunun zarûriyattan olduğunu kabul edeceğini söylemektedir. Böyle de olsa, Âyetullah Humeynî'nin teorisinin ispatı için naklî delillerin yanında aklî delillere de yoğun bir şekilde başvurduğu görülmektedir.⁵⁷⁶

Âyetullah Humeynî Velâyet-i fakîh hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken birkaç temel soru üzerinden hareket eder. Ona göre, "İslâm nedir? İslâm özel bir siyâset ve hükümet yapısına sâhip midir?; İslâm'da hâkimiyetin şartları nelerdir?; İslâm'da hükümet ve hâkimiyet Allah tarafından mı verilir yoksa elde mi edilir?; Hükümet teşkili kesin bir zorunluluk mudur yoksa şartlara mı bağlıdır?"; "Hz. Peygamber, halîfeler ve Hz. Ali döneminde durum nasıldı, din siyâsetten ayrı mıydı?" sorularına verilecek cevaplar insanı Velâyet-i fakîh düşüncesinin haklılığı sonucuna ulaştıracaktır.⁵⁷⁷ Yine o, bu soruların sâde, anlaşılır ve her biri bir delile dayanan cevapları olduğunu ancak buna rağmen, İslâm düşüncesinin ve toplumlarının başlangıçta Yahudiler ve son üç yüz yıldan beridir de sömürgeci Batılı devletler tarafından mâlûl hale getirildiğini ve Batılıların İslâmî hakîkatlerin tahrifini işgal ettikleri ülkelerin eğitim kurumlarına, bürokrasisine, dînî çevrelerine, aydın muhitlerine, üniversitelerine, basın yayın organlarına sirâyet ederek bunlar üzerinde hâkimiyet kurarak gerçekleştirdiklerini, böylelikle kendi hakîkatinden uzaklaşmış, sömürgeci güçlere teslim olmuş ya da en azından onlarla uzlaşmış bir İslâm'ın ve bunu İslâm'ın aslı sanan Müslüman toplumların var edildiğini düşünmektedir.⁵⁷⁸ Ona göre, bu teslim olmuş dînî anlayış Müslüman halklara İslâm'ın

⁵⁷⁵ Âyetullah Cevâdî Âmulî, **Velâyet-i fakîh / Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.277-279; Seyyid Mesûd İmâmî, "Nakş-e Delîl-i Hisbe der İsbât-ı Velâyet-i Fakîh ez Menzur-ı Sâhib-i Cevâhir Rahimallah", **Hukûmet-i İslâmî**, Sayı 90, (Zemistân 1397), s.165-186; Muhâcirneyâ, s.31-50.

⁵⁷⁶ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.9; el-İslâmî, s.13.

⁵⁷⁷ Âmulî, **Velâyet-i fakîh / Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.281; Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.22-23.; Âyetullah Murtazâ Mutahharî İrân İslâm İnkılâbı'nın zafere ulaşmasındaki âmilleri açıklarken, Âyetullah Humeynî'yi kast ederek, "Önderin muvaffakiyetinin sebeplerinden biri de, dinin siyasetten ayrı olduğu konusuna ciddi ve geniş kapsamlı olarak karşı çıkmasıdır", der. Bakınız: Âyetullah Murtaza Mutahhari, **İslâm Devrimi**, Kenan Çamurcu (Çev.), İstanbul: Akademi Yayınları, 1989, s.57.

⁵⁷⁸ Humeynî, **Vasiyetname**, İstanbul: Objektif Yayınları, 1991, s.65, s.84; Bayart sömürgecilige dâir Âyetullah Humeynî'nin çıkarımlarına benzer şeyler söyler. Sömürgeciliğin gerek dolaylı yollarla ordu, hastane, okul, şirket ve çiftlikler gibi araçları kullanarak ve gerekse Hıristiyan ve İslâmî tarikatlar eliyle siyâsî, idâri ve kültürel bâzı araçlardan destek aldığı, bu aktörleri kullandığını ve sömürgeciliğin sadece bilgi, mantık ve hesap işi değil bunun da ötesinde arzu, korku, haz ve acı meselesi olduğunu ifâde eder. Bakınız: Bayart, s.287.

toplumsal nizama, idâreye, siyâsete, kanunlara sâhip olmadığını, ahlâka ve nefis terbiyesine dâir ferdî hükümleri olan bir din olduğunu anlatmakta ve fertlerin dînî inançlarından bağımsız olarak, toplumun herhangi bir şekilde idâre edilebileceğini, aslında "Kilise" ile "Mescid" arasında bir fark olmadığını söylemekteydi. Buna mukabil, "İslâm nasıl bir dindir?", sorusuna Âyetullah Humeynî, "İslâm hak ve adalet peşinde olan mücahit insanların dinidir. Hürriyet ve bağımsızlık isteyenlerin dinidir. Mücadeleci ve sömürge karşıtı bir mekteptir", cevabını vererek, aksini düşünenlerin İslâm'ı tanımadığını, zîra ibâdetler dâhil olmak üzere insanın Allah'a karşı vazîfelerini gösteren âyet ve hadislerin külliyat içinde çok az bir yer tuttuğunu, ağırlıklı kısmın içtimâî hayat, iktisat, hukuk, yargı, uluslararası ilişkiler, savaş, barış, siyâset ve toplumun idâresiyle ilgili olduğunu, aslî konuların hepsinde İslâm'ın bir sözü/buyruğu/kanunu bulunduğunu dile getirir.⁵⁷⁹ Devamla o, sömürgeci güçlere teslim olmuş, onlarla uzlaşmış bir anlayış netîcesinde toplumun mücâdeleden vazgeçip, sadece namaz ve zikir gibi ibâdetlerle meşgul olması halinde sömürgecilerin onlara karışmayacağını, zîra sömürgecilerin Müslümanların hak, özgürlük ve bağımsızlık talebi içermeyen namaz ve duâlarıyla bir problemi olmadığını, onların amacının İslâm ülkelerinin kaynaklarını kendi ülkelerine aktarmak ve bunun için gerekli şartları sağlamaktan ibâret olduğunu ifâde eder.⁵⁸⁰ Âyetullah Humeynî'ye göre, İslâm ülkelerindeki sömürüyü kalıcı kılabilmek için Büyük Osmanlı Devleti ile birçok kez savaşan Batı dünyası nihâyetinde Birinci Dünya Savaşı'nın ardından bu devleti tasfiye edip on beş kadar devletçik kurmaya muvaffak olur.⁵⁸¹ Âyetullah Humeynî'nin bakış açısıyla din bâzı kıssalardan veya tavsiye niteliğindeki açıklamalardan ibâret değildir. Aksine din insan ve toplum hayatını düzenlemek, bir başka ifâdeyle, yaşamak için vardır. Allah, peygamberleri sâdece emirlerini duyursunlar diye değil, onları tatbik etmeleri için göndermiştir. Ona göre, nübüvvet, hilâfet ve velâyetin zuhûr ettiği makamdır.⁵⁸² Buna binaen Hz. Muhammed'ten önce Dâvûd ve Süleyman peygamberlerin İsrailoğullarını Allah'ın emirlerine göre yönettikleri

⁵⁷⁹ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.9-12; Bu noktada Âyetullah Humeynî'nin Müslüman dünyanın temel problemine yaklaşımı, "Bizim esas musibetimiz, ey Müslümanlar, sömürgeci", diyen Şeyh Muhammed Âl-i Kâşifelgita ile benzerdir. Bakınız: Cafer Abdürrezzak, **Müslümanlar ve Filistin Meselesi**, M. Murat Arısal-H. Uğur Polat (Çev.), İstanbul: Objektif Yayınları, 1992, s.73-74.

⁵⁸⁰ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.2; Âyetullah Humeynî'nin talebesi Âyetullah Murtazâ Mutahharî de benzer ifâdelere yer verir. Bakınız: Mutahhari, **İslâm Devrimi**, s.17.

⁵⁸¹ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.36; Bayart İslam dünyasındaki ilk antiemperyalist konferansın 23 Ekim 1910'da İstanbul'da toplandığını söyler. Bakınız: Bayart, s.291.

⁵⁸² Eminzâde, s.189.

bilinmektedir.⁵⁸³ Hz. Muhammed ise peygamberler zincirinin son ve nihâî halkasıdır ve İslâm da tüm insanlık için kâmil bir dindir. İslâm'ı kemâle ulaştıran vasfı sâdece ahkâma sâhip olması değil, bu ahkâmı kimin, ne sûretle uygulayacağını da göstermiş olmasıdır. Allah insana ve topluma nasıl yaşaması ve idâre edilmesi gerektiğini içeren emirler göndermekle kalmaz, bunları kimin, nasıl uygulayacağını da gösterir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber Medine henüz bir güç merkezi bile değilken, Rum imparatoru ve İran şahına mektuplar yazarak, onları İslâm'a, İslâm nizamını ve idâresini kabule dâvet etmekteydi, zîra İslâm'ın nazarında, toplumlarına hâkim bu unsurlar hakları olmayan bir yetki ve gücü kullanmaktadır ve bu sebeple meşrûiyet temelleri bulunmamaktadır. İslâm onların Allah'tan almadıkları bir yetki ile halklarını yönetmelerini meşrû görmemektedir. Hz. Peygamberin sağlığında meşrûiyetin yegâne kaynağı Allah'ın emri ve O'na uzanan bağ ile bizzat Hz. Peygamber'in kendisidir. Bu bağın içinde yer almayan, bu yolla Allah'a ulaşmayan her yönetim, adı ne olursa olsun, saltanattan bir şûbedir. Saltanat ise İslâm ile asla bağdaşmayacak bir yönetim biçimidir. Saltanata yönelik, onu çağrıştıran unvanlar ise kabulü mümkün olmayan yakıştırmalardır.⁵⁸⁴

Âyetullah Humeynî İslâm'ın Şîî yorumunun bir temsilcisidir ve bu yorum "Velâyet" düşüncesine özel bir önem atfetmektedir. Hatta denilebilir ki Şîî düşüncesini Sünnî düşüncesinden ayıran temel nokta "Velâyet" kavramı ve bunun uzantılarına getirdikleri farklı yorumdur.⁵⁸⁵ Her iki mezhep de Hz. Peygamber'in Müslüman toplum üzerindeki otoritesini Allah'tan aldığı "velâyet"ten kaynaklandığında hemfikir olsa da, bu iki mezhebi ayıran şey Şîîlerin "velâyet"in uzantısı olarak kabul ettikleri "İmâmet"e yükledikleri anlamdır.⁵⁸⁶ Bu bakış açısıyla Âyetullah Humeynî, Hz. Peygamber'in hem bir hükümet teşkil ve idâre etmek hem de kendisinden sonra bu hükümeti idâre edecek kişiyi işâret etmekle mükellef olduğunu söylemektedir. Bu husus Şîî akidesinin temel taşıdır. Buna göre Hz. Peygamber bir halef belirlemelidir ve belirlemiştir. Bunu yapmamış olsa, risâlet vazîfesini yerine getirmemiş olacaktır, zîra halef belirlemek

⁵⁸³ Humeynî, **Vasiyetname**, s.48; Âyetullah Humeynî'nin Hazreti Dâvûd ve Süleyman peygamberleri örnek göstermesinin sebebi muhtemelen Küleyni'nin naklettiği rivâyetlerdir. Bakınız: Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt-1, s.706-707; Patricia Crone da dinin amaçlarını gerçekleştirebilmek için siyâsî bir iktidara ihtiyaç duyduğunu belirtirken Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman örneklğine işâret eder. Bakınız: Crone, s.16.

⁵⁸⁴ 1971'de düzenlenen İran Saltanatı'nın 2.500.Yıldönümü törenlerinde Büyük Kiros'a hitâben yaptığı konuşma ile kendini "Şehinşah/ Krallar Kralı" ilan eden Şah Muhammed Rızâ Pehlevî, Âyetullah Humeynî'nin "Krallar Kralı unvanı, Allah nazarında en çok nefret edilen unvandır", îkazıyla karşılaşmıştı. Bakınız: Garthwate, s.230- 232.

⁵⁸⁵ Âyetullah Muhammed Mu'min, İmâmet ve velâyetin Şîî akidesinin kat'î ve zorunlu unsurları olduğunu söyler. Bakınız: Mu'min, s.7.

⁵⁸⁶ Tafsilâtlı bilgi için bakınız: Allame Hilli, **İmâmet**, Basım Yeri Yok: Alulbeyt Yayıncılık, 2008.

Allah'ın emri ile gerçekleşmiştir ve halef olarak belirlenen kişi Ali bin Ebû Tâlib'tir. Şîf ulemâ Hz. Ali'nin atanmasına dâir bu görüşün aklî ve naklî delillere dayandığı inancındadır. Bu minvalde zikrettikleri deliller arasında "Velâyet âyeti",⁵⁸⁷ "Tebliğ âyeti",⁵⁸⁸ "Tathir âyeti",⁵⁸⁹ "Menzilet hadisi",⁵⁹⁰ "Gadîr-i Hum vakası" ve "Sekaleyn hadisi"⁵⁹¹ yer almaktadır. Şîf düşüncesinde ileri sürülen bu atamaya yönelik delillerin birçoğu Sünnî kaynaklarda da yer almakla birlikte, Sünnî fakih ve müfessirler bu delilleri farklı şekilde yorumlamakta ve Şîf âlimlerin ulaştığı netîceyi şüpheli bulmaktadır.⁵⁹² Her iki mezhebin Hz. Peygamber'in halîfesinin kim olacağına dâir bakış açısı farklı olsa da, Âyetullah Humeynî'nin halîfenin gerekliliğine ilişkin yaptığı açıklamada ayrı düştükleri bir husus yoktur. Âyetullah Humeynî halîfenin hükümlerin beyânı için değil, icrâsı için atandığını, hükümleri beyân edenin Hz. Peygamber'in kendisi olduğunu, yine bu hükümlerin Kur'ân'ın yazılı hale getirilen sayfalarında bulunduğunu ve ahâlinin de bunlara uymak zorunda olduklarına dâir bir inanca sâhip olduğunu söylemekte, bu durumda halîfe tâyininin temel gerekçesinin hükümet yoluyla İslâm ahkâmını cârî kılmak olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁹³ Nitekim Sünnî dünyanın ilk halîfe olarak kabul ettiği Hz. Ebû Bekir'in hem ilk hutbesinde hem de Ridde Savaşları'ndaki tutumu bulunduğu makama hükmetmek ve idâre etmek için geldiğini göstermektedir.⁵⁹⁴

Âyetullah Humeynî tüm diğer devletleri emsal göstererek, kanunun sadece vaz' edilmesinin yeterli olmadığını ve böyle olduğu için de her toplumun hükümet teşkil ederek kanunu icrâ ettiğini, Müslüman toplumun da dünyevî ve uhrevî saâdetin anahtarı olan İslâm kanunlarını icrâ için bir hükümete ve bir "Velîyy-i emr"e ihtiyaç duyduğunu,

⁵⁸⁷ Allame Hilli, s.39-40.

⁵⁸⁸ Allame Hilli, s.40-41.

⁵⁸⁹ Allame Hilli, s.41-42.

⁵⁹⁰ Allame Hilli, s.92.

⁵⁹¹ Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı dönüşünde Gadir Hum mevkiinde topladığı ashaba, "Şüphesiz ben aranızda iki ağır emanet bırakıyorum; Allah'ın kitabı ve itretim-soyum olan Ehli Beyt'im. Bunlar Kevser Havuzu'nda bana varana dek asla birbirinden ayrılmazlar.", şeklinde hitâp ettiği rivâyet edilir. Âyetullah Seyyid Kemal Haydârî Sünnî kaynaklardan da gelen bu rivâyetin tafsilâtlı bir incelemesini Sünnî kaynakları izleyerek sunar. Bakınız: Kemal Haydari, **Sekaleyn Hadisi Dersleri**, Cilt 1 ve Cilt 2, Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018; Gölpınarlı, **Mü'minlerin Emiri Hz. Ali**, s.50-52; İhsan Arslan, "Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Cilt 12, Sayı 2, (Güz 2019), s.610-651; Heinz Halm Gadir Hum'da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Müslüman toplumun kendinden sonraki lideri olduğunu açık bir şekilde ilân ettiği görüşündedir. Bakınız: Halm, s.3.

⁵⁹² Ehli Sünnet ve Şîf ulemânın İmâmet konusundaki görüşlerini dayandırdıkları hadislerle dâir bakınız: Abdullah Ünalın, "Ehli Sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

⁵⁹³ Humeynî, **Velâyet-i fakih**, s.20-21.

⁵⁹⁴ Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap - İslâm Siyasal Aklı**, Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s.216-217; El-Cabiri, İbn Kuteybe'nin el-İmâme ve's Siyâse kitabına atıfla, Hz. Ebû Bekir'in zekât vermek istemeyen kabileler için, "Yemin olsun ki, Rasûlullah'a verdikleri bir deve yularını bile vermezlerse, onlarla savaşaçağım", dediğini nakleder ve bu sözü "hâkimiyet" ilişkisinin bir tezâhürü olarak yorumlar. Hz. Ebû Bekir'in zekât almaktan vazgeçmesi aslında hâkimiyetten vazgeçmesi anlamına gelmektedir.

aksi halde kanunların bir işe yaramayacağını dile getirmektedir. Bu minvalde olmak üzere o, Hz. Peygamber dönemini işâretle, bizzat Hz. Peygamber'in kanunları beyân etmekle yetinmediğini, bunları tatbik de ettiğini, hadleri uyguladığını, zekâtı topladığını, elçiler gönderdiğini ve hükümete dâir diğer işleri yerine getirdiğini, bunu yapmak zorunda olduğunu, zîra hükümet teşkilinin "velâyet" in zarûri bir uzantısı sayıldığını söylemekte, halîfelerin de böyle yaptığına ve bugün de Müslümanların İslâm ahkâmının icrâsını sağlayacak bir hükümeti teşkil etmek için çaba göstermeleri gerektiğine hükmetmektedir.⁵⁹⁵

Âyetullah Humeynî hükümet teşkilinin gerekliliğini ispat sadedinde öncelikle Hz. Peygamber'in hayatını delil olarak getirir. Onun bir hükümet teşkil ettiğini ama ilâhî kanunun zaman ve mekânla sınırlı olmadığını, Hz. Peygamber irtihal etmiş olsa bile kanunun bâkî olduğunu, bu durumda ondan sonra da kanunu icrâ edecek bir hükümete ve bir Velîyy-i emr'e ihtiyaç bulunduğunu, aksi halde ilâhî kanunun zaman ve mekânla sınırlandırılmış olacağını ve bunun da İslâm akidesine aykırılık teşkil edeceğini söylemektedir. Yine toplumda karışıklığın önlenmesi için de bir hükümet şarttır. Bu noktada Âyetullah Humeynî, Şîî inancının temel taşı İmâm Muhammed Mehdî'nin gelecekteki hükümetine atıfta bulunur ve şâyet bugün bir hükümet olmazsa, İmâm Mehdî'nin hükümeti kurulana kadar İslâm kanunlarının inkıtâa uğramış olacağını belirtir. Böyle bir şeyin kabulünün ise, Allah'ın kendi kanunlarını Hz. Peygamber'in sağlığından Gaybet-i suğrâ'nın bitimine dek, sadece 250 yıl için cârî kıldığı ve sonrasında insanları serbest bıraktığı ve İslâm ahkâmının mensuh olduğu anlamına geleceğini ileri sürer. Bunun netîcesinde o, hükümetin ve hükümet teşkilinin zarûretini inkâr eden kişinin İslâm ahkâmının icrâsını inkâr etmiş olacağına ve îtikadî açıdan tartışılır bir konuma sürükleneceğine kanaat getirir. Ona göre, konu bu kadar önemli ve hassas olduğu için Hz. Peygamber'in rihletinden sonra Müslüman toplumda hükümetin gerekliliğine dâir en ufak bir tereddüt oluşmaz ve Müslümanlar derhal bir hükümet tesis ederler.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.21-25; İslâm Şeriatı'nda yer alan vasiyet, nafaka, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, yargılama, hükümlerin icrâsı, zekât, humus, hadlerin tatbiki, tâzir cezalarının tatbiki, diyetler, cihat ve savunma, cizye, vakıf, alışveriş, yetimlerin mallarında tasarruf, Cuma namazı, ihtikar, kayıp ve buluntu eşya, hacir, rehin, vekâlet, gasb, kısas, boşanma, arazilerin yönetimi, lanetleşme, irtidad ve mürtede dâir hükümler, yemin, kiralamalar ve pek çok husus bir yöneticinin/hükümetin varlığını zorunlu kılar. Bakınız: Memdûhî, s.61-62.

⁵⁹⁶ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.27-28; İmâm Ca'fer es-Sâdık, Kaim olarak da adlandırılan İmâm Muhammed Mehdî'nin zuhûrunun kısa zaman içinde olmayacağını bildirmiştir. Bakınız: Arjomand, "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", s.540.

Âyetullah Humeynî'nin hükümet teşkilinin zarûretine dâir getirdiği bir diğerk delil İslâm kanunlarının mâhiyetidir. İslâm kanunları hem ferdi hem de toplumu fikren ve rûhen terbiye etmeye, ilerletmeye ve fâzıl kılmaya yetecek ve bu anlamda onu baştan aşağı donatacak bir nizam öngörmektedir. Buna binaen İslâm kanunları adlî, siyâsî, askerî, ekonomik, kültürel ve sâir alanlara temas etmekte, bunların her birine dâir bir düzenleme getirmektedir. Hatta ilk bakışta dar anlamda ibâdete ilişkinmiş gibi görünen birçok hüküm gerçekte içtimâî ve siyâsî bir öz taşımaktadır.⁵⁹⁷ Bu meyanda ahkâmdan bâzı unsurları örnek gösteren Âyetullah Humeynî, humus, zekât, cizye ve haraç gibi devâsâ meblağları bulan bütçelerin sâdece birkaç yüz seyyid yâhut fukara için planlanmış olamayacağını, gelir ve gider kalemlerinin belli edildiği bu devâsâ bütçenin İslâm ülkesini idâre edecek büyük bir devlet teşkilâtını faâliyete geçirmeye mâtuf olduğunu, Sehm-i İmâm'ın (İmâm'ın hissesi) dahi bu bütçe içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifâde eder.⁵⁹⁸ Bu bütçe toplumun refahı ve ilerlemesi yolunda olduğu kadar İslâm ümmetinin ve ülkesinin düşmanlara karşı korunması ve iç huzurunun temini için de gereklidir ve bu amaçla da sarf edilecektir. Aksi halde düşmanların İslâm ülkelerine saldırması, işgal etmesi, topraklarını târumar ve halklarını perîşan etmesi muhtemeldir.⁵⁹⁹ Yine İslâm ülkesinde dâhili nizamı korumak, efrâdın hakkını bu hakları ihlâl edenlerden almak, diyet ve benzeri tazmin araçlarını işletmek, kısas ve sâir hadlerle tâzîratı icrâ etmek de tek başına şahısların uhdesinde olmadığından, bir hükümete ve Velîyy-i emr'e ihtiyaç göstermektedir. Hal böyle olunca tüm bu düzenlemelerin bir insicam içinde icrâsı zarûreti de hâsıl olmaktadır. Bunu yapacak olansa hükümetten ve onun başındaki Velîyy-i emr'den başkası değildir. Velîyy-i emr, teşkil ettiği hükümet ile İslâm ahkâmını tümüyle ayakta tutmalı ve ülkeyi ve toplumu İslâmî bir programa göre idâre etmelidir. Bu noktada Âyetullah Humeynî, Hz. Ali'nin imâmetinden sonra idâreyi ele geçiren Benî Ümeyye ve ardından gelen Abbâsîler ile İslâmî hükümet programlarından ayrıldığını ve İran şahları ile Rum kayserlerine benzer bir saltanat sistemine geçildiğini, bunun ise "taguti" bir yönetim olduğunu, bu tür yönetimlerin yeryüzünde fesat ürettiğini ve Müslümanların günümüze kadar süren bu taguti yönetimlerle her bir ülkede mücâdele etmeleri

⁵⁹⁷ Humeynî, **Vasiyetname**, s.46; Âyetullah Humeynî'nin bu görüşleri Mısırlı Şeyh Mahmud Şeltût ve Seyyid Kutub ile Pakistanlı Mevdûdî gibi günümüz âlim ve mütefekkirlerince de paylaşılmaktadır. Bakınız: Tamadonfar, s.36.

⁵⁹⁸ Sehm-i İmâm (İmâm'ın humustan hissesi) konusu Şiî düşüncesinde uzun süre tartışılmıştır. Lütfullah Sâfî Gulpâyegânî de Sehm-i İmâm'ın şahsi harcamalar için değil Velâyet sebebiyle doğan işlerin yerine getirilmesi amacıyla tahsis edildiğini ve gaybet döneminde bu hissenin tasarrufunda fukahânın tam bir hak ve yetkiye sâhip olduğunu söyler. Bakınız: Sâfî Gulpâyegânî, s.17.

⁵⁹⁹ Bu noktada Âyetullah Humeynî Filistin örneğini verir. Bakınız: Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.34.

gerektiğini, zîra bu taguti yönetimlerin şirkten bir şûbe olduğunu ve îtikadî bir zarûret olarak, şirkin tüm görüntülerinin ortadan kaldırılması gerektiğini söyler.⁶⁰⁰ Bunun ise Âyetullah Cevâdî Âmulî'nin tespit ettiği üzere, kelâmı bir bağ kurmak olduğu hilâfsızdır. Âyetullah Humeynî İslâm dünyasının birleşmesi isteniyorsa, hükümet teşkilinin zarûrî olduğunu söylemekte ve buna dâir hem aklî hem de naklî deliller serdetmektedir. O, yeryüzü coğrafyasında onlarca parçaya bölünmüş olan Müslüman halkların hükümet teşkil etmeksizin bir araya gelmelerinin mümkün olmadığını, zîra her parçanın kendi şartlarıyla kuşatıldığını, itihadın sağlanmasının çok daha büyük güç ve imkâna sâhip hükümetleri gerektirdiğini aklî bir delil olarak sunarken, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'nın, "İmâmet nizamın korunması ve Müslümanların ayrılığının ittihadı tebdili içindir" sözünü naklî bir delil olarak getirmektedir.⁶⁰¹ Bu ittihattan gasıpların iktidarını sarsacak, onların ellerini mazlûmların üzerinden çekecek bir güç doğacak ve bu sûretle zayıf bırakılan halklar kurtuluşa erecektir. Ona göre, bir emsal olarak ele alınmak gerekirse, yönetim şekli saltanat ve bâzı idârecileri fesad ehli olsa da, halkının sâlih oluşuyla Büyük Osmanlı Devleti Müslümanların ittihadını, topraklarının ve halklarının korunmasını uzun bir süre sağlayabilmişti. Hal böyle olunca gerçek bir İslâmî hükümetin ve Velîyy-i emr'in ittihadı yeniden sağlanması da yadsınamayacak bir hakikat olmalıdır.⁶⁰² Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Şîî ilahiyatında "hadis" konusu Sünnî düşüncesinden farklı bir bakış açısına sâhiptir. Şîî ulemâ *Usûl-i Kâfî*'de yer alan bir rivâyete istinâden, diğer şartları da taşınması halinde Mâsum İmâmlara ve Hz. Fâtıma'ya dayanan sözleri de tıpkı Hz. Peygamber'in sözü gibi hadis olarak kabul etmekte ve bunlara da Hz. Peygamber'in sözü ile aynı değeri vermektedir.⁶⁰³ Buna binaen Âyetullah Humeynî Mâsum İmâmlardan ve Hz. Fâtıma'dan nakledilen rivâyetlere değinmekte, bu rivâyetlerin bâzılarının hükümet teşkilinin ve lidere itâatin zarûretini ele aldığını söylemektedir. Âyetullah Humeynî'nin dayandığı rivâyetlerden biri İmâm Ali er-Rızâ'dan

⁶⁰⁰ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, s.35.

⁶⁰¹ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, s.37; Bu rivâyetin kaynağı için bakınız: Ali b. İsa b. Ebi'l Feth Erbili, *Keşfu'l Ğumme fi Marifeti'l Eimme*, Cilt 1, Beyrut: Dâru'l Adva, 1405, s.483; Hz. Fâtıma'nın Hz. Ali'nin velâyet hakkını savunmasına dâir bakınız: Seyyid Seccâd Hoşnûdî, "Hazret-i Zehra ve Defâ ez Velâyet ve İmâmet", *Mübelligân*, Sayı 236, (Behmen ve İsfend 1397), s.51-59.

⁶⁰² Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, s.36-37.

⁶⁰³ Hişam b. Sâlim, Hammad b. Osman ve diğerleri şöyle rivayet etmiştir: Ebû Abdullah'ın (Ca'fer es-Sâdik aleyhisselam) şöyle rivayet ettiğini duyduk; "Benim sözüm, babamın sözüdür; babamın sözü, dedemin sözüdür; dedemin sözü, Hüseyin'in sözüdür; Hüseyin'in sözü, Hasan'ın sözüdür; Hasan'ın sözü, Emir-ül Müminin'in (Ali bin Ebi Talip aleyhisselam) sözüdür; Ali b. Ebi Talip'in sözü, Resullah'ın (aleyhisselam) sözüdür; Resullah'ın sözü, Allah Azze ve Celle'nin sözüdür." Bakınız: Kuleynî, *Usul-u Kâfî*, Cilt 1, s.64.

nakledilmektedir.⁶⁰⁴ Bu rivâyette İmâm Rızâ'nın "...Hakîm olan Allah Teâlâ'nın niçin 'ulu'l-emr' tayin edip ona itaati gerekli kıldığını soracak olan kişiye" verilmesini istediği cevap yer alır. Böyle bir soruya İmâm Rızâ'nın verdiği cevap öz halinde şöyledir: Allah insanlara hakîkati ve buna giden yolu göstermiş ve bâzı yasaklar getirip bâzı işlerin icrâsını emretmiştir. Şâyet başlarında onları bu yol üzerinde tutacak bir idâreci olmazsa onların şahsî haz ve menfaat talepleri sebebiyle yoldan sapsmaları ve başkalarının haklarına tecâvüz etmeleri muhtemeldir. Yine toplumlar kanunun icrâsı ve düzenin idâmesi için güçlü bir lidere ihtiyaç duyarlar. Bu lider öncülüğünde düşmanla savaşılar, Cuma ve cemaat namazları kılınır, zayıfların hakları korunur. Öte yandan, insanların başında dürüst, bilgili, halka hizmet eden, emin ve sâdık bir lider olmazsa din eskimeye yüz tutar. Bid'at ehli ve mülhidler dinin hakîkatini ters yüz eder. Allah bunun önüne geçmek için sâdece hükümet tesisini ve liderin yönetimini değil lidere itâati de zorunlu kılmıştır.⁶⁰⁵

İmâm Rızâ'dan nakledilen bu rivâyetteki şartların halen geçerli olduğunu, insan tabiatının değişmediğini, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Mâsum İmâmlar döneminde olduğu gibi bugün de hevâ ve hevesleri peşinde koşarak, insanlara zulmedecek kişilerin bulunduğunu, hükümet teşkili ve lider tâyini o zaman ne kadar elzem ise bugün de aynı derecede elzem olduğunu, bu hususun bir zaman kaydına bağlı olmadığını ancak bugün için belirli bir ismin değil belirli vasıfların arandığını, İslâm'ın âdil devletinin çatısı altında yaşamının herkesin hakkı ve bunu sağlamak için mücâdele etmenin her Müslüman'ın vazîfesi olduğunu söyleyen Âyetullah Humeynî, doğru, sâlih, güvenilir, emin ve kayyım bir yöneticinin rehberliğinde ecnebilerin İslâm ülkelerindeki nüfuzunun sona erdirilmesi ve İslâm devletinin inşâsının zarûretini dile getirir.

Âyetullah Humeynî'ye göre İslâm devleti diğer devletlere benzemeyecek, ne bir istibdat ne de halkın temsilcileri adı altında kendi menfaatlerinin peşinde koşanların yer aldığı bir meclisi olan demokrasi olacaktır. İslâm devleti en tepeden en aşağıya kadar herkesin uymakla yükümlü olduğu kat'î kuralları olan bir "kanun devleti"dir.⁶⁰⁶ Bu devlette kanun mukaddes şerîata dayanır ve onun üzerinde hiç kimse yer alamaz. Kanunun sâhibi olan Allah hâkimiyetin de sâhibidir. Nasıl ki Allah'ın emriyle ilâhî kanunu tebliğ ve icrâ etmekle

⁶⁰⁴ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.38-41; Rivâyet Şeyh Sadûk'un "*İlelü'ş-şerâ'i' ve'l-ahkâm*" isimli hadis mecmuasının 2.cildinde, 182.babın 9.hadisî olarak yer almaktadır.

⁶⁰⁵ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.50.

⁶⁰⁶ Bütün kurumları ile idârî ve siyâsî teşkilâtı İslâm kanunlarına göre kurulup idâre edilen bir devlet İslâm devleti olarak telakkî edilir ve bu devletin yasama, icrâ ve yargı kuvvetleri İslâm kanunlarını tatbika mecburdur. Bakınız: el-İslâmî, s.15.

yükümlü olan "Allah'ın halîfesi"⁶⁰⁷ Hz. Peygamber bu kanuna kendisi de uymak zorunda idiye, tıpkı onun gibi İslâm devletinin başında yer alacak Velîyy-i emr ve ona bağlı olarak çalışacak her kademedem memur ile halk da ilâhî kanunun vücut bulduğu İslâm devleti kurallarına riâyete mükellef olacaktır.⁶⁰⁸ Hak ve sorumluluk temeline dayanan iki yönlü bu ilişkide kanun önünde hiç kimsenin bir ayrıcalığı bulunmayacaktır.⁶⁰⁹ Yine hiç kimsenin ilâhî kanuna dehâleti olamayacaktır. Son derece açık, sâde, anlaşılır ve kolay icrâ edilebilir kanunlara sâhip olacak bu devleti Âyetullah Humeynî, "Halk üzerindeki ilâhî kanun hükümeti" olarak isimlendirir.⁶¹⁰ Daha sonra "merdumsâlârî dînî"⁶¹¹ adını alacak bu modelde kurulan bu hükümete riyâset etmek mânevî bir makamı değil ancak bir sorumluluğu ifâde etmektedir. Hükümet ve Velîyy-i emr İslâm'ın yüce hedeflerini yerine getirmekle memurdur. Elbette bu Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmların mânevî makamları olmadığı anlamına gelmez. Bilakis onların hiç kimse ile kıyası kabil olmayan mânevî makamları vardır. Ne var ki gerek onların gerekse haleflerinin temel yükümlülüğü halkı İslâm'ın âdilâne hükümeti altında yönetmektir.⁶¹² Böyle bir hükümetin teşkili halinde halkın vazîfesi tıpkı Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin hükümetlerine bağlandıkları gibi bu hükümete de bağlanmaktadır.⁶¹³ Bu hükümetin meşrûiyeti halka bağlı olmasa da teşkili ve idâmesi zorla değil halkın buna vukufiyeti, inanması ve gönül vermesiyle olacaktır.⁶¹⁴

2.4. Velîyy-i fakîh'te Aranan Şartlar

İslâmi hükümet ilâhî kanuna dayalı olacağından, bu hükümeti teşkil ve idâre edecek kişilerde de hükümetin vasıflarına uygun şartlar aranacaktır. Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmların, hassaten Gaybet-i kübrâ'da İmâm Muhammed Mehdî'nin yerini alacak Velîyy-i emr'in taşıması gereken genel şartları Âyetullah Humeynî, takvâ, akıl, tedbir, kavrayış,

⁶⁰⁷ Şîî ve Sünnî ulemâ arasında peygamberlerin "Allah'ın halîfesi" sıfatıyla yeryüzünde mutlak yetkiye ile tekvinî ve teşrîî velâyete sâhip oldukları hususunda ihtilâf yoktur. Her iki cenahtan ulemâ bu görüşü Ahzab Suresi 6. ayete dayandırır. Bakınız: el-İslâmi, s.30-31.

⁶⁰⁸ Bu husus peygamberlerin mutlak velâyetini "mutlak padişahlık"tan ayırmaktadır. Mutlak padişahlıkta padişah bir kayda tâbi değildir. Hâlbuki ilâhî rehberin mutlak velâyetine rehberin kendisi de ilâhî kanuna tâbidir. Bakınız: el-İslâmi, s.32; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 9, 5. Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.423-425.

⁶⁰⁹ Razi, s.298, s.369.

⁶¹⁰ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.43-47; Kalanterî ve Belbâsî, s.121.

⁶¹¹ Kalanterî ve Belbâsî, s.122

⁶¹² Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.54-55; Razi, s.47-50.

⁶¹³ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 18, 5. Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.152-153; Velîyy-i fakîh hükümetinin herkesi bağlayıcılığına dâir bir çalışma için bakınız: Yûsufyân, s.38-52.

⁶¹⁴ Zâbî, s.8.

liyâkat, cesaret gibi hasletlere sâhip olmak ve bunun karşısında, cimri, rüşvetçi, sert ve eziyet edici gibi kötü huyları taşımamak olarak sayar ama tüm bunların önüne diğerlerinin onlara dayandığı olmazsa olmaz iki temel şartı koyar. Bunlar "Şer'î ahkâmı bilmek" (ilim sâhibi/âlim olmak) ve "adâlet"tir. Tüm insanların üzerinde ittifak edebileceği tek şey adâlet talebi olduğundan, idârecinin âdil olması tüm bunların önünde yer alan bir şarttır.⁶¹⁵ Haddizâtında ancak fakihın bu şartları sağlayabileceğinde şüphe yoktur. Bu yönüyle fakih, hasletler açısından insanların Hz. Peygamber'e, nebîlere ve Mâsum İmâmlara en yakın olanıdır.⁶¹⁶ Buna binaen sadece fakih İslâmi hükümetin liderliğini alma salâhiyetine sâhiptir. Fakih bu hakkı Mâsum İmâm'dan almaktadır ve meşrûiyetinin kaynağı İmâm'ın iznidir. İlâhî kanunun icrâsına dâir bu vazîfesinde fakih, sorumluluk anlamında Mâsum İmâm ile ayrı rütbededir.⁶¹⁷

Âyetullah Humeynî, sorumluluk anlamında Mâsum İmâm ile aynı rütbede olan kişinin fakih olduğuna ilişkin görüşünü bâzı âyet ve rivâyetlere dayandırmaktadır. Bu cümleden olmak üzere, o, Nisâ sûresinde yer alan, "Allah, şüphesiz, emânetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında adâletle hükmetmenizi emreder" âyetini;⁶¹⁸ Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e atfedilen, "Allah'ım halîfelerime rahmet kıl";⁶¹⁹ İmâm Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan, "Mümin fakihler İslâm'ın kaleleridir.";⁶²⁰ Hz. Peygamber'e ulaşan, "Fukahâ dünyaya dalmadıkları sürece Resullerin eminleridir.";⁶²¹ On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'den gelen, "Karşılaştığınız olaylarda hadislerimizi rivâyet edenlere başvurunuz zîra onlar hüccetimidir.";⁶²² âlimlerin peygamberlerin vârisi olduğunu söyleyen Sahihe-i

⁶¹⁵ Hz. Ali'nin, "Bütün grup ve kişileri içine sığdıran ve herkesin rızasını kazanacak olan kap, adalet kabıdır. Eğer bir kişi adalete razı olmazsa, onu zulüm de razı edemez", buyurduğu rivâyet edilir. Bakınız: Mutahhari, İslâm Devrimi, s.153.

⁶¹⁶ Razi, s.436.

⁶¹⁷ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.55-57; Velâyetin hak mı yoksa bir vazîfe mi olduğuna dâir görüşler için bakınız: Muhammed Cevad Aresta ve Hamîd Rızâ FethîSekzçi, "Mahdüde-i Velâyet-i Fakîh der Câme-i Şîf ez Didgâh-ı Âyetullah Abdulkerim Hâirî", **Şîf Şenâsî**, Sayı 66, (Tâbistân 1398), s.151-152.

⁶¹⁸ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.83 vd.

⁶¹⁹ Bu rivâyette, Hazreti Peygamber'in, üç kez, "Allah'ım benim halîfelerime rahmet et", diye duâ ettiği ve ashabın "Ey Allah'ın peygamberi, sizin halîfeleriniz nasıl kimselerdir?", diye sordukları, bunun üzerine Hazreti Peygamber'in, "Onlar benden sonra gelirler, hadis ve sünnetimi naklederler ve benden sonra onları (hadis ve sünnetimi) halka öğretirler", buyurduğu nakledilir. Bakınız: Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.59-64.

⁶²⁰ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.66; Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.32, s.38.

⁶²¹ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s. 69-70; Razi, s.54-55.

⁶²² İshak ibn Yâkub'un mektubuna nâiblerinden Muhammed bin Osman Amri eliyle cevap veren On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin, "Karşılaştığınız olaylarda hadislerimizi rivâyet edenlere başvurunuz, çünkü onlar sizlere benim hüccetimidir ve ben Allah'ım hüccetiyim", buyurduğu nakledilir. Âyetullah Humeynî bu rivâyeti yorumlarken, henüz İmâmlar döneminde de fakihlere başvurulduğunu ifade eder. Bakınız: Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.79.

Kaddah⁶²³ ve Ebû'l Behteri⁶²⁴ rivâyetlerini birbirleri ile bağlantılı ve birbirlerine destek olacak şekilde delil getirmektedir. Yine bâzı rivâyetleri de zikretmekte, bunların senetlerinde şüphe olsa da, mânâ itibâriyle fakihin velâyetine işâret ettiklerini söylemektedir. Tüm bunların yanında, Âyetullah Humeynî, İmâm Ca'fer es-Sâdık'tan gelen, câir sultanın yargı ve hükmün icrâsı/infazı hakkının reddedildiği, Şiîlerin sâbit olan haklarını almak için bile olsa sultana ve onun hâkimine başvurmalarını yasaklayan ve onlara Mâsum İmâmların atadığı fakihlere başvurmalarını emreden Makbûle-i Ömer b. Hanzale rivâyetine özel bir önem verir. Velâyet-i fakîh düşüncesini destekleyenlerin en açık delil telakkî ettikleri rivâyet şu şekildedir: Ömer b. Hanzale, İmâm Ca'fer es-Sâdık'a, aralarındaki hukuki ihtilâf sebebiyle dönemin iktidarının yargı mercilerine başvurun iki kişinin davranışının uygun olup olmadığını sorar. Ca'fer es-Sâdık,

"Kim hak veya bâtil için onların hükmüne başvurursa, hiç kuşkusuz tâgutun hükmüne başvurmuş olur. Bunların verdiği hükme dayanarak bir şeyi almak, kişinin tartışılmaz hakkı da olsa, bir haramı almak gibidir. Çünkü kişi tâgutun hükmü sonucu onu almış olur. Oysa Allah, tâgutun hükmüne karşı gelip reddedilmesini emretmiştir: 'Tağutun hükmüne başvurmak istiyorlar. Halbuki onu inkâr etmeleri emredilmişti.' 'Dedim: Peki, aralarında ihtilaf olan bu iki arkadaşımız ne yapsınlar?' Dedi: 'O zaman sizden olup da bizim hadislerimizi rivayet etmiş, helâlimizi, haramımızı bilmiş ve verdiğimiz hükümleri tanımış kişiye başvursunlar. Eğer o kişi bir hüküm verirse buna razı olsunlar. Ben onu sizin başınıza hakim olarak tayin ettim. Bu kişi bizim verdiğimiz hüküm doğrultusunda hüküm verdiği halde ihtilaflı kişilerden birisi onun verdiği hükmü kabul etmezse, Allah'ın hükmünü hafife almış ve bizi de reddetmiş sayılır. Bizi reddeden de Allah'ı reddetmiş olur ki, bu da Allah'a ortak koşmak kadar ağır bir suçtur",

buyurur.⁶²⁵

⁶²³ El-Kaddah'tan nakledilen bir rivâyette İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın, "Resullah buyurdu ki, 'Bir kimse, ilim öğrenmek amacıyla bir yolu izlerse Allah, onu cennete giden bir yola yöneltir. Melekler hoşnutluklarının bir göstergesi olarak kanatlarını onun için yayarlar. Denizdeki balığa kadar göklerde ve yerde bulunan bütün canlılar ilim öğrencisi için bağışlanma diler. Âlimin abidten üstünlüğü, ayın on dördünde geceleyin ayın diğer yıldızlardan daha üstün olmasına benzer. Âlimler peygamberlerin varisleridirler. Çünkü peygamberler miras olarak dinar ve dirhem bırakmazlar; ancak ilim bırakırlar. Kim onlardan ilim alırsa büyük bir pay elde etmiş olur.", dediği söylenir Bakımız: Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.96-97; Razi, s.34.

⁶²⁴ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.98; Razi, s.31.

⁶²⁵ Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.102.

Âyetullah Humeynî bu rivâyeti, bir hakkı konusunda ihtilâfî olan bir kişinin sultanlara yani yönetici güçlere mürâcaat edip edemeyeceği sorusunun cevabı olarak ele alır ve câir sultandan/yönetimden adâlet istemenin haram olduğuna, bunun İslâm'ın siyâsî hükmü olarak telakkî edilmesi gerektiğine, böyle bir durumda yetkili mercinin İmâm'ın temsilcisi olan fakih olduğuna ve bu yetkinin sâdece o döneme has değil tüm zamanları kapsar şekilde cârî olduğuna kanaat getirir.⁶²⁶

Öte yandan, Âyetullah Humeynî'nin, "Allah'ım halifelerime rahmet kıl" hadisi çerçevesinde "Fakih" in niteliklerini anlatırken, son dönem Osmanlı hukukçularından Büyük Ali Haydar Efendi ile benzer bir retorik izlemesi dikkat çekicidir.⁶²⁷ Âyetullah Humeynî, bu rivâyette geçen ve Hz. Peygamber'in halifeleri olduğu söylenen kişilerin rivâyetleri sâdece nakleden değil, bunları sıhhat açısından ayırabilen, tahsis kurallarını bilen, takıyye içerip içermediğini tefrik edebilen ve bunlardan fikhî hüküm çıkarabilen ve kendi reyî ile hareket edip fetvâ verebilen ve yine sâhip oldukları ilmi halka aktarıp insanlığın hizmetine sunan fakihler olduğunu söyler. Bu ifâdeleriyle o, rivâyetleri nakledenleri asla küçümsemez ve bunların aralarında fakihler olmadığını söylemez. Ancak Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd arasında kıyas yaparken, Şeyh Müfîd'in rivâyetlerin yanında, rivâyetlerin desteklediği kendi görüşlerini de kullanıp amel sahasına intikal ettirdiğini, buna mukabil Şeyh Sadûk'un kendi görüşlerine yok denecek kadar az yer verdiğini dile getirir. Böyle olunca Şeyh Müfîd fikhın gelişimi ve icrâsı açısından daha büyük bir rol ve daha ağır bir sorumluluk almış olmaktadır, zîra zamanın hâsıl ettiği yeni ihtiyaçlara ve sorulara verilecek cevaplar rivâyetlerin lafzında bulunmayabilir ve böyle bir durumda şer'î delillerden şer'î ahkâma ulaşmayı meleke kesbetmiş olan fakih⁶²⁸ suale cevap verme ve halkın müşkülünü giderme yükümlülüğünü üstlenmiş demektir.⁶²⁹

Bahsi geçen tüm bu rivâyetlerde yer alan "fakih" i Âyetullah Humeynî, salt şer'î delillerden hüküm çıkaran ve kişiler arasındaki ihtilâfların hallinde yargı makamı olarak yer alan sıradan birisi olarak değil, hüküm vermenin yanında hükmü icrâ salâhiyet ve vazîfesiyle donatılmış, Müslümanların ondan gayrısına mürâcaatının haram olduğu ve câir sultan/yönetim karşısında İslâm nizamının ve bu cümleden olmak üzere Hz. Peygamber ile Mâsum İmâmların temsilcisi kabul edilen ve yine bu özelliği bâkî sayılan

⁶²⁶ Humeyni, **Velâyet-i fakih**, s.83-96; Ömer bin Hanzale rivâyetinden çıkarılan sonuçlardan biri "devlet içinde devlet" teorisyen, bir diğeri "Velâyet-i mukayyede" düşüncesidir. Bakınız: Kalanterî ve Belbâsî, s.116.

⁶²⁷ Büyük Ali Haydar Efendi, **Usul-i Fıkıh Dersleri**, İstanbul: Meral Yayınları / Üç Dal Neşriyat, 1966, s.7.

⁶²⁸ Amid Zencani, s.226.

⁶²⁹ Humeynî, **Velâyet-i fakih**, s.59-64.

üstün vasıflı bir kimse olarak tanıtır. Âyetullah Humeynî'nin büyük bir önem atfedip ağır bir sorumluluk yüklediği kişinin/fakihinin sâhip olması gereken özelliklerin İslâmî ilimler açısından ne anlama geldiğinin derk edilmesi de bir zarûrettir, zîra mezkûr özelliklerin varlığı sadece örfî değil istilâhî anlamda da aranmaktadır. Bu da Velîyy-i emr olacak fakihinin özelliklerini tafsîlâtı biçimde bilmeyi gerektirmektedir.

2.4.1. Velîyy-i fakîh'te Aranan İlim Şartı

Âyetullah Humeynî Müslüman toplumu idâre edecek kişide bulunması gereken ilk özelliği "ilim sâhibi olmak" olarak açıklamaktadır.⁶³⁰ İdâreci ilim sâhibi olmalıdır, zîra İslâm bir kanun nizamı vaat etmektedir. Bu da ferdî ve içtimâî kaidelerin ve ilişki biçimlerinin İslâm'ın öngördüğü şekilde bilinmesini gerektirmektedir. Şâyet Müslüman toplumun idâresini ele alacak kişi ilim sâhibi olmazsa, şer'î ahkâmı bilmezse, toplumu İslâm'ın istediği şekilde yönlendiremeyecek, helâlleri ve haramları teşhis edemeyecek ve böylelikle İslâm'ın kanun nizamını tahrif ve hatta imhâ edecektir.⁶³¹ Âyetullah Humeynî'nin idârecinin bilmesi gereken ilimden kastının ne olduğu anlaşılabilir haldedir ancak yine de o, bir karışıklığa mahal vermemek adına kastının tabiî ilimler veya sanatlara dâir mârifetler olmadığını açıkça söyler. İdârecinin sâhip olması gereken ilim Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanan ve kişiyi şer'î kaynaklardan hüküm çıkarma melekesine ulaştıracak olan "Usûl-i fikh", "fikh", "kelâm", "hadis", "siyer", "tefsir", "belâgat ve mânâ" gibi temel ilimlerdir. Kişinin sâdece rivâyetleri bilmesi ve bunları nakletmesi yetmemekte, rivâyeti tahkik ve tahlil edip her somut meselede hüküm çıkarabilecek mertebede olması gerekmektedir.⁶³² Ancak bu ilimlere sâhip olan ve Şîî fikh usûlünde Kur'ân, Sünnet, icmâ ve akıl olarak sayılan şer'î kaynaklardan istinbat yoluyla hüküm çıkarabilen, bir başka ifâdeyle içtihat edebilme melekesine ulaşmış müçtehidin tabiî ilimlere de vâkıf olması yahut sanat dallarında da mâhir olması gerekmez. Bunun tersine, tabiî ilimlerde veya bir sanat dalında ehil bir kişi de müçtehit olmadıkça salt tabiî ilimlere vâkıf oluşu sebebiyle Müslüman toplumun idâresi hakkını hâiz olamaz, zîra tabiî ilimler Allah'ın tekvinî kaidelerine bağlıdır ve evren fertlerin ve toplumların inançlarına bağlı

⁶³⁰ Ca'fer Sâdık'a, "Allah'tan ancak âlim kulları korkar", ayeti sorulduğunda, "Bu ayette geçen âlimler niteliğiyle fiilleri sözlerini doğrulayan kimse kast ediliyor. Yoksa fiilleri sözlerini doğrulamayan kimse âlim olamaz", buyurmuştur. Bakınız: Kuleynî, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.36.

⁶³¹ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.56; Razi, s.181.

⁶³² Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.59-64; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.14.

olmaksızın bu kurallara göre hareket etmektedir. Bununla birlikte, tevhîd akidesi temelinde yükselmesi sebebiyle İslâm kanunları evrendeki yaradılış düzeniyle de çatışmamaktadır.⁶³³ İnsanın ve toplumun evrenle çatışır duruma düşmeden varlığını sürdürmesi sâdece ilâhî tekvinî kanunları değil, ilâhî teşrîf kanunları da bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Böylelikle insan, toplum ve evren uyum içinde hareket edebilecektir.⁶³⁴ Öte yandan, Âyetullah Humeynî İslâmi ilimlerin usûl ve kaynaklarının Şîî mektebinden alınması gerektiği kanaatindedir.⁶³⁵ Sekaleyn hadisi olarak bilinen, Şîî ve Sünnî kaynaklarda birçok kanaldan nakledilen bu hadise istinâden o, Kur'ân ile birlikte Ehl-i Beyt'in ve onlardan gelen rivâyetlerin aslî kaynak olarak kullanılması gerektiğini, bu hususun önemli olduğunu söylemektedir. Zîra Kur'ân tüm insanlık için en yüce kurtarıcı metindir ve Allah insanları bütün zincirlerden âzad etmek için Kur'ân'ı inzal etmiştir. Hz. Ali de geriye maddî ve mânevî hayat düstûrları ile insanlığa özgürlük yolunu açan öğretileri içeren *Nehcû'l-Belâga'yı* bırakmıştır.⁶³⁶ Derin anlamlar içeren duâlar ile ilmin temelleri sağlamlaştırılmış ve İmâm Muhammed el-Bâkır, Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmın dışında hiçbir insanın ulaşamayacağı ilme sâhip olmuştur. Mezhebin fıkıh anlayışını inşâ eden İmâm Ca'fer es-Sâdık dâhil olmak üzere, Mâsum İmâmın tümü ilâhî Adâlet Devleti'ni kurmak için açık veya gizli bir şekilde çabalamışlardır. Onların yolu Sünnet'e uygun fıkıhın yoludur. Sünnet'e uygun fıkıh ise Risâlet ve İmâmet Mektebi'nin açıklayıcısı, sözcüsü, milletlerin tekâmül ve olgunluğunun güvencesidir. Gerek temel ilkelerde gerekse ikincil derecedeki hususlarda bu fıkıhın gösterdiği yoldan az da olsa sapılmamalıdır. Bu yol hem milletlerin hem de mezhebin iftihar vesîlesidir. Bu yolun dışında atılacak en küçük bir adım dinin gerilemesi, İslâmi kuralların ve ilâhî Adâlet Devleti'nin terk edilmeye başlanması anlamına gelecektir. Bu noktada Âyetullah Humeynî diğer mezheplerin âlimlerinin saygınlığını korumakla birlikte, Sekaleyn hadisi ekseninde Ehl-i Beyt'in aslî kaynak oluşu hususunun Şîî - Sünnî fark etmeksizin tüm âlimleri bağlayıcı nitelikte olduğunu ve bu hususta âlimlerin sunabileceği bir mâzeret

⁶³³ Humeynî, **Vasiyetname**, s.113-114; Âyetullah Humeynî'nin öğrencilerinden Âyetullah Murtazâ Mutahharî tevhîd akidesinin ferdî ve içtimâî hedefini şöyle açıklar: "İslâmi ideolojide yansıtılan Allah'ın birliği anlayışı, bireysel ve sosyal seviyede insan davranışlarının birliğinin ve entegresinin sağlanabilmesinin temelini teşkil eder." Bakınız: Mutahhari, **İslam Devrimi**, s.17.

⁶³⁴ Nehcû'l-Belâga'da yer alan, Hz. Ali tarafından Mısır valisi Malik bin Eşter'e gönderilen mektupta farzlara ve sünnetlere uymanın herkes için mutluluk; bunlara riâyet etmemenin ise bedbahtlık sebebi olduğu dile getirilir. Bakınız: Razi, s.381.

⁶³⁵ Dini ilimlerin kaynağı olarak Usûl-i Kâfi kitabına dâir bir çalışma için bakınız: Rukiye Hakşenas, "İrtibat-ı Menabı-yı Marifet-i Dini ber Paye-yi Kitab-ı el Kâfi", **Şiîlik Araştırmaları**, Cilt 1, Sayı 1, (2019), s.76-94.

⁶³⁶ Nehcû'l-Belâga üzerindeki şüphelere dâir bakınız: Hasan Apaydın, "Nehcû'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu", **Turkish Journal of Shiite Studies**, Cilt 1, Sayı 2, (Aralık 2019), s.265-289.

olmaması gerektiğini söyler. Ancak İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'ın, zâlimlerin sultasını yıkmak ve insanları özgürleştirmek için geldiğini düşünmeyen ve ilmini sultacılığın emrine tahsis eden din adamlarına îtibar etmez ve bu nevi din adamlarını zâlimlerin bizzat kendilerinden daha zararlı kabul eder. Ona göre, bu tür din adamları Kur'ân'ı zulmün aracı haline getirmektedir.⁶³⁷ Bunun da ötesinde, Âyetullah Humeynî, sömürgeci güçlerin uzun vâdeli planları çerçevesinde bir kısım kişileri din adamı kisvesiyle ilim havzalarına sızdırmaya muktedir olabileceklerini ve bunların vakti geldiğinde alacakları tâlimatlar doğrultusunda hareketle havzalara ve ulemâyâ büyük zararlar verebileceklerini söyler.⁶³⁸ İdârecinin dînî ilimler alanında müçtehit olması gerektiğini söyleyen Âyetullah Humeynî, bu ilmin sınırını belirsiz bir noktaya çekmez ve fakihin kelâm veya tefsir ilminin derinliklerinde yer alan tüm tartışmaları bilmesini veya bütün bir hadis külliyyatına ezbere vâkıf olmasını şart koşmaz. O, fetvânın temelini Şîî kaynaklarda arasa da, “Bu iş, müçtehidin hükümleri anlamasına pekâlâ yardımcı olur.”, diyerek, fıkın ve fakihin gelişimini sürdürebilmesi adına, müçtehidin salt Şîî fakihlerin fetvâlarını değil, Sünnî fakihleri ve kaynakları da araştırıp incelemesini tavsiye etmektedir.⁶³⁹ Yine o, Velîyy-i emr'in altında, onun kontrol ve gözetiminde çalışan memurlar açısından da kendi alanıyla ilgili kanun ve uygulamaları bilmenin yeterli olacağını, bu kişilerin içtihat derecesinde ilme vukufiyetinin şart olmadığını vurgulamaktadır. Ancak bu durumdaki kişilerin yetkilerini kullanır ve halkın işlerini görürken, mümkün olduğunca ulemâ ile istişâre etmesi ve kendinden öncekilerin makbul uygulamalarını dikkate alması gerekmektedir.⁶⁴⁰

2.4.2. Velîyy-i fakîh'te Aranan Adâlet Şartı

Müslüman toplumu idâre edecek kişide aranacak ilk şartın ilim olduğunu ve bundan kastın fakihten başkası olmadığını dile getiren Âyetullah Humeynî, Müslüman fakihini de kayda bağlar. Ona göre her fakih değil ancak "âdil fakih" Hz. Peygamber'in vârisi ve emânetçisidir, zîra Allah indinde takvâyâ en yakın şey adâlettir⁶⁴¹ ve tüm diğer hasletler

⁶³⁷ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.64; Humeynî, **Vasiyetname**, s.23-34, s.36.

⁶³⁸ Humeynî, **Vasiyetname**, s.76-77.

⁶³⁹ Abdülkerim Bi'azar Şirazi, "Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 4, Sayı 10, (İlkbahar 2015), s.159.

⁶⁴⁰ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.49.

⁶⁴¹ Ebu Talib Hidmetî, Abbas Şefîî ve Ali Ağapiruz, **Hız. Ali'nin Yönetim Tarzı**, Nurcan Altun (Çev.), İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014, s.38.

aslında adâletten neşet etmektedir.⁶⁴² Böyle olunca, âdil fakihin kim olduğunun "adâlet" kavramı ekseninde tanımlanması da gerekmektedir. Aksi halde konu muğlak kalacak ve her fakihin âdil olduğu varsayılacak ve bu da rivâyetler ile belirlenen, aklî delillerle desteklenen hususları anlamsız kılacaktır.

Nehcü'l-Belâga'da Hz. Ali adâleti, îmanın üzerine kurulu olduğu dört şeyden biri olarak sayarak,⁶⁴³ "Her şeyi kendi yerine koymak", olarak târif eder ve genel bir koruyucu olduğunu söyler.⁶⁴⁴ Ne var ki "hak" kavramına dayandığı için adâlet mutlak eşitlik anlamına gelmez.⁶⁴⁵ Bunun zıddı, bir şeyin kendi yerinden başka bir yere konulması ise zulüm telakkî edilir. Kimi zaman adâlet kelimesi, kişiyi başkalarına zulmetmek ve haksızlık yapmaktan koruyan "insaf" anlamında da kullanılır.⁶⁴⁶ İnsaf, kişinin kendisini muhâtabının yerine koyup kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, muhâtabına da o şekilde davranmasını zorunlu kılar. Bu anlamıyla adâlet/insaf en geniş haliyle tatbik edilmelidir. Aksi halde kişi zulüm işlemiş olur.⁶⁴⁷ Zulüm apaçık bir günah olduğundan, Hz. Ali zerre miktarınca da olsa zulüm işlemeyeceğini dile getirir.⁶⁴⁸

Eserlerinin önemli bir kısmını nazarî ve amelî irfan sahasında veren Âyetullah Humeynî, fazîletlerin anası kabul ettiği adâleti tanımlamaya ahlâk alanından başlar ve "İfrat ve tefritten uzak olup orta noktada bulunmak" olarak târif eder. Ona göre, adâlet, insan tabiatında yer alan ve buluğa erişmekle müspet veya menfî yönde kökleşen kuvvetler arasında dengeyi sağlamayı gerektirir ve adâlet sıfatıyla insan ilâhî yolda ilerleyerek, insân-ı kâmil'e yaklaşır. Bu yönüyle zaman ve mekâna bağlı olarak değişmeyecek mânevî bir değer ifâde eden adâletin içtimâî hayatta da somut olarak tahakkuku gerekir. Tevhîd ve adâlet bayrağını tüm milletlerin üzerinde dalgalandırmak isteyen ismet sâhibi peygamberlerin varlık nedeni budur.⁶⁴⁹ Bu yüzden adâlet, hikmet, iffet ve şecâatle

⁶⁴² Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.70; Kuleynî, **Usul-u Kafi**, Cilt 1, s.55; Âyetullah Muhsin Kırâatî, **Günah ve Korunma Yolları**, Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012, s.133-134.

⁶⁴³ Razi, s.421-422.

⁶⁴⁴ Razi, s.506.

⁶⁴⁵ Cevad Muhaddisî, **Adâlet**, Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhâ-yı İslâmî, 2013, s.15; *Nehcü'l Belâga*'da Hz. Ali'nin, "Hak nitelendirilmede en geniş, amel makamında en dar olan şeydir", dediği rivâyet olunur. Bakınız: Razi, s.298.

⁶⁴⁶ Muhaddisî, s.14.

⁶⁴⁷ Razi, s.382-383.

⁶⁴⁸ Muzaffer, s.92; Bünyamin Erul, "Veda Hutbesi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.592.

⁶⁴⁹ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 5, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.254; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 11, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.1, s.386; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 17, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.98; Âyetullah Humeynî, bütün peygamberlerin yeryüzünde ilâhî adâleti tahakkuk ettirmek için geldiklerini ancak buna muvaffâk olamadıklarını da söyler. Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 12, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.480; Hasan Humeynî, İmâm Humeynî'nin yolu ifrat ve tefritten uzak olmalı ve bu adâlet yolunun sahih cereyanıydı, der. Bakınız: Seyyid Hasan Humeynî, **Negâh-ı Suvvum**

birlikte, toplumun idârecisinde aranacak şartların temelinde yer alır.⁶⁵⁰ Âyetullah Humeynî'ye göre, kendisinden başlamak üzere, ferdî ve içtimâî hayatı dengede tutan âdil fakihin rehberiyetinde toplum, insanlık için en büyük nimet sayılan Sırât-ı müstâkîm'e, İslâm'ın insâniyet ve adâlet yoluna girecek ve sapmaksızın ilerleyecektir.⁶⁵¹ Dengeli, sâkin ve hakların gözetildiği bir ortam özlemindeki bir toplum, diğerlerinin değil, ancak düşmanına zulmetmeyen ve dostuna müsâmaha göstermeyen âdil fakihin idâresi altında ilâhî adâletin icrâsına tâlip olabilecektir. Zîra âdil fakihin tek gayesi ilâhî adâletin tatbiki ile ilâhî rızanın tecellisi olacaktır.⁶⁵² Nihâî amacın Allah'a ulaşmak olduğu bu yolda, az da olsa nefsin hevasının karışması niyeti ve netîceyi bâtil kılacaktır.⁶⁵³ Âyetullah Humeynî'ye göre, böyle bir ihtimalden kaçınması kuvvetle muhtemel olduğundan, İslâm âdil fakihe îtibar etmekte, onu Mâsumlara yakın bulmaktadır.⁶⁵⁴ Bu rûhî ve ahlâkî yakınlığın bir sonucu olarak, bütün bir dünyaya sâhip olsa da, tıpkı Hz. Ali gibi âdil fakihin de dünyaya meyletmeyeceği ve adâlete riâyetten ibâret aslî vazîfesinden yüz çevirmeyeceği düşünülmektedir.

"Fakihin âdil olduğu nasıl anlaşılacaktır?", sorusuna genel olarak Şîî düşüncesi ve özelde Âyetullah Humeynî teorik ve pratik açıdan bâzı cevaplar verir. Fakihin âdil kabul edilebilmesi için muhlis olması, adâleti kendisine farz bilmesi, hakkı tanıyıp onunla amel etmesi, hevâ ve heveslerinden uzaklaşması, bilerek günah işlemeyecek derecede takvâ sâhibi olması,⁶⁵⁵ haramları terk edip vâcipleri yerine getirmesi ve bunun da toplumca görünür halde olması gerekmektedir.⁶⁵⁶ Günah ile adâlet arasındaki yakın ilişki günahın ilâhî emirlere muhâlefet anlamına gelmesi sebebiyledir. Günah işlemek dünyevî ve uhrevî

der Endîşe-i İmâm Humeynî, Adâlet ve Hükümet -ez Didegâh-ı İmâm Humeynî (Mecmua-yı Makâlât). Tahran: Muavenet-i Ferheng-i Setad Merkez-i Bozorgdaşt Hazret-i İmâm Humeynî, 2014, s.6.

⁶⁵⁰ Humeynî, **Şerh-i Hadîs-i Cunûd-ı Akl ve Cehl**, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013, s.147

⁶⁵¹ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 12, s.366-367.

⁶⁵² Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 20, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.115; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 13, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.115.

⁶⁵³ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 19, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.345-346.

⁶⁵⁴ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 3, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.304.

⁶⁵⁵ İbn Haldûn haramları işlemenin adâlet sıfatını ortadan kaldıracığı hususunda bir ihtilâf bulunmadığını söyler. Bakınız: İbn Haldun, **Mukaddime**, Cilt 1, s.273; İbn Kesîr de tefsirinde büyük günah işleyenlerin adâlet sıfatının kalkacağını belirtir. Bakınız: İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, Cilt 4, Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984, s.1670.

⁶⁵⁶ Razi, s.121; İran İslâm Cumhuriyeti Rehberi Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî'ye yöneltilen, âdil müçtehidin nasıl ayırt edilebileceğine dâir soruya verilen cevap.

Bakınız: <http://leader.ir/tr/content/17881/M%C3%9C%C3%87TEHTTE-ADALET%C4%B0N-MANASI> ve yine <http://leader.ir/tr/content/15770/Adaletin-Manas%C4%B1>

sonuçlarıyla insân-ı kâmil'e giden yolu kesen ve bilerek işlenmesi durumunda adâlet sıfatıyla çelişen bir durumdur, zîra Allah mutlak anlamda âdildir ve ilâhî emirlerin hepsi adâlet sıfatıyla kuşatılmış haldedir.⁶⁵⁷ Şîî kaynaklarda geçen rivâyetler hem sıradan insanların hem de âlimlerin işlemesi muhtemel günahlara ilişkin tafsilâtlı anlatımları hâvidir.⁶⁵⁸ Bu rivâyetler günahları taksim etmekte, dünyevî ve uhrevî netîcelerini işâret etmektedir. Günah işlemeye muâmelât, ubûdet ve siyâset anlamında bağlanan sonuçlar vardır. Âyetullah Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*'de adâleti büyük günahları işlemekten alıkoyan ve küçük günahlardan uzak tutması da umulan nefsî bir hal olarak ifâde etmekte ve günah işlemesi sebebiyle fâsık olan ve böylelikle adâlet sıfatını kaybeden bir kişinin cemâat namazında imâm olamayacağını, böylesi bir kimsenin imâmlığının kabul edilmesinin, ona tâbi olarak cemâat namazı kılınmasının câiz olmadığını, hatta âdil olup olmadığı bilinmeyen kimseye dahi uyulamayacağını söylemektedir. Nefsin hevâsına uyma, kendini beğenmişlik, insan haklarına inanmama, zulmün netîcelerinden gafil olma, rüşvet alma, dünyaya meyletme ve insanlar üzerinde nüfuz sâhibi olma isteği adâletin icrâsının önünde engel teşkil ettiğinden, toplum içinde öne çıkan kişilerin sorumluluğu diğerlerine nazaran daha ağır kabul edilir ve adâlet sıfatının korunması açısından bu kişiler çok daha sıkı şartlara tâbidir.⁶⁵⁹ Fakih de bunlar arasındadır ve rivâyetlere göre onun en küçük bir sapması bütün bir toplumu helâke sürükleyecektir.⁶⁶⁰ Hz. Ali hem ubûdet hem de siyâset sahasında böylesi bir "İmâm"ın insanların en şerlisi olduğunu söylemektedir.⁶⁶¹

Teorik tanımlamaların yanında, fakihin âdillığının somut göstergeleri de vardır. İşlerini icrâda hassasiyeti, halka ve halk tabakalarına yaklaşımı, yoksul insanlarla aynı seviyede bir hayat sürmesi, yoksulların ihtiyaçlarını karşılama ve kendini ayrıcalıklı telakkî eden kimselerin hazîneye tasallutunu önlemedeki gayreti, akraba ve yakınlarını kamu kaynaklarından uzak tutması, hazînedeki yapılacak taksimde ilkelere riâyât etmesi, şer'î ahkâmın dışında ve halkı zarûrete düşürecek miktarda vergi almaması, ticâretin suhûlete uygun sürdürülmesi için çabalaması, iyilikleri teşvik edip kötülüklerin önüne geçmesi ve iyilerle kötülere aynı değeri vermemesi, memurlarını ve mesûliyet vereceği kişileri

⁶⁵⁷ Kıraatî, s.19 vd

⁶⁵⁸ Bu hususta tafsilâtı bilgi için Âyetullah Muhsin Kıraatî'nin kaynakçada da yer verdiğimiz "Günah ve Korunma Yolları" isimli eserine başvurulabilir.

⁶⁵⁹ Kıraatî, s.74.

⁶⁶⁰ Hz. Ali'nin, "Âlimin kayması âlemleri ifsat eder." ve "Âlimin küçük hatası geminin kırılması gibidir. Gemi de gemide bulunanlar da batarlar", dediği rivâyet edilir. Bakınız: Kıraatî, s.44.

⁶⁶¹ Razi, s.219.

liyâkat esasınca belirlemesi, halkın veya memurların haklı mâzerete dayanan eksik ve kusurları yahut hatâlı işleri sebebiyle sundukları özürleri kabul edip cezalandırmakta acele etmemesi, cezayı hak eden mücrimi, düşmanı bile olsa, şer'î sınırları aşacak şekilde tecziyeden imtinâ etmesi, kanun önünde ve nizâda kendi şahsı dâhil olmak üzere eşitliği sağlaması adâletin somut göstergeleri arasında sayılabilir. Fakih görünür bir şekilde adâleti icrâ etmelidir ki halkın geneli râzı olsun ve böylelikle içtimâî adâletin tesisinde ilerleme sağlanabilsin. Bu amaca ulaşabilmek için fakih adâletin tesisinin icrâsında, müttakî, zulme muâriz, halkçı, umarsız müreffeh tabakadan uzak, gayretkeş ve ciddî olmalı, etrafı ve emri altındakileri her dâim kontrol etmelidir. Halkın ise adâlet noktasında talepkâr ve destekçi olması zarûridir. Aksi halde adâletin ve âdil hükümetin tesisi imkânsızdır ve bu da ferdî ve içtimâî birçok problemin baş gösterecek olmasının sebebidir.⁶⁶²

Âyetullah Humeynî Hz. Peygamber'in hükümeti ile bir tuttuğu Velîyy-i fakîh idâresini adâlet hususunda sıkı şartlara bağladığından bu yönetimin ve Velîyy-i fakîh'in istibdada dönüşmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, adâlet sıfatını hâiz olması sebebiyle toplumun idâresi sorumluluğunu alan böyle bir fakihin tek bir kelime yalan söylemesi, nâmahrem bir kadına yönelecek tek bir haram bakışı, kanunun hilâfına tek bir adımı adâlet sıfatını kaybetmesine yetecektir ve toplumun idâresi hak ve yetkisini kendiliğinden kaybedecektir. Bu durumun sübut bulması halinde Müslümanların ona itâati farz değildir ancak bunu tespit ve teyit edecek, adâlet sıfatını kaybeden fakihi görevden alacak mekanizmalar da anayasa ile kurulmalı ve karmaşaya mahal verilmemelidir.⁶⁶³

2.4.3 Velîyy-i fakîh'te Aranan Şecâat Şartı

Âyetullah Humeynî, gerek *Nehcü'l-Belâga* ve gerekse sâir kaynaklarda Hz. Ali'den cesarete dâir nakledilen rivâyetlere istinâden fakihin cesur olması gerektiğini söyler.

⁶⁶² Âyetullah Humeynî'nin adâletin icrâsındaki somut göstergelere dâir düşüncelerini ve bunların kaynaklarını çeşitli eserlerinde görmekteyiz. Bakınız: Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 4, 5.Basım, Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.416-417; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 5, s.532; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 9, s.14; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 13, s.115; Humeyni, **Vasiyetname**, s.73-74; Razi, s.381-396, s.297-300, s.344-346, s.477-478, s.376-377, s.175-176, s.409-410, s.341-343, s.56-58, s.273-276; Velîyy-i fakîh'te aranan adâlet sıfatına dâir bir çalışma için bakınız: Gürkan Biçen ve Muammer İskenderoğlu, "On İki İmam Şiîliği'nde Velîyy-i Fakîh'in Adâlet Sıfatı", **İran Çalışmaları Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, (Haziran 2022), s.135-156; Adâletin tesisi için fakihin yoksullukla mücâdelesini de elzemdir. Bu husus fakîh üzerinde bir vecibedir. Bakınız: Muhammed Rıza Yusufî, "Fakihler Açısından Fakirlikle Mücadele", **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Cilt 2, Sayı 6, (Kış 2014), s.231-250.

⁶⁶³ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 11, s.463-464.

Fakih cesur olmalıdır ki korku sebebiyle dostluk ve düşmanlık etmesin, halkın haklarını korumaktan geri kalmasın, başka devletlerin etkisine girmesin ve bir kavmi bir başkasına tercih eder hale gelmesin. Ona göre, bu haslet de özünde adâletten neşet etmektedir.⁶⁶⁴ Velîyy-i fakîh'in cesur olması dış siyâseti bağımsız kılmanın esaslarındandır. Bu yolla İslâm devleti dışa bağımlılık oluşturacak siyâsetlerden uzak durur ve kendine müdâhale amacı gütmeyen sâir devletlerle dostça ilişkiler geliştirir.⁶⁶⁵ Cesaretin kaynağı ve kalbin kuvvetinin esası ise tevekküldür. Mütevekkil insan ancak Allah'a dayanacağından, O'nun dışındakilerden bir korku duymaz. Tevekkülden kaynaklanan cesâret, karar alma süreçlerinde hâricî unsurlardan menfî yönde etkilenmesinin önüne geçer. Cesâret aynı zamanda kararlılığın, işlerin icrâsındaki azim ve ciddiyetin de öncülüdür. Bu haslete sâhip olmayan kişiler meselenin mâhiyetine dâir her türlü tahkîkatı yapmış olsalar bile nihâî bir karara varıp tatbîkat sahasına geçmeye muvâfık olamayabilirler. İdârenin bir bütün olması sebebiyle, bu özellik sâdece fakihde değil, onun müşâvere ettiği kimselerde de bulunmalıdır.⁶⁶⁶

2.4.4. Velîyy-i fakîh'te Aranılan Basîret Şartı

Allah'ın "basar" sıfatının kulda tecellîsi olarak telakkî edilen, derin anlayış, fehmetme, tefekkür gücü anlamlarına gelen basîret, Âyetullah Humeynî'ye göre insân-ı kâmil ile ilişkili bir haldir, zîra bu kavram hem mantık hem de ahlâk ilminin kapsamındadır. O, bu hali Hâce Ensârî'ye atıfla sâlikin kalp gözünün açılması ve idrakinin maddî ve mânevî âlemi kuşatması olarak tanımlar. Böylelikle insan işlerin bilinen usûllerini izleyerek meçhul netîceleri elde eder.⁶⁶⁷ Sâdece iyiyi değil, en iyiyi belirleyebilme kudretini de içeren akıl ile bir varlığın zâhirî ve bâtinî görünümü denebilecek bir ilişkiye sâhip olan basîret sıfatıyla insan işlerin netîcesini baştan öngörür hale gelir.

⁶⁶⁴ Humeynî, **Velâyet-i fakîh**, s.57.

⁶⁶⁵ Humeynî, **Vasiyetname**, s.81.

⁶⁶⁶ Hidmetî, Şefî ve Ağapiruz, s.26-27, s.31-32, s.80; Âyetullah Murtaşâ Mutahharî, Âyetullah Humeynî'nin tevekkülü hakkında şöyle der: "Özel bir toplantıda bana dedi ki: 'Biz başkaları gibi değiliz. Ben Allah'ın elini apaçık hissediyorum.' (...) İşte ben bu yaşlı adamda böylesine bir hidayeti ve tasdiki apaçık gördüm. O, Allah için kıyam etti ve yüce Allah da, bu yolda bir korku ve sarsılma geçirmemesi için kalbini yardım inancı güveni ile sağlamlaştırdı." Bakınız: Mutahharî, **İslâm Devrimi**, s.28; Âyetullah Humeynî'nin tevekkül hakkındaki görüşleri Kırk Hadis Şerhi isimli kitabından takip edilebilir. Bakınız: Humeynî, **Kırk Hadis Şerhi**, Cilt 1, Kadri Çelik (Çev.), İstanbul: Hamd Yayınları, 1993, s.275-283.

⁶⁶⁷ Humeynî, **Âdâb-ı Salât (Âdâb-ı Namâz)**, 22.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2015, s.203.

Âyetullah Humeynî, basîretin siyâsî alanda da tezâhür etmesinin elzem olduğu kanaatindedir. Aksi halde kişi yönlendirilmeye ve sûistîmale açık hale gelecektir. Bir dönem halefi olarak îlân edilen Âyetullah Muntazırî'ye yazdığı mektupta onun siyâsî basîretten yoksun olduğunu söyler ve bu durumun Velîyy-i fakih'te aranan basîret sıfatı şartını ihlâl ettiğini dile getirir. Âyetullah Humeynî söz konusu mektubunda şöyle der:

"Benim ardımdan bu ülkeyi ve İran'ın Müslüman halkının aziz İslâm İnkılâbı'nı liberallerin eline, onlar kanalıyla da münâfıklara teslim edeceğiniz belli olduğundan, nizamın geleceğinin önderliği salâhiyetini ve meşrûiyetini kaybettiniz. Siz, mektuplarınızın, sohbetlerinizin ve mevzi alışlarınızın çoğunda liberallerin ve münâfıkların ülkede hükmetmelerine inandığınızı gösterdiniz. Hatta öyle ki bahsettiğiniz hususlar münâfıklar tarafından dikte edilmiş şeylerdi. (...) İstikbar için ne değerli bir hizmette bulunduğunuzu görüyorsunuz. (...) Siz artık bundan sonra benim vekilim değilsiniz. (...) Yüce Allah'a dayanarak ömrümün meyvesi olan size birkaç nasîhatim var, artık siz bilirsiniz: 1- Büronuzdaki insanları değiştirmeye çalışın ki İmâm-ı Zaman'ın humus paraları münâfıkların, Mehdî Hâşimî ekibinin ve liberallerin boğazına akıtılmasın. 2- Saf olduğunuz ve hemen tahrik olduğunuz için hiçbir siyâsî faâliyete katılmayın, belki Allah kusurlarınızdan geçesiniz. (...) 4- Münâfıkların sizin vesîlenizle kitle iletişim araçlarından halka ulaşan mektupları ve konuşmaları, İslâm'a ve İnkılâb'a ağır darbeler vurmuştur ve İmâm-ı Zaman'ın –ruhum O'na fedâ olsun- gizli askerlerine edilen büyük bir ihânete neden olmuş, İslâm ve İnkılâb'ın pak şehitlerinin kanlarına mal olmuştur. (...) Allah'a and olsun ki ben en başından beri sizin seçilmenize karşıydım, fakat o zamanlar sizi saf telakkî ediyordum; müdür ve müdebbir değildiniz, fakat tahsil sâhibi bir insandınız ve dînî ilimler havzası için faydalıydınız. Fakat eğer bu türden işlerinize devam ederseniz başka türlü davranacağım da şüphesizdir. Biliyorsunuz ki üzerime vazîfe olan şeyden asla geri durmam."⁶⁶⁸

Âyetullah Humeynî ile Ayetullah Muntazırî arasında cereyan eden bu olay Velîyy-i fakih'te aranan basîret sıfatı şartının somut göstergesi olarak kabul edilmiştir. Buna göre Velîyy-i fakih şer'î kılıf içinde sunulsa bile, İslâm'ın, nizamın ve ülkenin zararına

⁶⁶⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 21, s.329-331.

olabilecek şeylerin farkında olacak basîrete sâhip olmalıdır. Böyle bir basîreti hâiz olmayan bir fakih ilmî açıdan donanımlı olsa dahi siyâsî işlerden uzak tutulacaktır.

Âyetullah Humeynî'nin *Vasiyetnâme*'si İran İslâm Cumhûriyeti'nde görev alacak siyâsetçi ve bürokratlar ile üniversite ve medreselerde eğitim verecek akademisyen ve rûhânîlere yönelik îkazlar içermekte ve onları her adımlarında basîretli davranarak, İslâm İnkılâbı ve İslâm Cumhûriyeti düşmanlarının uzun vâdeli planlarına karşı teyakkuz halinde bulunmaya dâvet etmektedir. Bu anlamıyla *Vasiyetnâme*'nin önemli bir kısmının basîret kavramı etrafında şekillendiğini, Âyetullah Humeynî'nin kendisinden sonra yaşanması muhtemel gelişmelere işâret edip yetkilileri ve halkı uyardığını söylemek mümkündür.

2.4.5. Velîyy-i fakîh'te Aranan Tedbir Şartı

Basîret şartının bir uzantısı olarak fakih müdebbir de olmalıdır. Tedbirli olmak sadece kararların alınma süreçlerinde değil, alınan kararın icrâ sürecinde de ortaya çıkabilecek ârizî durumların hesaba katılmasını ve İslâm, halk ve nizamın maslahatının gözetilmesini zorunlu kılmaktadır. Fakih, âdil, müttakî, cesur ve basîretli olduğu kadar tedbirli de olmalıdır ki işlerin netîcesini en az zararla elde edebilsin, halkı gereksiz tehlikelerden uzak tutsun. Bu yönüyle, hükümetin varlığını İslâm'ın en önemli rüknü kabul eden Âyetullah Humeynî *Vasiyetnâme*'sinde, devleti inşâ eden kurum ve kuruluşlarda görev alacak memur ve âmirlerden, üniversitelerde görev alacak akademisyenlere ve ilim havzalarının müderrislerinden burada ders alacak yerli ve yabancı talebelere kadar herkesin ve her kurumun titiz bir elemeye tâbi tutulmasını tavsiye eder.⁶⁶⁹ Ona göre, düşmanların İslâm ve İslâm hükümetine yönelik planları kısa vâdeli olmayıp yeryüzünde bozgunculuk çıkaran ve hakları köleleştiren sömürgeci güçlerin önüne İslâm'ın ve İran halkının devre dışı bırakılması için onlarca yıl sonrasını hesap eden projelerden oluşmaktadır. Şâyet fakih tedbirli olmaz ve sadece günün menfaatlerini kotarmak maksadıyla hareket ederse düşmanın tuzaklarına düşerek uzun bir süre ayağa kalkmamak üzere İslâm'ın ve Müslümanların bozguna uğramasına sebebiyet verebilir.

⁶⁶⁹ Humeynî, *Vasiyetname*, s.65 ve devamı

2.5. Velîyy-i fakîh'in Yetkileri ve Sorumlulukları

Âyetullah Humeynî, Allah'ın İslâm kanunlarını sâdece vaz' etmek ve tatbikini insanların ve toplumun vicdânına bırakmakla yetinmediğini, bu kanunların uygulanmasını zorunlu kıldığını ve Hz. Peygamber'i bununla mükellef tuttuğunu söyler. İslâm kanunları hadleri, mâlî ve idârî hükümleri, uluslararası ilişkileri, gayrı müslimlerin durumunu içerdiği gibi bunların nasıl ve kimin tarafından uygulanacağına dâir kuralları da içermektedir. Ahkâmı ihlâl ederek içtimâî nizamı bozan bir kişinin yargılamasını kim yapacaktır ve suçun sübutu halinde verilen cezâyı kim, neye istinâden infaz edecektir? Hükümetin ve organlarının işleyişini sağlayacak vergiler nasıl belirlenecektir, kim toplayacaktır ve hangi harcama kalemlerine hangi oranda sarf edecektir? İçtimâî adâletin tesisi için toplanması gereken humus ve zekât gibi dînî ödentilerin durumu ne olacaktır? Uluslararası ilişkiler nasıl sağlanacaktır? Müslüman toplum içinde yer alan gayrimüslimlerin durumları ne sûretle belirlenecektir? Sağlığında tüm bunları Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin veya atadığı kişilerin yerine getirdiğinde şüphe yoktur. Bu da, Hz. Peygamber'in yasaları tebliğ ve icrâ ettiği, ihtilâfların halli için hukuk ve cezâ alanında yargılama yaptığı, vergileri belirleyip tahakkuk ve tahsil ettiği, toplumsal tabakalar arasındaki gelir uçurumuna engel olmak için dînî ödentiler (vücuhat) yoluyla mâlî yükümlülükler getirdiği, ordu kurup donattığı ve bu orduya komuta ettiği, vâliler ve elçiler tâyin ettiğini ortaya koymaktadır. İslâm kıyâmete dek insanlığa hitâp etme iddiasında olan bir dindir ve bu sebeple bu dinin mübelliği ve Müslüman toplumun idârecisi Hz. Peygamber'in rihletinden sonra da İslâm kanunlarının tatbiki kesintisiz bir şekilde devam etmelidir. Aksi halde İslâm'ı belli bir dönemin ve toplumun dini olarak kabul etmek ve bugüne hitâp etmediğini söylemek gerekecektir.⁶⁷⁰ Tüm bunları dikkate alan Âyetullah Humeynî, Velîyy-i fakihin yetkilerinin haddizâtında Hz. Peygamber'in hükümetinde beliren yetkileriyle aynı olduğunu, bundan bir farklılık göstermediğini, Hz. Peygamber'in ve Mâsum İmâmların Müslüman toplum üzerinde sâhip oldukları her hakka Velîyy-i fakihin de sâhip olduğunu söylemektedir. Ancak bu hakkın tam anlamıyla kullanılabilmesi Velîyy-i fakihî kabul edecek bir toplumun varlığına bağlıdır. Fakih bu hakkın meşrû sâhibi olsa da toplumun genelinin fakihin bu yetkilerini makbul görmediği

⁶⁷⁰ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, s.25 vd.

bir durumda fakih Hz. Peygamber'den tevârüs eden hak ve yetkilerini kâmilten kullanamayacaktır.

Şîf düşüncesinde risâletin devamı telakkî edilen imâmet ve İmâm, “ümmetin dizgini, dinin önderliği, Müslümanların düzeni, dünyanın dirliği ve müminleri onuru, İslâm'ın yükselen temeli ve görkemli gövdesi” olarak tanımlanıp “namazın kılınması, zekâtın verilmesi, orucun tutulması, haccın yerine getirilmesi, cihadın gerçekleştirilmesi, ganimetlerin çoğaltılması, sadakaların alınıp toplanması, şer'î hadlerin ve hükümlerin uygulanması, sınırların ve çevrenin korunması” İmâm'ın varlığına bağlandığından,⁶⁷¹ sosyal, kültürel, ekonomik ve siyâsî hayatın her alanına temas eden her durum meşrûiyetini İmâm'ın varlığından almaktadır. Ahbârî ulemânın siyâsete dâir çekincelerini hâriç tutarsak, İmâm'ın yokluğunda bu meşrûiyetin temeli ve kaynağı Velfyy-i fakih'ten başkası değildir.

2.6. Teoriden Pratiğe Velâyet-i fakîh Yönetimi

Târihî süreçte geçirdiği aşamaların ardından teorik açıdan bugünkü noktaya ulaşan Velâyet-i fakîh düşüncesi Âyetullah Humeynî'nin liderliğinde 15 Hordad 1342 Hicri Şemsi / 4 Haziran 1963'te başlayarak, 22 Behmen 1357 Hicri Şemsi / 11 Şubat 1979'da Muhammed Rızâ Pehlevî'nin başında yer aldığı Şahlık rejimine son veren İran İslâm İnkılâbı ile İran ülkesinde bir yönetim biçimi olarak vücut bulur.⁶⁷² Türkiye ve Irak'ın ardından 15 yıllık sürgün hayatının son birkaç ayını geçirdiği Fransa'dan İran'a döndüğü 1 Şubat 1979 günü Bihişt-i Zehrâ mezarlığında bir konuşma yapan Âyetullah Humeynî, bu konuşmasında İran halkının tercihinine/seçimine dayanmayan Şah Muhammed Rızâ Pehlevî rejimini gayr-i kanunî îlân eder ve "Bu halk beni kabul etti ve devleti / hükümeti ben atayacağım", diyerek Velâyet-i fakîh düşüncesinin anayasal bir siyâset kurumu olarak ortaya çıkacağı süreci başlatır.⁶⁷³ Çeşitli tartışmalara sahne olan bu süreçte Âyetullah

⁶⁷¹ Kuleyni, **Usul-u Kâfi**, Cilt 1, s.337.

⁶⁷² Alexis de Tocqueville İran İslâm İnkılâbı'nı, "Bir tür din devrimi görünümü alan ve bunun yöntemlerini kullanan, mutlak iktidarı ortadan kaldırmak yerine dönüştürmeyi amaçlayan siyâsal bir devrim" olarak tanımlar. Aktaran: Bayart, s.283.

⁶⁷³ Humeynî, **Sahife-i İmâm**, Cilt 6, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.15; Âyetullah Humeynî'nin İran'a döndüğü 1 Şubat 1979 târihine âit kayıtlar Youtube isimli video paylaşım sitesinde yayımlanmıştır. Âyetullah Humeynî'nin konuşması video kaydının 79.dakikasından itibaren izlenebilir. Bakınız: <https://www.youtube.com/watch?v=0ITsee9TlIE> (Erişim tarihi: 9 Aralık 2018). Bundan ayrı olarak, Âyetullah Humeynî, Şah Rızâ Pehlevî ve oğlu Şah Muhammed Rızâ Pehlevî'nin şu üç şeyde İslâm'ı ayaklar altına aldığını söylemektedir: Adâlet, halkın kendi idârecisini kendi reyile seçme hakkı ve İslâm ülkesini yabancı müdâhalesinden

Humeynî'nin önderliğini kabul eden birçok din adamı da onun yanında yer alır ve hatta Hüccetü'l-İslâm Muhammed Reyşehrî örneğinde görüleceği üzere, bu süreci İmâm Muhammed Mehdî'nin gelecekteki evrensel inkılâbının başlangıç noktası olarak tanımlayanlar da görülür.⁶⁷⁴

Şah Muhammed Rızâ Pehlevî rejiminin iktidara zorla geldiğini, İran halkının serbest reyine değil, başta Amerika ve İngiltere olmak üzere dış güçlerin desteğine dayandığını söyleyen Âyetullah Humeynî, kısa bir süre içerisinde verdiği tâlîmatlarla daha sonra "Meclis-i Hübregân"⁶⁷⁵ adını alacak olan "Meclis-i Müessesan"ın ve geçici hükümetin oluşturulması, rejimin İslâm Cumhûriyeti olarak değiştirilmesine dâir referanduma gidilmesi, yeni anayasanın hazırlanması ve yeni anayasaya göre halkın temsilcilerinin seçilmesine yönelik tartışmaları halka açar ve nihâyetinde de referandum yoluna giderek, bunların hem toplumsal ve siyâsal hem de hukukî kabul görmesini sağlar.⁶⁷⁶ Yönetimin teşekkülünde birinci derece önem arz eden bu tartışmaların ilki yeni rejimin niteliği hakkındadır.

İslâm'ın bir kanun devleti vaat ettiğini sıklıkla tekrarlayan Âyetullah Humeynî'ye göre bu devlet halkın tamamı veya ekseriyetinin teveccühünü kazanmak sûretiyle inşa edilmeliydi. Bu da ancak halkın irâdesini referandum ve seçim sandıklarına yansıtmasıyla aşikâr olabilirdi. İslâm devleti halka dayandığı ve halk için olduğu müddetçe varlık imkânı bulabileceğinden, halkın çeşitli düzeylerde yönetime katılımı ve denetimi muhakkak sağlanmalıydı. Halk da mezhebî azınlıklar dâhil olmak üzere hiçbir ayırım gözetilmeksizin, kadınıyla erkeğiyle, bütün sınıflarıyla birlikte ülkenin işlerini ve kaderini ele alma sahnesinde yer almalıydı.⁶⁷⁷ Yine o, halkın yerine geçip ona bir şeyin dayatılması diktatörlük olacağından ve İslâm buna cevaz vermediğinden, doğrudan halkın

masun kılıp onun istiklâlini muhâfaza etme. Şâyet Pehlevî hânedanı bu üç şeye sâdik kalıp riâyet etseydi iş bu noktaya varmayabilirdi. Bakınız: Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 5, s.235.

⁶⁷⁴ Daha sonra terör örgütleri tarafından öldürülen Âyetullah Murtazâ Mutahharî ve Âyetullah Muhammed Hüseyinî Bihîştî ile benzer bir saldırıda yaralanan ve hâlen İran İslâm Cumhuriyeti Rehberi olan Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî gibi isimler bunlar arasında sayılabilir. Bakınız: Arjomand, "History, Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran", s.114.

⁶⁷⁵ Meclis-i Hübregân hakkında detaylı bir çalışma için bakınız: Gürkan Biçen, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Bir Kurum Olarak Meclis-i Hübregân", <https://124.im/wUZnPa>, DOI: [10.13140/RG.2.2.13870.18242](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.13870.18242)

⁶⁷⁶ **Kanun-i Esasî Cumhur-i İslâm-i İran**, 4.Basım, Kum: Neşr-i Cemâl, 2015, s.9; Antony Black Şii İmâmiyye'de İslâm Cumhûriyeti düşüncesine ilham verenin 13.yüzyılda yaşayan Nasîreddin Tûsî'nin erdemli yönetimler arasında saydığı "halk yönetimi" tasnifi olabileceğini söyler. Bakınız: Black, s.222; Âyetullah Humeynî İslam Cumhûriyeti fikrini ilk kez 16 Kasım 1978'de, Paris'te olduğu dönemde dile getirir. İktidarı tek başına ele almak gibi bir niyetinin olmadığını, halkın kendi geleceğini kendi oyuyla belirleyeceğini söyler. Bakınız: Shahibzadeh, s.82-83.

⁶⁷⁷ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 11, s.55, s.431; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 4, s.363.

yerine geçip karar alma ve icrâ etme hakkı bulunmadığını söylemekteydi.⁶⁷⁸ Bununla birlikte Âyetullah Humeynî rey verecek her bir ferdin öncelikle tahkîkat yükümlülüğü altında olduğunu, seçime katılacak adayın fikrî ve ahlakî vaziyetini tahkik etmeden verilecek reyın dînî açıdan sorumluluk doğuracağını da ifâde etmekteydi. Bu tahkik ve verilen rey, netîcenin müdâfaasını da gerektirmekteydi.⁶⁷⁹ Geçmişin tecrübesine binaen, 1905 İran Meşrûtiyet Hareketi'ndeki kazanımların Pehlevî rejimi tarafından gasp edildiğini düşünen Âyetullah Humeynî, İran halkının kahir ekseriyetinin Müslüman olması ve son on beş yıllık mücâdelenin aslî eksenini İslâm devleti fikrinin oluşturması sebebiyle halka öncelikle rejimin "İslâm Cumhûriyeti"ne dönüştürülmesine muvâfakat edip etmediklerinin sorulması gerektiği kanaatindeydi. Buna binaen 10-11 Ferverdin 1358 Hicri Şemsi / 30-31 Mart 1979 târihlerinde 16 yaşını doldurmuş her İran vatandaşının katılabildiği bir referandum gerçekleştirildi ve laik örgütler ve hareketler de dâhil olmak üzere halkın kahir ekseriyetinin rejimin İslâm Cumhûriyeti olarak değiştirilmesine "Evet" oyu kullandığı açıklandı.⁶⁸⁰ Böylelikle 1 Eylül 1978'de Tahran sokaklarını dolduran protestocuların "Bir İslam cumhuriyeti istiyoruz" şeklindeki sloganları yasal bir siyâsî gerçekliğe dönüşmüş oldu.⁶⁸¹

İran halkının "İslâm Cumhûriyeti" istediği referandum sonuçlarıyla kesin bir şekilde ortaya çıktıktan sonra baş gösteren ikinci tartışma "İslâm Cumhûriyeti"nin niteliği hakkındaydı. Bu tartışmanın eksenini, "İslâm Cumhûriyeti" ibâresinin önüne "Demokratik" kelimesinin getirilip getirilmeyeceği hususu oluşturmaktaydı. Aralarında Mehdî Bâzergân'ın da bulunduğu bâzı siyâsetçiler, Âyetullah Humeynî'nin Fransa'dayken Hollanda televizyonuna verdiği 5 Kasım 1978 târihli bir röportajda sarf ettiği,

"Şah'ın tiranî rejiminin yerini Batı'da benzeri olmayan bir adâlet hükümeti alacak. Bizim ideal demokrasimizin Batı'daki demokrasilerle benzer olması mümkündür. Ama bizim yaratmak istediğimiz demokrasi Batı'da yok. İslâmî demokrasi Batılı demokrasilerden daha kâmindir",⁶⁸²

⁶⁷⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 11, s.33; Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 9, s.527.

⁶⁷⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 18, s.336; Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 12, s.148.

⁶⁸⁰ Bu referandumda oy kullanan 20.422.438 seçmenden 20.054.834'ünün İslâm Cumhûriyeti lehine oy verdiği ve bunun oransal olarak %98.2'ye tekabül ettiği açıklanmıştır. Bakınız: *Kanun-i Esasî Cumhur-i İslâm-i İran*, s.9; Baqer Moin, s.206.

⁶⁸¹ Bayart, s.302.

⁶⁸² Humeyni, *Sahîfe-i İmâm*, Cilt 4, s.314; Mehdî Bâzergân, *İnkılâb-ı İran der Dû Hareket*, Tahran: Y.Y., 1363, s.52; Ali Rahnama ve Farhad Nomani, *The Secular Miracle - Religion, Politics and Economy Policy in Iran*, London: Zed Books, 1990, s.45; İran İslâm Cumhûriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı olan Benî Sadr İnkılâp'tan 40 yıl sonra verdiği bir röportajda İnkılâb öncesi Fransa'dayken Âyetullah Humeynî'nin kendileri ne söylerse onu derhal kabul edip tıpkı Kur'an'dan bir âyetmiş gibi tereddütsüz açıkladığını, ileri sürer. Bakınız: *How Khomeini Betrayed the Democratic*

şeklindeki sözlerle gerçek bir demokrasi istediğini ve yeni rejimin adının "Demokratik İslâm Cumhûriyeti" olması gerektiğini savunsalar da, Âyetullah Humeynî halkın ne bir kelime eksik ne de bir kelime fazla, tam olarak "İslâm Cumhûriyeti"ni oyladığını söyleyerek bu fikre açık ve kesin bir şekilde karşı çıktı. Ona göre, "İslâm Cumhûriyeti"nin başına getirilecek bu ilâve gerçekleştirilen referanduma aykırı olduğu gibi belirsizlik de içermektedir, zîra dünyada kendini "demokratik" olarak tanımlayan pek çok devletin birbirinden ayrı fikrî temellerde ve birbirine aykırı şekilde yönetildiği hilâfsızdı. Batı'nın demokrasi anlayışı ile Doğu'nun demokrasi olarak târif ettiği şey neredeyse tümüyle farklıydı.⁶⁸³ Tüm bunların ötesinde, demokratik oldukları sanılan hükümetler aslında halkın adını kullanarak kendi menfaatlerini temin eden bir grup azınlığa hizmet etmekteydi. Âyetullah Humeynî, iki kelimededen müteşekkil "İslâm Cumhûriyeti"nden ne anlaşılması gerektiğini de açıklıyordu. Onun tanımlamasıyla "Cumhûriyet" ülkenin ve işlerin tamamında halkın reyinin hâkim ve cârî olmasından ibârettir. Ancak bu hâkimiyet temel bir kanuna dayanacaktır ki o da İslâm ahkâmından başkası değildir.⁶⁸⁴ Bu aynı zamanda İslâm'a aykırı Batı yasalarının da lağvedilmesi anlamına gelmektedir ve Âyetullah Humeynî bu hususa da ayrıca dikkat çekmektedir.⁶⁸⁵ Bununla birlikte, Âyetullah Humeynî'nin en yakınında yer alanlardan Âyetullah Muhammed Hüseyinî Bihiştî, "Demokratik olan İslami iktidar, şûrâ ilkesi gereği 'istişâre esaslı' bir sistem üzerine kuruludur", demektedir ve böylelikle halkın yönetim süreçlerine istişâreye dayalı siyâsal kurumlar yoluyla iştirak edeceğini işâret etmekteydi.⁶⁸⁶ Tüm bu süreçte Âyetullah Humeynî'nun klasik kaynaklara sıkıca bağlanarak teorisini buna göre geliştirmesi ve Batılı düşünce ve kaynaklara asla atıfta bulunmamasına dikkat çekilmelidir. Bu anlamıyla Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh teorisine hayat veren düşünce dünyasında demokrasi, milliyetçilik, sosyalizm ve benzeri kavramlar yer almamaktadır.⁶⁸⁷

Bu dönemde baş gösteren bir diğer tartışma da hazırlanacak yeni anayasanın halkoyuna sunulmasının elzem olup olmadığına dâirdir. Teknik bir konu olduğundan bahisle

Promise of the Iranian Revolution, <https://www.demdigest.org/is-irans-islamic-republic-fraying-or-nowhere-near-collapse/> (Erişim tarihi:26.11.2021).

⁶⁸³ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 11, s.457-458; Ray Takeyh, **The Last Shah**, London: Yale Universty Press, 2021, s.249; Mehdî Bâzergân'ın Âyetullah Humeynî henüz Necef'te iken, Temmuz 1978'de, kendisinden Amerika aleyhine söz söylememesi ve Batılılara ihtiyaçları olduğundan, onları memnun edecek şekilde konuşması gerektiği yönünde tavsiyede bulunduğu ancak tüm tavsiyelerinin reddedildiği nakledilir. Bakınız: Bakhsh, s.46-47.

⁶⁸⁴ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 5, s.397, s.180; Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 4, s.478, s.333; Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.332; Baqer Moin, s.208; Tamadonfar, s.41.

⁶⁸⁵ Baqer Moin, s.208.

⁶⁸⁶ Bayart, s.276.

⁶⁸⁷ Hiro, s.117.

hazırlanacak anayasanın referandumla sunulmasına gerek olmadığını savunanların aksine, "Ölçü milletin kendisidir. Ölçü milletin reyidir", diyen Âyetullah Humeynî, İslâm Cumhûriyeti temelinde teşekkül edecek bir devleti var edecek bir anayasa hazırlanması ve bunun da halkoyuna sunulmasında ısrarcıdır.⁶⁸⁸ Âyetullah Cevadi Âmulî örneğinde görüleceği üzere, Âyetullah Humeynî bu görüşünde yalnız da değildir. Âyetullah Humeynî'yi destekleyen fakihler, icrâ ve amel makamında milletin ekseriyeti bulmuş reyin bir nevi hüccet olduğunu ve milletin çeşitli amaç ve yöntemlerle oluşturulan meclislere vekil tâyin edebileceğini savunmaktaydı.⁶⁸⁹ Öte yandan "rey kullanma" geçmişin "bîat" anlayışının modern bir türü olarak da kabul edilebilirdi.⁶⁹⁰ Tüm bu münâzaraların sonunda, muhâlefet, Âyetullah Humeynî'nin daha evvel tasvip ettiğini açıkladığı, kendisi Paris'teyken liberal İslâmcı bir grup tarafından hazırlandığı ve Bâzergân hükümetinin laik hukukçu ve siyâsetçilerinin gözden geçirdiği, Velâyet-i fakîh düşüncesini içermeyen ancak ulemâyâ sınırlı bir yetki veren bir anayasa taslağının varlığını dile getirirse de,⁶⁹¹ bundan farklı olarak, Devrim Konseyi ve İslâm Cumhûriyeti Partisi'nin yayımladığı Velâyet-i fakîh ilkesini de içeren anayasa taslağı Temmuz 1979'da Tahran Üniversitesi'nde tartışmaya açıldı. Taslak metne göre; egemenlik Allah'ın olduğundan, bütün yasalar ilâhî hükümlere uygun olmalı ve İslâm devletinde yürütme gücü Velîyy-i fakîh tarafından sağlanmalıydı.⁶⁹² Bu taslak metne gerek basın ve gerekse sâir müzâkereler yoluyla pek çok değişiklik önerisi de geldi. 3 Ağustos 1979'da 55 üyesi ulemâdan olan Meclis-i Hübregân'ın teşkili ve çalışmaya başlamasından sonra değişiklik teklifleri doğrudan bu heyete gönderilmeye başlandı. Âyetullah Humeynî bu heyete gönderdiği mesajda taslak metinde İslâm'a aykırı bir madde olması halinde Batılılaşmış yazarlar dâhil olmak üzere, hiç kimseden korkmadan bunu açıklamalarını istedi.⁶⁹³ Halkoyuna sunulan İslâm Cumhûriyeti Anayasası (ve Velâyet-i fakîh düzeni) oy

⁶⁸⁸ Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 8, 5.Basım, Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010, s.172; Humeynî, **Sahîfe-yi İmâm**, Cilt 13, s.124; Humeynî, **Sahîfe-yi İmâm**, Cilt 18, s.366-368; Âyetullah Humeynî'nin vefâtından çok sonra Âyetullah Misbah Yazdî ve onunla hemfikir olan bâzı kişiler İran İslâm İnkılâbı'nın ilk günlerinde Âyetullah Humeynî'nin muhâlifleri bu konuda susturmak amacıyla halkın reyine önem verir görünmek zorunda kaldığını ileri sürmüşseler de, bu görüş şiddetle eleştirilmiş ve gerek ulemâ gerekse aydınlar arasında muteber kabul edilmemiştir. Bakınız: Hamid Ansari, **Mizan Rey-i Millet est**, Tahran: Müessesesi-i Çâp ve Neşr-i Urûc, 2006, s.16-17; Bayart, s.301-302.

⁶⁸⁹ Âmulî, **Velâyet-i fakîh / Velâyet, Fukahât ve Adâlet**, s.91-92.

⁶⁹⁰ Bayart, s.302.

⁶⁹¹ Baqer Moin, s.209; Shahibzadeh, s.89.

⁶⁹² Hüseyin Beşiriye, **İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset**, Mehmet Koç (Çev.), İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009, s.35; Ahin, s.41.

⁶⁹³ Takeyh, s.251; H. E. Chehabi ve A. Schiraz, "The Islamic Republic of Iran", **Journal of Persianate Studies**, Sayı 5, (2012), s.180-182.

kullanma hakkına sâhip seçmenlerin %79'unun katılımıyla gerçekleştirilen referandumda %97 oranındaki bir onayla kabul edildi.

Velâyet-i fakîh ilkesinin Anayasa'ya yazılı bir şekilde yerleştirilmesi liberal grup ve partiler ile ılımlı ve seküler partilerin şiddetli tepkisine yol açsa da, Âyetullah Humeynî, Velîyy-i fakihin gereksiz yere yönetime müdâhale etmeyeceği ve sâdece üç organın (yasama, yürütme ve yargı) kendi görev ve yetkilerinden sapmamaları için gözlemci olacağı konusunda halka güvence vermekteydi.⁶⁹⁴ Velâyet-i fakîh kurumu ekseninde hazırlanan bu Anayasa'nın 3 Aralık 1979'da yürürlüğe girmesiyle, Velâyet-i fakîh teorisi dînî ve siyâsî olduğu kadar modern devletlerin kabul ettiği anlamda hukukî bir metne de dönüşmüş oldu.⁶⁹⁵ Bunda İran toplumunu oluşturan sosyal sınıf ve etnisitelerin beklentileri kadar Âyetullah Humeynî'nin karizmatik kişiliğinin de rol oynadığı tartışmasızdır.⁶⁹⁶

24 Nisan 1989'da, Âyetullah Humeynî Anayasa'da bir takım değişiklikler yapılması için yirmi beş kişiden oluşan "Anayasa'yı Yeniden Gözden Geçirme Şûrâsı" adı altında bir konsey atar ve bu konsey başbakanlık makamının kaldırılması, nizamın temeli ve ekseni olan Velâyet-i fakîh kuramının Velâyet-i mutlaka-yı fakîh olarak değiştirilmesi ve Rehber'de aranan Merci-i taklîd olma şartının kaldırılmasını önerir. Anayasa değişikliğine dâir referandum Âyetullah Humeynî'nin vefâtının ve Meclis-i Hübregân'ın Hüccetü'l İslam Seyyid Ali Hâmeneî'yi yeni Rehber olarak belirlemesinin ardından 2 Temmuz 1989'da gerçekleştirilir ve halk bu değişiklikleri de onaylar.⁶⁹⁷

Bugün îtibâriyle 14 bölüm ve 177 maddeden oluşan bu Anayasa⁶⁹⁸ devletin kurumsal yapısını şu şekilde inşâ etmektedir:

1. Bölüm: Genel Esaslar (1-14. madde)
2. Bölüm: Ülkenin dil, yazı, takvim ve bayrağı (15-18. madde)
3. Bölüm: Temel Haklar (19-42. madde)
4. Bölüm: Ekonomi ve Mâlî İşler (43-55. madde)

⁶⁹⁴ Beşiriye, s.39.

⁶⁹⁵ Taslak metinde Kur'ân'dan 180 âyet ve Sünnet'ten 128 rivâyet yer alırken, nihâî metinde yalnızca altı âyet ve az sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bakınız: Chehabi ve Schiraz, s.182.

⁶⁹⁶ Beşiriye, s.43-44.

⁶⁹⁷ Chehabi ve Schiraz, s.183; Bayart, s.327-328.

⁶⁹⁸ Ervand Abrahamian İran İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sının klasik Şîf fikhına yahut Halîfeler dönemi pratiklerine değil Fransa'daki Beşinci Cumhuriyet modeline dayalı olduğunu savunur. Buna delil olarak da, Hüccetü'l-İslâm Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî'nin bir soruya verdiği, "İslam târihinde bir Meclis, Başkan, Başbakan, Bakanlar Kurulu var mıdır? Doğrusu bildiğimiz İslam târihinin yüzde sekseninde böyle bir örnek yoktur.", şeklindeki cevabını getirir. Bakınız: Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.15.

5. Bölüm: Millet Egemenliği (56-61.madde)
6. Bölüm: Yasama (62-99.madde)
7. Bölüm: Şûrâlar (100-109. madde)
8. Bölüm: Rehber (107-112. madde)
9. Bölüm: Yürütme (113-151.madde)
10. Bölüm: Dış Politika (152-155. madde)
11. Bölüm: Yargı (156-174. madde)
12. Bölüm: İletisim Araçları (175.madde)
13. Bölüm: Milli Emniyet Yüksek Şûrâsı (176. madde)
14. Bölüm: Anayasa'nın Gözden Geçirilmesi (177. madde)

(13 ve 14. Bölümler 1989 yılında Anayasa'nın gözden geçirilmesi ile eklenmiştir)

İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sının gerek giriş kısmından gerekse maddelerin ifâde biçimi ve vaz' ettiği hükümler açısından Âyetullah Humeynî'nin İslâm İnkılâbı'na giden süreçte ve sonrasında dile getirdiği hususları ihtivâ eden şu ilkelere yer verdiğini söylemek mümkündür:

- İran İslâm Cumhûriyetinin meşrûluğu, seçime ve hak ve adâlet mektebine dayanma ilkesi,
- Kanunların İslâm kurallarına göre belirlenme zorunluluğu ilkesi,
- Millet tarafından seçilmiş 'Velîyy-i fakih' ilkesi,
- Oylara dayalı bir sistemin mevcudiyeti,
- Şûrâlar sistemi,
- Genel denetim ve sorumluluk,
- Ülke bütünlüğü ve bağımsızlık ve özgürlük ilkelerinin ayrılmazlığı,
- Temel birim olarak âilenin önemi ve rolü,
- Tüm İslâm âleminin birliğine dayalı politika benimseme,
- Azınlık ve laik kesimin özgürlüğü,
- Millet in hak ve özgürlüğü,
- İslâm Cumhûriyetinde Allah'ın ve milletin egemenliği ve bunların ayrılmazlığı

İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sı 2. maddesinde getirdiği düzenleme ile egemenliğin Allah'a âit olduğunu ve Kur'ân'ın yasamanın temelini teşkil ettiğini açıkça kabul eder ancak bu egemenliğin kullanılma şekli 56.madde ile millete verilmiş haldedir. Millet bu egemenliği 57.maddede belirtildiği üzere Yasama, Yürütme ve Yargı erki eliyle

kullanacaktır. Birbirinden bağımsız olan bu üç erk Velîyy-i emr ve İmâm-ı Ümmet⁶⁹⁹ kabul edilen ve görevi belli bir süreyle sınırlı olmayan⁷⁰⁰ Rehber tarafından kontrol edilecektir. Rehber ise Meclis-i Hübregân (Uzmanlar Meclisi) tarafından belirlenecektir. Bu durumda İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sının Velîyy-i fakih'in merkezinde yer aldığı beş temel kurumu tanzim ettiğini söylemek mümkündür: Rehber, Rehber'i belirleyen, denetleyen ve azleden Meclis-i Hübregân, kanunları hazırlayan ancak mutlak bir Yasama yetkisine sâhip olmayan Meclis-i Şûrâ-yı İslâmi ve kanunların şerîata uygunluğunu kontrol ederek, uygun görmediği kanunları îade eden Şûrâ-yı Nigâhban-ı Kanûn-i Esasî. Bu sistemde Şûrâ-yı İslâmi ve Şûrâ-yı Nigâhban Yasama erkini birlikte oluşturmaktadır. Şûrâ-yı Nigâhban'ın aslî vazîfelerinden bir diğeri ise Meclis-i Hübregân dahil olmak üzere seçim ve referandumları denetlemektir. Buna adayların yeterliliğine karar vermek de dâhildir. Riyâset-i Cumhûrî ve Vüzerâ (Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu - Yürütme erki), Anayasa'nın 142.maddesine göre Rehber'in mal varlığını denetleme hakkına da sâhip olan Reîs-i Kuvve-yi Kazâiye (Yargı erki başkanı / Yargı erki başkanı Adâlet Bakanı değildir. İran İslâm Cumhûriyeti kamu yönetimi teşkilatlanmasında Adâlet Bakanının görevi bir nevi sekreteryadan ibârettir. Yargı üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Bilakis yargı erki Adâlet Bakanlığını denetleyebilmektedir). Elbette bu kurumlarla bağlantılı ve bunlardan müstakil merkezî önemde başkaca kurumlar da bulunmaktadır.⁷⁰¹ Şûrâ-yı İslâmi ile Şûrâ-yı Nigâhban arasında çıkması muhtemel ihtilâfların halli için kurulan ve üyelerinin tamamı Rehber tarafından atanan Mecmâ-yi Teşhis-i Maslahât-ı Nizam (Nizam'ın Yararını Teşhis Kurulu) bunlardan biriyken, Yüksek Güvenlik Konseyi bir diğereğidir. Yine adlî teşkilâtın dışında yer alarak doğrudan Rehber'e bağlı olan, havzalardaki talebeler ile âlimlerin

⁶⁹⁹ İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında Velîyy-i fakihin sâdece İran'ın değil tüm Müslümanların yani ümmetin İmâmı olduğunun belirtilmesi ayrı bir önem arz eder. Bu ifâdeyle sâdece Şii dünyası açısından değil Sünnî dünya açısından da İmâmet/hilâfet meselesi teorik olarak çözülmüştür, zîra bu, ulus devlet ve ulusal sınırlar ötesini hedefleyen bir ifâdedir. Yine Anayasa'nın 11.maddesiyle İran İslâm Cumhûriyeti'nin ümmetin siyâsî ve iktisâdî vahdetini sağlamak için çalışması devletin vazîfesi olarak gösterilmiştir. 152.madde ile de İran İslâm Cumhûriyeti dış politikasının bütün Müslümanların haklarının korunması temeline dayandığı işâret edilmiştir.

⁷⁰⁰ Velîyy-i fakih Gâib İmâm Muhammed Mehdî'yi temsil ettiğinden ve İmâm Mehdî'nin Müslümanlar üzerindeki velâyeti bir süreye bağlı olmadığından bu konudaki tartışmaların akabinde İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında Rehber'in görevi bir süreyle sınırlanmamış ancak vazîfesini yapamayacak durumda olduğunun tespiti halinde azledilmesi cihetine gidilmiştir. 1989 yılında yapılan Anayasa değişikliği sırasında Hüccetü'l-İslâm Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî Rehber'in on yıllık bir görev süresi için belirlenmesini teklif etmiş ancak bu önerisi kabul görmemiştir. Bakınız: Chehabi ve Schiraz, s.192.

⁷⁰¹ Muhammed Ali Teshiri, **Piyramûn-i Kanûn-i Esâsî-i Cumhur-i İslâmî İran (Tavzih-i Mebânî ve Şerh-i İlzâmât-ı Kanûn)**, Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1395, s.61, s.461, s.469.

işlediği suçları soruşturmak üzere ihdas edilen Ulemâ Özel Mahkemesi de bu tür kurumlar arasındadır.⁷⁰²

Her türlü siyâsî ve idârî kurumun Velîyy-i fakih ekseninde belirlendiği İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında Meclis-i Hübregân merkezî önemi hâizdir, zîra kendine has kanununu ancak ve ancak kendisi değiştirme hakkına sâhip olan bu Meclis bu yönüyle ve kendi alanıyla sınırlı olmak üzere bir nevi kanun koyucudur. Bir başka ifâdeyle, İran İslâm Cumhûriyeti'ndeki hiçbir kurum, kuruluş, şûrâ veya meclis Rehberi atayan, denetleyen ve azledebilen Meclis-i Hübregân'ın hak ve sorumluluklarını belirleyemez ve ona şekil veremez. Bu yönüyle ve Âyetullah Humeynî'nin tâbiriyle Meclis-i Hübragân'ın varlık sebebi "Rehber'i takviye etmek"tir.⁷⁰³ Aslî vazifesi Âyetullah Humeynî'den sonra gelecek Rehber'i belirlemek, denetlemek ve gerektiğinde azletmek olan Meclis'in teşkili "Kanun-u İntihâbat-ı Meclis-i Hübregân-ı Rehberî" (Meclis-i Hübregân-ı Rehberî'nin Seçimleri Kanunu) uyarınca gerçekleştirilmektedir. Buna göre Şûrâ-yı Nigâhban'ın denetim ve tasvibinden geçen adaylar halkın oyuna sunulmakta ve halk tarafından seçilen üyeler 8 yıl süreyle Meclis-i Hübregân'da görev almaktadır. Bir kişinin 88 üyeden⁷⁰⁴ müteşekkil Meclis-i Hübregân'a seçilebilmesi için,

- Dînî ve ahlâkî kurallara bağlı olması,
- Meşhur ilim havzalarında eğitim görerek müçtehit olmuş olması,
- Siyâsî, içtimâî ve sâir alanlar ile güncel olaylara vâkîf olması,
- İslâm Cumhûriyeti'nin ilkelerine bağlı olması,
- Siyâsî ve toplumsal herhangi bir suç teşkil edebilecek olaylara karışmaması gerekmektedir.

Adayların seçim bölgesinde doğması veya orada sâkin olması şart olmadığı gibi erkek yahut İran vatandaşı olması da bu kanuna göre şart değildir ancak tâbiyet konusunda siyâsî hakların kullanılması açısından Anayasa ve Medenî Kanun emsal gösterilerek, Meclis-i Hübregân adayının da İran vatandaşı olması gerektiği söylenmektedir.⁷⁰⁵

⁷⁰² İsmail Safa Üstün, **Humeyni'den Hamaney'e İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999, s.32.

⁷⁰³ Seyyid Ahmed Habibnejad, **Meclis-i Hübregân: Meşrûiyet, Vezâif ve İhtiyârât**, Tahran: Kanûn-ı Endîşe-i Cevan, 1394, s.18.

⁷⁰⁴ Kanun'un birinci maddesine göre Meclis-i Hübregân eyâletlerin ahâlisinin seçtiği 88 üyeden müteşekkildir. Tahran 16, Horasan 6, Huzistan 6, Isfahan 5, Azerbaycan-ı şerif 5, Fars 5, Gilan 4, Mazenderan 4, Azerbaycan-ı garbi 3, Kirman 3, Erdebil 2, Elbruz 2, Sistan ve Belucistan 2, Kazvin 2, Kürdistan 2, Kirmanşah 2, Gülistan 2, Loristan 2, Merkezi 2 ve Hemedan 2, Eylam 1, Buşehr 1, Çaharmahal ve Bahtiyari 1, Horasan-ı cenubi 1, Horasan-ı şimali 1, Zencan 1, Semanan 1, Kum 1, Kehgiluye ve Buyrahamd 1, Hürmüzgan ve Yezd 1 üye hakkına sâhiptir.

⁷⁰⁵ Habibnejad, s.18.

Meclis-i Hübregân-ı Rehberî'nin Seçimleri Kanunu'nun 4.maddesi Meclis-i Hübregân üyelerini seçecekler açısından ise şu şartlar aranmaktadır: İran İslam Cumhûriyeti tâbiyetinde olmak ve on sekiz yaşını tamamlamak. Ne var ki Kanun'un icrâsına dâir Yönetmelik'in 10.maddesi ile bu iki şartın yanında bâzı kısıtlamalar da getirilmiştir. Buna göre, "Küçükler ve temyiz kudretini hâiz olmayanlar ile sosyal hakları kullanmaktan mahrum olanlar bu seçimlerde oy kullanamazlar."⁷⁰⁶

Kanun'un 11.maddesine göre Meclis-i Hübregân'ın teşkil ve toplanma yeri "Mukaddes Kum" şehridir. Meclis-i Hübregân üyeleri ilk celsede şu yemini ederek göreve başlar:

"Biz, Kuran-ı Mecîd ve şerif İran milleti karşısında, yüklendiğimiz ağır vazîfeyi yani ümmetin rehberliğinin en yüksek makamı için en iyi ferdi teşhis ve tanıtmayı îfâda, Allah'ın huzurunda ve gayretli İran milletinin önünde kendimizi mesul biliyoruz ve en küçük bir müsâmaha ve ihâneti revâ görmeyeceğimize Yüce Allah'a yemin ediyoruz."

Halkın Rehber olacak kişide aranan şartları taşıyıp taşımadığını bilemeyeceği, bunun ancak ulemâ tarafından bilinebileceği düşünüldüğünden, İran İslâm Cumhûriyeti Anayasası'nın 107'inci maddesi ile Rehber'i tâyin/teşhis görevi Meclis-i Hübregân'a verilmiştir. Mezkûr madde bu hususu şu şekilde düzenlemektedir:

"Halkın ezici çoğunluğu ile merciyet ve rehberlik makamına getirilen Yüksek Taklit Makamı, cihanşümul İslâm İnkılâbı'nın Yüce Önderi ve İslâm Cumhûriyeti'nin kurucusu Büyük Âyetullah İmâm Humeynî'den (ra) sonra rehber tâyin etme görevi, halk tarafından seçilmiş olan Hübregân Meclisi'ne âittir. Hübregân Meclisi, Anayasa'nın 5'inci ve 109'uncu maddelerinde belirtilen şartları hâiz fakîhler arasında bir inceleme ve danışma yapar. Bunlar arasından fikhî hükümler ile siyâsî ve sosyal konularda üstün bilgiyi, Anayasa'nın 109'uncu maddesinde zikredilen özellikleri ve halkın onayını hâiz olanı Rehberlik için seçilir. Aksi takdirde yine onlardan biri Rehber olarak seçilir ve halka tanıtılır. Hübregân Meclisi tarafından seçilen Rehber, Velâyet-i Emr makamını ve onun getirdiği bütün sorumlulukları üstlenir. Rehber kanunlar karşısında ülkenin diğer vatandaşları gibi muâmele görür ve kanun karşısında eşittir."

⁷⁰⁶ İstandâri-yi Buşehr, **Kanûn-ı İntihâbât-ı Meclis-i Hübregân-ı Rehberî**, Buşehr: Defter-i Siyâsî ve İntihâbat, 1394, s.7.

Meclis-i Hübregân'ın dikkate alacağı Anayasa'nın 5'inci maddesi şöyledir: “Hz. Mehdî'nin (ac) gaybeti zamanında İran İslâm Cumhûriyeti'nde Velâyet-i Emr ve İmâmet-i Ümmet âdil, takvâ sâhibi, zamanın şartlarını bilen, cesur, becerikli, tedbirli bir fakîhin uhdesindedir.” Anayasa'nın “Rehberin Nitelik ve Şartları” yan başlığını taşıyan 109'uncu maddesi ise Meclis-i Hübregân'ın belirleyeceği Rehber'de arayacağı şartları açıklamaktadır. Bu şartlar şu şekilde vaz' edilmiştir:

- Fıkhî ilgilendiren bütün konularda iftâ (fetva verme) için gerekli ilmî salâhiyete sâhip olmak,
- Ümmet-i İslâm'ın rehberliği için gerekli adâlet ve takvâyı hâiz olmak,
- Rehberlik için yeterli siyâsî ve toplumsal görüş, yiğitlik, yöneticilik ve güce sâhip olmak.”

Âdil, müttakî, iç ve dış siyâsetten anlayan ve gelecek için öngöründe bulunabilecek donanıma sâhip Rehber'in ilmî düzeyi ibâdetler alanıyla sınırlı olmayıp hayatın diğer alanlarını düzenlemeye dönük hükümleri de kapsamalı, karşılaşılan yeni sorunların cevabını fıkıh kaynaklarından çıkarabilecek güçte olmalıdır, zîra Rehber kanunların İslâm şerîatine intibakı ile toplumun iç ve dış ilişkilerde karşılaştığı sorunlarda uzun ve kısa vâdeli tutumun belirlenmesi açısından temel bir sorumluluğu üstlenmiştir. Tüm bu durumlarda Rehber tarafından ortaya konulacak strateji İslâm'ın genel prensipleriyle çelişmemelidir. Bunun ise tecrübe ve donanıma ihtiyaç duyduğu hilâfsızdır.

Önemli bir husus da Rehber'in İran İslâm Cumhûriyeti vatandaşı ve İranlı olması yönünde bir zorunluluğun açık biçimde düzenlenmemiş olmasıdır. İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sının 112.maddesinde Rehber'den sonra en yetkili kişi olarak tanımlanan Cumhurbaşkanı'nın seçilme şartlarını belirleyen 115.maddede Cumhurbaşkanı adayının İran asıllı ve aynı zamanda İran vatandaşı olması şart koşulmuşken, nizamın tepe noktası için böyle bir şart bulunmamaktadır. Bu yöndeki düzenlemelerin arka planında İran İslâm Cumhûriyeti'nin îtikadî ve felsefî dayanağını oluşturan imâmet anlayışının yattığı söylenebilir. Halen gaybette olan İmâm Muhammed Mehdî'nin yetkilerini kullanacak fakih sadece İranlılar ve İran vatandaşları arasından değil, diğer halklar ve ülke vatandaşları arasından da çıkabilir. İmâm'ın nâibi olarak Rehber sadece İranlıların değil, bütün bir İslâm ümmetinin ve hassaten İran dışında da olsa kendisini taklit edenlerin lideridir. Velâyet-i mutlaka-yı fakîh teorisi uyarınca Anayasa'nın da üzerinde yer alan Rehber'in aksine Cumhurbaşkanı ancak Anayasa çerçevesinde Rehber'in gözetimi altında

kendisine verilen görevleri icrâ ile memurdur. Onun siyâsî ve hukukî pozisyonu bununla sınırlıdır. Kendisine verilen yetki ve yüklenen sorumluluk özünde ancak İran'ı kapsamaktadır. Ne var ki teorik açıdan böyle olmasına rağmen Rehber'in İran asıllı ve İran vatandaşı olmamasının pratikteki mümkünlüğü şüphelidir.

Meclis-i Hübregân'ın Rehber'i belirleyip îlân etmesinin hukukî mâhiyeti konusunda bir tartışmanın varlığı bilinmektedir. Anayasa'nın 107.maddesinde Meclis-i Hübregân'ın Rehber'i belirlemesine dâir “tâyin” “teşhis” ve “intihab” kavramlarına yer verilmiştir. “Tâyin” belirleme anlamına gelmektedir. Rehber'i belirleme vazîfesi Meclis-i Hübregân'ındır. Meclis-i Hübregân bir fakihin Rehber'de aranan şartları taşıdığını teşhis ederse onu Rehber olarak seçecek midir yoksa Meclis-i Hübregân zaten Mâsum İmâm tarafından seçilmiş bir kişiyi teşhis mi etmiş olacaktır? Bu tartışma meşrûiyetin kaynağına dâir tartışmaların bir uzantısı olarak görülebilir. On İki İmâm Şîliği içinde Usûli ekol Allah, Hz. Peygamber ve kim oldukları isimleriyle bilinen Mâsum İmâmların ardından genel özellikleri sayılan fakihin On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın nâibi olduğunu savunduğundan, gerçek seçimi yapanın İmâm Muhammed Mehdî olduğu, Meclis-i Hübregân'ın ise sâdece İmâm Muhammed Mehdî'nin bu seçimini açığa çıkardığı ileri sürülen düşünceler arasındadır. Buna mukabil Meclis-i Hübregân'ın İmâm Muhammed Mehdî'nin de râzı olacağı bir fakih seçtiği ve bunun bir teşhis değil tercihi ifâde ettiği söylenmektedir.⁷⁰⁷

Rehber'in denetlenmesi ve azli de Meclis-i Hübregân'ın uhdesindedir. İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sının bu hususu düzenleyen 111'inci maddesinde şöyle denilmektedir:

“Rehber kanunî önderlik ödevlerini yerine getiremez duruma gelir veya 5'inci ve 109'uncu maddede anılan şartlardan birini yitirirse ya da ilk baştan bu şartlardan bâzısına sâhip olmadığı anlaşılırsa makamından uzaklaştırılır. Bu hususun tespiti 108'inci maddede anılan Hübregân Meclisi'nin uhdesindedir. Rehberin ölümü, makamından uzaklaşması veya azli halinde Hübregân Meclisi en kısa zamanda yeni bir rehber tâyin etme ve halka tanıtma görevini yerine getirir. Yeni rehberin tâyin ve tanıtılma işlemine kadar Rehberlik görevlerini geçici olarak Cumhurbaşkanı, Yüksek Yargı Başkanı, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi ve Denetim Şûrâsı'nın bir fakihinden müteşekkil

⁷⁰⁷ Habibnejad, s.63-67.

bir şûrâ yürütür. Bu zaman zarfı içinde, bu şûrâ üyelerinden her birisinin herhangi bir nedenle görevini yerine getirememesi halinde Kurul, Denetim Şûrâsı'na üye fakîhlerin çoğunluğunun tasvibi ile başka bir kişiyi seçer ve görevlendirir.”

Meclis-i Hübregân-ı Rehberi'nin Seçimleri Kanunu'nun 12.maddesine göre Meclis-i Hübregân tüm üyelerinin üçte ikisinin hazır olmasıyla toplanır. Rehber'in seçimi için hazır bulunanların üçte ikisinin kabul oyu şarttır.⁷⁰⁸ Bu durumda, Rehber'in seçilmesi Meclis-i Hübregân'ın 88 üyesinden asgarî 59'unun hazır olmasına ve bunların 40'mının kabul yönünde oy vermesine bağlıdır, denilebilir. Kanun'un 15.maddesi Rehber'in seçildiği toplantıda hazır bulunan tüm üyelere celse zabıtlarını imzalanma yükümlülüğü getirmektedir. Sâir celseler için böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sında açık bir sûretle yer almasa da tıpkı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmi üyelerinin sâhip olduğu gibi Meclis-i Hübregân'ın da Anayasa ile belirlenen vazîfelerini îfâ sırasında gerek çalışmaları gerekse beyân ve oyları sebebiyle itham edilemeyecekleri, bu anlamıyla dokunulmazlıkları bulunduğu kabul edilmektedir. Yine Meclis-i Hübregân üyelerinin ekseriyeti ulemâ sınıfından olduğundan, bir suç işlemeleri halinde yargılanmaları da ulemâ sınıfına has mahkeme önünde yapılacaktır.

İran İslam Cumhûriyeti Anayasa'sı Meclis-i Hübregân üyelerinin azline dâir bir hükmü hâvi değildir. Rehber de dâhil olmak üzere hiçbir erk bir Meclis-i Hübregân üyesini kat'î bir şekilde görevden ihraç edememektedir. Kural olarak Meclis-i Hübregân üyeliği Anayasa'da belirtilen 8 yıllık sürenin dolmasıyla nihâyete ermektedir. Bununla birlikte, şâyet üye yeni dönem için seçimlerde aday olmuş, Şûrâ-yı Nigâhban adaylığını kabul etmiş ve halk da kendisini yeniden seçmiş ise böyle bir üyenin asâleti kesintisiz bir şekilde devam edebilecektir. Sürenin hitamı dışında Meclis-i Hübregân üyeliğine son veren diğer durum ise üyelikten istifâdır.⁷⁰⁹

Meclis-i Hübregân Anayasa'nın 107 ve 109. maddesinden kaynaklanan Rehber'i belirleme ve denetleme vazîfesini teşkil ettiği dâhilî bir komisyon eliyle yerine getirmektedir. 15 kişiden oluşan bu komisyon Rehber adayları hakkında inceleme yapar ve rapor hazırlayarak Meclis-i Hübregân'ın genel oturumunda sunar. Meclis-i Hübregân'ın teşkil ettiği önemli bir diğer komisyon ise Anayasa'nın 111. maddesinde

⁷⁰⁸ İstandâri-yi Buşehr, s.4.

⁷⁰⁹ İstandâri-yi Buşehr, s.26.

verilen Rehber'in azli vazîfesine dâir çalışma yürütmektedir. Gizli oyla 2 yıl süreyle seçilen 7 asîl ve 4 yedek üyeden oluşan bu komisyon Rehber'in işlerini nasıl yürüttüğünü izler ve onunla müşâvere eder. Anayasa'nın 111. maddesiyle bağlantılı her türlü bilgiyi alma hakkına sâhip olan bu komisyon bu bilgilerin doğruluğunu da kontrol eder ve gerekirse bu hususta Rehber ile mülâkat yapabilir. Rehber'in durumuna dâir Meclis-i Hübregân'da yapılacak görüşmeler serî usûlde ve gizli celsede gerçekleştirilir. Bu müzâkereler Meclis-i Hübregân reisi veya 15 üyenin talebine binaen yapılacak oylamada hazır bulunanların üçte ikisinin tasvibi ile açıklanabilir. Bundan ayrı olarak, mezkûr komisyonun tahkîkatına binaen hazırlanacak raporu komisyon başkanına sunar. Bu rapor başkaları ile paylaşılmaz ancak komisyon üyelerinin üçte ikisi ile komisyon başkanı bunda fayda olacağı hususunda ittifak ederse, söz konusu raporun tamamı veya bir kısmı Meclis-i Hübregân'ın resmî toplantısında sunulur. Bu toplantıda üyelerin üçte ikisi hazır olmalıdır ve raporu hazır olanların üçte ikisi tasvip etmelidir. Bu şekilde konu üzerinde yürütülecek müzâkere Rehber'e yönelik isnatların ispat edilememesi ile netîcelenebilir. Böyle bir durumda Rehber netîcenin veya müzâkerelerin tamamı yahut bir kısmının yayımlanmasını isteyebilir. Hazır bulunan üyelerin ekseriyeti buna muhâlefet etmezse netîce veya müzâkereler yayımlanır. Şâyet Meclis-i Hübregân üyelerinin üçte ikisi Anayasa'nın 111. maddesi çerçevesinde Rehber'in azli gerektiğine kanaat getirerek bu yönde oy kullanırlarsa Rehber azledilmiş olur. Tüm bu süreçte Rehber'in kendisini müdâfaa hakkı saklıdır.⁷¹⁰

Rehber'in azlinin inşâî mi yoksa izhârî bir işlem olduğu da bir tartışma konusudur. Bir başka ifâdeyle, Rehber zâten Velîyy-i emr ve İmâm-ı ümmet olma hak ve yetkisini kendiliğinden kaybetmiştir ve Meclis-i Hübregân bunu sâdece îlân mı eder yoksa Meclis-i Hübregân'ın kararı ile birlikte Rehber bu hak ve yetkisini kaybetmiş mi olur? Âyetullah Muhammed Taki Misbah, *İslam Siyaset Düşüncesi* isimli eserinde İran İslam Cumhûriyeti'nin dünyaya yeni bir model sunduğunu, bu modelin temelinde Velîyy-i fakihin Hz. Peygamber ve İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın halefi olduğu düşüncesinin yattığını, bu sebeple kendisini adâlet sıfatından düşürecek herhangi bir fiilin velâyet hak ve yetkisini kendiliğinden zâil edeceğini, bunun için herhangi bir karara gerek olmadığını, böylesi bir durumda Meclis-i Hübregân'ın yaptığı şeyin

⁷¹⁰ Habibnejad, s.91-96.

Rehber'in velâyet hak ve yetkisini kaybettiğini îlân etmekten ibâret olduğunu, bu işlemin azil değil bir vak'ayı îlân sayılması gerektiğini ifâde eder.⁷¹¹

Meclis-i Hübrigân'ın seçerek îlân ettiği Rehber'in vazîfe ve salâhiyetleri Anayasa'nın 110. maddesi ile düzenlenmiştir. Mezkûr madde şu şekildedir:

“Rehberlik Makamının ödev ve yetkileri şunlardır:

1. Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi'ne danışıldıktan sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin genel politikasını saptamak.
2. Rejimin saptanan politikasının doğru icrâ edilmesine nezâret etmek.
3. Geniş soruşturma yetkisi.
4. Silahlı Kuvvetler Başkomutanı'nın tâynini.
5. Savaş ve barış kararı almak ve genel seferberlik îlân etmek.
6. Tâyin, azil ve istifa kabulü: Denetim Şûrâsı'nın (Şûrâ-yı Nigâhban) fakîhleri; Yargı Erkinin en yüksek makamları; İran İslâm Cumhûriyeti Radyo ve Televizyon Kurumu Başkanı; Genelkurmay Başkanı; İslâm Devrimi Muhâfızları Başkomutanı; Askerî ve emniyet güçlerinin üst düzey komutanları
7. Üç silahlı kuvvet arasındaki olası ihtilâfları çözüme ve aralarından irtibat sağlamak.
8. Normal yollarla çözülemeyen rejim içindeki problemleri Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi aracılığı ile çözüme kavuşturmak.
9. Kanunun öngördüğü şartları hâiz Cumhurbaşkanı adaylarının halkın onayı ve seçimi ile Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra mazbatasını imzalamak. Bu kanunda belirtilen şartlara sâhip olma açısından Cumhurbaşkanlığı adaylarının yeteneği seçimlerden önce Denetim Şûrâsı'nca ve ilk dönemde de Rehberlik Makamı'nca onaylanmış olması gerekir.
10. 89. maddeye dayanmak suretiyle ülke yararını gözeterek, Ülke Yüce Dîvanı (Dîvan-ı Âlî-i Keşver) tarafından kanunî ödevlerine aykırı davrandığına hükmedilmesinden yâhut İslâmî Şûrâ Meclisi tarafından yetersizliğine karar verilmesinden sonra Cumhurbaşkanı'nı görevinden azletmek.

⁷¹¹ Misbah, s.171-172; Biçen ve İskenderoğlu, s.147.

11. Yüksek Yargı Başkanı'nın önerisinden sonra İslâmî ölçüler çerçevesinde mahkûmların cezâ sürelerini azaltmak ya da af kararı almak.

Rehber kendisine âit bâzı ödev ve yetkileri başkasına devredebilir.”

Rehber devlet hiyerarşisi içinde yer almayan ancak toplumsal ve siyâsî açıdan büyük role sâhip bâzı kuruluş ve vakıfları da temsilcileri eliyle kontrol etmektedir. *Bunyad-ı Panzdeh Hordad (15 Hordad Vakfı)*, *Bunyad-ı Şehid (Şehit Vakfı)*, *Nühzet-i Sevadamuzi (Mesken Vakfı)*, *Şûrâ-yı Ali-yi İnkılâb-ı Ferhengi (Kültür İnkılâbı Yüksek Şurası)*, *Sazman-ı Tebligat-ı İslâmi (İslâmi Tebliğ Teşkilatı)*, *Heyetha-yı Vazgar-ı Zemin (Toprak Dağıtım Heyeti)*, *Mustazaflar Vakfı*, *İslâmi Kültürel Bağlar Teşkilatı* bahsi geçen kuruluş ve vakıflardan bâzılarıdır. Bu kuruluş ve vakıfların devletin resmî bütçesi dışında 140 milyar dolarlık bir mal varlığına sâhip olduğu tahmin edilmektedir.⁷¹²

Görüldüğü üzere İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası siyâsî kudretin merkezine Velîyy-i fakihî koymuş ancak onu halkın doğrudan belirlemesini öngörmemiştir. Devlet, parti veya herhangi özel bir sınıf değil; bunların aksine, İslâmî geleneğin temel yorumlayıcıları olan din adamlarının saygıya lâyık görülerek yüceltildiği bu sistemde Velîyy-i fakih tarafından İslâm ahkâmının uygulanması ve denetlenmesi doğrultusunda bu geleneği pratikte gerçekleştirmek, en büyük değer olarak algılanır ve geleneğin temel temsilcisi olarak tezâhür eden Velîyy-i fakih'in yorumu, İslâm Cumhûriyeti devletindeki ilişkileri belirleyen temel kaynak olarak belirir.⁷¹³

Âyetullah Humeynî'nin vefâtının hemen ardından 4 Haziran 1989'da Hüccetü'l İslâm Seyyid Ali Hâmeneî Meclis-i Hübrigân tarafından Velîyy-i fakih ve İnkılâb'ın rehberi olarak seçilir. O dönemde henüz Âyetullah unvanına sâhip olmayan Seyyid Ali Hâmeneî'nin bu durumu tartışma yaratsa da Anayasa'da yapılan ve 2 Temmuz 1989'da referanduma sunulan değişiklik ile Rehber olmasında yasal bir sakınca kalmaz. Yine de bir süre devam eden tartışmalara dâir Âyetullah Azerî-Kûmî 24 Şubat 1990 târihli Cuma hutbesinde;

"Bâzı sözde âlimler fark etmiyor ki Allah'a itâat etmemiz için Hz. Peygamber'e itâat etmemiz; Hz. Peygamber'e itâat etmemiz için İmâm Ali'ye itâat etmemiz; İmâm Ali'ye itâat etmemiz için ulemâya, özellikle İmâm Humeynî'ye itâat etmemiz; İmâm Humeynî'ye itâat etmemiz için İslam

⁷¹² Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s.31.

⁷¹³ Beşiriye, s.46-47.

İnkılâbı Lideri Âyetullah Hâmeneî'ye itâat etmemiz gerekiyor. Bu sözde âlimler hükümet meselelerinde vefât etmiş birisini taklit edemeyeceğimizi, bu meselelerde yaşayan bir lideri taklit etmek zorunda olduğumuzu fark etmiyorlar.",

diyerek konuşma târihi itibariyle Âyetullah kabul edilen Seyyid Ali Hâmeneî'ye itâatin farz olduğunu, Âyetullah Humeynî yoluyla Allah'a itâate varan bu zincirin son halkasının Ayetullah Seyyid Ali Hâmeneî olduğunu ifâde eder.⁷¹⁴ Bununla birlikte, 1979 Anayasa'sının Âyetullah Humeynî'ye göre hazırlandığını, Âyetullah Humeynî'nin tartışma götürmez varlığının yeni rejime meşrûiyet sağladığını, Seyyid Ali Hâmeneî'nin ise meşrûiyetini din adamı olarak bir merci olmasından değil (Rehber olarak seçildikten sonra, 1995 yılında Merc-i taklîd kabul edilmiştir), devletin tanımladığı yasal statüden aldığını ve bunun da aslında Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesine vurulan ağır bir darbe olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.⁷¹⁵ Ulemâ ve entelektüellerin bir kısmı ise henüz Hücetü'l İslâm iken seçilen Seyyid Ali Hâmeneî'nin bir "ruhban" değil, "eğitilmiş kişi" sayılması gerektiğini ve siyâsî konular dışında, o dönemde Merc-i taklîd olan Âyetullah Gülpâyigânî'ye uyulması gerektiğini savunmuştur. İranlıların bir bölümünün ise Anayasa'nın Rehber ve İmâm-ı ümmet olarak tanımladığı Seyyid Ali Hâmeneî yerine Irak'taki Âyetullah Hûî'nin mukallidi olmayı tercih ettiği bilinmektedir.⁷¹⁶

Seyyid Ali Hâmeneî'nin Âyetullah ve taklid merci olmasından sonra Anayasa'yı Koruma Şurası üyesi Ayetullah Rastî Kâşânî,

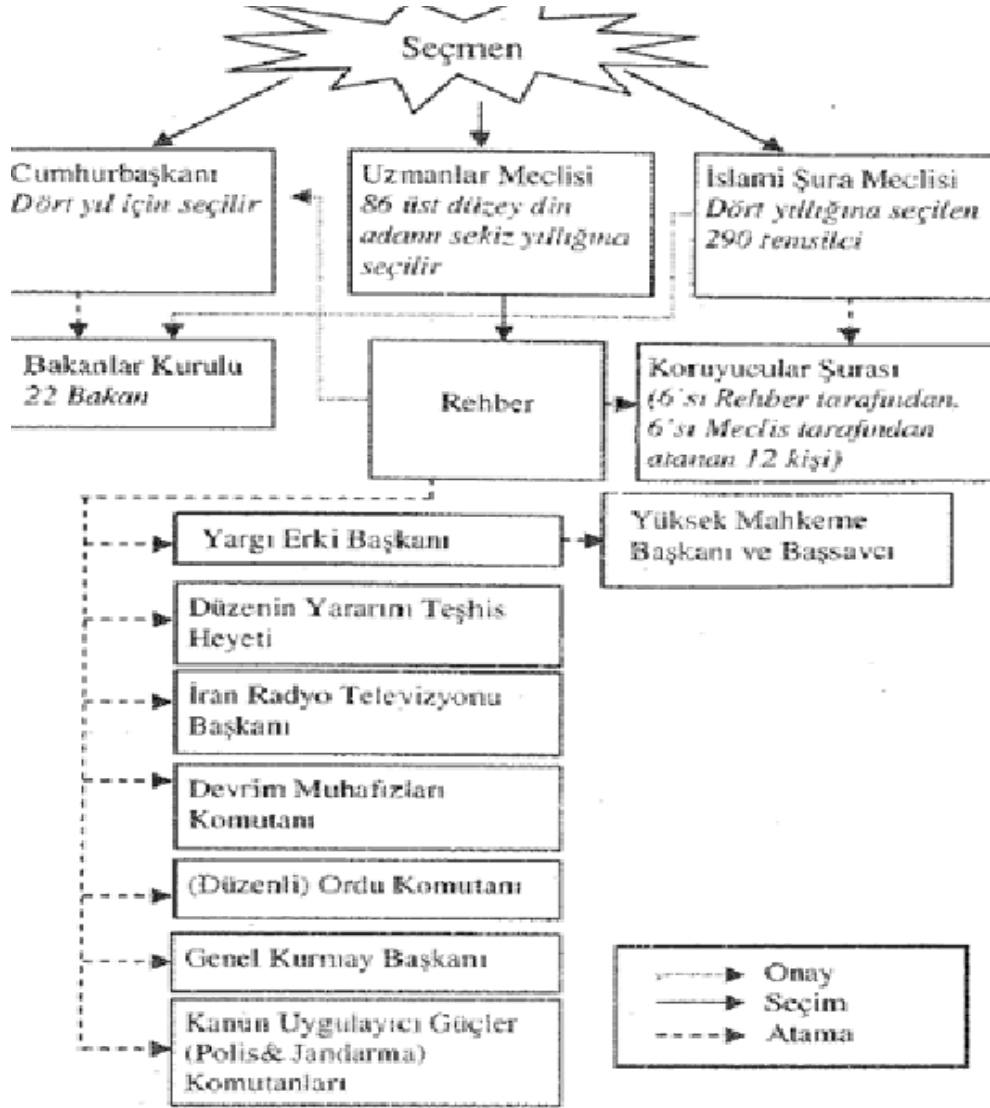
"Devletle ilgili her türlü mesele için Veliy-yi fakihin görüşünü izlemek gerekir. Bireysel meselelerde ise iki durum ortaya çıkar. Ya merciler arasında bir anlaşmazlık yoktur ve birey kendi seçeceği taklit merciini izlemekte serbesttir ya da anlaşmazlık vardır ve aslahın (Ali Hamaneî'nin sahip olmadığı unvan) görüşüne boyun eğmek gerekir. Eğer aslah belirlenmediyse, inanan tercih ettiği merciin görüşünü benimser ve bu durumda ilk başvuracağı taklit merci de elbette ki Rehber olur."

⁷¹⁴ Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, s.132; Ne var ki Katajan Amirpur'a göre, 1996 yılına gelindiğinde Âyetullah Azerî Kumî'nin görüşleri değişmiş, Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî'nin Rehberlik makamı için uygun olmadığını ileri sürerek desteğini çekmiştir. Bakınız: Katajun Amirpur, "A Doctrin in the Making? *Velâyet-e faqih* in post Revolutionary Iran", **Aspects of Democracy – Preconditions, Paths of Development and Contemporary Issues**, Berlin: Japanese - German Center Berlin, 21-22 Eylül 2006 s.60.

⁷¹⁵ Bayart, s.359-360.

⁷¹⁶ Chehabi, Religion and Politics in Iran, s.85-86.

şeklinde beyânda bulunarak, meseleye bir çözüm bulmaya çalışır.⁷¹⁷ Ancak bu yöndeki tartışmalar zaman zaman alevlenmekte ve Rehber'in dînî ve siyâsî yetkisini ilimdeki üstünlüğünden mi yoksa devlet organlarının basit bir tercihten mi aldığı gündeme getirilmektedir. Bunun tabîî bir netîcesi olarak, Âyetullah Seyyid Ali Hâmenel'nin ilminin yeterliliği de tartışma konularından birine dönüşmektedir.



Şekil 1: İran İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sına Göre Siyasal Yapılanma

Kaynak: Bayram Sinkaya, "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Siyasal Yapı ve Yönetim", Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, **Ortadoğu Siyasetinde İran** içinde (3-49), Ankara: Platin Yayınları, 2011, s.49. Meclis-i Hübregân'ın üye sayısı 1982'de 82 iken nüfus artışına paralel olarak artmış ve 2016 ve sonrasında 88 olmuştur. Tablonun hazırlandığı tarihte bu sayı 86 idi.

⁷¹⁷ Bayart, s.361-362.

BÖLÜM 3: ÂYETULLAH HUMEYİNİ'NİN VELÂYET-İ FAKÎH ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

3.1. Velâyet-i fakîh Anlayışına Fikhî Eleştiriler

Târihî süreçte gelişen ve Âyetullah Humeynî'nin liderlik ettiği İran İslâm İnkılâbı ile tatbik imkânı bulan Velâyet-i fakîh teorisine yönelik eleştirilerin bir kısmının ulemâdan geldiği hilâfsızdır. Anayasa'nın hazırlandığı dönemde ve sonrasında aktif siyâsete katılan âlimlerin bâzılarının açık bir şekilde bu fikre îtiraz ettikleri görülmektedir.⁷¹⁸ Bu eleştirileri birkaç başlık altında incelemek mümkündür.

İlk olarak, yasal yönetim hakkının sadece ulemâ sınıfının tekeline verilmesinin önceden belirlenmiş bir diktatörlüğe yol açacağına dâir endişeler dile getirilmekteydi. Benzer şekilde, Âyetullah Nasır Mekarim Şîrâzî örneğinde görüleceği üzere, bütün gücün bir kişide toplanmasının diktatörlük suçlamasını da beraberinde getireceğini ve halkın bugün için sessiz kalmasının yanıltıcı olacağını dile getirenler bulunmaktaydı.⁷¹⁹

İkincisi, ulemânın fikhî düzeyde ele alıp tartıştığı ve karşı çıktığı şey özünde fakihin velâyet hakkından ziyâde bu hakkın sınırları ve kullanım şekli ile ilgiliydi. Bir başka ifadeyle aralarında Âyetullah Şeriatmedârî, Âyetullah Hasan Tabâtabâî Kumî, Âyetullah Muhammed Sâdık Hüseyinî Ruhânî, Âyetullah Ahmed Zencânî, Âyetullah Bahaeddin Mahallâtî, Âyetullah Murtazâ Hâirî Yezdî, Âyetullah Ali Tahrânî, Irak'ta meskûn Mercî-i taklîd Âyetullah Ebü'l Kâsım Hûî ve Lübnanlı Âyetullah Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın da bulunduğu meşhur âlimler, Âyetullah Humeynî'nin İmâm'ın ulemâyı siyâsî açıdan da yetkilendirdiğine dâir yorumuna bu yönden karşı çıkmaktaydılar. Onlara göre ulemânın velâyet hakkı siyâsî konuları ve yetkileri kapsamamakta ve fikhin genel hükümleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Âyetullah Humeynî'nin dayanmış olduğu deliller varılan netîceyi sağlamamaktaydı. Gücün tekelleştiği böylesi bir durum İslâm'a

⁷¹⁸ Chehabi ve Schiraz, s.181; Katajun Amirpoor 1990'lı yıllarda ulemâ arasında gelişen ve ağırlıklı Arap ve İranlıların yer aldığı yaklaşık bin kişiden oluşan "Şii Merciiyetin Haklarını Müdafâ Komitesi" isimli gizli bir komitedeki müçtehitlerin çoğunun Velâyet-i fakîh düşüncesine karşı olduklarını nakleder. Bakınız: Amirpur, "A Doctrin in the Making? *Velâyet-e fakîh* in post Revolutionary Iran", s.43-44.

⁷¹⁹ Mariella Ourghi, "Shiite Criticism of Welayat-e faqih", *Asiatische Studien*, Sayı 59, 2005, s.833; Chehabi ve Schiraz, s.190-191.

uygun olmadığı gibi gerçek bir âlim de bunu isteyemezdi, zîra gerçek bir âlimin vazîfesi aydınlatmak ve tavsiye etmekten ibâretti.⁷²⁰

Üçüncüsü, Velîyy-i fakih olarak bütün fakihlerin üzerinde yer alacak bir kişinin Şîî düşüncesinin temelini oluşturan ve "fakihin bağımsızlığı" şeklinde özetlenebilecek kaideye aykırı olacağıydı. Buna göre fakih ister Şîî isterse Sünnî veya seküler olsun devleti yönetenlerin ve diğer fakihlerin görüşlerinden bağımsız biçimde hareket etmeliydi. Bu anlamıyla fakih içtihadını şer'î usûllere dayandırmalı ve ortaya koyduğu içtihadı da bizzat sâhiplenmeliydi. Şîî düşüncesinde bir müçtehidin bir başka müçtehidi engelleyemeyeceği, müçtehidin fetvâsının bir başka müçtehidin fetvâsı ile geçersiz kılınamayacağı kabul edildiğinden, bir konuda müçtehitler, Merci-i taklîdler ve Velîyy-i fakih arasında çıkacak ihtilâfin nasıl halledileceği, Velîyy-i fakihin fetvâsının diğerlerinin fetvâlarını geçersiz kılıp kılamayacağı hususu da tartışma konuları arasında yer almaktaydı. Tartışmanın şiddeti, Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh teorisini Velâyet-i mutlaka-yı fakîh şekline getirmesiyle giderek artar hale geldi.⁷²¹ Zîra teorinin bu şekli Velîyy-i fakihin sadece yerel müçtehitler veya Merci-i taklîdler ile olan ihtilâflarını değil, Müslümanlar ve İslâm devletinin menfaatini gerektirmesi halinde maslahat çerçevesinde şer'îatın bâzı hükümlerinin askıya alınmasına varabilen bir yetkiyi ifâde etmekteydi. Bu bağlamda ele aldığımızda, Velîyy-i fakihin ahkâma dâir bâzı hükümleri bir süreliğine erteleme veya belli bir süre için belli hakların kullanılmasını durdurması onun tartışılmaz yetkileri arasında sayılmaktaydı. Âyetullah Muhammed Taki Misbah Yezdî çizgisindeki âlimler Velîyy-i fakih'in mutlak yetkisinin onu Anayasa'nın üzerinde kıldığını söyleyip bu yorumun haklılığını savunurken, ulemânın bir kısmı ise devlet yapısı içinde bu şekilde kurumsallaşmanın uzun vâdede bütün Şîî ulemânın durumunu değiştireceği endişesini taşımaktaydı.⁷²² Tüm bunlar ulemâ arasında günümüze dek gelen tartışmaların kaynağında yatan meselelerdir. Bu kısımda teoriye karşı çıkan ulemânın meseleye yaklaşımını öne çıkan isimler üzerinden açıklayacağız.

⁷²⁰ Hamid Mavani, **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**, New York: Routledge, 2013, s.143-144; Ourghi, s.835-836; Chehabi, *Religion and Politics in Iran*, s.82; Shahrough Akhavi, "The Ideology and Praxis in Shi'ism in the Iranian Revolution", **Comparative Studies in Society and History**, Vol.25, No.2, (April 1983), s.215-216.

⁷²¹ Chehabi ve Schiraz, s.196; Shahibzadeh, s.96.

⁷²² Amirpur, "A Doctrin in the Making? *Velâyet-e faqih* in post Revolutionary Iran", s.47-48; Ourghi, s.835.

3.1.1 Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî

1904 yılında Tebriz'de Azeri bir âilede dünyaya gelen Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî ilköğrenimini burada tamamlamasının ardından 20 yaşındayken tahsilini devam ettirmek üzere Kum'a gitti. Burada yaklaşık on bir yıl kaldıktan sonra Necef'e geçerek dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Âyetullah Şerîatmedârî Tebriz'e döndüğünde kendi ders halkasını kurarak fıkıh alanında dersler vermeye başladı. 1949'da Kum'a yerleşerek burada Feyziye Medresesi'nde ders vermeye devam etti ve kısa bir süre içinde İran dışındaki ülkelerde de taklitçisi olan saygın bir merci-i taklîd haline geldi. Modern eğitim ile klasik medrese eğitimini birleştiren bir sistemi yerleştirmeye çalışan Âyetullah Şerîatmedârî, basın yayın alanına da ehemmiyet verdi ve çeşitli dergi ve gazetelerin çıkarılmasına öncülük etti. Şah Muhammed Rızâ Pehlevî'nin Ak Devrim olarak isimlendirdiği reformlara ve Şah'ın din adamlarına müdâhalesine karşı çıktığında Âyetullah Humeynî gibi o da İran'da önemli bir merci-i taklîd idi.⁷²³ Âyetullah Humeynî'nin yargılanıp ölümüne mahkûm edilmesinin önüne geçmek üzere Şah ile görüşen heyet içinde o da bulunmaktaydı.⁷²⁴

Âyetullah Şerîatmedârî'nin Şah Muhammed Rızâ ile yumuşak ve örtülü bir ilişki yürüttüğü bilinmekteydi. Irak'taki merci-i taklîd Âyetullahî'l-uzmâ Muhsin Tabâtabâi el-Hekim'in 1970'te vefâtından sonra Şah'ın, Âyetullah Şerîatmedârî'ye kendisini merci-i taklîd olarak tanıyacağını îmâ eden bir telgraf çektiği bilinmektedir. 70'li yıllar boyunca monarşi ile ulemâ arasında gerginlik yükselirken, Âyetullah Şerîatmedârî bu durumun önüne geçmek için çabalar ancak Âyetullah Humeynî'nin genç âlimler arasındaki etkisi büyümeye devam eder.⁷²⁵ Şah'a karşı muhâlefetin yükselmeye başladığı bu dönemde Âyetullah Humeynî'nin çevresinde yer alan gerek Necef ve gerekse Avrupa ve Kuzey Amerika'daki talebeler Âyetullah Şerîatmedârî'nin Şah ile uzlaşısı içinde olduğunu dile getiren bildirimler yayımlarlar.⁷²⁶ Ne var ki olayların akışı içinde Âyetullah Şerîatmedârî'nin Şah'a koşulsuz destek verdiğini söylemek de mümkün değildir. 6 Ocak 1978'de yarı resmi *Ittulaât* gazetesinde yayımlanan bir yazıda Âyetullah Humeynî'ye yönelik itham ve hakaretler İran'da büyük bir öfkeye neden olduğunda, daha evvel

⁷²³ Hiro, s.43, s.117-118; Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol 12, No 4, (December 1980) s.506, s.512.

⁷²⁴ Bakhash, s.30.

⁷²⁵ Bayart, s.368.

⁷²⁶ Baqer Moin, s.149-150.

hükümet aleyhine konuşmaktan kaçınan ve en büyük mukallit kitlesine sâhip olan Âyetullah Şerîatmedârî polisin tavrını gayrı İslâmî îlân ederek, protestoculara, "Dini liderliğin ve din adamlığının durumunu koruduğunuz için yaptığımız şey kutsaldır", der.⁷²⁷ Bu dönemde Âyetullah Şerîatmedârî'nin Şah'ı uyardığı ve şâyet ulemâ ile görüşüp Anayasa'ya uymazsa üç ay içinde iktidarını kaybedeceğini söylediği nakledilir.⁷²⁸ Söylentiler bu yönde olsa da hükümetin polisin zorla evine girmesi sebebiyle Âyetullah Şerîatmedârî'den özür dilemesinden⁷²⁹ kısa bir süre sonra o, Şah ile yumuşama içine girerek, mukallitlerine gösterilerde ölenler için yapılacak anma törenlerine katılmamaları yönünde tâlîmat verir.⁷³⁰ Şah'ın son başbakanı Şâpûr Bahtiyâr ise bir süre Âyetullah Şerîatmedârî'nin desteğini almayı başarır.⁷³¹ Din adamlarına yönelik saldırıları kabul etmese de Âyetullah Şerîatmedârî'nin temel isteği Meşrûtiyet Anayasa'sına dönüşün sağlanmasından ibârettir.⁷³² Ancak onun Şâpûr Bahtiyâr'ın planları doğrultusunda meşrûti de olsa sembolik bir monarşi istediği, Anayasa'nın buna göre düzenlenmesini savunduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.⁷³³

Olayların cereyan ettiği hal ve şartlarda Âyetullah Şerîatmedârî'nin konumunu kesin bir şekilde tespit etmek zordur, zîra farklı kesimlerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Âyetullah Humeynî'nin çevresi ve mukallitleri kendisini kınarken, Âyetullah Şerîatmedârî bir başka kesimce Şah rejimine karşı ülke içindeki dînî muhâlefetin başı olarak biliniyordu. Normalde apolitik sayılan Âyetullah Şerîatmedârî Kum'daki gösterilerde öldürülen medrese talebelerinin ardından yaptığı açıklamalar ile öne çıkar. Demeçlerinde o, Şah'ın gidip gitmemesiyle değil Anayasa'ya dönmesiyle ilgilendiğini söylüyordu. Âyetullah Humeynî ise dînî muhalefetin ülke dışındaki lideri olarak görülüyordu ve Âyetullah Şerîatmedârî'den farklı olarak, "Tiranlık rejiminin yıkılması, elleri Mâsumların kanına bulanmış yağmacı âilenin gitmesi ve Anayasa'ya dönülmesi"ni

⁷²⁷ Baqer Moin, s.181; Hiro, s.71; Hani Mansourian, "Iran: Religious Leaders and Oppositon Movements", **Journal of International Affairs**, Vol.61, No.1, (Fall/Winter 2007), s.227.

⁷²⁸ James A. Bill, "Iran and the Crisis of '78", s.329.

⁷²⁹ Ervand Abrahamian, "The Political Challenge", **MERIP Reports**, No.69, (July - August 1978), s.7.

⁷³⁰ Hiro, s.72-73; Micheal Axworthy, İran târihini ele alan kitabında Âyetullah Şerîatmedârî'nin mukallitlerini sokak gösterilerinden men etmesinin sebebini halkın daha fazla katledilmesinin önüne geçmek olarak açıklar. Bakınız: Micheal Axworthy, **A History of Iran - Empire of the Mind**, New York: Basic Books, 2010, s.257.

⁷³¹ Hiro, s.87.

⁷³² Hiro, s.99.

⁷³³ Nikki R. Keddie, "Iran: Change in Islam; Islam and Change", **International Journal of Middle East Studies**, Vol.11, No.4, (July 1980), s.536.

istiyordu.⁷³⁴ Bu ikisini sâdece dindar halk veya siyâsetçiler değil, TUDEH Partisi örneğinde olduğu üzere Marksist - Leninist sol gruplar da böyle kabul ediyordu.⁷³⁵

Âyetullah Humeynî'nin sürgüne gönderilmesinin akabinde zaman içinde İran'daki en yüksek seviyeli din adamlarından birisi haline gelen ve diğer müçtehit ve merci-i taklîdlerin görüşlerini de temsil ettiği düşünülüyor olduğundan Batılı yüzlerce gazetecinin ilgi odağı olan "Mûtedil Gelenekçi" Âyetullah Şerîatmedârî'nin bu konumu Âyetullah Humeynî'nin İran'a dönüşüne ve Şah rejimini yıkmasına dek sürer.⁷³⁶ Âyetullah Humeynî'nin dönüşü iki merci-i taklîd arasındaki fikhî ve siyâsî ihtilâfın keskin bir biçimde açığa çıkmasına sebep olur. Her ne kadar Âyetullah Şerîatmedârî, Âyetullah Humeynî'nin sürgün edilmesi sırasında kendisine destek olmuşsa da fakihin siyâsî rolü hususunda Âyetullah Humeynî ve çevresindeki ulemâdan farklı düşünmekteydi. Ona göre ulemânın doğrudan siyâsette yer alması fakihin yetkisinin sınırlarını aşması demekti ve bu yola girilmesi kaçınılmaz olarak yozlaşma ve İslâm'ın altının oyulması sonucunu doğuracaktı. Bunun yerine fakih Meşrûtiyet Anayasa'sındaki konumunu korumalı ve sâdece kanunların İslâm şerîatına uygunluğunu kontrol etmekle iktifâ etmeliydi. Onun düşüncesinde ister Şah isterse bir başkası olsun, İmâm Muhammed Mehdî'nin zuhûruna kadar devleti kimin yönettiğinin pek bir önemi de yoktu.⁷³⁷ Âyetullah Şerîatmedârî'nin bu düşüncesinin doğal neticesi Âyetullah Humeynî'nin siyâsî erki kontrol çabasını reddetmesi ve şâyet bu mümkün olmazsa sınırlandırmak için çaba sarf etmesiydi.

Âyetullah Şerîatmedârî ile Âyetullah Humeynî arasındaki fikrî ihtilâfın siyâset sahnesindeki somut ilk örneği Anayasa konusunda görülür. Mart 1979'da ülkenin yönetim şeklinin belirlendiği referanduma katılan Âyetullah Şerîatmedârî, bu referandumun düzenleniş şekline karşı çıksa da netîceye îtiraz etmez. Ona göre, referandum sorusunun formüle edilmiş şekli yanlıştır. Âyetullah Şerîatmedârî halkoyuna sunulan sorunun "İslam Cumhuriyeti'ni onaylar mısınız? (Evet veya hayır)", şeklinde değil, "Ülke için ne çeşit bir politik sistem istersiniz?" şeklinde olması gerektiğini savunuyordu.⁷³⁸ Bununla birlikte,

⁷³⁴ Abrahamian, "The Political Challenge", s.7.

⁷³⁵ Ehsan Tabari ve Masood Moin, "Tudeh: Socialism and Islam", **MERIP Reports**, No.75-76, (March-April 1979), s.29-30.

⁷³⁶ Chehabi, Religion and Politics in Iran, s.77; Edward Mortimer, **Faith and Power: The Politics of Islam**, New York: Random House, 1982, s.330.

⁷³⁷ Bayart, s.336; Rasool Nafisi, "The Future of Religion and Society in Iran", **World Affairs: The Journal of International Issues**, Vol.11, No.1, (Spring 2007), s.72.; M.H. Peseran, "The System of Dependent Capitalism in Pre- and Post Revolutionary Iran", **International Journals of Middle East Studies**, Vol.14, No.4. (November 1982), s.502.

⁷³⁸ Akhavi, "The Ideology and Praxis", s.211.

esasta Cumhûriyet rejimine karşı olmadığını kendisine yöneltilen, "İslam Cumhûriyeti'nden yana mısınız?" sorusuna verdiği,

"Bir Cumhûriyet, evet. Onu İslâmî olarak isimlendirmenizin büyük bir fark yaratacağını düşünmüyorum. Eğer İranlılar iyi Müslümanlarsa o da her şekilde İslâmî olacaktır. Mevcut Anayasa altında da teklif edilen kanunlar beş müçtehitten oluşan bir komitenin onayına sunuluyor. Bu pratiğe geçirilirse iyi olacaktır",

şeklindeki cevapla ortaya koymaktaydı.⁷³⁹ Ne var ki bu noktadan sonra her iki tarafı da yıpratın olaylar yaşanacaktı ki bunların bir kısmında Şah'ı destekleyen ülkelerin müdâhalesine dâir şüpheler bulunmaktaydı. Amerikan Elçiliği'ni kontrol altına alan, kendilerine "İmam'ın Hattındaki Müslüman Öğrenciler" diyen kişilerin elçilikte ele geçirdikleri bâzı belgeler ile SAVAK arşivlerinden elde edilen sâir evraktan Âyetullah Şerîatmedârî'nin Amerikan Elçiliği ve CIA ile dolaylı bağlantıları olduğu ve kendisine ticârî görünümlü finansal yardımlarda bulunulduğu ileri sürüldü ve Âyetullah Şerîatmedârî Amerikan Elçiliği'nin kontrol altına alınmasının yanlış ve İslâm'a aykırı olduğunu söylese de⁷⁴⁰ daha sonra bu iddiaların bir kısmını kabul etmek zorunda kaldı.⁷⁴¹ Mart 1979'da yapılan referandum ile ülkenin yeni rejiminin İslâm Cumhûriyeti olarak belirlenmesinden sonra Âyetullah Şerîatmedârî anayasanın halkın seçeceği 270 üyeden oluşacak geniş bir meclis tarafından hazırlanmasını istese de Âyetullah Humeynî bir Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Müessesan / Meclis-i Hübregân) oluşturulmasını sağlayarak bu görevi onlara tevdi etti.⁷⁴² Âyetullah Şerîatmedârî'ye göre egemenliğin kaynağı halktı ve Meclis-i Hübregân'ın halkın egemenlik hakkını sınırlayacak veya şüpheye düşürecek herhangi bir ilkeyi benimseme hakkı bulunmamaktaydı. O, *Halk-ı Müselman* gazetesinde bu yöndeki görüşlerini açıklıyor ve savunuyordu.⁷⁴³

Nisan 1979'da Âyetullah Şerîatmedârî İslâm Cumhûriyeti Partisi ve Devrim Mahkemelerini eleştirerek, bunların İslâm'ı alay konusu haline getirdiklerini ve dini politik çıkarlarına âlet ettiklerini söyler.⁷⁴⁴ 24 Mayıs 1979'da yaptığı bir başka açıklamada ise "İslâm'da ulemânın devlet işlerine karışmak zorunda olduğuna dâir hüküm yoktur.

⁷³⁹ Mortimer, s.331.

⁷⁴⁰ Akhavi, *The Ideology and Praxis*, s.213.

⁷⁴¹ Hiro, s.218-219, s.320.

⁷⁴² Akhavi, *The Ideology and Praxis*, s.211-212; Sohail Hashmi, "Iran's Second Revolution", *Harvard International Review*, Vol.4, No.2, (October 1981), s.5; Hiro, s.108.

⁷⁴³ Baqer Moin, s.220-221.

⁷⁴⁴ Baqer Moin, s.209.

Bunun iki istisnâsı vardır: İlki, Meclis şerîata aykırı bir kanun çıkarırsa. İkincisi ise toplumsal düzeni sağlayacak bir lider yoksa", der.⁷⁴⁵ Ona göre ulemâ hükümetin İslâm'a aykırı bir şey yapması halinde ona tavsiyede bulunmalı ve doğrudan yönetimle ilgilenmemelidir, zîra yönetim yöneticinin işidir. Âyetullah Şerîatmedârî'nin 1979 yazında yürüttüğü kampanya Âyetullah Humeynî'nin bu konuya önem vermesini gerektirir ve bâzı araçların yardımıyla iki merci-i taklîd Âyetullah Muhammed Rızâ Gülpâyigânî'nin evinde buluşur. Bu toplantıda Âyetullah Humeynî, Şah'ın arşivlerinden elde edilen belgeleri ortaya koyarak Âyetullah Şerîatmedârî'nin Şah ile açık işbirliği içinde olduğunu ileri sürer. Netîcesiz kalan bu toplantıdan sonra da Âyetullah Şerîatmedârî Velâyet-i fakîh ilkesine îtirazını dile getirmeye ve bu ilkenin ancak şer'î olarak yetkili bir kimsenin bulunmaması ve zorunlu haller ve konularla sınırlı olarak uygulanabileceğini söylemeye devam eder. Ona göre, hassaten fakihin sorumlu bir hükümet memuru olarak silahlı kuvvetlere komutan atama yetkisi başta olmak üzere, fakihin rolü sâdece normal zamanlarda değil, olağanüstü hallerde dahi kısıtlanmalıydı. Aksi halde, fakihe verilecek geniş yetkiler ülkenin yeni bir otokrasiye kaymasına sebep olabilirdi.⁷⁴⁶ Âyetullah Şerîatmedârî'nin Anayasa'ya tek îtirazının bu husus olmadığı, İran'ı oluşturan etnik kimlik ve bölgelere görece özerklik sağlanmasını da istediği ve onun bu taleplerinin ardından etnik ayrılıkçılığın güç kazanmaya başladığı da bilinmektedir.⁷⁴⁷ Gerek Velâyet-i fakîh gerekse etnik kimliklere dâir hususlarda olsun, bu süreçte Âyetullah Şerîatmedârî demokrasi, milliyet, milliyetçi, egemenlik ve benzeri kavramları Batılı anlamlarıyla sıklıkla kullanırken, Âyetullah Humeynî bunları Şîliğin altını oyan kavramlar olarak kabul ediyor ve bunlardan uzak duruyordu.⁷⁴⁸ Âyetullah Şerîatmedârî Anayasa'nın hazırlanması sırasında bâzı maddeler arasında çelişkiler bulunduğunu da dile getirmekteydi. Ona göre, referanduma sunulan Anayasa'nın 56. maddesi ile 110. maddesinin birbiriyle çelişmekteydi. Anayasa'nın 56. maddesi halkın kaderini tâyin hakkının elinden alınmayacağı hükme bağlarken, Velîyy-i fakih'e seçilmiş cumhurbaşkanını gerektiğinde veto etme yetkisi veren 110. madde ile halkın bu hakkı elinden alınmaktaydı.⁷⁴⁹

⁷⁴⁵ Hiro, s.117; Chehabi, Religion and Politics in Iran, s.77.

⁷⁴⁶ Akhavi, The Ideology and Praxis, s.212; Tamadonfar, s.107.

⁷⁴⁷ Keith Crane, Rollie Lal ve Jefferiy Martiniy, **Iran's Political, Demographic, and Economic Vulnerabilities**, Santa Monica: Rand Corporation, 2008, s.49.

⁷⁴⁸ Akhavi, **The Ideology and Praxis**, s.211; Shahibzadeh, s.89-90.

⁷⁴⁹ Hiro, s.140.

1979 yılı yaz ve sonbaharı boyunca süren muhâlefeti netîcesiz kalan ve buna binaen ulemânın yönetime karışmamasını savunan Batı yanlısı liberallere meyleden⁷⁵⁰ Âyetullah Şerîatmedârî, Müslüman Halkın Cumhûriyetçi Partisi eliyle referanduma karşı çıktı.⁷⁵¹ Halkı 3 Aralık 1979'da yapılacak referandumu boykota dâvet etti. Ne var ki bu yöndeki çağrısı istenilen etkiyi yaratmadı.⁷⁵² Aslında başından beri Velâyet-i fakîh düşüncesine karşı olan, Gâib İmâm Muhammed Mehdî dışında hiç kimsenin meşrû olmadığını savunan Hücetiyeye hareketi dahi referanduma iştirak etti.⁷⁵³ Bununla birlikte, onun bu çağrısının görece etkili olduğunu, mukallitlerini referandumu boykot etmeye çağırması ve kendisini destekleyen Ulusal Parti ile Halkın Mücahitleri Örgütü ve Fedâiyan militanları sebebiyle Azerbaycan eyâletinde ve sâir yerlerde 3 milyon kişinin oy kullanmadığını tahmin edenler de bulunmaktadır.⁷⁵⁴ Halkoyuna sunulan Anayasa'nın kabul edilmesinin akabinde, 29 Aralık 1979'da Âyetullah Şerîatmedârî mevcut duruma dâir görüşünü şu sözlerle dile getirdi: "Görünen o ki bir monarşiden diğere doğru gidiyoruz."⁷⁵⁵

Ervand Abrahamian, Âyetullah Şerîatmedârî'yi monarşinin yıkılmasını ama kanlı bir askerî darbenin gerçekleşme ihtimaline binaen çok büyük sosyal ve siyâsal değişiklikler yapılmamasını isteyen "dînî muhafazakâr" olarak tasnif ettiği grup içinde gösterir.⁷⁵⁶ Yumuşak huylu bir karaktere sâhip olan Âyetullah Şerîatmedârî sâdece Âyetullah Humeynî'nin kurmak istediği düzene karşı çıkması sebebiyle değil, Âyetullah Humeynî'nin Şah'ın yargılanması ve hak ettiği cezayı alması için İran'a iâdesinde ısrarcı olmasının hilâfına, Şah'ın ülkeye iâdesinin önemsiz olduğunu, yurtdışına kaçırdığı mal varlıklarının geri getirilmesinin yeterli olacağını söylemesine binaen de genç devrimciler arasındaki îtibarını neredeyse yitirmiş haldeydi.⁷⁵⁷ Bir görüşe göre bu durum yeni rejime muhâlif şiddet yanlısı kişilerin kendisini çevrelemesi ve onu bir araç olarak kullanmasının yolunu açan bir unsurdu. Bu kişiler Kum'da Âyetullah Humeynî'nin evine ve devlet kurumlarına saldırınca ve Tebriz'de bir isyanın örgütlenmek istenildiği anlaşılınca

⁷⁵⁰ Hiro, s.358.

⁷⁵¹ Hiro, s.118; Baqer Moin, s.217.

⁷⁵² Baqer Moin, s.220-221.

⁷⁵³ Baqer Moin, s.245.

⁷⁵⁴ Hiro, s.139; Hashmi, s.5.

⁷⁵⁵ Istihâq Ali Mekhri, "Religion and Politics in Iran-Iraq Relations", **Pakistan Horizon**, Vol.58, No.4, (October 2005), s.36; Hiro, s.139.

⁷⁵⁶ Ervand Abrahamian, "Iran in Revolution: The Opposition Forces", **MERIP Reports**, No.75-76, (March-April 1979), s.6.

⁷⁵⁷ Akhavi, **The Ideology and Praxis**, s.214

Âyetullah Şerîatmedârî'nin çevresindekiler tutuklandı ve kendisi de ev hapsine alındı.⁷⁵⁸ 1982 yılında Âyetullah Humeynî'ye yönelik bir sûikastın hazırlığı açığa çıkarılıp zanlılar Âyetullah Şerîatmedârî'nin plandan haberi olduğunu ve kendilerine hayır duâ ettiğini söylediğinde, yakalanan zanlılar arasında oğlu da bulunan Âyetullah Şerîatmedârî televizyonda halka pişmanlığını bildirdi ve Şiî ulemânın hiyerarşik yapısında daha evvel hiç görülmediği varsayılan bir şekilde, Feyziye Medresesi'ndeki ulemâdan bir grubun isteği ve kararıyla cübbesi çıkarıldı. Yaşanan bu gelişmeler sebebiyle ev hapsine alınan Şerîatmedârî'nin bu durumu Nisan 1986'da vefâtına dek sürer ve cenâzesinde de herhangi bir merâsim düzenlenmez. Ulemâ ilmî seviyesine ve merci-i taklîd ehliyetine dâir devletin resmî organlarından herhangi bir icâzet almak zorunda olmayan bir âlimin haklarının bu şekilde elinden alınmasına açık bir rızâ göstermese de yakın arkadaşları dışında karşı çıkan da olmaz.⁷⁵⁹

Bugünden geriye dönük bir okumayla Âyetullah Şerîatmedârî'nin ulemânın halka velâyetine dâir görüşlerini Necef'teki eğitimi sırasında edindiğini ve bu anlamıyla kendisinin Necef ulemâsını takip ettiğini ancak İran'ın içinden geçmekte olduğu şartların onun düşünceleriyle uyuşmadığını söylemek mümkündür. Elbette bu, Âyetullah Şerîatmedârî'nin görüşünde yalnız olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle Irak ulemâsının İran içinde çok sayıda mukallidi ve temsilcisi olduğu göz önünde tutulduğunda, Âyetullah Şerîatmedârî'yi bunlar arasında öne çıkan isim olarak nitelendirebiliriz. Her ne kadar kendisinin unvanı geri alınmış olsa da, bir merci-i taklîd olarak ondan kalan yegâne eser telif ettiği *Risâle-i Tavzîhu 'l-mesâ'il*'dir.

3.1.2. Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûî

Şiî dünyasının etkin isimlerinden Âyetullah Ebü'l-Kâsım Hûî 1899'da İran Azerbaycan'ında dünyaya geldi. İlk eğitimini burada aldıktan sonra döneminin pek çok talebesi gibi o da dînî tahsilini ilerletmek için Necef'e gitti. Burada fıkıh, usûl-i fıkıh ve hadis alanında ihtisas yaparak yirmili yaşlarda ders vermeye başladı. 1933'te ise müçtehid olarak icâzet aldı. Âyetullah Hûî, Necef'teki tahsilinden sonra İran'a dönmedi ve burada kalarak, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin yenilemiş olduğu fıkıh usûlü metodu ile uzun yıllar

⁷⁵⁸ Baqer Moin, s.223.

⁷⁵⁹ Baqer Moin, s.241-242.

ders vermeye devam etti. Eserlerini Arapça kaleme almasına rağmen Arapça, Farsça ve Türkçeyi ileri düzeyde biliyordu ve bu dillerin konuşulduğu ülkelerden gelerek kendisinden ders alan talebeleri vardı. Bu sûretle yetiştirdiği talebeler ülkelere döndüklerinde onun düşünce sisteminin de taşıyıcısı haline geldiler. İçinden geçtiği son derece hassas döneme ve başta İran'daki Anayasa hareketine destek vermiş olan Âyetullah Mirzâ Muhammed Hüseyin Necefî Nâînî gibi isimlerden ders almış olmasına rağmen Âyetullah Hûî'nin siyâsî meselelere çok az ilgi duyduğu bilinmektedir. Bu cümleden olmak üzere, komünizmle mücâdeleye destek mâhiyetinde verdiği fetvâ ile Kuzey Irak'ta meskûn Kürtlere karşı yapılan saldırılara karşı çıktığı fetvâ Irak iç siyâsetiyle ilgiliyken, Filistin ve Cezayir konusundaki fetvâları Irak dışındaki siyâsî konulara odaklanmıştır. Yine Âyetullah Hûî 1963 yılında Şah tarafından tutuklanan Âyetullah Humeynî için yürütülen kampanyaya da iştirak edip Âyetullah Humeynî'ye o dönemde destek verenler arasındadır.⁷⁶⁰ Âyetullah Hûî Irak'taki merci-i taklîd Âyetullahî'l-uzmâ Muhsin Tabâtabâi el-Hekim'in vefâtının ardından Irak'ta kalan üç merci-i taklîd arasından öne çıkararak, dünyanın birçok yerindeki Şîllerce merci-i taklîd olarak kabul edildi. Diğer ikisi Âyetullah Humeynî ve Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr idi.⁷⁶¹ Âyetullah Hûî 1992'de vefâtına dek İslâm dünyasının pek çok yerindeki Şîlerin olduğu kadar gayrimüslim ülkelerdeki Şîlerin de taklit mercii oldu. Âyetullah Hûî 1976'da Amerika'ya gönderdiği temsilcisi Şeyh Muhammed Server eliyle "al-Khou Foundation in America" isimli bir vakıf kurarak Amerika'ya göç eden Şîler arasında da faâliyyette bulundu. 1987'de ise benzer kurumları Londra'da açtı.⁷⁶² Bugün Irak'taki merci-i taklîd Âyetullah Seyyid Ali el-Hüseyinî es-Sîstânî, Âyetullah Hûî'nin öğrencilerinden birisidir.

Âyetullah Hûî, İmâm'ın gaybetinde fakihin üstleneceği rolün sınırlı bir alana temas ettiği kanaatindeydi. Ona göre, fakihin velâyeti ancak bir velîsi olmaksızın kendisini idâre etmekten âciz küçükler ve kişiler ile dul ve yetimlerin himâye edilmesiyle sınırlıydı. Fakihin şahsiyeti ümmetin fertlerinin üzerinde olmadığından onun siyâsî alana dâir hak ve yetkisi ümmetin sâir efradından farksızdı. Buna binaen o, egemenlik hakkının gerçek sâhibini fakih değil, ümmet olarak telakkî ediyordu. Bir başka ifâdeyle, fakihin ümmetin

⁷⁶⁰ Yusuf al-Khoei, "Abû'l-Qâsim al-Hûî", **Oriente Moderno**, Vol.79, No.2, (1999), s.491-492.

⁷⁶¹ Mortimer, s.362.

⁷⁶² Liyakat Nathani Takim, **Shi'ism in America**, New York: New York University Press, 2009, s.52.

siyâsî işlerini idâre hakkı sıradan birisinin idâre hakkını geçemez, fakihin sınırlı hak, yetki ve sorumlulukları siyâsî sahaya sirâyet ettirilemezdi.⁷⁶³ Bir diğer îtirazı ise On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin gaybetinde onun yetkilerinin en azından bir kısmını kullanacak fakihin bir veya birkaç fakih ile sınırlandırılmayacağı, her fakihin bağımsız bir otorite olduğu yönündeydi.⁷⁶⁴ Bu düşünce ise fakihlerin birbirleri üzerinde siyâsî otorite olamayacakları sonucunu doğuruyordu. Bu kanaatine binaen Âyetullah Hûî vücuhattan gelen paralarla, faâliyetlerini sosyal ve kültürel alanlara yöneltip ülke içinde ve dışında pek çok kurum oluşturdu.⁷⁶⁵

Âyetullah Hûî siyâsî açıdan Âyetullah el-Uzmâ Şeyh Abdulkerim Hâirî Yezdî ve Âyetullah Hüseyin Tabâtabâî Burûcirdî'nin siyâsî sahaya müdâhil olmama yönündeki tavrını benimsedi. Onun bu kanaatinin temelinde İranlı Şîîlerden farklı şekilde gelişen organizasyon yapıları, Arap kabile değerlerini yoğun halde içeren sosyal ilişki biçimleri, dînî ritüelleri ve her ne kadar devlete karşı bağımsızlıklarını korumaya yetse de kendilerini mukallitleri ile kutsal mekanları ziyâret eden Şîîlerin ödediği vücuhata ve sâir bağışlara mecbur kılan vakıf temelli güçlü bir ekonomik altyapının olmaması sebebiyle Iraklı dînî mercilerin siyâsete yönelik ilgisizliği de rol almış olmalıdır.⁷⁶⁶ Âyetullah Mirzâ Muhammed Hüseyin Necefî Nâinî'nin İran Meşrutiyet Hareketi'ne verdiği destek ve Necef'te kaleme alarak 1909'da yayımladığı *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Uşûl-i Meşrûtiyyet* isimli eseri ve yine bâzı müçtehitlerin açıklamalarını ve fetvâlarını bir kenara koyarsak, İmâm'ın gaybetinde, işgalci kâfirlere karşı savunma savaşı da dâhil olmak üzere, onun yetkilerinin önemli bir kısmını zâten kullanabildikleri hususunda hemfikir olmalarının da etkisiyle, Iraklı Şîî ulemânın siyâsî alana müdâhalesinin teorik altyapısını hazırlayacak çalışmaların yok denecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı hâkimiyeti sonrası İngiliz mandası olarak şekillenen yeni Irak devletinde İngilizlerin ulemânın etkisinden şikâyet eden Kral Faysal'a destek olabilmek adına ulemâyı politik alandan uzak tutmak için sarf ettikleri yoğun gayret de bu anlamda dikkate alınmayı gerektirmektedir. Hassaten ulemânın Faysal'ın bir İngiliz ajanı olduğunu düşünmeye başlamasından sonra, 1922'de yapılan Kurucu Meclis seçimlerinde müçtehitleri temsil edebilecek, İngiltere-Irak Anlaşması'na muhâlif adaylara yer

⁷⁶³ al-Khoei, s.492.

⁷⁶⁴ Baqer Moin, s.155.

⁷⁶⁵ al-Khoei, s.493.

⁷⁶⁶ Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, Princeton: Princeton University Press, 2003, s.6, s.26; Iraklı Şîîlerin toplumsal yapısına dair detaylar için bakınız: Cabbar, s.79 ve devamı.

verilmemesi alınan önlemler arasında yer almaktaydı. Ulemâ ise buna karşılık olarak seçimlere katılacakların dinden çıkacaklarını ve Müslüman mezarlığına gömülmeyeceklerini ilân etti. İngilizlerin desteğiyle hareket eden Faysal ile ulemâ arasında cereyan eden bu mücâdelede nihâyetinde geri adım atmak zorunda kalan ulemâ oldu.⁷⁶⁷ Manda döneminde etkisizleştirilen Iraklı dînî mercilerin gündemine siyâset yeniden ancak 1940'ların ikinci yarısında girebildi. Bu dönemde hasseten seküler eğitim alan şehirli genç Şîîlerin Marksist düşüncelerin ve Arap milliyetçiliğinin etkisine girip 1934'te kurulan Irak Komünist Partisi'ne ilgi duymaya başlayarak müçtehitlerin otoritesini sorgular hale gelmesinin geleneksel Şîî bakış açısından kopma tehlikesi doğurması üzerine Âyetullah Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ yaklaşan tehlikeye dâir uyarıda bulunma ihtiyacı hissetti.⁷⁶⁸ Âyetullah Hûî'nin talebelerinden Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr ise Şîî dînî mercilerin daha güçlü bir rol alması gerektiğini düşünmekte ve verdiği dersler ile kaleme aldığı *Felsefetünâ* ve *İktisâdünâ* isimli eserlerle Batılı ideolojilerin dışında ve onlara karşı özgün bir akım ve modeli yaratmak amacıyla siyâsî sahaya girilmesini savunmaktaydı. Âyetullah es-Sadr'ın bu alandaki çabaları onu 1957'de kurulan İslâmî Dâvet Partisi'nin ideologu haline getirdi. Aslî vazîfesinin sadece "dînî inancı" ve havzayı korumakla sınırlı olduğunu, gayri ahlâkî hal ve hareketlerin hüküm sürdüğü siyâsî alana doğrudan müdâhalenin fakihin işi olmadığını düşünen Âyetullah Hûî tüm bunlara rağmen siyâsî alandan uzak durarak, Âyetullah es-Sadr'ın faaliyetlerine açıkça karşı çıkmadığı gibi destek de olmadı.⁷⁶⁹

1960'da İran'da yaşanan bir gelişme Irak'taki ulemâyı dolaylı şekilde etkiledi. Şah'ın toprak reformuna karşı bir bildiri yayımlayan Âyetullah Burûcirdî, bu bildiri ile ulemânın siyâset sahnesinde görünür olmasının yolunu açmaktaydı. Âyetullah Burûcirdî'nin hemen ardından Necef'teki Âyetullah el-Hekim Irak Komünist Partisi'ne üye olmanın, onları desteklemenin câiz olmadığına dâir bir fetvâ yayımladı ve böylelikle, her ne kadar Iraklı Şîî ulemâ İran'ın psikolojik kontrolüne girmek istemese ve bu sebeple Âyetullah Hûî'nin görüşüne îtibar etse de⁷⁷⁰ Necef ilim havzasında Âyetullah Hûî'nin temsil ettiği çizginin yanında aktif siyâsetle ilgilenen ulemâ kesimi de belirmeye başlamış oldu. Bununla birlikte Âyetullah Humeynî'nin Necef'e yerleşmesinin akabinde Necef ulemâsını

⁷⁶⁷ Nakash, s.75-81.

⁷⁶⁸ Nakash, s.134; Wiley, s.22.

⁷⁶⁹ Abbas, s.217, s.223; al-Khoei, s.493.

⁷⁷⁰ Mekhri, Iran-Iraq Relations, s.37.

kendisine siyâsî destek vermeleri için iknâ etme çabasının netîcesiz kaldığı, ulemânın önemli bir kısmından İslâm toplumu ve devletinin siyâsî değil sosyal ve kültürel yollarla inşâ edilebileceği cevabını aldığı bilinmektedir.⁷⁷¹ Âyetullah Hûî'nin siyâsetten uzak durmasının bir sebebi de Irak'taki Şîîlerin çoğunluk olmasına rağmen baskılanmış sosyal ve ekonomik durumlarının getirdiği zorunluluklar, alışkanlıklar ve buna bağlı sonuçlar da olabilir. Bu kesim uzun yıllar boyunca pek çok kitlesel sürgünün ve ulemâya yönelik infazın mağduruydu.⁷⁷² Saddam Hüseyin'in Âyetullah es-Sadr ve kız kardeşi Bint el-Hüda'yı îdam ettirmesinden bir süre sonra, 1980'de, Âyetullah Hûî Irak'tan ayrılmak istese de Baas yönetimi kendisine izin vermez ve şahsi mal varlığı ile medresenin banka hesaplarına el koyar. Bununla da yetinmeyen yönetim, dışarıyla bağlantı kurmasını engellemek için telefon bağlantısı keser, öğrencilerini tutuklar ve bunlardan bir kısmını infaz eder.⁷⁷³ Bir buçuk yıl içinde aralarında "Mevcut halde İslâm'ın reforma değil inkılâba ihtiyacı var",⁷⁷⁴ diyen Âyetullah es-Sadr gibi etkili âlimlerin de yer aldığı yüzden fazla din adamının infaz edilmesi ve bunun hemen ardından İran'a saldırılarak işgal harekâtına başlanması Baas rejiminin buna karşı çıkacak kesimleri yok etme çabası olarak da değerlendirilebilir. Ne var ki tüm baskılara rağmen Âyetullah Hûî'nin siyâsete yönelik tavrı değişmez. Iraklılardan "saldırgan Perslere karşı zafer kazanmak için Ali'nin ruhuyla savaşmalarını" isteyen Irak ordusunun kendisinden destek talebi de sonuçsuz kalır. Âyetullah Hûî Irak hükümeti lehinde veya aleyhinde bir şey söylemez.⁷⁷⁵

Âyetullah Hûî'nin oğlu Abdulmecid el-Hûî'nin anlatımına göre, İran - Irak Savaşı'nın bitmesini tâkiben Mart 1991'de Irak'ta başlayan Şâbâniyye Ayaklanması sırasında, yurt dışındaki muhâlif liderlerin Irak'a dönmemesi ve yine bâzı din adamları, aşîret reisleri ve halkın baskısı neticesinde, Âyetullah Hûî istemeyerek de olsa bir bildiri yayımlayarak, kamusal, dînî, sosyal işleri istikrarlı hale getirecek ve Irak'ın güvenliğini sağlayacak 9 kişiden oluşan bir "Yüksek Komite" ile bir kısım Şîî yönetim kurumlarının oluşturulması talebini onaylar. Yayımladığı bildiride,

"Ülke bugünlerde zor bir dönem geçirmektedir, dolayısıyla kaybolmaya ve yok olmaya karşı önlem almak yönetimden ve kamu yararından sapmaktan

⁷⁷¹ Nakash, s.137; Wiley, s.36, s.41.

⁷⁷² Graham E. Fuller, Rend Rahim Francke, **The Arab Shia'-The Forgotten Muslims**, London: MacMillan, 1999, s.88-89, s.96-100, s.109; Takim, 25 vd; Mortimer, s.364-365; Wiley, s.46-47, s.53.

⁷⁷³ Wiley, s.57.

⁷⁷⁴ Wiley, s.54.

⁷⁷⁵ Mortimer, s.370-371.

kaçınmak için toplumsal alanda, dini işlerde ve kamusal faaliyetlerde denetim, istikrar ve güvenliğin sağlanmasına ve düzenin korunmasına elzem derecede ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu nedenle kamunun genel çıkarları göz önünde tutularak, görüşü bizim görüşümüzü temsil eden, tüm işlerin yönetimini denetimi altına alacak bir yüksek komisyon tayin etmek gerekmektedir. Onun kararları bizim kararlarımız olacaktır. Bunun için aşağıda isimleri belirtilen, sahih uygulamalar yapacaklarına ve yeterliliklerine güvendiğimiz fazilet sahibi din adamlarını seçtik. Müslüman evlatlarımızın bunlara tabi olmaları, itaat etmeleri, onların emirlerine uymaları, bağlanmaları ve bu görevi başarıyla yerine getirmeleri için onlara yardım etmeleri gerekmektedir",⁷⁷⁶

ifâdelerine yer veren Âyetullah Hûf'nin evi bir yönetim merkezi haline dönüşür. Âyetullah Hûf'nin şehrin idâresini ele alan ve halkı ulemâyâ itâate dâvet eden bildirisine rağmen bu onayın arka planında Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesinin etkisinin bulunduğu dâir bir kanıt mevcut değildir. Baas rejiminin Necef'i yeniden kontrol altına almasını tâkîben âilesi ve yakın çevresinden iki yüz kişi infaz edilen Âyetullah Hûf Necef'ten zorla götürülür ve 21 Mart 1991'de, Saddam Hüseyin'in baskısıyla ulusal televizyon kanalında Saddam Hüseyin'i öven bir açıklama yaparak, Şîi gruplara isyana son verme çağrısında bulunur.⁷⁷⁷

Âyetullah Hûf'nin Baas rejimine yönelik ayaklanmanın durdurulması çağrısının baskı altında olduğu sâbit olsa da, bir anlatıma göre, onun düşünce sistemi içinde bu yöndeki bir açıklama yadırgatıcı da değildir, zîra İran İslâm İnkılâbı'na giden süreçte İran içindeki ulemânın desteğini büyük oranda kaybeden Şah Muhammed Rızâ'nın eşi Farah, Saddam Hüseyin'in eşliğinde Necef'e giderek kendisinden yardım istediğinde,⁷⁷⁸ İranlıların Şah'a karşı çıkmalarına anlam veremeyen ve onların çıldırması olduklarını düşünen Âyetullah Hûf'nin Şah'a hediye edilmek üzere bir yüzük verip sokak gösterilerinde hayatını kaybeden İranlılar için "Bu onların eşekliğini gösterir. İnsanlar sokakta makineli tüfekler karşısında durmaz", dediği ve Âyetullah Humeynî'nin ise "malum beyefendi" diye îmâ

⁷⁷⁶ Abbas, s.240-241.

⁷⁷⁷ Abbas, s.235-241, s.248; Nakash, s.276-278; al-Khoei, s.495.

⁷⁷⁸ Sajjad Rizvi bir merci-i taklîd olarak Âyetullah Hûf'nin İran içinde 1980'lerde bile Âyetullah Humeynî'den daha çok mukallidi olduğunu ileri sürer. Bu iddia Şah'ın Âyetullah Hûf'den yardım istemesini anlamlı kılmaktadır. Bakınız: Sajjad Rizvi, "The Making of a Marja: Sistani and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age", **Sociology of Islam**, No 6, (2018), s.180; Söz konusu makalede Âyetullah Hûf'nin imkân bulmuş olsaydı tıpkı halefi Âyetullah Sistanî gibi daha politik bir tavır sergileyeceğine de işâret edilir.

ettiği Âyetullah Hûi'ye, "Gençler sokaklarda ölürken o, Muhammed Rıza'nın sağlığı için bir yüzük gönderdi. Bu insanlar, İmam Ali'nin dediği gibi bütün dikkatlerini aynı hayvanlar gibi, yemlerine vermişler, bütün yaşamları midelerini doldurmakla geçiyor", şeklinde cevap verdiği nakledilir.⁷⁷⁹ Aynı konudaki bir başka anlatımda ise Âyetullah Hûi'nin Farah ile görüştüğü ama Şah lehine bir şey söylemediği dile getirilir. Keyhan gazetesinin 17 Nisan 1979 târîhli nüshasında yayımlanan bir haberde ise Âyetullah Hûi'nin Fransız medyasına verdiği bir röportajda sâbık Şah'ı halkın taleplerine kulak vermesi ve yönetimde yer alan Siyonistler ile Bahâîleri uzaklaştırması yönünde uyardığı ancak bu îkazının dikkate alınmadığını söylediği aktarılır.⁷⁸⁰ Bununla birlikte, İslâm İnkılâbı'ndan sonra Âyetullah Hûi yeni hükümeti tebrik etse de İran hükümetine ve politikalarına karşı soğuk tavrını sürdürür.⁷⁸¹

Her ne kadar İran asıllı olsa da, Âyetullah Hûi'nin İran'da ulemâ arasında gelişen zihni dönüşümün büyük oranda dışında kaldığı, Necef ekolünün baskın rengi olan apolitik tavrı içselleştirdiği ve zorunlu haller dışında siyâsî bir duruş sergilemekten yâhut bu yöndeki bir vazîfeden imtinâ etmeyi tercih ettiği görülmektedir. Onun fakihe biçtiği rolü sosyal ve kültürel alanla sınırlandırması ve yine Arap milliyetçiliğinin en yoğun şekilde cereyan ettiği bir zaman ve zeminde yaşamış olması muhtemelen siyâsî açıdan tedbirli davranma ihtiyacı duymasına neden olmaktadır.

3.2. Velâyet-i fakîh Anlayışına Yöneltilen Siyâsî Eleştiriler

Âyetullah Humeyni tarafından tatbik sahasına getirilen Velâyet-i fakîh teorisine bu teorinin entelektüel ve siyâsî düzlemde kabul edilemez mâhiyette olduğu ve yine düşünce ve inançların özgürce ifade edilebileceği bir toplum modeli yerine içine kapanmış baskıcı bir toplum var edeceği gerekçesiyle karşı çıkan hem dînî hem de seküler eğitim almış kişiler de bulunmaktadır. Kum'daki havzada yetişen ve uzun yıllar Berlin'de ikamet ederek bir yandan dînî sahada hizmet verip diğer yandan Batı felsefesine âşinâ olan, İran'a döndüğünde 1985-2006 yılları arasında Tahran Üniversitesi'nde ders veren Âyetullah

⁷⁷⁹ Baqer Moin, s.155-156; Chehabi, Religion and Politics in Iran, s.73.

⁷⁸⁰ Keyhan gazetesinin 17 Nisan 1979 târîhli nüshası "Âyetullahi'l-uzmâ Hûi der musâhabe bâ habergozâri franse: Men be şâh-ı sâbık ihtar kerde bûdem"

⁷⁸¹ al-Khoei, s.494; Âyetullah Hûi'nin tebrik mesajı Âyetullah Hûmeyni'ye ulaşmış ve o da kendisine bir teşekkür telgrafi çekmiştir. Bakınız: Humeyni, **Sahife-i İmâm**, Cilt 6, s.334.

Muhammed Müctehid Şebusterî'nin oluşturduğu tartışma zemininde ilerleyen bu kişilerden öne çıkan iki isim Abdülkerim Surûş ve Muhsin Kediver'dir. Bu ikisi bir kısım farklı yaklaşımlara sâhip olmakla birlikte temelde Âyetullah Muhammed Müctehid Şebusterî'nin görüşlerini paylaşır ve bunları tafsîlî hale getirirler. Bu sebeple Âyetullah Şebusterî'nin düşüncelerinin eksenini ele almak ve ardından Surûş ve Kediver'e ayrıca yer vermek gerekmektedir.

Müslümanların modern zamanlarda üretilen kavramları ya reddettiğini ya da tahrif ederek kullandığını ancak geçmişin kalıp ve metotlarıyla modern zamana cevap da veremediklerini söyleyen Şebusterî'ye göre günümüz ulemâsının siyâset bilimin konusu olan, insanın insanla ilişkisini tanımlayan alanlara kelâmî bir meseleyi, Allah'ın insan üzerindeki hakları bahsini eklemesi ve bunu da "İslâm Siyâset Felsefesi" adı altında sunmaları esaslı bir hatâdır. Böyle yaparak, İslâm'ın kendine has bir siyâset ve hükümet teorisi olduğunu ileri sürenlere karşı Şebusterî, konunun felsefe içinde incelenmesi halinde eleştiriye, kabul ve redde açık olması gerektiğini; fıkıh sahasında ele alınması halinde ise sâdece fakihin müntesiplerini bağlayacağını savunur. Şebusterî'ye göre Kur'ân dikkatle incelenirse yönetime dâir genel ilkelere yer verildiği ancak özel bir yönetim biçiminden bahsedilmediği ancak adâletin öne çıkarıldığı görülecektir. Şebusterî "Kim yönetmeli?" ve "Nasıl yönetmeli?" sorularının cevabını oluşturacak hususlarda Sünnî ve Şîî ulemânın anakronizm oluşturacak yaklaşımını eleştirir ve siyâsî hükümleri hâvi olsa da İslâm'ın bir hükümet modelini dayatmak bir yana, bir hükümet sistemi bile getirmediğini öne sürer. Buradan hareketle o, modern dünyada en iyi hükümet şeklinin demokrasi olduğu ve dindar bir toplumun da yeni içtihatlar yoluyla bu modele ulaşabileceği kanaatine varır. Ne var ki bunun gerçekleştirilebilmesi günün teknik ve bilimsel şartları dikkate alınarak, fakihin rolünün son derece aza indirgenmesine bağlıdır. Müslüman halkların ve İslâmî kuralların hâkim olduğu dönemlerde bile seküler kurallara geniş ölçüde yer verilirken, bugünün toplumlarını inşâ eden modern dünya ve bu dünyanın sağladığı ilerlemeyi görmezden gelmek doğru değildir. Şebusterî'ye göre, tüm bu gerçeklere rağmen günümüz İran'ını yönetenler Kur'ân ve Sünnet'in insan hakları açısından işâret ettiği ulaşılmaması gereken hedefi ve toplum bileşenlerinin çoğulcu yapısını dikkate almaksızın "Resmî İslâmî Akıl" tahayyülü altında tek bir dînî yorumu dayatmakta, insan hak ve özgürlüklerini hiçe saymakta ve İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında bulunan yenilikçi ve özgürlükçü hükümleri de bu yorumlarıyla

sınırlandırıp tahrif etmekte ve bu sûretle ülkeyi despotik bir yönetime çevirmektedir. Hâlbuki İslâm halkın yönetime katıldığı ve fikirlerin özgürce ifâde edildiği, insanı ve eşitliği önceleyen ve halkın arzularına aykırı kanunlar koymayan Cumhûriyet ve demokrasiye açık bir dindir. Demokrasinin İslâmisi veya gayrı İslâmisi olmayacağına göre İslâm ile demokrasiyi terâzinin zıt kefelere koyup çatıştırmak istibdada giden yolun önünü açmaktır. Bununla birlikte Âyetullah Şebusterî, bir devletin Müslümanlar tarafından demokratik kurallara uygun yönetilmesinin onu İslâm Devleti kılmayacağını, İslâm'ın demokrat yorumunun demokrasi ile uyuşabileceğini ancak demokrasinin İslâm'ın prensipleri üzerine inşâ edilemeyeceğini, Müslüman toplumdaki bir demokrasinin “İslâmi Demokrasi” olarak adlandırılmasının da doğru olmadığını savunur ve böylesi bir yönetimi “Müslüman Demokrasi” olarak isimlendirir.⁷⁸²

Şebusterî'nin çizdiği bu çerçeve Abdülkerîm Surûş'un dînî kabuller açıdan tartışmalı bazı görüşleri dışında genel hatlarıyla diğerleri tarafından da korunur.

3.2.1. Abdülkerîm Surûş

Orta halli bir âilenin çocuğu olarak 1945'te Tahran'da doğan Hüseyin Hâc Ferecullah Debbag, meşhur müstear ismiyle Abdülkerim Surûş, dînî ve modern ilimlere birlikte yer veren Alevî lisesinin ardından Tahran Üniversitesi Eczacılık Fakültesini bitirir. Surûş için üniversitede geçirilen bu yılları önemli kılan bir diğer husus ise Âyetullah Humeynî'nin en yakınındaki sîmâlardan olan, İslâm ve Batı felsefesi alanındaki müktesebatıyla öne çıkan Âyetullah Murtazâ Mutahharî ile o dönemde tanışmış ve derslerini tâkip etmiş olmasıdır. Surûş'a göre o dönemde kendisini entelektüel açıdan etkileyen isimlerden ilki Mutahharî iken ikincisi İslâm İnkılâbı'nın ardından geçici hükümetin başbakanı olacak olan Mehdî Bâzergân'dır. Bu ikisine daha sonraları Ali Şerîatî eklenir.⁷⁸³ Surûş

⁷⁸² Muhammed Müctehid Şebusterî, **Nakdî ber Kırâât-i Resmî ez Dîn (Buhranha, Çaleşha, Rah-ı halha)**, Tahran: Tarh-ı Nov, 1384; Muhammad Mujtahid Shabistari, "Religion, Reason and the New Theology", Lynda Clarke (ed.), **Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditionals** içinde (243-260), Binghamton: Global Publications, 2001, s.246, s.252, s.256; Muammer İskenderoğlu, "İran'da Siyasî Düzen Eleştirisi: Muhammed Hüseyin Şebusterî Örneği", **Ortadoğu Yıllığı**, Sayı 6, (2010), s.487-488, s.488-490, s.492-493, s.495-496, s.504; Mavani, **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**, s.13; Mojtaba Mahdavi, "Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran", **Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East**, Cilt 31, Sayı 1, (2011), s.101; Mustafa Tekin, "Muhammed Müctehid Şebusterî", **Muhafazkâr Düşünce**, Sayı 50, (Ocak-Nisan 2017), s.127-150.

⁷⁸³ Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri (Ed.), **Reason, Freedom & Democracy in Islam**, New York: Oxford University Press, 2000, s.3-4, s.6-7, s17. Bu kitapta entelektüel serüvenine de değinen Surûş'un Rûmî, Hafız, Sa'di, Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi isimlerden de etkilendiği görülür.

mezûniyet sonrası İngiltere'ye giderek, önce kimyâ ve akabinde bilim felsefesi eğitimi alır. İran İslâm İnkılâbı öncesi yazmış olduğu, Marksizm'i eleştiren *Tezad-e Diyalektiki* ve Molla Sadrâ'nın "Cevheri Hareket" teorisini inceleyen *Nehadna Aram-ı Cehan* isimli kitaplarını Âyetullah Murtazâ Mutahharî'ye sunması ve onun da Surûş'u Âyetullah Humeynî'ye tavsiye etmesiyle Surûş'un hayatında yeni bir dönem başlar. Zîra o ana kadar tanınmış bir sîmâ olmayan Surûş, önce öğretmenlerin eğitimine mahsus Daneşgâh-ı Terbiyet-i Muallim'de İslâm hukuku alanında ders verir ve akabinde ilmî ve felsefî birikimine binaen Âyetullah Humeynî tarafından üniversitelerdeki eğitimi İslâmî kurallara uygun hale getirmek için kurulan Kültürel İnkılâp Komitesi'ne (*Şûrâ-yı İnkılâb-ı Ferhengî*) atanır ve 1980-1983 yılları arasında burada görev alır. Surûş, *Kıssa-yı Erbab-ı Maarifet* isimli kitabında Âyetullah Humeynî'yi Ali Şerîatî'den önce tanıdığını, onun *Hükümet-i İslâmî* kitabını gizlice okuduğunu ve çok etkilendiğini dile getirirse de, bu dönemde Âyetullah Humeynî'nin sâdık bir taraftarı olmadığı gibi Batı karşıtı bir entelektüel de değildir. Ancak Tudeh Partisi ve Halkın Fedaileri örgütünün liderleriyle düzenlenen bir televizyon tartışmasında Âyetullah Muhammed Hüseyinî Bihiştî ile birlikte yer alması ve burada gösterdiği performans dikkate alınması gereken bir kişi olduğunu ortaya koyar. Surûş'un Marksistlere yönelik eleştirileri onların teorik meselelere kafa yormaya isteksiz oluşları ve bu yüzden gerçek ile yanlış arasındaki farkı idrak edemedikleri noktasında toplanır.⁷⁸⁴ Kendisinden evvel eleştirel düşünce yolunu açarak Marksizm ve liberalizm dâhil olmak üzere Batı düşüncesini eleştirel bir okumaya tabi tutan Ali Şerîatî'nin aksine o, derinden etkilendiği Karl Popper gibi Siyâsal Liberalizm'i yüceltir.⁷⁸⁵ Kültürel İnkılâp Komitesi'nden ayrıldıktan sonra Surûş, Hikmet ve Felsefe Cemiyeti'nde araştırmacı olarak yer alır ve yine Tahran Üniversitesi'ne öğretim görevlisi ve araştırmacı olarak kabul edilir. 1980'lerin ikinci yarısında başlayarak

⁷⁸⁴ Surûş bu dönemde sınırsız bir politik ve ideolojik özgürlük olduğunu söyler. Bakınız: Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.12; Yadullah Shahibzadeh Abdülkerim Surûş'un Marksizm'e yönelik eleştirilerinin Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabâtabâî tarafından 1954 yılında iki cilt halinde kaleme alınan ve İnkılâb'ın ardından Âyetullah Murtazâ Mutahharî'nin çok zengin dipnotlarıyla birlikte yayımlanan *Usûl-i felsefe ve reveş-i realizm* isimli kitabın tamamlayıcısı olduğunu söyler. Bakınız: Shahibzadeh, s.88.

⁷⁸⁵ Surûş, bu alanda karşılaştığı ilk kişinin Karl Popper olduğunu, onun ve talebelerinin kendisini etkilediğini anlatır. Bununla birlikte, yaygın kanının aksine kendisinin bilim felsefesi ve din felsefesi alanındaki görüşlerinin Popper'in değil, Popper'in karşısında yer alan Willard Van Orman Quine'nin teorilerine dayandığını söyler. Bakınız: Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.9, s.15-16; Abdülkerim Surûş'un Karl Popper'den etkilenmesini eleştiren ve onun bu duruşunun tehlikesini işaret edenlerin arasında İran düşünce hayatına "Garpzedegi" tâbirini kazandıran Ahmed Ferdîd de bulunmaktadır. Ferdîd şöyle demektedir: "Humeynî'ye kısa bir mesajım var: Abdülkerim Surûş bu devrimi mahvedecek [...] Popper'i tanyorum ve ona saygı duymuyorum. İslam Cumhuriyeti'ne yardım ediyorum." Bakınız: Heydar Shadi, "Felsefî Oksidentalizm: İran'da Heidegger Algısı ve Bir 'Ontolojik Öteki' İnşası", Hakkı Uygur ve Abdulla Rexhepi (Ed.), *İran Düşünce Tarihi* içinde (347-377), Ankara: İRAM Yayınları, 2019, s.373.

1990'larda devam eden çalışmalar Surûş için hayli önemlidir. Zîra eski bir milletvekili olan ve dinin kurumsallaşmasının dini alınıp satılan bir metâyâ çevireceğini, dinin devletten ayrıldığı seküler bir demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu savunan Muhammed Müctehid Şebusterî'nin izinden giden Surûş'u İran entelektüelleri arasında öne çıkaran gelişmeler bu dönemde yaşanmıştır, denilebilir. Surûş, düşüncelerini bir süre *Keyhan-ı Ferhengî* dergisinde ifâde eder. Bu derginin kapatılmasından sonra, 1988'de önce aylık *Kiyan* dergisinde bir yazı dizisi ve daha sonra kitap olarak yayımladığı *Kabz ve Best-i Teorik-i Şerîat* isimli eseriyle dînî bilgiye yönelik yeni bir bakış açısı geliştirmeyi önerir.⁷⁸⁶ O, daha önceki fikrî konumundan kopuşun başlangıcını simgeleyen bu çalışmada Kur'ân ve hadis'in kutsal olduğu ancak bunlara getirilen yorumların kutsiyet içermediği, yorumun hiçbir zaman objenin gerçekliğini ifâde edemeyeceği, aynı konuda kişinin entelektüel birikimine ve çağına göre değişen sayısız yorumun varlığının bu iddianın ispatı için yeterli olduğu hususlarını ileri sürer. 1996'da yayımladığı *Dini Çoğulculuk* ile de her bir dinin kendi inananları için doğru ve gerçek olduğunu ifâde eder. Bunun da ötesinde o, Allah'a ulaştıran yolların sayısının insanların sayısı kadar çok olduğunu düşünür.⁷⁸⁷ Düşünce hayatında Ali Şerîatî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Gazâlî gibi isimlerin izleri görülen Surûş'un Şerîatî ile aynı şeyi amaçladığı söylenemez. Ali Şerîatî'nin dinin dünyayı biçimlendirmesi gerektiği, dünyada işe yaramayan bir dinin âhirette de işe yaramayacağı düşüncesinden farklı olarak Surûş, “Şerîatî'nin dini irileştirmek isterken, kendisinin zayıflatmak/narinleştirmek istediğini”, dile getirip “dinin dünyayı değil âhireti ıslah/iyileştirmek için” olduğunu savunur.⁷⁸⁸ Surûş İslâm'ın modernite ve sekülerizm ile uyum ve işbirliğini amaçlayan *Kelâm-ı Cedid* hareketiyle de ilişkilidir. Sekülerizm'in çok ince bir düşünce olduğunu ve sırf Kilise-Devlet ayrılığıyla açıklanamayacağını söyleyen Surûş'a göre politik sekülerizmle felsefî sekülerizm ayrı şeylerdir.⁷⁸⁹ İlki tasvip edilirken, ateizmle aynı anlama gelen ikincisi tasvip edilmez.⁷⁹⁰ Surûş, kendisine yöneltilen îtirazların öğrenciler tarafından fiilen derslerinin

⁷⁸⁶ Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.19.

⁷⁸⁷ Surûş'un bu düşünceleri İran sinemasına da yansımış ve adından sıkça söz edilen *Mârmolek (Kertenkele)* filmi bu açıdan çeşitli makalelerde ele alınmıştır.

⁷⁸⁸ Abdolkarim Soroush, “We Should Pursue Shariati's Path but We Shouldn't be Mere Followers”, http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-Shariati_June2008.html, (Erişim Tarihi:17.06.2021); Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.21.

⁷⁸⁹ Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.18.

⁷⁹⁰ Meysam Badamchi, **Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue**, Cham: Springer, 2017, s.6; Soroush, “We Must have a Referendum in Iran”, <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20100200-WeMustHaveAReferendumInIran.html>, (Erişim Tarihi:17.06.2021).

engellenmeye varmasıyla İran'ı terk eder. "İslâm'ın Martin Luther'i" olarak tasvir edilen Abdülkerim Surûş,⁷⁹¹ İran'daki dînî ve siyâsî sisteme karşı verdiği fikrî mücâdeleye binaen 2004 yılında "Erasmus Ödülü"ne, 2011'de "Yılın Müslüman Demokrat Ödülü"ne lâyık görülür. Yine o, *Time* dergisi tarafından 2005'te dünyanın en etkili kişileri arasında sayılırken, *Foreign Affairs* dergisinde 2009 yılının en etkili yüz düşünürü arasında gösterilir.⁷⁹²

Kendisini Allah'a ve dînî çoğulculuğa inanan aydın bir Müslüman (*rûşenfikr-i dînî*) olarak tanımlayan, kendisine yakıştırılan sekülarist ifâdesini kabul etmeyen Surûş'un dine ve dînî bilgiye bakışında Batı felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Zâten kendisi de bunu yadsımaz. Kant'ın Batı felsefe târihini incelemek için kullandığı yöntem ve bakış açısını İslâm târihini incelerken kullanır. Bu noktada o, İslâm ve Hıristiyanlık'ın bunların yorumlarından başka bir şey olmadığını söyleyerek, İslâm kaynakları ile bu kaynaklardan neşet eden dînî bilgiyi bu perspektifte ele alır. Dînî bilgiyi ikinci derecede bilgi olarak tasnif eden Surûş, dînî bilginin yorumlanmasında entelektüel arka plan kadar içinde bulunulan çağ, coğrafya, yerleşim yeri, kültür ve kavmin de etkili olduğunu vurgular. Yine İslâm'ın yorumlanmasında hukukî, felsefî, mistik ve teolojik İslâm anlayışlarının etkili olduğunu dile getirir ve tüm bunları ispat sadedinde Tabâtabâî, Molla Sadrâ, Nerâkî, Âyetullah Mirza Muhammed Hüseyin Nâînî ve Âyetullah Humeynî'nin görüşleri arasındaki farklılıkları örnek gösterir.⁷⁹³ Bir yorumdan memnun olmayan bir kişinin yeni bir yorum geliştirmesi veya bir başka yoruma meyletmesinin normal olduğunu, hiçbir yorumun mutlak gerçeği ifâde edemeyeceğini ve hiçbir yorumcunun bir diğerrinin yorumunu mutlak yanlış olarak niteleyemeyeceğini dile getirir. Ona göre, din değişmese de dînî bilgi değiştiğinden, bizim gibi "yorumlar okyanusuna batmış kişiler" in dini metinleri konuşturabilmek için bir takım sorular yöneltmesi ve doğru sorulara doğru cevaplar alabilmek için de meselelere epistemolojik bir bakış açısıyla ve analitik süreçleri işleterek yaklaşması gerekmektedir. Buna binaen Surûş, kendi izlediği yolu,

⁷⁹¹ Sumanto al-Qurtuby, "The Luther of Shi'i Islam", Walisongo, Vol 20, No 1, (Mei 2012), s.137.

⁷⁹² Shahibzadeh, s.91, s.115-116, s.119, s.128, s.147, s.150-151, s.163; Hamid Dabashi, **Islamic Liberation Theology - Resisting the Empire**, Oxon: Routledge, 2008, s.63, s.116.; Ruşenfikri, <http://roshanfekriedini.blogfa.com/post/37>, (Erişim tarihi: 11.06.2021); Ece Adviye Işık, "Tendencies Of Change In The Intellectual Life of Iran After 1979 Within The Framework of Abdolkarim Soroush's Ideas", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.9-12; Katajun Amirpur, "The Expansion of the Prophetic Experience: 'Abdolkarim Sorus's New Approach to Qur'anic Revelation', **Die Welt des Islams**, Sayı 51, (2011), s.409, s.414.

⁷⁹³ Shahibzadeh, s.120-121, s.126; Dabashi, s.94-95, s.100, s.120-121, s.123-124.

Nietzsche'nin Perspektivizm'inden bir hayli etkilenmiş olsa da, “Radikal Realist Epistemoloji” olarak isimlendirir.⁷⁹⁴

Surûş'un dînî çoğulculuk düşüncesini John Hick'in kabul ve yaklaşımına dayandırdığı görülür. Buna göre, her inanç sistemi bir varsayımlar bütünüdür ve kendi bütünlüğü içinde ele alındığında gerçeği ifade etme kabiliyetine sâhiptir. Sistemler karşılaştırılabilirse de bu sistemlerin içindeki varsayımların tek tek birbirleriyle karşılaştırılması ne doğru ne de mümkündür.⁷⁹⁵ Buradan hareketle Surûş, İslâm ve Hıristiyanlık'ın gerçeği tek başına temsil edemeyeceğini, her birinin doğruluk iddiasının ancak kendini bağlayacağını; İslâm'ın saf yorumunun da Şîlik veya Sünnîlik'in tekelinde olamayacağı sonucuna ulaşır. Surûş, bir adım daha ileri giderek, Şîi veya Sünnî düşüncesindeki sayısız yorum farklılığının Şîi veya Sünnî düşüncenin bir gerçekliği değil ancak bir târih anlatımını ifade ettiğini gösterdiğini ileri sürer. Tüm bunların siyâsî netîcesi ise her türlü resmî yorumun reddedildiği, bir dinin veya mezhebin yanında yer almayan, sâdece insan haklarını koruyan bir devlet ile çoğulculuğa dayalı ideolojik olmayan bir toplum modeli çağrısıdır.⁷⁹⁶ Surûş'a göre böyle bir toplumda adâlet fikhın dar kalıplarıyla değil, kelâmın çok daha esnek yapısıyla ele alınmalı ve adâlet dinden evvel din dışı alanda tanımlandığından, modern toplumu oluşturup ilerletecek düzenlemeler de doğrudan dinden değil, dini değerler ihlâl edilmeksizin modern sosyal bilimlerden elde edilmelidir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için dinin hayata âzamî müdâhil olduğu, her şeyin dinden kaynaklanması gerektiğini düşünen bakış açısı yerine dinin hayata asgarî müdâhil olduğu bir bakış açısına geçilmelidir. Bir başka ifadeyle, dînî kanunların hükümet yoluyla icrâsından ziyâde dînî inancın insanın ve toplumun bilincinde eğitim ve diğer yollarla geliştirilmesine çalışılmalıdır. Ona göre bu şekildeki bir idâre dînî bilginin gelişmesine de katkı sağlayacağı gibi demokratik bir hükümet dînî bir hükümetten çok daha fazla dînî olacaktır.⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ Shahibzadeh, s.120-121, s.125, s.130, s.132, s.135; Soroush, A conversation with Abdolkarim Soroush British Muslim Weekly, <http://drsoroush.com/en/a-conversation-with-abdolkarim-soroush-british-muslim-weekly/>, (Erişim Tarihi:17.06.2021)

⁷⁹⁵ John Hick, Problems of Religious Pluralism, New York: Palgrave MacMillan, 1985, s.69-70, s.80-81; John Hick, **Philosophy of Religion**, New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

⁷⁹⁶ Shahibzadeh, s.133, s.135; Dabashi, s.94-95, s.100, s.118; Mariella Ourghi, "Shiite Criticism of Welyat-e faqih", **Asiatische Studien**, Sayı 59, 2005, s.839.

⁷⁹⁷ Valla Wakil, "Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush, **Council on Foreign Relations**, (January, 1997), https://www.cfr.org/sites/default/files/pdf/2005/08/Religion_Politics_in_Iran.pdf (Erişim tarihi:11.06.2021); Soroush, Islamic Democracy and Islamic Governance, http://www.droroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20001121-Islamic_Democracy_and_Islamic_Governance.html, (Erişim tarihi: 11.06.2021); Katajun Amirpur, "The Expansion

Surûş'un düşüncesinin İran siyâsî hayatı içinde vardığı noktanın Şîi ulemânın dînî bilgi üzerindeki yorum tekelini reddetmek olduğu açıktır. Surûş bir sınıf olarak ulemânın yorum tekelini reddettiği gibi çoğulcu toplum modeli çerçevesinde yeri olmayan Velâyet-i fakîh teorisini de kabul etmez. Ona göre dînî bilginin tekelleşmiş resmî yorumu ancak din adamları sınıfının, dînî bilginin teorik altyapısı ile ilgilenmeyecek olan sıradan dindarları yanıltma ve dini rasyonel açıklamalar yoluyla ortaya koyma kabiliyetinden yoksun olduklarını gizleme çabasının bir sonucudur.⁷⁹⁸ Öte yandan, Surûş'a göre Velâyet-i fakîh düşüncesi kelâm ilminin konusu olduğundan fıkıhtan neşet etmez. Kelâm açısından incelendiğinde din adamlarının kendilerini Mâsum İmâm'ın nâibi olarak ilân etmelerinin meşrû bir dayanağı yoktur. Zîra Şîi düşüncesindeki "İmâmet" anlayışı, İslâm'ın "Hâtemiyet" inancına tümüyle aykırı ve peygamberlik misyonunu Hz. Peygamber'den sonra devam ettirmeye mâtuf sonradan eklenmiş bir düşünce biçimidir. Hal böyle olunca, İmâmlar yoluyla Hz. Peygamber'e ve Allah'a varan bir silsileden bahsetmek de mümkün değildir. Varsayıma dayalı bu bağın netîcesi olarak ortaya çıkan eleştirilemeyen, hesap vermeyen, sorgulanamayan, insan haklarını öncelemeyen bir yönetici ve sistem bu şartlarda savunulamaz. Bunun da ötesinde, Surûş, Michel Hoebik ile yaptığı röportajda, Kur'ân'ı mânâsı Allah'a ancak sözleri Hz. Peygamber'e âit bir kitap şeklinde tasvir eder. Ona göre, Kur'ân'ın yazarı sayılması gereken Hz. Peygamber kendi döneminin dile dâir imkân ve kabiliyetleri içerisinde Allah'ın dilediği mânâyı yansıtmıştır. Hal böyle olunca, Kur'ân'ın kendisinin târihsel olması sebebiyle Kur'ân'ın metnine ilişkin yorumların da zaman ve mekânla sınırlı olacağını kabul etmek gerekir.⁷⁹⁹ İzlemiş olduğu târihselci metotla Surûş, fakihin nihâî ve kesin yorumun sâhibi olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Surûş, Şîi düşüncesine eklendiğini ileri sürdüğü Velâyet-i fakîh teorisinin tartışılmaya bile değmeyecek derecede gereksiz ve anlamsız olduğunu⁸⁰⁰ ve onun siyâsî varlığı olan İran İslâm Cumhûriyeti'ndeki bâzı kurumların Şîi inancının zulme karşı olma, ilk

of the Prophetic Experience: 'Abdolkarim Sorus's New Approach to Qur'anic Revelation', *Die Welt des Islams*, Sayı 51, (2011), s.416-417.

⁷⁹⁸ Shahibzadeh, s.134; Ourghi, s.833; Soroush, "The Rise of Intellectual Reform in the Islamic World" <http://drsoroush.com/en/the-rise-of-intellectual-reform-in-the-islamic-world-2/>, (Erişim tarihi:11.06.2021); Amirpur, "The Expansion of the Prophetic Experience: 'AbdolkarimSorus's New Approach to Qur'anic Revelation', s.414

⁷⁹⁹ Shahibzadeh, s.224; Wakil, https://www.cfr.org/sites/default/files/pdf/2005/08/Religion_Politics_in_Iran.pdf (Erişim tarihi:11.06.2021).; Soroush, "Jameah Interview with Dr. Soroush", <http://drsoroush.com/en/jameah-interview-with-dr-soroush/>, (Erişim tarihi:11.06.2021).; Soroush, "The World of Muhommad", <http://www.droroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html>

⁸⁰⁰ Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.22-23.

halîfelerden son monarka kadar protest bir çizgi izleme ve tiran ile mücâdele etme şeklinde öne çıkan husûsiyetlerine aykırılık teşkil ederek Şîf düşüncesini mutasyona uğrattığını savunurken, onun tartışma yaratan bu tutumunun aslında onun Şîf inancının başlangıcındaki sınırlarına dönerek, otokratik olarak tanımladığı Velâyet-i fakîh teorisinin ve buna bağlı siyâsî sistemin yeniden sorgulanmasını sağlama amacına mâtuf olduğu söylene de, onun izlediği yolun genelde İslâm ve özelde Şîf inancını târihin bir öznesi olmaktan çıkarmaya, en azından târihî bağlamından koparmaya ve böylelikle Kapitalizm'e dayalı "Sömürgeci Avrupalı Modernite" karşısında yenik düşmüş Hıristiyanlık ile diğer ideolojiler arasına katarak, tıpkı Hıristiyanlık'ın bugünkü formu gibi Batı'ya uyumlu bir Liberal İslâm düşüncesi yaratmaya hizmet ettiğini dile getirenler de bulunmaktadır.⁸⁰¹ Her ne olursa olsun, kendisinin düşünce ve inançlarını açıklarken dayanmış olduğu kaynaklar ve başta İran İslâm İnkılâbı Rehberi Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî olmak üzere ulemâya yönelik tutumu, onları dini kullanmak sûretiyle halkı kandıran korkak, câhil ve eli kanlı despotlar olarak tasvir etmesi dînî çevrelerde tepkiyle karşılanmış, siyâsî açıdan da İran İslâm Cumhûriyeti nizamına zarar vereceği öngörülmüştür.⁸⁰² Surûş'a göre, halkın neyi istediğini değil, neyi istemediğini bilmesi sebebiyle başlayan Şah karşıtı hareketin herhangi bir sosyal ve siyâsal teoriye sâhip olmaması İran'ı içinde bulunduğu sürece, Velâyet-i fakîh diktatörlüğüne sürüklemiştir ve şâyet bundan kurtulmak isteniyorsa sağlam bir teori temelinde yeniden harekete geçilmeli, Velâyet-i fakîh düzeni hem teorik olarak hem de bir referandumla sorgulanmalıdır.⁸⁰³ Surûş'un bu düşüncelerinin siyâsî arenada da karşılık bulduğu düşünülmektedir. Bir süreç olarak ele aldığımızda, zaman içinde onun düşüncelerinden

⁸⁰¹ Surûş'un düşüncelerinin eleştirisine dair bir örnek için bakınız: Kâsım Tarhân, "İlm-i Dînî ez Didgâh-ı Abdülkerim Surûş", Seyyid Rızâ Hasanî (Ed.), **İlm-i Dînî Didgâhha ve Mûlahazât** içinde (335-360), Kum: Pejûheşgâh-ı Havze ve Dânişgâh, 1392; Kâsım Tarhân, "Mûlahazâtî ber Didgâh-ı Doktor Surûş der Bâb-ı İlm-i Dînî", Seyyid Rızâ Hasanî (Ed.), **İlm-i Dînî Didgâhha ve Mûlahazât** içinde (361-370), Kum: Pejûheşgâh-ı Havze ve Dânişgâh, 1392.

⁸⁰² Shahibzadeh, s.163; Dabashi, s.94-95, s.100, s.117, s.124-125; Abdülkerim Surûş Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî'ye yönelik açık mektuplarında Hâmeneî'yi korkak, eli kanlı ve câhil bir despot olarak resmeder. Bakınız: Soroush, "You Have Turned Iran into a Grim Land", http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20120110-YouHaveTurnedIranIntoAGrimLand.html, (Erişim tarihi: 11.06.2021).; Soroush, "Religious Tyranny is Crumbling: Rejoice!", http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20090913-ReligiousTyrannyisCrumblingRejoice.html, (Erişim tarihi: 11.06.2021).; Soroush, "From Islam as an Identity to Secular Politics", <http://dr.soroush.com/en/from-islam-as-an-identity-to-secular-politics/>, (Erişim tarihi: 11.06.2021).; Soroush, "Abdolkarim Soroush; Iran's Democratic Voice - Time Magazine", http://www.dr.soroush.com/English/News_Archive/E-NWS-20050418-Time_Magazine.html, (Erişim tarihi: 11.06.2021)

⁸⁰³ Soroush, "We Must have a Referandum in Iran" <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20100200-WeMustHaveAReferandumInIran.html>, (Erişim Tarihi:17.06.2021); Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, s.20.

etkilenen pek çok İranlı gencin radikal ve anti-emperyalist tutumdan vazgeçerek, sosyal ve siyâsal alanda liberalizme, dış politikada normalleşmeye ve iktisâdî sahada serbest piyasa ekonomisine yöneldikleri ve nihâyet, kendisini dînî çevrelerin ürettiği bir entelektüel olarak görmediğini ve başarısı için duâ ettiğini söyleyen Surûş'un da işâretiyle 1997 seçimlerinde reform vaad eden Seyyid Muhammed Hatemî lehine çalıştıkları söylenebilir.⁸⁰⁴

Abdülkerim Surûş'un düşünce ve inanç yapısı Velâyet-i fakîh düşüncesine karşı olmasının temel sâikini açıklama açısından tereddüt oluşturmaktadır. Bir başka ifâdeyle, "Surûş tüm teorik açıklamaların nihâyetinde mi bu kanaate ulaşmıştır yoksa bu kanaati sebebiyle tüm bu teorik açıklamaları tartışmaya açma ihtiyacı duymuştur?", sorusuna verilebilecek net bir cevap bulunmamaktadır.

3.2.2. Muhsin Kediver

İran'da ikinci nesil entelektüeller arasında sayabileceğimiz Muhsin Kediver Fars eyâletine bağlı Fasa'da 1959 yılında dünyaya gelmiştir. Şîraz'daki ilk ve ortaöğreniminin ardından Şîraz Üniversitesi Elektronik Mühendisliği Fakültesine kaydolan Kediver 1980'den itibaren dînî konularla ilgilenmeye başlar ve Şîraz medresesinde fıkıh ve ilâhiyat dersleri alır. Akabinde Kum'a yerleşerek, önceleri Velâyet-i fakîh düşüncesinin önemli savunucularından birisi olan ancak daha sonra bu düşüncenin ve uygulamanın hatalı olduğunu söyleyen Âyetullah Hüseyin-Ali Muntazırî gibi isimlerin "hâric" derslerine katılır. Yine burada bulunduğu dönemde, 1990'ların başlarında Âyetullah Muntazırî'den içtihat yetkisi alır. Eğitimine Müderris Eğitim Üniversitesi'nde (*Danışgâh-ı Terbiyet-i Müderris*) devam eden Kediver, doktorasını İslâm Felsefesi alanında tamamlar. 1999 yılında yazdığı "İran'ın Temel Problemi Velâyet-i fakîh'tir" başlıklı makale sebebiyle Din Adamlarına Mahsus Mahkeme'de yargılanarak, İslâm Cumhûriyeti aleyhine propaganda suçundan mahkûm olur ve bir süre cezaevinde kalır. Bu olay onu kamuoyu önünde tanınır hale getirir. Bu târihten sonra dînî düşünce ve Velâyet-i fakîh teorisine Batılı insan hakları

⁸⁰⁴ Pınar Arıkan Sinkaya, "Discursive Continuity of Political Nationalism as a Form of Opposition Politics in Modern Iran", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s.249, s.289, s.315-316; Soroush, "Intellectuals: The Powerless Wielders of Power", <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-19990000-1.htm>, (Erişim tarihi: 24.09.2022).

perspektifinden bakmaya odaklanır. 2000-2011 arasında İran'daki çeşitli üniversitelerde görev alan, adı Muhammed Müctehid Şebusterî ve Abdülkerim Surûş ile birlikte İran'daki en etkili reformist entelektüeller arasında geçen, "ulemânın geleceği" olarak işâret edilen ve Virginia Üniversitesi'nde misâfir akademisyenken ülkesindeki sisteme karşı daha sert muhâlefet yürütme imkânı bulan Kediver, hâlen Duke Üniversitesi'nde İslâmi Çalışmalar bölümünde ders vermektedir.⁸⁰⁵

Kediver, İran İslâm İnkılâbı'na giden süreçte Âyetullah Humeynî'nin tartışılmaz liderliğini onun dînî konumu ve İran'ın sosyo-kültürel yapısına değil, Şah rejimine karşı alenî bir mücâdele yürüten Ali Şerîatî'nin yarattığı "devrimci lider" tipine gerçeklik kazandırmasına bağlar. Kediver'e göre, 1970'li yıllarda verdiği pek çok konferans ile Ali Şerîatî İran halkı içinde "Ümmet ve İmâmet" olarak ifâde edilen, liderin inkılâbın teorisyeni, sürecin yönlendiricisi ve inkılâpçı toplumu yaratacak yeni nizamın idârecisi olacağı bir anlayışı yaygınlaştırmayı başarmış ve nihâyet Âyetullah Humeynî, Ali Şerîatî'nin kurguladığı bu modelin İmâmı olarak çıkıp gelmişti. Onun İranlı aydınlar ve halk tarafından kabulünün temelinde Ali Şerîatî'nin yarattığı bu zemin ve iklim bulunmaktadır. Ne var ki bu süreçte ne halkın ne de bu devrimci liderin zihninde yönetime dâir detaylı bir tasavvur vardır. Tüm bunlar zamanla ve işlerin gidişatına göre şekillenecektir.⁸⁰⁶ Şah'ın İran'ı terk etmesine yakın bir târihte Âyetullah Humeynî aklından geçenin İslâm Cumhûriyeti olduğunu izhâr etmiş ancak rejimin devrilmesinin ardından Velâyet-i fakîh teorisinin Anayasa'ya eklenmesini onaylamıştır. Kediver, Âyetullah Humeynî'nin fakihin idâresinde kurularak idâre edilen, despotik yönetimlere son vermesi umulan bir İslâm devletinin bütün dînî vecîbelerin üzerinde yer alan en önemli vazîfe olduğu yönündeki bu fikrini intizara dayalı Şiî siyâset teorilerine getirilen bir yenilik olarak görür.⁸⁰⁷

Âyetullah Humeynî'nin yaklaşımını yenilik olarak görse de Muhsin Kediver'in Velâyet-i fakîh teorisine bakışının yeknesak olduğunu söylemek mümkün değildir. Âyetullah Muntazırî'nin sâdık bir öğrencisi olarak bilinen Kediver, Âyetullah Muntazırî'nin Âyetullah Humeynî'nin halefi olarak kabul edildiği dönemde Velâyet-i fakîh teorisinin

⁸⁰⁵ Pick, s.54; <https://cmrs.trinity.duke.edu/people/mohsen-kadivar>; Ourghi, s.840; Shahibzadeh, s.168-170; Mavani, Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism, s.201.; Yasuyuki Matsunaga, "Mohsin Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran", **British Journal of Middle Eastern Studies**, Cilt 34, Sayı 3, (Aralık 2007), s.317, s.323.

⁸⁰⁶ Shahibzadeh, s.78, s.83-84.

⁸⁰⁷ Shahibzadeh, s.168-170, s.175-176.

etkili bir savuncusu olarak belirir. Ancak Âyetullah Humeynî'nin "hayatının meyvesi" ve siyâsî açıdan "naif" olarak tasvir ettiği Âyetullah Muntazırî'ye 26 Mart 1989'da yazdığı ve o târihte Meclis'te okunan mektupta kendisini artık halefi olarak görmediğini ilân etmesiyle birlikte Kediver'in bu teoriye bakışı değişmeye başlar.⁸⁰⁸ 1990'lı yıllarda Kediver, mutlak monarşiyi İslâm'a aykırı bulan ancak fakihin mutlak yetkisini de kabul etmeyen Âyetullah Horosânî'ye de atıfta bulunarak, bir toplumda dînî değerlere dayalı bir yönetimin varlığının kabul edilebilir olduğunu ancak hükümetin dînî değerlere dayalı olmasının yöneticinin fakih olmasını zorunlu kılmayacağını dile getirir. Ona göre, siyâsetçiler dinden ilham alabilirler ama din ve devlet kurumları mümkün olduğunca birbirinden ayrılmalıdır.⁸⁰⁹ Mânevî ve amaca dönük İslâm anlayışı arayışına girdiği bu dönemde Velâyet-i fakîh teorisinin Kediver'in yeni düşüncelerine uymadığı açıktır.⁸¹⁰ Kediver bu teorinin fakih için mahcurlar açısından genel bir yetki sağladığını, bu yetkinin reşit kişilerin bütün işlerini kapsayacak şekilde genişletilmesinin mümkün olmadığını, Velîyy-i fakih ister atanmış isterse seçilmiş olsun, tam veya sınırlı yetkiye sâhip olsun ya da olmasın böylesi bir kabulün fikhın temel kaidelerine aykırı olduğu gibi Kur'ân ve Sünnet ile de ispat edilemeyeceğini, hiç kimsenin bir başkasının kaderine hükmedecek kararları veremeyeceğini söyler ve 1989 yılında Anayasa'da yapılan değişiklik ile fakihin mutlak velâyetinin kabul edilmesiyle fakihe sadece Anayasa değil şerîatin da üzerinde bir yetki verildiğini ve böylelikle fakihin emirlerinin sorgulanamaz hale getirildiğini, bunun ise halkın menfaatlerinin güvence altına alınması ve adâletin yayılması açısından problem yarattığını savunur.⁸¹¹ Bu noktadan hareketle Kediver, Velâyet-i fakîh teorisinin kategorik olarak demokrasinin tam karşısında yer aldığını dile getirmese de, bu teorinin insanları hem kanun önünde hem de farklı inançlara sâhip bireyler olarak siyâsî hak ve hürriyetler alanında eşit bireyler olmaktan uzaklaştırıp siyâsal çoğulculuğa engel olduğunu; liderin demokratik yollarla doğrudan halk tarafından seçilmesine ve hesap verebilir olmasına izin vermediğini ileri sürerek Velâyet-i fakîh düşüncesine bir bütün

⁸⁰⁸ Âyetullah Humeynî "Kana boyanmış bir gönül ve kırık bir kalp ile sizin için birkaç kelime yazacağım", diyerek başladığı mektubunda Âyetullah Muntazırî'nin halefiyete niçin lâyık olmadığını açıklar. Bakınız: Humeynî, **Sahîfe-i İmâm**, Cilt 21, s.329-331.

⁸⁰⁹ Mohsen Kadivar, "The Right of the People in Islamic Thought in Iran", **Aspects of Democracy – Preconditions, Paths of Development and Contemporary Issues**, Berlin: Japanese - German Center Berlin, 21-22 Eylül 2006 s.66; Ourghi, s.839; Amirpur, "A Doctrin in the Making? *Velâyet-e faqih* in post Revolutionary Iran", s.57-58.

⁸¹⁰ Matsunaga, s.317, s.323.

⁸¹¹ Mavani, **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**, s.141; Amirpur, "A Doctrin in the Making? *Velâyet-e faqih* in post Revolutionary Iran", s.50; Shahibzadeh, s.170-171; Matsunaga, s.317, s.325.

olarak karşı çıkar.⁸¹² Hocası Âyetullah Muntazırî'nin savunduğu gibi Kediver'e göre de bir fakihin yönetici olması ancak sosyal sözleşme çerçevesinde hareketle yapılacak bir seçimde halkın kendisini seçerek görevlendirmesi ve onun da Anayasa'da belirtilen sınırlar çerçevesinde hareket etmesine bağlıdır. Burada da fakih yetkisini esâsen Allah, Hz. Peygamber ve İmâmlardan değil halktan almaktadır. Böyle bir modeli Kediver, “meşrûiyet-i ilâhî-ye merdum” (Halkın ilâhî meşrûiyeti) olarak tanımlar.⁸¹³

Kediver'e göre Müslüman toplumun yapması gereken şey İslâm'ı ilerlemenin önünde engel gören ve bu sebeple hayattan uzaklaştıran anlayışla, yeniden ilerlemek isteniyorsa Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara harfiyen dönmek gerekir diyen anlayış arasında mûtedil bir yol izleyip İslâm düşüncesini reforma tâbi tutarak modernite ile İslâm'ı bağdaştırmaktır. Bunun için de öncelikle fıkıh usûlü alanında reforma gidilmeli, modern çağın meselelerine cevap vermekte yetersiz kalan geçmişin durağan usûl anlayışından ayrılınarak, aktif bir usûl yaratılmalıdır. Bu usûlde felsefe, antropoloji, dil bilim, sosyoloji ve ahlâk biliminden de istifâde edilmelidir. Kediver, zaman ve mekânın şartlarını önceleyen böylesi bir usûlün fakihin kadın-erkek eşitliği, adâlet, insan hakları, Allah inancına bakış ve benzeri konulardaki kabullerine yeni bir bakış açısı getireceği kanaatinde dir.⁸¹⁴

Kediver, kendisinin de teorisyenleri arasında sayıldığı, aralarında İnkılâb'ın ilk neslinin bazı temsilcilerinin, orta sınıfların, öğrencilerin, gazetecilerin ve kadınların bulunduğu, başlangıçta seçimlerin meşrûiyetini sorgularken bir süre sonra Velâyet-i fakîh nizamını sökü� atma çağrısına dönüşen, ideolojik olarak da demokratik ve liberal değerleri öne çıkaran Yeşil Hareket'in 1979'da kurulan nizamı aslî değerlerine döndürmeyi hedefleyen genel bir uyanış ve direniş olduğunu savunur.⁸¹⁵ Muhammed Hatemî ile başlayan liberal düşünce ve değerlerin toplumsal kabul görmesine yönelik sistemli çabanın etkisiyle ivme kazanan bu hareket Kediver'in siyâsî sisteme muhâlefetinin dozunu da yükseltir. Ona

⁸¹² Chehabi ve Schiraz, s.199-200; Shahibzadeh, s.167-168, s.171.

⁸¹³ Mavani, *Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism*, s.143, s.200; Mohsen Kadivar, "Freedom of Religion and Belief in Islam", Mehran Kamrava (Ed.), *The New Voices of Islam - Rethinking Politics and Modernity* içinde (119-142), Berkley: University of California Press, 2006.

⁸¹⁴ Mohsen Kadivar, "İjtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad", **Iran Nameh**, Cilt 30, Sayı 3, (Kasım 2015), s.2-4, s.6-7; Badamchi, s.57; Hamid Mavani, "Structural Ijtihad: A Radical Paradigm Shift in Twelver Shi'i Legal Theory", David R. Vishanoff (Ed.), **Islamic Laws and Ethics**, içinde (52-75), Washington: International Institute of Islamic Thought, 2020, s.61-63; Mavani, **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**, s.226-228; Kediver'in yeni bir fıkıh usûlüne dâir görüşlerinin Müctehit Şebusterî'nin görüşlerinin tekrardan ibâret olduğu görülmektedir. Bakınız: Shabistari, s.243-260.

⁸¹⁵ Pinar Arıkan Sinkaya, s.321; Shahibzadeh, s.116; Mavani, **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**, s.200.

göre, şâyet ulemâ yıkılan Sosyalist Blok ülkelerindeki Marksist partilerin kaderine uğramak istemiyorsa, kendilerini bir devletin kaderine bağlayan ve bağımsızlıklarını ellerinden alan İslâmi devlet anlayışıyla yüzleşmelidir.⁸¹⁶

İranlı entelektüeller arasında yer alan ve aynı zamanda müçtehit olan Kediver'in Velâyet-i fakîh teorisine yönelik yaklaşımının hocası Âyetullah Muntazırî'nin siyâsî konumuna bağlı olarak farklılık gösterdiği kesin bir şekilde söylenilemese de, bu teoriyi savunur ve karşı çıkarken dayandığı zeminin ayrı anlam dünyalarına âit olduğu tartışmasızdır. Bu yönüyle Kediver'in Velâyet-i fakîh teorisini savunduğu dönemde Şîî düşüncesinin kavramları ile hareket ettiğini, buna mukâbil teoriye karşı çıktığı dönemde ise Batılı kavramları kullandığını söyleyebiliriz.

3.2.3. Ahmed el-Kâtib

1953 yılında Kerbelâ'da doğan Ahmed el-Kâtib, öğrenim hayatına mahallî medresede başladı ve akabinde Kerbelâ'daki ilmî havzalarda devam etti. 1970'lerde Kuveyt'e gitti ve burada sonraları İran'daki Velâyet-i fakîh anlayışına ve tatbik biçimine cephe alan Muhammed eş-Şîrâzî'nin talebesi oldu. Şîrâzî'nin İran İslâm İnkılâbı'nın ardından Kum'a yerleşmesi üzerine o da Kum'a yerleşti ve burada 1980'li yıllarda fıkıh, fıkıh usûlü ve Şîî siyâsî düşüncesi üzerine eğitim aldı.⁸¹⁷ 1997'de yayımladığı *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi* isimli kitapla Şîî İmâmet ve Velâyet-i fakîh teorisine dâir tartışmalara dâhil olan el-Kâtib, daha evvel inanmış olduğunu söylediği Velâyet-i fakîh nazariyesinin temelden yanlış olduğuna ilişkin düşüncesini fakihin genel niyâbet yoluyla temsil ettiği On İkinci İmâm'ın târihte yer almış gerçek bir kişi olmadığı, İmâmiyye'nin İmâm Hasan el-Askerî'nin geride çocuk bırakmadan vefât etmesi sebebiyle girdiği krizden kurtulmak için böyle bir kişinin varlığını îcat ettiği tezine dayandırdı.⁸¹⁸

⁸¹⁶ Mojtaba Mahdavi, "Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran", *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East*, Cilt 31, Sayı 1, (2011), s.99.

⁸¹⁷ Ahmed el-Kâtib, *Demokratik Hilafete Doğru -Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi-*, Muhammed Coşkun (Çev.), İstanbul: Mana Yayınları, 2010, s.9-12.

⁸¹⁸ Söz konusu kitabın Türkçe tercümesi 2005 yılında Kitabiyat yayınları tarafından basılmıştır. Kitabın tanıtımında yayıncı, "Yayıncının Notu" başlığı altında, yazarın kitapta ileri sürdüğü tezini savunurken "bilimselliğin gereklerine titizlikle riayet ettiğini" söylese de notun devamında, "Yazar eserine kaynakça koymamıştır; ayrıca bazı eserlerle ilgili bibliyografik bilgilerde zaman zaman eksiklikler bulunduğu da görülmektedir. Bu bakımdan okuyucu dipnotlarda verilen bilgilerle yetinmek durumundadır.", demek suretiyle kitapta yer alan bilgilerin sağlamlasının yapılmasının zor olduğunu işaret etmiştir. Bakınız: Ahmed el-Kâtib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, Mehmet Yolcu (Çev.), Ankara: Kitabiyat, 2005, s.11-12.

Ahmed el-Kâtib, Velâyet-i fakîh düşüncesini savunduğu dönemde, teorinin mâkûliyetine dâir şüphelerinin Âyetullah Humeynî'nin 1988'de yaptığı konuşma netîcesinde teoriyi Velâyet-i mutlaka-yı fakîh şekline dönüştürerek, fakihi toplumun ve siyâsî kurumların tümünün üzerinde hâkim bir güç olarak yerleştirmesinin kendisinin İslâm'ın şûrâ, meşveret, yetkilerin sınırlılığı ve benzeri konulara yüklediği anlamla uyuşmadığını ve bu hususlarda Âyetullah Humeynî ile farklı düşündüğünü görmesiyle başladığını söyler. Bu görüş farklılığı sebebiyle derin bir araştırma sürecine girdiğini ve hiç ummadığı şekilde Şia'nın klasik kaynaklarında Velâyet-i fakîh düşüncesinin yer olmadığını, hatta intizar nazariyesi çerçevesinde hareket eden ve bu sebeple siyâsî faâliyetin her türlüşünü Şîflere haram sayan ilk dönem ulemâsının böyle bir düşüncenin varlığından bile habersiz olduğunu, bu görüşün Zeydiler tarafından gaybet krizine bir çözüm olarak ortaya atıldığını fark ettiğini ifâde eder.⁸¹⁹ el-Kâtib, araştırmalarının netîcesinde o güne kadar üzeri örtülen, târihin derinliklerinde kalmış bir hakîkatle karşılaştığını anlatır: Gâib On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Munzatar târihte yaşamış gerçek bir kişilik değildir. Ahmed el-Kâtib'e göre, On İki İmâm Şîfliği'nin etkin ve yetkin isimlerinin hiç var olmamış bir kişiliği îcat edip onun etrafında örgütlenen bir nâiplik müessesesi geliştirmelerinin sebebi "İmâmet" in Şîî akidesinin beş temel rüknü arasında yer almasıdır. Bir Müslüman'ın Şîî olabilmesi tevhd, nübüvvet, meâd inancına ilâveten İmâmet ve adâlet inancına da sâhip olmasına bağlı olduğundan ve İmâm Hasan el-Askerî'ye kadar İmâmet Ehl-i Beyt içinde vasiyet ile devredildiğinden, İmâm Hasan el-Askerî'nin geride erkek çocuk bırakmaksızın vefât ettiğini kabul etmek İmâmet inancından vazgeçmeyi zorunlu kılacaktır. İmâmet inancını kurtarabilmek adına bu yola tevessül edilmesinin tabîî netîcesi sonu Velâyet-i mutlaka-yı fakîh'e varan nâiblik müessesinin tesisi ve böylelikle Ehl-i Beyt'in devlet idâresine dâir aslî görüşü olan "Şûrâ"nın terk edilmesidir.⁸²⁰ el-Kâtib, Hz. Peygamber'in rihletini tâkip eden yıllarda Ehl-i Beyt de aralarında olmak üzere Müslüman toplumun "şûrâ düzeni"ne ve halkın idâreciyi seçme hakkına inandığını ve bunun tatbik edildiğini, Emevîlerin saltanat düzenini yerleştirmesi üzerine bir çıkış yolu arayanların idârenin baştan beri Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu tezine sarıldığını, bunun Ehl-i Beyt'in ne de hicrî birinci asırdaki Şîflerin görüşü olduğunu söyler. Ona göre,

⁸¹⁹ Her ne kadar el-Kâtib Velâyet-i fakîh düşüncesinin Zeydiler tarafından gaybet krizine bir çözüm olarak bulunduğunu ileri sürse de bunu ispat için gösterdiği deliller hem konu hem de kronoloji açısından sorunludur. Bakınız: el-Katib, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-**, s.18.

⁸²⁰ el-Katib, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-**, s.17-20.

Hiz. Peygamber'in ardından Müslüman toplum Hiz. Ebû Bekir'i seçmiş ve Hiz. Ali ise bu seçimde ancak bir öncelik hakkı olduğunu düşündüğü için kendisine kırılmış ve bir süre bîat etmekten imtinâ etmiştir. Hiz. Ali hiçbir zaman kendisinin nass ile belirlendiğini ileri sürmemiş, Şîi ulemâ da Gadir-i Hum rivâyetinin dahi açık bir nassı işâret ettiği hususunda hemfikir olamamıştır. Yine Hiz. Ali şûrâya kesin bir biçimde inandığı için ikinci halîfeden sonra halîfenin belirlenmesi için yapılan toplantıya iştirak etmiştir.⁸²¹

Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin dönemlerinde de bu ikisinin kendi İmâmet ve hilâfetleri için nassa dayalı bir talepte bulunmadıklarını kaydeden el-Kâtib, Hiz. Hasan'ın Muâviye ile yaptığı anlaşmada bulunan, "Muaviye'nin kendisinden sonra kimseyi veliaht olarak tayin etme hakkı olmayacaktır; yönetim işi Müslümanlar arasında Şura ile çözüme kavuşturulacaktır." maddesine istinâden, Ehl-i Beyt'in siyâsî düşüncesinin temelini şûrâ düzeninin oluşturduğunu söyler.⁸²² el-Kâtib'e göre, İmâm Muhammed el-Bâkır ve İmâm Ca'fer es-Sâdık ilim ve bâzı emânetlere sâhip olmayı İmâmetin delili sayıyor ama nass ve vasiyetten bahsetmiyorlardı. Hicrî üçüncü yüzyıla kadar Ehl-i Beyt'in etrafında toplanan halkın geneli de bu öğretiler doğrultusunda hareketle, "ilâhî İmâmet nazariyesi"ni benimsemiyordu. İlâhî İmâmet nazariyesine îtibar eden ve İmâmetin On Birinci İmâm Hasan el-Askerî'nin gizlenmiş oğlunun neslinden devam edeceğine inanan azınlık bir grup ise İmâmların sayısını on iki ile sınırlandırmıyordu. Ne var ki Gâib İmâm'ın veya onun neslinden birisinin ortaya çıkmaması, gaybetin hayatın olağan akışına aykırı bir biçimde uzaması hicrî dördüncü yüzyılda her birisinin isimlerinin Hiz. Peygamber tarafından açıklandığına dâir rivâyetlere dayanan ve İmâmet silsilesini on iki kişiyle sınırlayan yeni bir akımı doğurmuştur.⁸²³

Bu noktada el-Kâtib, On İkinci İmâm'ın gerçekten var olup olmadığına, İsnâaşeriyye'nin bir kurgu temelinde inşâ edilip edilmediği meselesine odaklanır. el-Kâtib'e göre On İkinci İmâm'ın varlığının ispatı aklî ve naklî delillere dayanmalıdır. Daha sonradan dile getirilerek üzerinde uzlaşma olduğu iddia edilip "icmâ" olarak isimlendirilen delillerin bu sahada ispat kudreti bulunmamaktadır. Aklın ve naklin onaylamadığı, şüpheli saydığı hususlar kesin bir kanaat oluşturmakta yeterli değildir. Bu açıdan bakıldığında On İkinci İmâm'ın varlığını ispat sadedinde getirilen aklî ve naklî deliller kesinlik içermediği gibi

⁸²¹ el-Katib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.25-28.

⁸²² el-Katib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.32-33.

⁸²³ el-Katib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.45, s.48, s.127-130.

birbirleriyle de tenûkuz halindedir.⁸²⁴ el-Kâtib, tüm çelişkilere rağmen İsnâaşeriyye'nin Gâib İmâm nazariyesinin kökleşip yayılmasını Gâib İmâm'ın nâibi olarak ortaya çıkan ve bundan nemâlanan kişilerin oluşturduğu propaganda ağı, rivâyet üretimi, ziyâret ve duâ kültürüne bağlar.⁸²⁵

Ahmed el-Kâtib'e göre, Gaybet-i kübrâ'da geliştirilen ve Şîa'nın ilk kuşaklarınca bilinmeyen, İmâm'ın tüm hak, vazîfe ve salâhiyetlerinin fakihlerce kullanılmasını amaçlayan Velâyet-i fakîh nazariyesi intizarı sahih gören Ahbâri ekol mensuplarınca içtihadı dayanması ve Mâsum İmâm dışındaki birisinin siyâsî işlere girişmesinin haram oluşuna inanmaları sebebiyle reddedilmiş ve bunun fikhî dayanağı olmadığı açıklanmıştır.⁸²⁶ Böyle de olsa, hicrî beşinci asırda cezâ hukukuna dâir basit bir varsayım olarak tartışılmaya başlanan Velâyet-i fakîh nazariyesi çeşitli konularda açılan içtihat yolunu olabildiğince genişlettiği için Şîa'nın hayatın içine yeniden dönebilmesinde önemli bir âmidir. Âyetullah Humeynî ise bu velâyeti, Velâyet-i mutlaka-yı fakîh haline getirerek müçtehide sınırsız bir alan açmaktadır.⁸²⁷ el-Kâtib, Gâib İmâm'ın kurgulanmış soyut bir kişilik olduğundan bahisle gerek genel niyâbet ve gerekse Velâyet-i fakîh teorisinin temelsiz olduğunu söylerken, bu görüşe taraftar Şîi ulemânın delil getirdiği rivâyetleri de yanlış yorumladıklarını ileri sürer. Ona göre, Âyetullah Humeynî de dâhil olmak üzere, Velâyet-i fakîh teorisine destek veren ulemânın temel referansı olan Ömer b. Hanzale rivâyetinden bu sonucun çıkması mümkün değildir. Bu rivâyetin işâret ettiği şey, "Şîa'nın âdil yargıçları Ehl-i Beyt'in hadislerini rivâyet edenlerden seçmesi"dir. Rivâyetin bunun ötesinde bir anlamı bulunmamaktadır. Bu noktanın farkında olan Âyetullah Humeynî de özel anlam içermeyen başkaca rivâyetlere dayanma ihtiyacı hissetmektedir.⁸²⁸

el-Kâtib, Gâib İmâm'ın kurguya dayalı varlığı kabul edilse bile halk üzerinde mutlak velâyetin ancak Hz. Peygamber ve İmâmlara mahsus olabileceğini, fakih de olsa mâsum olmayan bir beşere halkın canı ve malı üzerinde sınırsız tasarruf yetkisinin verilemeyeceğini, şâyet böyle yapılırsa Allah ile irtibatı olan ve günah işlemeyen peygamber ile sıradan bir insan olan, hatâ, nefse uyma yâhut câhillik sebebiyle günah işleyebilecek ve böylelikle sapabilecek fakihi eşitlemiş olacağımızı ve bunun da

⁸²⁴ el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.198 ve devamı.

⁸²⁵ el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.298-300.

⁸²⁶ el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.315-316.

⁸²⁷ el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.372, s.376, s.414-415.

⁸²⁸ el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-*, s.484-487.

peygamberlik misyonunu anlamsız kılacağını, fakihe verilen sınırsız yetkinin onu diktatör kılacağını, bunun önüne geçmek için fakihin yetkilerinin herkesten daha fazla sınırlanması, parçalanıp dağıtılması gerektiğini, Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh nazariyesini getirdiği noktanın halkın aleyhine olarak kamu hukukunun da yok sayılması netîcesini doğurduğunu ve onun emriyle kurulan, eşitlik ilkesine aykırı olan “Din Adamları Muhâkeme Kanunu”na tâbi mahkemenin bunun sonuçlarından biri olduğunu, bu kadar büyük bir yetkinin elde edilmesi açısından da fakihler arasında çatışmaların yaşanabileceğini ve nihâyetinde bu teori ve uygulamasının ümmetin siyâsal rolünü iptal ettiğini savunmaktadır.⁸²⁹

Görüldüğü üzere Ahmed el-Kâtib'i diğerlerinden ayıran şey onun hem Gâib İmâm Muhammed Mehdî'nin varlığını reddetmesi ve böylelikle genel niyâbet ya da Velâyet-i fakîh nazariyesinin temelsiz olduğunu ileri sürmesi hem de Gâib İmâm'ın varlığı sâbit olsa bile Velâyet-i fakîh için dayanılan rivâyetlerin bu sonucu vermeyeceğini ve ortaya çıkan netîcenin de diktatörlük olduğunu savunmasıdır.

⁸²⁹ el-Katib, Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-, s.494-500.

SONUÇ

“Kim yönetmeli?” sorusuna verilen cevaplardan biri olan ve özünde kendi toplumu içinde yüksek düzeyde eğitim almış kişileri bu vazife için uygun telakkî eden görüşü ele aldığımız bu çalışmanın başında bu düşüncenin kökenini, İslâm medeniyetinde yer alıp almadığını ve şâyet yer alıyor ise hangi formda görünür hale geldiğini, bu düşüncenin bir anda ve kapsamlı olarak mı belirdiğini yoksa tadrîcen mi geliştiğini, Müslümanların bu düşünceyi aynı şekilde mi anladıklarını, İslâm’ın iki ana kolu olan Şîî ve Sünnî mezheplerinin bu düşünceye yaklaşımında ne tür benzerlikler ve farklılıklar bulunduğunu, bu benzerlik ve farklılıkların fikir ve inancın temelinden mi yoksa târihî şartlardan mı kaynaklandığını, bu düşüncenin sınırlarının neler olduğunu, Âyetullah Humeynî’ye varan süreçte bu düşünceyi kimlerin ve ne sûretle tatbik ettiğini, Âyetullah Humeynî’nin bu düşünceye bir katkısı olup olmadığını, bu düşünceye yönelik eleştiriler bulunup bulunmadığını, varsa bu eleştirilerin mâhiyetini ve nihâyet bugün îtibârıyla bu düşüncenin modern bir devleti tanzim şeklini araştırmayı amaçlamıştık. Bu amaç doğrultusunda yaptığımız okumaların ardından şu netîcelere ulaştığımızı söyleyebiliriz: İlk olarak, insan tabiat karşısında birey olarak zayıf ve fakat organize kabiliyeti yüksek bir varlıktır. Bu haliyle iptidâî şartlar altında tek başına varlığını sürdürmesi mümkün olsa bile bir medeniyeti inşâ etme imkânı bulunmamaktadır. Sosyal dokuyu oluşturan kişi sayısı arttıkça topluluğun gücü de artmakta ancak doğru işi, doğru zamanda ve doğru kişinin yapabilmesi için tüm bir süreci planlayıp yönetecek ve tüm diğerlerini kendisine itâat ettirecek bir liderin varlığı da elzem hale gelmektedir. Topluluğu canlı, sağlıklı ve müreffeh hale getirecek ve böyle tutacak bu liderin bunları nasıl yapabileceğine dâir bir bilgisinin bulunması hem bu hususların gerçekleştirilmesini mümkün kılacak hem de topluluk üyelerinin kendisine itâatini rızâya dayalı bir ilişkiye dönüştürecektir. Şu halde topluluğun lideri onların genelinden açıkça üstün özelliklere sâhip olmalıdır ki bunların başında, hayata, topluma ve idâreye dâir derin bilgi gelmektedir. Yine bu bilginin kâinatın düzeniyle uyumlu olması, insanı yabancılaştırmaması da önemlidir. Bunu ise ancak öz kabiliyetleri açısından ilâhî güçlerle irtibat kurabilecek kapasiteye sâhip kişiler gerçekleştirebilir. Bu vasıfta kişilerin başında ise filozof gelmektedir. Bir başka ifâdeyle, filozof bu irtibatı kurmaya yetecek öz donanıma sâhip kişidir. Antik Yunan’da yöneticinin vasıflarına dâir yürütülen tartışmaların ekseninde toplumu tanrısal akla dayalı bir şekilde yönetebileceği ve böylelikle müreffeh ve mutlu bir toplum inşâ edebileceği

düşünülen filozof yer almaktadır. Filozofun sâhip olduğu bilginin aktarılabilmesi ise nitelikli bir eğitimin süreklilik sağlayacak şekilde verilebilmesine bağlıdır. Böylece kendini çeviren bir döngü kurulabilecek, filozof, inşâ ettiği içtimâî nizamda kendisinden sonra gelecek ve kendisi gibi yüksek nitelikleri hâiz kişileri var edebilecektir. Bu durumda, yüksek niteliklerle donatılmış eğitilmiş bir kişinin toplumu idâresini zorunlu gören görüşün Antik Yunan'a uzanan bir geçmişi olduğunu ve bu görüşün o dönemde de münâzaraya açılıp dakik bir şekilde incelendiğini söyleyebiliriz.

İkinci olarak, İslâm dünyasında yönetim hakkının kaynağına dâir yürütülen tartışmalarda Müslüman filozofların Antik Yunan'ın tasnifine benzer tasnifler geliştirdiklerini ve onların da özünde derin bir bilgiye sâhip kişinin toplumu idâre etmesi gerektiğini düşündüklerini görmekteyiz. Bununla birlikte, Fârâbî örneğinde görüleceği üzere, her ne kadar Müslüman filozoflar Antik Yunan düşüncesinden etkilenmiş olsalar da, İslâm'ın tevhîd akidesi çerçevesini aşmamaya dikkat etmişlerdir. Bunun neticesinde Müslüman filozoflar, bir "peygamber-filozof"u yahut bunların ardından gelmesi umulan bir "İmâm"ı idâreci olarak târif etmişlerdir. Müslüman filozoflara göre "peygamber-filozof" tıpkı Antik Yunan'ın filozofu gibi, sâhip olduğu kapasiteye binaen ilmîni doğrudan yaratıcıdan almış ve yaratıcının kendisine verdiği hak ve izne binaen toplumu idâre yetkisini elde etmiştir. Peygamber-filozof içtimâî nizamı inşâ etmekle mükellef kılınmış ve onu tâkîben gelen idâreci peygamber-filozof ile aynı özellikleri hâiz olmadıkça bu nizamı değiştirmeden devam ettirmekle memur sayılmıştır. Nizamda yapılabilecek esaslı değişiklikler ise ancak nizamı kuran peygamber-filozof ile eşit düzeyde olan bir başka peygamber-filozofun varlığı şartına bağlanmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Fârâbî İslâm dünyasında siyâset felsefesi açısından bütüncül bir perspektif sunan öncü ve ender kişilerdendir. Onun ortaya koyduğu çerçeve küçük değişikliklerle birlikte diğerleri tarafından sürdürülmüştür.

Üçüncü olarak, İslam dünyasında siyâset felsefesi ile siyâset bilimini birlikte ele alıp kimi zaman ideali gösteren ve kimi zaman da olanı idealleştirmeye çalışan düşünür ve fakihler bulunmaktadır. Mâverdi ve Gazzâlî'nin örneğinde ideal olanla hayatın içinde tecrübe edilenin uzlaştırılmaya ve fakih/müçtehid ile simgeleşen eğitilmiş insana toplumu idâre hak ve yetkisi açısından alan açılmaya çalışıldığına şahit olunmaktadır. Bu yöndeki faaliyetlerin bir nefîcesi olarak fakihin devlet bürokrasisine dâhil olduğu ve sultanın ardından gelen hiyerarşik bir konuma kadar yükseldiği gözlemlenmektedir.

Dördüncü olarak, Şîî inancına mensup Müslümanların yöneticinin meşrûiyetini ilâhî atama şartına bağladıkları ve On İki İmâm Şîîliği'nde Hz. Peygamber'in irthalinden On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Munzatar'ın gaybetine kadar kesintisiz bir zincirin varlığına inanıldığı yaklaşık iki yüz elli yıllık bir dönemin bulunduğu ve bu süreçte kişinin Hz. Ali dışında siyâsî gücü elinde bulunduran ikinci birisi olmasa da İmâmlardan her birisinin Şîî toplumun idâresinde yetkili olan tek merci sayıldığı görülmektedir.

Beşinci olarak, On İki İmâm Şîîliği'nde İmâm Muhammed Mehdî'nin gaybetinden sonra şer'î hükümlerin icrâsı ve Şîî toplumun idâresi hususunda bir tereddütün oluştuğu, güncel meselelerin ne sûretle çözüme kavuşturulacağı ve mevcut iktidarlar ile geliştirilecek ilişki biçimine dâir tartışmaların yaşandığı, Ahbârî olarak isimlendirilen ulemânın Hz. Peygamber ve İmâmlardan gelen rivâyetlerin tatbikinin yeterli olacağını ileri sürmesine rağmen bir süre sonra Usûli denilen yeni bir ulemâ grubunun teşekkül ettiğini ve bunların rivâyetlerin aklî süzgeçten geçirilerek, günün sorunlarına cevap verilebilmesi için Sünnî Müslümanlara benzer bir şekilde içtihat yoluna gidilmesini savundukları anlaşılmaktadır. Yine Şîî Müslümanların Gâib İmâm Muhammed Mehdî'ye karşı yerine getirmek zorunda oldukları ekonomik vecibelerin akıbeti sorusuna verilen cevaplarla başlayan ve zamanla fikhin diğer alanlarına ve ardından da siyâsete yayılan yüz yıllara varan bir tartışmanın yaşandığı görülmektedir. Bu tartışmanın eksenini fakihin toplumun hangi işlerini idâre hakkına sâhip olduğu sorusuna verilecek cevap oluşturmaktadır. Bu anlamıyla, On İki İmâm Şîîliği'nde Şeyh Müfid ile başlayan gözle görülür fikrî açılım Şeyh Tûsî ile devam etmiş ve fakihî hayatın pek çok alanına müdâhil kılan bu duruşun Safevî devletinin vücut bulması ve İran'da On İki İmâm Şîîliğinin yaygınlaştırılması sürecinde Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî eliyle kısmen de olsa tatbik imkânı bulmasının fakih lehine geri dönüşü olmayan bir süreci başlattığı anlaşılmaktadır. Kerekî ile başlayan bu dönem, Safevî şahlarının dînî meşrûiyet karşılığında iktidarı ulemâ ile paylaşması sonucunu doğurmaktadır. Bu sürecin teorik açıdan kemâle ermesi üç yüz yıl olsa da, nihâyetinde Usûli ulemânın temsilcilerinden Molla Ahmed en-Nerâkî'nin fakihî Gâib İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın her konuda yetkili tek meşrû temsilcisi îlân ettiği ve böylelikle bu kanaatin ulemâ arasında yaygınlaştığı görülmektedir.

Altıncı olarak, Âyetullah Humeynî'nin fakihin idâre hakkına dâir düşüncesinin 1940'lı yıllardan îtibâren gelişim gösterdiği, Pehlevî hânedanının İslâm ahkâmına aykırı uygulamalarına îtiraz etse de uzunca bir süre Şah Rızâ ve halefi Şah Muhammed Rızâ'nın

meşrûiyetine açıkça karşı çıkmadığı, sürgünde geçirdiği yıllar içinde tadrîcen geliştirdiği muhâlefet ağını fakihın velâyetinin tatbik sahasında da cârî olması fikrine iknâ ettiği ve İran'a İslâm İnkılâbı lideri olarak döndüğünde Velâyet-i fakîh nazariyesini yeni rejimin ekseni haline getirmeyi başardığı, vefâtından kısa bir süre evvel ise bu teoriyi Velâyet-i mutlaka-yı fakîh noktasına taşıyarak bilinen tüm anayasa ve sosyal sözleşme teorilerinin ötesine geçirdiği anlaşılmaktadır. İran İslâm Cumhûriyeti Anayasa'sında 1989'da yapılan değişiklik ile İslâm Cumhûriyeti nizamının her açıdan temeli ve ekseni olan İslâm İnkılâbı Rehberi'nin İmâm Muhammed Mehdi el-Muntazar'ın tek meşrû temsilcisi sıfatıyla Anayasa ile belirlenen sınırların üzerinde yer aldığı yine Anayasa tarafından vaz' edildiği görülmektedir. Böyle bir durumun Velîyy-i fakih'in istibdada kayabileceği endişesinin gerekçesini oluşturduğu ortadadır. Buna karşı Meclis-i Hübrîgân'ın Rehber'i denetlediği argümanı dile getirilse de, bu Meclis'in teşekkülü sırasında adayların ehliyetini denetleyen Şûrâ-yı Nigâhban üyelerinin bir kısmının doğrudan Rehber tarafından atandığı ve bir kısmının ise Rehber'in atadığı Yargı erki başkanınca Şûrâ-yı İslâmî'ye önerildiği bilinmektedir. Bu durumda Rehber'in kendisini denetleyecek kişileri dolaylı yoldan yine kendisinin seçtiği/atadığı söylenebilir. Bu durum Meclis-i Hübrîgân'ın varsayılan fonksiyonunu tam bir şekilde yerine getirip getiremeyeceği hususunu şüpheli kılmaktadır.

Yedinci olarak, İran İslâm Cumhûriyeti'nde Velîyy-i fakih'in sınırlandırılmış bir görev süresi bulunmamaktadır. Rehber Meclis-i Hübrîgân'ın seçiminden kendisini azletmesine yahut istifâ etmesine kadar belirsiz bir süre için göreve gelmektedir. İran İslâm Cumhûriyeti'nin kurucusu Âyetullah Humeynî bu görevi vefâtına kadar on yıl süreyle icrâ etmişken, hâlihazırdaki Rehber Âyetullah Seyyid Ali Hâmeneî 1989'dan bu yana 33 yıldır görevdedir. Her hangi bir kişinin bir devletin lideri olarak on yıllara varan görev süresine sâhip olmasının devletin bürokratik yapısını kişi bazlı hale getirebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Sekizinci olarak, Velâyet-i fakîh düşüncesinin vardığı noktaya karşı olan ulemâ özünde fakihın velâyet hakkına değil, bu hakkın bugün için ulaştığı sınırsız hale îtiraz etmektedir. Teoriye karşı çıkan âlimler Âyetullah Humeynî ve diğerlerinin rivâyetlerden getirdiği delillerin fikhın ve fikh usûlünün genel hükümleriyle ele alınamayacak mâhiyette olduğunu, bu rivâyetlerden bu nefîceye ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Onlara göre Şîi kaynaklardan fakihın sınırsız velâyeti sonucunu çıkarmak mümkün

değildir. Bu yöndeki görüş ulemâ içindeki ilmî bir tartışma olsa da Velâyet-i fakîh nazariyesinin siyâsî sahaya hâkim olması hasebiyle bilfiil etkiye sâhip olduğunu kabul etmek gerekmektedir, zîra nazariyenin her iki tarafını da benzer eğitimlerden geçen ve aynı sosyal sınıf içinde yer alan kişiler oluşturmaktadır.

Dokuzuncu olarak, Velâyet-i fakîh düşüncesine îtiraz eden entelektüellerin sembol isimlerinin ortak özelliği bir dönem de olsa bu nazariyeyi savunmuş olmalarıdır. Bu isimler mevcut haliyle fakihin velâyet hakkının sınırlandırılması ile sona erdirilmesi arasında değişen düzeyde fikirlere sâhiptir. Bununla birlikte, bu isimlerin, dînî yorumun tekelleşmesinin dinin tekelleşmesi anlamına geleceğini düşündükleri ve böyle bir durumda din kisvesi altında bir istibdat rejiminin oluşmasından endişe ettikleri söylenebilir.

Tüm bu okumalar ve incelemeler neticesinde oluşan kanaatimiz ise Velâyet-i fakîh teorisinin eğitilmiş ve bu yönde sosyal bir grup oluşturma kapasitesindeki elit insana yönetim hakkını tanınması fikrine dayanması sebebiyle târihî kökene sâhip olduğu ve demokratik rejimlerin seçen ve seçilenleri nispeten eşitleyen yaklaşımlarının karşısında seçenler ile seçilenler arasında yeterlilik açısından bâriz bir fark gözettiği, uygulamada Velîyy-i fakih çalışmaları ve denetiminin daha şeffaf hale getirilmesi gerektiği ve yine teorisinin Şîî geleneğin dışında yer alan ve hâlen demokratik standartları benimsemiş bulunan, farklı tarihi tecrübelerle sahip diğer toplumlara İran İslâm Cumhûriyeti'nde tatbik edildiği haliyle sirâyetinin zor olacağı yönündedir. Ne var ki bu noktada toplumsal değişim ve dönüşümlerde zaman zaman gözlenen hızlanma ve sıçramaları da dikkate almak gerekmektedir. Bundan ayrı olarak, fakih olmasa da bir filozofun veya buna yakın eğitilmiş bir insanın başka toplumlarca kabule şâyan görülmesi de ihtimal dahilindedir.

Velâyet-i fakîh teorisini inceleyen bu çalışmamızın İran İslâm Cumhûriyeti'nde yer alan idârî ve siyâsî kurumları derinlemesine inceleyecek ve böylelikle bir devlet modeli olarak İran İslâm Cumhûriyeti'nin yüz yılımızın modern dünyasına paradigmatic bir alternatif sunup sunamayacağına dâir ipuçlarını ortaya koyacak çalışmalara katkı sağlamasını umuyoruz. İran İslâm Cumhûriyeti'ni her açıdan kuşatan bu teorisinin akademik dünyaya sunabileceği araştırma konuları arasında Mukayeseli Hukuk alanında, Anayasaların, Cezâ kanunlarının, Medenî kanunların, İdârî kanunların karşılaştırılması; siyâset bilimi ve siyâset felsefesi alanında; Velâyet-i fakîh düşüncesinin İran İslâm Cumhûriyeti kurumlarını ne şekilde etkilediğinin ve bu kurumların nasıl teşekkül ettiğinin ve yine bu

kurumlarda yer alan siyâsetçi ve bürokratların hareket ve karar alma süreçlerinde bu teorinin ne derece etkili olduğunun belirlenmesi; ekonomi alanında; teorinin kapitalizm, liberalizm, sosyalizm ve sâir sistemlerden farklı bir fikrî altyapı ve tatbikat sunup sunmadığının ve şâyet özgün bir model öneriyorsa bu modelin varsa faydaları ile diğer ülkelere aktarılması imkânının olup olmadığının tespiti ; askerî ve güvenlik stratejileri alanında; iki ordulu bir devlet olarak İran İslâm Cumhûriyeti'nin İran içindeki ve dışındaki askerî angajmanlarının teoriyle ilişkisi ve gerek komşu ülkelere ve gerekse cârî uluslararası sisteme kısa, orta ve uzun vâdeli etkilerinin ortaya çıkarılması başlıklarının yer alabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abbas, Ziya. **Irak'ta Şii Merciliğin Siyasi Rolü**. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Abdürrezzak, Cafer. **Müslümanlar ve Filistin Meselesi**. M. Murat Arısal - H. Uğur Polat (Çev.), İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Abisaab, Rula Jurdi. **Converting Persia**. London: I.B.Tauris, 2004.
- Abrahamian, Ervand. **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Abrahamian, Ervand. **Modern İran Tarihi**. Dilek Şendil (Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.
- Ahavi, Şahruh. **İran'da Din ve Siyaset**. Selahattin Ayaz (Çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Akhtar, Syed Waheed. **The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers**. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Algar, Hamid. **Religion and State in Iran 1785-1906 - The Role of Ulama in the Qajar Period**. California: Universtiy of California Press, 1980.
- Algar, Hamid (Ed.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini**. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Amanat, Abbas. **Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism**. London: I.B. Tauris, 2009.
- Âmilî, Ca'fer Murtazâ. **Şeyh Müfid- Perçemdârî Âzâdî-yi Endîşe**. Muhammed Sipehrî (Çev.), Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Teblîgat-ı İslâmi, 1380.
- Âmulî, Abdullah Cevâdi. **Kur'an ve Rivayetlerde Velâyet**. Kadri Çelik (Çev.), İstanbul. Önsöz Yayıncılık, 2014.
- Âmulî, Abdullah Cevâdi. **Velâyet-i fakîh / Velâyet, Fukahât ve Adâlet**. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 2015.
- Ansari, Hamid. **The Narrative Of Awakening Imam Khomeini's Ideological Intellectual and Political Biography At A Glance (From Birth to Heavenly Departure)**. Seyyid Manuçehr Musavi (Çev.). Tahran. The Institute For Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works International Affairs Department, 2017.
- Ansari, Hamid. **Mîzan Rey-i Millet Est**. Tahran: Müessese-i Çâp ve Neşr-i Urûc, 2006.

- Arıkan, Adem. " İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları", Halil İbrahim Bulut (Ed.). **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri** içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 193-319.
- Aristoteles. **Politika**. Mete Tuncay (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Arslan, Ahmet. **İbn Haldun (İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası)**. Ankara. Vadi Yayınları, 1997.
- Atçeken, Zeki, Yaşar Bedirhan. **Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi**. 3.Baskı. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2016.
- Attali, Jacques. **1492**. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.), İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Axworthy, Micheal. **A History of Iran - Empire of the Mind**. New York: Basic Books, 2010.
- Aydınlı, Abdullah ve Sâlim Öğüt. "Ehli Hadis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. Cilt 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", M. Cüneyt Kaya (Ed.). **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018, s.145-181.
- Badamchi, Meysam. **Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue**. Cham: Springer, 2017.
- Bakhash, Shaul. **The Reign of the Ayatollahs**. New York: Basic Books Inc Publishers, 1984.
- Bayart, Jean-François. **Cumhuriyetçi İslam**. Esra Atuk (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bâzergân, Mehdî. **İnkılâb-ı İran der Dû Hareket**. Tahran: Y.Y. 1363.
- Beşiriye, Hüseyin. **İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset**. Mehmet Koç (Çev.), İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009
- Bıçak, Ayhan. **Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak**. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Bihîştî, Muhammed Hüseyinî. **Velâyet, Rehberî, Rûhânîyet**. Tahran: Tanzîm ve Tehiye-i Endîşe ve Âsarhâ-yı Neşr-i Bunyâd, 1390.
- Black, Antony. **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan (Çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- deBoer, Tjitze Jacob. **İslâm'da Felsefe Tarihi**. Yaşar Kutluay (Çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

- Bulut, Halil İbrahim. **Şia'da Usûliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- el-Bûti, M. Said Ramazan. **Fıkhu's Siyre**. Ali Nar ve Orhan Aktepe (Çev.). İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992.
- Büyük Ali Haydar Efendi. **Usul-i Fıkıh Dersleri**. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966
- Cabbar, Faleh A. **Irak'ta Şii hareketi ve direniş**. Hikmet Halis (Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. **Felsefî Mirasımız ve Biz**. Said Aykut (Çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el -Câbirî, Muhammed Âbid. **Arap - İslâm Siyasal Aklı**. Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Caferiyan, Resul. "Safevilerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal -Gali Tasavvufi Şiilik'ten Fıkıh Şiiliğe Geçiş", Ahmet Taşgın, Ali Yaman, Namiq Musalı (Ed.), **Safeviler ve Şah İsmail** içinde. İstanbul: Önsöz Yayınevi, 2014, s.87-95.
- Cahen, Claude. **Türkler Nasıl Müslüman Oldular**. T. Andaç ve N. Uğurlu (Çev.), İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.
- Cevâdî, Muhsin. **Akıllı Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet**. Sedat Baran (Çev.). İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Corbin, Henry. **İslâm Felsefesi Tarihi**. Hüseyin Hatemi (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Crane, Keith, Rollie Lal ve Jefferiy Martiniy. **Iran's Political, Demographic, and Economic Vulnerabilities**. Santa Monica: Rand Corporation, 2008.
- Crone, Patricia. **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**. Hakan Köni (Çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Coughlin, Con. **Khomeini's Ghost**. New York: MacMillan, 2009.
- Çelenk, Mehmet. **16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri**. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dabashi, Hamid. **Islamic Liberation Theology-Resisting the Empire**. Oxon: Routledge, 2008.
- Daftary, Farhad. **Şii İslam Tarihi**. Ahmet Fethi Yıldırım (Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Dağlar, Mehmet. **İran'da Kızılbaşlıktan Şiiliğe Geçiş**. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2019.

- Enayet, Hamid. **Modern Islamic Political Thought**. Kuala Lumpur: Islamic Books Trust, 2001.
- Erbili, Ali b. İsa b. Ebi'l Feth. **Keşfu'l Ğumme fi Mârifeti'l Eimme**. Cilt 1, Beyrut: Dâru'l Adva, 1405.
- Erul, Bünyamin. "Veda Hutbesi", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**. Cilt 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Evkuran, Mehmet. **Sünnî Paradigmayı Anlamak**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Farabi. **El-Medinetü'l Fâzıla**. Nafiz Danışman (Çev.), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Farabi. **Fusulü'l - Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**. Hanifi Özcan (Çev.). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî. **Mutluluğun Kazanılması "Tahsilü's – Sa'âda"**. Ahmet Arslan (Çev.). Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fığlalı, Ethem Rûhî. **İmâmiyye Şıası**. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fuller, Graham E., Rend Rahim Francke. **The Arab Shia'-The Forgotten Muslims**. London: MacMillian, 1999.
- Gafuriyan, Muhammed Rıza. **İmam Humeyni'ye Göre Teorik İrfanın Temel Prensipleri**. İsmail Avcı (Çev.), İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Garaudy, Roger. **İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin**. Cemal Aydın (Çev.), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2011.
- Garaudy, Roger. **İsrail, Mitler ve Terör**. Cemal Aydın (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Garhwate, Gene Ralph. **İran Tarihi/Pers İmparatorluğundan Günümüze**. Fethi Aytuna (Çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2011.
- Gazali. **İhyâ-u Ulûmi'd-Din**. Cilt 1. Ahmed Serdaroğlu (Çev.), İstanbul: Bedir Yayınları, Tarihsiz
- Gazalî, **Fatihât'ül Ulûm**, Abdulkadir Akçiçek (Çev.), İstanbul: Gonca Yayınevi, 1984.
- Gazihani Hüseyin. "Küçük Gaybet Dönemindeki Vekalet Sisteminin İncelenmesi Yoluyla İmâm Mehdi'nin (a.s.) Varlığının Tarihsel İspatı". Ozan Kemal Sarıalioğlu (Çev.). Ozan Kemal Sarıalioğlu (Ed.). **Şiilik Araştırmaları I** içinde. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018, s.293-314.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. **Mü'minlerin Emiri Hz. Ali**. İstanbul: Der Yayınları, 1990.

- Gölpınarlı, Abdülbâki. **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik**. İstanbul: Derin Yayınları, 2011.
- Göze, Ayferi. **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**. İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. **Ana Hatlarıyla Yahudilik**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Habibnejad, Seyyid Ahmed. **Meclis-i Hübrigân: Meşrûiyet, Vezâif ve İhtiyârât**. Tahran: Kanûn-ı Endîşe-i Cevan, 1394.
- Hafız, Muharrem. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", Abdullah Kahraman (Ed.). **Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 5.Cilt** içinde. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, 683-698.
- Hakyemez, Cemil. **Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmâm el-Mehdî**. İstanbul: İSAM, 2017.
- Hâlakî, Ali. **Endîşe-i Siyâsî-i Şeyh Müfid ve Ebû'l Salâh Halebî**. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1390.
- Halm, Heinz. **Shia Islam from Religion to Revolution**. Allison Brown (Çev.), Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.
- Hâtîrât / **Sâlhâ-yı Necef**. Cilt 1. 2.Baskı. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Hâtîrât / **Sâlhâ-yı Necef**. Cilt 2. 2.Baskı. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Haydari, Kemal. **Sekaleyn Hadisi Dersleri**. Cilt 1. Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Haydari, Kemal. **Sekaleyn Hadisi Dersleri**. Cilt 2. Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Hazarâbad, Seyyid Ali Hüseyinîzâde. **Nevbahtyân**. Kum: Pejûheşgâh-ı Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, 1393.
- Hick, John. **Philosophy of Religion**. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- Hick, John. **Problems of Religious Pluralism**. New York: Palgrave MacMillan, 1985.
- Hidmetî, Ebu Talib, Abbas Şefîf ve Ali Ağapiruz. **Hız.Ali'nin Yönetim Tarzı**. Nurcan Altun (Çev.), İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Hilli. **İmamet**. Basım Yeri Yok: Alulbeyt Yayıncılık, 2008.
- Hillî, Hasan bin Yusuf. **Hülâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl**. Necef: Matbuatı Haydariye, 1381
- Hiro, Dilip. **Iran under the Ayatollahs**. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

- Hitti, Philip K. **Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi**. Salih Tuğ (Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Hobbes, Thomas. **Leviathan**. London: Oxford University Press, 2008.
- Hodgson, Marshall G.S. **İslâmın Serüveni**. Cilt 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Homeros. **İlyada**. Azra Erhat-A.Kadir (Çev.). İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Humeyni. **İslam'da Devlet**. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Humeyni. **Konuşmalar**. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Humeyni. **Vasiyetname**. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Humeyni. **Kırk Hadis Şerhi**. Kadri Çelik (Çev.), İstanbul: Hamd Yayınları, 1993.
- Humeynî. **Keşfü'l Esrâr**. Tahran: Hidâyet, 1361.
- Humeynî. **Âdab-ı Salât (Âdab-ı Namaz)**. 22.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2015.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 3. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 4. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 5. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî. 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 6. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî. 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 7. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 8. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 9. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 11. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt12. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 13. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.

- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 15. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 17. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 18. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 19. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 20. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Sahîfe-i İmâm**. Cilt 21. 5.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2010.
- Humeynî. **Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslâmî**. 25.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2012.
- Humeynî. **Şerh-i Hadîs-i Cunûd-ı Akl ve Cehl**. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Humeynî. **Tahrîr'ul Vesîle (Farsça tercümesi)**. Cilt 1. 4.Baskı. Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Humeynî, Seyyid Hasan. **Negâh-ı Suvvum der Endîşe-i İmâm Humeynî**. Adâlet ve Hükümet -ez Didegâh-ı İmâm Humeynî (Mecmua-yı Makâlât). Tahran: Muavenet-i Ferheng-i Setad Merkez-i Bozorgdaşt Hazret-i İmâm Humeynî, 2014.
- Hüseyn, Asaf. **İran'da Devrim ve Karşı Devrim**. Taha Cevdet (Çev.), 2.Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.
- Hüseynîyân, Ruhullah. **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**. Cilt 1. Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390.
- Hüseynîyân, Ruhullah. **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**. Cilt 2. Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390.
- Hüseynîyân, Ruhullah. **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**. Cilt 3. Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390.
- Hüseynîyân, Ruhullah. **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**. Cilt 4. Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390.
- Hüseynîyân, Ruhullah. **Târîh-i Siyâsî Teşeyyu**. Cilt 5. Tahran: İntişârât-ı Aliyyûn, 1390.
- Hüseynîzâde, Seyyid Muhammed Ali. **Endîşe-i Siyâsî-i Muhakkık Kerekî**. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1387.
- İbn Teymiyye. **El-Munteka**. Heyet (Çev.), İstanbul: Umde Yayınları, tarihsiz
- İbni Haldun. **Mukaddime**. Cilt 1. Halil Kendir (Çev.), Ankara: Yeni Şafak, 2004.

- İbnü'l Cevzi. **Kitâb'ül Tezkiretü'l Havas**. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005.
- İbnü'l Esir. **İslâm Tarihi**. Cilt 2. Beşir Eryarsoy (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989.
- İbnü'l Esir. **İslâm Tarihi**. Cilt 3. Ahmet Ağırakça (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989.
- İbnü'l Esir. **İslâm Tarihi**. Cilt 9. Abdülkerim Özaydın (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1989
- İbn Kesîr. **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri**. Cilt 3. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.
- İbn Kesîr. **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri**. Cilt 4. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Kesîr. **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri**. Cilt 5. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner (Çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, Tarihsiz
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülİslam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. Cilt 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- el-İslâmî, Muhsin Şeyh. **Velâyet-i fakîh – Hudûd-ı İhtiyârât ve Vezâif**. 5.Baskı. Tahran: Kanûn-ı Endîşe-i Cevan, 2014.
- İstandâri-yi Buşehr, **Kanûn-ı İntihâbât-ı Meclis-i Hübregân-ı Rehberî**, Buşehr: Defter-i Siyâsî ve İntihâbat, 1394
- İzdehi, Seyyid Seccad. **Endîşe-i Siyâsî Molla Ahmed Nerâkî**. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1386.
- Kadivar, Mohsen. "Freedom of Religion and Belief in Islam", Mehran Kamrava (Ed.). **The New Voices of Islam - Rethinking Politics and Modernity** içinde. Berkley: University of California Press, 2006, 119-142.
- Kanûn-i Esasî Cumhûr-i İslâm-i İran**. 4.Baskı. Kum: Neşr-i Cemâl, 2015.
- Kapani, Münci. **Politika Bilmine Giriş**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014.
- Kartaloğlu, Habib. **Şii-İmâmîyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Kartaloğlu, Habib. **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- el-Katîb, Ahmed. **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i fakîh'e-**. Mehmet Yolcu (Çev.), Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- el-Katip, Ahmed. **Demokratik Hilafet'e Doğru -Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi-**. Muhammed Coşkun (Çev.), İstanbul: Mana Yayınları, 2010.

- Kıraatî, Muhsin. **Günah ve Korunma Yolları**. Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Kutluer, İlhan. **Felsefe Tasavvuru**. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- el-Kuleynî. **Usul-u Kâfi**. Cilt 1. Vahdettin İnce (Çev.), İstanbul: Dar'ül Hikem, 2008.
- el-Kuleynî. **Usul-u Kâfi**. Cilt 2. Vahdettin İnce (Çev.), İstanbul: Dar'ül Hikem, 2007.
- Lambton, A.K.S. "The Internal Structure of the Saljuq Empire", **The Cambridge History of Iran**. Cilt 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Laoust, Henry. **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**. Ethem Ruhi Fırlı ve Sabri Hizmetli (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Lapidus, Ira M. **İslâm Toplulukları Tarihi**. Cilt 1. Yasin Aktay (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mansfield, Peter. **Ortadoğu Tarihi**. Ümit Hüsrev Yolsal (Çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Martin, Vanessa. **Creating an Islamic State -Khomeini and the Making a New Iran-**. London: I.B. Tauris, 2007.
- Massad, Joseph A. **Liberalizmde İslam**. Ali Fahri Doğan (Çev.), Ankara: Runik Kitap, 2020.
- Mavani, Hamid. **Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism**. New York: Routledge, 2013.
- Mavani, Hamid. "Structural İjtihad: A Radical Paradigm Shift in Twelver Shi'i Legal Theory", David R. Vishanoff (Ed.). **Islamic Laws and Ethics** içinde. Washington: International Institute of Islamic Thought, 2020, s.52-75.
- el-Mâverdî. **El-Ahkâm'us Sultâniyye**. Ali Şafak (Çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- McDermott, Martin J., **The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid**. Beyrut: Dar El-Machreq Editeurs, 1978.
- el-Merheb, Mohamad. **Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Mirhalilî, Seyyid Cevad. **Endîşe-i Siyâsî Allâme Muhammed Hüseyin Kâşif el-Ğıta**. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1396.
- Misbah, Muhammed Taki. **İslâm Siyaset Düşüncesi**. Cilt 1. Mustafa Yalçın (Çev.), İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2011.
- Moin, Baqer. **Son Devrimci Ayetullah Humeyni**. Osman Cem Önertoy (Çev.), Ankara: Elips Kitap, 2005.

- Mortimer, Edward. **Faith and Power: The Politics of Islam**. New York: Random House, 1982.
- Mottahedeh, Roy. **Peygamberin Hırkası**. Ruşen Sezer (Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Muhaddisî, Cevad. **Adâlet**. Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhâ-yı İslâmî, 2013.
- Mutahhari, Murtaza. **İslam Devrimi**. Kenan Çamurcu (Çev.), İstanbul: Akademi Yayınları, 1989.
- Mutahharî, Murtaza. **Ruhun Tahareti**. Cevher Caduk (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Muzaffer, Muhammed Rıza'l. **Şia İnançları**. Abdülbâkîy Gölpınarlı (Çev.), İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Mücahid, Huriye Tefvik. **Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce**. Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Nakash, Yitzhak. **The Shi'is of Iraq**. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Nasr, S.H. ve M. Mutahhari. "The Religious Sciences", **The Cambridge History of Iran**. Cilt 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Nerâkî, Molla Ahmed. **Avâ'idü'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâ'idi'l-Ahkâm**. Cilt 2, Beyrut: Dâru'l Hâdî, 2000.
- Newman, Andrew J. **The Formative Period of Twelver Shi'ism / Hadith as Discourse Between Qum and Bagdad**. Surrey: Curzon, 2000.
- Nizamü'l-mülk. **Siyasetname**. Mehmet Taha Ayar (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet. **Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri**. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017
- Olguner, Fahrettin. **Fârâbî**. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987
- Öz, Mustafa. **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa. **Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları**. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. "Küleynî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. Cilt 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Öz, Şaban. **Şia ve Tarih**. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

- Platon. **Devlet**. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Platon. "Protagoras ya da Sofistler Üstüne", Tanju Gökçöl (Çev.), Mustafa Bayka (Ed.), **Diyaloglar** içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 389-446.
- Rahnema, Ali- Farhad Nomani. **The Secular Miracle - Religion, Politics and Economy Policy in Iran**. London: Zed Books, 1990.
- Razi, Seyyid. **Nehcül Belaga**. Kadri Çelik (Çev.), İstanbul: Asr Yayınları, 2015.
- Rousseau, Jean-Jaques. **Toplum Sözleşmesi**. Vedat Günyol (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Rüstemi, Haydar Ali. **Berresî-i Tavsifi ve Tahlîlî Kitâb'el Gaybe-i Şeyh Tûsî**. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1392.
- Said, Edward. **Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları**. Berna Ülner (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- el-Shaibi, Kamil Mustafa. **Sufism and Shi'ism**. Surbiton: LAAM, 1991.
- Shahibzadeh, Yadullah. **Islamism and Post-Islamism in Iran**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Sherwani, Haroon Khan. **Muslim Political Thought and Administration**. Lahor: Sh Muhammad Ashraf, 1942.
- Simidchieva, Marta. "Kingship and Legitimacy in Nizam al-Mulk Siyâsatnâma; Fifth/Eleventh Century". Beatrice Gruendler ve Louise Marlow (Ed.). "**Writers and Rulers**" içinde. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 2004, s.97-131.
- Sinkaya, Bayram. "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Siyasal Yapı ve Yönetim", Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin (Ed.), **Ortadoğu Siyasetinde İran** içinde. Ankara: Platin Yayınları, 2011, s.3-49.
- Subhânî, Ca'fer. **Mevzûat-ı Tabakatu'l Fukahâ**. Kum: Müessese-i İmâm Sâdık, 1418.
- Sunar, Cavit. **İslâm Felsefesi Dersleri**. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Strauss, Leo. **Politika Felsefesi Nedir?**. Solmaz Zelyüt Hünler (Çev.), İstanbul: Paradigma, 2000.
- Şahin, Hanifi. **İlhanlılar Döneminde Şîlik**. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Şahin, Hasan. **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000

- Şaneçi, Hasan Hüseyinzâde. **Evzâ-ı Siyâsî, İçtimâî ve Ferhengî Şîi der Gaybet-i Sugra**. Kum: Pejûheşgâh-ı Ulûm ve Ferheng-i İslâmî Muavenet-i Pejûheşî Defter-i Teblîgat-ı İslâmî Havze-i İlmîye-i Kum, 1388.
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. **Nakdî ber Kırâât-i Resmî ez Din (Buhranha, Çaleşha, Rah-ı halha)**. Tahran: Tarh-ı Nov, 1384.
- Şehristani. **Milel ve Nihal**. Mustafa Öz (Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Şenel, Alaeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara. V Yayınları, 1991.
- Şeriati, Ali. **Ali Şiasî Safevî Şiasî**. Feyzullah Artinli (Çev.), İstanbul: Ekin Yayınları, 2005
- Şerif, Mian Muhammed (Ed.). **İslâm Düşüncesi Tarihi**. Cilt 1. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Şeyh Müfid. **Tashih el-İtikâd**. Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid. **El-İrşad**. Cilt 1. Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid. **El-İrşad**. Cilt 2. Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid. **El-Muknie**. Kum: Kongre-i Cihânî Hezâre-i Şeyh Müfid, 1413.
- Takeyh, Ray. **The Last Shah**. London: Yale Universty Press, 2021.
- Takim, Liyakat Nathani. **Shi'ism in America**. New York: New York University Press, 2009.
- Tamandonfar, Mehran. **The Islamic Polity and Political Leadership**. Boulder: Westview Press, 1989.
- Tanilli, Server. **Devlet ve Demokrasi Anayasa Hukukuna Giriş**. İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1982.
- Tarhân, Kâsım. “İlm-i Dînî ez Didgâh-ı Abdülkerim Surûş”, Seyyid Rızâ Hasanî (Ed.). **İlm-i Dînî Didgâhha ve Mûlahazât** içinde. Kum: Pejûheşgâh-ı Havze ve Dânişgâh, 1392, 335-360.
- Tarhân, Kâsım. “Mûlahazâtî ber Didgâh-ı Doktor Surûş der Bâb-ı İlm-i Dînî”, Seyyid Rızâ Hasanî (Ed.). **İlm-i Dînî Didgâhha ve Mûlahazât** içinde. Kum: Pejûheşgâh-ı Havze ve Dânişgâh, 1392, 361-370.
- Tebrizî, Cevad Melikî. **Likâullah - Allah ile Buluşmak-**. İskender Akot (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2015.
- Teshiri, Muhammed Ali. **Piyrâmûn-i Kanûn-i Esâsî-i Cumhur-i İslâmî İnan (Tavzîh-i Mebânî ve Şerh-i İlzâmât-ı Kanûn)**. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1395.

- Tirmizi. **Sünen-i Tirmizi Tercemesi**. Cilt 2. Abdullah Parlıyan (Çev.), Konya: Konya Kitapçılık, 2007.
- Turan, Osman. **Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti**. 11.Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Uyar, Gülgün. **Ehl-i Beyt - İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı (260/873'e kadar)**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Uyar, Mazlum. **Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal**. 4.Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Üstün, İsmail Safa. "İmâmiye Şîâsında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Kavramı", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**. İstanbul: İslâmî İlimleri Araştırma Vakfı. (13-13 Şubat 1993), s. 375-400.
- Üstün, İsmail Safa. **Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi**. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Üstün, İsmail Safa. "Velâyet-i fakîh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. Cilt 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Üzüm, İlyas. "Kütüb-i erbaa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. Cilt 27. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Vural, Mehmet. **İslâm Felsefesi Sözlüğü**. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Watt, W. Montgomery. **Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)**. Hanifi Özcan (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Watt, W. Montgomery. **İslâmî Hareketler ve Modernlik**. Turan Koç (Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Wiley, Joyce N. **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**. London: Lynne Reinner Publishers, 1992.
- Willett, Edward. **Ayatollah Khomeini**. New York: The Rosen Publishing Group, 2004.
- Yusufi, Cafer. **Velâyette Tevhid ya da Dinin Cevheri**. Kenan Çamurcu (Çev.), İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Zencani, Amid. "Şia ve Ehli Sünnet'te İctihad", **II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı**. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları. (25-27 Nisan 1997), s.226-242.
- Zencanî, Beyat. **Adâlet ve Hükümet - ez Didegâh-ı İmâm Humeynî** (Mecmua-ı Makalât). Tahran: Muavenet-i Ferheng-i Setad Merkez-i Bozorgdaşt Hazret-i İmâm Humeynî, 2014.

Sürelî Yayınlar

- Abrahamian, Ervand. "The Political Challenge". **MERIP Reports**. No.69, July - August 1978, s.3-8.
- Abrahamian, Ervand. "Iran in Revolution: The Opposition Forces". **MERIP Reports**. No.75-76, March-April 1979, s.3-8.
- Akhavi, Shahrough. "The Ideology and Praxis in Shi'ism in the Iranian Revolution". **Comparative Studies in Society and History**. Vol.25, No.2, April 1983, s.195-221.
- Amiri, Reza Ekhtiari ve Hassan f. Golipour. "The Hajj and Iran's Foreign Policy towards Saudi Arabia". **Journal of Asian and African Studies**. Cilt 46, Sayı 6, 2011, s.678-690.
- Amirpur, Katajun. "The Expansion of the Prophetic Experience: 'Abdolkarim Sorus's New Approach to Qur'anic Revelation". **Die Welt des Islams**. No. 51, 2011, s.409-437.
- Apaydın, Hasan. "Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu". **Turkish Journal of Shiite Studies**. Cilt 1, Sayı 2, Aralık 2019, s.265-289.
- Aresta, Muhammed Cevad ve Hamîd Rızâ FethîSekzçî. "Mahdûde-i Velâyet-i Fakîh der Câme-i Şî' ez Didgâh-ı Âyetullah Abdulkerim Hâirî". **Şî' Şenâsî**. Sayı 66, Tâbistân 1398, s.149-168.
- Arjomand, Said Amir. "İmâmiye Şia'sında İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı". Ali Avcu (Çev.). **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 14, Sayı 2, 2010, s.535-568.
- Arjomand, Said Amir. "History Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran". **International Political Science Review**. Vol.10, No.2, Nisan 1989, s.111-119.
- Arslan, İhsan. "Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi". **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**. Cilt 12, Sayı 2, Güz 2019, s.610-651.
- Atik, Sefa. "Caferî Fıkhdında Akıl Delilinin Furu Fıkha Uygulanması". **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 6, Sayı 12, Güz 2019, s.293-313.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 21, Sayı 1, Nisan 1973, s.303-315.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı". **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 2, Sayı 2, 1987, s.291-302.
- Bâbâyî, Rızâ. "İmâm Humeynî ez Velâdet ta Velâyet (Kısmet-i Âhir)". **Mürebbiyân**. Sayı 25, Pâyez 1386, s.77-110.

- Berecî, Yakûb Ali. "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî der Tahvil ve Tekâmül-i Nazariye-i Velâyet-i fakîh". **Pejûheşhâ-yı Müdîriyet-i Rahberdî**. Sayı 27, 1381, s.56-71.
- Biçen, Gürkan. "Ayetullah Humeynî'nin 1980 Öncesi Söyleminde İran İslam İnkilâbı'nın Meşruiyet Temeli Olarak Siyonist Rejim Problemi". **İran Çalışmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 2017, s.52-83.
- Biçen, Gürkan ve Muammer İskenderoğlu. "On İki İmam Şifliği'nde Veliyy-i Fakih'in Adâlet Sıfatı". **İran Çalışmaları Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, Haziran 2022, s.135-156.
- Biçen, Gürkan ve Muammer İskenderoğlu. "Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi". **Dergiabant**, Cilt 10, Sayı 2, 2022, s.437-461.
- Bill, James A. "Iran and the Crisis of '78". **Foreign Affairs**. Vol.57, No.2, Winter 1978, s.323-342.
- Binâyî, Hâcer ve Muhammed Hüseyin KâsımPeyvendî. "Tebeyyin-i Mahdûde-i İsmet be Vesîle-i Rivâyât-ı Zeyl-i Âye-i Velâyet". **Meârif-i Kur'ân ve Itret**. Sayı 2, Zemistân 1394, s.31-62.
- Bozan, Metin. "Şii Literatürde Hz. Ali". **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**. Cilt 3, Sayı 5, Nisan 2011, s.4-18.
- Bozan, Metin. "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini olarak İmamet (Teori-Pratik)". **Turkish Journal of Shiite Studies**. Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2019, s.1-24.
- Bozan, Metin. "İmamiyye Şia'sının Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". **Dinî Araştırmalar**. Cilt 9, Sayı 26, 2006, s.95-112.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 9, Sayı 1, 2005, s.175-202,
- Bulut, Halil İbrahim ve Özkan Gül. "İmâmiyye Şia'sında İlmu'l-İmâm İnancı". **Marife**. Sayı 1, Bahar 2005, s.75-92.
- el-Cabiri M. Abid. "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri". **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 44, Sayı 1, 2003, s.399-413.
- Ca'feriyân, Resûl. "Şîa'da Dua Edebiyatı". Habip Demir (Çev.). **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 6, Ekim 2015, s.209-237.
- Chehabi, H. E. ve A. Schiraz. "The Islamic Republic of Iran". **Journal of Persianate Studies**. No.5, 2012, s.175-204.
- Chehabi, H. E. "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic". **Daedalus**. Vol.120, No.3, Summer 1991, s.69-91.

- Çağrııcı, Mustafa. "Mâverdi'de Siyaset Ahlakı". **İslâmiyât**. Cilt.6, Sayı 1, Ocak-Mart 2003, s.71-92.
- Cihânbin, Ferzâd. "Tahlil-i Mevâzı-ı Ulemâ-yı Şîf der Kablel Hükûmetha bâ Berresî Du Asr-ı Safevî ve Kâcâr". **İnsân-ı Pejûhî-i Dîmî**. Sayı 13-14, Pâyez ve Zemistân 1386, s.177-198.
- Dalkılıç, Mehmet. "Taқыyya (Dissimulation) and its being Fundamental Belief in Shia Sect". **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 15, 2007, s.183-217.
- Demir, Ahmet İshak. "İsna'aşeriyye'de İmamın Otoritesi". **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**. Cilt 3, Sayı 3, 2003, s.109-125.
- Demir, Ahmet İshak. "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**. Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2009, s.43-75.
- Deniz, Mehmet Fatih. "Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz". **Turkish Academic Research Review**. Cilt 3, Sayı 1, 2018, s.45-59.
- Ekiz, Cengiz. "Siyasetname'de Yönetim Sorunsalı". **Amme İdaresi Dergisi**. Cilt 43, Sayı 4, Aralık 2010, s.1-31.
- Eminzâde, Muhammed Rızâ. "Nübüvvet ve Velâyet der Hestî-i İdrâkî-i İmâm Humeynî". **Nûr-ı İlm**. Sayı 50, Ferverdîn 1372, s.176-201.
- Emir-Muezzi, Muhammed Ali. "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", M. Ali Sönmez (Çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 12, Sayı 2, 2003, s.313-348.
- Evgin, A.Kadir. "Caferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** Cilt 4, Sayı 1, 2004, s.117-147
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)". Fatih Toktaş (Çev.). **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**. Sayı 12, 2002. s.247-273.
- Floor, Willem M. "The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?", **International Journal of Middle East Studies**. Vol.12, No.4, December 1980, s.501-524.
- Güven, İsmail. "Türkiye Selçuklularında Medreseler". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**. Cilt 31, Sayı 1, s.125-146.
- Hakyemez, Cemil. "Şîf İmâmiye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet". **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 7, Sayı 13, 2008, s.7-36.

- Hamanei, Ali. "The Place of al-Mufid in the Development of Shi'i Kalamand Fikh", **Al-Tawhid**. Cilt 10, Sayı 2-3, 1993.
- Haqshenas, Ruqayya. "İrtibât-ı Menâbı-ı Ma'rifet-i Dînî ber Pâye-i Kitâb-ı el Kâfî". **Turkish Journal of Shiite Studies**. Cilt 1, Sayı 1, 2019, s.76-94.
- Hashmi, Sohail. "Iran's Second Revolution". **Harvard International Review**. Vol.4, No.2, October 1981, s.4-5, 28-29.
- Hoşnûdî, Seyyid Seccâd "Hazret-i Zehra ve Defâî ez Velâyet ve İmâmet". **Mübelligân**. Sayı 236, Behmen ve İsfend 1397, s.51-59.
- Irfani, Suroosh. "Ayetollah Montezari as 'Wilayet-e Fakiq': Prospects and Problems". **Strategic Studies**. Vol.9, No.2, Winter 1986, s.25-47.
- İmâmi, Seyyid Mesûd. "Nakşe-i Delîl-i Hisbe der İsbât-ı Velâyet-i Fakîh ez Menzur-ı Sâhib-i Cevâhir Rahimallah". **Hukûmet-i İslâmî**. Sayı 90, Zemistân 1397, s.165-186.
- İskenderî, Muhammed Hüseyin. "Tahlîl-i Velâyet-ha-yı Mûteârız der Pertov-ı Kur'ân-ı Kerim". **Hukûmet-i İslâmî**. Sayı 85, Pâyez 1386, s.151-181.
- İskenderoğlu, Muammer. "İran'da Siyasî Düzen Eleştirisi: Muhammed Hüseyin Şebisterî Örneği". **Ortadoğu Yılığ**. Sayı 6, 2010, s.485-507.
- Kazîzâde, Hüseyin. "Berresî-i Didgâh-ı İbn Teymiyye der Şân-ı Nüzûl-ı Âye-i Velâyet". **Sırât**. Sayı16, Zemistân 1397, s.149-171.
- Kadivar, Mohsen. "İjtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad". **Iran Nameh**. Cilt 30, Sayı 3, Kasım 2015, s.20-28.
- Kahraman, Abdullah. "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)". **Marife**. Cilt 5, Sayı 3, Kış 2005, s. 213-232.
- Kalanterî, İbrâhîm ve Meysem Belbâsî. "Modelhâ-yı Hükûmet Kâbl-ı Tarh ber Esâs-ı Nazarîye-i Velâyet-i Fakîh bâ Tekid ber Endîşe-i Ulemâ-yı Şîî ez Asr-ı Safeviye tâ Devre-i Muâsır". **Costâr-hâ-yı Siyâsî-i Muâsır**. Sayı 4, Zemistân 1397,
- Kallek, Cengiz. "Şîa Kamu Maliyesi Literatürü". **Dîvân**. Sayı 2, (2001), 23-57.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 13, Sayı 24, 2014/2, s.193-216.
- Kartaloğlu, Habib. "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı". **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 17, Sayı 31, Haziran 2015, s.45-59.

- Kartaloğlu, Habib. "Şîf-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 18, Sayı 33, Haziran 2016, s.75-90.
- Kartaloğlu, Habib ve Ziya Erdinç. "Şîf-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", **e-Makâlât**. Cilt 10, Sayı 1, Bahar 2017, s.149-182.
- Kartaloğlu, Habib. "Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci". **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**. Cilt 23, Sayı 1, 2019, s.53-71.
- Kartaloğlu, Habib. "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şîf Ulemâ Göçü". **Turkish Journal of Shiite Studies**. Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2019, s.25-48.
- Kâzımzâde, Hâdî. "Nakş-ı Velâyet-i Fakîh der Gam-ı Duvvum-ı İnkılâb". **Peyâm**. Sayı 132, Behâr 1392, s.31-52.
- Keddie, Nikki R. "Iran: Change in Islam; Islam and Change". **International Journal of Middle East Studies**. Vol.11, No.4, July 1980, s.527-542.
- Keddie, Nikki R. "Iranian Revolution in Comparative Perspective". **The American Historical Review**. Vol.88, No.3, June 1983, s.579-598.
- al-Khoei, Yusuf. "Abû'l-Qâsim al-Hû'î". **Oriente Moderno**. Vol.79, No.2, (1999), s.491-500.
- Kirmanî, Alırıza. "Akıl ve Din". **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 4, Sayı 11, Sonbahar 2015, s.135-170.
- Kohlberg, Etan. "'İsna-Aşeriyye' Teriminin İlk Kullanışları". H. İbrahim Bulut (Çev.), **Kelam Araştırmaları Dergisi**. Cilt 2, Sayı 1, 2004, s.95-108.
- Kutlu, Sönmez. "Ehli Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması". **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**. Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2008, s.7-26.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-". **Marife**. Cilt 14, Ağustos 2014, s.63-84.
- Küyel, Mübahat Türker. "Değer ve Fârâbî". **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 20, Sayı 1, 1972, s.71-84.
- Mahdavi, Mojtaba. "Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran". **Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East**. Cilt 31, Sayı 1, 2011, s.94-109.
- Mansourian, Hani. "Iran: Religious Leaders and Oppositon Movements". **Journal of International Affairs**. Vol.61, No.1, Fall/Winter 2007, s.219-231.

- Matsunaga, Yasuyuki. "Mohsin Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran". **British Journal of Middle Eastern Studies**. Vol.34, No.3, December 2007, s.317-329.
- Mekhri, Istihak Ali. "Religion and Politics in Iran-Iraq Relations". **Pakistan Horizon**. Vol.58, No.4, October 2005, s.33-41.
- Melik Efsalî Erdekânî, Muhsin ve Hamîde Abdullahî. "Tahlîl-i Kâide-i Fıkhî «Hürmet-i Velâyet-i Câir» ve Müstesniyât-ı An der Fıkh-ı Şîî". **Hukûmet-i İslâmî**. Sayı 89, Pâyiz 1397, s.7-38.
- Memdûhî, Hasan. "Velâyet-i Fakîh ve Nerâkî". **Fıkh-ı Ehl-i Beyt**. Sayı 29, Behâr 1381, s.61-78.
- Mîrdâmâdî, Seyyid Mecîd. "Didgâh-ı Sadre'l Mûteellihîn Derbâre-yi Velâyet". **Sefîr-i Nûr**. Sayı 3, Pâyiz 1386, s.5-24.
- Mîrhânî, İzzet es-Sâdât. "Velâyet Bâverî ve İmâmet Mihverî der Fıkh-ı Ca'ferî". **Fıkh ve Hukûk-ı Hânevâde**. Sayı 41-42, Behâr ve Tâbistân 1385, s.11-44.
- Muhâcirneyâ, Muhsin. "Telakkî-i Se Dâniş-i Siyâsî-i İslâmî ve Tahvil-i Nazariye-yi Velâyet-i Fakîh". **Ulûm-ı Siyâsî**. Sayı 82, Tâbistân 1397, s.31-50.
- Mukaddem, Hüseyin Hüseyniyan. "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi", Şahin Ahmetoğlu (Çev.), **Turkish Journal of Shiite Studies**. Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2019, s.95-117.
- Musavi, S. Ali. "Mehdi'yi Bekleme Felsefesi ve Bekleyişin En Faziletli Amel Oluşu". **Misbah İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 8, Sayı 15, Yaz 2019, s.31-42.
- Mu'min, Muhammed. "Mebâdî-i Velâyet-i Fakîh". **Hukûmet-i İslâmî**. Sayı 2, Zemistân 1375, s.6-11.
- Mu'min Kumi, Muhammed. "Velâyet-i İlâhî ve Hukûmet-i İslâmî-1". **Fıkh-ı Ehl-i Beyt**. Sayı 47, Pâyez 1385, s.13-49.
- Najjar, Fauzi M. "Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik", Mehmet Dağ (Çev.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 20, Sayı 1, 1975, s.293-306.
- Nafisi, Rasool. "The Future of Religion and Society in Iran". **World Affairs: The Journal of International Issues**. Vol.11, No.1, Spring 2007, s.70-78.
- Nasiri, Ali. "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış". **Misbah İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 2, Sayı 6, Kış 2014, s.137-166.
- Okumuş, Mesut. "Şîî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine". **Marife**. Cilt 4, Sayı 3, Kış 2004, s.211-233.

- Ourghi, Mariella. "Shiite Criticism of Welayat-e faqih". **Asiatische Studien**. Sayı 59, 2005, s.831-844.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri". **USAD**. Sayı 8, Bahar 2018. s.1-31.
- Pasdâr-ı İslâm**. "Çihest Velâyet-i Mutlaka-ı Fakîh". Sayı 222, Hordad 1379, s.21-23.
- Rizvi, Sajjad. "The Making of a Marja: Sistani and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age". **Sociology of Islam**. No.6, 2018, s.165-189.
- Peseran, M.H. "The System of Dependent Capitalism in Pre- and Post Revolunatory Iran". **International Journals of Middle East Studies**. Vol.14, No.4, November 1982, s.501-522.
- al-Qurtuby, Sumanto. "The Luther of Shi'i Islam". **Walisongo**. Vol 20, No 1, Mei 2012, s.137-164.
- es-Sadr, Muhammed el-Bâkır. "'İctihâd' Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci". Nizamettin Ergüven (Çev.). **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**. Cilt 11, Sayı 2, Ağustos 2019, s.1054-1057.
- Sadrâ, Alırızâ. "Velâyet-i Fakîh der Hukûmet-i Siyâsî". **Ulûm-ı Siyâsî**. Sayı 25, Behâr 1383, s.127-148.
- Sâfi Gulpâyegânî, Lütfullah. "Zarûret-i Hükümet ya Velâyet-i Fukahâ der Asr-ı Gaybet". Seyyid Hasan İslâmi (Çev.). **Hukûmet-i İslâmi**. Sayı 4, Tâbistân 1376, s.8-18.
- Shadi, Heydar. "Felsefî Oksidentalizm: İran'da Heidegger Algısı ve Bir 'Ontolojik Öteki' İnşası", Hakkı Uygur ve Abdulla Rexhepi (Ed.). **İran Düşünce Tarihi** içinde. Ankara: İRAM Yayınları, 2019, s.347-377.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Şîi Düşüncede Mârifetullah (Hicrî V.Yüzyıla Kadar)", **Atlas International Refereed Journal of Social Sciences**. Cilt 5, Sayı 24, 2019, s.895-899.
- Stewart, Devin J. "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar". Habib Kartaloğlu (Çev.). **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**. Cilt 9, Sayı 2, 2016, s.271-314.
- Subhânî Tebrîzî, Ca'fer. "Tefsîr-i Kur'ân-ı Mecid (ber Esâs-ı Tefsîr-i Mevzu-ı) \ Âyât-ı Velâyet ve Hilâfet". **Mekteb-i İslâm**. Sayı 3, Hordad 1379, s.11-19.
- Şahin, Hanefî. "Şerif El-Murtezâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi". **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 2, Sayı 3, 2013, s.317-328.
- Şâneçî, Hasan Hüseyinzâde. "Gaybet-i Suğra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim". **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 4, Sayı 11, Sonbahar 2015, s.251-270.

- Şefî, Seyyid Muhammed. "Tecelli-yi Ameli Velâyet-i Fakîh der Edvar-ı Pişîn". **Mârifet**. Sayı 55, (Tîr 1385).
- Şirazi, Abdulkerim Bi'azar. "Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri". **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 4, Sayı 10, İlkbahar 2015, s.157-166.
- Tabari, Ehsan ve Masood Moin. "Tudeh: Socialism and Islam". **MERIP Reports**. No.75-76, March-April 1979, s.29-30.
- Tahrani, Mehdi Hadevi. "Hz. Mehdi ve Mehdeviyet Doktrini". **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 8, Sayı 15, (Yaz 2019), s.77-116
- Tâlakânî, Fâize. "Velâyet ez Manzur-ı Molla Sadrâ". **Hordnâme-i Sadrâ**. Sayı 35, Behâr 1383, s.59-63.
- Taneri, Aydın. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**. Cilt 5, Sayı 8, 1967, s.75-186.
- Tekin, Mustafa. "Muhammed Müctehid Şebusteri". **Muhafazkâr Düşünce**. Sayı 50, Ocak-Nisan 2017, s.127-150.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri". **Diyanet İlmî Dergi -Fârâbî Özel Sayısı-**. Cilt 52, Sayı 1, 2016, s.41-63.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd". **İslâmi Araştırmalar Dergisi**. Cilt 13, Sayı 1, 2000, s.101-112.
- Ümit, Mehmet. "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şîilikle İlgili Doktora Tezleri". **Journal of Islamic Research**. Cilt 2, Sayı 29, 2018, s.422-447.
- Yusufi, Muhammed Rıza. "Fakihler Açısından Fakirlikle Mücadele". **Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi**. Cilt 2, Sayı 6, Kış 2014, s.231-250.
- Yûsufyân, Nîmetallah. "İltizâm-ı Amelî be Velâyet-i Fakîh (Çîstî ve Çerâyî)". **Mürebbiyân**. Sayı 25, Pâyez 1386, s.38-52.
- Zâbit, Haydar Rızâ. "İmâm Humeynî ve İhyâ-yı Endîşe-i Târîhî-i Velâyet-i Fakîh". **Meşkûte**. Sayı 62-65, Behâr 1375, s.6-20.
- Zeynelî, Gulam Muhsin. "Velâyet-i Emir el-Mu'minin aleyhimessem der Kur'ân". **İmâmetpejuhî**. Sayı 4, Zemistân 1390, s.5-56.

Yayımlanmamış Tezler

- Ahin, Tahereh. "İran İslâm Cumhuriyetinde Kamu Yönetimi", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Ayaz, Adnan. "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi - Kaynakları ve Etkileri", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Birsin, Mehmet. "Mâverdi'nin Devlet Anlayışı", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Deniz, Mehmet Fatih. "Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Footy, Kathleen M. "Thinking Islam: Islamic Scholars, Tradition, and the State in the Islamic Republic Of Iran", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". University of North Carolina Islamic Studies Departman, 2012.
- Işık, Ece Adviye. "Tendencies of Change in The Intellectual Life of Iran After 1979 Within the Framework of Abdolkarim Soroush's Ideas", "**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**". Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Keskin, Yakup. "İsnaAşeriyye İmâmlarından Muhammed el-Cevad, Ali b. Muhammed el-Hadi, Hasan el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi Dönemlerinde İmâmiyye Şiası", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Pick, Danial D. "The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's 'Mandate of the Jurist'", "**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**". Princeton University Near Eastern Studies Departman, 2000.
- Sarıbıyık, Mustafa. "Mâverdi'nin Nasîhatü'l-Mülûk'u ve Siyasî Görüşleri", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Sinkaya, Pınar Arıkan. "Discursive Continuity of Political Nationalism as a Form of Opposition Politics in Modern Iran", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Taflioğlu, Mehmet Serkan. "İran İslâm İhtilalında Âyetullah Humeynî ve Velâyet-i fakîh Meselesi", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Ünalın, Abdullah. "Ehli Sünnet ve Şia'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler", "**Yayımlanmamış Doktora Tezi**". Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Yıldız, Mustafa. “Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü”, “**Yayınlanmamış Doktora Tezi**”. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Yıldız, Süleyman. "Klasik Dönem İmâmiye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersi Örneği", "**Yayınlanmamış Doktora Tezi**". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kongre

Amirpur, Katajun. "A Doctrin in theMaking? *Velayet-e faqih* in post Revolutionary Iran". **Aspects of Democracy – Preconditions, Paths of Development and Contemporary Issues**. Berlin: Japanese - German Center Berlin. 21-22 Eylül 2006, s.41-64.

Güner, Ahmet. “Şiî Yüzylında ya da Büveyhiler Döneminde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetu's-Selam) Uluslararası Sempozyum**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 7-9 Kasım 2008, s.151-170.

Mohsen Kadivar, "The Right of the People in Islamic Thought in Iran", **Aspects of Democracy – Preconditions, Paths of Development and Contemporary Issues**. Berlin: Japanese -German Center Berlin. 21-22 Eylül 2006, s.65-68.

İnternet kaynakları

Biçen, Gürkan. “İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Bir Kurum Olarak Meclis-i Hübregan”. <https://124.im/wUZnPa>. DOI:[10.13140/RG.2.2.13870.18242](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.13870.18242)

Hâmeneî. <http://leader.ir/tr/content/15770/Adaletin-Manas%C4%B1>

Hâmeneî.<http://leader.ir/tr/content/17881/M%C3%9C%C3%87TEHTTE-ADALET%C4%B0N-MANASI>

How Khomeini betrayed the democratic promise of the Iranian revolution, <https://www.demdigest.org/is-irans-islamic-republic-fraying-or-nowhere-near-collapse/>. Erişim tarihi:26.11.2021.

Hüseynî Tahrânî, Muhammed Hüseyin. **İmâmşinâsî**. Cilt 1, s.5, http://motaghin.com/fa_Books_169.aspx?pn=1. Erişim tarihi 16.11.2020

Kadivar, Cyrus. “We are Awake: 2500 year celebration revisited”. *The Iranian*. 25.01.2002. <https://iranian.com/CyrusKadivar/2002/January/2500/index.html>

- Ruşenfikri. <http://roshanfekriedini.blogfa.com/post/37>. Erişim tarihi:11.06.2021,
- Soroush, Abdolkarim. "We Should Pursue Shariati's Path but We Shouldn't be Mere Followers". http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-Shariati_June2008.html. Erişim Tarihi:17.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "We Must have a Referandum in Iran". <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-20100200-WeMustHaveAReferendumInIran.html>. Erişim Tarihi:17.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "A conversation with Abdolkarim Soroush". *British Muslim Weekly*. <http://drSORoush.com/en/a-conversation-with-abdolkarim-soroush-british-muslim-weekly/>. Erişim Tarihi:17.06.2021
- Soroush, Abdolkarim. "Islamic Democracy and Islamic Governance". http://www.drSORoush.com/English/By_DrSORoush/E-CMB-20001121-Islamic_Democracy_and_Islamic_Governance.html. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "The Rise of Intellectual Reform in the Islamic World". <http://drSORoush.com/en/the-rise-of-intellectual-reform-in-the-islamic-world-2>. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "Jameah Interview with Dr. Soroush". <http://drSORoush.com/en/jameah-interview-with-dr-soroush/>. Erişim tarihi:11.06.2021
- Soroush, Abdolkarim. "Intellectuals: The Powerless Wielders of Power". <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-19990000-1.htm>,.Erişim tarihi: 24.09.2022.
- Soroush, Abdolkarim. "The World of Muhommad". <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html>. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "You Have Turned Iran into a Grim Land". http://www.drSORoush.com/English/By_DrSORoush/E-CMB-20120110-YouHaveTurnedIranIntoAGrimLand.html. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "Religious Tyranny is Crumbling: Rejoice!". http://www.drSORoush.com/English/By_DrSORoush/E-CMB-20090913-ReligiousTyrannyisCrumblingRejoice.html. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "From Islam as an Identity to Secular Politics". <http://drSORoush.com/en/from-islam-as-an-identity-to-secular-politics/>. Erişim tarihi: 11.06.2021.
- Soroush, Abdolkarim. "Abdolkarim Soroush; Iran's Democratic Voice - Time Magazine". http://www.drSORoush.com/English/News_Archive/E-NWS-20050418-Time_Magazine.html. Erişim tarihi: 11.06.2021.

Tehrani, Mehdi Hadevi. **Velayet ve Diyanet**. Kadri Çelik (Çev.), s.53,
https://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/velâyetvediyamet/ahl-ul-bayt.org/publication/html/istanbuli/turkish/velâyet%20ve/01.html#_Lnk1.
Erişim Tarihi 20.11.2020.

ÖZGEÇMİŞ

1978-1983 arasında İsmetpaşa İlkokulu'nda, 1983-1986 arasında Mustafa Kemal Ortaokulunda, 1986-1989 arasında Yunus Emre Endüstri Meslek Lisesi Harita ve Kadastro Bölümünde, 1990-1995 arasında Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, 1997-2001 arasında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku bölümünde, 2013-2022 arasında Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü'nde eğitim aldım. Halen serbest avukat olarak Kocaeli ilinde çalışmaktayım.