

İMAMİYYE ŞİASINDA POLİTİK BİR TEORİ OLARAK İMAMETİN İMKANI

Mehmet Zeki İŞCAN (*)

ÖZET

Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde İran'da Şii itikadına dayalı olarak geliştirilmeye çalışılan sosyo-politik teoriler, aslında modernizmin Şii dünyada meydana getirdiği kaosu bir sonucudur. Burada modernite ile gelenek sapkın bir şekilde bir araya getirilmiş, böylece birbirlerini karşılıklı olarak bozmuşlardır.

Oniki İmam Şiiliği'nin merkezi olan İran'da demokrasinin bir geleceği olduğunu kabul etmek kehanet sayılmamalıdır. Ama bu, ideolojik bir İslâm anlayışı ile değil, muhtemelen, Onikinci İmam'ın gaybet döneminde, insana büyük bir özgürlük alanı bıraktığı kabul edilen geleneksel Şii anlayışı ile mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şii inancı, İmamiyye, Şii politik teoriler, gaybet, intizar, siyasal İslam, İslâm devleti, gaib imam, velayet-i fakîh, merci-i taklid.

The Possibility of Imamate As A Political Theory in Imamiyya Shi'ism

ABSTRACT

The socio-political theories asserted to be based on Shi'ite creed in the last quarter of the 20th century are actually the consequences of the chaos brought about in the world of Shi'ite by modernism itself.

In Iran, centre of Ithna 'Ashari Imama Shi'ism, it is not prediction to say that democracy is possible. However, this can be fulfilled not through an ideological understanding of Islam, but through traditional Shi'ite providing more free area for people in qhayba of the Imam (the absence of Imam).

Key Words: Shi'ite creed, Imamiyya (Twelver Shi'ism) Shi'i political theories, qhayba (absence), waiting for the Mahdi, political Islam, Islamic state, Hidden Imam, velayet-i faqîh (the jurisconsult's trusteeship), marja'-ye taqlid (source of imitation)

*) Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.
(zekiiscan@hotmail.com)

Giriş

Şii ekolün İslâm tarihinde ön plana çıkmış en önemli özelliği imamet doktrini olmuştur. “İlahi hükümrânlığın bir bölümünün taşıyıcısı olarak Allah tarafından seçilen imamın kurtuluş rehberi olduğuna inanıyorum” ikrarı, İmamiyye’nin iman düsturudur. İmamiyye geleneğine göre dünya, bir hüccet olmaksızın bir an bile var olamaz. Hüccet (peygamber ve imam) Allah’ın insanlık içindeki delili, ilahi otorite ile konuşan ve hareket eden şahididir. ‘Allah’ın halifeleri’ olan imamlar, Allah’ın insanlar tarafından bilinmesinin araçlarıdır. Eğer yeryüzünde bir an olsun hüccet bulunmazsa, arz fesada girer. Çünkü bu takdirde insanlara helali ve haramı bildirecek kimse bulunmaz, böylece hak batıldan ayrılmamış olur¹. Bu, Allah’ın insanlara lutfunun bir sonucudur (el-Lutfu’l-Vacib). İnsanlığın kurtuluşunu kolaylaştırmak için Allah’ın zaman zaman onları “yakîn”e yönelmek ve sosyal çatışmalarını mükemmel bir adaletle çözmek üzere, içlerinden hatasız bir rehber çıkarması, bu nedenle kaçınılmazdır².

İmam’a inanın gerekliliği bir Şii tarafından; “hiçbir fazilet, ibadet ve iyilik, imamet olmadan kabul edilmez” şeklinde ifade edilir. Çünkü İmam, insanlar üzerinde mutlak otorite, halkın Allah önünde şahidi, Allah’a açılan kapı (bab), O’na götüren yol ve rehber, Allah ilminin hazinesi, O’nun nuru, tevhidin temeli, vahyin açıklayıcısıdır³. İmam, ‘Nuh’un gemisi’dir, ona binen kurtuluşa erecektir⁴.

İmamiyye’ye göre Hz. Peygamber’den sonra insanlığın dinî ve dünyevî liderliği, tesadüfe, akla ve halka bırakılmayacak kadar önemli bir ilahi düsturdur. İmamet, insanlığın hayati bir meselesi olduğu için, burada tıpkı peygamberlikte olduğu gibi, ilahî müdahaleye ihtiyaç vardır. İmamet, peygamberlik gibi Allah’ın bir fazlıdır ve onu dilediğine verir. Bu yüzden imamlar, Allah tarafından tek tek tayin edilmişlerdir. İmamlar, başta Ali olmak üzere, onun Fatıma’dan gelen soyundandır. Bu imamların sayısı onikidir. Çünkü Hz. Peygamber, kendisinden sonra imamların sayısının Ali’nin neslinden oniki kişi olduğunu bildirmiştir. Son imam da onbirinci imam el-Askarî’nin oğlu Muhammed b. Hasan el-Mehdi’dir. Son imam, ‘Mehdi-i Muntazar’dır. Yani ölmemiştir, Allah’ın takdir ettiği bir zamana kadar ‘gaybet’te kalacak ve fakat bir gün dönüp adil düzenini kuracaktır⁵.

Halen sağ olduğuna inanılan bu Onikinci İmam’ın Hicri 260 yılında kaybından sonra başlayan döneme ‘gaybet dönemi’ denir. Bu yıldan 328’e kadar süren döneme ‘gay-

1) Ebu Ca’fer Muhammed b. Ya’kub b. İshak el-Kuleyni er-Razi(329/940), *el-Usûl mine’l-Kâfi*, Tashih ve Ta’lik: A. Ekber el-Gaffari, Daru’l-Kütübi’l-İslâmî, Tahran, 1388, c.I, s.168-169,179, 194.

2) Bkz. Mustafa Öz, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1995, s.36-43.

3) Kuleyni, *a.g.e.*, c.I, s. 191-194

4) Fyze, A.A., *A Shi’ite Creed*, Oxford University Press, Calcutta, 1942, s. 96. (Bu eser, İmamiyye Şiasının Kütüb-i Erbaa adıyla meşhur olan ilk dönem teliflerinden ikincisinin müellifi Şeyh Saduk(381/991)’un ‘el-İtkad’ adlı risalesinin İngilizce çevirisidir.); el-İmam Abdu’l-Huseyn Şerefüddin, *el-Miiracaât*, tah. ve ta’lik: Huseyn er-Razi, Kahire, 1976, s. 38.

5) Kuleyni, *a.g.e.*, c.I, s. 199-202, 286, 330-343,525-533; Öz, *a.g.e.*, s. 46, 75-77.

bet-i suğra': *küçük yitiş* ismi verilmektedir. Çünkü bu dönemde İmam, sefirleri aracılığı ile halkla temas halinde olmuştur. Hicri 328'den sonra başlayan dönem de '*gaybet-i kübra*': *büyük yitiş* dönemidir. Zira bu dönemde mutlak gaybet söz konusudur, artık İmam'la herhangi bir şekilde irtibat kurulması mümkün değildir⁶. Bu devrede Şii müslümanın görevi, ortaya çıkacağı zaman için ileri sürülen tahmin ve faraziyelere iltifat etmeden, İmam'ın zuhurunu sabırla 'beklemek' (intizar) tir. Çünkü Hz. Peygamber, ümmetin en iyi amelinin, Allah'ın izni ile ortaya çıkacak olan 'el-Kaim'in zuhurunu beklemek olduğunu beyan etmiştir. Bu yüzden genel bir eğilim olarak İmamiyye arasında el-Kaim'in çıkacağı zamanı tespit etmek ve vakit belirtmek yasaklanmış, vakit belirtenlerin yalancı oldukları, Allah'ın onların bekledikleri vakte muhalefet edeceği ortaya konmuştur⁷.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız Oniki İmam Şiiliğinin bu imamet nazariyesinden acaba bir sosyal ve siyasal teori ortaya koymak mümkün müdür? İmamet nazariyesine dayanarak, zamanımızda yaşatılabilecek bir siyaset felsefesi oluşturulabilir mi? Daha nesnel bir forma büründürerek soracak olursak; 'modernliğin duvarına açılmış bir gedik' olarak değerlendirilen '79 İran Devrimi'nin Şii geleneğin bir ürünü olduğu söylenebilir mi? Makalemizde bu soruların cevabı aranmaya çalışılacaktır.

İmametın Siyasallaşma Biçimi

Ann K. S. Lambton, en azından teoride, gaip imam anlayışının Şii devlet kavramını etkileyebileceğini ileri sürmüştür. O, bu inançta, "gerçek toplumsal siyasal düzen İmam'ın gelişinden sonra kurulabilecektir; gerçek devlet, gerçek hükümet O'nun devleti ve hükümetidir"⁸ şeklinde özetlenebilecek bir ön kabul bulunduğunu, bunun da Gaib İmam'ın haricindekiler tarafından kurulan bütün hükümetleri gayri meşru addetmeye yol açabileceğini belirtmiştir⁹.

Bu tez, bir tarihçi olan Hamit Algar'ın elinde inananlar topluluğunun ve dini liderin devlete karşı bilinçli tavırlarını tanımlamada önemli bir teori haline gelmiştir. Algar bunu tamamen siyasi eylemciliğin bir formülü olarak ele almıştır. O, bu inancın, Şiileri adaletsizliği sona erdirmek ve zulmü sınırlandırmak için aktif olarak uğraşmaya mecbur bıraktığını ileri sürmüştür¹⁰.

Algar'a göre genel olarak İmamiyye Şiiliği devrimci bir potansiyeli içinde barındırmaktadır. Zira İmam'a inanmanın bir sonucu olarak Şiiilerde şu üç kavram çok önemli

6) Bkz., Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmamiyye Şiastı, (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1984, s. 174-200.

7) Kuleyni, *a.g.e.*, c.I, s. 368; Öz, *a.g.e.*, s. 46, 75-77.

8) Kuleyni, konuyu siyasal alana indirgemenen İmam'ın olmadığı dönemdeki yapılanmalara 'devletü'l-batıl', İmam'ın düzenine ise 'devletü'l-hak' demektir. Bkz. Kuleyni, *a.g.e.*, c. I, s. 333.

9) Bkz. Shaul Bakhsh, "İran İslâm Devrimine İlişkin Literatür Hakkında Bir Değerlendirme" çev. Murat Yörükoğulları, *Dünya ve İslam*, Yaz 1993, sayı:15, s.144.

10) Algar'ın bu fikri için bkz. Hamit Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yay., İstanbul, 1988.

yer tutmaktadır: *Şehadet, intizar ve taklit*. “İslam Devrimi”nin köklerini de bu üç kavramın muhtevasında aramak lazımdır.

Popüler düzeydeki duygusallıkla ifade edilen Oniki İmam Şiiliğinin başlıca temalarından biri, İmam Hüseyin’in Halife Yezid’e karşı koyduğu başkaldırından sonra Kerbela’da şehit olmasıdır. Bu, basit bir tarihi gerçek olarak değil, evrensel ehemmiyete sahip yaşayan bir realite olarak Şii bilinçte mevcuttur. Algar’a göre bilhassa politik çalkantı dönemlerinde Kerbela’da vuku bulan olay, çağdaş bir mücadele olarak yeniden canlandırılır. Şiiler, Hüseyin örneğine benzemeye gayret edip, tiranlığın çağdaş tezahürlerine savaş açarlar. Hüseyin’in başkaldırısı, tiranlığa karşı gelme ile birleştirilir. Bu yüzden Şii kültüründe tüm otokratik rejimler Emevilere benzetilir. Mesela Şah, ‘çağın Yezid’i’ olarak anılmıştır. Kaçar döneminde de Kaçar soyunun Emevilere dayandığı iddia edilmiştir.

Algar ‘intizar’ın sosyal adaletin sağlanması, ve haksızlıklarla mücadeleye, zulme karşı çıkmaya yönelik bir eğilim olduğunu ifade etmiştir. Gaib İmam inancına göre, tüm meşru idare, yalnızca günah ve hatadan kutsal bir şekilde korunan İmam’a aittir. O da kayıp olduğuna göre iktidarın meşru şekilde işleme imkanı yeryüzünden kalkmıştır. Bu yüzden tüm devletler zorunlu olarak gasıptır. Mademki tüm hükümetler gasıptır, o halde en azından iktidarların gücünü sınırlandırmak gerekmektedir. Algar, 1907 anayasa çalışması sırasında, ulemanın anayasal hükümetin liberal davasına desteğini, yaptığı bu yoruma dayanarak açıklama yoluna gitmektedir. Ona göre bu dinî düsturdan dolayı, anayasa kavramı içerisinde gayri meşru organın zaptedilip kısıtlanması, geleneksel Şii perspektifinde eğitim görmüş ulema için cazip görünmüştür. Algar bu dönemde pek çok din adamının anayasal hükümetin, dini görüş noktasından bakıldığında, onun bir emri olduğunu ortaya koyduklarını belirtmektedir. Bunlardan bir tanesi Şeyh Muhammed Hüseyin Naini’dir. O, ‘Hükümetlerin Temel Prensipleri Konusunda Dinin Tenzihî ve Ümmetin Uyarılması’ adlı risalesinde, İmam’ın yokluğu sırasında bir devletin tiranlığa düşmemeşi ve meşru kabul edilebilmesi için özellikle şu iki şartın yerine getirilmesinin gereğini ifade etmiştir: 1. Devletin ve vatandaşların hak ve ödevlerini tanımlayan anayasa. 2. Anayasanın uygulanmasını denetlemek ve devletin işlerini gözetlemek üzere, ülkenin ahlâklı ve âlim insanlarından oluşan bir meclis. Algar’a göre bu risale, İmam’ın ortadan kayboluşu ile meşrûti hükümet formuna duyulan pratik ihtiyacı birleştirmeye çalışan modern Şii politik teoriye ait eşsiz bir dökümandır¹¹.

Algar’ın üzerinde durduğu Şii kavramlardan bir tanesi de ‘taklit’dir. Taklit, yaşayan bir müçtehidin insanlar tarafından izlenmesi demektir. Taklit, meşruiyetini İmam’ın gaybette olmasından almaktadır. Gerçekte Onikinci İmam’ın gaybeti, İmamiyye için ideolojik bir kriz yaratma potansiyeline sahiptir. İmam, insanlığın Allah tarafından seçilmiş, hatasız günahsız öğretmeni ise, bu görevini gizlenerek yerine nasıl getirecektir? İmamın hatasız rehberliğinden mahrum olan Şii cemaat ne yapacaktır? Bu kriz, Şii dünyada,

11) Bkz. Hamit Algar, “20. Yüzyıl İran’ında Ulemanın Muhafif Rolü”, *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebu-bekir A. Bagader, çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İstanbul, 1991, s. 275-286.

Sünnilikten farklı olarak, ulemanın otorite kazanmasına yol açmıştır. Şiiilikte Katoliklik gibi bir din adamları sınıfının oluşması gaybet döneminin kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak ortaya çıkmıştır¹².

Şii bir kişi, din ve dünya işlerinde bizzat kendisinin seçeceği müçtehidı izlemek, takip etmek durumundadır. Çünkü, gaybet döneminde Şii cemaatin rehberliğini gaip İmam'ın nüfuzu altında bulunduğu kabul edilen müçtehitler üstlenmiştir. Müçtehitler halka İslam'ı yorumlayacaklar ve İmam'ın dönüşüne kadar onun bazı yetkilerini emaneten kullanacaklardır. Çoğunluk, bunlar arasından, dini konularda arkalarından gidebilecekleri birini seçerler ve ona dinî vergilerini öderler. Bu müçtehit kendisini izleyenler tarafından 'taklit mercii' olarak adlandırılır. Bir müçtehidin ne kadar çok izleyeni varsa, nüfuzu da o nispette artar¹³.

İşte Algar'a göre bu düstur, ulemanın hükümete muhalefet etmesinde sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Bunun önemli politik sonuçlarının da olması kaçınılmazdır. Hükümdar, müçtehidin otoriter rehberliğine uymak ve devleti ulema otoritesinin icra mevki haline getirmek hususunda, teorik olarak tebasından daha az bağımlı değildir. Humeyni'nin liderliği bu taklit esasına göre belirmiştir. Humeyni merci-i taklit olmanın verdiği güçle devrimini yapabirmiştir¹⁴.

Algar'ın tezi genelde Humeyni devrimi ile Şii geleneğin ilgisi çerçevesinde kalmakta, bu yüzden bir politik teori olarak imametın muhtevasını ortaya koymada yetersiz olmaktadır. Elbette onun bu konuda da bazı görüşleri vardır. Fakat o bu görüşlerini kendisinin de belirttiği gibi, Ali Şeriatı'nın 'gaib İmam' inancını yeniden okuması üzerine kurmaktadır. Haddizatında, sosyal ve siyasal bir teori olarak imameti değerlendirmek bir anlamda Ali Şeriatı üzerine yazmak demektir. Çünkü o bu konuda farklı ve yeni bir söylem oluşturmuştur. Çağdaş sorunların çözümünde evvela düşünsel bütünlüğü gerekli gördüğü için, Şeriatı bu konuda yazanlar için vazgeçilmez bir kaynak haline gelmiştir¹⁵. Biz burada sadece Şeriatı'nın gaybet döneminden hareketle geliştirmeye gayret ettiği sosyal ve siyasal teori üzerinde durmaya çalışacağız.

Dayanışmacı ve antiemperyalist bir söylem sahibi olan Ali Şeriatı, imameti siyasal bir felsefe, devrimci bir ideoloji olarak görmektedir. İmamete inanmak, bir ümmet oluşturma gayesi güden devrimci bir düzene inanmaktır. Bu düzen, bir rejim olarak tarihin öteki rejimleri karşısında oluşmuştur. Öyleyse 'gaib İmam' inancını, imametın devrimci bir düzen olduğu kabulü üzerine bina etmek gerekmektedir. Bu takdirde İmama inan-

12) Bkz. Mazlum Uyar, *İmamîyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbârilik, Ayışığı* Kitapları, İstanbul, 2000. S. 48.

13) Bkz. H.C. Hehabî, "İran İslâm Cumhuriyetinde Din Adamları ve Devlet", çev. Müberra Haşimi, *Avrasya Dosyası*, c.2, sayı.1, İlkbahar 1995, s.9-10.

14) Algar, a.g.m., *Modern Çağda Ulema*, s. 280-281,303.

15) Ali Şeriatı'nın bir bütün olarak Şiiliğe getirdiği yeni yaklaşımlar için bkz. Hasan Onat, "Şiiilik ve Günümüz Şiiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine" *Emeviler devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s.143-189.

mak, ilk olarak masum İmam'ın gaybeti döneminde Şia'nın kabul edebileceği hükümetlere inanmak demektir. Bunlar, Şii İmamdan aldıkları niyabetle aynı idealler ve aynı amaçlara göre halkı yöneten hükümetlerdir. İkinci olarak imama inanmak, onun geleceği yöne doğru tarihin akışını sağlamaya çalışmaya inanmaktır¹⁶.

Şeriatî'ye göre İmam'ı beklemek (intizar) bir tür gelecekçiliktir (fütürizm); hakikatin kesinlikle galip geleceğine ve adaletin tesis edilmesinin mukadder kılınmış olduğuna iman etmektir. İntizar bu açıdan tarihi determinizmdir. Çünkü İmamı beklemek son tahlilde şu demektir: 'Ben dünyanın bu bölgesinde ve tarihin şu anında, yarın veya daha başka bir zamanda olabilecek ve gelecekte hakikat ve adaletle, zulüm altındaki kitlelerden yana ani bir dünya devrimi beklentisi içinde bulunmaktayım'. Öyleyse intizar, sınıfsız bir toplumun muzaffer olarak nihai zafere ulaşmasına duyulan inanç demektir¹⁷.

Adalet ile imamet arasında mutlak bir ilişki kuran Şeriatî, adaleti, sınıfsal, sömürücü, zalim ve toplumu parçalayıcı bir sistemi değiştirip yerine eşitliğe dayalı bir sistemi ilan etmek olarak tarif ederken, imameti de buna uygun olarak, toplumu diktanın, soyluluğun sultasından kurtarıp devrimci, insani ve temiz bir önderliğe teslim etmek olarak açıklamaktadır¹⁸.

Bu noktada Ali Şeriatî, 'ümme't ve 'imamet'in aynı kökten geldiği üzerinde durmaktadır. Ona göre ümme't kelimesinin kökü olan 'ümm', hareket, hedef ve bilinçli karar anlamına gelmektedir. 'Ümme't de, aydın yol anlamını içermektedir. Öyleyse İslâm açısından en kutsal ve en temel bağ, *ilerleme ve yürümedir*. Ümme't kavramının tahlili şunu ortaya koyar: hedefte ortaklık, hedefe doğru yürüme, ortak rehberlik ve hidayetin zorunluluğu¹⁹. Böylece Şeriatî, halkı (ümme't), sonsuz hareket içerisinde olan bir topluluk, imameti de bu toplumu yönlendiren rejim olarak görmektedir. Şeriatî'de imamet, tek siyasi kurum; ümme't ise tek siyasi birimdir. Adalet de ümme't ile imameti birbirine rapte'den ideolojidir. Bu kuşkusuz, birey -özgürlük -yasa/devlet şeklinde ortaya konabilecek siyasal düşüncenin mantıksal sıralamasından farklı bir devleti, ideolojik devleti sonuç olarak verir. Şeriatî'de imamet yani devlet, toplumun mukadder olan hedefe doğru gitmesinde 'öncülük' eden bir kurum haline gelmektedir. Devlet de toplum da âdeta militery bir kültürel misyonun sembolü ve ifadesidir. Burada 'evrensel işlev', devrim sürecine katkıda bulunarak, sınıf eşitliğini veya sınıfsız toplumu sağlamaktır.

Şeriatî'ye göre, Allah'ın vadinin sonucu olarak, sınıfsız toplum bir zorunluluktur. İmam da bunun itici gücüdür. İmam'ın olmadığı gaybet döneminde onun rolünü 'rüşenfikr' yani 'aydın' yüklenecektir. Rüşenfikr, İmam'ın naibidir. İmam'ın gelmesi demek

16) Bkz. Ali Şeriatî, *Biz ve İkkal*, çev. Ergin Kılıçtutan, Bir Yay., İstanbul, 1988, s. 132-134; *Ali Şiast Safevî Şiastı*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990, s. 216-217

17) Bkz. Ali Şeriatî, "İntizar, İtiraz Mektebi" *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohuse, çev. A. Yaşar Aydoğan - Aydın Ünlü, İnsan Yay., İstanbul, 1991, 316-319

18) Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney, Seçkin Yay., İstanbul, 1990, s. 70-71.

19) Şeriatî, *Ümme't ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Fecr yay., Ankara, 1990, s. 28-30.

olan sınıfsız topluma halkı hazırlama görevi, aydındır. Çünkü aydın, kendi insani durumunu tarihsel yer ve zaman içinde kavrayan, toplumsal yerini ve durumunu idrak eden kimsedir. Günümüz dünyasında aydının yeri ve sorumluluğu, geçmişte toplumları değiştiren, onlara yön verip önderlik yapan din kurucularının rolü ve sorumluluğu gibidir. Aydın, çağının peygamberidir. Zira o, filozof, bilgin, teknisyen, sanatçı ve yazardan ayrı olarak, toplumu değiştiren kimsedir. Aydın, peygamber gibi, 'hidayet' için çağına uygun bir dille çözüm yolları gösterir²⁰. Şeriatî'de aydının görevi bir sosyal mühendis olarak çalışmaktır. O, Promete gibi, göklerden kutsal ateşi çalıp insanların kışına ve gecesine sunacaktır²¹.

Gaybubet döneminde aydına verdiği peygamber'in sorumluluğunu ve İmam'ın naipliğini Şeriatî bazen de bizzat halka, "en-nas"a vermektedir. Diğer bir ifade ile Şeriatî başka yazılarında ne peygamber'in ne de İmam'ın olmadığı gaybet döneminde imamların risaletinin, halkın sorumluluğuna bırakıldığını söylemektedir. Gaybet, nübüvvet ve imamet sorumluluğunu halka yüklemektedir. Yani nebilerin ve imamların kendi dönemlerinde üstlendikleri rolü, bugün halk yüklenecektir. Gaybetten önce belirleyici Allah'tır, şimdi ise halktır. Artık halk kitlesi, toplumun manevi-içtimai önderliğinin belirlenmesinde, Allah'ın yerine geçmiştir²².

Aydının önemini ortaya koyarken 'kahraman'ın psikolojik, sosyo-psikolojik açıdan toplumlar üzerindeki etkisini izah eden Şeriatî, bu noktada ise toplumsal dönüşümün temel dinamiğinin halk, Kur'an ifadesiyle *en-nas* olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'da Hz. Peygamber için belirlenen görev alanı ortaya koymaktadır ki, insanlık tarihinin temel değişme faktörünün aktif nedeni peygamber bile değildir. Kur'an bunun *en-nas* olduğunu ortaya koymuştur. Toplum ve tarihin bütün sorumluluğu *en-nas*'ın üzerindedir. İslâm, tarih ve toplumun temel ve şuurlu belirleyicisinin Nietzsche'nin düşündüğü gibi, 'seçkinler'; Eflatun'un ileri sürdüğü gibi, 'aristokrasi'; Emerson'un inandığı gibi, 'kahraman' veya rahipler ve aydınlar değil, 'kitleler' olduğunu savunan ilk toplum-sal düşünce akımını başlatmıştır²³.

Kur'an'ın sosyal konularla ilgili ayetlerinde 'Allah' ve 'en-nas' kelimelerinin karşılıklı olarak yerleri değiştirilebilir olduğuna ve bunun manayı bozmadığına dikkat çekmek suretiyle Şeriatî, yukarıdaki tezini destekleme yoluna gitmektedir. Mesela ona göre; "Eğer Allah'a gönül hoşnutluğu ile ödünç verirsiniz onu sizin için kat kat artırır". (et-Teğabün, 64/17) şeklinde başlayan ayette 'Allah' kelimesi ile kastedilenin halk olduğu açıktır; çünkü Allah'ın kimseden borç almaya ihtiyacı yoktur.

20) Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet yüksekoğlu, Bir Yay., İstanbul, 1985, s. 130-131, 151.

21) Şahrüh Ahavi, *Iran'da Din ve Siyaset Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990, s. 257-258.

22) Şeriatî, *Ali Şiâsi safevi Şiâsi*, s. 226-228.

23) Şeriatî, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kamil Can, Düşünce yay., İstanbul, 1980, s. 53-57.

Bunun gibi, “*Hüküm (yönetim) Allah’a aittir*” (En’am, 6/57,67) dendiğinde hakimiyetin, kendilerini Allah’ın temsilcisi olarak görenlerin değil, bütün bir halkın olduğu belirtilmiş olur. “Din Allah’a aittir”in anlamı da, dinin bütün yapı ve muhtevası halka aittir, ruhban veya kilise diye bilinen kimse veya kurumların tekelinde değildir demek olur²⁴.

Bu yüzden, ‘Ali Şiası’ndaki gaybet felsefesine göre, halk sadece toplumsal sorumluluk taşımakla kalmayıp, aynı zamanda tanrısal sorumluluğu da üstlenmiş olmaktadır. İki alanda da rehberlik görevi halkın omuzlarındadır. Ali Şiasında gaybet dönemi, tek kelime ile, demokrasi dönemidir. Gaybet çağında toplum önderliği, araştırma, teşhis, seçim ve halkın icması esasına dayanmakta ve hakimiyet gücü, ümmetin içinden kaynaklanmaktadır. Bizzat halkın kendisi, mevcut olan en iyi, en yaraşır, en bilinçli, en bilgili ve en temiz kişiyi ‘teşhis’ etmeli ve kendi içinden birini İmam’ın yerine seçip geçirmelidir²⁵.

En iyinin, en bilginin, en temiz kişinin teşhis edilip lider olarak ‘seçilmesi’ fikri, geleneksel Şia’da var olan ‘*efdâl varken mefdulün imameti caiz değildir*’, yani en erdemli varken ona nazaran daha az erdemli olan birinin lider olması dinen uygun değildir, anlayışının²⁶ çağdaş bir tezahürü olsa gerektir. Her halükarda böyle bir düşüncenin demokrasiyle yan yana gelmesi mümkün gözükmemektedir. Aynı zamanda İmam’ın vekili olarak ‘aydın’ın rehberliği ile halk seçimi arasında da bir çelişki söz konusudur. Şeriatı sanki bunun farkındadır. Bu yüzden kendisinin önerdiği sistemin, liderin demokratik olarak seçilmesi esasına dayanmakla birlikte, tam özgürlükçü bir demokrasi olmadığını beyan etmektedir. O’na göre lideri seçen halk olmakla birlikte bu kişi, İmam ve onun düşünce ekolüne karşı sorumludur, halka değil. Bu zatın kendisini seçenlerin görüş ve ideallerini gerçekleştirmek gibi sorumluluğu yoktur. Sadece, halkı İmam’ın kanunları ve görüşü doğrultusunda yönetmekle sorumludur. Gerçekte bu seçim sisteminde bütün halk da oy vermeyecektir. (Burada halkın seçimi değil, ‘teşhisi’ önemlidir). Bu zat hem toplumdan bir kişi, hem de âlim olduğu içindir ki, bilgiye sahip olmayan kitleler onu seçmeye yetkili değildir. Aklın gereği olarak bu zatı, bu düşünce ekolünün uzmanları olan ulemâ belirler²⁷.

Şeriatı, rehberlik ve halk yönetimi arasındaki çelişkiyi örtebilmek için ‘sorumlu demokrasi’ kavramını ortaya atmaktadır. Ona göre iki çeşit demokrasi vardır: 1. Hür demokrasi. 2. Sorumlu demokrasi.

Hür demokrasi, hür hükümet olarak halkın oylarıyla iş başına gelir ve halkın geleceğine, egemen ve alışık özelliklerine göre yönetme sorumluluğunu taşır. Sorumlu de-

24) Şeriatı, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, s. 127.

25) Şeriatı, *Ali Şiası Safevi Şiası*, s. 227-228.

26) Bu telakki ilk Şii kaynaklarda bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Hasan b. Musa en-Nevbanî, *Fıraku’ş-Şia, Daru’l-Advâ*, Beyrut, 1984, s.8-9.

27) Şeriatı, “İntizar, İtiraz Mektebi”, *Değişim Sürecinde İslâm*, s. 315.

mokrası ise, ilerici ve devrimci bir plan üzere halkı, halkın anlayış tarzını, hayat standardını, toplumsal ilişkilerini ve toplumsal yapılanmasını değiştirip en ideale götüren grubun hükümet şeklidir. Bu grubun, bu işleri gerçekleştirmesi için bir ideolojisi, düşünce ekolü, ince ve titiz programları vardır. Hedefi, halkın tek tek oylarını ve tutumlarını yönlendirmek değil, toplumu, en ideal olana doğru ilerleyebilecek bir seviyeye ulaştırmak ve devrimci gayeleri gerçekleştirebilmektir. Bu yola inanmayan halk varsa, düşünce ve davranışlar, toplumun fesada boğulup duraklamasına sebep olmuşsa, bu eğilimler yerilip kırılmalı, kendi güçlerini toplumu geriletmek için harcayanlar ve hürriyetleri istismar edenler kontrol altına alınmalı, insanların süflileşmesini sağlayan gelenekler temizlenmelidir. Toplum, hangi yolla olursa olsun, taşlaşmış kalıplardan kurtarılmalıdır. İşte bunun adı sorumlu demokrasidir²⁸.

Bu düşüncelerinden dolayı İran devriminin gerçek ideologunun, ideali tam olarak bu- nu karşılamasa bile, Ali Şeriatî olduğu iddia edilmiştir. Denilmiştir ki, genç aydın kesimden bir çok kimseyi Humeyni'nin liderliğini kabule hazırlayan Şeriatî olmuştur. Bu yüzden Şeriatî'nin, 79 İran Devrimi'nin Humeyni'den sonra gelen en büyük şahsiyeti olduğu ileri sürülmüştür²⁹. Hatta Asaf Hüseyin, makale ve konuşmalarıyla İran halkı üzerinde tarifi imkansız bir etki oluşturan bu iki şahsiyetten hangisinin daha etkin olduğunu belirleyebilecek bir kriter olmadığını vurgulamaktadır³⁰.

Montgomery Watt'a göre de, ulemeden biri olsa da Humeyni, Şeriatî'nin eylemci Şii anlayışından etkilenmiştir³¹. Gerçekten de imametın bir politik teori olarak ele alınmasında Humeyni'nin geliştirdiği 'velayet-i fakîh' düşüncesiyle, Şeriatî'nin gaybet döneminde rehberliğe dayalı yönetim görüşü arasındaki benzerlik -iki şahsiyetin bu düşüncelerindeki gayeleri farklı olsa da- dikkat çekecek düzeydedir.

Humeyni'ye göre gaip İmam'ı beklemek, 'zulm ve sömürü düzeni'ne boyun eğmek değildir. İmam dönüncüye kadar bütün işlerin tatil edilmesi, halkın ezilmişlik durumuna razı olması değildir. O bu konuda şöyle demektedir: 'gaybet-i sugra'dan bugüne kadar bin şu kadar yıl geçmiştir. Yüzbin yıl daha geçmesi mi beklenecek? Hz. İmam'ın teşrifini, maslahatın henüz gerekli kılmamış olması ihtimal dahilindedir. Bütün bu süre boyunca İslâmî hükümetler yerde mi kalmalı? Uygulanmamalı mıdır? Herkes her istediğini yapmalı mıdır? Kargaşa mı hüküm sürmelidir? Rasul-i Ekrem'in beyan, tebliğ neşr ve icrası hususunda yirmüç yıl tâkatı aşan zahmet çektiği kanunlar sınırlı bir süre için mi idi? Allah, hükümlerinin icra edilmesini acaba ikiyüz yıl ile mi sınırlamıştır? Gaybet-i sugra dönemi bittikten sonra İslâm her şeyini elden bırakmış mıdır?.. Bunlara inanmak

28) Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, 141-142.

29) Örnek olarak bkz. Algar, *İran Devriminin Kökleri*, s.99. Devrimin oluşum sürecindeki gösterilerde halkın kullandığı sloganlardan bir tanesi şudur: "Humeyni liderimiz, şeriatî esin kaynağımızdır." Bkz. Henry Munson, *İslâm and Revolution In The Middle East*, Yale University Press, New Haven and London, 1988, s. 63.

30) Bkz. A. Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. T.Cevdet, Pınar Yay., İstanbul, 1988, s.114.

31) M. Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 194.

veya bu görüşleri açıklamak, İslâm'ın nesh edildiğine, yürürlükten kaldırıldığına inanmak ve bunu açıklamaktan beterdır³².

Haddizatında Humeyni açıklamaya çalışmaktadır ki Şiilik inkılâbi bir okuldur. Onun hasletlerinden biri, ta başlangıcından bugüne değin diktatörlük ve zulüm karşısında direniş ve kıyamdır. Bu yüzden İslâm hep Şii taifesiyle diri kalmıştır. Siyasi mücadele ve faaliyet de dinî mesuliyetin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu ise bir hüccetsiz olmaz. 'Hidayet ettiricisiz' bir millet hiçbir şey yapamaz³³.

Humeyni'ye göre İslâm'ın yapısından mantıksal olarak çıkmaktadır ki, bütün rezaketlere razı olarak İmam'ı beklemek asla doğru olamaz. Öyleyse İmam gelinceye kadar onun vekaleti söz konusudur. Kendi ifadesiyle 'İmam-ı Zaman bizleri izlemektedir, denetlemektedir. İslâm artık bugün O'nun tarafından din adamlarının eline bırakıldığı için ortada hiçbir özür ve bahane kalmamıştır. Bu yüzden O, şimdi ne yapıyorlar diyerek din adamlarını izlemektedir.' Kutsal vahyin sağladığı imtiyaz dışında, Peygamber'in taşıdığı bütün sorumluluk ve yetki, oniki imamdan sonra bu yüzden ulemâya devredilmelidir. Fakih (mutlak taklit mercii), İmam'ın vekili olmalıdır. O, Allah'ın bir hücceti olarak halk üzerinde hidayet kaynağıdır. Çünkü onun gücü ilahi güçtür³⁴.

Humeyni bu kuramını, ulemaya verilen bir tür vergi olan 'hums'la delillendirmektedir. Şii hukuka göre ulemaya hums gereklidir. Bu vergi, zengin fakir, herkesten alınır. Böylesine büyük bir gelir, sadece yoksulları beslemek veya dini bağış ile insanları desteklemek anlamına gelemmez. Bu daha ziyade büyük bir egemen devletin harcamalarını teminat altına almak anlamına gelir³⁵.

Görüldüğü gibi, hem Ali Şeriatî hem de Humeyni'nin teorisi, Şiiliğin doktrinel hükümet boykotuna son verme eylemini meşrulaştırmıştır. Bu formüller gizli İmam'ın yeniden görülmesini sonsuza kadar beklemek yerine, bir 'İslâmî' hükümetin hemen kurulmasını kutsamaktadır. Yalnız Humeyni, Şeriatî'nin yapmış olduğu gibi, iktidarı belirsiz bir biçimde aydın düşünürlerin eline bırakmamış, daha nesnel olarak bunun din kurumunun üyesi bulunanların elinde olması gerektiğini öngörmüştür³⁶.

İmamet İlkesinde Siyasal Olanın Önceliğinin Sorgulanması

Buraya kadar anlatılan siyasal teorilerin, geleneksel Şii inancının bir türevi olduğu-na karşı çıkan araştırmacılar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi bir sosyolog olan Said Ercüment'dir Ercüment, 1984 yılında yayımlanan bir kitabında öncelikle, Şii âlimlerin

32) İmam Humeyni, *İslâm'da Devlet*, Objektif Yay. İstanbul, 1991, s. 58-59.

33) *İmam Humeyni'den Kısa Sözler Hikmet ve Vecizeler*, yay. İmam Humeyni'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi, Beynelmîl Büro, Tahran, 1994, s. 29-31.

34) *İmam Humeyni'den Kısa Sözler Hikmet ve Vecizeler*, s. 34.

35) Humeyni, *İslâm'da Devlet*, s. 61-62. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993, s. 166-168.

36) Watt, *a.g.e.*, s. 194-195.

gözünde gaip imam inancının, bütün dünyevi hükümetlerin gayri meşruluğunu doğurduğu görüşünü yıkmaya çalışmıştır. Ercüment, tarihin uzun dönemleri boyunca Şii din liderlerin, zalimane karakter taşımalarına rağmen siyasi otoriteye uyduklarını, gaip imam inancının da temel olarak yöneticilerle sürtüşmekten kaçınmak için geliştirildiğini iddia etmiştir. İmam gaybet halinde ise ve onun ne zaman geleceği belli değilse bu, halihazır hükümet anlayışı ile uzlaşma modelinden başka bir şey olmayacaktır. Bunun için Şii din adamları yüzyıllar boyunca halkın zalim yöneticilere isyan etmelerini engellemişler, hatta kendi çıkarları için mevcut sosyal düzenin ve toplumun dini yaşantısının devamı yönünde yöneticilere hizmet etmişlerdir. Gaip imam inancı, 'gerçek iktidar'ın egemenliğini belirlenmemiş bir geleceğe göndererek devleti tehdit etmemiş, aksine onu meşrulaştırmıştır. Gerçek vekillğin din adamlarına ait olduğu görüşü eskiden beri vardır, ama bu, siyasal otoriteyi talep etmekten çok kavramsal bir çözüm olarak kalmıştır.

Ercüment'e göre gaip imam inancı, siyasi bir hareket formülü olmaktan çok uzaktır. Aksine o, hareketsizlik formülüdür. Siyasi yönetim için doğrudan içermeler yapmaz. Belki sadece siyasi teorinin ütöpik bir payandası vazifesini görür³⁷.

Bu noktada 1855-58'li yılların Asya ülkelerini incelediği yapıtında J. A. de Gobineau'nun İranlıların devlete bakışıyla ilgili tespitini hatırlatmak yararlı olacaktır. Yazara göre Acem diyarında devletle millet arasında büyük bir mesafe vardır. Burada yönetimin pek önemi yoktur. İranlılar yöneticilik açısından kimseyi tercih etmemekte, kimseye de antipati duymamaktadırlar. Kimsenin devlet diye bir tasası yoktur. Bunun için Acem devleti gerçekte var değildir. İran halkı ülkesine tapar ve fakat onu yönetebilecek hiçbir gücün varlığına inanmaz. Bu yüzden devlete karşı dillere destan bir kayıtsızlık söz konusudur³⁸. Yazarın bu izlenimi, Ercüment'in görüşünü desteklemekte ve bütün hükümetler gasıp olarak addedildiği için Şiiler her hükümete karşı bir isyan tavrı alırlar, anlayışının acele verilmiş bir hüküm olduğunu göstermektedir.

Watt'a göre de gerçekte ta başında gaybet nazariyesinin oluşmasında iktidarla uzlaşma isteği rol oynamıştır. Bu düşünce, Şii hareketi, politikalarına karşı nispeten tenkitçi olmalarına rağmen Abbasiler karşısında potansiyel düşman olmaktan kurtarmıştır. Böylece İmamiler, imamlarının dönüşünü beklerken siyasete tamamen girmemekle kendi dışlarındaki herhangi bir idareye karşı müsamahalı olmaya ve kısmen desteklemeye hazır hale gelmişlerdir³⁹.

Öyleyse denilebilir ki, Onikinci İmam'ın beklenmesi doktrin bağlamında dünyevi iktidarın önemini azaltmaya ve ona özgürce davranabileceği bir eylem alanı bırakmaya da

37) Said Emir Encüment, *The Shadow of God and The Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran From the Beginning to 1890*, Chicago, 1984, s. 38.

38) Bkz. Fariba Adelkhah, *İran'da Modern Olmak*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yay., İstanbul, 2001, s. 28-30.

39) Bkz. Watt, "Early Stages of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in Iran*, ed. N. Keddie, London, 1983, s. 21-30.

müsaittir. Çünkü her yönetimin gayri meşru olması, aynı zamanda hiçbir yönetimin *de facto* gayri meşru görülmemesi sonucunu doğurabilir. Nitekim bu anlayış, tarih boyunca İran'da farklı yönetim biçimlerine büyük bir özgürlük alanı sağlamıştır⁴⁰.

Şiiliğin siyasi dinamikliği öngördüğü tezine karşı çıkanlardan biri de Willem Floor'dur. Ona göre ulema, geleneksel İran güç etiğinin bir parçasıdır ve tarih boyunca genellikle mevcut sosyal-siyasi düzeni desteklemiştir. Devrimci karakter Şiilik için bir 'hüsn-ü kuruntu' dan başka bir şey değildir⁴¹.

N. Keddie'ye göre de Şiilik genel olarak pasifist ve statükocu bir tutum arzemiştir. Buna rağmen, bu ekolün devrimci bir karaktere sahip olduğunun iddia edilmesi, müslümanlara has bir tavırdan kaynaklanmıştır. Bu tavır, her güzel addedilen şeyin İslâm olarak gösterilmesidir. Bunun sonucunda, değişik etkenlerin bir bileşimi olarak ortaya çıkan devrimci ruh, İslâm olarak sunulmak istenmiştir⁴².

Geleneksel Şia'da gaip imam inancının kozmik boyutlara sahip olduğu gerçeğini göz önüne aldığımızda, bu inanca dayalı olarak bir siyaset felsefesi ortaya konamayacağına dair görüşleri isabetli bulmak mümkün hale gelir. İmamet, bir ilahi makam ve ulûhiyetle iç içe bir anlayıştır. O, Yaratıcının kainat planının icracısı, kozmosun kilit taşıdır. Onsuz kozmos kaosa dönüşür. İmam, bulut arasındaki güneşe benzer; güneş, hakikatte her zaman hatta gizlendiğinde bile vardır. Dünyayı ısıtmaya, hayat ve rızık sağlamaya devam eder. O dünyanın ve içindekilerin sahibidir, melekût aleminin bir parçasıdır, Cebraîl ve Mikâil de bile bulunmayan âli bir ruhun sahibidir⁴³.

Çok sayıda iktidar teşebbüsünde hayal kırıklığına uğrayan İmamiyye Şiası'nın gerçeklik ve sorumluluğa olan ilgisini kaybetmesi sonucunda bu tür bir imam anlayışına sapması adeta kaçınılmaz olmuştur. Böylelikle zaman geçtikçe İmam'ın rolüne ilişkin düşünceler daha hamasi, keyfi ve mitolojik hale gelmiştir. Şiiler daima gayri memnun bir muhalefet olarak teolojide spekülasyonun cazibesine teslim olmuşlardır⁴⁴.

İmamet anlayışına dayalı olarak, bir sosyal ve siyasal teori oluşturmanın mümkün olduğuna inanan ve bu alanda önemli sayılabilecek görüşler serdeden Ali Şeriatî bile, geleneksel anlayıştan, bu konuda herhangi bir şey elde edilemeyeceği kanaatindeydi. Hatta o bu konuda çok ağır bir dil kullanmak durumunda kalmıştır. Ona göre mesela gaybet, gelenekte, olumsuz intizarı içermektedir. İmam gaiptir, dolayısıyla toplumsal İslâm rafa kaldırılmıştır. İmam olmadığına göre cemaat de yoktur. İmam'ın nâibi vardır ama mücadele için değil, gelirleri toplamak ve gaip imamın payını almak için. Gaybet döne-

40) Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, İran: *Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 39.

41) Bkz. Shaul Bakhash, a.g.m., *Dünya ve İslâm*, sayı:15, Yaz 1993, s. 146.

42) N. Keddie, *Iran and Muslim World: Resistance and Revolution*, Macmillan Press, 1995, s. 154.

43) Kuleyni, a.g.e., c.I, s. 200, 260-261, 273, 409.

44) Bkz. Andrea M. Farsakh, "Sünnî Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (Derleme) çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.138.

minde halkın toplumsal hayatında her şey tatil edildiğinden, hak ya da batıl yönetimden, toplumun ıslahından söz etmek imkansızdır. Hak yönetim, İmam'ın şahsının yönetimidir, ama şu an gaiptir. Bu durumda dinin, halkın toplumsal ve siyasal yaşam şekliyle ilgili bir hükmü olmayacaktır. Öyleyse yönetim, 'Şah Abbas'ındır. Abbas her şeyi yapmada özgürdür. Bu konuda herhangi bir güçlkle karşılaşmayacaktır. Bu yüzden gaybet, bir bekleyişten başka bir şey değildir. Sorumluluk, sadece ahlâki ve bireysel görevler çerçevesinde sınırlı kalmaktadır. Toplumun bozulmasını önlemek gibi bir kaygı yoktur, çünkü ancak bu şekilde İmam'ın zuhuru gerekecektir⁴⁵.

Yeni Bir İdeoloji Olarak İmamet

Bütün bunlardan sonra Şii literatüre dayalı olarak ortaya konulan politik teorilerin büyük ölçüde 'yeni' ve 'modern' olduğunu kabul etmek durumundayız. Nitekim Watt, Şii siyaset felsefelerinin 19. Yüzyıldan sonra oluşmasına bakarak, bunu, aynı yüzyılın başlarındaki inançla ilgili gelişmelerle izah etme yoluna gitmiştir. Bu gelişmelerden biri, müçtehitlerin İslam'ı yorumlamada ve ümmete rehberlik etmede daha büyük imtiyazlara sahip olduğunu iddia eden 'Usulî ekol'ün, müçtehitler adına daha ılımlı iddialar taşıyan 'Ahbârî ekol' karşısında zafer kazanmasıdır⁴⁶. Bu ekol, belli bazı ulemanın içtihat hakkı olduğunu, sıradan müslümanların İmam'ın naipleri sayılması gereken bu müçtehitlerin görüşlerini taklit etmek veya onlara uymak zorunda olduğunu kabul etmiştir. Her müslüman, kendisini takip edeceği bir müçtehit seçmeliydi. Watt'a göre, işte bu görüşle birlikte ulema, yitirdiği güç ve ayrıcalıkların çoğunu yeniden elde etmiş, halka sadece dini değil siyasi meselelerde de rehberlik etme yetkisi kazanmıştır⁴⁷.

Usulî ekol, içtihat alanındaki kargaşalıkları önlemek amacıyla bir ilke geliştirmişti. Buna göre, vefat etmiş birinin içtihadına uymak yasaklanmış, yaşayan bir 'taklit mercii'nin içtihadı izlenmek için asıl olmuştur⁴⁸. Başka bir ifade ile, Usulîlerin zaferi, yaşayan müçtehitlerin ümmete rehberlik etmesi ilkesini getirmesidir. Bu ilkenin politik alandaki yansımaları da güçlü olmuştur. Çünkü böylelikle İran'da yavaş yavaş liderlik, hükümdarın gücünü sınırlayan ve denetleyen yegane kurum haline gelmeye başlamıştır⁴⁹. Bunun için Usulî ekolün Şii din adamlarının gücünü artırdığı ve onları siyasete daha fazla yönlendirdiği kabul edilebilir. Fakat çağdaş Şii siyaset teorilerini sadece bu sürecin sonucu olarak görmek hatalı olacaktır.

45) Ali Şeriatî, *Ali Şiâsî Safevî Şiâsî*, 223-226.

46) Ahbârî ekol ve bunun usulî ekol karşısındaki durumu için bkz. Mazlum Uyar, *İmamîyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik, Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 2000.

47) Watt, *a.g.e.*, s. 187.

48) Etan Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *18th Century Renewal and Reform in Islam*, ed. N. Heutziön and J. O. Voll, Syracuse Univ. Press, New York, 1987, s. 139.

49) J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, I, çev. Cemil Aydın-Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991, s. 146-148.

Çünkü, öncelikle Fazlurrahman'ın ifade ettiği gibi, Şiiliğin imamet teorisine dayanarak bir siyasal fikir geliştirme, ulema dışından sayılan aydınlar tarafından yapılabilmıştır. Ulemânın yenilikçi olması İran ortamında biraz zordur. Gerçi ulemâ, devlet kontrolünde olmadığı için bağımsız sayılabilir. Fakat bu da pek doğru değildir. Çünkü ulemâ kendilerini zekatla destekleyen halkın ve tüccarların zihniyetlerinin 'esiri' durumundadır. Ulemaya destek sağlayan bu kesimler genellikle çok tutucu ve cahildirler⁵⁰.

İkinci olarak, ulemanın, imamın gaybeti esnasında onun vekilliğini yapma fikri Humeyni'ye kadar çok az siyasal içeriklidir. Genelde bu, fiili bir vekillikten ziyade teorik bir iddia olarak kalmıştır. Siyaset alanında hakim görüş, dini meselelerde imamların otoritesinin tabii varisleri olan ulemanın, İslâm toplumunun başı olarak görev üstlenmelerinin uygun olmadığı yolundadır. Ulema gaip imamın vekilliği iddiasında bulunduğu zaman bile, bu vekilliğin dini ve hukuki meselelerde yöneticilere tavsiyede bulunma şeklinde olabileceğini düşünmüştür⁵¹. Ondokuzuncu yüzyılın en önemli fakihî olarak kabul edilen Şeyh Murtaza Ensari, gaybet döneminde ulemânın sadece 'hums'u toplamasını meşru görmüştür. İkame-i hudud'un ve cihat ilanının meşruiyetini kabul etmemiştir. Humusun de fakih'e verilmesinin şart olmadığını belirtmiştir. Naini de fakih'in velayetinin genel bir velayet olmadığını ortaya koymuştur⁵².

1947-1961 arasında taklit mercii olan Burucerdî, din adamlarının aktif siyaset yapmalarını yasaklayan bir kongre düzenlemiştir⁵³. Humeyni'nin de son derece saygı ile andığı ve ondan önce onaltı yıla yakın bir süre baş mercii taklit olan Burucerdî, rejim işlerine karışmama düşüncesine sahipti. Ona göre güvenlik, rejimin cinsinden önemli idi. Görünüşte de olsa sistem, İslâm'a sahip çıkar ve din adamlarının bir takım haklarını kabul ederse, İslâm'a kayıtsız kalması mümkün olabilir⁵⁴.

Humeyni'nin halk tarafından mutlak taklit mercii olarak kabul edilmesinde büyük rolü olan Şeriat Medarî'nin çağrısı da din adamlarının devlet olması değil, onlara devleti denetleme yetkisi veren 1906 anayasasına dönüş yolunda olmuştur. Onunla Humeyni'nin arasının açılmasının sebebi de budur⁵⁵. Çünkü Humeyni'ye göre fakih, devleti veya yasaları denetleyen biri olmamalı, bizzatî devleti kendisini temsil etmelidir. İşte ulema, genelde bu görüşe karşı çıkmıştır. Belki bu yüzden Humeyni, aslında kendini yeni rejim ile birleştirmeye hazır hisseden mercii taklitleri bile kurduğu hükümette görev-

50) Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1990, s. 217.

51) Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflassı*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul, 1994, s. 49. W. F. Madelung, "Oniki İmam Şiasında İmam'ın Gaybet Zamanında Otorite", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, s. 151.

52) Bkz. İ. Safa Üstün, *İran İslâm Cumhuriyetinin Yönetim Biçimi*, İstanbul, 1998, s. 77-78.

53) Hehabi, a.g.m., *Avrasya Dosyası*, c.2, sayı. 1, 1995, s. 11-13.

54) Bkz. *İran İslâm İnkılabı*, çev. Hamide Muhammed, Kevser Yay., İstanbul, 1993, s. 18.

55) Nevval Çizgen, "İran: Muhalefette Başarılı İslamiyet İktidarda Model Üretmiyor, *Avrasya Dosyası*, c. 2, sayı.1, ilkbahar, 1995, s. 213.

lendirmemiş, hatta onları eleştirmiştir. Onlara 'fosilleşmiş ruhban', 'Amerikan İslâm'ının savunucuları' demiştir⁵⁶.

İmam'ın gaybeti esas alınarak geliştirilmeye çalışılan siyasi anlayışları, modernizmin, modernizm ile birlikte tanınan batılı ideolojilerin İslâm dünyasında bıraktığı etkiyle açıklamanın daha doğru olduğunu düşünmekteyiz⁵⁷. Bilhassa aydınlanma çağından kalan bir devlet anlayışı ve siyasal gelişme ile ideoloji ilişkisini öngören modernleşme kuramları, burada çok fazla etki sahibidir. Batının İslâm dünyasına olan etkisi, Gibb'in ifadesiyle, duygusal bir tepki, acımasız ve dayanılmaz olan durumlara karşı bir başkaldırı, düşünsel planda ona karşı bir alternatif oluşturma sürecini ortaya çıkarmış ve bu süreç kendini mehdici bir karakterde göstermiştir⁵⁸. İran söz konusu olduğunda bu noktada Şiiğin modernizasyonundan çok, modern olanın sapkın bir biçimde Şiileştirilmesinden bahsetmek hiç de abartılı olmayacaktır.

Şeriatî'nin 'reformu'nun apolojit (savunmacı) özelliği bunun en önemli göstergelerinden biridir. Apolojit dil, 'dış'tan gelen etkilere bir cevap verme ve bunları aşma ile uğraşır. Ama bu yapılırken, Şeriatî'de olduğu gibi, çoğu kez acele ile kotarılmış bir entelektüel girişimin izleri kendini gösterir. Bu ise insanı ani ve sonuçsuz çelişiklere, çıkmazlara sürükler.

Şeriatî'nin gaybet döneminde aydının rolü üzerindeki düşünceleri, Shiles'in 'aydın' tanımını çağrıştırmaktadır: Aydın, toplumu dönüştüren şahıstır. Böyle bir tanım, modernleşme kuramlarından biri olan, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş aşamasında batılı olmayan toplumlarda yukarıdan bir müdahaleye gerek vardır, görüşünün bir uzantısıdır. Bu kurama göre, modern topluma doğru değişmek, batılı olmayan toplumlarda kendiliğinden bir süreç olamaz. Toplumun çoğunluğunu oluşturan ve gelenekselliğini sürdüren kitlelerin itici bir güç olarak ortaya çıkmaları mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla batılı olmayan toplumlarda, aristokratik bir seçkinler zümresinin, modern kültürün düşünsel araçlarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasi rejimlere katlanmak gerekmektedir. Otoriter rejim geçiş döneminin zorunlu bir öğesidir⁵⁹. Kendi felsefesi açısından Şeriatî'ye göre, aydın neredeyse bu konumdadır. Bu manada Şeriatî'nin de 'modernizers' (çağdaşlaştırıcılar) bulunmaktadır.

Yine Ali Şeriatî'nin tevhid ideolojisi, bilimsel sosyalizmin öngörüsünü paylaşmasından dolayı eklektik bir özellik taşımaktadır. 'Tevhid ideolojisi ile yenilenen İslâm'dan yabancılar korkarlar, korkuyorlar; çünkü İslâm, hem papanın silahını alıyor hem de Marx'ın; amacı ise Sezarı yerle bir etmek'⁶⁰ gibi birtakım sözleriyle bunu açık bir şe-

56) Ayubi, *a.g.e.*, s. 169.

57) Bu konuda bkz., Sami Zubaida, *Politic Islam*, ed. Toel Beinon and Joe Stork Univ. of California Press, Berkeley-Iosensples, 1997, s. 103-109.

58) H.A.R. GİBB, *Modern Trend in Islam*, Chicago, 1947, s. 113-121.

59) Bkz. L. Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 39-55.

60) Şeriatî, *Biz ve İkkal*, s. 142.

kilde sergileyen Şeriatî, bu yüzden İran'da bağdaştırmacı ideoloji sahiplerinin önde gelenlerinden biri olarak nitelendirilmiştir⁶¹.

Şeriatî'nin bu basit eklektisizmi, Shayegan'a göre onun düşüncesini indirgemeciliğin son raddesinde bir bayağılık örneği haline getirmektedir. Şeriatî'nin tüm sorulara hazır cevapları vardır. Onun nazarında her şey Marksist alt yapı-üst yapı terimleriyle, Maniheizt bir tarih anlayışıyla ve zincirleme bir özdeşleştirme yağmuruyla açıklanmaktadır. Şeriatî'nin düşüncesi, birbirinden tiksinen iki paradigmanın oluşturduğu bir karışım-
dır⁶².

Ali Şeriatî'nin düşünce yapısı aslında bir bütün olarak siyasal İslâm'ın batı karşısın-
da kendi için belirlediği 'yer'in sürekli gerilimini yansıtmaktadır. Burada batı nötr ola-
rak değerlendirilmez. Batı, İslâm'ın başına gelen bütün kötülüklerin müsebbibidir. Batı
bizi insan olarak kültürel köklerimizden uzaklaştırmış, böylece bizi dışa bağımlı, zayıf,
aşağılanmış bir duruma düşürmüştür. Bu durumda ne yapmak lazımdır? Siyasal İslâm'ın
buna cevabı, özümüze dönmektir. Ama bu 'öz' belirlenirken hegemonya olarak eleştiri-
len batının ideolojik argümanları rahatlıkla içselleştirilir. Böylece öze dönmenin ve bu-
na bağlı olarak 'özgürleşme'nin araçları da dışarıdan alınmış olur.

Humeyni'nin velayet-i fakîhinde de Leninist modeldeki parti yapısının izlerini gör-
mek şaşırtıcı olmayacaktır. Ona göre toplum sanki Leninist yapılanma ile bir rehberin hi-
mayesi altında mistik bir tarikattır. O, Şii mektebini tabii biçimde teşkilatlanmış bir parti
olarak görmektedir. 'Bugün mücadeleci bütün İran halkı, hangi yaşta olursa olsun hep
Hizbullah'tır. Zaten dünyanın evvelinden şimdiye kadar iki parti var olagelmıştır; biri
Hizbullah diğeri hizbuşşeytan' ifadesi ona aittir⁶³.

Söz konusu etkileşim, Roy'un *Siyasal İslâm'ın İflası* adlı çalışmasında dile getirdiği,
'la hizbe illa hizballah': tek parti; 'rehber': genel sekreter; İslâm konseyi: merkez gibi
kelimelerin ikili okumaya açık olmasından daha fazladır ve daha derindedir. Hatta deni-
lebilir ki Lenin'in Marxsızma getirdiği yorum ne ise Doktrin bağlamında Humeyni'nin
Şii inancı yeniden okuması da odur.

Marx, tarihi determinizm içinde kitlelerin kendiliğinden ihtilal yapacaklarına inanı-
yor ve ihtilale götüren sürecin hiçbir müdahaleye gerek olmayan tabii bir süreç olduğun-
u kabul ediyordu. Lenin ise işçi sınıfının kendiliğinden devrim şuuruna ulaşamayaca-
ğını düşünmüştür. Ona göre mesele, öncülük meselesi idi. İşçi sınıfı öyle tarihin akışı
içinde kendiliğinden değil, ancak sosyalist aydınların komutası altında devrim yapabile-
cektir. Öyleyse işçiler adına iktidarı gelen bir partiye, 'öncü' bir yapılanmaya ihtiyaç var-
dır. Politika, profesyonel devrimcilerin işçi sınıfı adına hareket eden öncülerin işidir⁶⁴.

61) Bkz. Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, 228-229.

62) Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. H. Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 1997, s.63.

63) *İmam Humeyni'den Kısa Sözler*, s. 110.

64) Bkz. Taha Akyol, *Leninsiz Komünizm*, Hasret Yay., tsz., s. 19-22, 42-44.

Geleneksel Şiaya göre gerçek düzen İmam'ın düzenidir. İmam'ın ortaya çıkışı ise tabii bir süreç içindedir. Burada bir müdahale söz konusu olamaz. Hatta İmam'ın gaybetinde isyan girişimi, ancak onun gelişini geciktirmeye vesile olur. Humeyni gerçek düzeni beklemek uğruna zalimliğe, sömürüye, ezilmişliğe razı olmanın İslâm'ın özüne zıt olduğunu ileri sürmüş ve meselenin bir 'öncülük' meselesi olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre Fakih'in devlet olması ve devlet eliyle kitlelerin İmam'ın düzenine hazırlanması gerekmektedir. Yani, Lenin'de olduğu gibi, Humeyni'de de ideolojinin odak noktasını, iktidar problemi ve iktidar eliyle toplumun değişimi oluşturmaktadır.

Humeyni, kitleleri devrime çağırırken, milletin kurtuluşun bizzat kaynağı olduğunu, her milletin kendi kaderini kendisinin belirlemesi gerektiğini ve hatta hükümetlerin milletin hizmetkârı olduklarını, bu anlamda İslâm'da 'devlet' kavramının olmadığını, 'hizmetkar' kavramının bulunduğunu bir anlamda deklare etmiştir⁶⁵. Bu, 'egemenlik milletindir' ifadesiyle formüle edilen ve çağdaş bir düşünce olan ulusalcılığın devrimci bir ifadesidir.

Bunun yanında onun velayet-i fakih düşüncesi ve devletle özdeşleştirdiği 'fakih'in Allah'ın hücceti olduğuna dair görüşü vasıtasıyla devleti kutsal bir konuma yükseltmesi ve ona ilahi bir kimlik vermesiyle ulusu temel alan söylemi birbiriyle çelişkili ise de, gerçekte ulusalcı düşüncenin batıdaki süreciyle örtüşmektedir. Modern devletin gelişmesine denk düşen devletin kilisenin vesâyetinden kurtulmasının ilk mimarlarından biri olan reformasyonun lideri Luther(1483-1546)'in maksadı, evrensel kilise karşısında ulusal devletin bağımsızlığını meşrulaştırmaktır. Bunun yolu da devletin ilahiliği teması üzerinde durmaktır. Bunun için Luther, yönetimin Tanrı tarafından düzene sokulduğunu, dünyevî iktidar sahibinin Tanrının görevlisi olduğunu, bu güç ile onun, din adına hizmet ettiğini⁶⁶ savunmuş, siyasetin iman konusunda yetkinliğini belirtmiştir⁶⁷.

Batıda ulus devletin ortaya çıkmasında ilk etabın devletin ilahiliğini vurgulamak olduğu kabulünden hareketle Humeyni'nin velayet-i fakih kavramıyla temellendirdiği 'İslam devleti'nin gerçekte bir ulus devlet modeli olduğu araştırmacılar tarafından iddia edilmiştir. Bu düşüncenin temel referansı, Humeyni'nin iktidara geldikten sonra devleti şeriate üstün tutan tavrı olmuştur. Daha önceden sadece şeriatın katı bir uygulamasının yasal olduğunu ve şeriat tarafından onaylanmamış faaliyetlerin kabul edilemeyeceğini deklare eden Humeyni, iktidara geldiğinde böyle bir bağlılığın uygulamada zor olduğunu farketmiş ve şeriatın geleneksel formuna katı bir şekilde bağlanmadan ziyade, 'İslam cumhuriyeti'nin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Hameney'e yazdığı meşhur fetvasında, ülke yararlarına ters düştüğü zaman hükümetin tek taraflı olarak her hangi bir şeriat hükmünü fesh etmeyle yetkilendirildiğini belirtmiştir. Humeyni aynı mektubunda

65) Bkz. *İmam Humeyni'den Kısa Sözler*, s. 104, 119.

66) William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 147.

67) Maurici Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 31-32.

ifade etmiştir ki, devletin menfaati, siyasi-dinî idealleri, dinî yasaklardan, ibadetlerden, oruçtan, hacdan daha üstündür. Bunun aşikar kıldığı şey, 'İslâm cumhuriyetinin', herhangi bir şer'i hüküm veya bütün şeriatî ümmetin daha geniş çıkarları doğrultusunda iptal etme hakkına sahip olduğudur. Böylece 'İslâmî ilkelerin' gözetimi, devletin çıkarlarının gözetimi karşısında ikincil kalmıştır. Humeyni, devleti dinin üstüne yerleştirmiştir⁶⁸.

Devleti dinin ve toplumun üzerinde değerlendiren anlayışın hareket noktası, bu kurumun gayesinin sadece yönetmek değil, bir amaca göre topluma yön verme olduğu kabulüne dayanmaktadır. Aslında bu kabul, bir ölçüde modernizmde de görülmektedir. Yirminci yüzyıl siyaset felsefesinde devlet kavramı, daha çok devlete temel olacak toplumsal ve ekonomik yapının siyasal ve ideolojik düzeye yansımaları biçimlerine göre, kapitalist, sosyalist, faşist, korporatist ulusal devlet bağlamında ele alınmaktadır. Bütün bu anlayışlara göre ülke içinde tek egemen olması tahayyül edilen devlet, yalnızca toplumu yönetmekle ve uluslar arası ilişkilerde onun bağımsız temsilcisi olmakla kalmayıp, toplumsal refahı artırıcı bir rol de üstlenmelidir⁶⁹.

Şu kadar var ki, Humeyni'nin ideolojik devleti, sadece modernizmle açıklanamaz. Burada siyasetin doğulu yorumu da kendisini hissettirir. Çünkü bu ideolojinin temel mihveri olan velayet, sürekli vesayet anlamını içermektedir. Bunun, bir bütün olarak hal-kin, ergin olmayanlar topluluğu halinde görülmesi sonucunu doğuracağı aşikardır. Bizat 'siyaset' kelimesinin de çağrıştırdığı gibi doğuda siyaset, terbiye üzerine kuruludur. Siyasetin anlamı, halkı korumak, ülke ve toplumu idare etmek değil, 'vahşi atı eğitmek' tir. Devlet bir nevi öğretmendir. Bunun için doğuda 'insanlar yöneticilerin dini üzerindedir' ilkesi güçlüdür. Pratikte 'siyaset'in diktatörlük rejimine hızlı bir şekilde dönüşebilme imkanı bulması nedeniyle doğu tarihinde diktatörlüğün en derin, köklü ve sürekli türüyle karşılaşmaktadır⁷⁰.

Köklü bir ulema ailesine mensup Ayetullah Tebatabai'nin İran yönetimi hakkındaki görüşü bu noktada önemlidir. Tebatabai, yönetimin din adamları yönetimi olmadığını, ideolojisinin Avrupa ideolojileri (bilhassa sol ideoloji), üçüncü dünya klişeleri ve yarım yamalak bir takım dini fikirlerin karışımından müteşekkil olduğunu ileri sürmektedir⁷¹.

Humeyni ile birlikte dinî hiyerarşinin merkezileştirilmiş olması da ulus devletinin niteği ile açıklanmıştır. Dinî hiyerarşiye göre, çoğunluk bir müçtehidî, yaşayan bir din

68) Bkz. Zubaida, *Political Islam*, s. 107; Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 15. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupa merkezilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan - Nuh Yılmaz, Vadi Yay., İstanbul, 2000, s. 30-31.

69) Bkz. Nejat Bozkurt, "Ethik Temellere Dayalı Bir Devlet Düşüncesi Üzerine", *Felsefe Logos*, sayı. 1, 1997, s. 13.

70) Siyasete dayalı devlet felsefesi için bkz. Ali Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 33-38.

71) Bkz. Üstün, *a.g.e.*, s. 19-20.

adamını taklitle mükelleftir. Bir müçtehidin taraftarları sadece kendi müçtehitlerinin yolunu izlerler. Diğer müçtehitlere bağlılıkları söz konusu değildir. Halbuki velayet-i fakih, din ile devleti birleştiren mutlak taklit merciini temsil etmektedir. Bu çelişki resmi olarak çözülmeye çalışılmıştır. Çözümde, inanan kişilerin dinî ve kişisel alana giren sorunlarını kendi müçtehitlerine götürmeleri istenmiş, devlet işlerinde ise 'lider'e tabi olmaları uygun görülmüştür. Nitekim Hameney, 'Mercii taklidin fetvasıyla müslümanların veliyü'l-emrinin siyasi, kültürel ve içtimai konulardaki fetvasının çelişmesi halinde, müslümanların görevi nedir?' sorusuna şöyle cevap vermiştir: 'İslâm ülkesinin idaresi ve müslümanların geneline ait konularda veliyyü'l-emr'in görüşüne uyulması gerekir. Mercii taklidin görüşüne ise sadece ferdi meselelerde uyulabilir⁷². Rejimin amacı, din ve siyaset ayrımını ortadan kaldırmak olmasına rağmen bu çözümün en azından prensipte din ve siyasetin ayrılması anlamına gelebileceği söylenebilir⁷³.

Her Şeyci İdeolojiden Özgürleştirici Dine

'Hiçbir konu yoktur ki İslâm o konuda bir tutum öğütlememiş ve bir hüküm vermemiş olsun'⁷⁴ anlayışının sonucu olan velayet-i fakih, devrimci coşkunun artık sona erdiği veya 'Thermidorlaşmış'* bir sürecin siyasi yapı için söz konusu edildiği bir dönemde, içine girilen bu sürece uygun olarak, doktrin bazında tartışılmaya başlamıştır. Aslında yukarıda da işaret ettiğimiz gibi velayet-i fakih ortaya atıldığı zamandan beri üzerinde tartışma olan bir konudur. Ama devrimci coşkunun yerini devrimci aklın aldığı bu dönemde meydana gelen tartışmalar, bizzat devlet rejiminin ve ideolojisinin sorgulanması anlamını taşımaktadır.

Velayet-i fakih'in anayasaya yerleştirilmesinde önemli bir pay sahibi olan ve bir zamanlar Humeyni'nin tek varisi olarak görülen Ayetullah Muntazari, hali hazır uygulanan şekliyle velayet-i fakih'e karşı olduğunu, bunun, diktatörlüğü yeniden canlandırdığını, şah döneminden daha fazla müstebit bir devlet anlayışı ile karşı karşıya olduğunu ifade etmektedir. Ona göre veliyyi fakih, bütün işleri kendinde toplayan bir otorite olmamalıdır. Profesyonel işler ehline havale edilmelidir. Ekonomi veya diplomasi gibi işlerle devletin başında olan din adamı uğraşmamalıdır⁷⁵. Çünkü o sadece bir yol gösterici-

72) Bkz. Ayetullah Seyyid Ali Hameney, *Fikhî Sorulara Cevaplar*, çev. Tuba Basın Yayın Organizasyonu, İstanbul, 1996, s. 25.

73) Bkz. Hehabi, a.g.m., *Avrasya Dosyası*, c.2, sayı. 1, 1995, s. 12.

74) Humeyni, *İslâm'da Devlet*, s. 43.

*) Fariba Adelhah'ın İran'da devrimci yükselişin sona ermesini ifade etmek için seçtiği bir kelimedir. Fransız Cumhuriyet takvimine göre 9 Thermidor II. Yılda (27 Temmuz 1794) Robespierre'nin iktidardan devrilmesini amaçlayan bir ayaklanma başlatılmış ve ayaklanmanın sonunda 'terör dönemi' sona erdirilmiştir. Böylece devrimci yükseliş sönmüştür. Robespierre'nin düşmesinden sonra Konvansiyon'un Jakobenlere karşı giriştiği harekete 'Thermidor Tepkisi' adı verilmiştir. (Bkz. Adelhah, *İran'da Modern Olmak*, s. 21.)

75) Türk gazetelerinden birinde Muntazari'nin bu görüşleri, demokrasi ve laiklik mesajı olarak algılanarak 'İran'da Laik Başkaldırı' başlığı ile sunulmuştur. Bkz. *Milliyet*, 16 Ocak 2000, Pazar.

dir. 'Yemliku ve lâ yakhumu'dur, yani, sistemin sahibidir fakat hükmedici değildir. Her ne kadar fakih, gaib imamın vekili olarak ondan gücünü almakta ve hatta onun tarafından 'nasb' edilmekte ise de devlet yöneticiliği için bu nasb yeterli değildir, halk tarafından seçilmiş olmak da gereklidir. Meşruiyet için nasb, velayet yetkisi için seçim lazımdır. Başka bir ifade ile devlet yöneticiliği için otoritenin kaynağı halktır⁷⁶.

Muntazari'nin bu görüşlerinden yönetimin kamuya ait bir iş olduğu fikrini çıkarmak ve böylece onun laik ve demokratik mesajlar verdiğini ileri sürmek, şimdilik pek mümkün olmasa da bu tür düşüncelerin ileri aşamalarının da olacağı söylenebilir.

İran Irak ve Lübnan Şiiilerinin mercii taklitlerini çıkarmış köklü bir ulema ailesinden olan Ayetullah Seyyid Muhammed Tabetabai, tümüyle velayet-i fakih doktrinini reddetmektedir. Ona göre din işleri siyasete konu olamazlar. Gerçekte din ve devlet de birbiriyle uzlaşamayacağı için birbirinden ayrı bulunmaları gerekir. Şia'daki dinî mertebelerin de siyasetle hiçbir ilişkisi yoktur⁷⁷.

Hamenev de dahil olmak üzere yönetimde bulunan bir çok din adamının hocası olan Tebatabai'nin bu fikirleri, uluslararası sistemin olağan işleyişi ile bağdaşabilecek normal (sapkın olmayan) bir modernliğin temelde muhafazakar bir Şiilikle yürüyebileceği ama ideolojik bir Şiilikle olmayacağını göstermesi açısından oldukça ilginçtir.

Müçtehit Şebestari'ye göre ise İslâm'ın tevhid anlayışı, velayet-i fakih'in reddedilmesini öngörür. Çünkü Mutlak olan sadece Allah'tır. Halbuki velayet-i fakih, neredeyse mutlakın yerini alacak kadar bir güce sahiptir. Gerçekte katıksız bir maneviyat olan Allah ile ilişkinin, dünyevi olana, toplumsal kurumsal ilişkilere kaymaması için sürekli saf tutulması gerekir. Çünkü kutsal olan bu dünyaya girerek saflığını yitirme tehlikesi içine düşmektedir⁷⁸.

İran devriminin ilk başbakanı olan Mehdi Bazargan tarafından kaleme alındığı söylenen bir eserde de din ve siyasetin iç içeliğinin sadece peygamber ve masum imamlar dönemiyle sınırlı olduğu belirtilmiştir. Esere göre gaybet döneminin en önemli özelliği din ile siyasetin birbirinden ayrılmasıdır⁷⁹.

Son yıllarda İran'da çok okunan bir yazar olan Abdulkerim Süruş da dinin daraltılmış (kabz-ı din) minimalist bir versiyonu için mücadele etmektedir. Ona göre kutsal alanın alanını içsellik tayin eder. Halbuki velayet-i fakih bu alanın toplumsal ilişkilerin bütününe yansımalarının bir versiyonudur. Süruş'a göre dinsel alanın bu kadar genişlemesi (bast-ı din), dinin 'sulanması' ile eş anlamlıdır. Her şey İslâm adına yapırsa İslâm, Saygınlığına gölge düşüren bir takım etkinlikler, özellikle de doğaları gereği yarılabilir siyasi kararlar içinde eriyip gidebilir. Buna karşılık dinin daraltılmış versiyonu, kutsal

76) Bkz. Üstün, *a.g.e.*, s. 69-70, 107-108.

77) Üstün, *a.g.e.*, s. 67, 165.

78) Khosrokhavar-Roy, *a.g.e.*, s. 87.

79) Üstün, *a.g.e.*, s. 60.

olanı toplumsal yaşamın köleliğinden kurtarır ve kutsallığa, bireyin dinsel deneyimi olarak tüm özgürlüğünü geri verir⁸⁰.

Hatemi'nin cumhurbaşkanı olmasından sonra dünyaya açılımın gerekli kıldığı bir ılımlaşma rejim düzeyinde de kendini göstermiştir. Humeyni'nin Salman Ruşti fetvası yürürlükten kaldırılmış cihada çağrı yerini medeniyetler arası diyaloga bırakmıştır⁸¹. Hatemi, 1997'deki seçimlerde hakimiyetin milletin olduğuna dair mesajlar vermiş, dinin ancak gelişmiş toplumlarda ideal olarak yaşanabileceğini belirtmiştir⁸². Son seçimlerde ise 'din özgürlükler içinde açan bir çiçektir' anlayışı ile halkın önüne çıkmıştır. Böylece dinin özgürlüklerle olan ilgisi üzerinde yoğunlaşacağını sinyallerini vermiştir. Belki bu ılımlaşmadan olacak 2000 yılında yapılan bu seçimlerde bilhassa batı gazetelerinde Hatemi önderliğindeki hareket, '*utangaç batı yanlısı*' güç olarak adlandırılmıştır.

Velayet-i fakih düsturuyla birlikte din adamları birer devlet adamı olmuşlar ve bu yüzden siyaset kaosunda yıpranmışlardır. Tabir caizse din adamları siyaseti ele geçirmişler siyaset tarafından ele geçirilmişlerdir. Bu durum din adamlarının hem özerkliklerini yitirmelerine hem de halk katında değerlerinin düşmesine neden olmuştur. Örneğin insanlar, liberal kanadın önde gelen ismi ve Tahran belediye başkanı Kerbasçi'nin kenti ve memleketi ihya ettiğini, mollalarınsa mahvettiğini ifade etmeye başlamışlardır. Halk, din adamlarına, 'alan el' demektedir. Onların abalarının altında 'derin cepler'i olduğu kabul edilmektedir. 'Banka gibi cepler', bugünkü rejimin eleştirisinde kullanılan bir ifade olmuştur⁸³. Bu yüzden muhafazakar teolojiyi savunanlar, din adamlarının siyasal yaşamdan çekilmelerinin daha doğru olacağı düşüncesini benimsemişlerdir.

Sonuç

İslâm kimliğini siyasi pratiğin merkezine koymak, aslında sadece bir kavramlaştırma ve istenilen durumu kurgulamaktan ibarettir. Çünkü tartışılan hedefler İslâm'ı aşmakta, geride bıraktığımız son yüzyılın farklı ideolojik eğilimlerini temsil etmektedir. Böyle bir tutum siyasal alanı dinleştirmemekte aksine dini politize etmektedir. Burada baskın unsur din değil, siyasal olandır. Başka bir ifade ile ferdin ve dinin rağmına siyasal (devleti) kutsayan bir anlayış, dinsel alanı siyasal alanla özdeşleştirme mantığının en uç noktasına kadar götürüldüğünde ne olacağını ortaya koyması bakımından önemlidir; görünüşte siyasal olan dinsel olan tarafından kavranmışsa da içerikte bunun tersi daha fazla geçerlidir. Çünkü dünyevi olan, kutsalı ele geçirmiştir. Böylece kutsal, insanın tuzağına düşmüştür.

Bir anlayışta siyasal alanın baskınlığı o anlayışta jakoben özelliklerin ağırlığının da ölçüsüdür. Jakoben yönelişte siyasetin her şeye muktedir olduğuna inanılır. Çünkü bu

80) Khosrokhavar- Roy, *a.g.e.*, s.73.

81) Khosrokhavar- Roy, *a.g.e.*, s. 190.

82) Bkz. *Hürriyet*, 5 Ağustos 1997 Salı, Selin Çağlayan, Tahran

83) Adelhah, *a.g.e.*, s. 44, 67.

yönelişin özü, totalistik siyasi eylemlerle toplumu ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanılmasıdır. Bu tavır, her şeyi belirlemek ister. Zihinleri gruplar halinde toplamayı sever. Böylece var oluş koşulları ülküsel koşullara dönüştürülür. Eleştirel düşünce epistemolojik görevinden uzaklaşıp, yerini mega anlatılara bırakır. Sorgulama, kavga ideolojisi haline gelir. Otoriterliğin bu şekilde yüceltilmesi, sonunda bilgiyi ve düşünceyi engeller.

İmamîye anlayışına dayalı olarak öne sürülen siyaset görüşlerinin içeriği bize göstermektedir ki, 'İslâmî hükümet' modeli, İslâmî olmaktan çok, 'dışarıdan' devşirilmiş bazı ideolojik anlayışların üçüncü dünyacı bir algılanışından ibarettir. Bu algılayışta din, organik toplum yapısının da bir sonucu olarak, ifadesini bireysel dışı vurumlardan çok sosyal ve siyasi alanda bulmuştur. Burada iki kategori oldukça önem taşır: Bütünleştirici bir dinî ideoloji ve mutlak egemen siyasi otorite. Son tahlilde 'İslâm devleti', toplumsal alanı tümüyle ele geçirmek isteyen 'her şeyci' bir ideoloji ve bütünleştirici bir iktidarla özdeğe hale gelmektedir.

Son zamanların Şii politik teorileri kesinlikle bir geleneğin ani patlamasıyla ortaya çıkmamıştır. Bu, en fazla dinselliğin yeniden formüle edilmesinin sonucudur. Elbette siyaset anlayışlarının belli ölçülerde gelenekle alakası bulunmaktadır. Devlet gibi siyasal bir güç her zaman kültürel özelliklerle bağlantısını korumuştur. Toplumların da devleti algılayış biçimleri, Tanrı-doğa ve insan ile ilişkilerini yansıtan dünya görüşü çerçevesinde biçimlenmektedir. Ama yeni bir siyasal teori için geleneğin yeniden keşfedilmesi ve yeni olana bir kap vazifesi görecek şekilde reform edilmesi gerekir. Keşfedilen gelenek ise gelenek olmaktan çıkar. Zira geleneğin en önemli özelliği kendiliğinden olmasıdır. Geleneğin yorumu içinde modern olanın anlaşılmasına çalışılması da ciddi bir algılama sorunu yaratır. Nasıl bir eklektik yapıyı meydana getiren unsurlardan her biri diğerini karşılıklı olarak bozarsa, modernite ile beraber değerlendirilen gelenek de kendi rutin yayından çıkar ve modern olan da aynı olarak kalmaz.

'İslâmî' hükümet modelleri veya siyaset anlayışları, üçüncü dünyacı bakış açısı ve kapalı toplum yapısı kırıldıkça önemini kaybetmeye başlar. Çünkü bu durumda derinleşmekte olan toplum sorunlarının çözümü için dünya ile daha çok haşır neşir olmak, ticaret yapmak, yatırım almak gereklidir. Değişik ülke ve kültürlerle iyi ilişkiler kurmak zorunludur. Bunun şartı ise açık rejime sahip olmak ve güvenilir bir hukuk düzeni yaratmaktır. Kapalı toplumlarda Şeriatî veya Humeyni'nin 'ideolojik devlet'i iş yapar. Bu yüzden Humeyni, konuşma ve yazılarında açık toplum düşmanı bir vaziyet almıştır. Ama dışarıya açıldıkça dinin yorumunda da bir liberalleşme kendini gösterir. Bugün İran'da da batıya açılma sancıları yaşanmaktadır. Buna paralel olarak, din-devlet ve iktidar ilişkileri yeni değerlendirmelere tabi tutulmaktadır.

'İlahî Yönetim' fikrine kültürel olarak yatkın olduğu bilinen İran'da bile 'İslâmî hükümet' modeli hâlâ dinî teorik temellerini oluşturamamıştır. Bu durum, umarız, yönetimin beşeriliği fikrine Şii dünyadan daha yakın olması gereken Sünnî dünyadaki, 'İslam devleti' öneren siyasal İslâmcılara uyarıcı bir örnek teşkil eder.