

Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6

Velayet-i Fakih'in Ortaya ıkışı ve Değerlendirilmesi

Mazlum Uyar

1. VELAYET-İ FAKİH MÜESSESESİNİN ORTAYA ÇIKIŐI

Mutlak siyasi otoritenin imamın hakkı olduğunu savunan Şif ulemaya göre, gaybet öncesi dönemde imamların hayatta olmaları sebebiyle en azından teoride, herhangi bir meşruiyet problemi yoktu. Bununla birlikte bu düşünceden hareketle, ilk imam Hz. Ali hariç diğer imamların zamanında, mutlak siyasi otoritenin tatbik edildiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Bu yüzden Hz. Ali'den sonraki imamlar sahip oldukları mutlak siyasi otoritelerini herhangi bir devletin bünyesinde icra edemediler ve Sünni devletlerin hakimiyeti altında takiyye dönemini yaşadılar. Diğer taraftan Ehl-i-Sünnet'e göre, İmamiyye'nin daha sonra oniki imam olarak kabul ettiği kişiler, hayatta iken İslâm toplumunun ana bünyesinden ayrı belirgin bir topluluğun liderleri değillerdi. Ancak, Şi'a'ya göre masum olmaları sebebiyle mutlak dini ve siyasi velayetin sahibi olan imamlar, Pey-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

gamber'den sonra siyasi idareye en layık olan kimselerdir. Gaybet sonrası döneme yani onikinci imamın gaybetinden sonraki zaman dilimine geldiğimizde, Şiî ulemaya göre imamın gaybetinde mutlak adaleti icra eden İslâmi bir hükümetin kurulması imkansızdır.¹ Bu yüzden gaybet boyunca hakim olan mevcut hükümetler, Şi'a tarafından cair ve gasıb olarak kabul edilmişlerdir.²

Humeyni'ye gelinceye kadar Şiî ulema, mutlak otoritenin gaib imama ait olduğunu düşünmekle birlikte, yine de idaresi altında buldukları hükümetlerle, bazen az bazen de çok, belirli şartlar dahilinde uzlaşma arayışı içine girmişlerdir. O halde ulemanın İslâm devrimine kadar siyasi otoriteden mutlak manada uzak kaldığı şeklindeki bir iddianın tutarsızlığı ortadadır. Hatta ulemadan bir kısmı, bu ilişkinin caiz ve müstehab olduğunu ifade ederken bir kısmı, vacib olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş ve bu ilişkiden uzak duran ulemayı da tenkit etmişlerdir. Siyasi otoriteyle flörtün doruk noktaya ulaştığı Safeviler dönemi buna güzel bir örnektir. Bu açıdan Safeviler dönemi, Şiî bir devletin gölgesinde, ulemanın siyasi işleri bile idare edebilecek bir konuma geldiğini göstermesi bakımından, velayet-i fakihin anlaşılmasında önemli bir merhaledir. Bununla birlikte, imamların soyundan geldiklerini iddia eden Safevi şahlarının karşısında ulemanın konumu, devletin güçlü olduğu zamanlarda devlet memuru statüsünden öteye geçmiyordu. Kısacası ulemanın devlet mekanizmasında ihdas etmiş oldukları makamlar, onların devlete bağımlılığını daha da artırmıştır.

Kaçarlar dönemine geldiğimizde, toplumun dini idaresinin devletin elinden çıkıp tamamıyla ulemanın eline geçmesi ve ictihad anlayışının gelişmesinin bir sonucu olarak, müctehid-mukallid arasındaki ilişkiler daha sağlam temellere oturmuştur. Bu da neticede bir taraftan merceiyyet müessesesinin gelişmesine yol açarken, diğer taraftan Şiî ulema arasındaki hiyerarşik yapının daha sağlam temellerine oturmasına sebep olmuştur. Bu dönemde halk, devletin bazı yanlış politikalarının bir sonucu olarak, siyasi idareden uzaklaşarak ulemaya daha

1 Abdulaziz Abdulhussain Sachedina, *İslâmic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s.86-99.

2 Humeyni'ye gelinceye kadar Şiî ulemanın dini-fikhi ve siyasi velayet hakkındaki görüşleri ve dönemlerindeki mevcut siyasi otoritelere karşı tavırları hakkındaki bkz. Mazlum Uyar "Şiî Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar*, cilt 2, sayı 5 (Eylül-Aralık 1999), 299-317.

da yakınlaştı. Ulema, sadece ictimai değil zamanla milli liderler konumuna yükseldi ve imamla toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessesese olarak ulema, halkı istediği istakamete yönlendirmeye başladı. Kısacası, kamuoyunun şikayet ve serzenişlerine kulak verip onu temsil edebilecek organize bir muhalefetin olmadığı bir atmosferde ulema, halkın sadece dini değil siyasi ve ictimai şikayetlerinin de mercii haline geldi. Şahı ve idarecileri yanlış politikalarından dolayı uyaran başka bir organize sınıf mevcut değildi. Bu dönemdeki modernleşme çabaları dikkate alınırca, ulemanın muhalefeti daha anlamlı hale gelir. Devlet görevlileri de ancak vergi ve asker toplamak amacıyla halkla yüzyüze geliyordu. Sonuçta halkı ulemayla birbirine bağlayan bağların devletle halk arasında olduğunu söyleyebilmek biraz zordur. Bu yüzden halkın herhangi bir ihtiyaç anında ve koruma için başvurdukları merci, devlet görevlileri değil ulema sınıfı idi.³

Velayet-i fakihin gelişmesinde ikinci önemli merhale, Molla Ahmed Naraki (ö.1245/1829)'nin fakihin (müctehid) siyasi konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlardır. Naraki'nin en önemli hedefi, fakihin gaybet döneminde otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktır. O, bununla ilgili görüşlerini esas olarak Menâhicü'l- Usûl ve Avâidü'l-Eyyam adlı eserlerinde dile getirmiştir. Onun, fihhi hükümlerin çıkarılmasında fakihe büyük bir kolaylık ve geniş bir saha sağlayacağını ileri sürdüğü **zan** veya **mezanna** kavramı, velayet-i fakihin oluşmasında köşe taşlarından birisidir.⁴ Fakihin fihhi spekülasyon hakkı olarak da isimlendirebileceğimiz bu ıstılah, ona sadece fihhi sahada değil siyasi sahada da yorum yapma hakkı tanımıştır. Naraki'nin içinde bulunduğu siyasi şartlar, fakihin siyasi otoritesine ilişkin yapmış olduğu vurguda önemli bir rol oynamıştır. O, Feth Ali Şah'la olan yakınlığı sebebiyle, birinci ve ikinci Rus-İran savaşlarında (1804 ve 1825) önemli rol oynamış ve Ruslar'a karşı cihad fetvası vermiştir.⁵ Bununla birlikte Naraki'nin fakihin siyasi otoritesine yapmış olduğu vurgu daha belirgindir. Bunu Humeyni'nin ifadelerinden de anla-

3 Ann K.S. Lambton, *Qajar Persia, London 1987, s.280-82.*

4 Hamid Dabashi, "Early Propagation of Wilayat-i Fakih", *Expectation of the Millennium* (ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi), s.293.

5 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i İslâm, New Haven, London 1985, s.138.*

mak mümkündür. O, Naraki'yi velayet-i fakih teorisinin öncüsü olarak isimlendirmekte ve bu teoriyi oluştururken, sadece onun Avaid adlı eserine doğrudan atıfta bulunmaktadır.⁶

Molla Ahmed Naraki Avaid adlı eserinde, “hakimin velayetinin sınırlandırılması” adı altında, velayet kavramını ele almış ve burada, velayetin esas kaynağının Allah olduğunu, O'nun insan üzerindeki velayetinin sabit olduğunu dile getirmiştir. Allah'tan bu velayeti alan Peygamber ve onun vasilerinin yani imamların velayeti de, masum olmaları sebebiyle sabittir. Naraki bu velayetin ikinci kaynaklarını Selatinü'l-Enam (insan soyunun yöneticileri), melikler, valiler ve hakimler gibi değişik sıfatlarla isimlendirmektedir. O, velayeti sabit olup yukarıda zikredilenlerden başka, velayeti sabit olmayan (gayr-i sabit) velilerden de bahsetmekte ve bunların adil fakihler, babalar, büyükbabalar, kocalar, efendiler ve bunların temsilcileri gibi sınırlardan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Yine bu ikinci grubu da kendi içinde iki sınıfa ayırmakta ve fakihlerin dışındaki diğer bütün sınıfların velayetinin, özel (velayet-i hassa) olup belirli sahayla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Fakihlerin otoritesine gelince bu, genel olup (velayet-i amme) herhangi bir sahayla sınırlandırılmaz. O, gaybet döneminde imamın temsilcileri olmaları sebebiyle, fukahanın velayetinin de sabit olduğunu iddia etmiştir; çünkü ona göre, fukahanın temsil ettikleri imamın velayeti sabittir.⁷ Kısacası o, fakihin (müctehid) otoritesini, temsil ettiği imamın otoritesinin bütününe kapsayacak şekilde genişletmektedir. İşte bu, daha önceki ulema tarafından ifade edilmeyen bir husustur. O, daha da ileri giderek fukahanın, imamlardan sonra kainatın en mükemmel yaratıkları olduklarını ve bu bakımdan Peygamber ve imamlardan sonraki bütün insanlardan üstün olduklarını iddia etmektedir. Hatt fukahanın bu üstünlüğünü, Peygamber'in müslümanlar üzerindeki üstünlüğüne benzetmektedir. Bu konuda ileri sürmüş olduğu tezlerini desteklemek için delil olarak getirdiği haberlerin içinde en ilginç, kralların insanlar üzerinde otorite sahibi olup ulemanın da onlar (krallar) üzerinde otorite sahibi olduğunu ifade eden haberdir.⁸ Kralların insanlar üzerindeki otoritesinin

6 Said Amir Arjomand, “The State and Khomeini's İslâmic Order”, *Iranian Studies*, XII (1980), s.154-55.

7 Molla Ahmed Naraki, *Ava'idü'l-Eyyam*, Tahran, Basirati s. 185-6.

8 A.g.e.s.188-190.

siyasi olduğundan hareketle, ulemanın onlar üzerindeki otoritesinden bahsederken, sözkonusu velayetin siyasi boyutuna işaret etmek istemiştir. Bu görüşleri dikkate alınrsa, Naraki'nin ulemanın otoritesini sadece fıkhi sahaya sınırlı gördüğünü iddia eden araştırmacıların tutarsızlığı daha iyi anlaşılır. Bununla birlikte, onun fukahanın siyasi otoritesini Humeyni'nin velayet-i fakihte ifade ettiği şekilde sisteme kavuşturduğunu söyleyebilmek de oldukça güçtür. Neticede onun görüşleri, bu teorinin oluşmasında bir merhaledir. Burada zikretmeden geçemeyeceğimiz bir husus, Naraki'nin talebesi olan Şeyh Murtaza Ensari'nin fakihin siyasi otoritesi hakkındaki yaklaşımıdır. Hocası tarafından fakihin siyasi otoritesine yapılan vurgunun, Şîî siyasi fıkında bazı tehlikelere yol açacağını hissedilen Ensari, Mekasib adlı eserinde konuya geniş yer vermiştir. ⁹ Bu yönüyle o, velayet-i fakihle fakihin geleneksel Şîî fıkındaki dini-fıkhi otoritesine verilecek zararı ilk farkedenden kimsedir.

Humeyni'nin velayet-i fakih doktrinini ele almadan önce, fukahanın siyasi otoritesine vurgun yapan teorik gelişmelerin yanısıra, bu teorinin oluşmasına yardımcı olan diğer ictimai ve siyasi faktörlerin de kısaca değerlendirilmesi gerekir. Her şeyden önce, **usûlilerin ahbariler** üzerindeki galibiyetini hesaba katmaksızın¹⁰, fakihin siyasi otoritesini izah edebilmek mümkün değildir. Ulemayı neredeyse mukallidler konumuna indiren ahbariliğin karşısında usûlilik, daha önce kabul edilen ictihad müessesesi ve müctehidin konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlarla, ulemayı Şîî toplumunun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmiştir.

Ulemanın siyasi güç ve nüfuzunu artıran sebeplerden bir diğeri de, zekat ve humusun toplanmasının yanısıra evkafın idaresinin de onların elinde olmasıdır. Ulemanın medreseler vasıtasıyla eğitimi de kontrol altına almış oldukları dikkate alınrsa, Kaçarlar dönemindeki ulemanın siyasi gücü daha iyi anlaşılır. Ulemanın siyasi bakımdan gücünün zirvesinde olduğunu gösteren delillerden birisi de, 1892 yılında dönemin merci-i taklidlerinden Mirza-yı Şirazi'nin vermiş olduğu tütün boykotu fetvasının şahın hanımları ve aile efradı tarafından bile uygulanmış olmasıdır. ¹¹ Şîî ulemanın birinci ve ikinci iran-Rus harbindeki rollerini ise yuka-

9 Şeyh Murtaza Ensari, *Mekasib*, Tebriz 1955, s.153.

10 Bununla ilgili detaylı bilgi için bk. , Mazlum Uyar, *İmamiyye Şi'ası'nda Ahbarilik* (doktora tezi 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

11 Momen, *An Introduction*, s.137-9.

rıda zikretmiştik. Bu dönemde ana hatlarıyla ortaya çıkmış olan merceiyyet müessesesinin yapısı, ulemayla halk arasındaki ilişkilerin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Merc-i taklid, mukallid olarak isimlendirilen halk tarafından seçildiği için taklid mercilerinin nüfuzlarını gösteren hususlardan birisi de mukallidlerinin sayısıdır. Merc-i taklidler, halkı istedikleri istikamete yönlendirebilme gücüne sahip olmakla birlikte, bu makamı işgal eden alimler, mukallidlerinin sayısını artırabilmek ve zengin tüccarları kendi tarafına çekebilmek için bazen, halkın ve özellikle nüfuzlu sınıfların istek ve iradesine açık olmuşlardır. Bu yönüyle devletin halkla ilişki kurmada sağlayamadığı esnekliği ulema göstermiştir.

Görüldüğü gibi ulema, 1905-6 Meşrutiyet hareketine kadar uzanan dönemde, hükümetin ehliyetsizliğinden ve güçlü bir bürokrasiyle milli bir ordunun bulunamayışından doğan hükümet boşluğunda, rehberlik vazifesini ulema üstlenmiş ve önceki dönemlere nisbetle, siyasi güç ve nüfusunu daha da artırmıştır. Bu yüzden Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinin nasıl oluştuğu ele alınırken, kendi dönemindeki şartların yanısıra bu zaman diliminin de ihmal edilmesi gerekir; çünkü bu dönemde, devletin siyasi hayattaki boşluğunu dolduran yegane sınıf ulema olmuştur. XX. yüzyılın başlarına geldiğimizde, ulemanın Meşrutiyet hareketinde bir dilemma ile karşı karşıya geldiğini görüyoruz.¹² Bu, daha çok imamın gaybetinde, halka dayalı bir hakimiyet anlayışının mı yoksa devam etmekte olan krallığın mı tercih edilebilir olduğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bilindiği gibi, mutlak siyasi otorite Peygamber ve imamların hakkıdır. Bu yüzden onlar, bir taraftan halkın iradesine dayalı bir hakimiyet anlayışına oldukça soğuk bakarlarken diğer taraftan şahın keyfi ve zecri uygulamalarının ancak halkın iradesine dayalı bir anayasa ile kontrol altına alınabileceğini düşünüyorlardı. Bu sebepten bir kısım ulema, şahın idaresinde imamın hakkının daha az gasbedileceğini düşünerek şahı desteklerken, diğer bir grup, şahı kayıt altına alan bir anayasanın imamın iradesine daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir.

12 İran'daki Meşrutiyet hareketi ve ulemanın oynamış olduğu rol hakkında bkz. Mazlum Uyar, *The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulema in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979)* (Yüksek lisans tezi 1990), Manchester University: Department of Middle Eastern Studies.

Neticede anayasanın lehinde ve aleyhinde olan her iki grubun da en önemli hedefi, İslâm'a en az zararlı olanını tercih etmektir. İşte böyle bir hükümet, imamın mutlak ve adil idaresine en yakın olan yönetim şekliydi.

Meşrutiyet hareketinde her iki grubun da genel olarak görüşlerini ortaya koyduktan sonra mevzumuz devam edebiliriz. Burada konumuz açısından çıkarılması gereken ders, XX. Yüzyılın başlarına gelmiş olmakla birlikte Şîî ulemanın, hala açık bir şekilde fukahanın siyasi otoritesine vurgu yapmamış olmasıdır. Yegane siyasi otoritenin imamın hakkı olduğunu düşünen bu dönemin uleması, bunun yerine İslâm'a ve imamın yönetim hakkına en az zarar verebilecek yönetim şeklini aramayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte Meşrutiyet hareketinin takibetmiş olduğu süreçle hayal kırıklığına uğrayan her iki tarafın uleması, Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan kaos ortamında, Kaçarlar döneminde oynamış oldukları etkin rolü sergileyememişlerdir. Modern Şîî siyasi düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden kabul edilen anayasa hareketinin şiddetli müdafii Naini bile, ulemanın siyasi otoritesine vurgu yapmaktan kaçınmıştır. Naraki'nin bu konudaki görüşleri dikkate alınırsa demokrasi, eşitlik, özgürlük ve anayasa gibi modern kavramların Şîî siyasi literatüründe tartışılması bakımından, önceki döneme nisbetle bir ilerleme olmakla birlikte, fakihin siyasi otoritesinin ihmal edilmiş olması sebebiyle, bir geriye dönüş olduğu dikkati çeker. Naini'den Humeyni'ye kadar olan dönemde ulemanın niyabet, velayet ve Şîî ulemanın otoritesi hakkındaki görüşlerine baktığımızda, kayda değer bir gelişmenin olmadığı dikkati çeker. Bununla birlikte Humeyni'nin görüşlerine zemin hazırlayan Pehlevi döneminin şartları ve ulemanın bu dönemdeki görüşleri ve faaliyetleri ayrı bir çalışma konusudur. Fakat bu dönemdeki devlet-ulema ilişkilerinin detaylı bir şekilde incelenmesi, velayet-i fakihin anlaşılmasında bazı önemli ipuçları sağlayacak olmakla birlikte, bu dönemdeki ulemanın fakihin siyasi otoritesine önemli bir katkıda bulunmadıkları dikkate alınırsa, bunun bir eksiklik olmadığı görülür.

2. VELAYET-İ FAKİHİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Humeyni'nin getirmiş olduğu velayet-i fakih anlayışı, Şîî siyasi fıkı için bekli kaçınılmaz bir gelişmeydi. Daha önceden siyasi otoriteyle ilişki kurmakla birlikte ilk defa, Safeviler döneminde siyasi hayata neredeyse bütünüyle müdahil olan Şîî ulema, niyâbet müessesesinden hareketle, gaib imam adına gerçekleş-

tirmiş oldukları faaliyetlerin sonucunda, kendi güçlerinin farkına vardılar. Bu dönemde devlete bağımlı olan Şîf ulema, Kaçarlar dönemine geldiğimizde, devletin dini sahayı kendilerine bırakması neticesinde, fıkhi otoriteye ilave olarak imamın otoritesinin siyasi cephesini ne ölçüde temsil edebileceklerini sorgulamaya başladılar. Bu dönemdeki ulemanın, siyasi velayet hakkının bulunduğunu farketmele birlikte, bunun boyutlarını tesbit edip sistemleştirmede ne derece başarısız kaldıklarını, Meşrutiyet hareketindeki tartışmalarda görmek mümkündür; çünkü burada, meşruti anayasa ve kral adına tartışmayı bir tarafa bırakıp, doğrudan ulemanın siyasi velayet hakkını tartışan bir alime rastlanmamıştır. Şîf ulemanın burada ulaşabildiği en son nokta, çıkan kanunların şeriata uygunluğunu denetleyecek beş kişilik bir kurul oluşturma fikrinden öteye geçmemiştir. Bununla birlikte bu madde, Meşrutiyet döneminde uygulanmadığı gibi, İslâm devrimine gelinceye kadar rafa kaldırılmış ve XX.yüzyılda ulemanın sosyal ve dini hayattaki fonksiyonları bile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. İşte Humeyni'nin velayet-i fakih doktrininin ve İslâm devriminin, Pehlevi dönemindeki istibdat ve zulümlerin yanısıra, bu arkaplan dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir.

Humeyni'ye kadar Şîf fikhındaki gelişmeler ve velayet-i fakihin tarih içindeki gelişim süreci dikkate alınacak olursa, fakihin gaib imamı üç ana konuda temsil edebileceği hususunda, usûli ulema arasında neredeyse bir icma sözkonusudur. Birincisi yetim, kimsesiz ve dulların şahıs ve malları üzerindeki velayet hakkı. Mirasa kadar uzanan bu velayet, fakihî bununla ilgili her konuda yetkili kılar. İkincisi, toplumun dini hayatıyla ilgili mal ve aktiviteler üzerindeki velayet hakkı. Kısaca buna, fukahanın dini-fıkhi meselelerde gaib imamı temsil yetkisi demek de mümkündür. Bu velayet vakıf, cami, medrese ve türbelerin idaresinin yanısıra fukahaya, dini eğitimi denetleme, toplum içindeki anlaşmazlıkları çözme ve şeriat mahkemelerinde hakim veya kadı olarak görev yapmaya kadar varan birtakım yetki ve sorumluluklar vermiştir. Bir bakıma ikinci maddenin uzantısı sayılabilecek üçüncü boyutuna gelince bu, müslüman toplumun refahını ilgilendiren meselelerle ilgili fakihe verilen genel bir velayet hakkıdır. Onları sosyal bir güç unsuru haline getiren bu velayet, Kur'an'daki iyiliği emredip kötülüğü yasaklama prensibine dayanmaktadır. Sözkonusu velayet, fukahaya toplum içindeki şer odaklarını ikaz edip onlara mani olmaktan, halk üzerindeki bazı zulümleri sebebiyle devleti uyarmaya kadar geniş bir yetki tanı-

maktadır. Özellikle son dönem usûlü-Şîf ulemasının çoğu, düzenli şeriat mahkemelerinin olmadığı bir toplumda bu velayeti, Kur'an'daki cezaların (hudûd) uygulanmasını kapsayacak şekilde geniş düşünmüşlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, toplum hayatının bu sahalarını kapsayan fıkhi velayet, usûli ulemanın hepsi tarafından kabul edilen bir husustur.¹³ Gaib imam adına, onun gaybetinde, fakihin siyasi hayata doğrudan müdahale edip günlük hayatı düzenlemesi manasında, Humeyni tarafından sistemleştirilen velayet-i fakih anlayışına gelince, ulemanın icması bir tarafa bu, geleneksel Şîf düşüncesinde mevcut olmayan bir husustur. Zulmü önleyip İslâm'ın dini ve moral standartlarının korunması manasında ulemanın bazı siyasi faaliyetlerde bulunmasına gelince bu, özellikle Kaçarlar döneminden bu tarafa hakim olan bir teamüldür. Bununla birlikte imamın mutlak yetkisi dahilinde bulunan bizzat hükümetin idaresi ve politik hayatın fakih tarafından düzenlenmesi, tamamıyla yeni bir gelişmedir.

Humeyni, Naini'nin meşrutî hükümeti tasvibinden bir adım daha ileri giderek usûli doktrinini din-siyaset ayrımını ortadan kaldıracak şekilde sistematize etti. Ona göre İslâmî hükümet temsili hükümetten farklıdır; çünkü ikincisinde güçler ayrılığı prensibi vardır. Birincisinde ise fakih, imamın gaybet döneminde temsilcisi olması sebebiyle onun, dini ve siyasi otoritesini aynı anda temsil eden şahıstır. Bu yüzden merkezini velayet-i fakih anlayışının oluşturduğu İslâm devletinde dini ve dünyevi şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün değildir.¹⁴ Humeyni'nin velayet-i fakihin öncüsü kabul ettiği yegane şahıs, daha önce zikredilen Naraki'dir. Kaçarlar dönemindeki bazı önemli siyasi olaylara doğrudan katılan Naraki'nin, fakihin siyasi otoritesine ilişkin yapmış olduğu en önemli yorum, onu toplumun siyasi hayatına yön veren yöneticilerin (krallar) üzerinde bir yere yerleşmiş olması ve onun velayetinin sadece fıkhi sahaya sınırlı olmadığını vurgulamış olmasıdır. Bu sebepten Humeyni'nin de itiraf ettiği gibi o, bu yönüyle velayet-i fakih doktrininin habercisi sayılabilir.

Meşrutiyet hareketinde ulemanın yenilgisinden iyi ders alan Humeyni'nin, ulemanın rolüyle ilgili görüşlerinde bir tedriciliğin olduğu dikkati çeker. Başlan-

13 Gregory Rose, "Velayet-e Faqih and the Recovery of İslâmîc Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", *Religion and Politics in Iran* (ed.N.Keddie,.) New Haven and London 1983, s.169-170.

14 Arjomand, "The State and Khomeini's İslâmîc Order", *Iranian Studies*, XIII (1980), s.155

gıçta o velayet-i fakihî çağrıştıracak şekilde ulemanın siyasi otoritesine vurguda bulunmamış ve onların devletin meşruiyetini sağlayıcı bir gücün ötesinde temsil yetkilerinin olmadığı belirtmiştir.¹⁵

Daha önceki yazı ve konuşmalarında şahı, Meşrutiyet anayasasına uymamakla suçlayan Humeyni'nin velayet-i fakihle ilgili görüşleri, 1970 yılındaki seminerlerinde netleşmeye başlamıştır.¹⁶ Arapça ve Farsça dillerinde ilk olarak 1971 yılında basılan konuyla ilgili bu notlardaki ana fikir, Necef'teki Humeyni ve Ayetullah Ebu'l- Kasım Hui'nin (ö.1992) talebelerin arasındaki tartışmaların hocalarına yansımalarıyla ortaya çıkmıştır. Bir talebesinin konuyla ilgili sorusuna, fakihin doğrudan siyasi hayata müdahalesi manasında velayet-i fakihin mümkün olmadığı şeklinde cevap veren Hui'nin bu görüşü Numeyni'ye iletildiğinde o, medresedeki eğitim programının iki haftasını konuya ayırmak suretiyle fakihin siyasi otorite hakkını isbata koyulmuştur.¹⁷

Humeyni'nin İslâm devleti hakkındaki modern tartışmalara getirmiş olduğu en önemli katkı, böyle bir devletin liderine yapılan özel vurguda yatar. Ona göre liderin konumu, en az anayasanın mahiyeti ve yöneticisinin İslâm'a uygun hareket edip etmediği kadar önemlidir. Humeyni, çok açık bir şekilde, fakihin Peygamber ve imamlarla aynı otoriteye sahip olduğunu vurgular.¹⁸ Ona göre imanın gaybetinde onun siyasi fonksiyonunu üstlenecek birisi, Allah tarafından tayin edilmiş olmamakla birlikte fakihin bu otoritesi diğer fukahaya intikal etmez.¹⁹ Bu, daha sonra da tartışacağımız gibi Humeyni'nin zamanına kadar gelişen merceiyyet müessesesine büyük bir darbedir. Bununla birlikte Humeyni, bu makamı işgal edenin ma'sum olup olmadığı açısından değerlendirildiğinde, fakihin statüsünün Peygamber ve imamlarinkine eşit olmadığını da belirtmeden geçemez²⁰. Çünkü imamların tekvini ve nasla sabit olan velayetine karşılık fakihin velayeti, itibaridir.²¹ Fakihin imamdan ontolojik olarak farklı mevkide bu-

15 Humeyni, *Keşfu'l-Esrar*, Kum: İntişarat-ı İran, s.185-6.

16 Rose, "Velayet-e Faqih...", s.176-77.

17 Bk. Humeyni, *Kitabu'l-Bey*, Kum?, II. 459-520

18 Ruhollah al-Musevi al-Khomeini, *İslâm and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (trc. ve nşr. Hamid Algar), Berkeley 1981, s.63.

19 a.g.e., s.64.

20 a.e.g., s.62

21 a.e.g., s.63

lunduğunu vurgulayan Humeyni, diğer taraftan imamın siyasi otoritesinin fakih tarafından eksiksiz bir şekilde temsil edildiği hususunda ısrarlıdır.

Fakihin siyasi velayet hakkının akla ters düşmediğini savunan Humeyni, bu teorinin nastaki temellerini ortaya koyma hususunda da epey çaba sarfetmiştir. Bu bakımdan onun imamların ahbarından getirdiği en önemli delil olarak kabul edilen Ömer b. Hanzala'ya dayanan haberin iyice incelenmesi gerekir. Humeyni'nin Hurrü'l-Amili'nin (ö. 1104/1692) Vesâilü'ş-Şi'a'sından naklettiği haber, Küleyni, Şeyh Sadük ve Tusi gibi ilk dönem müelliflerinin hadis mecmualarında farklı ifadelerle geçmektedir. Bununla birlikte lafızdaki bu farklılık, manayı da değiştirecek derecede önemlidir. Şiîler'in herhani bir anlaşmazlık halinde kime başvuracağı ile ilgili olan bu haberde Ömer b. Hanzala, İmam Cafer es-Sadık'a müracat ettiğinde o, bunun çözümünün imamların ahbarında olduğuna işaret eder bir şekilde, "ben sizin hepinize hucctem" mealinde bir ifadeyle cevap vermiştir. İlk dönem kaynakları haberi bu şekilde nakletmiştir. Muhammed Bakır Meclisi'nin (ö. 1111-1699) Biharu'l-Envar'ında "ben onlara hucctem" şeklindeki bir ifadeye bürünen imamın bu sözü, Amili'nin Vesali'ine geldiğimizde, aralarında anlaşmazlık olan bu şahısların imamların ahbarını rivayet eden alime başvurmalarını tavsiye edecek şekilde bir değişikliğe uğramış ve haberin sonunda imama, "ben onu (alim) size hakim olarak tayin ettim" ifadesini kullanmıştır.²² Görüldüğü gibi Humeyni, kendi tezine nastan da destek bulmak amacıyla, ilk dönem kaynakları dururken yedi yüz sene sonraki bir esere başvurmuştur. Onun sözkonusu kaynaklardaki lafız farklılıklarını farketmemiş olması ise imkansızdır. Hadis tenkidindeki bu eksikliğine rağmen Humeyni, burada fakih için kullanılan hakim tabirini öne çıkararak onun, gaybet döneminde imamın siyasi otoritesini de temsil ettiğini vurgulamak istemiştir.

Meşrutiyet hareketinde olduğu gibi İslâm devriminde de, merci-i taklidler arasında ideolojik kamplaşmalar mevcuttu. Bilindiği gibi Humeyni'nin ilk ihtilafa düştüğü merci-i taklid, Hui'dir. Şif ulemaya siyasetten uzak durmasını tavsiye eden Hui, geleneksel Şiî fıkının çerçevesinden dışarı çıkmayıp velayet-i fakihe cephe almış ve kendisini tamamıyla eğitim ve öğretim faaliyetlerine adanmıştır. Fakihin siyasi otoritesi ve İslâm devletinin mahiyeti hakkında Humeyni'

22 el-Hurrü'l-Amili, *Vesâ'ilü'ş-Şi'a*, Beyrut 1391-XVII,98.

ye karşı çıkan merci-i taklidlerden bir diğeri, Seyyid Muhammed Kazım Şeriatmedari'dir (ö.1984). Şeriatmedari'nin Humeyni'ye olan muhalefeti, devrimin ilk yıllarına tekabül etmesi sebebiyle bu iki merci-i taklid arasındaki görüş farklılıklarının kısacaca ele alınmasında fayda vardır. Bu iki alim arasındaki en önemli farklılık, her şeyden önce devletin yapısıyla ilgilidir. Humeyni şeriatı, İslâm devletinin yegane kanun kaynağı olarak görürken, Şeriatmedari, İslâmi presiplere saygı gösterilen İslâmi bir düzenden bahseder. Şeriatmedari bu yönüyle, devrime katkısı bulunan diğer siyasi gruplarla aynı görüşü benimser. Ona göre İslâmi rejim, halkın iradesine dayalı demokratik bir yönetim şeklidir. Yine ona göre İslâm cumhuriyeti, diktatörlüğün ve despotizmin olmadığı ve yönetim şeklini belirleme hakkının egemenliği uhdesinde bulunduran halka ait olduğu bir rejimdir. Bu yüzden o, kendi kurmuş olduğu partiye "Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi" adını vermiştir. ²³

Humeyni'ye göre gaybet döneminde yegane meşru otorite kaynağı, ulema daha doğrusu fakih iken Şeriatmedari'ye göre ulemanın rolü, dini sahayla sınırlı olup onların devlet işleriyle ilgilenmemeleri gerekir. Bu yüzden ona göre, yönetim şekline ziyade onun nasıl davrandığı önemlidir. Şeriatmedari, defalarca devrimin ana hedefinin 1906 Meşrutiyet anayasasının uygulanması olduğunu söylerken Humeyni, daha önceleri şahı bu anayasadan ayrılmakla suçlamış olmasına rağmen devrimden sonra ona göre en ideal devlet, fakih tarafından idare edilen İslâm devletidir. Diğer taraftan Şeriatmedari, Meşrutiyet anayasasında ifade edilip, çıkan kanunların İslâm'a uygun olup olmadığını denetleyecek beş kişilik bir müctehid heyetinin yeniden uygulamaya konulmasıyla tatmin olacaktır. O, sadece Humeyni'nin günlük siyasi işlere müdahalelerine karşı çıkmakla kalmamış aynı zamanda, mevcut hükümeti destekleyecek devrim komiteleri gibi unsurların oluşturulmasına da iyi gözle bakmamıştır. Ona göre bütün bu faaliyetler, hükümeti, keskin yüzü olmayan bir bıçağa döndürecek şekilde güçlerinin çoğunu kaybetmesi manasına gelir. Şeriatmedari, ortaya koyduğu bu görüşle ve kendi adı etrafında cereyan eden bazı faaliyetler sebebiyle, merci-i taklidlik makamından uzaklaştırıldığı gibi ölünceye kadar göz hapsinde tutuldu. ²⁴

23 David Menashri, "Shi'ite Leadership: in Shadow of Conflicting Ideologies", *Iranian Studies*, XIII (1980), s.120-22.

24 A.g.e.,s.124-34.

Şeriatmedari gibi açık bir muhalefet örneği sergilemekle birlikte Humeyni'nin zamanındaki merci-i taklidlerin büyük bir kısmının onun velayet-i fakih doktrinine pek sıcak bakmadıkları dikkati çeker. Bunlardan bazıları, onu, başlangıçta desteklemekle birlikte sonradan sessiz bir şekilde bu desteklerini çekmişlerdir; çünkü ileride de izah edeceğimiz gibi bu teori, her şeyden önce onların temsil ettikleri merci-i taklid makamını bir hayli etkilemiştir. Diğer taraftan velayet-i fakih teorisi, uygulamada bazı önemli problemler ortaya çıkarmıştır. Şi'a'da usuûli düşüncesinin sağlamış olduğu ictihad hürriyetinin bir sonucu olarak merci-i taklidler, fıkıhın furuuyla ilgili meselelerde, diğer taklid mercilerinden farklı bir ictihad ortaya koyabilme hakkına sahiptirler. Bir bakıma Şiî düşüncesindeki zenginlik ve canlılığa işaret eden ictihad müessesesindeki bu dinamizm, velayet-i fakih makamını işgal eden fakihin görüşleriyle ters düşmeme şartının sonucu olarak esnekliğini yitirmiştir; çünkü bu doktrinden sonra devletin başında bulunan fakihle siyasi hayattan uzak bulunan bir fakihe karşı çıkma, farklı şeyler ifade etmeye başlamıştır. İmamın siyasi velayetini temsil eden fakih sonuçta, imam ve Allah adına hareket etmektedir ve bu yüzden onun devlet idaresine ilişkin vermiş olduğu hükümler, diğer taklid mercileri içinde bağlayıcılığı olan bir husustur. Zamanla fıkhi sahaya da nüfuz eden fakihin bu üstünlüğü, daha sonra kendi kendisini yok edecek bir süreç içine girmiştir; çünkü Humeyni gibi sadece siyasi değil aynı zamanda fıkhi karizması olan bir fakihin ve devrim liderinin zamanında bu tezat açık bir şekilde ortaya çıkmamakla birlikte, merci-i taklid makamına bile ulaşmamış olan Hamenei'nin liderliğinde daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır.

Kendisinin yerine bu makama geçecek olan Muntazari'yi çeşitli sebeplerle 1987 yılında azleden Humeyni, onun yerine başkasını tayin etmedi. Kendisi gibi hem merci-i taklid olup hem de siyasi karizması bulunan ve bunlara ilave olarak, devrime sadakatinde şüphe etmediği birisini bulmak oldukça zordu. Muhammed Rıza Gulpayigani, Mar'aşi-yi Kummi, Seyyid Hasan Kummi ve Seyyid Abdullah Şirazi gibi önde gelen merci-i taklidler de velayet-i fakih kavramına müsbet bakmadıkları gibi, geleneksel Şiî düşüncesini temsil ediyorlardı.²⁵ Bunlar neredey-

25 Hamid Enayet, "Ayatollah Sayyid Ruhullah Musawi Khumayni", *Expectation of the Millennium*, s. 342.

se Irak'taki Ayetullah Hui çizgisinde, siyasi hayattan uzak duran bir liderlik anlayışını temsil ediyorlardı. Ortaya çıkacak bu krizin farkında olan Ayetullah Beheştî, merceiyyeti (dini liderlik) dini ve siyasi olmak üzere ikiye ayırmıştı. Halbuki bu, kendi içinde önemli bir çelişkiyi barındırıyordu; çünkü Humeyni'nin velayet-i fakih anlayışına göre fakihin siyasi otoritesinin meşruiyeti, onun fikhi otoritesiyle tesis edilir ve zaten onu merci-i taklid kılan da, bu yönüdür. Humeyni, Muntazari'nin azledilmiş olmasının yaratmış olduğu boşlukta, mevcut merci-i taklidler arasında, kendi ideolojisine uygun bir halef bulamayınca Meclis'e gönderdiği bir mektupta, onlardan, fakihin sıfatları arasından taklid mercii olma zorunluluğunu kaldırmalarını istedi ve velayet makamına oturmak için adil bir müctehid olmanın yeterli olacağını savundu. Elbette adil bir müctehid olmadan ziyade devrime sadakat daha önemliydi. Onun bu isteği üzerine meclis, fakihin merce olup insanların çoğunluğu tarafından kabul edilmesi zorunluluğunu kaldırmış oldu.²⁶

Merceiyetin siyasi liderlikten ayrılmasına, bizzat bazı devrim taraftarları bile karşı çıktılar ve İslâm devriminin başarıya ulaşmasının sebeplerinden birisinin, liderinin merci-i taklid olmasından kaynaklandığını belirttiler. Aksi takdirde onlara göre, liderin sözlerinin mukallidler için bir bağlayıcılığı olmazdı. Böyle bir ayırım, devletin dinden ayrılmasına ve hatta bazılarının göre İslâm Cumhuriyeti'nin çökmesine yol açabilirdi.

Yine bazıları, insanların çoğunun devletin başındaki fakihten ziyade başkalarını taklid edeceklerinden korktular. Böylece dini meselelerde merci-i taklidin, siyasi problemlerde de fakihin taklid edilmesi, uzun vadede onlara göre, din-devlet ayırımına yol açabilirdi. Mukallidlerin büyük çoğunluğu tarafından taklid edilen nüfuzlu bir taklid merciinin, fakihin görüşlerine ters düşen bir fetva vermesi durumunda, ne yapılabilirdi? İşte bu soruyu cevaplandırmak oldukça güçtü. Yine hükümetin nüfuzlu bir taklid merciini hedef alması, onların mukallidlerini de karşısına alması manasına geliyordu. Devrimin başarısının ve insanların kendilerini bu uğurda feda etmelerinin yegane sebebinin, Humeyni'nin merci-i taklid olmasından kaynaklandığını düşünen bu kişilere göre, fakihin merci-i

26 Mohsen M. Milani, "The Transformation of the Velayet-i Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei", *The Muslim World*, LXXXII, No:3-4, s.181.

taklid olma şartının kaldırılması, onun toplumsal tabandan gelen desteği daraltacağı gibi uzun vadede müesseseye de zarar verecektir. Bununla birlikte delegelerin çoğu, bu gibi sakıncalar ileri sürmediler.²⁷

Velayet-i fakihin sorgulanması, Humeyni'nin 1989 yılındaki vefatından sonra, daha belirgin bir hüviyet kazandı. Anayasaya göre, Humeyni'den sonra gerekli şartları taşıyan bir fakihin bulunamaması durumunda, üç veya beş kişiden müteşekkil merci-i taklidlerden oluşan bir kurul velayet-i fakih makamını temsil edecekti. Humeyni'nin kendisinden sonra bu makama geçecek birisini tayin etmemiş olması üzerine toplanan meclis, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, merci-i taklidler arasından uygun birisini bulamayınca, bu görevi üstlenecek kişiden merceiyyet şartını kaldırdı. Fakihin seçimiyle ilgili yapılan toplantıda, değişik görüşler ileri sürüldü. Bunlardan birisi Hamenei, Meşkini ve Erdebili'den oluşan üç kişilik bir kuruldur. Bu şahıslara ilave olarak, Rafsancani ve Humeyni'nin oğlu Ahmed Humeyni'yi de ekleyerek beş kişilik bir kurulun oluşturulmasını isteyenler de olmuştur.²⁸ Bizzat bu tartışmalarda, zamanın önde gelen merci-i taklidlerinden hiç birisinin isminin geçmemiş olması, devrimin onlara olan güvenini sorgulama açısından önemlidir. Bu aynı zamanda, merceiyyet müessesesiyle hükümet arasındaki tansiyona işaret etmektedir. Neticede bu tartışmaların sonucunda, merci-i taklid olmak bir tarafa, ayetullah sıfatını bile elde edemeyen Hamenei, bu makam seçildi.

Görüldüğü gibi Humeyni'nin yerine geçen fakihin, onun karizmasını temsil etmek bir tarafa merci-i taklid makamına bile ulaşmamış olması, sadece ulema nezdinde değil halkın gözünde bile meşruiyet problemi oluşturmuştur. Halk Mar'aşiy'i Kummi ve Gulpayigani gibi önde gelen taklid mercileri dururken, bir hucetü'l-İslâm'ın bu makama atanmış olmasına bir mana veremedi. Bu sebepten fakihin meşruiyetini tesis edebilmek için bir taraftan önde gelen ulema sıkı bir şekilde uyarılıp kontrol altında tutulurken, diğer taraftan da halkı ikna kampanyası devam ediyordu. Neticede Hamenei'nin seçimiyle ilgili endişelerini dile getirebilecek ulema üzerinde değişik baskı yöntemleri takibedildi. İşte bütün bu tedbirler, velayet-i fakihin seçimindeki ve onun işgal etmiş olduğu konum hakkındaki soru işaretlerine haklılık kazandırmaktadır. Hükümet taraftarı

27 a.g.e.,s.181-83.

28 A.e.g.,s.184-85.

medya da, Hamenei'ye destek amacıyla, Humeyni'nin fakih için merceiyyet şartı getirmediğini iddia ederek, onun meşruiyetini tesis edebilmek için elinden gelen çabayı gösterdi. Halbuki Humeyni'nin fakihten merceiyyet şartını düşürmüş olması, hayatının son zamanları için geçerli olan bir husustur. O vefatından üç ay önce hasta yatağında yapmış olduğu bir açıklamada, ulemayı iki kategoriye ayırdı. Dini bilimlerde (özellikle fıkhıta) a'lem (daha bilgili) olan ulema ve ekonomik, sosyal ve siyasi meselelerde daha bilgili olan ulema. O bu beyanında, ikinci grubun, modern dünyanın problemlerini daha iyi tanıdıkları için, yönetime daha elverişli olduklarını ve idarenin onların hakkı olduğunu belirtir.²⁹ Onun bu açıklamaları, velayet-i fakih hakkında daha önce ileri sürmüş olduğu görüşlere ters düşmektedir. İşte günümüzde Ayetullah Muntazari gibi önde gelen ulemanın tenkitlerini, bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Meclis başkanı, Tahran'ın Cuma imamı ve diğer bazı devlete yakın olan kaynaklar, fakihe itaatın dini bir vazife olduğunu ilan ettiler. Rafsancani, bir adım daha ileri giderek, ulema da dahil bütün halkın fakihe itaatının vacib olduğunu ve itaatsizliğe ise müsamaha edilmeyeceğini dile getirdi. Bütün bu destek ve yardımlara ilave olarak, Hamenei'nin kendisi de, fakihin dindar ve alim olup İslâm fikhını iyi bilmiş olmasının velayeti-i fakih makamına oturabilmesi için yeterli olduğunu savundu. Bu yeni uygulamanın fakihle merceiyyet müessesesi arasındaki tansiyonu artıracığını farkedenden meclis, diğer taraftan, bunu önlemek için herhangi bir tedbir de almadı ve zamanla onun otoritesinin kabul edileceğini düşündü.³⁰ Burada zikredilmesi gereken diğer bir husus, merceiyyet gibi fakih olabilmek için gerekli olan şartların bir kısmı kaldırılmış olmakla birlikte, fakihin gücünde meydana gelen artıştır. Daha önce anayasada fakihe verilmiş olan yetkilere ilave olarak o, İslâm Cumhuriyeti'nin genel politikalarını denetleme hakkını da elde etmiştir. Mesela radyo ve televizyon (sada-yı sima) kurumunun müdürünü atamak gibi. İşte böyle bir ortamda, gaib imamın sahip olduğu bütün otoritenin, eksiksiz olarak fakih tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunanlar bile çıkmıştır.³¹ Şîi düşünce tarihinde hiç bir alim için kullanılmayan imam tabirinin, Humeyni için çok yaygın bir şekilde kullanılmış olduğu dikkate alınır-

29 A.e.g.,s.181.

30 a.g.e.,s.185-86.

31 A.e.g.s,186.

sa, velayet-i fakih doktrininin Şiî düşüncesinde yaptığı değişiklik daha iyi anlaşılır. Sadece gaib imama ve Şi'a'nın diğer masum imamlarına işaret eden bu tabir, bugün bile bazı kesimler tarafından Humeyni için kullanılmaktadır. Diğer taraftan onun yerine geçen Hamenei için bu tabir kullanılmamış; fakihin yanısıra rehber gibi ifadeler tercih edilmiştir.

Burada zikretmeden geçemeyeceğimiz bir husus, Ayetullah Salihi Necefabadi'nin fakihin otoritesinin kaynağına ilişkin getirmiş olduğu yorumlardır. Fakihin tayininde halk iradesine yer vermeyen ve bunu neredeyse ilahi bir tayin gibi telakki eden mevcut anlayışın tersine o, fakihin otoritesini, müslüman toplumun üyeleriyle seçilmiş olan fakih arasındaki akite(sözleşme) dayandırır.³² Şehid-i Cavid adlı eserinde, Şi'a'nın imamet anlayışını ustaca bir üslupla sorgulayan Salihi, fakihin velayetini, onunla halk arasında sosyal bir sözleşme olarak gören tezini de, Velayet-i fakih adlı eserinde ele almış ve bir bakıma Şeriatmedari'nin görüşleriyle örtüşen yeni yorumlar geliştirmiştir. Bu sosyal sözleşmeye göre, fakihe bu görevi teklif eden, halk ve bunu kabul eden de, bizzat fakihin kendisidir.³³ Ona göre bu sözleşmenin meşruluk kazanması, halkın bey'atiyle gerçekleşir. Görüldüğü gibi Salihi, daha önce halkı sadece tasdik makamı olarak düşünen görüşten farklı olarak bey'ati, yöneticiye (fakih) yönetme hakkı yani otoritesini veren bir mekanizma olarak kabul eder. Neticede Nehcü'l-Belaga'dan da bazı deliller getirmek suretiyle o, İslâm toplumunun liderinin, imamın değil halkın temsilcisi olduğunu savunur. Yine ona göre seçilmiş olan lider, liderlik vasıflarını yitirmesi halinde kendisini seçen aynı insanlar tarafından azledilebilir.³⁴ Bu şekliyle bir velayet anlayışı ve fakih veya İslâm toplumunun liderinin halk tarafından azledilmesi fikri, mevcut sistemin taraftarlarının kesinlikle kabul edemeyeceği bir husustur.

Sünni siyaset doktriniyle neredeyse tamamıyla örtüşen bu görüşler, Ayetullah Muntazari tarafından da kabul edilmiştir. Muntazari'nin 1984-5 akademik yılındaki seminerleri dikkatle incelenirse, onun da velayeti halkın bey'atine dayalı bir sözleşme olarak gördüğü dikkati çeker.³⁵ Hatta o, bir taraftan niyabet

32 Ervand Abrahamian, *Khomeinism*, London and New York 1993, s.34.

33 Ni'metullah Salihi Necefabadi, *Velayet-i fakih: Hükümet-salihan*, Tahran 1984, s.123-131.

34 A.e.g., s.134.

35 Ayetullah Muntazari, *Dirasatün fi Velayeti'lFakih ve Fıkhu'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kum 1411/1990, I, 415.

müessesesinden hareketle fakihin otoritesini tesbit etmeye çalışırken diğer taraftan fakihin otoritesinin halkın seçim ve bey'atine dayanması gerektiğini bildirmiştir. Kısacası ona göre fakih, niyabet müessesesinden aldığı güçle ve seçim yoluyla elde edilen bey'atle işbaşına gelmelidir.³⁶ Görüldüğü gibi onun fakihin işbaşına gelmesi hususundaki görüşleri ve ortaya koyduğu seçim ve bey'at kavramı Salihi'nin görüşlerine çok benzemektedir. Bununla birlikte o, Salihi gibi bu konuda fazla detaya girmemiştir ve bu görüş Muntazari için daha sonraki bir gelişmedir.³⁷ Muntazari'nin Velayet-i fakih adlı eseri incelenirse o, Humeyni'nin konuyla ilgili dağınık bir şekilde ortaya koymuş olduğu görüşleri bu eserinde, derli toplu hale getirmiştir. O, bununla da kalmayıp sözkonusu doktrini sistematize etmiştir. Bu sebepten velayet-i fakih, Humeyni tarafından ortaya atılmış olsa da, bu doktrine asıl şeklini veren Muntazari'dir. Diğer taraftan Muntazari'nin bu doktrinle ilgili fıkıh disiplini açısından, Humeyni'den a'lem (daha bilgili) olduğu başka bir gerçektir; çünkü Humeyni daha çok irfan ve felsefeye ağırlık vermiştir. Humeyni'nin yerine geçecek olan böyle bir kimsenin, onunla olan bazı görüş ayrılıklarından dolayı bu makamından azledilmiş olması, merceyyet müessesesi açısından sorgulanması gereken bir husustur. Mukallidlerinin yani halkın fıkhi meselelerde kendisini takib ettiği merci-i taklid olan Muntazari'nin bu azle rağmen merceyyet statüsünde bir değişme olmamış; bilakis o velayet-i fakihe muhalif olan çevrelerin de sempatisini kazanmıştır. İşte bu durum, merceyyetle velayet-i fakih arasındaki ilişkiyi daha hassas hale getirmiştir. Özellikle Hamenei'nin bu makama oturmalarıyla birlikte fakih-ten merceyyet şartının çıkarılmış olması, bu makama karşı olan tenkitleri daha da fazlalaştırmıştır. Hükümet, Hamenei'nin merci-i taklid olmaması sebebiyle, Ayetullah Araki'yi taklid makamı olarak tavsiye etmiş olsa da bu, mukallidler tarafından fazla tasvib görmedi.³⁸ Bunun üzerine sadece siyasi fonksiyonları olan bir fakihin, merceyyet müessesesi karşısındaki konumu, daha çok tartışılır hale geldi. Bugün mevcut olan, Muntazari ve Salihi gibi önde gelen ulemanın tenkitlerini, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Neticede Humeyni'nin vela-

36 Muntazari, a.g.e., I,405.

37 Ahmad Kazemi Moussavi, "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih", *Middle Eastern Studies*, XXVIII;no. 1,s.102,104.

38 Roy P.Mottahedeh, "Wilayat al-faqih", *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslâmic World*, New York 1995,IV,322.

yet-i fakih doktriniyle Şi'i düşünce tarihinde ilk defa, fakih, toplumu hayatının bütününe hakim oldu ve velayet-i fakihî, diğer bütün dini otoritelerin üstünde bir mevkiye yerleştirdi.³⁹ Devrim anayasası ve şartlar da , kolektif bir merceiyet anlayışından monolitik bir liderlik anlayışına geçişi sağlayacak şekilde düzenlendi. Böylece fakih, sadece hükümet idaresinin değil dini hiyerarşinin de merkezine yerleştirilmek istendi. Başlangıçta, Humeyni'nin karizması ve devrim şartları sebebiyle bu süreçte nisbeten başarı sağlanmış ve ulemadan gelen muhalefet susturulmaya çalışılmışsa da, velayet-i fakihin tam olarak müesseseleşmemiş olması ve Hamenei'nin bu makama oturmasından itibaren meydana gelen değişiklikler sebebiyle, önde gelen ulemanın muhalefeti daha belirgin bir hüviyet kazanmaya ve eskiden mevcut olan tansiyon su üstüne çıkmaya başladı. Bu yüzden ilk ortaya çıkmış şekliyle velayet-i fakih, Bazargan'ın ifadesiyle, Humeyni için hazırlanmış özel bir elbiseydi; fakat aynı elbise Hamenei'ye uymadı.

Başlangıçtan bu güne kadar devrim, belirli aşamalardan geçti ve her bir dönemin kendisine özgü liderlik anlayışı ve müesseseleşme şekli mevcuttu. İslâm devriminin oturması ve ulemanın, devrimin yegane liderleri olarak ortaya çıkması için, fakihin hem dini ve hem de siyasi karizmayı kendi şahsında toplaması manasındaki velayet-i fakihin, devrimin başlangıcında uygulanması bir zaruret. Bu hedeflere ulaşabilmek için gerçek güç, hükümet müesseselerinden devrimi oturtmak amacıyla kurulmuş olan müesseselere geçti. Bunun merkezinde olan fakihin merci-i taklid olması sebebiyle ülkede, siyasi müesseselerin yanı sıra dini müesseselerin de kontrolü onun eline geçti. Böylece Humeyni'nin ölümüne kadar, İslâm devriminin müesseseleşmesi neredeyse tamamlamıştı. İran-İrak savaşının bitiminden sonra bir bakıma İslâm Cumhuriyeti'nin bekası manasına gelen savaş tahribatını gidermek ise, fakihin idare veya kontrol edebileceği bir şey değildi. İran'ın yeniden inşası projesini ancak icra kuvveti yerine getire-

39 Ayetullah Salihi gibi önde gelen bazı alimlerin fakihe sınırsız yetki verilmesine karşı oldukları dikkati çeker. Salihi, fakihin, insanların ferdi hayatları üzerinde otorite hakkı bulunmadığını ve onun yetkisinin ictimaa ve siyasi konularla sınırlı olması gerektiğini savunur. (Salihi, *Velayet-i Fakih*, s.218-9). Diğer taraftan o (fakih), ictimai konularda bile, yetkisini kullanırken istişare mekanizmasından (meşveret) istifade etmek zorundadır. (Bk., a.g.e.,s.249-65). Ayrıca Salihi, buna bağlı olarak, meşveret halindeyken fakihe itaatın gerekli olmadığını savunur. Aksi takdirde bu müessesenin bir anlamı kalmayacaktır. (a.g.e.,s.267).

bilirdi. Bu yüzden 1989 yılındaki yeni anayasanın güçlü bir başkanlık sistemini getirmiş olması, bir tesadüf değildi.⁴⁰ Bu şartların sonucu olarak siyasi güç, Humeyni'nin ölümünden itibaren tedrici olarak, düzenli bir devletin idaresine devredilmeye başlamıştır. Ülkenin restorasyonunu sağlayabilmek amacıyla siyasi gücün devrim müesseselerinden zamanla başkanlığa devredilmesinin sebepleri ni, aynı zamanda Hamenei ile Rafsancani'nin arasındaki iyi ilişkilere bağlamak gerekir. Aksi takdirde bu geçiş, krizsiz gerçekleşmeyebilirdi. İşte bu dönem, derim şartlarından normal idareye geçişi sağlayan sürecin başladığı zaman dilimidir. Bu yüzden Hatimi, bugünkü konumunu, Rafsancani'nin Hamenei ile uyum içinde yürütmüş olduğu politikalara borçludur.

Yeni fakihin yani Hamenei'nin dini otoritesine gelince, bunun belli ölçüde diğer ayetullahlara ve merci-i taklidlere geçtiğini inkar etmek mümkün değildir. Bu, daha önce ifade ettiğimiz gibi, onun merci-i taklid olmamasından kaynaklanır. Muntazari gibi önde gelen ulemanın tenkidleri ve bunların giderek daha yüksek sesle muhalefetlerini dile getirmeye başlamaları, fakihle merciyyet müessesesi ve siyasi idareden uzak duran ulema arasındaki tansiyonu daha da artırmıştır ve bu, potansiyel bir poblemler olarak Şîf düşüncesi içerisindeki varlığını sürdürmeye devam edecektir. İslâm devriminin gerçekleşmesinde Humeyni'nin şahsi karizmasının yanı sıra merciyyet müessesesinin oyanamış olduğu rol dikkate alınır, velayet-i fakihin bundan sonraki seyrinde, Havza-yı ilmiyedeki merci-i taklidlerin ve bunların düşünce ve tavırlarının en az velayet-i fakih makamını işgal eden fakihin şahsı kadar önemli olduğu ortaya çıkar.

Sonuç olarak, buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı gibi velayet-i fakih teorisi, fakihî dini ve siyasi hayatın merkezine yerleşmiş olması sebebiyle, usulî-Şîf ulemasının meydana getirdiği dini hiyerarşinin en üst noktasını temsil eden merciyyet müessesesi, büyük bir tehditle karşı karşıya kalmıştır; çünkü Şîf düşünceye dinamizmini kazandıran ictihad hürriyeti ve kolektif liderlik anlayışı, bu teoriyle büyük bir zarar görmüştür. Yeni ortaya çıkan duruma göre, hiç bir merci-i taklidin fakihin emir ve fetvalarına muhalif bir beyanatta bulunması mümkün olmadığı gibi, velayet-i fakihin ve buna bağlı uygulamaların İslâm'a uygun olup olmadığını sorgulama hakkına da sahip değildir; çünkü fakih otoritesini

40 Milani, "The Transformation...", s.189.

imama dayandırmaktadır. Diğer taraftan başlangıçta bu sistem, Humeyni'nin sahip olduğu özellikler ve karizması sebebiyle nisbeten kusursuz işlenmiş olmakla birlikte onun yerine geçen Hamenei'nin merci-i taklid makamına ulaşmamış olması, fakihle merci-i taklidler arasındaki ilişkiyi öncekinden farklı bir platforma taşımıştır. Zaten sistemin de velayet-i fakihten merceiyyet şartını düşürmüş olması, bunun en büyük kanıtıdır. Yetkisi artırılmış başkanlık sisteminin ortaya çıkmasıyla birlikte, idaredeki hakkının önemli bir kısmını başkana aktarmış olan fakih, dini otoritesinin bir kısmını da ister istemez merci-i taklidlere bırakmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan Humeyni'den sonra almış olduğu şekil itibarıyla velayet-i fakih müessesesinin geleceği tartışmalı bir konudur. Bugün Muntazari gibi önde gelen ulemanın açık bir şekilde tenkit ve serzenişlerini dile getirmeleri, bunun en büyük delilidir. Neticede merci-i taklidlerle mükallidleri arasındaki ilişki Humeyni dönemine nisbetle biraz daha rahatlık kazanmıştır. Diğer taraftan siyasi güç ve imkanların rehberin (fakih) elinde bulunmuş olması, meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir.

Humeyni'nin bu teorisinin, siyasi önemi de ihmal edilmeyecek, bazı önemli kelami sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlisi, tamamen red manasına gelmeye bile, Şiîliğin en önemli unsurlarından birisi olan mehdilik ve intizar anlayışını zayıflatış olmasıdır. Bu inancın Şi'a'yı siyasi bir hareketsizlik ve dirençsizliğe ittiği, sadece Şi'a'nın muhalif ve tenkitçileri tarafından değil, aynı zamanda bazı modern Şiî düşünürler tarafından bile kabul edilen bir gerçektir. Gerçek adaletin ancak mehdinin dönüşüyle gerçekleşeceğini iddia eden bu anlayışa göre, yeryüzünün adaletsizlik ve zulümlerle dolmuş olması bir ön şarttır. Halbuki velayet-i fakihte tamamen bunun tersine bir süreç işlemektedir. Humeyni, her ne kadar fakihin velayetinde İslâm devletinin kuruluş İslâm'ın prensiplerinin toplumda uygulanmaya başlamasının, imamın zunurunu kolaylaştırıp bunun için gerekli zemini hazırlayacağını iddia etse de , ortaya koyduğu bu anlayışla, geleneksel Şiîliğin temel direklerinden birisi olan mehdiliği önemli ölçüde sarsmıştır.

Velayet-i fakih aynı zamanda, toplum içinde fonksiyonel bir varlığı olmayan gaib imamın sorgulanmasına da yol açabilir. Kısacası o, bu teoriyle, istemeyerek veya farkında olmadan masumun otoritesinden fakihin otoritesine geçişi sağlamış ve belki de hiç bir şekilde tartışılması mümkün olmayan masumun otoritesi için kapıyı aralamıştır. Aksi taktirde fonksiyonel varlığı olmayan gaib

imamın varlığı, sonsuza dek devam edip gidemezdi. Ayetullah Salihi Necefabadi gibi önde gelen ulemanın, masum imamın bilgi ve otoritesi hakkında yapmış oldukları yorumlar ve gaybetin uzamasının getirmiş olduğu şüpheler, kanaatimizce bir çok Şîi alimin kafasında bu türden soruların varlığına işaret etmektedir. Bu, bazı Şîi entellektüellerinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Humeyni'nin ortaya koyduğu bu teori ve tesis ettiği İslâm devletiyle temelden sarsmış olduğu geleneksel Şîiliğin ana unsurlarından birisi de, takiyyedir. O, İslâm devletinin ortaya çıkmasıyla, artık takiyye döneminin sona erdiğini ileri sürmektedir; fakat sadece dini değil Şî'a'nın sosyal yapısına da tamamıyla nüfuz etmiş olan bu prensibin, bir çırpıda silinip atılması mümkün değildir. Bütün bunlar bir tarafa gaybet nazariyesi ve takiyye gibi doktrinlerin mana ve muhtevasında meydana gelen değişiklikler ve masumdan ziyade fakihin otoritesine yapılan vurgu, Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şî'ası arasında bu konuda ihtilaf noktalarını daha da azaltmıştır.