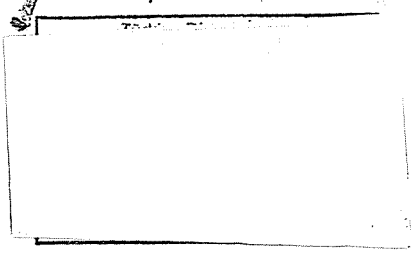


İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI



**MİLLETLERARASI
TARİHTE VE GÜNÜMÜZDE ŞİİLİK
SEMPOZYUMU**

(Tebliğler ve Müzakereler)

International Symposium on al-Shiism Throughout
History and Today

الندوة العلمية الدولية حول الشيعة

عبر التاريخ وفي يومنا

BU KİTAP



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
TARAFINDAN HAZIRLANMIŞTIR

13 -15 Şubat 1993
13-15 February 1993

İSTANBUL

İLMİ NEŞRİYAT 11
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ 17

İLMİ NEŞRİYAT İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ	
Yazar	Prof. Dr. İsmail Hakkı ÖZÜM
Yayıncı	İlmî Nesriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş.

**Tebliğ ve Müzakerelerin Bilim ve Dil Bakımından Sorumluluğu
Konuşmacılara Aittir.**



Kâmilpaşa Sok. No: 7/1 Fatih/İST.- 34260
Tel: 631 74 32 - 523 54 57 Fax: 523 15 85

1. Baskı - 1993, İstanbul

Baskı: Polat Ofset ve Ambalaj San. Ltd. Şti.
501 62 56 - 57 Fax: 501 46 45

İMAMİYE ŞİÂSINDA OTORİTE PROBLEMİ ÂYETULLAH HUMEYNÎ'NİN VELÂYET-İ FAKİH KAVRAMI

Yard. Doç. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN

I- İMAMIN FONKSİYONLARININ ULEMÂYA DEVREDİLMESİ

A- İMAMLARIN FONKSİYONLARI

Ayetullah Humeynî tarafından ortaya atılan "velâyet-i fakîh" kavramı Şîi siyâsî düşüncesine, biraz sonra gösterilmeye çalışılacağı gibi, kısmen yeni bir anlam kazandırdı. Velâyet-i fakîh kavramını anlayabilmek için, teorik olarak İmâmiye Şîa'sındaki fukahâ'nın yerini tespit etmek ve gayri meşrû addettikleri hükümetlerle ilişkilerine bakmak durumundayız. Çok basit bir şekilde ifade edilecek olursa bu kavram ile fakîh, İmâm'ın sâkât olarak kabul edilmiş devlet başkanlığı fonksiyonunu devralmakta ve bu yetkiyi kendi uhdesinde toplamaktadır. Aşağıda örneklerle gösterileceği gibi, Şîi düşünürlerin hiç biri ulemâya, velâyet-i fakîh kavramının verdiği yetkiyi vermemişti. Ayetullah Humeynî'den önce fukahâ (çeşitli zamanlarda, çeşitli boyutlarda) İmâm'ın vekili (velâyet) olarak kabul ediliyordu. İşte Ayetullah Humeynî bu "velâyet" kavramına son şeklini verdi. Aşağıda velâyet kavramının, büyük gaybetten sonraki boyutları -çok geniş bir saha da olsa- bir ölçüde özet olarak sunulmaya çalışılacaktır.

Mevcut devlet ve devlet başkanını meşrû sayan temel Sünni siyâsî anlayışın zıddına, gaybetten önce Şîa, ilk yıllarında kendisini, günün devlet ve devlet başkanının gayri meşrûluğunu ve adâletsizliğini ilan ederek, bir seri ihtilal hareketleri ile ortaya koydu. Çünkü devlet başkanlığı hakkı, hayatta olan İmâm'a âitti. İmâmiye Şîası, gaybetten sonra da, her ne kadar kendisini hükümetlerin gayri meşrûluğu prensibi ile özdeşleştirmişse de, mevcut hükümetlerle, şartlara göre, uzlaşma içerisine girdi. Fakat gaybet esnasında, tüm devletlerin gayri meşrûluğu esprisi dâimâ temel bir prensip olarak kaldı. Buveyhîler ve Safevîler gibi Şîi devletler bile, gaybet esnasında devletlerin gayri meşrûluğu kavramını değiştirmede. Meselâ, Şeyh Ahmed Erdebili (ö. 1581), Şâh'a bir mektubunda, "ödünç alınmış Sultânlığın Şâhı" şeklinde hitab ederek [1] Safevî hânedânına, gerçek otoritenin Şâh'a değil, İmâm'a âit olduğunu hatırlatmaktadır.

Buveyhîler devrinde İmâmiyye Şîasınca, İmâm'ın kaybolduğu ve onun, (küçük gaybet devrinde olduğu gibi) özel temsilcilerinin artık bulunmadığı,

İmâma âit tüm fonksiyonların ise sâkıt olduğu kabul edildi. [2]

İmâm'ın fonksiyonlarının ise;

- a) cihâd ilan etmek,
- b) ganimet taksim etmek,
- c) cuma namazını kaldırmak,
- d) şer'î ahkâmı uygulamak,
- e) haddi uygulamak,
- f) zekât ve humusu toplamak [3]

gibi sosyal ve politik mahiyetteki unsurlar olduğu kabul edildi. Bu fonksiyonların ve detaylarının, gaybetten sonra meşrûluğu problemi Şîi fihhında son derece karışık bir manzara arz etmektedir.

Mâmâfih, İmâm'ın bu fonksiyonları, gaybet süresince tedricen fukahânın otoritesine devredildi. [4] İmâm'ın yukarıdaki fonksiyonlarının ulemâya devredilmesi işlemi, fukahânın bilfiil devlet başkanı olması gerektiğini savunan Ayetullah Humeynî'nin "velâyet-i fakîh" kavramı ile son şeklini aldı. Şüphesiz, fonksiyonların ulemâya devri işlemi, ulemâ arasında günümüze kadar devam edegelen derin fikir ayrılıklarına sebep oldu.

İmâm'a âit olan hukûkî otoritenin ulemâya devri ve bu otoritenin çok geniş bir sahaya yayılması, ulemâ arasındaki ihtilafı daha da artırdı. Anılan otorite İmâm'ın hemen hemen her fonksiyonunu kapsamakta idi. Muhtelif zamanlarda, İmâm'ın otoritesinin ulemâya devredildiği ileri sürüldüğünde, bu kez otoritesinin ulemâya ne dereceye kadar verildiği problemi gündeme geldi. Bu konudaki tartışmanın bir cephesini, hukûkî otoritenin ulemâya âit olup olmadığı konusu oluştururken, diğer tarafını da bu hukûkî otoritenin sınırı oluşturuyordu. Otoritenin genişletilmesi veya sınırlandırılması, asırlar süren ve günümüze kadar süren bir problem oldu. Bu otoritenin sahası ve sınırı, Şîa tarihi boyunca mümkün olduğu kadar genişletildi. Oldukça geniş olan bu genel hatları çizdikten sonra, orijinal olarak İmâm'a âit olan bu fonksiyonların tarih boyunca fukahâyâ nasıl geçtiğine bir göz atalım. Ayetullah Humeynî'nin "velâyet-i fakîh" kavramını anlayabilmek için, bu kavramın en azından kısa bir tarihi gelişim seyrine bakmak gerekir. Diğer taraftan, bu çalışmanın amacının, "velâyet-i fakîh" kavramının, Ayetullah Humeynî tarafından nasıl ve hangi şartlar altında gerçekleştirildiğini araştırmak değil, bu kavramın teolojik gelişmesi ve mahiyetinin ele alındığını belirtmemiz gerekir.

Gaybetten bir süre sonra, politik olarak "sessiz" ve "ihtilâlcı olmayan" bir halde bulunmanın, lidersizlik, organizasyonsuzluk, mâlî bir yapıya sahip olmamak, ... gibi son derece aleyhte bir durum yarattığı ortaya çıktı. Bu da oldukça uzun bir süreç olan, İmâm'ın fonksiyonlarının ulemâya devri işlemini doğurdu.

İmâm'ın sâkıt fonksiyonlarından ilk olarak "zekât"ı ele aldığımızda, İmâmiyye Şîasınca, İmâm'ın kendisine veya tâyin ettiği vekiline verilmesi gereken bir vecibe olduğu göze carpar. [5]

Mâmafih Buveyhîler devrinde, Abdullah Muhammed ibn Numan el-Ekberi el-Bağdadi el-Kerhi Şeyh Müfid (ö. 336/948 veya 338/950) ve Şerif Murtaza (ö. 355-436/966-1044), gaybet esnasında zekâtın fukahâya verilmesinin mümkün olduğu görüşünü savunuyorlardı. Hatta Müfid, zekâtın güvenilir bir fakîhe verilmesinin vâcib olduğunu dahi ileri sürmekte idi. [6] Fakat bu "vâcib", uzun bir süre pek kabul görmedi. Her ne kadar zekât sahasında Şerif Murtaza ve Şeyh Müfid, İmâm'ın rolünü yüklenmiş gibi görünüyorsa da fukahâ, vergileri verenlerin vekili olarak kabul edilirdi; yani vergilerin fukahâya verilmesi mecbûriyeti yoktu. Bir başka ifâde ile zekât, fukahâ vasıtası ile yerine ulaşmaktadır. Her ne kadar İmâm'ın veya vekilinin rollerini bu sahada, -açık bir şekilde olmayan tarzda- fukahâ yüklenmiş gibi görülüyorsa da, fukahânın kendisi, İmâm'ın bilfiil vekilleri olarak görülmemektedir. Fakat daha sonraları, zekâtı fukahâya vermek, ilk defa 16. yüzyılda Muhakkık el-Kerâki olarak bilinen, Ali b. Hüseyin b. Abdu'l Ali el-Kerâki (ö. 937/1530-1 veya 940/1533-4) tarafından ortaya atılan "nâib-i âmm" (İmâm'ın genel vekili) kavramı ile, mecbûr edildi. Bu kavramın tam gelişimini eş-Şehid es-Sânî olarak bilinen Zeyneddin ibn Ali (ö. 960/1559) tamamladı. Ancak bundan sonra zekâtı toplamada, ulemâ veya onların vekilleri kayıp İmâm tarafından tâyin edilmiş "yardımcılar" olarak kabul edildiler.

5/11. yüzyılın başında, Muhammed ibn Hasan et-Tûsî (385-460/955/1067), zekâtın İmâm'a veya vekiline verilmesini belirttiğinden sonra, eğer "İmâmın yardımcısı" gelmezse veya İmâm kayıp ise, mükellefin zekâtı kendisinin dağıtmasının vâcib olduğunu söyleyerek, zekâtın zâlim sultana verilmemesini ileri sürer. Aynı zamanda zekâtın güvenilir bir fakîhe verilmesini de "efdâl" olarak vasıflandırır. Ulemâ, nasıl dağıtılacağını en iyi bilen kişiler olması sebebi ile, mükelleflerin vekili olarak zekât, sadaka v.b. gelirleri toplaması gereken en uygun mercidir.

Ayrıca Tûsî, İmâm'ın diğer bir fonksiyonu olan "şer'î ahkâm"ın uygulanmasının da fıkıh çalışanlara verilmesi gerektiği görüşü ile, İmâm'ın gaybetinden hemen sonraki "siyâsî otoritelerden uzak durma" prensibini benimsemiş Şif doktrinine bu sahada yeni bir yorum getirdi. Aynı zamanda "cuma namazı"nın ulemâ tarafından kaldırılması gerektiği tezini de ortaya attı. Fakat bu konu, Şerif Murtaza, Ebu Abdullah Muhammed ibn İdris el-Hilli (543-598/1148-1202) Cemaleddin Ebu Mansur Hasan ibn Yusuf (648-726/1250-1325), gibi ulemânın itirazları sebebi ile bir müddet ulemâ arasında ihtilaf konusu olmaya devam etti.[7]

Böylece Tûsî'nin tezinde de, zekâtın fakîhe verilmesinin mecbûrî olmadığı göze çarpar. Fakat, daha sonra da görüleceği gibi ulemâ, İmâm adına zekâtın toplanması ve dağıtılması işini bir vecibe olarak yüklenecektir. Tûsî'nin bu arada, "İmâm'ın ve vekilinin yokluğunda, zekât toplayanların, müellefe-i kulübün payı gibi bazı hisselerin ve cihâdın sâkıtt olduğu" görüşünü ileri sürdüğünü belirtmekte fayda var [8] Tûsî'nin bu

görüşünün, İmâmiye Şîa'sında İmâm'ın yokluğunda fonksiyonlarının "sâkıt olması" esprisini ve bir otorite anarşisinin varlığını gösteren en bariz örneklerden bir tanesi olduğunu belirtelim.

Tûsî ayrıca "sebilullah" tezi altında camilere, medreselere ve fıkıh çalışan talebelere de zekâttan hisse verilmesini öne sürer. Daha sonraları Tûsî'nin bu tezini Cafer ibn Hasan el-Muhakkik el-Hilli (602-676/1205-1277) de tasdik etmiştir. Ayrıca el-Hilli, gaybet esnasında, İmâm'ın bir diğer fonksiyonu olan "cihâd"ın mümkün olabileceğini de zikreder [9] Fakat bu sadece savunma için yapılacak bir cihâd olsa gerektir. Çünkü, ilk hücum (offensiv) şeklindeki cihâd ilanı 19. yüzyılda Rusya'ya karşı görülmektedir.

7/13. yüzyılda Muhakkik el-Hilli'nin, İmâmın görevlerinin ulemâya devri işlemini daha da tekâmül ettirdiği görülüyor. Hatta, ulemânın hukûkî otoritesini, "haddi uygulama" sahasına kadar genişletir [10].

Zekât alanında bir diğer yaklaşım da, "müellefenin hissesi"nin, -Tûsî'nin aksine- mümkün olduğunu savunan Hasan ibn Yusuf el-Mutahhar el-Hilli (ö. 726/1325)'nin görüşüdür. Şemseddin ibn el-Mekki el-Şehid el-Evvel (734-786/1333-1384-5), kendisinden yaklaşık dört asır önce Müfid'in ileri sürdüğü, "İmâm'ın yokluğunda zekâtın fakîh'e verilmesinin vâcib olduğu" görüşünü açık bir şekilde bildirir. Böylece İmâm'ın zekât toplama yetkisi direkt olarak fakîh'e transfer edilmiş oldu. [11] Artık "zekât"ı fakîh'e vermek vaciptir.

Fakat "müellefe" ve "vergi toplayanların" hisselerinin olup olmayacağı konusu, zekâtın fakîh tarafından toplanabileceğini eş-Şehid el-Evvel gibi açıkça iddiâ eden, Zeyneddin ibn Ali eş-Şehid es-Sânî tarafından net bir şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. "Fakîh zekâtı, ya bilfiil kendisi ister veya vekilini gönderir. Vekilini göndermese bile, zekâtı fakîhe vermek vaciptir." [12] Böylece "zekât" sahasında, daha önceleri sâkıt olarak kabul edilen İmâm'ın yetkilerinin ulemâya nakli işlemi daha da genişletilmiştir. Böylece eğer bir bütün olarak kabul edilirse, velâyet-i fakîh' in bir safhası net olarak ortaya çıkmış oldu; "Zekâtı İmâmın yokluğunda fukahâ toplar."

Şîi fikhında, Velâyet konusunda pek sık görülen Ömer ibn Hanzala'nın naklettiği hadisten hareketle el-Kerâki, ilk defa ulemânın, İmâm'ın fonksiyonlarını meşrû bir şekilde devralması demek olan, "nâibü'l-âmm" (kayıp İmâm'ın genel temsilcisi) olduğunu ileri sürer [13]. Fakat gene de tezini "cuma namazı" ile sınırlandırır.

Mâmafih nâibü'l-âmm kavramını işleyip mantıki neticesini ortaya koyan ve bu terimi kayıp İmâm'ın tüm fonksiyonlarına uyarlayan, Osmanlı topraklarında yaşamış olan eş-Şehid es-Sânî (ö. 960/1559) idi [14]. Böylece ulemâ İmâmın tüm fonksiyonlarını ve hukûkî otoritesini devralmış oldu. Artık vergileri -toplaması ve dağıtması için İmâm'ın vekilleri olarak ulemâya vermek mecbûrî oldu. eş-Şehid es-Sânî, "savunma sahasındaki cihâd" tarzında bile ulemânın rolünü tesbit etti. Fakat "hücum şeklindeki cihâd" yine de İmâmın yetkisinde kaldı. Mâmafih daha sonra, yukarıda da

belirtildiği gibi, ilk İran-Rus harbi (1804-13) esnasında, Kaçar hânedânından İran Şâhı Abbas Mirza, Ruslara karşı, Kaşifu'l-Ğıta (1156-1227/1743-1812) ve diğer ulemâdan hücum şeklindeki cihâdın meşrûluğuna dair bir fetva temin etti [15].

Muhammed Bâkır es-Sebzevârî (ö. 1090/1679), aslında İmâma âit olan hukûkî otoritenin, temsil yoluyla İmâm'dan fukahâyâ geçen -terim olarak Ayetullah Humeynî'nin velâyet-i fakih kavramını hatırlatan -velâyet-i âmm" olduğunu ileri sürer. Fakat bu delegasyonu elde etmek için yetişkin olmak, erkek olmak, ilme sahip olmak, müctehid olmak gibi bazı şartlara sahip olmak gerektiğini söyler [16]. Velâyet-i âmm kavramı, fonksiyonların ulemâyâ devri tartışmalarını meşrû bir zemine oturtan ikinci kavram olarak göze çarpmaktadır.

19. yüzyılda Kaçar devri ulemâsından Seyyid Muhammed Bâkır Şeftî'nin (ö. 1260/1844), kendi mahkemesinde "şer'î cezâları" uygulama hakkını iddiâ ettiğini belirtmekte fayda var [17].

Artık 19. yüzyılda İmâm'ın fonksiyonlarının fukahâyâ nakledilip edilmediği sorusu gündemden kalkmıştır. Buna örnek olarak, Seyyid Cafer Keşfi (ö. 1267/1850) İmâm'ın hem dini hem de politik otoriteye sahip olduğunu ileri sürerek İmâmın gaybeti ile fonksiyonların, kayıp İmâmlar'ın vekilleri olan iki gruba bölündüğü ve iki grup halinde geliştiğini bildirir; "Dini vekâletle vazifeli olan ulemâ; politik vekâlet hakkına sahip olan devlet başkanları". Bu ikisi iş birliği yaptıkları sürece cemiyetin dini işleri kusursuz bir şekilde yürür. Devlet başkanı, ulemâ rehberliği olmaksızın adâletsizliğe ve zulme meyleder. Fakat ulemâ da, devlet başkanının kuraçağı devlet olmaksızın, şer'î hükümleri uygulayamaz [18].

İmâm'ın yokluğu esnasında fakih'in "nâibü'l âmm" olması veya "velâyet-i âmm" çerçevesi içerisinde düşünülmesi, İmâmiyye Şia'sının hükümetleri gayri meşrû görmesi prensibinin (belli bir tarih sürece içerisinde) doğurduğu bir çözüm olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu veyhîler devrinde gözükmeyen bu kavram sayesinde fakih İmâm'ın -siyâsî liderlik dışında- tüm yetkilerinde hak iddiâ edebildi. Böylece İmâmiyye fukahâsı, sünnî meslekdaşlarından çok daha güçlü, ekonomik olarak bağımsız ve zengin, siyâsî olarak ise etkili bir otoriteye sahip olageldi. Fakat bu yapı, ne Ayetullah Humeynî'nin iddiâ ettiği ihtilâlcî bir karaktere sahipti, ne de fakih'in bilfiil devlet başkanı olması neticesini doğurmuştu. Buna belki de şartlar müsâit değildi.

B- HÜKÜMETLERLE UZLAŞMA

Hükümetlerin gayri meşrû olması prensibi, fukahâ'nın siyâsî otoritelerle uzlaşmaması mantıkî neticesini doğurmadı. Fakat aynı zamanda el-Kerâki'nin "nâibu'l âmm" kavramı fukahâ'nın bilfiil devlet başkanı olması manasına da kullanılmadı.

İmâmlar'ın görevlerinin ulemâyâ devredilmesi işlemi, akabinde hükümetlerle uzlaşma problemini doğurdu. Şimdi, hükümetlerle uzlaşma meselesinde, kısmen de olsa bazı detaylara girebiliriz.

Şii devlet teorisi ve ulemâ, hükümetleri gayri meşrû kabul ettiği için, gaybetten sonra daha ziyâde "sessiz" kalmayı tercih ederek, hükümetlerle işbirliği yapmaktan genellikle kaçındı. Netice olarak devletlerle bu çeşit bir ilişki, cemiyet ve ulemâ açısından pek çok problemlere sebep oldu. Onikinci İmâm'ın gaybeti ile, daha önce zikredildiği gibi, fonksiyonlarının da ya sâkıt olduğu veya bir kısmının ulemâyâ transfer edildiği ileri sürüldü. Bu fonksiyonların ulemâyâ devredilip edilmemesi, fukahâ arasında günümüze kadar devam eden büyük tartışmalara sebep oldu. Fakat temel prensip dâimâ canlı tutuldu; "Gaybet esnasında hükümetler gayri meşrûdur". İşbaşındaki hükümetlerle Şii fikrini uzlaştırmaya çalışan ve İmâm'ın yetkilerinin devredilmesini savunanlar bile hiç bir zaman hükümete tam bir meşrûiyet izafe etmediler. Baştaki hükümet dâimâ gayri meşrû olarak kaldı.

Hükümetlerle uzlaşma problemini "haddin uygulanması, harac ve zekâtın devlete verilmesi" sahalarını ele alarak göstermeye çalışalım.

Eş-Şehid es-Sânî, hukûkî bir problem karşısında "ehl-i cevr (zâlim)" ile "ehl-i hak" arasında orta bir yol tutmağa gayret ederek, "eğer hukûkî bir hakkın elde edilmesi resmî bir hakimin kararına bağlı ise mübahtır; yani hukûkî hakkın 'ehl-i hak' sayesinde elde edilmesi mümkün olmadığı takdirde resmî bir hakime mürâcaât meşrûdur. Böylece eş-Şehid es-Sânî'nin, fonksiyonların bir kısmını, fukahâyâ ilaveten günün hükümetine atarmak gibi bir temayülde olduğu göze çarpmaktadır.

Fakat bu görüş Muhammed Bâkır es-Sebzvârî tarafından kabul görmedi. Şüphesiz bunda, eş-Şehid es-Sânî'nin Osmanlı topraklarında, es-Sebzvârî'nin ise çok daha sonraları Safevî topraklarında yaşamış olmasının rolü olsa gerektir.

Es-Sebzvârî'nin aslında İmâm'a âit olan hukûkî otoritenin temsil usulü ile İmâm'dan fukahâyâ geçen bir vilâyet (velâyet-i âmm) olduğunu, fakat bunu elde etmek için, yetişkin olmak, erkek olmak, ilme sahip olmak, müctehid olmak, ... gibi bazı şartlara sahip olmayı gerektirdiği düşüncesini savunduğunu belirtmiştik. Bu iddiâyı ispât etmek için es-Sebzvârî, resmî bir valinin hükmüne mürâcaâtın yasak olduğuna, hiç kimsenin baştaki hükümetin verdiği bir kararla -hakkı dahi olsa- herhangi bir şey elde etme selahiyetinde olmadığını ifade eden, meşhur Ömen ibn Hanzala hadisini ileri sürer. Hadise göre, bir problemi olan iki Şii, İmâmlardan intikal eden ilme sahip olan birini aramalıdır.

Şii Buveyhîler devrinde, gerçek devlet başkanının yokluğu süresince, İmâm'ın fonksiyonlarının çoğunun sâkıt olduğunun ileri sürüldüğünü söylemiştik [19]. Normal olarak da, baştaki hükümet reisi ile herhangi bir uzlaşma söz konusu değildi. Fakat daha sonraları bir dereceye kadar, el-

Kerâki gibi bazı ulemâ tarafından uzlaşmacı yorumlar yapıldı. Mâmafih, günün hükümeti ile uzlaşmacı görüşler ileri süren el-Kerâki'ye karşı güçlü muhâlefet de vardı. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, hükümetin meşrûluğu katıyyetle söz konusu değildi. el-Kerâki'nin görüşlerinde devlet başkanı, şeriatı uyguladığı müddetçe, bir çeşit ödünç alınmış meşrûluğa sahiptir [20]. Böylesi bir devlette hukûk, kesin olarak ulemânın elinde idi. Böylece fukahânın mevkii, kayıp İmâm'ın tekrar görüneceği güne kadar, meşrûluğu ödünç alınmış işbaşındaki hükümette, danışmanlık pozisyonunu andırıyordu.

Harac sahasında bir örnek olarak, Şeyh Ali el-Kerâki "Katıatu'l Lecac fi Tahkiki Hilli'l Harac" adında, vergilendirme üzerine yazdığı risâlede, diğer ulemâdan ayrı olarak, zâlim hükümdâr tarafından elde edilen paranın harcanmasının meşrû olduğunu ileri sürdü. Mâmafih el-Kerâki'nin bu teorisi, meslekdaşları arasında entellektüel seviyede bir tartışmaya sebep oldu. Şeyh İbrahim Katıfî (ö. 945/1539) bunu reddeden bir risâle yazdı [21]. Böylece ikisi arasında bir argüment gelişti. Bu tartışmada el-Kerâki günün hükümeti ile uzlaşmayı, ihtilâlcî ve uzlaşmacı olmayıp fakat "sessiz" olan görüşü de Katıfî savunuyordu. İşte Ayetullah Humeynî'nin gaybet esnasındaki İmâmiyye Şiasının genel olan bu iki tavrından ayrı olarak, tüm Şiî İslâm tarihindeki orijinal yeri bu noktada bariz olarak çıkar. Ayetullah Humeynî'nin bu tavrı, ne el-Kerâki gibi hükümetlerle uzlaşmacı, ne de Katıfî gibi sessiz ve ihtilâlcî olmayan bir yapıda değil; ikisinin tam aksine, uzlaşmayı reddeden ve ihtilâlcî olan bir yapıdadır.

Bir asır kadar sonra, 17. yüzyılda Muhammed Bâkır es-Sebzevârî her ne kadar el-Kerâki'nin görüşlerini benimser gibi idiye de, iki taraf arasında uzlaşmacı bir yol tutmaktadır. Bu tartışmada Katıfî, cuma namazı, haracın toplanması, v.b., ... fonksiyonların meşrûluğunu toptan reddederken, el-Kerâki haracın meşrûluğunu ve cuma namazının mevcudiyetini savunmakla bir dereceye kadar günün hükümetleri ile uzlaşma yolunu tutma eğilimi gösterdi. Çünkü haracın ve cuma namazının meşrûluğunu tçanımak, neticede kaçınılmaz olarak bu hükümetlerle işbirliğine sebep oldu.

Bu uzlaşmacı tavrın oluşturulduğuna dair diğer bir örnek de, fukahâyâ transfer edilmiş olan "İkametü'l-hudûd" (hadlerin uygulanması) prensibinin, İmâm'ın yokluğuna rağmen icrâ edilmesidir. Had cezâsını uygulama hakkına sahip olmakla ulemâ günün hükümeti ile çalışmak durumunda kaldı. Bu noktada fukahânın hukûkî bir otorite olarak tâyin edilmesi konusu, ayrı bir probleme sebep oldu. "Sultân-ı hak değil de, Sultân-ı Cevr'in müsaadesi ile had uygulanacağı için, acaba hükümet tarafından tâyin edilmiş bir fakihin haddi uygulaması câiz midir, değil midir?" [22]. Bu durumda Tûsî, hükümet tarafından tâyin edilmiş birinin, haddi uygulayabileceğini söyler. Çünkü her ne kadar zâlim Sultân tarafından tâyin edilmiş olsa bile aslında fakih, İmâm'ın müsaadesi ile hareket etmektedir.

Fakat Muhammed b. İdrîk el-Hilli bu fikri desteklemez ve haddin uygulanamayacağını, bu fonksiyonun İmâm'a ve onun izni olan hakimlere âit olduğunu iddiâ eder.

On yedinci yüzyılın fakîhi es-Sebzevârî gene bu konuda da iki görüşü uzlaştırır. Eğer hükümet tarafından tâyin edilen kimse fakîh değilse İbn İdrîs; aksi halde ise Tûsî haklıdır.

Harac konusunda diğer bir örnek ise, klasik fakîhlerden Cafer İbn Hasan el-Muhakkik el-Hilli, el-Kerâki'den çok önce, Sultân-ı zâlim'in harac ve zekât adı altında topladıklarının kabulünün câiz olduğu görüşünü ortaya koydu [23]. Böylece ulemânın şer'î vergileri toplamada İmâmı temsil etme yetkisine sahip olup olmadığı problemini bile aşarak geride bırakır.

Harac konusundaki problem, el-Karaki ve Katıfî'nin çalışmalarında daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. El-Kerâki, Muhakkik el-Hilli gibi, günün hükümetinin fukahâ ile işbirliği yaptığı müddetçe şer'î vergileri toplama ve dağıtma hakkına sahip olduğunu ifade eder. Fakat tekerraren ifade edilmelidir ki, hükümetler gene de gayri meşrûdur.

es-Sebzevârî'ye göre ise, günün hükümetleri ile şer'î vergiler hususunda işbirliği, bu tür vergileri toplamada otorite olan İmâm'ın yokluğunda Şîf cemaatin menfeati için gereklidir. Yani Sultân-ı zâlim'e mürâcaât cemiyet hayatını sürdürmek için mümkün olan tek yoldur. Bu tartışmada el-Kerâki ve onu destekleyenler gaybet esnasında bir hükümet tarafından toplanan haracın meşrûluğunu kabul ederken, Katıfî gibi bir kısım ulemâ ise böylesi haracın meşrûluğuna karşı çıktılar.

C- NETİCE

Şîf ulemâ'nın çağlar boyunca bir dizi politik durumlarla karşılaşması ve kendilerine miras olarak intikal eden geleneklerin ışığında bu problemleri değerlendirmek durumunda kalması, onların görüşlerini anlamayı bir hayli zorlaştırmakta ve daha da kompleks bir hale getirmektedir. Mâmafih bazı konular hem açık hem de karışık gözükmektedir. Hiç bir hükümetin şer'îati tam manası ile uygulayabileceği düşünülmedi. Çünkü böyle yapsalardı, İmâm'ın otoritesini gasp etme durumuna düşmüş olabilirlerdi. Diğer taraftan, şer'îatin ulemâ tarafından uygulanabileceği bir teorik ihtimal olarak ortaya çıktı. Fakat herhangi bir âlimin ciddi bir şekilde Sultânı uzaklaştırıp, kendisini onun yerine koymak niteyinde olup olmadığı net olarak belli değildir. Fakat bariz olan şu ki, en uzlaşmacı olan fukahâ (yani günün hükümetini destekleyenler) bile genelde ideâl olarak tüm şer'î otoritenin fakîhe âit olduğu görüşünü geliştirdiler. Bununla beraber bundan hükümdârı bütünü ile ortadan kaldırıp, döğüşmek manasını çıkarmadılar. Fakihin otoritesini sınırlandırmayı tercih edenler, "sessiz" grupla beraber göründüler; "Siyasi gücü sevmemek, fakat aktif bir muhâlefette de bulunmamak, daha ziyâde ondan uzak durmak", şeklinde ifâdesini bulan bir tutum izlediler.

II- İMAMIYE ŞİASİ SİYASİ DÜŞÜNÇESİNİN ANAYASA DÖNEMİ

A) GİRİŞ

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında da devletlerle uzlaşma prosesi devam etti. Fakat problem, 1905 anayasa hareketi ile değişik bir mahiyet kazandı; "Devlet bünyesinde fukahânın otoritesini daha da pekiştirmek".

Böylece 20. yüzyılda "Fukahânın Velâyeti" problemi, 1905 anayasa hareketi ile yeni bir döneme girmiş oldu.

Anayasanın en önemli yönlerinden bir tanesi, Şiî siyâsî düşüncesinde zaten bir problem olan, "hükümdârın gayri meşrûluğu kavramı" ile anayasal sistemin uyuşması meselesidir. Şîa tarihi boyunca her hangi bir hükümdârla işbirliği problemi, ulemânın karşılaşmış olduğu en büyük problemlerden biri olmuştur. Şehid Sâni ve el-Kerâki gibi bir kısım ulemâ hükümdârlarla çalışmayı ve hatta İmâm'ın yokluğunda bir hükümdârın mevcudiyetini, gayri meşrû da olsa kabul etmekte idi [24]. Hatta tedricen bu işbirliği ve hükümdârın tanınması, anayasa devrine kadar daha da geliştirildi. Meselâ Safevî devri ulemâsından Molla Muhammed Bâkir "sınırları koruyacak, iyiliği emredip, kötülüğü nehy edecek, İmâm'ın hadislerini, uygulamalarını tatbik ve adâletle hükm edecek bir hükümdâr tarafından halkın yönetiminin kaçınılmaz" olduğunu ileri sürer [25]. Bu anayasa tartışmasında da, daha önce kullanılmış olan, hemen hemen aynı deliller -anayasayı destekleyen ulemâca- kullanıldı (mesela, yukarıdaki bir devletin ve hükümdârın varlığının kaçınılmaz olduğu tezi gibi). Fakat her ne kadar bir devletin gerekli olduğu savunulmuşsa da, zaman zaman hükümdârların zulümleri yüzünden, ulemâ tarafından gayri meşrû oldukları yeri geldikçe tekrar ifade edilmiştir. Ulemâ Kaçar henadanı'nın nihâyetine doğru, hükümdârın gücünü tamamen red ve onun zaten gayri meşrû olduğunu ilan etmeden, anayasa vasıtası ile Sultân'ın gücünü kısıtlayarak "zulüm" problemine bir çare getirebileceğini düşündü.

Böylece anayasa ve milli bir meclis, hükümdârın kaçınılmaz bir gerçek olması prensibi ile onun zulmü arasında uzlaşmacı bir rol oynamakta idi.

Fakat tekrar ifade edilmelidir ki, hükümdârın bu şekilde tanınması, onun tam manası ile meşrûluğu şeklinde anlaşılmalıdır. Daha önce de zikredildiği gibi, 1905 İran anayasa tartışmasında, İmâm'ın yokluğu süresince -halkın işlerini görmek için- anayasal sistem "en iyi sistem" olarak kabul edildi. Şîa'da İmâmsız bir devlet teorisi, kendi içerisinde tezat

teşkil etmekte olduğu göze çarpar. İmâm tarafından icrâ edilmesi gereken "devlet reisliği" mevcut olmadığı için anayasal sistem, ideal olana en yakını olarak görülmüştür. Çünkü anayasal rejim, Allah'a karşı adâletsizliği, O'nun otoritesinin gasbını, halka zulüm gibi unsurları ortadan kaldırmakta, yalnız İmâm'ın otoritesini gasbetmekte idi. Fakat hükümdârın, meclis vasıtası ile ulemâdan alacağı tasdik sayesinde, İmâm'a yapılan zulüm ve onun otoritesinin gasbı probleminin bile ortadan kalkacağı düşünöldü. Çünkü Şiî siyâsî düşüncesinde "İmâm'ın gaybetinde, İmâm adına müslümanların meselelerinden ulemânın sorumlu olması" 20. yüzyıl başlarında artık kabul edilmiş bir prensipti. Eğer bir gurup müctehid veya onları temsil edenler parlamentoda kararları onaylarsa, anayasal sistemin Şi'a'ya göre meşrû olabileceği ileri süröldü.

Fakat anayasa meselesinde göröleceği üzere, bir gurup ulemâ anayasayı savunurken, diğer bir gurup şiddetle muhâlefet etmekte idi. İki gurup arasındaki müşterek nokta İmâm'ın yokluğunda cemiyetin işleri ile meşgul olacak bir hükümdârın mevcudiyetinin kaçınılmazlığı gerçeği idi. Anayasaya karşı olanlar günün hükümeti ile artık kabul edilmiş gözöken "uzlaşma" espirisinden hareketle, "zâlim sultan"ın ulemâ ile işbirliği yaparak bir dereceye kadar şeriatı uygulayabildiği sürece, cemiyetin meseleleri ile meşgul olmaya devam etmesi gerektiği görüşünde idiler. Aslında buraya kadar anayasayı savunanlar ile görüş ayrılığı yoktur. Fakat bunu ötesinde, anayasayı destekleyenler bir adım daha ileri giderek hükümdârın otoritesini kabul etmek için bir meclisin ve anayasanın gerekliliğini iddiâ ettiler. Aslında bu anayasa teklifi, günün hükümetleri ile uzlaşmanın daha geliştirilmiş bir şekli idi. Her ne kadar, kısmen de olsa anayasal sistemin meşrûluğu ilan edilmişse de, onu savunanlara göre bile liderliğin asıl sahibi olan "kayıp İmâm'a zulüm" ihtimâli'nin mevcut olduğunu tekrar belirtmekte fayda var.

Böylece, 1905 anayasa hareketi ile, Şiî siyâsî düşüncesinde oldukça önemli yeni bir konu ortaya çıktı; "Anayasa ve anayasanın şeriat ile uyumu". Aslında buna daha ziyâde "günün hükümeti ile uzlaşmanın detayı üzerinde Şiî fukahâ arasında bir ihtilaf" demek daha doğru olsa gerektir. Çünkü anayasa tartışması "Hükümdar ile uzlaşmada anayasaya gerek var mıdır?" sorusu etrafında vukû bulmaktadır.

"Tenbihü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille" adlı kitabı ile anayasanın en hâretli savunucusu olarak, 1905 anayasasının (Şâh ile ilgili maddesi hariç) yürürlükte kalmasını Ayetullah Humeynî'ye karşı savunan, Ayetullah Şeriatmedârî'nin hocası, Şeyh Muhammed Hüseyin ibn Abdü'r-Rahim Nâinî Necefî (1277-1355/1869-1936) bu tartışmalarda önemli bir yer işgal eder. Biz, anayasaya muhâlefetin önemli bir merkezi olarak, 1907 haziranı sonlarında, Şeyh Abdü'l-Azım türbesine sığınarak iltica ettiği sırada bir takım küçük risâlelerle, anayasaya muhâlif fikirler ortaya koymuş olan, Şeyh Fazlullah Nuri (1834-1909)'nin görüşlerine mürâcaât edeceğiz.

Anayasayı destekleyenler, onu İslâm, yani Kur'an, Peygamber ve İmâmlar'ın hadisleri ve akılla uzlaştırmaya çalıştılar. Bu yüzden anayasa taraftarları tezlerinde, Kur'an, hadis ve akıldan deliller getirdiler.

B) ANAYASA TARAFTARI ULEMÂ

Naini'nin tezinde bir hükümetin varlığının kaçınılmaz, vazgeçilmez bir gerçek olduğunun kabul edildiği görülmektedir. "Şüphesiz bir devlette seçimle veya babadan oğula veya zorla veya haklı bir şekilde, veyahut gaspla işbaşına gelmiş bir hükümdârın olması kaçınılmazdır. Bir devlete sahip olmanın esas sebebi onun insanların kimliğini, milliyetini, dinini, medeniyetini, v.s., muhafazasını sağlayan koruyucu bir unsur olmasıdır. Bir devlet olmaksızın insanlar sahip oldukları bu hakları kolayca yitirebilirler. Bu sebeple İslâm topraklarının korunması en önemli vazife olarak addedilmiştir." [27].

Mâmafih, burada problem, nasıl, ne tür bir hükümet sistemine sahip olmak konusunda ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Naini bir hükümdârın gerekliliğini savunursa da, onun bir gasıp ve bir despot olabileceği görüşünü benimsiyor. Naini buna bir çare olarak, demokrasinin temeli olan kanun önünde tüm fertlerin eşit olması ve fertlere Sultân'ı sorgulama hakkı tanıyan anayasal sistemi ortaya atar. Mâmafih bu sistem de gerçek hükümdârlığın İmâm'a âit olması sebebi ile "zulüm" vasfını korumaktadır. Naini zâlim yönetim ve zulüm konusunda adâletsizliği üçe ayırır;

- i) Allah'a karşı adâletsizlik (zulüm),
- ii) Halka adâletsizlik,
- iii) İmâm'a adâletsizlik.

Bu durumda, anayasal bir rejim sadece bir çeşit adâletsizliği ihtiva eder; "İmâm'a yapılan adâletsizlik" [28]. Gaybet esnasında anayasa sistemi hükümdârı zâlim olmaktan koruyan tek yoldur. Aslında Naini'ye göre "zulmü önlemenin en iyi yolu, Şîa'daki hükümdârlık anlayışının temeli olan 'masûmiyet (ismet)'tir. Masum insan, Allah'ın verdiği ilme ve tüm yüksek vasıflara sahiptir. Beşeri vasıflardan uzaktır. Hiçbir hata yapmaz. Ayrıca mahiyeti insan idrakinin üstünde olan bir takım vasıflara da sahiptir. Fakat bu vasıfta bir insan, yani İmâm, şu anda mevcut değildir" [29]. Öbür taraftan Naini derki; "âdil bir hükümdâr olabilir. Fakat halkın eşitlik, hürriyet, kamu işlerine iştirak, v.b. haklara ilelebed sahip olacağına bir garantisi yoktur. Üstelik halkın belki bir ihtimalle sahip olabileceği bu imtiyazlar, hiçbir şekilde halk istediği için kendisine verilmiş şeyler değildir. Böylesi bir hükümdârın mevcudiyeti de çok nadirdir. Bu yüzden ideâl hükümeti elde etmek için mümkün olan tek yol, her ne kadar İmâm'ın otoritesini gasbetmiş de olsa, anayasal bir hükümettir".

Hükümdarlık müessesesini Naini iki kategoriye ayırır;

- i) Sınırsız bir güç üzerinde oturtulan hükümdârlık,
- ii) Şartlı, sınırlı ve anaasal hükümdârlık [30].

İkincisini, hükümdârın sorumluluğu, adâlet, hukûk, hürriyet prensipleri üzerine temellendirilmiş olarak görür. Fakat daha önce de zikredildiği gibi, bu yine de ideâl bir hükümet tipi değildir. İdeâl olanı masûm İmâm'ın hükümdârlığıdır. Fakat bu, şu an mümkün olmadığına göre, İmâm'ın yokluğunda, Sultân'ın diktatörlüğünü sınırlayan, dinle uzlaşan bir anayasal rejimin kurulması gerekir.

İmâm'a âit fonksiyonların ulemâya devredilmiş olduğu görüşünün 20. yüzyılda artık kabul edilmiş olduğunu daha önce belirtmiştik. İşte ulemâ kendisine düşen bu vazifeyi anayasal rejimde daha rahat icrâ edebilecektir [31]. Çünkü kanunlar yapılırken mecliste danışman pozisyonunda bulunacağı için, kanunları İslâm ile mezcetmede ve İmâm'a yapılabilecek "zulmü" asgariye indirmede daha da etkili olacaktır.

Anayasayı destekleyenler tezlerinde "mukaddime-i vâcib" kavramını kullandılar. Mukaddimeyi bir hareketin ön şartı olarak ikiye böldüler; şeriatçe istenen ön şart (namazdan önce abdest almak gibi), ve böyle olmayan fakat, bir vucûbiyyet kendisine bağlı olduğu zaman vâcib olan (mesela ata binmek ve ok atmak normalde sadece tavsiye edilir, fakat cihâd ilan etmek gerektiği zaman, aynı hareketler halkın hayrının, güvenliğinin ön şartı olduğu için vâcib olur) [32]. Böylece anayasa hadisesinde, mukaddime-i vâcib kavramı, anayasaya karşı olanların ileri sürdüğü itirazlardan biri olan "meclisin kanun yapması" itirazına karşı bir savunma unsuru olarak kullanıldı. Meclis ve anayasanın -şeriat tarafından ilk etapta istenmeyen fakat- şeriatin hayatiyet kazanması ve zulmün önlenmesi için bir ön şart olduğu ileri sürüldü.

Ayrıca İslâm ve anayasa arasındaki ilişkinin büyük ve küçük önermeler arasındaki ilişkinin benzeri olduğunu söylemek suretiyle anayasa tezinde diğer mantık terimlerini de kullandılar. Büyük önerme, "İslâm'ın ilelebed sürekliliğini", küçük önerme ise "bunu sağlayacak alet, metod ve ilmi" ifâde etmektedir. Büyük önerme üzerinde İranlılar arasında tam bir ittifak bulunduğuna göre artık bunu gerçekleştirmek, meclis vasıtası ile, ilim ve ferasetli devlet adamlarına kalmakta idi [33].

Anayasayı savunanların bir delili de "makbul" denilen Ömer ibn Hanzala hadisi idi. Bu hadiste Ömer ibn Hanzala İmâm Sâdık'a, bir borç hususunda anlaşmazlığa düşen iki Şiî'nin, hakimin veya hükümdârın adâletine sığınmasının mümkün olup olmadığını sorar. İmâm Sâdık, "âdil olsun veya olmasın, bir hükümdâra ve hakime mürâcaât eden biri aslında 'tâğut'a mürâcaât etmiştir. Onların hükmü ile ne elde ederse etsin, 'tâğut'un hükmü ile elde etmiş olacaktır. Tâğut ise Allah'ın, ona inanılmamasını emrettiği bir otoritedir". Ve İmâm "... o azgın şeytan (tâğut)'a muhakeme olmak istiyorlar. Halbuki onu tanımamakla emrolunmuşlardı..." (4:60) âyetini ileri sürer. Ömer ibn Hanzala ise "o halde bu şartlar altında bu iki Şiî ne yapmalı?" diye sorar. İmâm Sâdık "neyin harâm neyin helâl olduğunu ve bizim kanunlarımızı bilen, bizim hadislerimizi

aktaran sizlerden birini aramalısınız. Ben onları hakim tâyin ettiğim için, sizleri hakim ve hakem olarak kabul etmelidirler" diye cevap verir [34]. Bu kez Ömer ibn Hanzala, "ya İmâm'a isnâd edilen farklı hadisler üzerine farklı karar verilirse?" diye sorar. O halde en âdil ve en âlim ve en mütevâzî olanın fikri diğerine tercih edilir" şeklinde cevap alır. Tekrar "ya tüm hakimler eşit derecede âdil, âlim ve mütevâzî olmaları halinde ne yapılacağını" sorar. Bu durumu İmâm, "bize isnâd edilen hadislere bakılır ve ashâbımın üzerinde icmâsı olan kabul edilir, bir kaç kişi tarafından rivâyet edilen reddedilir. Çünkü icmâ konusu olan şeyden şüphe edilmez" şeklinde açıklar.

Bu "makbul" hadis, Naini tarafından çoğunluk sistemi ile kanunların yorumunu yapmanın bir bidat olduğunu ileri süren gelenekçilere karşı, İslâm'da çoğulcu (demokratik) sistemin yerini ve önemini gösteren bir delil olarak kullanıldı [35]. Çünkü Naini'ye göre, hakkında icmâ bulunan hadisi kabul etmek ve bir kaç kişi tarafından nakledilen hadisi reddetmek "çoğunluğun azınlık üzerine hükmetmesi" kaidesini ifade eder.

Naini anayasayı destekleme ve savunmada anayasa taraftarı ulemâ arasında en harâretlisi idi. İtirazları cevaplayıp, Şîa'ya göre anayasanın meşrû olduğunu savunarak, İslâm ile uygunluğunu göstermeye çalıştı. Naini bu konuda üç noktaya dikkat çeker.

İlk olarak "nehyi ani'l-münker" prensibini ele alır. Naini'ye göre bu prensip, kötü fiillerin mümkün olduğu kadar önlenmesi demektir. Eğer birisi, bir diğer kimsenin bir kötülüğü işlemesine engel olabiliyorsa, o kişi kötülük yapacak kimseyi kötülük fiilini işlemezden önce engellemelidir. Anayasadan doğan seçim hakkı ile halk, hükümdârın zâlim olmasının önüne geçer.

İkincisi; her ne kadar ulemâ arasında ittifak yoksa da, "hisbe" görevi, İmâm adına her âlimin vazifesidir. Bu da ulemânın bilfiil mecliste veya meclise danışmanlık ederek, hükümdârı kontrol eden bir unsur olması ile mümkündür.

Üçüncü olarak; ulemânın yetki alanı olan bazı sahalarda, gayri meşrû bir güç oluşturulmuşsa ve bunun uzaklaştırılması mümkün değilse, bu gücün mümkün olduğu kadar sınırlandırılması mecbûrîdir. Bu ise anayasa ve parlamento ile pekâlâ mümkündür [36].

Anayasanın gerekliliğini ve İslâm ile bir tezat teşkil edip etmediğini ispât ettikten sonra, ulemâ anayasayı siyâsî yapı içine oturtmaya çalıştı. Bunun için de her şeyden önce, hükümdârın yetkisini sınırlayan yazılı bir anayasaya sahip olmak, anayasaya uymadığı zaman da hükümdârı görevden uzaklaştırmak; ikinci olarak da, kamu işlerinde hükümdârı sorumluluğu paylaşacak, halkın iradesinin yansıdığı, halkı temsil eden, milli bir meclisin oluşturulması meseleleri gelmekte idi [37].

C) ANAYASAYA KARŞI OLANLARIN TEZİ

Anayasa fikrinin, Şeyh Fazlullah Nuri gibi bir takım ulemâdan kuvvetli tepki gördüğünü söylemiştik. Anayasa yerine Şeyh Fazlullah Nuri bir alternatif olarak "Saltanat" tezini ileri sürer. Hatta ilginç bir şekilde devlet başkanının gayri meşrû olması prensibinin aksine, "Sultânın İslâm Sultânı, ulemânın İslâm ulemâsı, toprakların da İslâm toprakları olduğu"nu belirtir [38]. Fakat bu ifâdeden ne Şeyh Fazlullah Nuri'nin ne de bu yüzyılda Şîa'nın "İmâmsız devletin meşrûluğunu" kabul ettiği anlaşılmalıdır. Şeyh Fazlullah bir realite olarak devlet ve dinin karşılıklı dayanışma içerisinde olduğunu savunur. İmâm'ın yokluğunda, din ve devlet işlerinde otorite bu şekilde bölünmüştür. Fakat temel prensib hep aynı kalmıştır; "İdeal devlet başkanı İmâm'dır". Her ne kadar Şeyh Fazlullah ile pek çok ulemâ arasında ihtilaf varsa da, ulemâ ve Şâh dini cemeatten eşit olarak sorumlu idi.

Şeyh Fazlullah İslâm ve (anayasayı kasederek) kafirliğin ayrı ayrı şeyler olduğunu, her birinin ayrı muhteva ve maksada sahip bulunduğu ve yeni fikirlerle İslâm kavramları arasında bir takım farkların mevcut bulunduğu ileri sürülerek, İslâm ve anayasanın birbirlerine uymayan şeyler olduğu ifâde edilir. Üstelik anayasanın adâlet hedefinin de, mutlak adâletin İmâm'ın yeniden zuhuruna bağlı olması sebebi ile bir aldatmaca olduğu belirtilir.

Muhalefetin karşı çıkış sebeplerinden biri de yazılı bir anayasaya sahip olma meselesi idi. Zira Şeyh Fazlullah'a göre yazılı bir anayasaya sahip olmak, sanki şer'î bir hukûk gibi halkı uymaya zorlamak, uymayanları cezâlandırmak, anayasanın İslâm hukûku karşısındaki durumu, v.b. sebeplerden dolayı bir bidâttir [39]. Üstelik İslâm kusursuz, eksiksiz bir din olduğu için gerek duymadığı kanun koyma işlemi de (legislation) anayasanın temelinde mevcuttur. Zira İslâm, eksik olan ve bu eksikliği birisinin tamamlayacağı bir şey değildir. Şeyh Fazlullah yeni şeylerin zuhurunun, kanun yapma için bir özür olmayacağını savunur. "Bu gibi durumlarda, şer'î hukûktan bir çare bulabilecek olan İmâm'ın vekillerine (ulemâyâ) mürâcaât edilmelidir" der.

Bu itirazlara cevap olarak Naini, bir nizamın kurulması için hükümdârın gücünü sınırlandırabilmesi ve onun tüm yetkilerini kısıtlaması sebebi ile "hükümdârın gücünü sınırlayan ve dine muvafık olan bir anayasanın temini dinen vaciptir" der. Anayasayı Peygamberlik müessesesi üzerinde görmek ve onu kanun yapma yetkisini "teşrileştirmek" ile aynı kefed kabul etmek, mutlakıyetçi ulemânın bir aldatmacasıdır.

Şeyh Fazlullah'ın bu konuda şiddetli muhâlefeti sebebi ile 1905 anayasasının ikinci maddesi olarak, ulemâyâ kanunları onaylama hakkını veren madde kabul edildi.

Ayrıca, halkın temsilcilerinin seçilmesi ile meydana gelen parlamento da Naini'nin karşılaştığı diğer bir problemdi. Parlamento ve seçime karşı

çıkarak Şeyh Fazlullah meclis üyelerini şer'î hukûka müdahale etmekle suçladı ve halkın meseleleri ile ilgilenmenin "bakkal, manav" gibi alelade insanlara değil, müctehidlere âit bir sorumluluk olduğunu ileri sürdü. Yani, halkla ilgili konular açısından, anayasal rejimdeki "temsil" fonksiyonu da ulemâya âit olan bir sorumluluktur. Ayrıca hiç olmazsa kanun yapma işlemine danışmanlık edecek ulemâ heyetinin meclis tarafından seçilememesi gerektiğini de savunur. Zaten çoğunluk sistemi ile kanun yapmak da ayrı bir bidattir [40]. Bu noktada Şeyh Fazlullah "temsil"in manasını ve bundan neyin kastedildiğini sorar. Eğer halkın şer'î meselelerine "temsil" getirilmek isteniyorsa, o zaman kasd olunan şey "temsil" değil, ulemânın sorumluluğu olan "velâyet"tir [41]. Naini, "temsil"in dini manada olması gerekmez", dediği zaman bu kez, Şeyh Fazlullah Nuri, "o zaman dini değilse orfe âittir" der. İşte bu noktadan hareketle Şeyh Fazlullah Nuri anayasanın örfi bir konu olmasına rağmen, meclise itâat etmenin halka mecbûr kılınması ve ona muhâlefette bulunmanın suç olarak kabul edilmesini reddeder.

Naini, Kur'an'daki "... işleri onlarla istişare et.." (3:159) âyeti ve hadislerde tavsiye edilen bu kabil kavramlardan hareketle, istişare ve parlamento fikri arasında bir bağ kurmaya çalıştı. İmâm'ın yokluğunda istişare tavsiye edilip ve savunulduğuna, parlamenter sistemde de bu kavramı yerine getirmek mümkün olduğuna göre, zulme bu yolla engel olunabileceğini ileri sürdü. Üstelik vergi ödemeleri sebebi ile halkın kamu işlerine müdahaleye hakları vardır. Ayrıca "emri bi'l maruf ve nehyi ani'l münker" espirisi ile hisbe sistemi ortaya çıkmaktadır. "Hisbe"de herkesten önce ulemâya âit ve ulemânın yapamadığı yerde ulemâ adına bir takım kimselelerin yapabileceği, genel olarak da tüm fertlerin yapması gereken bir vazifedir. Üstelik anayasanın ikinci maddesi gereğince verilecek kararları kontrol ve tasdik edecek bir kısım ulemânın bulunması ile, meclisin meşrûluğunda da bir şüphe kalmayacaktır.

Anayasa konusunda ulemâ tarafından kabul edilmeyen bir nokta da, yukarıda da belirtildiği gibi, parlamentonun kanun yapma yetkisi idi. Onlar, bu hususta, İslâmın noksansız ve tamamlanmaya ihtiyacı olmadığı gerekçesi ile, kanun yapma işleminin İslâm'da yasak olduğunu ileri sürdüler [42]. Kanun yapma yetkisi ve otorite sadece İmâm'ın vekili olan ulemâdır. Hatta ulemâ bile tamamen yeni bir şey ortaya koyamaz, ancak şeriatte mevcut olanı bulup çıkarırlar. Görüldüğü gibi meclis, kanun yapma yetkisine sahip olma açısından, Şeyh Fazlullah Nuri'nin karşı olduğu bir otoritedir.

Buna cevap olarak Naini, iki tane kavramı ortaya atar; "mensusat" ve "gayri mensusat". Mensusatta, bir sınır mevcuttur, herhangi bir soru sorulamaz; üzerinde tartışma ve her hangi bir değişiklik yapmak söz konusu değildir. Fakat gayri mensusat ise bunun zıddıdır. Gayri mensusatta,

kaçınılmaz olarak, şartlara göre ulemâ tarafından koyulacak kurallara ihtiyaç vardır. Gayri mensusat sahasında kanun yapma (legislation), parlamento tarafından "meşveret" usulü ile icrâ edilecek bir mükellefiyettir. Bu da ancak, parlamentodaki ulemâ heyeti tarafından tasdik edilmesi halinde mümkündür.

Demokrasi ve anayasal sistemin temelleri olan hürriyet ve eşitlik de, Şeyh Fazlullah Nuri'nin şiddetle eleştirdiği konulardandı [43]. Şeyh Fazlullah Nuri'ye göre anayasanın 20. maddesindeki hürriyet kavramı, tüm gayri müslimler kendi inançlarını açıkça savunacakları için, İslâma aykırıdır.

Bu konudaki savunmasında Naini, propaganda açısından sansürsüz basın ve konuşma hürriyetinin, İslâmın hürriyet kavramından öteye gitmeyeceğini söyler.

Şeyh Fazlullah Nuri, İslâm'da halkın tümünün eşit olmasının mümkün olmadığını da ileri sürdü. Ve "müslüman birisi, müslüman olmayan birine miras, evlilik, v.s. ... açısından nasıl eşit olabilir?" diye sorar.

Cevap olarak Naini de, şeriatin, ayırım yapılmaksızın herkese eşit olarak uygulanacağını, herkesin cezâ hususunda eşit olduğunu söyler. Naini esasında, Şeyh Fazlullah Nuri'nin de katıldığı hemen hemen aynı şeyleri pek çok defa tekrar etmektedir. Aslında, eşitlik ve hürriyeti savunmada Naini, Şeyh Fazlullah'ın itiraz ettiği noktalara tam olarak cevap vermemektedir. Müslüman olmayanların "islam hukûku"na göre eşit olarak muamele edileceğini ileri sürmek ve irtidadın bir suç olduğunu, v.b., söylemekle, Naini demokrasininin batıdaki manasını savunmamaktadır.

III- AYETULLAH HUMEYİNİN VELÂYET-İ FAKİH KAVRAMI

A- GİRİŞ

Ayetullah Humeyni'nin velâyet-i fakih kavramını anlamaya zemin teşkil eden, gaybetten sonraki Şia'da ulemânın yeri ve meşru otorite problemini ana hatları ile ele aldıktan sonra, söz konusu kavramın kendisine geçebiliriz.

Uzlaşmanın boyutu ne olursa olsun, anayasa tartışmasında da Sultân bir realite ve politik yapının kaçınılmaz bir unsuru olarak kabul edildi. İşte Ayetullah Humeyni'yi tüm politik düşünce tarihinde orijinal yapan hususiyetlerden biri de budur. O, Sultân'ın politik yapıda muhakkak yer almak zorunda olmadığını ortaya attı ve bunu pratik olarak gerçekleştirdi. Ayetullah Humeyni'nin bunu nasıl gerçekleştirdiğini veya gerçekleştirmesindeki sosyo-ekonomik sebepleri bir tarafa bırakarak, bu ideâli gerçekleştirmek için ileri sürdüğü teoriyi ele alacağız. Şu ana kadar,

bu teorinin (velâyet-i fakih) Şii siyâsî tarihi boyunca, çok genel hatları ile gelişimini göstermeye çalıştık.

Ulemâ Şîa tarihi boyunca ne ideâl bir devlet ortaya koydu, ne de böylesi ideâl devlet oluşturma iddiâsında bulundu. Çünkü, ideâl devlet kayıp İmâm'ın devlet başkanı olduğu devlettir. Buna göre de mevcut hükümetler sürekli gayri meşrû olarak kabul edildiler. Fakat bu prensib, ulemânın devletlerle işbirliği yapmasına engel olmadı. Ulemânın bilfiil devlet başkanı olması, nâibü'l âmm kavramı içerisinde düşünülmedi. Bunun yerine, "zâlim Sultân" şeriatî uyguladığı müddetçe, onunla çalışmak "mübâh", hatta bazen "vâcib" veya "mekruh" olarak kabul edildi [44]. Bir devlet kavramının hemen her safhasında uzlaşma, çok dikkatli olarak ve devletlerin gayri meşrûluğu temel prensibine zarar verilmeksizin geliştirildi. Bu uzlaşma işleminde, devlet reisliği hânedâna âitti. Ayetullah Humeynî'nin ortaya koyduğu tez ile bu uzlaşmanın dengesi bozulmuş oldu. Çünkü, devlet başkanlığı hakkını ulemâya devretmekte idi. Geleneksel İmamiye siyâsî düşüncesi, asırlardır meşrû otoritenin fukahâyâ âit olduğunu ileri sürmüştü. Fakat bu, belki iki sebepten ötürü, propagandadan öteye gitmedi. Birincisi; İmâmın fonksiyonlarının ulemâ tarafından temsil edilmesi ulemâ arasında karışık ve problemlili bir konu idi ve bu problemin çözülmesi asırlar sürdü. İkincisi; tarihi şartlar ulemânın, Sultân karşısında meşrû otorite olmasında müsâit değildi. Fakat Ayetullah Humeynî bunu, aşağıda izah etmeye çalışacağımız, velâyet-i fakih kavramı ile gerçekleştirdi. Mâmafih ulemâdan gelen, gerçek İslâm'da böyle bir kavram olmadığı şeklinde şiddetli muhâlefet ile de karşılaştı [45]. Şüphesiz bu muhâlefet, dar manasıyla "İmâm'ın liderlik fonksiyonu" nun ulemâ tarafından temsili üzerinde vukûu bulan, genel anlamda ise yüzyıllar boyu süregelen "İmâmın fonksiyonlarının ulemâya devredilmesi" konulu tartışmanın bir parçası idi. Bu kez Emperyalizmin katı tesiri ve Şâh'ın despot yönetimi sebebi ile şartlar ulemânın lehine dönmüştü.

Bu yeni şartlar Ayetullah Humeynî'ye "velâyet-i fakih" kavramını ileri sürebilme ve gerçekleştirme imkanı sağladı. Ayetullah Humeynî tarafından "takıyye"nin kaldırılması da bu hedefe ulaşmaya yardımcı oldu. Şüphesiz bu ilga, yalnız Ayetullah Humeynî sayesinde değil, yukarıda belirttiğimiz şartlar ve konumuzla ilgili olmayan ekonomik, sosyal, v.b., şartların da etkisi ile vukûu bulmuştur. Ayetullah Humeynî, takıyyenin sorumluluktan kurtulmak için, ulemâya bir özür teşkil etmeyeceğini ileri sürer. Üstelik takıyyenin, İslâmın furu'u yönü ile -mesela farklı şekillerde abdest almak gibi- ilgili olduğunu iddiâ eder. "İslâm tehlikede iken takıyye olmaz" der [46].

İmâm'ın gaybeti esnasında bütün devletlerin gayri meşrûluğu şeklindeki geleneksel Şii siyâsî düşüncesinden ayrı olarak, Ayetullah ruhullah ibn Mustafa Musavi Ayetullah Humeynî (1902-1989) bir bakıma artık devletin gayri meşrû olarak görülmediği "velâyet-i fakih" adında bir politik teori ile-

ri sürdürdü. Mâmafih, bir bakıma böyle bir kavram, Ayetullah Humeynî'nin dediği gibi, kendisi tarafından icad edilmiş tamamen yeni bir teori değildir. Aslında bu teori, Şîa tarihi boyunca değişik şartlar altında gelişmiş bir teori idi. Ayetullah Humeynî'nin bütün yaptığı, kendi ifâdesi ile "bu kavramı daha da geniş bir sahaya yaymak" [47] ve daha net bir şekilde, her açıdan liderlik hakkının fakih'e âit olduğunu söylemek idi [48]

Bu durum, ihtilâlden sonra çıkan makale ve yazılarda da şöyle ifâde edilmektedir;

"İslam hükümetinin kurulması ile merceiyyet, pratikte ve resmi olarak liderliği ele geçirdi ve cemiyeti yönetmeye başladı. Bir hükümet pozisyonu olarak tarihte hemen hiç uygulanmamış olan ve sürekli eksik ve yanlış anlaşılmış bulunan velayet-i fakih, bir ihtilâl ile pratik olarak kursuz bir şekilde tekamül etmiş ve gerçek yerine kavuşmuş oldu" (491)

B- VELÂYET-İ FAKİH KAVRAMI

Herşeyden önce, Ayetullah Humeynî'nin hak mezhebe göre İmâmların "Veliyyü'l emr" olduklarını, Peygamber'in sahip olduğu "tüm dünyevi ve ilâhi hükümet yetkisine" sahip olduklarını ifâde eden temel İmâmiye prensibini ortaya koyduğunu ifâde etmekte fayda var(50) İmâmlardan sonra ise, gaybet süresince "velâyet" belirli bir kimseye geçmemiştir. Fakat bu "velâyet", hukûk ilmini bilen ve âdil olanlara âittir; yani "âdil fakih"e âittir.

İmâm'ın fonksiyonlarının ulemâ tarafından temsili hususunda Ayetullah Humeynî, Kur'an'dan "... elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah ve Rasûlüne âittir" (8:41), ve "... onların mallarından zekât al" (9:103) gibi âyetleri ileri sürerek haccın, zekâtın, humusun, cihâdın, v.b., varlığını ve meşrûiyetini kabul eder.

Liderlik, daha önce zikredildiği gibi fakih'e âit olan bir ünvanıdır. Basit bir ifâde ile, fakih'in liderliği, gaybet esnasında İmâm'dan, İmâmın ki ise Peygamber'den intikal etmiştir. Peygamber, Peygamberliğinin yanı sıra bir liderdi de. Vekâletin bir devlet için ne derece önemli olduğunu bildiği için, Ali'yi kendisinden sonra vekil tâyin etti. Üstelik bu vekil seçme işlemi aynı zamanda ilâhi bir vazife idi. Vekâlet tâyin işi, on ikinci İmâm'ın gaybetine kadar devam etti.

Kur'an'da Allah "... gerçekten de size emanetleri, ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hüküm vermenizi emreder (4:58)" ve "ey iman edenler, Allah'a ve Rasûlüne ve içinizdeki ulû'l emre itâat ediniz" (4:59) buyurmaktadır. Şîî müfessirlere göre "emanet" kelimesi ile "imamet" kastedilmektedir. Çünkü bu âyet ile ilgili olarak nakledilen bir hadiste "bu âyetin muhatabı biz İmâmlarız" denilmiştir. Bu deliller vekâletin mevcudiyetini ve kime âit olduğunu göstermektedir.

Keza gene Şîf müfessirlere göre, Kur'an'daki "otorite" ile ilgili bu âyette söz konusu olan otorite ne emirler ne de ulemâdır. Çünkü ikisi de hata ve günahattan uzak değildirler. Bu âyetin muhatapları sadece İmâmlardır (Meselâ Tûsî'nin "Tibyan"; et-Tebrizi'nin "Mecmu'ul-Beyan" da görüldüğü gibi). Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabai'nin 1950-60'larda kaleme aldığı "Tefsiru'l Mizan" da ise bu durum şöyle ifâde edilmektedir;

"... netice olarak, ulul'l emri minkum" âyetinin herhangi bir şekilde, sosyal dayanışma olarak ehlu'l-hal ve'l-akd' i ima ettiği şeklinde anlamak bir mana ifâde etmez. Bu yüzden 'otoritede olanlar', kendisine itâatin vâcib olduğu ve tanınmasının Allah ve rasulünün açık bir şekilde tâyinine bağlı olan ümmetin masûmlarını ifâde eder. Bütün bunlar 'otoritede olanlar olarak' ehli beyt İmâmlarından nakledilenlerle mutabakat halindedir. Otoritede olanlar, hulefa-i raşidin, emirler veya sözleri ve görüşleri itibar edilen ulemâ olduğu tezi iki şekilde kesinlikle reddedilir; ilk olarak âyet otoritede olanların masûmluğunu ima etmektedir. Şüphesiz bunlar masûm değildirler (Hz. Ali hariç). İkinci olarak da, bu fikri destekleyecek hiçbir delil yoktur" [51].

Ayetullah Humeynî, Allah'ın Peygambere ve İmâmlara, vekâleti ve liderliği gerçek sahiplerine vermelerini emrettiğini söyler. Böylece Peygamber, vekâleti Hz. Ali'ye, o da kendi vekiline vermiş ve her İmâm da sırası ile vekâleti devralmışlardır [52]. Ayrıca Ayetullah Humeynî, "... ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hüküm vermenizi emreder" âyetini devletin tüm meselelerini kapsadığını ve hem hukûken yargulamayı, hem de otoritenin bütün branşlarını ihtiva ettiğini iddiâ eder.

Son İmâm'dan sonra -statü olarak değil de- fonksiyon olarak vekâlet fukahâya geçmiştir. Burada İmâmlarla fukahâ arasında önemli bir fark vardır. Her ne kadar fukahâ İmâmların vekili ise de, İmâmların fukahâdan ayrı olarak, ilahi bir pozisyona sahiptir. Bu açıdan, fukahâ sadece fonksiyonel bir pozisyona sahiptir. Statü olarak İmâmlarla aynı değildir. Ancak, Peygamberin ve İmâmların vekili olarak fukahâ, onların hukûku icrâda ve idâri işlerde sahip olduğu tüm otoriteye sahiptir [53].

İslâm hükümetinde fakih'in rolü, bilfiil işbaşında olmaktan ziyâde danışmanlık ve gözcü pozisyonudur. "Ulemâ başbakanlık ikametgâhında oturamaz ve bilfiil reislik görevlerini icrâ etmez; fakat bu arada, eğer başbakan veya lider yanlış bir adım atarsa, onun önüne geçer ve ona müdahale eder" [54]. Böylece "devlet reisi", hiyerarşinin en üst tabakasını işgal etmemektedir. Zira kelimenin tam manası ile fakih, gerçek otoriteye sahiptir.

Ayetullah Humeynî, devlet başkanı olacak fakih'te bulunması gereken vasıflar konusunda iki ana şart ileri sürer; İslâm devleti hukûk üzerine

oturduğu için, devlet başkanı her şeyden önce hukûk bilgisine sahip olmalıdır. Çünkü, İslâm anayasası beşeri değil, ilahi bir hukûk vasfına sahiptir. Ayetullah Humeynî ısrarla İmâmların, yani devlet başkanlarının herkesten daha bilgili olması gerektiğini ifâde eder [55]. İkinci olarak, devlet başkanının âdil olması şarttır. Ayrıca, iman ve ahlak bakımından mükemmel olmalıdır. "Eğer böyle birisi devlet oluşturursa ona itâat etmek diğerlerine vacip olur".

Daha önce de zikredilen bir hadiste, İmâm Cafer Sâdık şöyle söylemektedir; "Hüküm vermektan kaçının. Çünkü hüküm vermek hukûk bilgisine sahip olan, meşrû muâmelâtı bilen ve müslümanlara karşı âdil davranan İmâm'a âittir". Bu hadise göre herşeyden önce, hüküm verme makamına oturan kimse İmâm olmalı. Burada "İmâm" kelimesi teknik manasından ziyâde, genel anlamda "rehber", "lider" anlamını taşımaktadır. Ayrıca hakimlik fonksiyonunu icrâ edecek olan kimse, gerekli ilme sahip olmalıdır. Adil olmak da, yine bu hadiste ifâde edilen bir diğer mefhumdur. Böylece bu hadiste, devlet başkanı olacak kimselerin vasıfları sayılmıştır; "lider (imam) olma, bilgi sahibi ve âdil olmak [56]. Ayrıca devlet başkanının büyük günah işlememiş olması gerekmekte olduğunu da belirtelim.

Hükümet sistemi konusunda Ayetullah Humeynî, İslâm devletinin anayasa üzerine oturtulduğunu ileri sürer. Fakat bu anayasa, parlamenter da çoğunluğun onayladığı kanunlar demek olan, bugünkü anlamda bir anayasa değildir. Çünkü İslâm devletinin anayasası zaten mevcuttur; "mukaddes anayasa", yani Allah tarafından vazolunmuş Kur'an ve Sünnet. Bu anayasada kimsenin kanun yapmaya hakkı yoktur. Böylece halk, dolaylı olarak Allah tarafından yönetilmiş olacaktır [57]. Bu çeşit bir devlette egemenlik halka değil Allah'a âittir. Bu iddiâyâ göre öyle anlaşılıyor ki, İslâm devleti demokratik bir sistem değildir. Ayetullah Humeynî kendisi de demokrasinin doğuda ve batıda farklı anlaşıldığını ifâde etmekle, bu gerçeği dile getirmektedir. Fakat, İslâm devletinin despot bir sistem olmadığını da belirtir [58]. Ayetullah Humeynî'ye göre herhangi bir devletin temel dayanağının kendi halkı olduğunu, bundan mahrum olan devletin gerçek bir devlet olamayacağını ifâde eder. İslâm devletinde ise temel unsur ve kaynak, halkın İslâm'a bağlılık ve merbutiyetidir [59]. Anayasanın bir diğer önemi ise, devlet başkanı olarak fakihın İslâm'a göre hareket edip etmediğini kontrol etmek yetkisinden kaynaklanmaktadır. İmâm (Fakih) şeriat sınırlarını aştığı anda otomatik olarak devlet başkanlığından uzaklaştırılır. Böylece devlet başkanlığının kontrolü bir yandan halka âit, diğer taraftan mukaddes hukûk vasıtası ile Allah'a âittir.

C- VELÂYET-İ FAKİHİN KAYNAKLARI

Velâyet-i fakih doktrinin nereden geldiği konusu da Ayetullah Humeynî, bu espirinin kendisi tarafından icad edilmediğini söylüyor.

İşbaşında olması gereken şahıslar ve devlet hususunda Şîa'nın görüşünün, Peygamberin vefatından gaybete kadar dâimâ açık olduğunu beyan ediyor [60]. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, ilk baştan beri ve İmâm'ın gaybetinden sonra devlet başkanlığı gasb edildiği için, Şîf siyâsî düşüncesini uygulamak mümkün olmamıştır. Ayetullah Humeynî Şîf siyâsî düşüncesine göre devlet başkanının, hukûkta, İslâm kanunlarında ve bunların uygulanması esnasında adâlette en ileri gelen bir kimse olması gerektiğini söyler. Şüphesiz, gaybetten önce İmâmlar gerçek devlet reisleri idiler. Çünkü ilahi bir yolla tâyin edilmelerine ilaveten, hukûkta ve adâlette en ileri gelenler İmâmlardır. Gaybetten sonra da ilahi yolla tâyin noktası hariç, Şîa'nın devlet anlayışı aynı kalmıştır. Çünkü İmâm'ın kaybolmasına rağmen, halkın dini vazifelerinin yerine getirmelerini sağlayacak bir devlete ihtiyaç vardı. Fakat fakîhin devlet başkanı olması mümkün olmamıştır. Devlet başkanlığının gasbı, tıpkı İmâmlar hayatta iken olduğu gibi, gaybetten sonra da devam etmiştir.

Ayetullah Humeynî tezini desteklemek için Kur'an'dan ve hadisten deliller getirir. Ayrıca akli deliller kullanır. Bu delillerden bazılarında bir göz atmak, "velâyet-i fakîh" kavramının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Şüphesiz kullandığı delillerin çoğu daha önce diğer ulemâ tarafından kullanılmıştır.

Buveyhîler devrinin (334-447/945-1055) başlangıcından itibaren kayıp İmâm'ın fonksiyonlarının ulemâ tarafından icrâ edilebilmesini ortaya koymak; 1905 anayasa tartışmasında ise İslâm'da demokrasinin mevcudiyetini ispât etmek için kullanılan "makbul" hadis, bu kez de Ayetullah Humeynî tarafından, ulemâya bilfiil liderlik hakkını vermek ve nâibü'l âmm kavramına yeni bir boyut kazandırmak için kullanıldı. Bu hadiste, hükümdârın mahkemesine mürâcaâtın câiz olup olmadığını soran Ömer ibn Hanzala'ya İmâm Cafer'in "böyle bir mahkemenin hükmünü aramanın yasak olduğunu" bildirdiğini söylemiştik. Yine aynı hadise göre, bunun yerine herhangi bir problemi olanlar, İmâmlardan intikal eden ilme sahip olan kimselere mürâcaât etmelidirler. Ayetullah Humeynî bu hadisten İmâm'ın bir kısım fonksiyonlarının ulemâca icrâ edilebilmesi, ya da demokrasi manası çıkarmamaktadır. Fakat bu hadis, Ayetullah Humeynî'ye göre, İmâm'ın tüm fonksiyonlarının, ulemâca tam olarak üstlenilmesini ifâde etmektedir.

Bir hadiste Peygamber, "ulemâ boş arzularla, zevk ve dünyevi ihtiraslarla iştilal etmedikçe, Peygamberlerin vekilleridir" demiştir. Bu kez Peygamber'e "ey Allah'ın Rasulü! Böyle bir durumu biz nasıl ayırt edebiliriz?" diye sorulunca, o da "işbaşındaki otoriteye tabi olup olmadığına bakarak; eğer otoriteye tabi olurlarsa, dininizi ve kendinizi onlardan sakının" diye cevap verir. Ayetullah Humeynî'ye göre bu hadisteki "fukahâ, Peygamberlerin vekilleridir" ibaresi, fakîhin sadece hukûkî bir otoriteye sahip olmadığını,

Peygamber ve İmâmlar gibi her alanda, tam otoriteye sahip olduğunu ortaya koymaktadır [61].

Diğer bir hadiste, İmâm Cafer Sâdık, "hüküm vermekten kaçının, çünkü hüküm vermek meşrû muâmelâtı ve hukûku bilen, tüm müslümanlara adâletle davranan İmâm'a ve onun vekillerine âittir" der [62]. Bu hadise göre fakîh, Peygamber'in vekilidir. Fukahâ Peygamber olmadıklarına göre, Peygamberin vekilleri olmalıdırlar. Çünkü meşrû muâmelâtı ve hukûku bilen fukahâdır. Böylece İmâm'ın yokluğunda fukahâ ümmetin liderleridir ve devlet başkanlığının da dahil olduğu, "hüküm" verme pozisyonunu işgal etmeye başka hiç kimsenin hakkı yoktur [63].

İmâm Cafer Sâdık, Peygamber'in "kim ilim yolunda bir mesafe katederse, Allah da ona cennette bir yol açar. Memnuniyetlerinin bir işareti olarak melekler kanatlarını onun önünde aşağı indirirler. Gökteki ve yerdeki, hatta okyanustaki balık bile, onun affı için istiğfar eder. Alimin cahil mü'mîn üzerindeki üstünlüğü, dolunayın yıldızları üzerine olan üstünlüğü gibidir. Gerçekten de ulemâ Peygamberlerin vekilleridir. Peygamberler miras olarak ne bir dinar ne de bir dirhem bırakmışlardır; bunun yerine ilim bırakmışlardır. Ve kim onu elde ederse mirastan büyük bir pay almış olur" [64]. dediğini nakleder. Peygamberlerce bırakılan ilim fukahâ tarafından bilindiği için, fukahâ peygamberlerin varisleridir.

Ayetullah Humeynî'nin tezinde bir şey gayet belirgindir; "gayri meşrû otoritenin liderliği fukahâdan gasbetmesi". Fukahâyâ âit olan liderlik, İmâmın gaybetinden günümüze kadar gasbedilmiştir. İmâm Hüseyin, "işlerin idâresi ve hükümlerin uygulanması, Allah ile ilgili ilimlere sahip olanlar ve neyin helâl neyin haram olduğunu izah eden Allah'ın emirlerini bilenler tarafından yürütülmelidir. Fakat bu mevki sizlerden alınmıştır, size âit olan bu vazife sizlerden gasb edilmiştir" [65]. demektedir. Ayetullah Humeynî'nin iddiâsına göre, öyle gözüküyor ki, hükümetler İmâm'ın mevcudiyeti sırasında otoriteyi İmâm'dan gasb ettikleri için gayri meşrûdurlar. İmâm'ın gaybetinden sonra ise bu sefer hükümetler otoriteyi, fukahâdan gasb ettikleri için gayri meşrûdurlar.

(Fakat, geleneksel Şîi siyâsî anlayışına göre velâyet-i fakîh kavramı bile gayri meşrû olsa gerek. Çünkü gerçek otorite yalnızca dönüşü beklenen kayıp İmâm'a âittir. Ayetullah Humeynî'de de bu konuda endişe hissedilmektedir. Çünkü Ayetullah Humeynî her nedense, tüm kontrolü fakîhin eline vermiş olmasına ve her ne kadar liderliğin fukahâ'nın hakkı olduğunu ileri sürmüş olmasına rağmen, açık bir şekilde devlet reisinin fakîh olduğunu söylememektedir [66]. Zaten velâyet-i fakîh tabirinden de anlaşılacağı gibi fakîh, İmâm'ın vekilliğini yapmakta, yoksa asıl olarak onun yerini almamaktadır.)

Şîi devlet teorisinin başından beri açık olduğunu ve velâyet-i fakîh' in yeni bir şey olmadığını ispât etmek için Ayetullah Humeynî, gaybetten sonraki Şîi ulamanın bazı uygulamalarını örnek olarak verir. Kasım 1891'de,

bir müctehid olan Mirza Hasan Şirâzî (öl 1312/1895), İran'da bir İngiliz firmasının tekeline karşı tütün kullanımını yasaklayan bir fetva verir. Bu fetvada Şirâzî tütün kullanmanın asrın İmâmının iradesine karşı açılmış olan bir savaş olduğunu ilan eder. Ayetullah Humeynî bunun, aslında devletle ilgili bir hüküm olduğunu belirtir. Yoksa bir kaç ferdin üzerinde tartıştığı bir konu hakkında verilmiş bir fetva değildir. Tamamen Hasan Şirâzî'nin devlet başkanlığı konusundaki kararlılığının bir ifâdesidir [67].

Aynı şekilde, birinci dünya savaşının sonunda Irak'ta İngiliz yönetimine karşı Mirza Muhammet Taki Şirâzî (1853-1920) (müdafa için) "cihad" ilan etmiş ve bütün ulemâ da buna tabi olmuştur. Çünkü, bu bir çeşit devlet kararı idi [68].

Ayrıca Ayetullah Humeynî, önde gelen Iraklı bir âlim Kaşifu'l Ğıta Muhammed Hüseyin (ö. 1954)'ın, Şia'nın devlet başkanlığı hususunda hemen hemen aynı şeyleri ileri sürdüğünü savunur. Bir müctehid olan Molla Ahmed Nerâki (ö. 1244/1829)'de fukahânın devlet başkanlığını savunmakta idi. Bunlara ilaveten, Mirza Muhammed Naini de fakîhin cemiyetin başkanı olduğunu iddiâ ediyordu.

D- VELÂYETİ FAKİHE MUHALİF GÖRÜŞLER

Mâmafih, Ayetullah Humeynî'nin bu tezi fukahâ arasında ihtilafa sebep oldu. Ayetullah Humeynî'nin görüşünü destekleyenlerden Ayetullah Rabbani, velâyet-i fakîh' e itâatin vâcib olduğunu, İslâm Cumhuriyetinde kanuna uymanın günlük namaz ve oruç tutmak gibi vâcib olduğunu söyler. Hamaney ise, velâyet-i fakîh' in emirlerine uymanın Allah'ın emirlerine uymak gibi olduğunu ileri sürer.

Fakat bunun yanı sıra "İslâm'da velâyet-i fakîh diye bir kavram yoktur" şeklinde, bir kısım ulemâdan gelen şiddetli muhâlefetin de mevcut olduğunu belirtmiştik. Bu muhâlif görüşler, anayasanın Şâh ile ilgili maddesi hariç, meşrûtiyeti savunan Ayetullah Şeriatmedârî (1904-1984?) ile Iraklı Ayetullah Hui (1889-1992), Ayetullah Bahaeddin Mehâllati, Ayetullah Sâdık Ruhânî, Ayetullah Ahmed Zencânî, Ayetullah Ali Tahrânî, Ayetullah Mahmud Telâkani (ö. 1979) gibi önde gelen fukahâ tarafından ileri sürüldü. Bunların kimisi ihtilâlin ilk yıllarında öldü, kimi Irak'a geçti, kimisi zaten Irak'ta oturmakta idi. Kimi göz hapsinde tukuldu, kimi de bastırıldı [69].

Ayetullah Muntazerinin 1985 Kasım'ında, Ayetullah Humeynî'den sonra geleceğin fakîhi seçilmesi üzerine Ayetullah Sâdık Ruhânî, İslâmın ve Merceiyyet müessesesinin tehlikede olduğunu söyleyerek, velâyet-i fakîh kavramı konusundaki hoşnutsuzluğunu ifâde eder [70].

Velâyet-i Fakih'in mercei taklid pozisyonu ile bir tenâküz teşkil etmesi, bu kavram için önemli bir engel arz etmektedir.

Ayetullah Humeynî bir fakîhin diğer bir fakîhe üstün olması esprisini, cemiyetteki işlerin nizamın korunması gerektiği şeklinde savunması,

hukûkî bir dayanaktan ziyâde pragmatik temellere dayanmaktadır [71]. Kendi kitabında da "eğer bir fakîh liderlik iddiâsı ile ortaya çıkarsa, ona itâat vâcibtir" der. Bu konuda yapılan daha sonraki izahlar da, Ayetullah Humeynî'ninkinden öteye gitmemektedir. Meselâ anayasa yorumlanırken, tek liderlik ile merce-i taklid arasındaki farkın "âmm ile hass arasındaki fark" gibi olduğu söylenir. Buna göre, bütün liderler merce-i taklittirler. Fakat her merce-i taklit tek liderliği yüklenemez. Eğer lider veya liderler konseyi kabul edilirse cemiyetteki nizamın sürekliliği için anayasa çerçevesinde herkes bu otoriteye tabi olmalıdır. Bu şekildeki itâat, veliyyü'l emr ünvanında işaret edilmiştir. Bu istisnasız herkes için geçerlidir. İster müctehid olsun, ister olmasın; ister merce-i taklit olsun, ister olmasın, herkes eşittir [72].

Böylece, velâyet-i fakîh kavramının genel olarak iki noktadan eleştirildiği söylenebilir;

a) Ulemânın hukûkî sahadaki otoritesine siyâsî liderliğin de dahil edilmesi,

b) Otorite hakkının anayasada belirtildiği gibi sadece tek bir fakîh veya bir fukahâ konseyine âit değil, bütün şii âlimlerin kolektif olarak icrâ ettikleri bir saha olması.

Siyasetten uzak bir tavırda bulunan -her ne kadar Şâh'a karşı Ayetullah Humeynî ile beraber mücadelede bulunmuşsa da- Ayetullah Şeriatmedârî ve Ayetullah Humeynî arasında bu konuda vukûu bulan ihtilaf, 1979 sonunda kanlı çarpışmalara bile sebep oldu. Neticede Şii tarihinde ilk kez, Kum'daki medreselerde bulunan 45 müderrisin 17 tanesi, Ayetullah Şeriatmedârînin Ayetullahu'l-Uzma sıfatının kaldırıldığına karar verdi [73].

Esasında ulemâ arasındaki bu ihtilaf, onikinci İmâm'ın gaybetinden günümüze kadar süren, fukahânın yetki ve otoritesi üzerine yapılmış tartışmaların değişik bir boyutunu, yani İmâm'ın siyâsî liderlik görevinin de fukahâyâ devredilmesi problemini yansıtmaktadır.

DİPNOTLAR

1) Farhang, Rajae, Islamic Values and World View, Rhumeni on Men, The State and International Politics, C. XIII, (USA, 1983), sh. 13.

2) Momen, M., Introduction to Shi'i Islam, (Yale University Press, 1985), sh. 189; Şerif el-Murtaza, eş-Şafi fi'l-İmâme (Tahran, 1301/1884), sh. 40-41; Calder, Norman, "Accomodation and revolution in Imami Jurisprudence, Khumayni and Classical Tradition", MES, 1981, sh. 4.

3) Momen, Introduction sh. 189.

4) Calder, "Accomodation", sh. 4.

5) Calder, "Zakat in Imami Jurisprudence, from Tenth to the Si0teenth

Century A.D", BSOAS XLIV (1981), sh. 475.

6) Momen, Introduction, sh. 190.

8) et-Tûsî, Şeyhu't Taife Ebi Cafer Muhammed ibn Hasan, en-Nihaye fi Mûcerredi'l Fıkh ve'l Feteva, (Beyrut, 1980/1400h., 8. baskı), sh. 185; Calder, "Zakat", sh. 469.

9) Calder, "Zakat", sh. 469.

10) Momen, Introduction, sh. 190.

11) Calder, "Zakat", sh. 477.

12) Calder, "Zakat", sh. 477.

13) Momen, Introduction, sh. 191; Modarrisi Hossain Tabatabai, Introduction to Shi'i Law, (Itacha Press, London, 1984) sh.51.

14) Momen, Introduction, sh. 190.

15) Momen, Introduction, sh. 190-1.

16) Calder, Norman, "Legitimacy and Accomodation in Safawid Iran; The Juristic Theory of Muhammed Baqır al-Sabzavari (d. 1090/1679), TBI-OPS, 1987, sh. 92.

17) Momen, Introduction, sh 191.

18) Momen, Introduction, sh. 194-5.

19) Calder, "Legitimacy", sh. 95.

20) Calder, "Legitimacy", sh. 95.

21) Hairi, A.H., Shiism and Constitutionalizm in Iran, (Leiden, 1977), sh. 62.

22) et-Tûsî, en-Nihaye sh. 301; Calder, "Legitimacy", sh. 96.

23) Calder, "Legitimacy", sh. 97.

24) Calder, "Accomodation", sh. 4-5.

25) Hairi, Shiism, sh. 173.

26) Hairi, Shiism, sh. 197.

27) Hairi, Shiism, sh. 166.

28) Hairi, Shiism, sh. 103.

29) Hairi, Shiism, sh. 191.

30) Hairi, Shiism, sh. 102.

31) Hairi, Shiism, sh. 103.

32) Enayat, Hamit, Modern Islamic Political Thought, (London, 1983), sh. 170.

33) Enayat, Political Thought, sh. 171.

34) Algar, Hamid, Islam and Revolution, Writings and Declerations of Imam Khumini (Berkeley, 1981), sh. 93.

35) Enayat, Political Thought, sh. 172.

36) Hairi, Shiism, sh. 193.

37) Hairi, Shiism, sh. 194.

38) Martin, V.A., "The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaykh Fadlullah Nuri", MES, 22, 1986, sh. 185.

39) Martin, "Shaykh Fadlullah", sh. 199.

- 40) Hairy, Shiism, sh. 205.
- 41) Martin, "Shaykh Fadlallah", sh. 190.
- 42) Hairy, Shiism, sh. 209.
- 43) Hairy, Shiism, sh. 127.
- 44) Calder, "Accommodation", sh. 5.
- 45) Akhavi, Shahrough, Religion and Politicsk in Contemporary Iran (USA, 1980), sh. 171-80.
- 46) Algar, Islam, sh. 144.
- 47) Algar, Islam, sh. 125.
- 48) Algar, Islam, sh. 60.
- 49) Arjomand, S., The Turban For The Crown. (Oxford University Press, 1988), sh. 181.
- 50) Calder "Accommodation", sh. 14.
- 51) et-Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsi-ru'l-Kur'an (Kum, 1971), C. IV, sh. 398-9; Arjomand, The Turban, sh. 179.
- 52) Algar, Islam, sh. 63.
- 53) Algar, Islam, sh 62/64/78. (Ulemâ arasında hiyerarşi olmadığına dair bkz. sh. 64).
- 54) Algar, Islam, sh. 343.
- 55) Algar, Islam, sh. 60.
- 56) Algar, Islam, sh. 60.
- 57) Algar, Islam, sh. 55.
- 58) Algar, Islam, sh. 55.
- 59) Algar, Islam, sh. 337-8.
- 60) Algar, Islam, sh. 61.
- 61) Algar, Islam, sh. 76-7.
- 62) Algar, Islam, sh. 83.
- 63) Algar, Islam, sh. 84.
- 64) Algar, Islam, sh. 99.
- 65) Algar, Islam, sh. 121.
- 66) Bu konuda bkz. Algar, Islam, sh. 60.
- 67) Algar, Islam, sh. 124.
- 68) Algar, Islam, sh. 124.
- 69) Arjomand, The Turban, sh. 156.
- 70) Arjomand, The Turban, sh. 181.
- 71) Arjomand, The Turban, sh. 181.
- 72) Arjomand, The Turban, sh. 181.
- 73) Arjomand, The Turban, sh. 156.