



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI MEHDİLİK SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

Editörler

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI

Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Ar. Gör. Maruf ÇAKIR

SİVAS/2018

MEHDİ TARTIŞMALARININ Şİİ SİYASİ DÜŞÜNÇESİNE YANSIMALARI

Hanifi ŞAHİN*

Özet

Mehdi düşüncesi ya da inancı tüm toplumlarda görülen bir fenomendir.. Gaybet düşüncesinin geçirmiş olduğu değişim sayesinde Mehdilik İmamiyye Şii-liğinde inanç konusu haline gelmiştir. Başlangıçta İmami kelamcılar Gaib İmam'ın görevlerinin üstlenilmesine karşı çıkmıştır. Bu durum Şii toplumunu siyaseten krize sürüklemiş, çeşitli çıkış yolları aranmıştır. Bu konuda Şii düşüncesine en önemli katkıyı Usûlî ekol sağlamıştır. Usuli metod ilgili rivayetlerden de güç alarak ulemayı imamların yokluğunda yetkili merci olarak görmüştür. X. asrın son çeyreğinden itibaren halk, fukahâyı tam anlamıyla İmam'ın yokluğunda otorite olarak kabul eder hale gelmiştir. Şii siyaset düşüncesinin din ile irtibatını Şii fıkıh kurmaktadır *Velâyet-i fakih*, düşüncesi, tarihsel koşulların zorlamasıyla Usûlî kontekst içerisinde gelişmiş bir doktrindir. Bu düşünce Humeynî sayesinde bir devrimin gerçekleşmesinde teolojik zemin sağlamıştır. *Velâyet-i fakih* doktriniyle aşırı imkâna kavuşan ulemanın ortaya koyduğu siyaset anlayışı yeni bir mutlakçılık/otokrasi olarak yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmamiyye Şiası, Mehdi, Gaybet, Velâyet-i fakih, Humeynî.

The Reflactions of The Discussions of The Mahdi to Shiite Political Thought

Abstract: Mahdi thought or belief is a phenomenon that is seen in in all societies. It's thanks to evolution the idea of Ghayba (Occultation) has undergone, Mahdism has become a matter of faith in the Twelver Imam Shi'ites. In the beginning, the Shiite theologians (mutakallimun) opposed the undertaking of the duties of Gaib Imam. This issue has led the Shiite community to political crisis, for this reason they are looking for various ways out. In this regard, the most important contribution to the Shi'a thought has been by the Usûlî School. Usûlî School, taking power from the related narratives, saw the ulama as the competent authority in the absence of Imams. From the last quarter of the Xth century, the ulama have become fully recognized as the authority in the absence of the Imam by the people. The relation between

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, Erzurum/Türkiye
hanifisahin@atauni.edu.tr

Shiite political thought and religion is ensured by the Shiite jurisprudence. The velâyat-i faqîh has developed within the Usulî context of Twelver-Shiism. This thought provided the theological ground for a Iran Revolution by Khumaynî. Nowadays, the doctrine of velâyat-i faqîh is widely criticized, because the understanding of politics put forward by the jury is interpreted as a new absolutism / autocracy.

Key Words: Twelver-Shiism, Mahdî, Ghayba (Occultation), Khumaynî.

GİRİŞ

Mehdilik ve Mehdi Düşüncesinin Parametreleri

Adı faklı olmakla birlikte hemen tüm toplumlarda bir kurtarıcı fikri inanış ya da inanç düzeyinde görülmektedir. Kavrama ilişkin olarak ahir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi temel özellikler değişmemekle birlikte, içinde bulunduğu dinin, mezhebin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar olabilmektedir. Tüm dinlerin tarihinde karanlık ve zorlu süreçlerden sonra ilahi müdahalenin rehberlik edeceği bir çıkışın olacağı, bu çıkışın da dünyanın sonu ile irtibatlı olarak kurulduğu görülmektedir.¹ Dikkatleri çeken husus, Mehdi olacak kişinin kurucunun ya da peygamberlerin soyundan geleceğine olan inanıştır. Bu da onların karizmatik bir kişilik olarak kabul görmelerini kolaylaştırmıştır. Burada mehdilerin doğumunun, tıpkı peygamberler gibi, olağan üstü olaylarla irtibatlandırılması da etkili olmuştur.²

Şiî düşünce tarihinde Mehdi telakkilerinin başlangıçta ayrıştırtan bir rolü olsa, İmâmiyye Şia'sıyla ana bünyeye kavuşan İmâmîler için bu düşünce yapısı, her şeye ontolojik açıdan katkı sağlayan bir inanca dönüşmüştür. Şiî'da gaybet etrafında yapılan tartışmalar, Gaybet-i Suğra (260/874) döneminde İmam ile sefirler vasıtasıyla kurulan irtibat, 68 yıl sürmüştür. Bu Şiî toplumun genel anlamda bir kargaşa yaşamadığı söylenebilir. Esas problemlili süreçler 328/949'da başlayan Gaybet-i Kübra'dan günümüze kadar geçen zaman diliminde yaşanmıştır.

Gaybet düşüncesi İmâmiyye Şia'sında zorunlu olarak mehdilik düşüncesini beslemektedir. Gaybette yaşamını sürdüren imam fikri, İmamiyye Şia'sını besleyen bir unsur olmuştur. Şiîliğin altında yer alan İsmâiliyye ve Zeydiyye gibi diğer Şiî gruplar İmam'ın mutlak yokluğu üzerine bir teori inşa etmedikleri için, Yemen, Kuzey Afrika, Mısır ve Taberistan'da devletlerini kurmayı başarmışlardır. Ancak imameti nassla irtibatlandırılan, onu doğrudan Allah tarafından Ali'nin sadece Fatıma'dan olan evladyla sınırlandırıldığına inanan, imameti insanların tercihine bırakılmayacak kadar önemli bir farz olarak gö-

¹ Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993),14-16; Ekrem Sarıkoçlu, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 369.

² Mehdi'yi normal insan olarak görüp şekli, şemali ve soyu ile bilgileri için bkz. Nuaym b. Hammad, Ebû Abdullah Nuaym b. Hammad b. Muaviye, *el-Fiten*, nşr. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993), 225 vd.

ren İmâmî düşüncede hemen her şey askıya alınmıştır. Zira insan aklı, Allah'ın yeryüzünde insanlara kanıtı olarak iş gören bir Hücet/İmam kadar mükemmel işleyemez. Bu nedenle İmam'ın yerine getirmesi gereken her şey, onun yokluğunda askıya alınmalıdır. Bu esnada takiyyeye başvurulmalı ve İmam'ın dönüşü beklenmelidir. İmam'ın mutlak velayeti bölünemeyeceğinden İmam'a herhangi bir konuda vekâlet ettiğini söyleyen kişi yalan söylemektedir. Çünkü İmam'a itaat, Allah'a itaattir ve bu hususun *tevkifi* olması gerekir. Dolayısıyla imamlardan sonra *niyabet-i amme*, *velayet-i fakih* gibi çeşitli kavramlar ileri sürülerek İmam'ın otoritesi temsil iddiası temellendirilemez.

İlk dönem İmâmî kelamcılarının savundukları bu görüşler İmâmî toplumu siyaseten çıkmaza sürüklemiştir. Kuleynî (ö.329/940) ve Şeyh Saduk (ö.381/991) gibi, ilk dönem Ahbârî ulemasına göre İmam'ın yokluğunda siyasi arayış, isyan ya da benzeri işlerle meşgul olmak tam anlamıyla küfürdür. İmam'ın gaybetinde kurulmaya çalışılan devletler, *câir*, *tâğût* ve *ehl-i cevr* olarak nitelendirilir. Ancak Şeyh Müfid (ö.413/1022) gibi sonraki kuşak İmâmî ulema, bu tarz yaklaşımların İmâmî toplumunu çıkmaza sürüklediğini gördüğü için, farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Seleflerinin sert tutumlarına rağmen Şeyh Müfid'in siyasetle uzlaşma zemini araması, sonraki süreçlerde Şîilerin siyasi iradelerle uzlaşma arayışları için cesaret kaynağı olmuştur.

Bu tebliğde, bir ideolojik olgu haline dönüşen mehdi düşüncesinin İmâmiyye Şîa'sının siyasetine yansımalarına dair bir perspektif sunulacak, başlangıçta Şîileri birleştiren mehdi düşüncesinin günümüz İmâmî siyasetinde bu özelliğini koruyup korumadığına dair tespitler yapılacaktır.

1. Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve Mehdi İncancına Dönüşmesi

Gaybet fikrinin oluşmasında Şîî toplumunun yaşadığı sosyo-politik konjunktür, yaşanan coğrafyalarda şahit olunan dini metinlerin doğrudan ya da dolaylı işaretleri ve yapısal özellikleri; yine bu toplumun sahip olduğu mitolojilerin etkili olduğu ifade edilebilir.³ Zira gerek semavi gerekse beşeri dinlerde doğrudan insanların uzun yaşadıklarına ve yeniden dirildiklerine yönelik ifadeler yer almaktadır.⁴ Şîî toplumunda gaybet fikrinin karşılık bulmasında doğunun ilâhî nurla ilgili eski inançlarının; son kurtarıcı fikrinin etkin olduğu ve gnostik bir din olan Maniheizm'in;⁵ kadim geleneklere ve aşırı fikir-

³ Bk. Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), 39-46; Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler, *Beklenen Kurtarıcı İncancı* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2017), 24-25.

⁴ Bk. Tekvin, 5/24; Matta, 17/10-12; Markos, 16/ 6-20; II Krallar, 2/1-12; Malaki, 4/5-6; Luka, 21/5-36; en-Nîsa 4/156-158; el-A'râf 7/142-143; el-Kehf 18/ 65, 82.

⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yay., 1980), 245-246; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevidikten Hadariliğe Kufe*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 162-63.

lere ev sahipliği yapan İran topraklarındaki din ve düşüncelerin etkisi olmuştur.⁶ İranlıların çoğunun erken dönemde Müslüman olması, yüzyılların birikimine dayanan İran mirasının, başta edebî eserler kanalıyla olmak üzere, İslam'a sokulmasına katkı sağlamıştır.⁷ Bilinmeyen sebeplerden dolayı, İran kültürü devamlı aşırı uçlarda gezinmektedir.⁸ Bu yüzden İran kültür ve coğrafyasındaki bu iniş çıkışları dikkate alınmadan yeni oluşan yapıları incelemek zordur. Muahmmmed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) ismi etrafında giderek artan bir çeşitlilikle oluşmaya başlayan "gaybet, vâsilik, mehdîlik, masûmiyet, rec'a, beda', takiyye" gibi düşünceler, bazı gulat Şiî yapılar tarafından ifade edilmiştir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan Şiî mezhepler de, bu ilk dönem gulatının görüşleriyle ilgilenmişler ve geçmiş kültürlerin de etkisiyle imamları yarı ilâhî bir varlık olarak telakki etmişlerdir.⁹

Mehdi düşüncesi İslam toplumlarında öncelikli olarak aşırı gruplarda ortaya çıkmış, ilk defa Keysaniyye tarafından I./VII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ve diğer Şiîlere intikal ederek Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır.¹⁰ Ancak mehdi telakkisi III./IX. yüzyıldan itibaren İmamiyye Şia'sı arasında kökleşmiş ve bu fırkayı diğerlerinden ayıran önemli bir inanç esası haline gelmiştir.¹¹ İmamiyye'nin benimsediği mehdi inancında, zuhur ettiği anda Ehl-i Beyt düşmanlarından intikam alma fikrinin yanı sıra, gaybet döneminde bulunduğu ve zuhur edeceği ana kadar taraftarlarına, mazlumlara, düşkünlere ve hastalara yardım ettiği telakkisi de büyük önem taşır.¹² Mehdi telakkisinin Şiî düşüncede yer almasında Şiîlerin gerek Emevîler gerekse Abbâsiler döneminde umduklarını bulamamaları, aksine baskı altında tutulmalarının da rolü olmuştur.¹³

Kûfe ve çevresi gulât düşüncelerin gelişimi bakımından son derece önemli bir yer konumundadır. Bu topraklarda Ali b. Mahziyar, Yunus b. Abdurrahman (ö.208/823) ve Fazl b. Şazân (ö.260/ 873) gibi âlimlerin başını çektiği III./IX. asır Fars kökenli Şiî hadisçileri, yaptıkları çalışmalarla bu rivayetlerin daha sonra oluşacak olan İmâmî külliyyata aktarılmasında anahtar rol oynadılar. Kufe'den sonra Kum kenti Şiîliğin yeni merkezi haline gelmiş, Kufe ve civarında oluşan gulat dü-

⁶ Rahman, *İslâm*, 242.

⁷ W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yay., 1997), 35.

⁸ Nikkie Keddie, "Introduction", *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikkie Keddie, (London: 1983),1; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik* (İstanbul: Kitabevi, 2000),135.

⁹ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 40. Ayrıca bk. Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, trc. İzzet Akyol. İstanbul: İz Yay.,1993),1: 340.

¹⁰ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: 1973), 2: 71-82; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l- Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam* (Kahire: 197), 2: 56-77.

¹¹ Ignaz Goldziher, *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm*, trc. M. Yusuf Musa v.dğr. (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Misri,1946), 191-193.

¹² Ca'fer Sübhani, *el-İlâhiyyât* (Beyrut: 1990) 2: 633- 650.

¹³ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 40.

şüncelere ait rivayetler Kum'da Kuleynî ve Şeyh Saduk gibi önde gelen hadisçilerin çalışmalarıyla İmâmiyye gaybet inancının oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir. Şiîliğin temel kaynaklarının yazıldığı bu dönemde Harun Reşid'in (ö.193/809) veziri Yahya b. Halid el-Bermek'in (ö.188/805) özel gayretleriyle ilmi ve kültürel faaliyetlerin artması, nas ve vasiyet gibi, gaybetin alt yapısını oluşturan temel Şiî fikirlerin olgunlaşmasına yardım etmiştir.¹⁴

Gaybet fikrinin mehdiliğe dönüşmesinde kilit isim On İkinci İmam'dır. On İkinci İmam'ın gerçekte var olup olmadığı konusunda farklı düşünceler görülmektedir.¹⁵ On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin 260/873 yılında bir halif bırakmadan vefatı, Şia içerisinde yoğun tartışmalara yol açmıştır. Bu durum, On Birinci İmam'ın oğlu olmadığını iddia eden onlarca fırkanın çıkışına neden olmuştur.¹⁶ Bu tartışmayı bitirmek için sonraki süreçlerden itibaren rivayet aktarma geleneği oluştu. Musa Kâzım'ın (ö.183/799) ölümünden sonra, yaklaşık 200/815'li yıllarda gündeme gelen Vâkıfı gaybet iddiaları zamanla "imam hadislerine" dönüştürülerek problem aşılmaya çalışılmıştır. Bu rivayetler o dönemde yaşanan tartışmaların seyrine yön vermiş, İmâmiyye söz konusu rivayetlerden de destek alarak, Hasan el-Askerî'nin gizli bir oğlunun olduğunu ve bu çocuğun gaybete gittiği iddiasını gündeme taşımıştır.¹⁷

İmam'ın gaybeti dolayısıyla oluşan tereddütlerin giderilmesi için Şiî ulema sistemli bir doktrin ortaya koymak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Nevbahtî ailesinin, özellikle Ebû Sehl'in (ö.311/923) katkılarına ayrıca işaret etmek gerekir. Onların temel hedefi, İmam'ın gaybetini imamet doktrininin geçerliliği ve mantıksal sonucu sayarak, gaybetin yokluk anlamına gelmediğini ispat etmeye çalışmaktır.¹⁸ Gaybetin rasyonel tarzda savunulmasına Şeyh Saduk, Şeyh Müfid ve daha sonra da Şerif el-Murtaza (ö.436/1044) gibi İmâmî ulemanın da ciddi katkısı olmuştur.¹⁹

¹⁴ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 42.

¹⁵ On İkinci İmam'ın hayatı hakkındaki tartışmalar için bk. Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fıraku'ş-Şia* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 84-86; Ebû Hatim er-Razî, Ahmed b. Hamdan, *Kitâbü'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslâmiyye* (Bağdat, 1988), 292-293; el-Kuleynî, Ebû Cafer Sîkatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffari (Tahrân: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1361), 2: 449-467; Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî, *el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyuni ve'l-Mehâsin*, Beyrut 1405/1985), 258-259; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, (Kum 1413), 2: 339; İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali, *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me* (Kum: Darü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1395/1975), 2: 432, 474-475; Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Gaybe* (Kum: 1417), 393; İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmame* (Kum: Dâru'z-Zuhair, t.y.), 270-271; Jassim M Husain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London 1982), 67-78,70-74; Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı (İstanbul: 1979), 54-55; Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 99-106.

¹⁶ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, 79.

¹⁷ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 240.

¹⁸ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 241.

¹⁹ Said Amir Arjomand, *The Shadow Of God And The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago 1984), 39-43; Uyar, *Ahbarilik*, 34.

2. Ahbârî Usûlî Mücadelesi ve Şîî Siyaset Nazariyesine Yansımaları

Şîî düşünce ekollerinden Ahbârî düşünce, fıkhu belirli kalıplar içine sıkıştırılmış ve her şeyin Kur'ân ve hadislerde bulunduğunu, fıkhu imamlar tarafından vazedildiği şekliyle, tam ve gelişmiş olduğunu iddia ederek ictihâda gerek olmadığını ileri sürmüşler. Bu yüzden ulemanın görevi, yeni bir şeyler ortaya çıkarmak değil, sadece mevcut olanı keşfetmekten ibaret olarak görülmüştür.²⁰ Bu durum aslında İmâmî toplumun bir anlamda çözümsüzlüğe itilmesi anlamına gelir. Şîî düşüncenin diğer ekolü Usûlîlik ise yeni arayışlar içinde olmuştur.²¹ Onlara göre imamlar, Peygamber gibi, hiçbir zaman bir meseleyi müdevven ve kitap halinde ortaya koymamışlardır. Dolayısıyla imamların ahbârının her türlü meseleyi cevaplandığı söylenemez. Bu tarz bir şeye gerek de yoktur; yapılması gereken günün koşullarına göre ictihâdı işlevsel kılmaktır.²²

Gaybet-i Kübra'dan sonraki süreçte Şîî ulemanın iki seçeneği olduğu söylenebilir. Ya imamlardan kalan ahbârla yetinip bunların yeterli olduğunu savunacaklardı ya da mezhebin ayakta durabilmesi ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilmek için ictihâda başvuracaklardı. Ancak Şîî ulema başlangıçta her türlü akli tartışmaya ve ictihâda karşı oldukça menfi bir tavır takınmış,²³ ictihâdı Ehl-i Sünnet'in icadı olarak gördüğü için, ne pahasına olursa olsun, ona karşı çıkacak ve gerçekte akli istinbât metotlarından herhangi bir şekilde istifade etse bile, buna içtihad ismini vermeyecekti.²⁴

Şîî siyasi düşüncedeki tıkanıklığı aşmak için en önemli araç, rivayetlerde otorite olarak gösterilen ulemanın aktif figür haline getirilmesidir. Ulemanın İmam'ın dolaylı temsilcisi olabilmesi ilim ve adalet ilkelerine bağlanmış, Şîî düşüncede oldukça önemsenen Hz. Hüseyin'in soyundan gelme şartını aranmamıştır. Bu husus İmâmî düşüncüyü içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaran önemli bir unsur olmuştur. Bu bakımdan her ne kadar Şîîler kendilerini İmam'ın nâibi olarak kabul etseler de pratikte Sünnî ulema ile aynı konuma gelmişlerdir. Onlar da Sünnî ulema gibi, Hz. Peygamber'in pratik hayatta yegâne varisleri konumu elde etmişlerdir.²⁵

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmaların Usûlîlerin lehine sonuçlanmış olması, İmâmî ulemanın toplum içindeki dinî, ictimâî ve siyasi rolünün artmasına yol açmıştır.²⁶ Ahbârîlik Şîî düşüncesinde hâkim bir unsur olmaya

²⁰ Said Amir Arjomand, "Introduction: Shi'ism: Authority and Political Culture", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. S.A. Arjomand), (New York: State University of New York Press 1988), 5; Uyar, Ahbârîlik, 300.

²¹ Hüseyin Tabâtâbâî Müderrisî, "Rationalism and Traditionalism in Shii Jurisprudence", *Studia Islamica* 59 (1984):150-151.

²² Rüşdî, 'Ulyân, el-'Akl İnde'ş-Şiati'l-İmâmîyye (Bağdat 1973), 59.

²³ Müderrisî, *Rationalism and Traditionalism*, 148-149.

²⁴ Uyar, Ahbârîlik, 49.

²⁵ Uyar, Ahbârîlik, 48.

²⁶ Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), London 1983), 48.

devam etseydi, o zaman ulemanın dinî ve içtimai meşruiyeti azalacak ve toplum içinde üstlenmiş olduğu rollerini kaybedecekti, çünkü Ahbârilere göre ulemanın görevi imamların ahbârını rivayet etmektir. İmamlara bu şekilde bakıldığında ulemanın içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını karşılaması mümkün olmayacak, imamlar kitlelerin lideri olma vasfını yitirecekti.²⁷

Usûlî düşüncenin ictihâd müessesesinin ele alıp yeni bir şekle kavuşturması, Şîî ulemanın güç ve bağımsızlığını önemli ölçüde artırmanın yanı sıra Şîî fıkhnın yeniden canlandırılması, şeriatın yegâne yorumlayıcıları olarak müctehidlerin hak ve yetkilerinin artmasına da yol açmıştır. Aslında bununla Usûlî hareketi, dinî otoritenin, yöneticinin siyasi iradesinden bağımsızlığını da garantilemiştir. Toplumdaki siyasi güç ve nüfuzu da gittikçe artan ulema, gâib imam adına zekât ve humus gibi gelirleri toplamak suretiyle de maddî otonomluğunu garanti altına almıştır.²⁸

Yaşanan süreçlerde Ahbâriğin zayıflayıp yerini Usûlîliğe bırakmasa kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmelidir; zira yeni ortaya çıkan ihtiyaç ve durumlarla başa çıkmak için kalıplaşmış kurullarla ve nassa karşı literal bir yaklaşımla hareket edildiğinde çözüme ulaşılmayacağı açık ve netti. Usûlîliğe bu galibiyetinin Şîî sosyal ve politik düşüncesi üzerindeki tesiri, oldukça büyük ve etkili olmuştur. Akla muhalif olan Ahbâriğe karşılık, akıl otoritesini ve ictihâdı esas alan Usûlî doktrini, meydana gelen sosyal ve siyasi değişmelere kayıtsız kalamamıştır.²⁹ Müctehid statüsünün yeniden ifade edilmesi ve özellikle yaşayan bir otoritenin taklit edilmesi zorunluluğu, fikhî düşünce dokusunun sertleşmesini engelleyerek Şîîliğe entelektüel bir **dinamizm** kazandırmıştır.³⁰

Ahbariliğin katı rivayete bağlılık anlayışı Ususliliğin ibaha yaklaşımı İmâmî toplumun karşı karşıya olduğu yeni sosyal ve siyasi problemlere fıkhnın uygulanmasını esneterek kolaylaştırmıştır. Ahbârî düşüncesinin, sadece rivayetlere ve nassa dayanan çözümleri geçerli kabul etmesi, toplumdaki bu değişmelere karşı oldukça statik bir tavır takınması, Usûlî düşüncenin yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlamanın yanı sıra bu husus, aynı **zamanda** gaybet boyunca ulemanın toplumda daha etkin bir rol almasını temin edecek *niyâbet-i âmme* müessesesinin gelişmesine yardımcı olmuştur.³¹

Usûlî ulemanın, *niyâbet* müessesesine dayanarak, aklî tahlil metotlarını geliştirip günlük meselelerde otoriteyi ellerine almaları, Şîî ulemanın hiyerarşik müesseseseleşmesine ve *müctehid-mukallid* ayırımının toplumda sağlam bir zemin bulmasına yol açmıştır. Böylece Gâib İmam'ın temsilcileri olan ulema,

²⁷ Uyar, *Ahbârilik*, 354.

²⁸ Uyar, *Ahbârilik*, 355.

²⁹ Uyar, *Ahbârilik*, 359.

³⁰ Hamid Enayet, *Modern Islamic Political Thought* (London:1982), 168.

³¹ Uyar, *Ahbârilik*, 359.

zekât ve humus gibi dini vergilerin toplanması; cuma namazı gibi toplu ibadetlerin icra edilmesi görevlerini yerine getirmeye başlamışlardır.³²

3. Şîî siyasetinde Ulemanın Otoritesi ve Velayet-i Fakîh Düşüncesi

Şîî düşüncede siyasal otorite hep imamet kavramıyla birlikte düşünülmüş, “dinimiz siyasettir, siyasetimiz dindir” şeklinde temel bir yaklaşım söz konusu olduğu için, din-devlet ayırımına gidilmemiştir. Şîî siyaset düşüncesinin din ile irtibatını fıkıh kurmaktadır. Fıkıh ve siyaset arasında doğrudan bir ilişki vardır ve fıkıh siyaseti şekillendirmektedir. Şîî düşüncede fakîh, tam anlamıyla devleti kuşatır, onu etkisi ve yetkisi altına alır. Fakîhin kontrolündeki devlet ne monarşik, ne meşrutiyet ne de ulus devlet anlayışlarına benzer. Bu devletin tek ölçütü fıkıhtır. Böyle olunca fakîhe sınırsız hareket alanı açılmaktadır. Ancak ifade edilmelidir ki, fıkıhın gelişimi belli aşamalardan sonra bu raddeye ulaşmıştır; zira ilk dönem İmâmî düşüncede fakîh, ya da fıkıh, günümüzde elde ettiği anlamından uzaktır. Bu dönemde Şîî fıkıhı, hadis çerçevesinde gelişmiştir. İmamlar bir teşri otoritesi olarak kendi toplumlarına müdahil olmuşlardır. İmamların tedrisinde ilim tahsil eden ashabı da imamların ahbârıyla yetinmeyi esas aldığı için, Sünnî düşüncedeki fıkıhın geçirdiği aşamalar Şîîlikte yaşanmamış, bu nedenle de bir fıkıh usulüne ihtiyaç duyulmamıştır.³³

Şîî ulema, gaybet dönemlerinde toplumu olası bir dağlımdan korumak amacıyla hal çareleri aramaya başlamıştır. Rivayetlerle İmamların vekilleri olma görevi sadece ulemaya tahsis edilmişti. İlgili rivayetlerden biri şöyledir: “Ortaya çıkan olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Onlar sizin üzerinizdeki hüccetimdir. Ben de onların üzerine Allah’ın hüccetiyim.”³⁴ Dikkat edilirse burada sorunların çözümü için müracaat edilmesi gerekenlerin hadis rivayet edenler olduğu vurgulanmaktadır. Burada âlimlere sadece imam rivayetleri çerçevesinde bir hüküm çıkarma gibi kısıtlı bir yetki tanımaktaydı.³⁵ Bu durum, Ahbârî düşüncenin öteden beri savunduğu bir tezdi, ancak bunun Şîî toplumu nun problemlerini çözemediği zamanla anlaşılacaktı.

IV. /X. asrın son çeyreğine doğru halk, ulema ve fukahânın ifadelerini neredeyse imamların sözleri gibi kabul eder hale geldiler. Fukahânın otoritesi İmam’ın karizmasına eşit olmamakla birlikte, onlar, İslâm doktrini ve fıkıhıyla ilgili konularda İmam’ın sözcüleri olarak kabul edildiler. Böylece ulema,

³² Uyar, *Ahbârilik*, 371.

³³ Muhammed Abdülhüseyn Muhsin el-Garâvî, *Mesâdiru'l-Istibât Beyne'l-Usulüyyîn ve'l-Ahbâriyyîn* (Kum 1993), 37-38.

³⁴ Şeyh Saduk, *Kemalü'd-din*, 1: 512; et-Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib, *el-İhticâc*, thk, Seyyid Muhammed Bakır el- Horasan, (Kum: 1966), 2: 283; Tusî, *el-Gaybe*, 1: 314; Şeyh Müfid, *el-Mesailü'l-Aşere fi'l-Ğaybe*, thk Faris Tebriziyan, (Kum: 1426), 10; Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Biharü'l-Envarî'l-Câmia Li-Düreri Ahbarî'l-Eimmeti'l-Ethar* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 2: 90.

³⁵ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 234.

imamet müessesesinin yerinin doldurulamayacağını bilmesine rağmen, ortaya çıkan zaruretten dolayı, İmam'ın *nâibleri* (yardımcı) konumuna yükseltmişlerdir.³⁶

Gaybet-i Suğra dönemindeki *niyâbet-i hâssa* (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefirlerin üstlendiği liderlik görevi, *niyâbet-i âmme* (imamın genel temsilcisi olma) esasından hareketle ulema tarafından üstlenildi.³⁷ İmamlara vekâlet ya da niyabette fakihlerin/ ulemanın ön plan çıkması ilgili rivayetlerin yüklediği karizmanın yanı sıra, onların gaybet fikrinin oluşum sürecinde İmam adına hareket edebilmeyi başaran siyaseten kabiliyetli kişiler olduklarını da gösterir.³⁸

İmamet görevinin tam olarak fakihler tarafından temsil edilmeye başlaması, IV. /X. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Bağdat İmâmî Kelâm ekolü sayesinde olmuştur. Bu ekolün lideri Şeyh Müfîd, gaybet durumundaki İmam'ın görevlerinin ortaya çıkmasına kadar bizzat yönetici veya emirler tarafından üstlenildiğini açıkça ifade etmiştir.³⁹ Tûsî ise gaybet dönemlerinde fakihlerin imamların fonksiyonlarını yerine getirebilecek kişiler olarak görmekte ve imamların yetkilerinin fukahâya devredilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.⁴⁰ Müfîd ve Tûsî gibi ulemanın bu yaklaşımları, biraz da rahat bir yorumlamayla, daha sonraları imamların tüm temel fonksiyonlarının Şîî fakih ve müctehidlere devredilmesine kadar vardırılmıştır. İmâmî âlimler, bu sayede ictihadi üstlenerek, kendi politik müesseseleri olan imamet doktrinini dünyevileştirme yolunda geniş bir hareket alanı elde etmişlerdir. Söz konusu durum, İmâmiyye'nin fiili liderliğini elde eden âlimlere yepyeni bir sorumluluk yüklemiştir. Bu şekilde, dini otoritenin bağımsız âlim kişileri olarak Gaib İmam'ın fonksiyonlarını ortaklaşa yerine getirmeye başladılar. Görevlerinin idrakinde olan âlimlerin bu gayretleri, aynı zamanda Şîî entelektüel faaliyetlere de büyük bir ivme kazandırmış oldu.⁴¹

İmâmî toplumda İmam'ın yokluğu önemli bir problem olsa da gaybet fikrinin bizzat kendisi, sadece hadis aktarmakla yetinen fukahâya, görevlerini müctehidliğe doğru geliştirme olanağı sağlamıştır.⁴² Bu şekilde, gaybetle bir İmam'dan mahrum olmuş gibi gözükten Şîîler, imameti fakihler yoluyla devam ettirerek bu eksikliği hissetmemişlerdir.⁴³ Şîî düşüncenin fukahâ tarafın-

³⁶ Bk. Tûsî, *el-Çaybe*, 215; Meclîsi, *Bihâr*, 52: 99.

³⁷ Hussain, *The Occultation*, 148-149; Uyar, *Ahbarilik*, 48.

³⁸ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 106

³⁹ Bk. Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 361.

⁴⁰ Tûsî, *Tezhibü'l-Ahkâm* (Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1365), 90.

⁴¹ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 236. Ayrıca bk. Abdulaziz Abdullhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-adil) in Shi'ite İslam*, (Oxford 1988), 57;

Messianism, 108; Etan Kohlberg, "Şîî Hadis," çev. M.Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi* 2, sy. 2 (Mayıs 2000): 50-51.

⁴² Bk. Hussain, *The Occultation*, 150.

⁴³ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, 236.

dan temsil edilmeye başlanması, Şîa'yı içerisinde bulunmuş olduğu çıkmazdan kurtaran bir unsur olmuştur.⁴⁴ İmâmî fukahânın yetkisinin genişletilmesi, İmâmî topluluğunun birlikteliğine de önemli katkı sağlamış, Şiileri daha fazla parçalanmaktan korumuştur.⁴⁵

Şiî düşünce tarihine bakıldığında sistemini On İkinci İmam'ın gaybeti üzerine kuran, onun yokluğunda her şeyi askıya alan bir düşünce yapısında çıkış noktaları aranması elzemdir. İşte Usûlî düşünce Şiî toplumuna çeşitli çıkış yolları sunmuştur. Ancak ifade etmek gerekir ki, ilk başlarda Ahbârî geleneğine bağlı fakihler toplumu yönlendirmede kısa sürede faydalı olmuşlardır. Şartların değişmesi, yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve mevcut fıkıh brikiminin bunları çözememesi neticesinde VII. asırdan itibaren içtihad fikrinin ve dolayısıyla da müctehid düşüncesinin önü açılmıştır. Moğollar döneminde zayıf da olsa siyasetle bir ilişki kurulmuş, özellikle Safevîler dönemi (1501-1736), ulemanın siyasetle işbirliği öylesine iç içe geçmiştir ki, nerdeyse tüm işleri idare edebilecek bir konuma ulaşmıştır. Bu süreç, sonradan kavramsallaşacak olan *velâyet-i fakîhin* anlaşılmasında önemli bir merhaledir. Kaçarlar döneminde (1796-1925), 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 zemine kavuşmasına katkı sağlamıştır. Devletin bazı yanlışları nedeniyle bu dönemde ulema, sadece içtimai değil, zamanla milli liderler konumuna yükselmiş, İmam'la toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessese olarak ulema, halkı istediği istikamete yönlendirmeye başlamıştır.⁴⁶

Ulemanın İmam'a niyabet görevi dolayısıyla Şiî toplumdaki dini ve politik rolleri, konjonktürün de yardımıyla, tartışılmayacak bir şekilde artmıştır. İmam'ın yokluğunda dini ya da politik süreçlerde yetkin merci olarak sadece ulema kalmıştır. Bu niyabet düşüncesi bir yandan Şiî toplumunu konsolide ederken, diğer yandan imamsız bir topluma kolay intibakta yardımcı olmuştur.⁴⁷ Onlar, İmâmî Şiîliğin oluşum dönemindeki tüm yıkılma ihtimallerine rağmen, İmâmîlerin iddia ettikleri şekliyle, bu yeni doktrinlerini formüle etmeyi başarmışlardır.⁴⁸

Velâyet-i fakîh, düşüncesi ise gaybet doktrininin bir alt gelişimi olarak, tarihsel koşulların zorlamasıyla Usûlî kontekst içerisinde gelişmiştir. Usûlîlik,

⁴⁴ Uyar, *Ahbârîlik*, 48.

⁴⁵ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, 237.

⁴⁶ Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar 2*, sy, 6 (2000): 79.

⁴⁷ Bk. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), (New York: State University of New York Press, 1988), 40.

⁴⁸ Sachedina, *Islamic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, 1981), 98-99.

ictihad müessesesi ve müctehidin konumuna ilişkin getirmiş olduğu yorumlarla, ulemayı Şîî toplumunun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmiştir. *Velâyet-i fakîh* düşüncesi, İmam'a niyabet konusu etrafında VII. /XIII. yüzyılda bir türlü çözülemeyen hukuki sorunların çözümüne yönelik belirli bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıksa da XIX. yüzyılda İmam'ın tam ve kucaklayıcı gücünü birleştiren karmaşık bir hukuk teorisine dönüşmüştür.

Gaybet-i Kübra'dan (329/940) Allame Hillî'ye (ö.726/1325) kadar geçen süreçte İmâmî toplumunun işleri üzerinde fakîhlerin rolünün önemine dair, özellikle daha sonraki dönemlerle kıyaslandığında, çok fazla vurgu yoktur. Bunun nedenleri arasında Gaib İmam'ın masum olduğu inancının yanı sıra, İmam'ın yakında döneceği düşüncesi etkili olmuştur. Neticede bu durum, İmam'ın görevlerini kimin üstleneceğine dair herhangi bir kavramın ve düşüncenin oluşmasına imkân tanımamıştır.

Velâyet-i fakîh, ilk defa Molla Ahmed Nerâkî (ö.1245/1829) tarafından tartışmaya açılan bir kavramdır. Nerâkî, 'Avâidü'l-Eyyâm adlı eserinde fakîhlerin İmam'ın naibi olması gerektiğine dair çok sayıda rivayete yer vermekte, müctehidin İmam'ın halefi ve onun tüm alanlarda gücünün temsilcisi olması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁹ Ancak Nerâkî, bir merci-i taklid mevkiinde olsa da kurucusu olduğu doktrininin etkisi 1979'a kadar tam da anlaşılamadı. Onun bu düşüncesi talebesi Şeyh Ensari (ö.1281/1864) ve Mirza Nâînî (ö.1355/1936) tarafından şiddetle eleştirilse de Humeynî (ö.1989) tarafından devrimi gerçekleştirecek bir ideoloji olacak şekilde yeniden canlandırılmıştır. Humeynî, Nerâkî'yi Velâyet-i fakîh teorisinin öncüsü olarak isimlendirmekte, bu teoriyi oluştururken onun eserine doğrudan atıfta bulunmaktadır.⁵⁰

Nerâkî'den önce *Velâyet-i fakîh* düşüncesi Şîî hukuk literatüründe dikkate değer bir konu olarak görülmedi. Özel ya da genle anlamda İmam'a niyabet kavramı, ulamanın rolünün niteliği ve kapsamı net değildi. Nerâkî *Velâyet-i fakîhi* bağımsız bir konu olarak gördü ve ulamanın velayetteki hak ve görevlerini teyit etmek için bütün rivayetleri kullandı. Nerâkî'nin en önemli hedefi, fakîhin gaybet döneminde otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktı. Onun, fikhî hükümlerin çıkarılmasında fakîhe büyük bir kolaylık ve geniş bir alan açacağını ileri sürdüğü *zan* veya *mezanna* kavramı, *Velâyet-i fakîhin* oluşmasında oldukça önemlidir.⁵¹ O, bu anlayışla fakîhe hem fikhî hem de siyasi alanda yorum yapma hakkı tanımıştır. Ona göre gaybet döneminde İmam'ın temsilcileri olmaları sebebiyle fukahânın otoritesi, temsil ettiği imamın otoritesinin bütününe kapsayacak şekilde genişletilmelidir.⁵² Bu

⁴⁹ Bk. Ahmed b. Mehdi Nerâkî, *Avaidü'l-Eyyâm Fi Beyâni Kavâidi İstinbâtî'l-Ahkâm* (Beirut: Dâriü'l-Hâdî, 2000), 86-100.

⁵⁰ Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, (y.y., t.y.) 3. bs, 115.

⁵¹ Nerâkî, *Avaidü'l-eyyâm*, 2: 97.

⁵² Nerâkî, *Avaidü'l-eyyâm*, 2: 86.

yaklaşım, daha önceki Şîî ulema tarafından ifade edilmeyen bir husus olarak ilk defa dillendirilmiştir.⁵³

Velâyet-i fakîh düşüncesi Humeynî ile birlikte 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâlin ardından İran İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olmuş ve İmâmî siyaset anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır.⁵⁴ Humeynî'nin elinde yeni bir formata kavuşan *Velâyet-i fakîh* düşüncesine göre fukahâ, imamlar; imamlar, Hz. Peygamber; o da Allah tarafından yetkilendirilmiştir. Velâyet yetkisi gaybet dönemine kadar Hz. Peygamber ve imamlara; gaybetten sonra ise fakihlere aittir. Bu, bir imtiyaz değil, bir vazifedir. Peygamber ve imamlar, hükümet teşkilinde ve yürütmesinde hangi yetkiye sahipse fukahâ da aynı yetkilere sahiptir.⁵⁵

Humeynî ile birlikte *Velâyet-i fakîh* düşüncesi hem siyasi hem de dini açıdan bir kalkan olarak kullanıldı. İran'ın siyasi yapısında güçlü bir kamuoyunun bulunmaması dolayısıyla halk, toplumun otonom ögesi olarak gördüğü ulema sınıfını mutlak monarşiyi kontrol etmek için destekledi. Hatta 1905-6 Meşrutiyet hareketinde görüldüğü üzere devletin siyasi hayattaki boşluğunu dolduran yegâne sınıf ulema olmuştur.⁵⁶ Bu şekilde, *Velâyet-i fakîh* ilkeleri, bir yanda popüler heterodoksinin (Sufizm, Şeyhlik gibi) diğer taraftan mutlak monarşinin kontrol edilmesinde kullandı. Bununla birlikte, *Velâyet-i fakîh*, hiçbir zaman monarşizmin alternatifi olarak ortaya çıkmamıştır. Halk, ulemayı despotik rejimin yerini alması için değil, onu kontrol etmek için desteklemiştir. Yine İran halkı, yaşanan aciliyetler yüzünden, ulemanın sosyal değişime uyum kabiliyetine ve kurtuluş nosyonunun Ayetullah Humeynî tarafından yüklenilmesine destek vermiştir. Ancak halk, Humeynî'nin, Nerâkî'nin doktrini temelinde geliştirdiği *Velâyet-i fakîh* düşüncesinde bir başka mutlakçılığın olup olmadığına dikkat etmedi. Zaten Humeynî'nin getirdiği yeni paradigma da, eleştirdiği monarşiler gibi, halka hükümette, siyasette herhangi bir ortak rol, katılım hakkı tanımamaktaydı.

Humeynî ulemanın yetiklerinin sınırlandırılması ve din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğine inanan siyasilerin aksine, ulemanın din-devlet işlerinde etkili olması gerektiğine inanan birçok âlimden birdir. Bu bağlamda Humeynî kendisinden önceki âlimlerin oluşturduğu zemini *Velâyet-i fakîh* kavramıyla son noktayı kavuşturmuştur. Ancak ifade etmek gerekir ki, Nerâkî'den sonraki ulemanın *velâyet-i fakîh* düşüncesinin entelektüel düzeyde kökleşmesine bir katkıları olmadığı gibi, Humeynî'nin de bu düşünceye çok şey kattığı söylenemez.⁵⁷ O, 1979'deki İran devriminin, bu doktrinini

⁵³ Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı", 80.

⁵⁴ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-İ Fakîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.43 (Ankara: TDV Yay., 2013), 19.

⁵⁵ Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 64-65

⁵⁶ Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı", 82.

⁵⁷ Humeynî, bu durumu kendi ifadeleriyle teyit eder. Bk. *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 115.

halka tarıtmadan gerçekleştirmiştir. Yani Humeynî'nin başarısı Nerâkî'nin teorisi değil, o anki İran toplumun içinde bulunduğu Şah ve emperyalizm karşıtlığı olduğunun altını özellikle çizmek gerekir.

Devrime gidiş sürecinin en önemli aktörü olan Humeynî'nin başarısının arkasında başka bazı unsurların olduğunu da dikkate almak lazımdır. Humeynî, *Velâyet-i fakîh* kavramıyla yeni bir siyasal teori geliştirmeye çalışırken bunun anlamlı olabilmesi için öteden beri Şîî kültüründe var olan Hücet'i bekleme düşüncesine karşı çıkmıştır.⁵⁸ Humeynî intizar nazariyesini benimseyenlere şöyle demektedir: "Sakın hüccetin (Mehdi'nin) çıkışına kadar ceza hukukunu uygulamayı, İslam'ın serhaddını savunmayı ve fakirlerin haklarını toplayıp kendilerine ulaştırmayı bırakıyoruz demeye kalkmayınız. Hücet'i bekleyişi öne sürerek, namazı terk etsenize ?!"⁵⁹

Humeynî'nin başarısı Şîî şehadet efsanelerini yeniden ama güçlü şekilde kullanmasında da yatar. Humeynî, Hüseyin'in mirasçısı olarak sunar. Humeynî, Hz. Hüseyin, Şah ise Yezid'tir. Humeynî kurtuluş teolojisini, Kerbelâ'dan itibaren Şîî toplumun bildiği şehadet ve ölüm kültürü üzerinden inşa etmiştir. Her yer kerbela her gün aşure" ifadesi aslında Foucault'un ifadesiyle "varoluş estetiği"dir. Varoluş estetiği, "kendi zamanımız için yeniden biçimlendirilebilecek ve yeni bir maneviyat biçiminin temeli olarak iş görebilecek pratiklerdir."

Humeynî'nin bir diğer başarısı *velâyet-i fakîh* gibi teorik dinî söylemler yerine sıradan halkın anlayacağı, onların dertlerini dile getiren söylemler kullanmasıdır. "İslam mazlumların dinidir, zalimlerin değil.", "İslam varoşlarda (gecekonduarda) yaşayanların dinidir, saraylarda yaşayanların değil.", "İslam halktan (fakirler) doğmuştur, zenginlerden değil." gibi söylemler ile Humeynî, dinî olduğu kadar siyasal bir sembol hâline gelmiş, söylemler vasıtasıyla İslam tarihinin ilk günlerini halkın bilinçaltında yeniden yaşatmayı başarmıştır.

Humeynî kendi düşüncelerini toplumda dayanak bulması için tüm yaptıklarının İmam'ın gelmesini hızlandıracak sürecin bir parçası olarak sunmuştur. Bu bakış açısı ve toplumun uzun süredir yaşadığı buhran, onun taleplerinin karşılık bulmasına katkı sağlamıştır. Fakat *Velâyet-i fakîh* ile bir fakîhin ya da ulema sınıfının On ikinci İmam da olan mehdinin görevlerini üstlenmiş olması pratikte İmam'ın geliş amacını ortadan kaldırmaktadır. "Mehdi ile birlikte imamet gökten yere doğru inerek insanilemiştir. Geriye kalan tek fonksiyonu ise kıyametin kopmasından önce üstleneceği roldür. Yani geleneksel mehdi anlayışı yerine onun sadece kıyamete yakın gelip işleri düzenleyecek

⁵⁸ Ahmed el-Katib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-İ Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005), 471.

⁵⁹ Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, 26.

bir kurtarıcı rolüyle sınırlandırılmıştır.”⁶⁰ Bu bile pratikte istenmemektedir, yani kimse ölümle karşılaşmak istemektedir; zira inisiyatif alan her fakîh mehdinin gelmesinin bağlandığı “işlerin kötü gitmesi” için kimse dünyayı ateşe vermekte, normal siyasetin işleyişinin devamından yana tavır almaktadır.

Velâyet-i fakîh kurumunun Şîi siyasetine ve Ortadoğu reel politiğine yaptığı en önemli katkı, bu düşüncenin merkezi öneme sahip olduğu İran İmamîye Şîiliğinin, dünyadaki farklı Şîilik tonlarına rağmen, Şîiliğin tek sesi olmasını sonuçlandırmasıdır. Bu bağlamda daha önce İran’a mesafeli olan Hizbullah, bugün İran’ın Lübnan’da ve dünyanın diğer yerlerinde operasyonel eli olarak işlevseldir. Ayrıca öteden beri İran Kum şehrine her açıdan, özellikle Şîi düşüncenin şekillenmesi ve Şîi toplumun yönlendirilmesinde, alternatif bir soluk olan Necef/İrak bu özelliğini kaybetmiş; Bahreyn ve hatta Zeydi Yemen bile Kum’dan idare edilen Şîilik şubeleri haline dönüşmüşlerdir.

İran devriminden oldukça etkilenen Michel Foucault’a göre İran’da Şîilik “siyasi farkındalığı teşvik etmek ve körüklemek” konusunda kilit rol oynamanın yanında aynı zamanda “muhalafet rolünü de oynamıştır.”⁶¹ Bu nedenle onun gözünde Humeyni öncülüğündeki İran devrimi, “sıfır noktasında” olan insanlığın siyasi düşüncesi için yeni bir umuttur.⁶² Ancak sadece İran’da değil tüm dünyada yankı uyandıran Devrim’in üzerinden zaman geçtikçe heyecan kaybolmakta, özellikle gençlerin devrimin niteliğini ve kazanımlarını sorgular hale geldikleri görülmektedir. Oysa *Velâyet-i fakîh* devletin bütün organlarına hükmetme yetkisine sahiptir. Onun izni ve rızası olmadan devlete ve hatta İran toplumuna ait hiçbir yetkinin kullanılması mümkün değildir. O, devletin önemli kurumlarının başındakileri tayin ve azletme hakkına sahip olduğu gibi, millet iradesini temsil ettiği düşünülen parlamentonun işleyişine de doğrudan müdahale edebilmektedir. Çünkü *Velâyet-i fakîh*, Allah’ın On İkinci İmam’a verdiği mutlak siyasi otoritenin günümüzdeki yegâne temsilcisidir. Velayet-i fakîhin otoritesini on ikinci imamdan, onun Peygamber’den, O’nun da Allah’tan aldığı ve bu yüzden O’nun Allah’tan başka hiçbir otoriteye karşı sorumlu olmadığı anlayışının günümüz siyaset değerleriyle örtüşmediği ortadadır. Bu nedenle de sıklıkla eleştirilmekte, hukuk devletinin üstünlüğüne inanan gençlerin *rehberiyet* makamına eleştiriler getirdiği görülmektedir. Eğer bu durum çözülmezse zamanında Kaçarlar ve Pehlevi dönemindeki siyasi zulümleri nedeniyle kurtarıcı bekleyen, bunu da İmam’ı temsil ettiğine inandıkları ulema sınıfından bekleyen Şîi toplumu şimdi, “ulemakra-

⁶⁰ Hakyemez, “Şia’da Beklenen Kurtarıcı İnanıcı ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, 2017, s. 89-112, s.107.

⁶¹ Janet Afary, Kevin B. Anderson, Foucault ve İran devrimi: toplumsal cinsiyet ve İslamcılığın ayartmaları, çeviren Mehmet Doğan, İstanbul : Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s.236.

⁶² Janet Afary, Kevin B. Anderson,, s.236

si”⁶³ dediğimiz fakihlerin kendi elleriyle yaratıkları sıkıntılar nedeniyle mehdi beklentilerini hızlandıracaktır.⁶⁴

SONUÇ

Şîi düşüncede mehdilik bir inanış, düşünce tarzı, anlayış değil, tam anlamıyla bir inançtır; çeşitli zaafarla muallel insanın tercihine bırakılamaz bir konudur. Mehdilik Şîi siyasetinde gaybet düşüncesinin geçirdiği aşamalardan sonra varılan son duraktır. Gaybet düşüncesi başlangıçta Şîi toplumun bocalamasına neden olsa da uzun vadede İmamî toplumu bir ideal etrafında birleştiren bir unsura dönüşmüştür. Bu birleşme sadece teolojide değil, yanı sıra politik arenada da kendini göstermiştir. Bu ideal etrafında oluşan literatür, bu konuda sonraki süreçleri şekillendirmiştir, şekillendirmeye devam etmektedir.

İmâmiyye’de her şeyin gaybetteki imama bağlanması onun da *Kaim el-Mehdi el-Muntazar* olarak dönüşünün kıyametle irtibatlandırılması Şîi toplumunun siyasetten uzak durmasına neden olmuştur. Bu, aynı zamanda İmâmî toplumu siyaseten krize sürüklemiştir. Bir yandan beklenen mehdinin bir türlü gelmemesi, öte yandan ilgili rivayetlerle imamlar adına yetkilendirilen fakihlerin artan etkisi arasında sıkışıp kalan toplum, siyasetle uzlaşmaya mecbur kalmıştır. Bu konuda toplumu ikna etme işi, Usûlî düşünce ekolüne kalmıştır.

Velâyet-i fakih doktrini Kaçar ve Pehlevi dönemlerinde mutlak monarşinin dengelenmesinde önemli rol oynamasına rağmen, geldiğimiz süreçte kendisi yeni bir mutlakçılığı tesis etmekle eleştirilmektedir. Eleştirilen yöneltildiği konu Ayetullahlar rejiminin gittikçe despotizme, din adamları aristokrasisine dönüşmesinedir. *Velâyet-i fakih* düşüncesinin günümüz siyasi değerleriyle bağdaşmadığı ileri sürülerek teorinin tamamen reddedilmesine kapı aranmaktadır. Özellikle gençlerin ulemaya tepkisi, İslam’ın bir dizi püriten ve hoşgörüsüz yasaya indirgenmiş bir yapı olarak sunulmasınadır. Bu eleştiriler, dinin siyasal ideolojiye indirgendiği zaman birleştirici olma vasfını kaybettiğinin önemli bir göstergesidir. . Ahlak polisinin tedbirlerine rağmen özellikle kadınların -gösterebildikleri oranda- makyaj ve saçlarını süslemelerine gösterdikleri ihtimam, bir protest duruş olduğu kadar ulema sınıfının kontrolündeki siyasi yapının pek de başarılı olmadığını bir göstergesi olarak da yorumlanabilir

Devrimin üzerinden 38 yıllık zaman geçmesine karşın, *Velâyet-i fakih* nazariyesi mevcut İran toplumunun beklentilerini karşılamaktan uzak bir görüntü sergilemektedir. Hatemi örneğinde olduğu gibi, İran siyasal tecrübe-

⁶³ Uyar, “Şîi Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’nda Otoritenin Kaynağı” *Avrasya Dosyası, Şii Jeopolitiği Özel Sayısı*, (2007), 264.

⁶⁴ Hakyemez, “Şia’da Beklenen Kurtarıcı İnanıcı ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı* (İstanbul: Kuramer Yay, 2017, s. 89-112),108.

sinde bazen istenmeyen kişilerin seçilmiş olmasına rağmen, *Rehberiyetin* kontrolündeki iktidar kaldıraçlarının otonom yapısı nedeniyle, beklenen değişim bir türlü gerçekleşmemiştir. Ulema karşısındaki tüm yapılar, şeriatın daha özgürlükçü yorumlarına ihtiyaç olduğu, din-devlet ve birey arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde dünyayla birlikte hareket edilmesi gerektiği, eşitlik ilkesinin gözetilerek küreselleşen dünyanın modern yüzüyle tanışılmasına dair beklentiler dillendirilmektedir.

Başlangıçta İmami toplumu birleştiren bir unsur olarak görev icra eden mehdilik düşüncesi, eğer kendini yenilemez ve yeni bir siyaset paradigması inşa edemez ise “ulemakrası” olarak görülen mollalar rejiminin eleştirilerden yakasını kurtarması mümkün görülmemektedir. Birden çok boyutu olan Mehdilik düşüncesiyle ilgili olarak sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için ilahiyat, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi interdisipliner perspektiflerin rehberlik ettiği analitik bir okumaya ihtiyaç olduğu açıktır.

KAYNAKÇA

- Afary, Janet- Anderson, Kevin B., *Foucault Ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet Ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Arjomand, Said Amir, “Introduction: Shi’ism: Authority and Political Culture”, *Authority and Political Culture in Shi’ism* (ed. S.A. Arjomand). New York: State University of New York Press 1988.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow Of God And The Hidden İmam: Religion, Political Order, and Social Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago 1984.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1973.
- Enayet, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London:1982.
- Garâvî, Muhammed Abdülhüseyin Muhsin. *Mesâdirü'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Kum 1993.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslâm*, trc. M. Yusuf Musa v.dğr., Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri,1946.
- Hakyemez, Cemil. “Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnanç ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*. 89-112 İstanbul: Kuramer Yay, 2017.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'm Serüveni*. trc. İzzet Akyol. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Humeynî, Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, (y.y., t.y.) 3. bs,
- Hussain, Jassim M, *The Occultation of the Twelfth Imam*. London: 1982.
- İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali. *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me*. Kum: Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1395/1975.
- İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmame*. Kum: Dârü'z-Zuhair, t.y.
- İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Kaşifu'l-Gita, Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakıy Gölpinarlı. İstanbul: 1979.

- Katib, Ahmed. *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-İ Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Kohlberg, "Şii Hadis," çev. M.Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi* 2, sy. 2 (Mayıs 2000): 50-51
- Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), (New York: State University of New York Press, 1988), 40.
- Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffari. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1361.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Biharü'l-Envari'l-Câmia Li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- Müderrişî, Hüseyin Tabâtabâî, "*Rationalism and Traditionalism in Shii Jurisprudence*", *Studia Islamica* 59 (1984):150-151.
- Nerâkî, Ahmed b. Mehdi, *Avaidü'l-Eyyâm Fi Beyâni Kavâidi İstinbâti'l-Ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2000.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*. Kahire: 197.
- Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- Nikkie, Keddie. "*Introduction*", *Religion and Politics in Iran*. (ed. Nikkie Keddie). London: 1983.
- Nuaym b. Hammad, Ebû Abdullah Nuaym b. Hammad b. Muaviye, *el-Fiten*, nşr. Süheyli Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993).
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdîci Hareketler, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1980
- Razî, Ebû Hatim Ahmed b. Hamdan. *Kitâbü'z-Zine fi Kelimâti'l-İslamiyye*. Bağdat, 1988.
- Rüşdî, 'Ulyân, *el-'Akl İnde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Bağdat 1973.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler (al-sultân al-adil) in Shi'ite İslam*. Oxford 1988.
- Sachedina, *Islamic Messianism-The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany, 1981.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Sübhani, Ca'fer. *el-İlâhiyyât*. Beyrut: 1990.
- Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî. *el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyuni ve'l-Mehâsin*, Beyrut 1405/1985.
- Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Kum 1413.
- Şeyh Müfid, *el-Mesailü'l-Aşere fi'l-Çaybe*, thk Faris Tebriziyan. Kum: 1426.
- Tabari, Azar. "*The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie). London 1983.
- Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib, *el-İhticâc*, thk, Seyyid Muhammed Bakır el-Horasan. Kum: 1966.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Kitabu'l-Gaybe*. Kum: 1417.
- Tûsî, *Tezhîbü'l-Ahkâm*. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365.
- Uyar, Mazlum. "Şii Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda Otoritenin Kaynağı" *Avrasya Dosyası, Şii Jeopolitiği Özel Sayısı*, (2007)

Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar* 2, sy, 6 (2000): 77-98.

Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Üstün, İsmail Safa. "Velâyet-İ Fakîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43: 19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Watt, W. Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 1997.