



On İki İmam Şiiliği'nde Veliyy-i Fakih'in Adâlet Sıfatı

Gürkan Biçen* & Muammer İskenderoğlu**

Öz

İnsanın toplum ve devletle olan ilişkisinde aranan dengeyi ifade eden adâlet kavramına dair tartışma insanlık tarihi kadar eskidir. Hemen her dünya görüşü adâlete dair bir açıklama getirmiş ve adâleti insan ve toplum hayatının temelini yerleştirmiştir. Adâletin tümüyle sağlanması halinde insan ve toplumun barış içinde yaşayabileceği aksi halde her birinin fesada sürükleneceği söylenmiştir. Adâletin ne olduğuna dair tartışmanın yanında adâleti kimin sağlayabileceğine dair bir başka tartışma da kadim medeniyetlerden günümüze dek kesintisiz bir biçimde her zaman süregelenmiştir. Antik Yunan'dan sonra İslam medeniyeti de bu konuda önem vermiş, sistemli ve bütüncül çalışmalar yaratmıştır. Bu bağlamda, adâlete ve onu kimin icra edebileceğine dair açıklama getiren görüşlerden biri de On İki İmam Şiiliği'dir. On İki İmam Şiiliği velâyet kavramıyla sıkı sıkıya bağlı gördüğü adâlet kavramına özel bir önem vermiştir. Siyasal düzlemde ise İmamlara benzemesi sebebiyle adâleti ancak fakihin sağlayabileceği ileri sürülmüştür. Bu da fakihin siyasi irade ve kudretin somut aktörlerinden birisi olmasının yolunu açmıştır, hâl böyle olunca, toplumun yönetimini ele alması umulan fakihte aranan iki temel şarttan biri de adâlet olmuştur. Bu makale, On İki İmam Şiiliği'nin Veliyy-i fakih'te aradığı adâlet sıfatını, tarihi izlekte adâlet kavramını felsefi, kelami ve fihhi boyutlarıyla ve mümkün olduğunca birincil kaynaklara dayanarak ele almaktadır. Ayrıca anayasal düzeyde hukuki, siyasi ve dini konuma sahip Veliyy-i fakih idaresiyle yönetilen İran İslam Cumhuriyeti tecrübesini de bu yönüyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset felsefesi, İslam siyaset felsefesi, İsnâaşeriyye, Velâyet-i fakih, Âyetullah Humeyni.

* Doktora Adayı, Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü, av.gurkanbicen@gmail.com, Sakarya, Türkiye, ORCID: 0000-0002-1510-3761

** Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, iskenderoglumuammer@gmail.com, Bolu, Türkiye, ORCID: 0000-0003-1857-9826



The Quality of Justice of Waliye Faqih in Twelver Shi'ism

Gürkan Biçen* & Muammer İskenderoğlu**

Abstract

The debate about the concept of justice, which expresses the balance sought in human relations with society and the state, is as old as human history. Every worldview has provided an explanation of justice and placed justice at the basis of human and social life. It has been said that if justice is fully established, human and society can live in peace, otherwise each will be dragged into mischief. In addition to the debate about what justice is, another debate about who can provide justice has always continued uninterruptedly from ancient civilizations to the present. After Ancient Greece, Islamic civilization also gave importance to this issue and created systematic studies. In this context, one of the views that provides an explanation about justice and who can execute it is Twelvers. The Twelvers gave special importance to the concept of justice because of related to the concept of walayet. On the political plane, it has been argued that only the jurist can provide justice because he resembles the Imams. This viewpoint added a politic role for faqih that it was take responsibility the management of society. This article aims to discuss the quality of justice sought by Twelvers in Veliyy-i faqih, the concept of justice in the historical path with its philosophical, theological and fiqh dimensions. In addition to tries to explain the conditions in the Islamic Republic of Iran where faqihs has a legal, political and religious position at the constitutional level there.

Keywords: Political philosophy, Islamic political philosophy, the Ithnā'ashariyya, Walayet-e faqih, Ayatollah Khomeini.

* PhD Candidate, Sakarya University Middle East Institute, av.gurkanbicen@gmail.com, Sakarya, Türkiye, ORCID: 0000-0002-1510-3761

** Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, iskenderoglumuammer@gmail.com, Bolu, Türkiye, ORCID: 0000-0003-1857-9826

1. Giriş¹

İnsanın varlığını tek başına idame ettirebilmedeki acziyeti onu diğerleriyle yardımlaşma ve işbirliğine mecbur kılmış ve böylelikle sosyalleşme olgusu ortaya çıkmıştır (Aristoteles, 1890/1997, s. 9-10; İbn Haldun, 2001/2004, s. 79). Toplum halinde yaşantının bir sonucu olarak ortaya çıkan işbölümü yoluyla her fert cemiyetin ihtiyaç duyduğu bir hususta kendi kabiliyet, kapasite ve eğitimine uygun bir görev alır olmuştur. Ne var ki topluma sağlanan ve toplumdaki umulan fayda dengesi bugüne kadar süregelen bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Adâlet kavramı ekseninde yürütülen bu tartışma ferdî ve içtimaî rızanın oluşmasında önemli bir yer tuttuğundan, bir yönüyle içtimaî yapının kurgulanması ve meşruiyetinin sağlanması açısından da kilit önemdedir. Buna binaen hemen her toplum kendi işleyişinin adillğine dair bir açıklama getirirken, idealize edilen adâlet de gündemden asla düşmemiştir. Ahlâki, felsefi, siyasi ve hukuki düzlemde süregelen bu tartışmalar adâletin farklı tanımlarını ortaya koysa ve bu hususta doğrudan ve dolaylı açıklamalar yapılsa da (Aristoteles, 1983; Güriz, 1996; Platon, 2017; Yayla, 1999) adâletin kâmil tecelli etmediği bir toplumun sağlıklı bir şekilde devam edemeyeceği noktasında birleşmiştir.

Antik Yunan'da adâlet kavramı üzerine yürütülen tartışmalar ve adâletin tasnif şekilleri 8. ila 10.yüzyıllar arasında İslam dünyasında yaşanan Antik Yunancadan Arapçaya yönelik tercüme faaliyetlerini takiben Müslümanlar üzerinde de etkili olmuş (Macit, 2011, s. 498-504), adâlet, adil toplum ve adil idareciye dair dini metinlerin akli izahında Yunan filozoflarının belirlediği teorik altyapıdan belli bir düzeyde istifade edilmiştir. Bununla birlikte, İslam'ın Şii yorumunun bir kolu olan İsnâaşeriyye (On İki İmam Şiîliği) adâlet kavramını sırf ahlâki bir zeminde görmeyerek, itikadın konusu haline getirmiş ve zamanla siyasi düzleme belirgin bir şekilde taşıyarak bir yönetim anlayışının mihenk taşı kılmıştır. Bugün İran İslam Cumhuriyeti'nde cari nizamın siyasi ve hukuki açıdan anayasal eksenini meşruiyet temelini *Velâyet-i fakih* teorisinden alan *Veliyy-i fakih* etrafında kurgulandığından, bu rejimi gerek düşünce temeli ve gerekse teorisinin tatbik şekli açısından anlayabilmek için adâlet kavramının tafsili bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Böylelikle İran İslam Cumhuriyeti'nde söz sahibi olan si-

¹ Bu çalışma, birinci yazarın ikinci yazarın danışmanlığında hazırlamakta olduğu doktora tezinden üretilmiştir.

yası seçkinler, din adamları, akademisyenler, aydınlar düzeyinde yürütülen tartışmaların ve bu suretle oluşturulan politikaların mahiyeti ve halk üzerindeki etkisi daha isabetli bir değerlendirmeye tabi tutulabilecektir.

Çalışmanın amacına ulaşabilmesi için ağırlıklı olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bilindiği üzere bu yöntemde bir olay yahut durum mevcut haliyle ele alınır ve mümkün olduğunca birincil kaynaklardan ve önemine göre ikincil kaynaklardan istifade suretiyle derinlemesine incelenir. Bu cümleden olmak üzere “adâlet” kavramı Antik Yunan’dan itibaren mercek altına alınırken, dönemin otoritelerine ait temel eserler birincil kaynak olarak değerlendirilmiş ve bu eserleri kullanarak üretilen sair külliyattan ise ikincil kaynak olarak yararlanılmıştır. Bu şekilde araştırma konusunun dayandığı zemin ve süreçteki gelişimi izlenerek, günümüzde İran İslam Cumhuriyeti’nde somutlaşan haline ulaşılmıştır.

Çalışma konusu Türkiye’deki akademik çalışmalar açısından da önem arz etmektedir zira Türkçe literatürde Antik Yunan ve İslam düşüncesinde adâlet kavramına dair bazı çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmalar Velâyet-i fakîh teorisi ekseninde Veliyy-i fakîh’te aranan adâlet sıfatına ve bunun İran İslam Cumhuriyeti’ndeki tatbik şekline odaklanmamış, daha ziyade Müslüman toplum modelleri ele alınırken, sultan-halife modeli çerçevesinde teorik incelemeler ve fihki açıklamalarla yetinilmiştir. Bu yönüyle çalışmamızın Türkçe literatüre katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

Çalışmanın hazırlanmasında Sosyal Bilimler alanındaki diğer çalışmalarla uyum ve standart birliği sağlaması açısından kişi ve eser adlarında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’ndeki kullanım esas alınmıştır.

2. Antik Yunan’da Adâlet Kavramı

Genel kabule göre, Antik Yunan’da adâlet üzerine kurulan nazariyeler Sokrates ile başlamıştır. Platon’un *Diyaloglar* isimli eserinde Sokrates adâleti, kişinin iyiliği sadece kendisi için değil birlikte yaşadığı toplum için de dilemesi ve bu şekilde yaşaması olarak tarif ettiği erdem ile ilişkilendirir (Platon, 2014, s. 221-223). *Devlet* kitabında ise adâleti insanların vicdanlarında ilahi bir ses şeklinde var olan ve hukuk duygusu görüntüsüyle temayüz eden, iyi ile kötü arasındaki farkı ayırabilme bilgisi olarak tanımlar (Platon, 1962/2020, s. 30-32). Bu şekilde Sokrates, kişinin içsel bir halini hukuk sistemi içinde somutlaşan kavramsal bir düzeye taşır.

Sokrates'ten farklı olarak, Platon adâlet ve doğruluk kavramlarını birlikte kullanır. O, adâleti daha ziyade kişi ile devlet arasındaki ilişkiye ve politik alana hasrederken, adâlet kelimesinden türeyen “doğruluk”u ise kişinin hem kendisi hem toplum hem de kâinatla olan bilinç ve yaşantısını ifade için tercih etmiştir (Havelock, 1978, s. 312; Platon, 2001, s. 71-73). Kişinin mutlu olmak için nasıl yaşaması gerektiğine dair sorgulamada Platon adâleti, her bir şeyin kendi asli yerinde bulunması ve hakkının ihlal edilmemesi olarak tarif ederken, bu gerçekliği ortaya koyan sözü ise doğruluk olarak tanımlar. Ona göre, insan ruhunda bulunan ve iştiha, akıl ve öfke olarak isimlendirilebilecek üç özellik insanın bedeninde de bir yer bulur ve adâlet tüm bunların vazifelerini yerine getirirken bir diğerinin alanına tecavüz etmemesi ve aralarındaki dengenin sağlanmasıdır (Platon, 1906/2007, s. 57; 1962/2020, s. 132-133;). Bu da ancak irade ve gerçek bir iç ahlâk ile mümkündür (Havelock, 1978, s. 207; Platon, 1962/2020, s. 132-133). Diğer taraftan, Platon (1962/2020, s. 132) toplumu oluşturan sınıfların devlet içindeki konumlarını da ayrıntılı bir şekilde inceler ve nihayetinde her bir sınıfın kendi vazifesini kâmilen yerine getirmesi ve diğerinin işlerine karışmaması neticesinde hâsıl olan birliğin adâleti vücuda getirdiğini düşünür. Böylelikle Platon adâlet kavramını sosyal ve siyasal alanın doğrudan içine sokmakla kalmaz, toplumsal düzenin sağlanması, hak ve vazifelerin bilinir hale gelmesi ve istikrarın korunması suretiyle nihai mutluluğu elde etmeye yarayacak en sağlam araç olarak görür.

Aristoteles (1890/1997, s. 89-90) ise adâleti müşterek hayatın temel ilkesi olarak kabul eder ve siyasi anlamıyla yasaya uyan kişiyi ifade ettiğini söyler (Aydoğan, 2015, s. 28). Ona göre, adâlet erdemın bir parçası değil, bütünüdür. Aynı şekilde adâletsizlik de kötülüğün bir parçası değil, bütünüdür (Aristoteles, 1890/1997, s. 91). Erdem ise ne doğadandır ne de doğaya karşı: insanda var olan doğal bir yapı erdemi kabule hazırdır ve talim ile erdem meleke haline dönüşüp görünür hale gelir (Aydoğan, 2015, s. 26). Erdemın görünür hale gelmesi bağlamında ele alındığında, Aristoteles adâleti nimetlerin hakça paylaşılması anlamında “bölüşürücü adâlet” ve verilen zararın giderilmesi manasında ve daha ziyade medeni hukuk ile ceza hukukunun alanına giren “düzenleyici adâlet” olmak üzere iki kısma ayırır. Tüm bunlardan o, iyi bir yurttaşın, kişinin ve toplumun mutluluğunu sağlayacağı umulan ve doğal hukukla uyumlu olan yasaya; iyi bir insanın ise sadece yasaya değil bir bütün olarak doğal hukuka da uyması gerektiği neticesine varır (Aristoteles, 1890/1997, s. 93). Bu suretle Aristoteles, adâletin doğal hukukun bir unsuru ve uzantısı olduğunu da ortaya koyar.

3. İslam Düşüncesinde Adâlet Kavramı

İslam inancı, mutlak kudret ve irade sahibi olarak telakki edilen ve kendisinden başka herhangi bir yaratıcının bulunmadığı yegâne varlık olan Allah'ın bazı isim ve sıfatlara sahip olduğunu ve bu isim ve sıfatların etkilerinin kâinat, insanın derûnu ve toplumda görüldüğünü ileri sürer. Adâlet bu isim ve sıfatlardan biridir. Bazı yorum farklılıklarıyla birlikte (Kılavuz, 1988, s. 387-388), Müslümanlar Allah'ın zat ve fiillerinde adil olduğu ve ilahi dinin hedefleri arasında, tüm diğer işlerin selametinin zaruri şartı sayılması sebebiyle başlı başına büyük önem arz eden adâletin içtimai hayatta tesis edilmesi hususunun yer aldığı hemfikirlerdir (Piyruz, 2015, s. 63). Bununla birlikte, Tercüme Hareketleri olarak bilinen, Antik Yunan'dan yapılan tercümelerin yoğunlaştığı dönemin etkisiyle olsa gerek, Müslüman filozofların adâlet kavramına dair açıklamalarını sistemleştirirken Antik Yunan'daki tasnif ve açıklamalara da itibar ettikleri görülür.

Genel olarak, “doğru olmak, doğru davranmak, adâletle hükmetmek; eşitlemek” anlamına gelen “el- adl” mastarı (العدل), isim olarak kullanıldığında, “doğruluk, hakkaniyet ve adâlet”, sıfat olarak kullanıldığında “çok âdil” manalarını vermektedir. Bu sıfat Allah'ın zatıyla kaimdir. Yani zatî bir sıfattır. Bir başka ifadeyle O'ndan ayrılmaz, asla sakıt olmaz, kesintisiz bir şekilde ezeli ve ebedidir (Topaloğlu, 1988, s. 387). Adl ve adâlet kelimeleri sadece kelam alanında değil, ahlâk, fıkıh ve tasavvuf sahasında da kullanılmaktadır. Ahlâk sahasında ele alındığında, “Ferdî ve içtimai yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî erdem”i (Çağrı, 1988, s. 341-342); fıkıh açısından ise, çeşitli bahislere temas etse de genellikle “verilen ile hak edilen arasındaki denge”yi (Gazali, H. 1322/ts, s. 234-237) ifade eder. Bu anlamıyla, Allah, “Andolsun, Biz elçilerimizi apaçık belgelerle gönderdik ve insanlar adâleti ayakta tutsunlar diye, onlarla birlikte kitabı ve mizanı indirdik.” (el-Hadid 57/25) buyurarak, hem risaletin amacı ve resulün vazifesini hem de insanların sorumluluğunu ortaya koymuştur (Piyruz, 2015, s. 23). Bu husus edebiyata da yansımış ve *Mesnevî*'yi bu temelde inşa eden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hz. Muhammed'in hem cismen hem de ruhen doğruluğunu bizzat kendisi ve Allah'ın kâmil halifesi olduğunu dile getirmiştir (Yeşil, 2020, s. 1384-1385).

Müslüman filozoflar adâlet kavramına hassasiyetle yaklaşmış, onu varlığı anlamlandırmanın anahtarlarından biri olarak kabul etmişlerdir. Bu cümle-

den olmak üzere, Fârâbî ontolojik açıdan ele aldığı adâleti gerçek saadeti tahsil etmede en elverişli ve en üstün erdem olarak telakki etmiştir (Corbin, 1986/1994, s. 286-293). Vicdandan adâlet fikrine oradan da hukukun temelini oluşturan ahlâka varan Fârâbî için adâlet yönetimin de asli unsurları arasındadır (Fârâbî, 1985/1990, s. 89; 1993, s. 28; 1997, s. 73-75). Fârâbî'yi bu noktaya getiren ise varlıktan en büyük payı alan aklın adâlet ile olan irtibatıdır. Kâinatı idare eden akıl adâletin de kaynağıdır (Fârâbî, 1964/1992, s. 29). Hâl böyle olunca, sadece insan ve toplumun değil, kâinatın düzeni de ancak her varlığın hak ettiğinin kendisine verilmesiyle sağlanacaktır. Bu durum Fârâbî (1964/1992, s. 41)'nin adâlet tanımı olan "Cisimlerin hak ve layık oldukları şeylerin yerine getirilmesi" ifadesinde karşılığını bulur. İnsan, varlığa karşı böylesi bir borcu yüklenmiş ve bunu yerine getirmekle mükellef kılınmıştır. İnsan olmanın yolu buradan geçmektedir ve kişi bundan imtina da edemez (Fârâbî, 1993, s. 48). Fârâbî (1961/2014) bu borcun nasıl yerine getirileceğini çeşitli eserlerinde ortaya koymuştur. Bununla birlikte, onun, adâletin tecellisinde asli görev verdiği, tüm toplumu terbiye ederek hidayete sevk edecek kişi, Tanrı'nın kendisine yüklediği bu misyonu tıpkı bir peygamber yahut imam gibi yerine getirecek olan başkandan/imamdan başkası değildir. Buna binaen başkan her türlü erdemi bünyesinde toplamış birisi olmalıdır (Fârâbî, 1961/2014, s. 82).

Fârâbî'den ayrı olarak, İslam siyaset felsefesinin önemli simalarından Mâverdî için adâlet, toplumu ülfete çağırın, iktidara itaate sevk eden, ülkeyi mamur, halkı huzurlu ve müreffeh kılan, nesli çoğaltın ve idareciyi güvende tutan en yetkin, en kâmil, ifrat ve tefritten en uzak mükemmellik idealidir (Birsin, 2004, s. 62-63; Mâverdî, 2019, s. 56, 66, 68, 76, 94, 102). Fârâbî gibi Mâverdî de adâleti imamda aranacak temel şart olarak görür ve mâsiyete dalan kişinin adâlet şartını yerine getiremeyeceğini söyleyerek, başta imam olmak üzere devlet ricali ve memurlarının tümünde adâlet şartının aranması gerektiğini savunur (Mâverdî, 1966/1976, s. 21; Sarıbiyık, 1996, s. 266-275).

Gazzâlî, her şeyi yerli yerinde ve kusursuz var eden Allah'ın el-Adl ismine getirdiği açıklamada adâleti, fiilde tecelli eden, şahsın iç dünyası açısından şehvet ve gazap hislerinin önlenip dengelenmesi ve içtimai hayatta Şeriat'ın çizdiği sınırların aşılardan hemcinslerine haksızlık yapılmaması olarak tarif eder. Kişi günaha dalarak kendisine zulmettiği gibi Şer'i ahkâma karşı

her fiilinde başkalarına da zulmetmiş olur (Gazali, 1968/2015, s. 111-116). Gazzâlî (1969, s. 11)'ye göre imanın da kökünde yer alan adâlet halife/sultan söz konusu olduğunda liyakat, ulema ile irtibat, muavin ve müstahdemleri kontrol, sükûnet, merhamet, hacetleri giderme, şefkat, halkı sevindirme, Şer'i ahkâmı emrederek bu sınırları aşmama olarak sıraladığı on esasa dayanır. Yine o, adâletin olgun bir akla ihtiyaç duyduğunu da dile getirir. Sultan ülkeyi mamur, halkı müreffeh kılmak istiyorsa adâlete riayet etmelidir. Aksi halde ülke tarumar olur (Gazali, 1969, s. 26 ve devamı). Görüldüğü üzere Gazzâlî adâletin toplumda tezahürünün kişinin iç âlemindeki tecellisiyle yakından ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bir başka ifadeyle, kişi kendi içinde gerçekleştiremediği adâleti toplumda da sergileyemeyecektir.

İbn Haldûn ise, Mevlânâ'ya benzer şekilde, ülfetten neşet eden, âlemin kendisiyle kaim olduğu adâleti Allah'ın halk arasında koymuş olduğu bir terazi olarak tanımlar ve hükümdarı da bu terazinin nezaretçisi sayar. Memleketlerin umuru ve halkın refahı adâletin tesisine bağlıdır. Hal böyle olunca, terazinin nazırı hükümdar da adil olmak zorundadır (İbn Haldun, 2001/2004, s. 73-74).

Ashâbü'l adl ve't tevhid olarak isimlendirilen Mu'tezile mezhebi ise "lütuf ilkesi" gereğince Allah'ın kulları için en uygunu yarattığını, O'ndan kötü ve günah bir fiilin sadır olamayacağını, iyi fiillerin yaratılmasının Allah'a vacip olduğunu ve bunun adâlet olarak isimlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Şehristânî, 1955/2015, s. 57-58). Mu'tezile'ye göre insanların iradi fiilleri Allah'ın müdahalesi olmaksızın, Allah'ın fiilden evvel verdiği kudret yoluyla kendilerinden sadır olduğundan, bu fiillerin iyi ve kötü sonuçlarının menfaat ve cezasını da görmeleri gerekmektedir ve bu da adâlet ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir haldir. İlahi emir olmasa bile iyilik ve kötülük fiilin özünde var olup akıl sayesinde iyi ve kötü tefrik edilebileceğinden, işlenen fiile göre Allah'ın ödül ve cezası da adil olacaktır ama Allah mutlak kudreti dâhilinde olmasına rağmen kullarına zulmetmekten münezzeh olduğundan, kötü fiilin neticesini Allah'a bağlamak doğru değildir (Öz, 2012, s. 343-350).

3.1. On İki İmam Şiîliği'nde Adâlet Kavramı

Mesnevî'de "Tanrı huyly bir terazi" (Mevlânâ, 1993/2007, s. 163) şeklinde vasıflandırılan Hz. Ali iyiliklerin en iyisi olarak gördüğü adâleti (Piyruz,

2015, s. 79), kelâmî boyutuyla ele alıp imanın üzerine kurulu olduğu dört şeyden biri sayarak (Destgayb, 1391, s. 27; Razî, 2015, s. 421-422) “Her şeyi kendi yerine koymak” (Razî, 2015, s. 506) şeklinde tarif eder ve genel bir koruyucu olduğunu söyler. Kendisine tevhid ve adâlet hakkında sorulan bir soruya ise, “Tevhid Allah’ı vehimle şekillendirip sınırlandırmaman; adâlet ise Allah’ı hikmet ve adâletin zıddıyla suçlamamandır.” (Razî, 2015, s. 511) şeklinde cevap verir. Bir diğer tarifinde ise adâleti, “Allah’a töhmet yüklememek” (Destgayb, 1391, s. 18) olarak açıklar. Ne var ki Hz. Ali’nin, “Nitelenirilmeye en geniş, amel makamında en dar olan şeydir” (Razî, 2015, s. 298) dediği adâlet bazen eşitlik manasında kullanılsa da “hak” kavramına dayandığı için mutlak eşitlik anlamına gelmez (Muhaddisî, 2013, s. 15). Adâlet kavramında eşitlikten kastedilen, kamu hukuku açısından kanunlar önünde aynı durumda olmak, toplumsal hayatın yarattığı siyasi, iktisadi, kültürel ve sair fırsat ve faydalardan istifade etmede ise aşağı seviyede tutulmamaktır (Piyruz, 2015, s. 67). Bu yönüyle adâlet toplumsal sınıf farklılıklarına dayalı, baştan tanımlanmış ayrıcalıkların da reddi anlamına gelmektedir. Kimi zaman adâlet kelimesi, kişiyi başkalarına zulmetmek ve haksızlık yapmaktan koruyan “insaf” anlamında da kullanılır (Muhaddisî, 2013, s. 14). İnsaf, kişinin kendisini muhatabının yerine koyup kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, muhatabına da o şekilde davranmasını zorunlu kılar (Piyruz, 2015, s. 81). Hukuki ve siyasi bağlamda ise insaf, kişinin kendi haklarını tanıma ve korumadaki gayretini diğerlerinin haklarını tanıma ve korumada da göstermesidir (Piyruz, 2015, s. 66). Bir başka yönüyle adâlet kişinin şahsi, umumi, siyasi ve sair işlerinde mutedil hareket etmesi, dostlukların ve düşmanlıkların hakkın tanınması ve icrasından kendisini alıkoymamasıdır (Piyruz, 2015, s. 70). Bu anlamlarıyla adâlet en geniş haliyle tatbik edilmelidir. Aksi halde kişi zulmetmiş olacaktır (Razî, 2015, s. 382-383). Hz. Ali bu durumun ehemmiyetini ve mesuliyetin ağırlığını, “Vallahi, karıncanın ağzındaki arpanın kabuğunu alarak Allah’a isyan etmem için bana yedi iklim ve göklerin altındakiler verilse gene de kabul etmem.” (Razî, 2015, s. 310) sözleriyle ifade etmektedir. O dönem itibarıyla kullanılan en küçük ağırlık birimi olan arpa tanesinden de küçük bir şeyi örnek getiren ve bunun karşısına tüm bir yeryüzünü koyan Hz. Ali, adâletten ayrılmamanın önemini ilahi iradeyle çatışmama zorunluluğundan kaynaklandığını göstermektedir.

Ahlâk felsefesinin temeline adâlet kavramını yerleştiren Nasîrüddin Tûsî (H. 1369/2007, s. 126)’ye göre, erdemlerin bir parçası olmayıp tümünü

içeren adâlet, “Pratik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen erdem”dir. Erdem ise fiillerin vasatıdır. Böylelikle Tûsî, adâleti fiillerde orta yolu tutmak olarak işaret eder ve insanın öncelikle kendi nefsinde tatbikini zorunlu sayar (Gafarov, 1998, s. 99; Tûsî, 1373, s. 108-109). Ancak Tûsî'nin orta yoldan kastı aritmetik orta değildir. O, daha ziyade şahsa, zamana ve mekâna bağlı şartlara göre değişebilen izafi bir ortadan bahseder. Bu anlamıyla, kimisi için vasat olan bir durum bir başkası için ifrat yahut tefriti oluşturabilir (Gafarov, 1998, s. 117). Tûsî'nin izafi ortaya dair bu yaklaşımı herhangi bir meseleye dâhil tüm unsurları birlikte değerlendirmeyi zorunlu kılar.

İslam Felsefesinde Hikmet-i Mûtealiye ekolünün kurucusu ve aynı zamanda Şii kelâmının önemli simalarından olan Molla Sadrâ adâleti tüm varlıkların liyakatlerine ve yeteneklerine dikkat etmek ve bunları hayata geçirmek şeklinde tarif eder ve bunun yaradılışın temel ilkesi olduğunu vurgular (Sadru'l-Müteellihîn, 1367, s. 23). Ona göre adâlet, insan nefsinde iyi erdemlerin kaynağı olarak beliren cesaret, iffet ve hikmetin bir araya gelmesinden oluşur (Gencver vd., 2016, s. 173).

Âyetullah Abdülhüseyin Destgayb ise herkese hak ettiğini vermek olarak tanımladığı adâleti ilim ile ilişkilendirir ve mevcudattan herhangi birinin hak ettiğine ulaşmasının engellenmesi şeklinde tarif ettiği zulmün cehaletten neşet ettiğini söyler (Destgayb, 1391, s. 29). Ona göre, Allah'ın mutlak ilmi tekvini ve teşriî adâletin de kaynağıdır ve buna binaen Allah mutlak adil olandır. Allah'ın fiillerinde zulmün varlığı muhaldır (Destgayb, 1391, s. 18). O halde kişi ilimle donanmalı ve her halükârda Allah'a, kendisine ve gayrisına karşı adil olmalıdır (Destgayb, 1391, s. 21).

“İslâm hak ve adâlet peşinde olan mücahit insanların dinidir. Hürriyet ve bağımsızlık isteyenlerin dinidir” (Bâkırî, 2015; Humeynî, 1390, s. 9-12, 70) diyen Âyetullah Humeynî Allah indinde takvaya en yakın şeyin adâlet olduğu ve tüm diğer hasletlerin aslında adâletten neşet ettiği kanaatinde-dir. O, faziletlerin anası kabul ettiği adâleti tanımlamaya ahlâk alanından başlar ve “İfrat ve tefritten uzak olup orta noktada bulunmak” olarak tarif eder. Ona göre, adâlet, insan tabiatında yer alan ve buluşa erişmekle müspet veya menfi yönde kökleşen kuvvetler arasında dengeyi sağlamayı gerektirir ve adâlet sıfatıyla insan ilahi yolda ilerleyerek, *İnsân-ı kâmil*'e yaklaşır. *İnsân-ı kâmil*'in mücessem hali ismet sahibi peygamberlerin varlık nedeni de adâleti içtimai hayatta tahakkuk ettirmektir. Ne var ki onların

bunda kâmilen başarılı olduklarını söylemek mümkün değildir (Humeynî, 1389c, s. 254; 1389d, s. 1, 386; 1389e, s. 480; 1389g, s. 98). Âyetullah Humeynî'nin adâlet kavramına dair anlayışının başta *Fusûsü'l- hikem* olmak üzere, eserlerinden ve görüşlerinden derinden etkilendiği İbn Arabi ile Molla Sadrâ'nın katkısıyla oluştuğu söylenebilir (Martin, 2007, s. 32; Moin, 1999/2005, s. 34, 46-47). Hasan Humeynî (2014, s. 6)'ye göre, Âyetullah Humeynî'nin izlediği itidal yolu, adâlet yolunun sahih cereyanıdır.

4. Velâyet-i Fakih Düşüncesi ve Veliyy-i Fakih'te Aranılan Adâlet Sıfatı Şartı

Hz. Peygamber'in irtilalinden sonra Müslüman toplumu kimin yönetmesi gerektiğine dair soruya, "Ehl-i Beyt'ten on iki imam" cevabını veren mezhebe İsnâaşeriyye (On İki İmam Şiîliği) denilmektedir. Bu mezhebin Usûlî ekolüne göre, On İkinci İmam olan Muhammed Mehdî el-Muntazar halen gaip olduğundan, onun yerine özelde Şii ve genelde Müslüman toplumu idare hak ve salâhiyeti Veliyy-i fakih unvanıyla muttaki ve adil fakihe aittir. Vücûhata (zekât ve humus gibi dini ödentiler) ilişkin bazı yükümlülüklerin icrasının nasıl olacağına dair sorulara verilen cevaplarla başladığı düşünülen bu görüş, Safevî devleti döneminde Muhakkık Kerekî ile güçlü bir siyasi anlam yüklenerek ivme kazanmış, Molla Ahmed Nerâkî ile kâmil haline gelmiş ve Âyetullah Humeynî tarafından İran'da tatbik sahasına çıkarılmıştır (Berecî, 2003, s. 69-71; İzdehî, 1386, s. 41; Memdûhî, 2003, s. 63-64).

İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı Velâyet-i fakih doktrinini anayasanın temeli; Rehber, Veliyy-i Emr ve İmam-ı Ümmet olarak isimlendirilen Veliyy-i fakih'i de İslam Cumhuriyeti'nin eksenine haline getirmiştir. Anayasa'nın 5., 107. ve 109. maddeleri bu hususa dair hükümler içermektedir (Teshirî, 1395, s. 453). Buna göre, halkın oylarıyla seçilen âlimlerden oluşan Meclis-i Hubregân günlük endişelerden uzak bir şekilde (Tahrânî, 1434, s. 189-200) Rehber'i belirleyecektir. Bu noktada Meclis-i Hubregân Rehber'de,

- Fıkhi ilgilendiren bütün konularda iftâ (fetva verme) için gerekli ilmi salâhiyete sahip olmak,
- Ümmet-i İslâm'ın rehberliği için gerekli adâlet ve takvâyı hâiz olmak,

- Rehberlik için yeterli siyasî ve toplumsal görüş, yiğitlik, yöneticilik ve güce sahip olmak (Teshirî, 1434, s. 456) şartlarını arayacaktır.

Görüldüğü üzere, İsnâaşeriyye’de felsefî, kelâmî ve fikhî bir yöne sahip olan idarecide aranan adâlet sıfatı şartı, İnan İslam Cumhuriyeti’nde anayasal bir düzenleme haline getirilerek, modern devletlerin kanun yapma tekniğine dâhil olmak suretiyle yeni bir hukuki ve siyasî boyut kazanmıştır. Bu anlamıyla Velâyet-i fakîh teorisi modern devletlerin yönetim anlayışları arasında sayılabilecek bir hüviyete sahip olmuştur. Hal böyle olunca, adâlet kavramını bu bağlamda incelemek de elzemdir.

On İkinci İmam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın gaybetinde ancak adil fakihî meşru yönetici kabul eden İsnâaşeriyye adâlet sıfatını idarecinin bizzat kendi nefsinde tatbik etmesi gereken en mühim özellik olarak sayar (Piyruz, 2015, s. 77; Razî, 2015, s. 121). Âyetullah Humeynî (2013, s. 147; 1389f, s. 125; 1389i, s. 115)’ye göre, her fakih değil ancak “adil fakih” Hz. Peygamber’in varisi ve emanetçisidir. Böyle olunca, adil fakih kim olduğunun hikmet, iffet ve şecaatle birlikte, toplumun idarecinde aranacak şartların temelinde yer alan adâlet kavramı ekseninde belirlenmesi de gerekmektedir. Bu husus konunun muğlak kalmaması için zaruridir. Zira adil fakihe yüklenen sorumluluk, verilen salâhiyet ve ondan umulan fayda yadsınamaz ölçüde büyüktür. Öyle ki tek amacı adâletin tatbiki ile ilahî rızayı kazanmak olan adil fakih toplumu *sırât-ı müstakîm*’e hidayet edecek ve adâlet yolunda ilerleterek dengeli, sakin ve hakların gözetildiği bir ortamı inşa edecektir (Humeynî, 1389e, s. 366-367). Nefsinin hevâsına az da olsa kapılmasının nihai amaca ulaşmayı batıl kılacağını bilmesi ve adâlet sıfatının kendisini günah işlemekten ve düşmanına zulmedip dostuna müsamaha göstermekten uzak tutması sebebiyle adil fakih insanlar arasında ahlâken Masum İmam’a en yakın kişi olacaktır. Âyetullah Humeynî, bütün bir dünyaya sahip olsa da tıpkı Hz. Ali gibi adil fakihin de dünyaya meyletmeyeceği ve adâlete riayetten ibaret asli vazifesinden yüz çevirmeyeceği kanaatinde (Humeynî, 1389a, s. 304; 1389h, s. 345-346).

Müslüman toplumun idaresi sorumluluğunu yüklenecek fakihin adil olduğu nasıl belirlenecektir? Bu yöndeki bir soruya genel olarak İsnâaşeriyye uleması ve özelde Âyetullah Humeynî teorik ve pratik açıdan bazı cevaplar vermiştir. Fakihin adil kabul edilebilmesi için muhlis olması, adâleti kendisine farz bilmesi, hakkı tanıyıp onunla amel etmesi, hevâ ve heveslerinden uzaklaşması, bilerek günah işlemeyecek derecede takva sahibi olması (İbn

Haldun, 2001/2004, s. 273; İbn Kesir, 1984, s. 1670), haramları terk edip vacipleri yerine getirmesi ve bunun da toplumca görünür halde olması gerekmektedir (Razî, 2015, s. 121). Günah ile adâlet arasındaki yakın ilişki günahın ilahi emirlere muhalefet anlamına gelmesi sebebiyledir. Günah işlemek dünyevi ve uhrevi sonuçlarıyla insân-ı kâmil'e giden yolu kesen ve bilerek işlenmesi durumunda adâlet sıfatıyla çelişen bir durumdur zira Allah mutlak anlamda adildir ve ilahi emirlerin hepsi adâlet sıfatıyla kuşatılmış haldedir (Kıraati, H. 1409/2012, s. 19). İsnâaşeriyye kaynaklarında geçen rivayetler hem sıradan insanların hem de âlimlerin işlemesi muhtemel günahlara ilişkin tafsili anlatımları havidir. Bu rivayetler günahları taksim etmekte, dünyevi ve uhrevi neticelerini işaret etmektedir. Günah işlemeye muamelat, ubûdet ve siyaset anlamında bağlanan sonuçlar vardır. Âyetullah Humeynî (1392, s. 91), *Tahrîri 'l-vesîle'* de adâleti büyük günahları işlemekten alıkoyan ve küçük günahlardan uzak tutması da umulan nefsi bir hal olarak ifade etmekte ve günah işlemesi sebebiyle fasık olan ve böylelikle adâlet sıfatını kaybeden bir kişinin cemaat namazında imam olmayacağını, böylesi bir kimsenin imamlığının kabul edilmesinin, ona tabi olarak cemaat namazı kılınmasının caiz olmadığını, hatta adil olup olmadığı bilinmeyen kimseye dahi uyulamayacağını söylemektedir. Âyetullah Humeynî'nin vefatından sonra İran İslam Cumhuriyeti'nin Rehberlik makamına seçilen Âyetullah Seyyid Ali Hâmenei de kendisine yöneltilen "Sizce adâletin anlamı nedir?" ve "Adil olan müçtehidin taklit edilmesi gerektiği söyleniyor. Adil insan denince kastedilen nasıl birisidir?", şeklindeki sorulara sırasıyla,

Adâlet, nefsani bir halettir ki onun oluşturduğu takva sayesinde insan şer'î açıdan haram olan işleri terk eder ve vacip olanları da yapar. Adâletin ispat olması için de genelde adâletli olmayı gösteren hüsn-i zahir (zahiren iyi oluşu) yeterlidir. (Hâmenei, 2016), Adil kişiden kastedilen; takvası bilecek günah işlemesinin önünü alabilen şahıstır (Hâmenei, 2017) cevaplarını vermiştir.

Anlaşılacağı üzere, nefsin hevasına uyma, kendini beğenmişlik, insan haklarına inanmama, zulmün neticelerinden gafil olma, rüşvet alma, dünyaya meyletme ve insanlar üzerinde nüfuz sahibi olma isteği adâletin icrasının önünde engel teşkil ettiğinden, toplum içinde öne çıkan kişilerin sorumluluğu diğerlerine nazaran daha ağır kabul edilmiş ve adâlet sıfatının korunması açısından bu kişiler çok daha sıkı şartlara tabi tutulmuştur (Kıraati,

H. 1409/2012, s. 74). Fakih de bunlar arasındadır ve rivayetlere göre onun en küçük bir sapması bütün bir toplumu helake sürükleyecektir (Kıraati, H. 1409/2012, s. 44). Hz. Ali hem ubûdiyyet hem de siyaset sahasında böylesi bir “imam”ın insanların en şerlisi olduğunu söylemektedir (Razî, 2015, s. 219).

Teorik tanımlamaların yanında, fakihin adilliğinin somut göstergeleri de vardır. İşlerini icrada hassasiyeti, halkın işlerini kolaylaştırması, halka ve halk tabakalarına yaklaşımı, halka yumuşak ve babacan davranması, dilini sıkı tutması, istibdat ve bencillikten uzak durması, din kardeşliğine ehemmiyet vermesi, umum ve yoksul insanlarla aynı seviyede bir hayat sürmesi, yoksulların ihtiyaçlarını karşılama ve kendini ayrıcalıklı telakki eden kimselerin hazineye tasallutunu önlemedeki gayreti, akraba ve yakınlarını kamu kaynaklarından uzak tutması, hazineden yapılacak taksimde ilkelere riayet etmesi, Şer’i ahkâmın dışında ve halkı zarurete düşürecek miktarda vergi almaması, ticaretin suhulete uygun sürdürülmesi için çabalaması, iyilikleri teşvik edip kötülüklerin önüne geçmesi ve iyilerle kötülere aynı değeri vermemesi, kötülerden uzak durması, halkın ayıplarını açığa çıkarmaması, halka güvenmesi, halktan gizlenmemesi, önemli işlerde istişare etmesi, memurlarını ve mesuliyet vereceği kişileri liyakat esasınca belirlemesi, halkın veya memurların haklı mazerete dayanan eksik ve kusurları yahut hatalı işleri sebebiyle sundukları özürleri kabul edip cezalandırmakta acele etmemesi, cezayı hak eden mücrimi, düşmanı bile olsa, Şer’i sınırları aşacak şekilde tecziyeden imtina etmesi, kanun önünde ve nizada kendi şahsı dâhil olmak üzere eşitliği sağlaması adâletin somut göstergeleri arasında sayılabilir. Fakih görünür bir şekilde adâleti icra etmelidir ki halkın geneli razı olsun ve böylelikle içtimai adâletin tesisinde ilerleme sağlanabilsin. Bu amaca ulaşabilmek için fakih adâletin tesisinin icrasında, muttaki, zulme muarız, halkçı, umarsız müreffeh tabakadan uzak, gayretkeş ve ciddi olmalı, etrafı ve emri altındakileri her daim kontrol etmelidir. Halkın ise adâlet noktasında talepkâr ve destekçi olması zaruridir. Aksi halde adâletin ve adil hükümetin tesisi imkânsızdır ve bu da ferdi ve içtimai birçok problemin baş gösterecek olmasının sebebidir (Humeynî 1389b, s. 416-417; 1991, s. 73-74; Rayshahri, 2010, s. 45-46, 55-58; Razî, 2015, s. 56-58).

Âyetullah Humeynî Hz. Peygamber’in hükümeti ile bir tuttuğu Veliyy-i fakih idaresini adâlet hususunda sıkı şartlara bağladığından bu yönetimin

ve Veliyy-i fakih'in istibdada dönüşmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, adâlet sıfatını haiz olması sebebiyle toplumun idaresi sorumluluğunu alan böyle bir fakihin tek bir kelime yalan söylemesi, namahrem bir kadına yönelecek tek bir haram bakışı, kanunun hilafına tek bir adımı adâlet sıfatını kaybetmesine yetecektir ve bu durumda fakih toplumun idaresi hak ve yetkisini kendiliğinden kaybedecektir. Adâlet sıfatının kaybedildiğinin sübut bulması halinde Müslümanların ona itaati farz değildir ancak bunu tespit ve teyit edecek, adâlet sıfatını kaybeden fakihî görevden alacak mekanizmalar da anayasa ile kurulmalı ve karmaşaya mahal verilmemelidir (Humeynî, 1389d, s. 463-464). Bu husus İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sının 111'inci maddesi ile düzenlenmiştir. Rehber'in denetlenmesi ve azlini Meclis-i Hubregân'ın uhdesinde bırakan bu maddede şöyle denilmektedir:

Rehber kanunî önderlik ödevlerini yerine getiremez duruma gelir veya 5'inci ve 109'uncu maddede anılan şartlardan birini yitirirse ya da ilk baştan bu şartlardan bazısına sahip olmadığı anlaşılırsa makamından uzaklaştırılır. Bu hususun tespiti 108'inci maddede anılan Hubregân Meclisi'nin uhdesindedir. Rehberin ölümü, makamından uzaklaşması veya azli halinde Hubregân Meclisi en kısa zamanda yeni bir rehber tayin etme ve halka tanıtma görevini yerine getirir. Yeni rehberin tayin ve tanıtılma işlemine kadar Rehberlik görevlerini geçici olarak Cumhurbaşkanı, Yüksek Yargı Başkanı, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi ve Denetim Şûrâsı'nın bir fakihinden müteşekkil bir şûrâ yürütür. Bu zaman zarfı içinde, bu şûrâ üyelerinden her birisinin herhangi bir nedenle görevini yerine getirememesi halinde Kurul, Denetim Şûrâsı'na üye fakihlerin çoğunluğunun tasvibi ile başka bir kişiyi seçer ve görevlendirir. (Teshirî, 1395, s. 458-459).

Nizamın istibdada dönüşmesinin önüne geçebilmek için İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı Veliyy-i fakihî belirleyecek ve şartların oluşması halinde azledecek olan Meclis-i Hubregân üyelerinin seçimini de özel şartlara bağlamıştır. Bir kişinin Hubregân Meclisi'ne seçilebilmesi için, “Dini ve ahlâki kurallara bağlı olması; Meşhur ilim havzalarında eğitim görerek müçtehit olmuş olması; Siyasi, içtimai ve sair alanlar ile güncel olaylara vakıf olması; İslâm Cumhuriyeti'nin ilkelerine bağlı olması ve siyasi ve toplumsal herhangi bir suç teşkil edebilecek olaylara karışmaması”, gerekmektedir (Teshirî, 1395, s. 448). Görüldüğü üzere, On İki İmam Şiiliği'nin akaid şartı olarak ele aldığı “adâlet” kavramı sadece mezhebe dâhil olmakla

sınırlı bir etkiye sahip değildir. Adâlet kavramı çevresinde gelişen düşünce dizgesi siyasi hayatta da önemli sonuçlar doğurmuş haldedir. Bu düzlemde ele alındığında, siyasi hayatın içinde idareci olarak yer almanın devletin resmi kayıtlarının ötesinde bir durumu gerektirdiği söylenebilir. Bu durum, idareci hakkında Müslüman toplumun şahitliği ve Veliyy-i fakih özelinde Meclis-i Hubregân'ın buna itibar etmesi olarak formüle edilebilir. Bir başka ifadeyle, Rehber olacak adil fakih halkın şahitliği ve Meclis-i Hubregân'ın tasvibine muhtaçtır. Bu vazifeyi icrasının sürekliliği ise -Rehber'in görevi bir süre ile sınırlandırılmamıştır- Meclis-i Hubregân'ın gözetiminde yürütüğü işlerde adâletten ayrılmamasına bağlıdır.

5. Sonuç

Antik Yunan'dan bu yana tartışıla gelen adâlet mefhumu İslam düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. İslam kaynaklarını yorumlayan Müslüman filozof, mütekellimûn ve hukukçular adâletin hem kişinin kendi nefsinde hem de toplumda icra edilip görünür kılınması gerektiğinde hemfikirdir. On İki İmam Şiiliği'nde ise mezhebin şartlarından biri olması ve iman esası sayılması hasebiyle adâlet kavramının özel bir yeri bulunmaktadır.

On İki İmam Şiiliği'nin bir diğer rüknü olan imamet ise Müslüman toplumun idaresi ile doğrudan ilgilidir. Bu mezhebin Usûli ekolünde otorite sayılan ulemaya göre Gaip İmam Muhammed Mehdî el-Munzatar'ın zuhuru kadar geçecek sürede genelde mezhebi fark etmeksizin Müslüman ve özelde ise Şii toplumun meşru idarecisi “adil fakih”tir. Buna binaen gerek mütekellimûn ve gerekse fukaha tarafından fakihin taşınması gereken adâlet şartı da dikkatle ele alınıp incelenmiştir. Buna göre, nefsinin Allah'a isyandan ve bilerek günah işlemekten uzak tutacak takvaya sahip olan fakih “adil” kabul edilecektir. Fakihin Müslüman toplumun gözü önünde cereyan eden günlük yaşantısı onun bu şartı sağladığının delili olacaktır. Teorinin tatbik sahası olan İran İslam Cumhuriyeti'nde nizamın ekseni kılınan Velâyet-i fakîh düşüncesi anayasal statüye sahiptir. Ancak Rehber unvanı ile toplumun idaresini üstlenecek adil fakihin belirlenmesi toplumun tümünün katıldığı bir seçime değil, ulemadan müteşekkil bir heyete tevdi edilmiştir. Bu heyet hem Rehber'i belirleme ve denetleme hem de adâlet sıfatını yitirmesi halinde vazifeden azletme yetkisini haizdir.

Derin bir tarihi kökene sahip bu nazariyenin toplumda vücut bulup siyasi kudrete sahip olması neticesinde, adil fakihin Müslüman toplumu dünyevi ve uhrevi salaha eristireceğine inanılmaktadır.

Beyan

Bu makaleye her iki yazar eşit katkı sağlamıştır. Makale etik kurul kararından muaftır. Çalışmada katılımcı bulunmamaktadır. Çalışma için herhangi bir kurum veya projeden mali destek alınmamıştır. Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır. Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.

Disclosure

Both of the authors contributed equally to this article. The article is exempt from the Ethics Committee Decision. There are no participants. The author received no financial support from any institution and there's no conflict of interest. No material subject to copyright is included.

Kaynakça

- Âmûlî, A. C. (2015). *Velâyet-i fakîh / Velâyet, fukahât ve adâlet*. Merkez-i Neşr-i İsrâ.
- Aristoteles. (1983). *Politika*. (Çev. M. Tunçay). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ayraç Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi 1890).
- Aydoğan, H. (2015). Toplumsal yapıların oluşumuna dair etik bir anlatı: İkinci doğa.
Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi. 1(2), 25-32.
- Bâkırî, K. S. (2015). Adâlet ve azâdi der endişe-yi siyasi İslam. İçinde Bâkırî, K. S. (ed.), *Adâlet-i siyasi* (s. 123-157). Sazmân-ı İntişarât-ı Pejuheşgah-ı Ferheng ve Endişe-yi İslâmî.
- Berecî, Y.A. (2003). Nakş-ı muhakkık Nerâkî der tahvil ve tekamül-ü nazariye-i velâyet-i fakîh. *Pejuheşhâ-i Müdiriyyet-i Rahberdi*. (27), 56-71. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/37352>
- Birsin, M. (2004). *Mâverdi'nin devlet anlayışı* (Kayıt No. 141082) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe anlamı*. (1993). (Çev. A. Bulaç). Birim Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2013). *Şia'da usuliliğin doğuşu ve Şeyh Müfid*. Araştırma Yayınları.
- Corbin, H. (1994). *İslâm felsefesi tarihi*. (Çev. H. Hatemi). İletişim Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1986).
- Çağrıncı, M. (1988). Adâlet. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. (C. 1, s. 341-343). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Destgayb, A. (1391). *Adl*. Defter-i İntişarât-ı İslâmî.
- Fârâbî. (1990). *el-Medînet'ül fâzıla*. (Çev. A. Arslan). Kültür Bakanlığı Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1985).
- Fârâbî. (1992). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. (Çev. M. Aydın). Kültür Bakanlığı Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1964).

- Fârâbî. (1993). *Mutluluk yoluna yönelme*. (Çev. H. Özcan). Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fârâbî. (1997). *Mutluluğun kazanılması*. (Çev. A. Arslan). Vadi Yayınları.
- Fârâbî. (2014). *Siyaset felsefesine dair görüşler*. (Çev. H. Özcan). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1961).
- Gafarov, Anar. (1998). *Nasîrüddin Tûsî'nin ahlâk felsefesi* (Kayıt No. 249266) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Gazali. (ts). *el-Müstasfâ: İslam hukukunda deliller ve yorum metodolojisi*. (Çev. Y. Apaydın). Rey Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi Hicri 1322).
- Gazali. (1969). *Nasîhatü'l-mülûk*. (Çev. O. Şekerci). Sinan Yayınevi.
- Gazali. (2015). *Esmâü'l-hüsna şerhi*. (Çev. M. Ferşat). Ferşat Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1968).
- Gencver, Mehdi., Hasanabadi, M. S., Beydhindi & M. Rahimpur, F. (2016). Tebeyyin-i felsefi amuze 'adl' der endişe-yi kelâmî Sadru'l-müteellihin. *Marifet-i Kelâmî*, 7(2), 171-193. http://kalami.nashriyat.ir/sites/kalami.nashriyat.ir/files/8_0.pdf
- Güriz, A. (1996). *Hukuk felsefesi*. Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Hamaneî Resmi Web Sitesi (2016). *Adaletin manası*. <http://leader.ir/tr/content/15770/Ad%C3%A2letin-Manas%C4%B1>
- Hamaneî Resmi Web Sitesi. (2017). *Müçtehitte adaletin manası*. <http://leader.ir/tr/>
- Havelock, E. A. (1978). *The Greek concept of justice: From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Harvard University Press.
- Hidmeti, E. T. & Şefii, A., Ağapiruz, A. (2014). *Hz. Ali'nin yönetim tarzı*. (Çev. N. Altun). el-Mustafa Yayınları. (Orijinal yayın tarihi Hicri 1381).
- Humeynî. (1389a). *Sahife-yi imam (C. 3)*. Müessese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389b). *Sahife-yi imam (C. 4)*. Müessese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.

- Humeynî. (1389c). *Sahife-yi imam (C. 5)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389d). *Sahife-yi imam (C. 11)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389e). *Sahife-yi imam (C. 12)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389f). *Sahife-yi imam (C. 13)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389g). *Sahife-yi imam C. 17*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389h). *Sahife-yi imam (C. 19)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1389i). *Sahife-yi imam (C. 20)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1390). *Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslami*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1392). *Tercüme-i tahrîru'l-vesîle (C. 1)*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî. (1991). *Vasiyetname*. Objektif Yayınları.
- Humeynî. (2013). *Şerh-i hadîs-i cünûd-u akl-u cehl*. Müessesese-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî.
- Humeynî, S. H. (2014). *Negah-ı suvvum der endîşe-yi İmam Humeynî, adâlet ve hükümet -ez didegah-ı İmam Humeynî*. Muavenet-i Ferheng-i Setad Merkez-i Bozorgdaşt Hazret-i İmam Humeynî.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime (C. 1)*. (Çev. H. Kendir). Yeni Şafak. (Orijinal yayın tarihi 2001).
- İbn Kesir. (1984). *Hadislerle Kur'ân-ı kerîm tefsiri (C. 4)*. Çağrı Yayınları.
- İzdehî, S. S. (1386). *Endîşe-i siyasi Molla Ahmed Nerâki*. Müessesese-i Bostân-ı Kitâb.
- Kartaloğlu, H. (2010). *Şî-İmâmîyye'de aklî düşünce ve Şerîf el-Murtazâ*. Gece Kitaplığı.

- Kartaloġlu, H. (2016). Şîf-usulî düşüncenin ortaya çıkış sebepleri üzerine mülâhazalar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(33), 75-90. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.261085>
- Kartaloġlu, H. (2019). Hicrî 5. asır Şîf - uşûlî âlimlere göre gaybet döneminde imamın yetkilerinin ulemâyâ geçiş süreci. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 53-71. <https://doi.org/10.18505/cuid.508797>
- Kılavuz, A. S. (1988). Adl. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. (C. 1, s. 387-388). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kıraati, M. (2012). *Günah ve korunma yolları*. (Çev. C. Caduk). Önsöz Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi Hicri 1409).
- Macit, M. (2011). Tercüme Hareketleri. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. (C. 40, s. 498-504). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâverîdî.(1976). *el-Ahkâm'üs sultâniyye*. (Çev. A. Şafak). Bedir Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi 1966).
- Mâverîdî. (2019). *Dürrü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk*. (Çev. A. Arı). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Martin, V. (2007). *Creating an Islamic state -Khomeini and the making a new Iran-*. I.B. Tauris.
- Memdühî, H. (2003). Velâyet-i fakîh ve Nerâkî. *Fıkh-ı Ehli Beyt*, (29), 61-78. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/68749>
- Mevlânâ. (2007). *Mesnevi*. (Çev. A. Karaismailoġlu). Akçaġ Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1993).
- Moin, B. (2005). *Son devrimci Ayetullah Humeyni*.(Çev. O. C. Öner toy). Elips Kitapları. (Orijinal yayın tarihi 1999).
- Muhaddisî, C. (2013). *Adâlet*. Bünyâd-i Pejuheşhâ-yı İslâmî.
- Öz, M. (2012). *İslam mezhepleri tarihi*. Ensar Neşriyat.
- Piyruz, A. A. (2015). Şâhîsha-yı adâlet. İçinde Bâkırî, K. S. (ed.), *Adâlet-i siyasi* (s. 63-93). Sazmân-ı İntişarât-ı Pejuheşgah-ı Ferheng ve Endişe-yi İslâmî.
- Platon. (2001). *Devlet adamı*. (Çev. B. Boran & M. Karasan). Sosyal Yayınlar.

- Platon. (2007). *Yasalar*. (Çev. C. Şentuna & A. Cevizci). Kabalcı Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi 1906).
- Platon. (2014). *Menon*. (Çev. A. Cevizci). Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Sokrates'in savunması*. (Çev. F. İlkderin). Say Yayınları.
- Platon. (2020). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimboz). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1962).
- Rayshahri, M. (2010). *Imam Ali and political leadership*. (Çev. A. Razwani). Dar al-Hadith Publication.
- Razî, S. (2015) *Nehcü'l belaga*. (Çev. K. Çelik). Asr Yayınları.
- Sadru'l-Müteellihîn. (1367). *Şerh-i usûl-i kâfî*. Müessese-yi Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengi.
- Sarıbıyık, M. (1996). *Mâverdi'nin Nasihatü'l-mülûk'u ve siyasî görüşleri* (Kayıt No. 54405) [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Şehristânî. (2015). *Milel ve nihâl*. (Çev. M. Öz). Litera Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi 1955).
- Tahrânî, S. M. H. H. (1434). *Velâyet-i fakîh der hükümet-i İslâm*. İntişarât-ı Müessese-yi Tercüme ve Neşr-i Devre-yi Ulûm ve Maarif-i İslâm.
- Teshirî, M. A. (1395). *Piyrâmun-u kanun-i esasi cumhûr-i İslâmi İrân - Tavzîh-i mebâni ve şerh-i ilzamât-ı kanûn*. Müessese-yi İntişarât-ı Emir Kebir.
- Topaloğlu, B. (1988). Adl. İçinde *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. (C. 1, s. 387). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tûsî, N. (1373). *Ahlâk-ı nâsirî*. (Çev. A. R. Haydari & M. Minovî). Şirket-i Sihamî.
- Tûsî, N. (2007). *Ahlâk-ı nâsirî*. (Çev. A. Gafarov). Litera Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi Hicri 1369).
- Yayla, A. (1999). *Sosyal ve siyasal teori: Seçme yazılar*. Siyasal Kitabevi.
- Yeşil, A. (2020). An investigation on perfect human (al-İnsan al-kâmil) in the poems of Mawlânâ Jalâl Ad-Din Rûmî and Hâfiz-e Şhîrâzî. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(2), 1384-1385.