

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1
Sayı / Issue: 2
Aralık /December 2019

Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri
*The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious
Modernists*

Adel Hashemi-Najafabadi

The Australian National University

Australia

adelhashemi@hotmail.com

Translator / Çeviren

Fatih Topaloğlu

*Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Pamukkale University, Theology Faculty, The Department of History of Islamic Sects
Denizli, Turkey*

fatihtopaloglu@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7871-7640>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri / Translation

* Bu makale, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* Dergisinin 40/4. (2011) sayısında yayınlanan "The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists" adlı makalenin çevirisidir. (<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008429811420408>)

Geliş Tarihi / Received: 11.11.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 08.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 338-356

Atıf/Cite as. Hashemi-Najafabadi, Adel. "Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri". Çev. Fatih Topaloğlu. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 338-356.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | <mailto:turkishshiiestudies@gmail.com>

The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists

Abstract

The Imamate is one of the most important pillars in Twelver Shi'ism. However, its meaning has been greatly debated by religious modernists in recent years. In this article, the Iranian religious modernists' position on the concept of the Imamate, in contrast to the traditional view, is expounded. In addition, this work presents the major critical remarks of the religious modernists on the theory of Velayat-e Faqih, as an implementation of the concept of Imamate, which is in practice in contemporary Iran.

Keywords: Imamate, infallible Imams, Shi'ism, Velayat-e Faqih, democracy, religious modernism.

Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri

Öz

İmamet On İki İmam Şiiliğinin en önemli esaslarından biridir. Bununla birlikte, son yıllarda anlamı dini modernistler tarafından büyük ölçüde tartışılmaktadır. Bu makalede, İranlı dini modernistlerin geleneksel görüşün aksine İmamet kavramı üzerindeki konumları açıklanmaktadır. Ayrıca bu çalışma, İmamet kavramının bir uygulaması olarak, dini modernistlerin çağdaş İran'da pratikte var olan Velâyet-i Fakîh (Fakihin Vasiliği) teorisi hakkındaki önemli eleştirilerini de sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmamet, Masum İmamlar, Şiilik, Velâyet-i Fakîh, Demokrasi, Dini Modernizm.

Giriş

İnançlı olmak, sosyal problemleri görmek ve onları düzeltmek için sorumluluk hissetmek, toplumda din konusunda neyin yanlış gittiğini sorgulamaya yol açabilmektedir. Bu, dini modernistlerin çağdaş İran'da ele almayı hedeflediği meseledir. Meseleye çözüm bulmak için, genellikle reformu ve yeniden yorumlamayı teklif etmek amacıyla kendi dinlerinin temel ilkelerini hedeflemeye çalışırlar. Mevcut İran hükümetinin İmamet teorisinin yorumlanmasına dayanıp siyasi idaresini onaylayan İran Şiiliğinde, dini modernistler inandıkları bu ana konuya odaklanmaktadır. Bu makale, şu veya bu şekilde “dini modernizm” söylemiyle ilgili olan çağdaş İran aydınlarının fikirlerini inceler. Mevcut çalışmanın esas odağı, İmamet meselesinde onların konumunu ve 1979 İslam Devrimi'nden sonra tecrübe edildiği şekliyle İmamet'in Velâyet-i Fakîh teorisi formundaki yorumunu göstermektir. Ayrıca makale, meşru siyasal otoritenin ahlaki temeli ve özellikle de On İki İmam Şiiliğinin çerçevesi içinde demokrasi hakkındaki tartışmaları sunmayı amaçlamaktadır.

1. On İki İmam Şiiliğinde Üç Farklı Düşünce Okulu

Ana konuyu tartışmadan önce, bu çalışmada On İki İmam Şiiliğindeki “gelenekselcilik” ve “köktendincilik”in aksine “dini modernizm”in ne anlama geldiğini tanımlamakta fayda vardır. Her ne kadar bu makale gelenekçilerin ve köktendincilerin fikirleriyle ilgilenmese de onların duruşlarını dini modernistlerinkinden farklılaştırmak için bazı genel tanımlayıcı açıklamalar yapılması gerekmektedir. Genel anlamda, Iraklı Ayetullah Vahid-Horasani (d.1921) ve Sistani (d.1930) gibi gelenekselciler, günlük politikaya tek tük müdahalelerle oldukça siyasetten uzak bir yaklaşımı benimsemektedir. Öte yandan, köktendinciler (İslam Cumhuriyeti'nin muhafazakâr kesimi) ve Ayetullah Misbah-Yezdi (d.1934) tarafından temsil edilen bazı önde gelen İslam âlimleri, siyasete aktif olarak katılmaktadırlar. İmamet telakkisi hususunda, her grubun sosyal ve politik konularla ilgili özel bir konumu vardır. Gelenekçiler siyaseti, İmam Mehdi'nin (son Şii İmam) büyük gaybeti¹ sırasında kirliliği olarak görür ve sonuç olarak siyasete doğrudan dâhil olmaktan kaçınırlar. Aksine, köktendinciler, sosyal ve politik alanda aktif bir rol oynamakta ve gaybeti kısaltmak için İmam Mehdi adına temsil talep etmektedirler.

Gelenekselcilere göre İmamet teorisi gaybet sırasında tam olarak uygulanamaz. Bu, toplumun en muttali olunan dini figürleri de dâhil olmak üzere hiç kimsenin toplum üzerinde tam olarak bir İslami hükümet kurma ve şariat kanununun her bölümünü yürütme yetkisi gibi bir otoriteye sahip olmadığı anlamına gelir. Onlara göre, İslami bir devlet kurmak, Şia için çok büyük bir macera olabilir ve kaçınılmaz hayal kırıklığı yaratan sonuçlarıyla hayatlara mâl olabilir. Bunun yerine, İmamların mirasını savunmak, İslamiyet'i koruyarak ve halkın inancını güçlendirerek Gaib İmam'ın dönüşünü hızlandırmaya çalışmak, İmamların varisi olarak ulemanın (İslam Fakihleri) sorumluluğundadır. Bu, geçici otoritelerin kabul edilmesi veya din ve devletin fiilen ayrılması olarak anlaşılabilir. Bu nedenle, İmamın dönüşüne kadar kendi siyasal sistemlerini seçmek insanlara münasiptir. Bu düşünce çizgisine dayalı olarak, İmamın gaybeti sırasında, sadece "siyasi katılım, rekabet, hesap verebilirlik ve ulaşılabilirlik gibi Şiilikle bağdaşan demokrasi prensipleri değil", aynı zamanda belli sınırlarla olsa da demokrasi en iyi siyasi düzen² olabilir. (Rahimi, 2007) İmamın yokluğunda “seküler yasaların İslam hukukuna muhalefet etmemesini veya Şia'nın çıkarlarını çiğnememesini temin ederek” halk egemendir ve hukukun üstünlüğüne uyulmalıdır. (Nasr, 2006, 122)

¹ Şia, Allah'ın İmam Mehdi'yi çeşitli nedenlerle (329/941'de) insanlıktan sakladığına ve dünyayı adaletle doldurmak için zamanın sonunda yeniden ortaya çıkacağına inanır.

² Sakin yaklaşımları ve kültürel faaliyetlerle meşgul olmaları nedeniyle gelenekçiler, bir nebze de olsa, demokrasi fikrine açıktır. Aslında, gelenekçiler demokrasiyi içeren herhangi bir siyasi sistem ile oldukça rahat olmakla kalmaz, aynı zamanda temel olarak kültürel faaliyetlerini herhangi bir siyasi engel olmadan sürdürmekte özgür olduklarından demokrasiyi tercih ederler.

Siyasetten bilinçli olarak uzak durup kültürel ve eğitim faaliyetlerine odaklanan gelenekçilerin aksine köktendinciler, İslami bir devlet kurmak yoluyla köklü değişiklikler isterler. Onlara göre İmamet On İki İmam döneminden sonra durmamıştır; İslam'ı bütünüyle bir yaşam biçimi olarak uygulamak için Gaib İmam adına sosyal ve politik alana etkin olarak katılmak ulemanın görevidir. Bu bağlamda, modern İran'daki köktendincilerin ılımlı kesimi, genellikle ulema için denetleyici bir rolü tercih ederken, Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih teorisi, devleti nitelikli bir fakihin kontrolünde tutmayı amaçlamaktadır. Aslında Velâyet-i Fakih, özellikle mutlakiyetçi yorumuyla İmamet teorisinin devamı niteliğindedir ve idareci fakihe İslam toplumunu yönetmede Peygamber veya İmamlarda olduğu gibi aynı otoriteyi verir. Ancak Velâyet-i Fakih'i (Yönetici Fakih) Masum İmamlar konumuna sokmak, insanlara toplumun idaresinde birincil ve belirleyici olmak yerine ikincil ve madun bir rol verir. (Bahar, 1992)

Yukarıda belirtilen düşünce okullarının aksine, Şiilikteki yeni bir eğilim, bu makalenin asıl konusu olan dini modernizmdir. İlk olarak burada tartışıldığı gibi dini modernizm, çağdaş İran'daki siyasi reformistlerin düşüncesine mutlak surette tekabül etmemektedir. Benim odak noktam, İslam'ın öğretilerine atıfta bulunarak entelektüel duruşlarını haklı çıkarmaya çalışanlardır. Bundan dolayı, saf laik bakış açıları aşağıdaki bölümlerde bilerek göz ardı edilmektedir. İkinci olarak, "dini modernizm" ortak zemine sahip oldukça farklı görüşleri kapsayan geniş bir terimdir. Bu nedenle, burada belirtilen âlimlerin İmamet konusu ile ilgili farklı yaklaşımları olabilir. Ayrıca, aralarında merhum Ayetullah Muntaziri gibi bazı düşünürler olmasına karşın tüm grupları ve bireyleri bu üç kategoriye (yani, gelenekçiler, köktendinciler ve dini modernistler) oturtmak imkânsızdır. Bu çalışmada belirtilen bazılarının ise diğer iki düşünce okuluyla bağlantısı olabilir.

Köktendincilik ile dini modernizm söylemleri arasındaki temel farklılıklardan biri, köktendincilerin saf İslam kültürü ve öğretilerine dayalı bir sosyal gelişim sistemi kurmaya çalışması, dini modernistlerin ise İslam'ı modernite ile bağdaştırmaya çalışmasıdır. Dini modernistler dinin kendi içinde reformunu savunurlar ve aynı zamanda "sosyal ve dini kurumların inşasını" isterler. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 157) Özellikle son yüzyılda, dini modernizmin temel hedefleri, İslami öğretilerin katılığını azaltmak, Müslümanların Batı medeniyetine karşı direncini hafifletmek ve yeni Müslüman nesillerin bir bölümünü modernitenin eğilimlerine entegre etmektir. (Sobhani, 1385/2007) Bu anlamda dini modernistler, İslam hukukunun küçük meseleleri üzerinde değil, Peygamberlik ve İmamet gibi İslami düşünce ve teolojinin temel prensipleri üzerine içtihat (bağımsız akıl yürütme) kavramına vurgu yaparlar. (Soroush, 1385/2006)

Çağdaş dini modernistler, İslami düşünceyi insan haklarının modern konsepti ve demokrasi kavramıyla bağdaştırmak için reformlar aramaktadır. Bunu yapmak için genellikle çoğulculuğa inanırlar ve "dini bilginin yorumlanmasının zamanla değişebileceğini" iddia ederek

çoğulculuğu dini epistemolojiye uygularlar. (Soroush, 2003) Bu nedenle, dini modernistler vahyi ve Kur'an'ın değerlerini tarihsel bağlamda dikkate alırlar ve onları akıl ve kolektif insan deneyimini kullanarak çağdaşlaştırmaya çalışırlar. (Sobhani, 1385/2007).³

Dini modernistler, genel olarak “resmi, vesayet altında dini kurum” gibi “Allah ve insanlar arasında aracılık” yapmanın herhangi bir biçimini reddederler. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 161) Ek olarak köktendincilerin aksine, “devlet dinine” karşıdırlar ve dahası dinin devletten bağımsızlığını vurgularlar. Başka bir deyişle, modernistler kayıtsız şartsız bir şekilde din ve inanç özgürlüğünü tasdik eder ve “toplumun demokratik yasaları ve düzenlemeleri çerçevesine” inanırlar. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 162) Bu bölümü özetlemek gerekirse, dini modernizm aşağıdaki özelliklerle ayırt edilebilir:

1. İslâmî Hümanizm ve sözde İslam Protestanlığı çağırısı
2. İctihadı dinin temel ilkeleri üzerinde vurgulamak
3. Demokrasiye, çoğulculuğa ve insan haklarına inanmak
4. Dinin devletten bağımsızlığına inanmak
5. Dini bilginin tarihi ve çoğul doğasını vurgulamak

2. Tarihi Arka Plan

Gelenekçiliğin ve köktendinciliğin aksine bir düşünce okulu olarak çağdaş İran'daki dini modernizmin, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Cemaleddin Afgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbal (1877-1938) ve Ali Abdürrâzık'ın (1888-1966) dâhil olduğu İslami reformistlerin yazı ve faaliyetlerinde kaynağı vardır. Bunlar arasında İkbal, İran entelektüelliği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Aslında, İslam düşüncesinin radikal bir şekilde yeniden yorumlanmasını istediği *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930) (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması) adlı kitabı (1930), dini modernistler arasında geniş çapta tartışılmıştır. (Masudet al., 2009, 249-255)

Abdürrâzık da İslâmî yönetim fikri tartışmasında bilhassa önemlidir. Sünni Hilafetin kaldırılmasının ardından (1924), meşhur *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* (İslam ve Yönetimin Esasları) adlı eserinde Abdürrâzık iki konuyu tartışmaktadır. Birincisi, “İslami idealleri uygulamak için zaruri olmakla birlikte siyasi otorite ve hükümet, İslam'ın ruhuna uygun değildir ve özellikle onun temel prensiplerinden herhangi birini teşkil etmez.” İkincisi, “Eğer doğru bir şekilde anlaşılırsa İslam, Müslümanları refahlarını gerçekleştirmek için uygun buldukları herhangi bir hükümet biçimini seçmekte özgür bırakır.” (Enayat, 2005, 64) Bundan dolayı Abdürrâzık, “İslam'da din ve siyasetin tam bir bütün oluşturduğu” düşüncesini reddetmesiyle İslâmî laikliğin entelektüel babası olarak kabul edilmektedir. (Enayat, 2005, 64)

³ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Mehdi Bazargan, *Rah-e tey-Shode* (1377/1998) ve *Be'sat va Takamol* (1378/1999); Ali Shariati, *Eslam Shenasi*; AbdolKarim Soroush, *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi* (1378/1999); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (1982).

Şiilik bağlamında, özellikle üç İranlı reformcu, dini eleştirinin ve Şii dini düşüncesinde yeniden canlanmanın öncüleri olarak önemlidir: Bunlar Fedâiyân-ı İslâm (İslâm Fedaileri) adındaki köktendinci bir grup tarafından suikasta uğrayan Ahmed Kesrevi (1890-1946), “takipçileri tarafından Büyük Reformcu (Muslih-i Kebir) olarak bilinen” Ayetullah Şeriat-Sengelajî (1890-1944) (Arjomand, 1984, 205) ve Ali Ekber Hâkamizâde (d.1988)'dir.

Hepsi dini düşüncenin arındırılması ve yeniden yapılandırılmasını savundu.⁴ (Rajae, 2007: 49) Özellikle, ulemanın yaydığı geleneksel İmamet kavramı ve dini liderliği eleştirdiler. Bu aydınlar, “mucizelere ve İmamın şefaathet gücüne inanmak, İmamların ve onların soyundan geldiği varsayılanların türbelerine hac yolculuğu, *tâziye* ve *ravzahâni* (Şii Matem Ayinleri) uygulaması” gibi geleneksel Şii inanç ve uygulamaların birçoğunu batıl inançlar olarak kınadılar. (Arjomand, 1984, 205). Hâkamizâde'nin “İran'daki Şiiliğin birçok inancını reddetmek ve alay etmek” amaçlı *Asrar-e Hezâr-sâleh* (Bin Yılın Sırları)'si, genç Ayetullah Humeyni'yi 1942'de bu reformcuların eleştirilerine karşı Şiiliği savunmak için *Kashf-e Asrâr* (Sırların Keşfi)'i yazması için motive etti. (Rajae, 2007, 65)

Özetle, yukarıda belirtilen entelektüeller ve geliştirdikleri fikirler, İran'da XX. yüzyılın ikinci yarısında birçok dini aydın üzerinde derin bir etkiye sahipti. (Rajae, 2007, 49). Mevcut çalışmanın ana ilgi odağı olan İmamet ve liderlik konusuna gelince, bu teorik gelişmenin sonucu, sonraki bölümlerde tartışılacak olan İmamet telakkisinin esasen geçici bir yorumunun ortaya çıkmasıydı.

3. Çağdaş İran'da Dini Modernizm

1979 İslam Devrimi, farklı dini düşünürlerin ve reformcuların gayretleriyle şekillendi. Bu süreçte etkili şahsiyetler arasında Mehdi Bazergân (1907–1995), Ayetullah Mahmud Tâlekânî (1910–1979) ve Ali Şeriatî (1933–1977) gibi liberal görüşlü bazı dini entelektüeller vardı. Onların öğretileri, özellikle de Şeriatî'nin *Ümmet* ve *İmamet* teorisi (güdümlü demokrasi fikrini savunduğu⁵) ve ideolojik İslam yorumu, bir dereceye kadar, İmamet teorisinin açık bir yorumu olan *Velâyet-i Fakih* teorisi etrafında köktendincilerin İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlanan görüşlerinin tanıtımına yardımcı oldu. Bununla birlikte, bazı temel gerekçeleri köktendincilerle paylaşımlarına rağmen, onlar (özellikle de Bazergân ve Şeriatî) dini modernistler kategorisine girerler. Esasen modern dünyayı İslam'ın saf öğretilerine göre değiştirmek isteyen köktendinci emsallerinden farklı olarak bu dini aydınlar, İslam'ı rasyonel olarak temsil etmeye ve onu modern dünyaya uyarlamaya teşebbüs ettiler. (Moin, 2009, 59) Bununla birlikte tutumdaki bu değişiklik, 1979

⁴ Bununla birlikte, özellikle Shari'at-Sangelaji, Selefilik ve Vehhabiliğin Şii versiyonunu desteklemekle suçlandı.

⁵ Ancak, hayatının son yıllarında Şeriatî, güdümlü demokrasi konusunda önceki fikrini açıkça reddetti.

Devrimi'nden sonra daha net bir şekilde ortaya çıktı ve dinî modernizm olarak bilinen farklı bir düşünce okulu ile sonuçlandı.

Bununla beraber, dini modernizm Devrimden sonra kapsamını büyük ölçüde değiştirdi. Devrim öncesi dini modernizm söylemi, Marksizm ve Varoluşçuluktan etkilenirken ve İslam'ı siyasallaştırmayı ve devrimleştirmeyi amaçlarken, Devrimden sonra dini modernistler (en önemlisi Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müçtehid-Şebisteri) entelektüel çalışmalarını İslam'ı apolitikleştirmek⁶ için liberal demokrasiye, hermenötiğe ve analitik felsefe dayandırdılar. (Sobhani, 1386/2008; Kamrava, 2008, 40) Esasen “[İran İslam Cumhuriyeti'nde] dini otoriterizmle yaşadıkları deneyimler” nedeniyle, yeni nesil dini modernistler “bir metamorfoz geçirdi ve siyasi fikirleri tamamen demokratik ve liberal bir hal aldı”. (Haşimi, 2005, 267)

Devrimden sonraki ilk on yılda dini modernistler, insan hakları ilkeleri ve demokrasiyi kucaklamak için köktendinci İslam devleti fikrinden ve dini liderlik teorisinden tamamen kopmuştu. Bununla birlikte o zamandan beri, kitle iletişim araçlarına erişimi çok sınırlı izin veren din devletinin baskısı altındadırlar.⁷ Dini modernist söylemin “kamusal alan içinde yer bulması”, Muhammed Hatemi'nin 1997'deki sürpriz cumhurbaşkanlığı seçimleri sayesinde oldu. (Kamrava, 2008, 11) Ancak, taraftarları reformist fikirlerini özgürce yayınlamaya asla fırsat bulamadılar. Hatemi'nin, dini aydınların büyük bir kısmı tarafından desteklenen siyasi reformları engellenmesine ve bunu 2005'te Mahmud Ahmedinejad'ın başkanlığındaki neo-köktendinci bir hükümetin yükselişi takip etmesine karşın, dini modernizm tezi asla susturulamadı.⁸ Bir dereceye kadar, 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimini izleyen siyasi kriz ve muhalif Yeşil Hareket'e karşı ağır baskı da eleştirileri daha küstah ve sert olunca dini modernistlerin reformist söylemine yeni bir hayat verdi.

⁶ Bununla birlikte, İslam'ın apolitikleşmesi ile ilgili olarak, Mehdi Bâzergân, İran'daki diğer çağdaş dini modernistler arasında öncü oldu. 1992 yılında ölümünden üç yıl önce, *Akherat va Khoda, Hadafe Be'sat-e Anbia* (Ahiret ve Tanrı, Peygamberlerin Atanmasının Amacı) başlığı altındaki bir konferansta, Bâzergân, kendisini siyasi İslam'dan radikal bir şekilde uzaklaştırdı ve peygamberlerin tek görevinin Allah'a yönelmede insanlara rehberlik etmek ve onları ölüm sonrası yaşamlarına hazırlamak olduğunu, onların dünyevi işlerini yeniden düzenlemek ve örgütlemek olmadığını iddia etti. Başka bir deyişle, dinin bu dünyadaki insanların sosyal ve politik ilişkilerini yürütmekle ilgisi olmadığını, bununla birlikte dini öğretileri uygulamanın kaçınılmaz olarak bu dünyadaki insan ilişkileri üzerinde dolaylı etkileri olacağını savunuyordu (Bazargan, 1374/1996).

⁷ Devlet medyası, Velâyet-i Mutlak-ı Fakih (Fakihin Mutlak Vasiliği) teorisinde özetlenen resmi düşünce hattını desteklerken, dini modernistler kendi dergilerini (sınırlı bir biçimde) kullandılar. En dikkate değer olanı, dini reformlarını tartıştıkları şimdiki yasaklı *Kiyan Dergisi*'dir. Örneğin Kiyan, “sadece Abdülkerim Suruş, Muhsin Kediver, Muhammed Şebisteri, Said Hajjaryan, İmaduddin Bakı, Alırıza Aleviteber, Daryuş Şayegân ve Bahauddin Horemşahi'nin değil İran'dan Ayetullah Muntazari, Hasan Yusufi Eşkevâri, Mehrengiz Kar ve Abdulali Bâzergân; Avrupa'dan Muhammed Ali Katuziyân, Muhammed Rıza Nikfer, Ferhad Hosrokhavar; Amerika Birleşik Devletleri'nden Seyyid Hüseyin Nasr ve Hamid Debeşi gibi birçok muhalifin görüşlerini yayınladı. (Rajae, 2007: 205)

⁸ Mehran Kamrava (2008, 40) bu durumu doğru bir şekilde gözlemledi: “Bununla birlikte reform hareketinin önemli ölçüde siyasi ölümü, entelektüel olarak da öldüğü anlamına gelmiyordu. Dergiler ve gazeteler yasaklanabilir; lafını esirgemeyen editörler ve gazeteciler hapse atılabilir; reformist politikacıların üstü çizilebilirdi. Ancak uzun süredir sızdırmakta olan ve şimdi kendini ifade etmenin yollarını bulan yeni düşünceye açılan kapılar kapatılmadı.”

Bu çalışmanın kapsamıyla ilgili olarak dini modernizm, aşağıdaki bölümlerde tartışılacak olan iki açıdan gözlemlenebilir: Birincisi, İmamet teorisinin geleneksel okumasının temelini oluşturma konusundaki tutumu; ikincisi, Velâyet-i Fakîh sisteminde açıkça ifade edildiği gibi İmamların yokluğunda İmamet mefhumunun uygulanmasıyla karşı karşıya kalması.

4. Dini Modernizm ve İmamet Teorisi

Genel anlamda dini modernistler, İmamların masumluluğu ve gizli olan şeyleri bilmeleri gibi geleneksel olarak inanılan doğaüstü özelliklerini inkâr etme ya da en azından görmezden gelme eğilimindedirler ve bunun yerine onların dünyevi özelliklerine odaklanırlar. Hatta bazıları İmamları kendi çağlarında ideal ve örnek Müslümanlar olduklarını ve bundan daha fazlası olmadıklarını nitelendirmeye kadar gider. Ancak bu yeni bir şey değildir; Hüseyin Müderrisi'nin iddia ettiği gibi On İki İmam döneminde (660-941) Şiilerden birçoğu "İmamlara mutlak itaat etmek gerektiğine" inanırken aynı zamanda "herhangi bir doğaüstü olma fikrine karşı çıktılar ve onların sadece faziletli bilge insanlar (Ulemâ-yı Ebrâr) oldukları konusunda ısrar ettiler." (Modarressi, 1993, 29) Hatta bu süre zarfında Şiilerin bir kısmı, İmamların şeriatın pek çok yasasını bilmediğini ve uygun yasaların çıkarılması için kişisel yargıya ve içtihadı dayanmak zorunda kaldıklarını söyledi." (Modarressi, 1993, 42)

Bu bağlamda Ali Şeriatî, esas olarak Safevi Şiiliğine karşı Alevi görüşüyle tanınmaktadır. Bu konudaki meşhur kitabında, "Alevi" (İmam Ali (598-661)'den sonra verilen ismiyle) olarak tercih ettiği Şiilik ile "Safevi" (Safevi hanedanından (1501-1732) sonra verilen ismiyle) olarak adlandırılan egemen ve bozuk Şiilik arasında bir ayırım yapar. Şeriatî, Safevi Şiiliğinin batıl inanç, sorumsuzluk ve matem; buna karşın Alevi Şiiliğinin ise şehitlik inancı, rasyonellik ve sorumluluk duygusu olduğunu savunur. Alevi Şiiliğinde imamlar yüce insanlar, insanlığın erdemlileri ve adil Müslüman liderler olarak kabul edilirken Safevi Şiiliğinde süper insan ve dünya dışı yaratıklar olarak kabul edilmektedirler. (Shariati, ts., 62-65) Aslında Şeriatî, ideolojik ve devrimci zihniyeti mucibince, İmamet teorisinin dünyevi boyutunu vurgulamaya teşebbüs etmektedir. Onun için, Şii İmamlar "izlenecek en iyi modellerdir, çünkü onlar sadece özgürlük, eşitlik ve sevginin üç boyutunu somutlaştırmakla kalmamıştır, aynı zamanda yaşamları da mücadele ve cihadın örnekleridir." (Rajaei, 2007, 140)

Burada Ayetullah Nimetullah Salihi-Necefabadî⁹ (1923–2006) da dikkat çekicidir. O, ilk olarak 1968'de yayınlanan ve İmam Hüseyin'in 680'de Kербela'da şehadetinin geleneksel naklini eleştiren son derece tartışmalı kitap olan *Shahid-e Javid* (Ebedi Şehit)'in yazarıydı. Salihi-

⁹ Salihi-Necefabadî'nin kitabından açıkça anlaşıldığı gibi (mutlakiyetçi versiyonu olmasa da) Velâyet-i Fakîh'in savunmasında köktendincilerle ortak bir yanı vardı. Bu nedenle aslına bakarsak o, köktendincilik ile dini modernizm arasında bir yerdedi.

Necefabadi'nin, İmamları geleceğe görmelerine olanak sağlayan gizli bir bilgelikle donatan Şii geleneğini reddettiği göz önüne alındığında, yanılabilir İmam tasviri ile doğaüstü bir biçimde bilge olan İmanın geleneksel tasviri arasındaki boşluk çok daha büyüktü. (Siegel, 2001, 150-151) Aslında Salihi-Necefabadi'ye göre, özellikle geleneksel İmamlar ve İmam Hüseyin anlayışı “sadece insanları ağlatmak için iyidir. İnananların takip edebileceği bir model sunmayan doğaüstü bir yapıya sahiptir.” (Siegel, 2001, 161)

Salihi-Necefabadi, çeşitli eserlerinde, özellikle geleneksel İmamet teorisinde ‘gulûv’ (aşırılık) dediği şeyle ilgilenir. Kur'an, İslami gelenekler ve bazı ilk dönem Şii otoritelerine atıfta bulunarak, İmamların gaybın bilgisi dâhil olmak üzere tüm bilgilere sahip olmadığını, yalnızca İslami hükümler gibi zamanlarındaki sosyal ve politik meselelerde tasarrufta bulunduğunu savunur. (Salehi-Najafabadi, 1380/2001, 39). Tanrı'ya ve ahirete olan inancının aksine İmamet, imanın temel bir ilkesi olmadığını, çünkü İslami öğretilerin daha iyi anlaşılması için sadece tavsiye edilen bir yol olduğunu düşünür. (Salehi-Najafabadi, 1382/2003, 176-177). Fiilen Salihi-Necefabadi'nin yazıları ve öğretileri, Mohsen Kadivar (d.1959) ve Hasan Yousefi-Eshkevari (d.1950) gibi yeni nesil dini modernistlere bu tür tartışmalara dâhil olmaları için ilham vermiştir.

Batı'da, Ayetullah Muntazırı'nın eski bir öğrencisi olan Hucetü'l-İslam Muhsin Kediver, Velâyet-i Fakîh teorisinin sesli bir eleştirmeni olan en meşhur kişidir ve İran'daki demokratik ve liberal reformların savunucusudur. Bununla birlikte o son yıllarda, İmamet'in temel kavramları hakkında uygun olmayan tartışmalı açıklamalar geliştirdi. 2006 yılında verilen bir konferanstan yola çıkarak “*Rethinking the theory of the Imamate according to Imam Husayn's movement*” (İmamet Teorisini İmam Hüseyin'in Hareketine Göre Yeniden Düşünmek) adlı bir makalesinde Kediver, ilk olarak İmamet teorisinin İslam'ın ilk yüzyılından bu yana tamamıyla değiştiğini iddia etmektedir. O, aslında “bazı yönlerden hafifletilirken bazı yönlerden aşırı abartıldığı” iddiasını sürdürmektedir. “Aşırılık yönü, İmamet kavramının bir tür kutsanmasıdır; İslam'ın ilk yüzyıllarında böyle bir fikrin izi (varsa da) çok azdı.” (Kadivar, 1384/2006).

Aynı yıl (2006) daha sonra Hüseyin Müderrisi'nin *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Şii İslam'ın Teşekkül Sürecinde Kriz ve Konsolidasyon) kitabından esinlenen Kediver, “*The forgotten reading: reviewing the theory of 'ulama' abr; the earliest perception of Shi'ite Islam from the principle of the Imamate*” (Unutulmuş okuma: *Ulema-yı Ebrâr* teorisini gözden geçirmek; Şii İslam'ın İmamet ilkesi bakımından ilk algısı) ismiyle bu mesele üzerine tartışılan bir makale yayınladı. Konusundan açıkça anlaşılacağı gibi bu yazıda Kadivar, İmamet'in meşru ve orijinal algısına göre, İmamların doğaüstü ve masum olmadığına, mucizeler gerçekleştirme ve gaybı bilme özelliklerinin bulunmadığına; aksine, önceki İmamlarından (veya İmam

Ali'nin durumunda Hz. Peygamber'den) dini bilgileri öğrenen faziletli kişiler olduklarına ve Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünnetinden İslami hükümler vermek için içtihat ve sonuç çıkarmayı kullandıklarına işaret etmek ister. Kediver, İmamet'in bu özgün teorisine göre, Hz. Peygamber'den farklı olarak İmamların en az tüm insanlar kadar yanılabilir olduklarını savunur.¹⁰ (Kadivar, 1385/2006) O zamandan beri Kediver bu düşünce çizgisini takip etmiş ve araştırmalarını *ulemayı ebrâr* teorisi etrafında geliştirmeye çalışmıştır.

Bir sonraki bölüme geçmeden önce, Abdülkerim Suruş'un (d.1945) İmamet konusundaki görüşlerini incelemek daha iyi olacaktır. Suruş, "İslâmî Cumhuriyet sistemi içerisinde son zamanlara kadar sınırlandırılmış olan konuların bir kısmını tartışmayı açan ilk aydınlar" arasında olmuştur. (Kamrava, 2003) Suruş'a göre *Hâtemiyyet* (sona erme),¹¹ Hz. Peygamber'den sonra İmamlar dâhil hiç kimsenin bağımsız dini otorite talebinde bulunacak bir kişiliğe benzeyen bir peygambere sahip olamayacağı anlamına gelir. (Soroush, 1378/1999, 67). Bundan dolayı, İmamet hakkındaki İmamların masumiyeti ve ilahi bilgilerinden dolayı mutlak bir dini otoriteye sahip olduğu hâkim anlayışı eleştirir. Suruş'a göre, İmamların bu özelliklerine inanmak, *Hâtemiyyet*¹² kavramını reddetmekte ya da en azından zayıflatmaktadır. (Soroush, 1384/2005a; Soroush 1384/2005b)

Bununla birlikte Suruş, beklenen kurtarıcı olan İmam Mehdi düşüncesini bütünüyle reddetmez, ancak onu "dini yenilenme kavramıyla ve bu konuda tecrübevi dinin yenilenmesiyle" ilişkilendirir. (Soroush, 2002) Suruş belirli bir kişiyi (İmam Mehdi) işaret etmeden "zamanın sonunda gelecek olanın birinin asıl amacının, insanın Tanrı ile olan ilişkisini kavramak, tanımlamak ve yeniden kurmak" olduğunu savunur. (Soroush, 2002) Kurtarıcının görevinin "birincisi, modern dünyada ve modern yaşamın tam ortasında, otantik dini tecrübenin ve diğer dünyayla güçlü bir temas kurmanın imkânını göstermek olduğunu" öne sürer. İkincisi, "başkalarının ruhsal deneyimlerini paylaşmalarına ve katılmalarına izin vermek"tir. (Soroush, 2002).

¹⁰ Aslında daha önce, Kediver'in 2003'te Kediver ile (laik bir entelektüel) Hatem Kaderi arasındaki tartışmaya yansıyan bu konuda farklı bir görüşü vardı. O sıralarda Kediver, İmamların yalnızca sosyal ve politik meselelerde diğer insanlara eşit olduğuna ve bu yüzden de bu anlamda yanılmaz ve sorgulanabilir olduklarına inanıyordu. Ancak, dini meselelere gelince, İmamların ilahi rehberlik ve bilgiden faydalandığını ve bu yüzden onların masum ve sorgulanamaz olduklarını söylüyordu. (Kadivar ve Qaderi, 1382/2003)

¹¹ *Hâtemiyyet*, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu inancıdır.

¹² Bir dereceye kadar Suruş bile, peygamberin kendisinin doğaüstülüğünü, haleflerine karışmayarak reddetti. "Peygamberlik deneyiminin genişlemesi" teorisinde Suruş, peygamberin ifşa edici deneyiminin tarihini, tamamen insan deneyimine sahip bir insan olduğunu vurgulayarak kanıtlamaya çalışır. Onun için, Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an, önceden belirlenmiş bir ilahi vahiy değildi, ilahi rehberlikle dahi olsa Peygamber'in hayatı boyunca yaşadığı dünya deneyiminden şekillenmiş ve etkilenmiştir. (Soroush, 1378/1999: 12). Bir başka deyişle, bu düşünceye göre, "Arap dilinde İslami vahyin ifadesi ve onun etrafında gelişen kültür, dinin 'temel' özelliklerinden ziyade, tarihsel olarak 'olası' biçimde sürekli bir şekilde tesis edilebilir." (Arjomand, 2002).

5. Dini Modernizm, Velâyet-i Fakîh ve Demokrasi

Merhum Ayetullah Hüseyin-Ali Muntazırı (1922–2009), *Velâyet-i Fakîh* (Fakihin Vasiliği) hakkındaki eleştirel tartışmalarda akla gelen ilk isimdir.¹³ Bununla birlikte, Muntazırı (Salihi-Necefabadi gibi) ne köktendinciler kategorisine girdi ne de modernistler grubuna dâhil oldu, ancak bu iki aşırılık arasında kaldı. Muntazırı, ilk köktendinci fikirlerine ve Velâyet-i Fakîh teorisinin temeline kısmen sadık kalmasına rağmen, kendisini İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh (Fakihin Mutlak Vasiliği) formunda biçimlendirilen İmamet teorisinin resmi okumasından büyük ölçüde uzak tuttu.

Aslında “biri onun İran’da din ve siyaset arasındaki ilişki konusundaki yorumlarını izlerken net bir demokratikleşme modeli ve kendisinin siyasi ve dini düşüncesinin [fiili] sekülerleşmesi fark edebilir.” (Hashemi, 2005, 253) Muntazırı de son bilimsel çalışmalarından biri olan *Risale-i Hukuk* (Hukuk Anlaşmaları) (1385/2006)’tan açıkça anlaşıldığı gibi insan hakları ilkesiyle yavaş yavaş ilgilenmeye başladı. Muntazırı’ye göre “İslam Peygamberi ve Kutsal İmamlar, ifade özgürlüğünden, yöneticilerini eylemlerinden sorumlu tutma işlerine kadar insan haklarının kutsallığının en sadık savunucularıydı.” (Rahimi, 2008) Muntazırı aynı zamanda insan hakları konusuna pratikte de derin bir saygı gösterdi. Özellikle, yaşamının son birkaç ayında, 2009'un tartışmalı seçimlerinden sonra insan hakları ihlallerini ve muhalefet gruplarına yönelik şiddet kullanılmasını güçlü bir şekilde kınadı ve hatta (Muhsin Kediver'in bir sorgulamasına cevap olarak) toplumu yanlış yönetmesinden dolayı Veli-yi Fakîh (Rehber) Ayetullah Hamaneyi'nin meşruluğunu açıkça sorguladığı bir açıklama yaptı. (Montazeri, 2009).

Muntazırı'nin Velâyet-i Fakîh'in resmi yorumuna yönelik eleştirisinin özü, “Humeyni sonrası İran’da uygulanan dini yönetimin mutlak doğasına karşı muhalefettir.” (Abdo ve Montazeri, 2001) Muntazırı çalışmalarında siyasi despotizmi önlemek için Veli-yi Fakîh'in güçlerine sınır koyma çağrısında bulunur.¹⁴ Ona göre, Veli-yi Fakîh'in konumunun meşruiyeti halk tarafından seçilmesinden gelmektedir¹⁵ ve

¹³ Bununla birlikte, *Nehzat-e Azadi-ye İran* (İran'ın Özgürlük Hareketi), daha sonra 1988 yılında Bâzergân başkanlığında, *Tafsîl va Tahlîl-e Velayat-e Motlaqe-ye Faqîh* (Velayet-i Mutlak-ı Fakîh teorisinin analizi) başlıklı bir broşür yayınlayarak *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'i resmen eleştiren ilk örgüttü. Anonim yazarlar *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'i temelsiz ve Kur'an öğretilerinin zıddı olmakla eleştirdiler. Ayrıca *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'in dini despotizmden başka bir şeyle sonuçlanmadığını da savundular. (Nehzat-e Azadi-ye İran, 1367/1988: 60–62).

¹⁴ 2003 yılında bir Alman gazetesine verdiği röportajda Muntazırı açıkça şunları söyledi: “Bir hükümet sistemi bir kişiye dayanamaz ve dayanmamalıdır. Halkın en önemli yerlerde olduğu bir topluma ihtiyacımız var... Din adamlarının mutlakiyetçi yönetimi yanlıştır. Bir Ayetullah yalnızca dini soruları yanıtlama sorumluluğuna sahiptir. Ekonomi ve politika ile ilgili konular uzmanlara bırakılmalıdır.” (Akhavi, 2008).

¹⁵ 2000 yılında yayınlanan *Demokrasi ve Anayasa* başlıklı eserinde Muntazırı, hükümetin meşruiyetinin temeli olarak seçimi vurgular ve şöyle devam eder: “Hükümetin İslam’da meşruiyeti, (aracılı olmasına karşın) hükümdarın Allah tarafından atanmasından kaynaklanır. Ya da ona bağlılık duyan insanlar (halk ve yönetici arasındaki toplumsal mukavele) tarafından seçilerek ortaya çıkar. Gerçek şu ki fark, Peygamber Efendimizin (sav.) ya da bir masum İmam ile gaybet dönemindeki fakihler arasındaki yönetimden kaynaklanmaktadır. Bu durumda, fakihin egemenliği halk seçimi yoluyla gerçekleştirilirken

bu yüzden Velâyet-i Fakîh, Veli-yi Fakîh ile millet arasında bir “sosyal sözleşme” olarak görülmelidir. (Abdo ve Montazeri, 2001) Muntaziri, “Veli-yi Fakîh’in halk tarafından belirli bir sorumluluk üstlenmek için seçilmesi ve masum olmamasından ötürü, doğal olarak halkın eleştirisine açık olması ve sorumlulukları konusunda hesaba çekilmesi gerektiğini savunur.” (Abdo ve Montazeri, 2001) Özetle, Muntaziri'nin yaşamının son birkaç yılında, Velâyet-i Fakîh teorisini “demokratik ilkelerle donatarak” yeniden kavramlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. (Akhavi, 2008)

Daha önce de belirtildiği gibi akıl hocası olan Ayetullah Muntaziri'den ilham alan Muhsin Kediver, en başta Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh (Fakihin Mutlak Vasiliği) yorumunun temelini sorgulamakla tanınır. *Nazariyaha-ye Dawlat dar Fiqh-e Shi'a'da* (Şi'a Fıkıhında Devlet Nazariyeleri) Kediver, monarşinin dini gerekçesinden demokrasiye kadar varan (Gaybet döneminde önde gelen Şii ilahiyatçılar tarafından üretilen) dokuz farklı teoriden bahseder. (Hashemi, 2005, 256) Kediver, İmam Mehdi'nin yokluğunda, Humeyni'nin tezinin “Şii fıkıh ekolü için mutlak veya yetkili siyasi model olarak kabul edilemez” olduğu sonucuna varır. (Hashemi, 2005, 256).

Kediver ayrıca Velâyet-i Fakîh'in zamanla iki farklı şekilde geliştirildiğini öne sürer: “Biri, atamalı ve güç ve otorite açısından sınırsız olan –Velâyet-i İntisabi-i Mutlak¹⁶ veya Atanmış, Mutlakiyetçi Velâyet– ve diğeri seçmeli ve nispeten sınırlı bir otorite sahibi olan –Velâyet-i İntihabi-i Mukayyede¹⁷ veya Seçilmiş, Şartlı Velâyet.” (Kamrava, 2008, 163) Onun ayrımında, ilk olan Ayetullah Humeyni'nin kavramına yakındır ve sonraki Ayetullah Muntaziri'nin görüşüne benzemektedir. Ancak, sonuçta, her iki hususta da hiçbir yararlılık görmez:¹⁸

Velâyet-i Fakîh prensibi ne sezgisel olarak açık ne de rasyonel olarak gereklidir. Ne din gerekliliği ne de mezhep gerekliliğidir. Bu, ne Şia'nın genel ilkelerinin (usûl) bir parçası ne de ayrıntılı gözlemin (fürû') bir bileşenidir. Bu, Şii ulemanın yakın bir uzlaşmasıyla fıkhi küçük bir hipotezden başka bir şey değildir ve kanıtı, Kur'an'ın dört kategorisinden kaynaklanan nedenlere, geleneğe, icma'a ve akla dayanmaktadır.¹⁹ (Kadivar, 1377/1998, 237)

Peygamber (sav.) ya da masum İmam'ın -onların haberlerindeki gibi- egemenliği, Allah tarafından bir atamaydı.” (2000: 2).

¹⁶ Bu versiyonda, Veli-yi Fakîh'in “güçleri, kamusal ve politik alanlardan toplumun her yönüne uzanmaktadır; makamın idaresini işgal eden kişi, toplumun en önem verdiği şeylere dayanarak kuralları belirler; kararları ilahi din hakkındaki bilgisi ile yönlendirilir ve insan yapımı yasalarla sınırlı değildir ve Hz. Muhammed ve Şii İmamlarda olduğu gibi, güçleri mutlak ve görev süresi sınırsızdır.” (Kamrava, 2008: 164).

¹⁷ Bu Velâyet-i Fakîh tarzı, “seçilmiş bir makam, halkın seçilmiş temsilcileri tarafından yakından denetlenir, eleştiriye açıktır ve makamda bulunan eden kişi suçlanabilir ve makamdaki azledilebilir.” (Kamrava, 2008: 164).

¹⁸ Velâyet-i Fakîh teorisinin gerçekliği hakkında böyle bir fikir ayrıca, (Kum İlahiyat Fakültesi'nin kurucusu ve Ayetullah Humeyni'nin hocası) Ayetullah Abdülkerim Hairi-Yezdi'nin oğlu olan Ayetullah Mehdi Hairi-Yezdi (1923-1999) tarafından *Hekmat va Hokumat*'inde (Bilgelik ve Devlet) ayrıntılı olarak ele alınmıştır. (Ha'eri-Yezdi, 1994: 115–120).

¹⁹ Ben Mahmud Sadri'nin *Sacral Defense of Secularism*'deki çevirisine güveniyorum. (2001)

Velâyet-i Fakîh ve demokrasi arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Kediver “seçmeli, şartlı Velâyet-i Fakîh”in “sınırlı bir demokrasi biçimi” olarak görülebileceğini iddia ederken, savunucularından bazıları aksini düşünmekle birlikte “atamalı, mutlak Velâyet-i Fakîh”in demokrasiyle²⁰ tamamen uyuşmadığını düşünmektedir. (Kadivar, 2002) O, aslında Velâyet-i Fakîh’in her iki durumda da “İran krallığı teorisi ve Doğu despotizminin, Şii hukukçuların zihninde ve özündeki bir yansıması” olduğunu (Kadivar, 2002) savunur. Bununla birlikte, Kediver “İslam toplumunun demokratik araçlar vasıtasıyla yönetilebileceğine” inanır. (Kadivar, 2002) Şiilik’te dahi İslâm ve demokrasinin uygunluğuna olan inancı, kısmen, kendisine özgü İmamet teorisi anlayışından dolayı, İmamları hata edebilir kişiler ve böylece diğer insanlara (en azından sosyal ve siyasi konularda) eşit olarak görmesinden ötürüdür.

Daha önce de belirtildiği gibi son 20 yılda Abdülkerim Suruş, “İslam Cumhuriyeti’nin entelektüel sesi” olarak tartışmaların merkezinde bulunmaktadır. (Ghamari-Tabrizi, 2008, 89) Bu tartışmanın özü, “gerçek’ İslam’ın tek taşıyıcısı olarak İslam rejiminin ideolojik iddiasını reddetmesi”dir. (Ghamari-Tabrizi, 2008, 89). Suruş eleştirisini iki öncül üzerine inşa eder. Birincisi, dinin kendisi ile din bilgisi veya din anlayışı arasında bir ayrım yapar. Saf ve vahyedilmiş dinin aksine ona göre dinin anlaşılması mutlak ve tamamlanmış bir süreç değildir. Bu, “Allah neyi gerekli gördüyse, vahyetti, bu anlamda [dinin] bir eksikliği yoktur”; ancak biri metinden [Kur’an] ve geleneklerden [Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt’in yolları] elde ederse metodolojiye dayanmaktadır.” anlamına gelmektedir. (Rajaei, 2007, 228) Bu ikilem, mademki dinin anlaşılması bir insan olgusudur ve ilahi değildir, öyleyse hiçbir grup din üzerinde özel ve mutlak bir anlayış ve otorite iddiasında bulunmaz şeklinde çoğulcu bir çağrışıma sahiptir.

İkincisi, İslam’ı devrimci bir ideoloji biçiminde sunmaya çalışan Şeriatî’nin aksine, Suruş dini ve toplumu ideolojiden arındırmak ister. Onun için din, ideolojiden çok daha uzaktadır. Suruş, dini ideolojiye eşit yapmanın onu yüzeysel bir şeye dönüştüğünü ve karmaşıklığını gizlediğini savunur. Ek olarak, Suruş, ideoloji dini belirli bir zamana ve duruma uygun hale getirir ve zamansız ve ebedi doğasına zarar verir şeklinde devam eder. (Sorouh, 1372/1993, 126-128) Aynı zamanda, özgür düşünmeyi engellediği ve totaliter ve zalim sistemlerin yolunu açtığı için ideolojik bir topluma sahip olmanın tehlikeli olduğunu da iddia eder. Suruş, ideolojik bir toplumun, yürürlükte olan sınıf egemenliğini haklı çıkaran ideolojiyi meşrulaştırmak için belirli bir ideologlar grubuna (örneğin din adamları) olarak ihtiyaç duyduğunu da ekler.

Bu iki öncülü bir araya getiren Suruş, İslam hükümetinin devlet ideolojisinde olduğu gibi Velâyet-i Fakîh teorisine dayanan “mutlakiyetçi

²⁰ Kediver, temel problemlerden birinin “hükümetin (veya yüce liderin) yalnızca Tanrı’ya karşı sorumlu olduğunu -hiçbir insanın onun eylemlerini denetlemeye yetkisi olmadığını, diğer seçkin fakihlerin onun üstün olduğunu onaylamak için faziletini kabul etme aşamasında sadece faziletini sorgulayabileceklerini” iddia eder. (Kadivar, 2002)

dini meşruiyet iddiası”nı sorgular. (Ghamari-Tabrizi, 2004) Başka bir deyişle, Ferheng Rajii'nin dediği gibi Suruş'un fikirleri, İslam Cumhuriyeti'nin resmi çizgisinin “yalnızca hukukçuların yönetimde olması gerektiği ve iktidardaki seçkinlere itaat etmenin hem dini hem de yasal bir görev olduğu” iddiasına meydan okur. (Rajaei, 2007: 229) Suruş, bu durumun, ister adaletli ister adaletsiz idareci olsun, şüphesiz tehlikeli ve bozulmaya yol açan zorunlu, sınırsız (ideolojik İran devletinde Veli-yi Fakih yoluyla tecrübe edildiği gibi) bir güç kazanımıyla sonuçlandığını açıkça savunur. (Soroush, 1375/1996). Dolayısıyla Suruş, hükümetin meşruiyetinin yalnızca Allah'tan kaynaklanamayacağını, aynı zamanda halktan üretilmesi gerektiğini, böylece onların iktidara bağımsız olarak kısıtlamalar getirebileceklerini söyler. (Soroush, 1375/1996)

Velâyet-i Fakih teorisine yaptığı eleştiride Suruş, esasen fıkhi (hukuk) devleti idare etmek için yetersiz olarak görür. Bunun nedeni, mesela adalet ve özgürlük meseleleri cevapsız kalırken, fikhin sadece hukuki sorulara cevap vermesidir. (Soroush, 1372/1993: 49) Suruş'a göre yönetim meselesi, fikhin kapsamı dışındadır; bu konu Kelâm ve Antropolojide²¹ tartışılmalıdır. (Soroush, 1375/1996) Dahası, teolojik ve gayri hukuki kavramlar olan Peygamberlik ve İmamet'ten türetildiği ve devam ettiği için Velâyet-i Fakih'in epistemolojik bir çelişki yaşadığını iddia eder. Bu nedenle, Velâyet-i Fakih, bir yönetim teorisi olarak ilk etapta hukuk değil, teoloji açısından tartışılmalıdır. (Soroush, 1375/1996)

Genel olarak söyleyecek olursak Suruş, din ve siyasetin birbirinden bağımsız olması konusunda ısrar eder. Rooz Online ile yakın tarihli bir röportajda Suruş, “teokratik olmayan bir devletin siyasi laikliği ile dindar bireylerin de dinlerinin ve inançlarının korunmasının güvence altına alınacağını ve devletin onların inançlarına ve fiillerine müdahalede bulunmayacağını” belirterek görüşünü korur. (Soroush, 2010) O, şöyle devam eder “Günümüzde inananlar, dinin de talep ettiği adalet uygulamasının bireysel yönetimle değil, vesayetle [Velâyet] değil ancak demokrasi yoluyla mümkün olduğunu fark etmeleri gerekmektedir.” (Soroush, 2010) Bu anlamda Suruş'a göre İslam ile demokrasi arasında bir çelişki olamaz. Bu, bir İslam toplumunda demokrasinin bir sonucu olarak devletin kaçınılmaz bir şekilde İslami bir biçim alacağı ve İslami kuralların “insan haklarını açıkça çiğnemedikçe” yasalara uygulanabilecekleri anlamına gelir.²² (Soroush, 2010)

Yukarıda bahsedilen düşünürlerin yanı sıra, günümüz İran'ında dini modernistlerin söyleminde önemli rol oynayan başka aydınlar²³ da

²¹ 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimini izleyen siyasi krizin ardından Suruş, BBC Farsça Servisiyle yaptığı röportajda, yönetim teorisinde fıkhi yerine dini etik ve ahlakın yer alması gerektiğini önerir. (Soroush, 2009).

²² Temel olarak, Suruş İslami bir liberalizmi savunur ve modern dünyadaki yeni talepleri ele almak için ilk önce kelâm ve sonra fıkhta radikal reformlar yapılmasını ister. (Soroush, 2010).

²³ Bunlarla sınırlı olmamak üzere: Muhammed Müctehid-Şebisteri (d.1936), Hasan Yusufi-Eşkevari (d.1949), Alirıza Aleviteber (d.1960), Haşim Ağajeri (d.1957), İmaduddin Baki (d.1961), Said Hajjariyan (d.1954) ve Abdullah Nuri (d.1949) de dâhildir.

vardır. Bununla birlikte, onların İmamet kavramı hakkındaki eleştirel uyarıları ve özellikle onun Velâyet-i Fakih yoluyla uygulanması, önceki tartışmalara az çok uymaktadır. Aslında Velâyet-i Fakih teorisinin sözde aksiyomlarının aksine bir şekilde bütün aydınlar, “adalet” vurgusu dışında İslam'ın (özellikle Şii) herhangi bir özel hükümet şeklini emretmediğini iddia ederler. (Örneğin bkz. Mojtabeh-Shabestari, 1377/1998: 60; Yousefi-Eshkevari, 2006b: 87; Bazargan, 1374/1996) Dahası, hepsi demokrasinin üstünlüğüne, hükümetin doğruluğunu garanti eden en iyi yönetim modeli olarak inanmaktadır. Örneğin, dini modernist söylemin önde gelen isimlerinden biri olan Muhammed Müctehid-Şebisteri (d.1936), *Ta'ammolati dar Qara't-i Ensani az Din* (İnsanlığın Din Okumalarına İlişkin Düşünceler)'de şöyle yazar:

İslam'ın ruhu ve demokrasinin değerleri son derece uyumludur ve onları bir araya getirmek acil bir gereklilik meselesidir: Demokrasiyi onaylarım; çünkü o, insanlığın onsuz tüm potansiyelini uygulayamayacağı ve Allah nezdinde sorumluluklarını lâyıkıyla yerine getiremeyeceği, insanlığın ikiz idealleri özgürlük ve adaletle ulaşmasına izin veren muasır dönemin yegâne sistemidir. İnsanlık sadece seçme hakkıyla Allah katında tüm sorumluluklarını yerine getirebilir. (Kamrava, 2008: 170)

Sonuç

Daha önce de ifade edildiği gibi On İki İmam Şiiğinde üç farklı düşünce okulu vardır: Gelenekselcilik, köktendincilik ve dini modernizm. Ancak, İmamet ve liderlik tartışması söz konusu olduğunda, etraflı iki yorum vardır. Klasik bakış İmamet'i, Peygamberliğin veya daha doğrusu Hz. Muhammed'in, insanlara “manevi” yaşamlarında olduğu gibi “dünyevi” yaşamlarında ve “eylemlerinde” rehberlik etme görevinin devamı olarak görür. (Tabatabai, 1977: 189) Bu nedenle, bu çizgideki düşünceye göre İmamlar, Allah'tan vahiy alması dışında Hz. Peygamber'in tüm özelliklerine sahiptir. Öte yandan, bu İmamet teorisini *Hâtemiyyet* (sona erme) ile çelişkili olarak gören ve peygamberlere benzer özellikleri veya ilahi ilham olmaksızın sadece İmamları insanlığın en faziletli, örnek Müslümanlar ve doğru liderler olarak görmeyen modern bir görüş vardır. (Sorush, 1384/2005a; Shariati, ts.: 62-65). Bununla birlikte, bu iki uç görüş dâhilinde İmamet konusunda çeşitli görüş yelpazesi bulunabilir.

Genel olarak söylersek, gelenekçiler ve köktendinciler, İmamet'in klasik anlayışına uymaları bakımından aynı olsalar da dini modernizm, İmamet'in geleneksel okumasına yönelik eleştirel yorumlarıyla tanınır. Çağdaş İran'da bir düşünce okulu olarak dini modernizm, İslam'ı yeniçağın koşullarına göre modernize etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte, 1979'daki İslam Devrimi'ne kadar, bütün farklı özellikleriyle, müstakil (ve hatta yekpare) bir söylem olarak tam bir şekilde açıkça söylenmedi. Aslında köktendincilik okulu ile birlikte, her iki akım da İslam'ı kamusal alanda canlandırmaya ve din ile siyaset arasındaki

bağlantıyı güçlendirmeye çalışmaktaydı. Bu ittifak diğer devrimci güçlerin yardımıyla, Velâyet-i Fakih (Fakihin Vasiliği) teorisi etrafında şekillenen köktendinci bir rejimin kurulmasıyla sonuçlandı.

Bu yeni durum ve 1979 Devrimi'nin sonucu artan hayal kırıklığı ile özellikle son yirmi yılda İran'ın entelektüel sahnesinde dini modernizm, ayrı bir düşünce okulu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni eğilimin odağı, Şii İmamet algısının resmi okumasına, hem temel ilkelerine hem de (Peygamberin ve İmamların siyasi misyonunun devamı olarak) Velâyet-i Fakih teorisi formunda uygulanmasına ciddi biçimde meydan okumaktır. Kamusal alanda, liberalizm, sosyalizm ve sosyal adalet alanında dini modernizm söylemindeki görüş çeşitliliğine rağmen dini modernistler, demokrasi ilkelerini, çoğulculuğu ve insanlık haklarını vurgulayarak genel olarak İslami düşünceyi, hümanizmin modern kavramıyla uzlaştırmaya çalışmaktadırlar.

İmamet kavramının klasik okumasını pratikte eleştirmekle çağdaş dini modernistler, Hz. Muhammed'den sonra İslami yönetim tarzı için ilahi olarak planlanmış herhangi bir tasarımın varlığını reddettiler. Bunun yerine onlar, İslam'ın yalnızca demokrasi ve insan haklarına saygı ile ulaşılabilecek adil bir hükümet hakkında bazı genel görüşler sunduğuna inanırlar. Aslına bakarsak onlar bu liberal ve çoğulcu zeminde, köktendincilere göre gaybet sırasındaki tek gerçek İslami yönetim şekli olan Velâyet-i Fakih'in meşruiyetini sorgularlar. Bununla birlikte, dini modernistlerin köktendinciliğin fikirlerine muhalefette, devlet ve dinin ayrışması hakkında farklı zeminlerde olsa da gelenekçiler gibi aynı sonuca varması ilginçtir.

Kaynakça

- Abdo, G. & Montazeri, AHA. "Re-thinking the Islamic Republic: A "conversation" with Ayatollah Hossein Ali Montazeri". *Middle East Journal* 55/1 (2001), 9–24.
- Akhavi, S. "The thought and role of Ayatollah Hossein'ali Montazeri in the politics of post-1979 Iran". *Iranian Studies* 41/5 (2008), 645–666.
- Arjomand, S. *Traditionalism in twentieth-century Iran. In: Arjomand SA (ed.) From Nationalism to Revolutionary Islam*. London: Social Science Research Council, 1984.
- Arjomand, S. The reform movement and the debate on modernity and tradition in contemporary Iran. *International Journal of Middle East Studies* 34/4 (2002), 719–731.
- Bahar, S. Khomeinism, "the Islamic Republic of Iran, and International Law: the relevance of Islamic political ideology." *Harvard International Law Journal* 33/1 (1992).
- Bazargan, M. "Akherat va Khoda, Hadaf-e Be'sat-e Anbia". *Kiyan* 28 (1374/1996), 46–61.
- Bazargan, M. *Rah-e Tey-Shode. In: Bazargan M (ed.) Majmo'e-ye Asar*. 1 Cilt. Tehran: Qalam, (1377/1998).
- Bazargan, M. (1378/1999) *Be'sat va Takamol. In: Bazargan M (ed.) Majmoe'-ye Asar*. 2 Cilt. Tehran: Qalam.

- Enayat, H. *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London: IB Tauris, 2. Baskı, 2005.
- Ghamari-Tabrizi, B. "Contentious public religion: two conceptions of Islam in revolutionary Iran (Ali Shari'ati and AbdolKarim Soroush)." *International Sociology* 19/4 (2004), 504–523.
- Ghamari-Tabrizi, B. *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: AbdolKarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. London: IB Tauris, 2008.
- Ha'eri-Yazdi, A. *Hekmat va Hokumat*. London: 1994.
- Hashemi, N. *Rethinking the Relationship between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Toronto: Department of Political Science, University of Toronto, 2005.
- Kadivar, M. *Hukumat-e Vela'i*. Tehran: Nashr-e Ney, 1377/1998.
- Kadivar, M. "Velayat-e Faqih and Democracy" (Published on the Internet) (2002). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.asp>.
- Kadivar, M. "Rethinking the Theory of Imamate According to Imam Husayn's Movement" (Published on the Internet in Persian) (1384/2006). Retrieved November 28, 2010, from Official website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.Asp?CGID¼3&StartDate¼3/21/2005&EndDate¼3/20/2006&AC¼1&AF¼1&ASB¼1&AGM¼1&AL¼1&DT¼DLY>.
- Kadivar, M. (1385/2006) "The Forgotten Reading; reviewing the theory of 'ulama' abrar; the earliest perception of Shi'i Islam from the principle of Imamate" (Published on the Internet in Persian). Retrieved November 18, 2010, from Official Website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.asp?CGId¼4&CPIId¼0&AC¼1&AF¼1&ASB¼1&AGM¼1&AL¼1&DT¼dlv>.
- Kadivar, M. & Qaderi, H. "Democracy va Andishe-ye Shi'a [Democracy and Shi'a thought" (in Persian)]. *Baztab-e Andishe* 45 (1382/2003), 714–724.
- Kamrava, M. "Iranian Shi'ism under debate." *Middle East Policy* 10/2 (2003), 102–112.
- Kamrava, M. *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Masud, MK. & Salvatore, A. & van Bruinessen, M. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Modarressi, H. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and his contribution to imamite Shi'ite thought*. Princeton: Darwin Press, 1993.
- Moin, B. Khomeini: *Life of the Ayatollah*. London: IB Tauris, 2009.
- Mojtahed-Shabestari, M. *Hermonotik, Ketab, va Sonat*. Tehran: Tarh-e No, 1377/1998.
- Montazeri, A. "Democracy and Constitution" (Published on the Internet) (2000). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Ayatollah Montazeri: <http://www.amontazeri.com/english/Hokoomat.pdf>.

- Montazeri, A. "Ayatollah Montazeri's response to the questions of Dr. Kadivar" (Published on the Internet in Persian) (2009). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Ayatollah Montazeri: <http://www.amontazeri.com/farsi/fhome.asp>.
- Montazeri, AH. *Resaleh-ye Hoqouq*. Qom: Arqavan-e Danesh, 1385/2006.
- Nasr, SV. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. New York: WW Norton, 2006. *Tafsil va Tahlil-e Velayat-e Motlaqe-ye Faqih [Analysis of the theory of Velayat-e Motlaqe-ye Faqih]*. Tehran: Nehzat-e Azadi-ye Iran, 1367/1988.
- Rahimi, B. *Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq*. Washington: United States Institute of Peace, 2007.
- Rahimi, B. The Discourse of Democracy in Shi'i Islamic Jurisprudence: The Two Cases of Montazeri and Sistani. *The Mediterranean Programme Series*. 2008.
- Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rajaei, F. *Islamism and Modernism: the Changing Discourse in Iran*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Sadri, M. "Sacral defense of Secularism: the political theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar." *International Journal of Politics, Culture and Society* 15/2 (2001), 257-270.
- Salehi-Najafabadi, A. *Velayat-e Faqih, Hokumat-e Salehan*. Tehran: Rasa, 1367/1988.
- Salehi-Najafabadi, A. *Asaye Mosa, ya Darman-e Bimari-ye Qolov*. Tehran: Omid-e Farda, 1380/2001.
- Salehi-Najafabadi, A. *Majmoo'e-ye Maqalat-e Siyasi, Tarikhi, Ejtema'ee*. Tehran: Omid-e Farda, 1382/2003.
- Shariati, A. *Tashayyo' e Alavi va Tashayyo' e Safavai*. Tehran: ts..
- Siegel, E. *The politics of Shahid-e Javid*. In: Brunner R (ed.) *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden: Brill, 2001.
- Sobhani, M. "Daramadi bar jaryan shenasi andishe ye ejtema'ee ye dini dar Iran e mo'aser, bakhsh e 1". *Fasl nameh ye Naqd va Nazar*. 43, 44 (1385/2007), 279-311.
- Sobhani, M. "Daramadi bar jaryan shenasi andishe ye ejtema'ee ye dini dar Iran e mo'aser, bakhsh e 2". *Fasl nameh ye Naqd va Nazar*. 45, 46 (1386/2008), 218-282.
- Soroush, A. *Farbeh Tar Az Ideology*. Tehran: Serat, 1372/1993.
- Soroush, A. "Tahlil-e Mafhum-e Hukumat-e Dini". *Kiyan*, 32 (1375/1996), 2-13.
- Soroush, A. *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi*. Tehran: Serat, 1378/1999.
- Soroush, A. "The Saviour and Religious Revival" (Published on the Internet) (2002). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-TheSaviourAndReligiousRevival.html.
- Soroush, A. "New Scientist interview with AbdolKarim Soroush" (Published on the Internet) (2003). Retrieved November 25, 2010, from Official website of Abdulkarim Soroush: http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20030600-Come_the_revolution-New-Scientist_Interview_with_AbdolKarim_Soroush.html.

- Soroush, A. "Tashayyo' va Chalesh-e Mardomsalari" (1384/2005a). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: http://www.dr Sorosush.com/Persian/News_Archive/P-NWS-1384-05-10-LectureInParis.html.
- Soroush, A. "Soroush's response to the criticisms of Bahmanpoor, Part 1" (Published on the Internet in Persian) (1384/2005b). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: http://www.dr Sorosush.com/Persian/By_DrSoroush/P-CMB-13830601-SoroushToBahmanpur.html.
- Soroush, A. "Sonnat-e Roshanfekri-ye Dini". *Madrese*, 5 (1385/2006).
- Soroush, A. "An interview with AbdolKarim Soroush" (Published on the Internet in Persian) (2009, December 8). Retrieved December 2, 2010, from BBC Persian: http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/12/091207_ag_ef_ebarame_rate_digar_soroush.shtml.
- Soroush, A. "The Current Iranian System Rests on Obedience not Human Rights" (Published on the Internet) (2010, March). Retrieved December 2, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: <http://www.dr Sorosush.com/English.htm>.
- Tabatabai, MH. *Shi'a* (çev. SH Nasr). Albany: State University of New York Press, 2. Baskı, 1977.
- Yousefi-Eshkevari, H. *Reformist Islam and modern society*. In: Mir-Hosseini Z, Tapper R (eds) *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London: IB Tauris, 2006a.
- Yousefi-Eshkevari, H. *Islamic democratic government*. In: Mir-Hosseini Z, Tapper R (eds) *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London: IB Tauris, 2006b.