

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

Modern İnan'da Şii Sekülerleşme Süreci

The Process of Shia Secularization in the Modern Iran

İsmail Sarı

Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Assist. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University, Faculty of Literature, Dept.of Sociology
Ankara/Turkey

ismail.sari@hbv.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2623-2494>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29.11.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19.12.2020

Yayın Tarihi /Date Published: 31.12.2020

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.833169>

Atıf/Citation: Sarı, İsmail. "Modern İnan'da Şii Sekülerleşme Süreci", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2
(Aralık 2020): 157-173. doi: 10.48203/siader.833169

* Yazar bu çalışmada 2016 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı
Devrimden Günümüze İnan'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimi adlı Doktora Tezinden kısmen
yararlanmıştır.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

Öz

“Batı” ve “İslâm” olarak ayrılan farklı dünyalarda sekülerleşme olarak tanımlanan genel anlamıyla dinin ideolojileşmesi süreci, Gencer'in tespit ettiği gibi hem ortak hem de dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyrine göre değişen farklı bir örüntü izlemektedir. Bu bakımdan, ancak farklı dinlerin hatta din-içi farklı mezheplerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak dinlerin ideolojileşme tarzları tam anlaşılabilir. Bu açıdan İslâm Modernizmi gibi İnan-Şii sekülerleşmesi de Batı modernitesi ve Batılı akültürasyon dikkate alınmadan anlaşılabilir. Modernizm Mesih'in ahir zamanda “orada ve gelecekte” kuracağı yeni dünyayı öne çekme, Marx'ın deyimiyle tarihi hızlandırarak, hemen “burada ve şimdi” kurma projesidir. Dolayısıyla buradan modernizm-sekülerizm ilişkisi açığa çıkar ki modern dünyaya giden yolun sekülerden geçtiği görülür. Sekülerizm, nihai hedef olan yeni dünya düzenine giden yolu, ahir zamandaki yeryüzü cennetini daha fazla beklemeden “burada ve şimdi” kurma projesini ifade eder. Sekülerizm böylece tarihin askıya alındığı eskatolojik zihniyeti aşma yolu olarak bulunmuştur. Bu anlamda Batılı fikir ve politik dalgalarının etkisinde gelişen İnan-Şii sekülerleşmesi, güçlü bir medeniyet birikimine sahip İnan'ın tarihsel ve kimliksel özelliklerini de yoğun olarak taşımaktadır. İnan-Şii sekülerleşmesinin tüm yönlerinde bunu görmek mümkündür. Burada Cemaleddin Afgânî (1838-1897), Muhammed Hüseyin Nâinî (1860-1936) ve Ruhullah Humeynî (1902-1989) üzerinden yapacağımız analizde öncelikle; i) Batıda olduğu gibi İnan'da da “Mesih/Mehdi” inancının örtük bir şekilde sekülerleşmesi, ii) İslâm'ın ideolojileştirilmesi, iii) Sünnî dünyada olduğu gibi Şii dünyada da “şariat-kanun” dilemmasının yol açtığı fikhî sekülerleşme tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda yukarıda genel ve soyut olarak aktardığımız çerçevede İnan-Şii sekülerleşme süreci analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İnan, Şiilik, Sekülerleşme, Afgânî, Nâinî, Humeynî

Abstract

As Gencer has pointed out, in different worlds divided into "West" and "Islamic", the process of ideologicalization of religion, generally called secularization, is followed by a different pattern of religious character and modernization process. In this respect, the ideological forms of religions can be fully understood only by comparing the course of the character and modernization process of different religions, and even of different religious sects. Similarly, Iranian-Shia secularization, like Islamic Modernism, cannot be understood without considering Western modernity and Western acculturation. Modernism is the project of building the "here and now" by, as Marx put it, accelerating the history, instead of waiting for the world that Christ will create 'there and then' in the end of times. Hence, the connection between modernism and secularism is evident here, which means that the road to the modern world passes through secularism. Secularism refers to the project of establishing "here and now" without waiting for the way to the ultimate goal of the new world order, the future earthly paradise. Thus, secularism is perceived as a way of overcoming the eschatological mentality where history was put aside. Iranian-Shia secularization, under the influence of Western ideas and political waves, also heavily carries the historical and identity features of Iran- a strong civilization. These characteristics may be evident in all aspects of Iranian-Shia secularization. In the analysis based on Sayyid Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897), Mohammad Hossein Naini (1860-1936) and Ruhollah Khomeini (1902-1989) three points will be identified: i) the implicit secularization of the belief in the "Messiah/Mahdi" in Iran as it is in the West, ii) ideologicalization of Islam, iii) the secularization of fiqh caused by the dilemma of Shia "sharia and law". The Iranian-Shiite secularization process will be analyzed in line with the above-mentioned general and abstract framework.

Keywords: Iran, Shia, Secularization, Afghânî, Naini, Khomeini

Giriş

Modern İran'da, anayasa tartışmaları etrafında şekillenen Meşrutiyet Hareketi¹, İslâm'ın geleneksel düşünce yapısıyla Batı modernitesi arasındaki en derin yüzleşmeydi.² Bu anlamda İran'da 1906 Anayasal Devrimi "modern devletin" belirsiz bir başlangıcı sayılırken İran-Şîi siyaset düşüncesinde de büyük bir kırılma/dönüm noktasıdır. Gaybet döneminde devleti meşru görmeyen Şîi siyaset düşüncesi bu dönemde, ulemanın Meşrutiyet Hareketine destek vermesi sonucu devleti zımnen meşrulaştırmıştır.³ Bu durum, 1979 İran Devrimine kadar uzanacak siyasî dönüşümün başlangıç noktası olmuştur. Zira Şîi ulema tarih boyunca ideal bir devlet fikri ortaya koymadığı gibi ideal bir devlet kurma iddiasında da bulunmamıştır. Çünkü Şîi inancına göre ideal devlet; Gâib İmam'ın zuhur edip başkanı olacağı devlettir. Bu nedenle de mevcut yönetimler sürekli gayrimeşru olarak kabul edildiler. Fakat devletin Gâib İmam zamanında gayrimeşruluğu prensibi, ulemanın devletle iş birliği yapmasına engel olmamıştır. Ancak bu ulemanın bilfiil devlet başkanı olması "nâibü'l-âmm"⁴ kavramı içerisinde düşünülmemiştir. Bunun yerine "zalim hükümdar" şeriatı uyguladığı müddetçe onunla çalışmak "mübah", hatta bazen "vacib" veya "mekruh" olarak görülmüştür.⁵

Devletle girilen her uzlaşma, çok dikkatli bir şekilde devletin gayrimeşruluğu temel prensibine zarar verilmeksizin geliştirilmiştir. İmamın ideal iktidarına olan inanç muhafaza edilmek şartıyla Şîi ulema, yönetimlerle uzlaşma konusunda şu iki formülü geliştirmiştir: i) Sultan-ı Âdil (Adil Hükümdar), bu kavram daha ziyade Safevî öncesi dönemde geliştirilmiştir. Şeyh Tusi (ö. 460/1067) şöyle demektedir: "Adil bir sultan tarafından idare edilen, adaletin icra edildiği ve iyiliği emredip kötülüğün nehy edildiği hükümetlerin meşruiyeti ihtiyaridir", ii) İzn-i Velâyet, bu kavram daha çok Kaçar döneminde yaygınlaşmış fakat Safevî döneminden önce de İmamın izni bağlamında sınırlı da olsa kullanılmıştır.⁶ Bu uzlaşmada devlet reisliği hanedana aitti. Humeynî'nin ortaya koyduğu "Velâyet-i Fakîh" tezine kadar bu düşünce genel kabul görmüştür.⁷

Bu çalışmada Şîi ulemanın anayasa tartışmalarında aldığı pozisyona dair bazı değerlendirmeler yapıldıktan sonra, İran tarihinin üç önemli ismi Afgânî (1838-1897), Nâinî (1860-1936) ve Humeynî (1902-1989) üzerinden modern dönem Şîi sekülerleşme süreci ile ilgili yapacağımız analizde i) Batıda olduğu gibi İran'da da "Mesih/Mehdi" inancının örtük bir şekilde sekülerleşmesi, ii) İslâm'ın ideolojileştirilmesi, iii) Şîi dünyada "şeriat-kanun" dilemmasının yol açtığı fikhî sekülerleşme tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 266.

² Hamid İnyet, *Endişehâ-yı Siyasî der İslâm-ı Muâsir*, çev. Bahaüddin Hürermeşahi, (Tehran: İntişârât-ı Hârezmî, 1365/1986), 285.

³ Ahmedî Musavî, "Velâyet-i Fakîh Teorisi ve Şîi Fıkıh Literatüründeki Yeri", *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, ed. Halil Sırçancı, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 164.

⁴ Şîa'da "halkın genel işlerine vekil olma" anlamında kullanılan kavram.

⁵ İsmail Safa Üstün, "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 391.

⁶ Bülent Keneş, *İran Siyasetinin İçyüzü*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 41.

⁷ Üstün, "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh", 391.

1. Şîî Ulemanın Anayasa Tartışmaları

20. yüzyılda İnan üç önemli toplumsal-politik hareketle hatırlandı: i) 1906-1911 Anayasa Hareketi, ii) 1950'lerde Ulusalıcı Hareket ve iii) 1979 İslâm Devrimi. Hepsinin amacı da Batı sömürgeciliği ve iç despotizm karşısında İnan'ın kendi kaderini belirleme hakkına sahip politik bir sistem kurmaktır.⁸ Bununla birlikte 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında İnanlılar, Osmanlılar ve Mısırlılar arasındaki siyasal düşüncelerin gelişim biçimlerinin önemli benzerlikler gösterdiği göze çarpmaktadır. Zira söz konusu milletlerin sosyal ve tarihi arka planları arasındaki farklılıklar bu benzerlikleri engellemiştir. Batılı meydan okuma ve iç sorunlar siyasî düzenin eleştirilmesine ve anayasal/meşruti bir hükümetin kurulması, özellikle idarî ve askerî alanlarda devlet aygıtının modernleşmesi yolunda çağrılara neden olmuştur.⁹ Doğal olarak bu tartışmalara ulema da katılmıştır. Bu üç ülkedeki (İnan, Osmanlı ve Mısır) entelektüel eğilimlerdeki benzerliklere karşın İnan'daki Şîî ulemanın 1906 Devrimiyle sonuçlanan Anayasa Hareketi lehindeki güçlü desteği, Osmanlı ve Mısır örneklerinden farklılık arz etmektedir. Bu dönem İnan'da meşrutiyetin savunucuları arasında Seyyid Muhammed Tabatabâî, Seyyid Abdullah Behbehânî, Molla Muhammed Kazım Horasanî, Muhammed Hüseyin Nâinî gibi önemli âlimler yer alırken, pek çok âlim de bu harekete destek vermiş, temsil ettikleri sınıf ve grupların önderliğini yapmışlardır. Burada kritik soru; Osmanlı ve Mısır gibi Sünnî ülkelerde, ulema modernleşme ve anayasa hareketlerine karşı ekseriyetle pasif direniş gösterirken, Şîî İnan uleması özellikle anayasa hareketinin içinde nasıl yer alabilmiştir? Bu soruya Osmanlı ve Mısır uleması açısından cevap verip daha sonra da İnan ulemasının anayasacılık fikrine nasıl baktığını ve bu fikri İslâmî ilkelerle nasıl yorumladıklarını analiz etmek daha aydınlatıcı olacaktır.

Öncelikle, Osmanlı ve Mısır ulemasının sahip olduğu mevcut sistemi meşrulaştırıcı rolü, yeni kurulacak bir düzenin öncüleri olmalarını engellemiştir. Onların pozisyonları Antik Yunan'da sofistlerin, Hint'te brahmanların, Roma'da hukukçuların, Orta Çağ Avrupası'nda ruhbanların işlevine benzemektedir. Zira yeni düzenin öncüleri her zaman mevcut düzenin muhalifleri arasından çıkar. Bu nedenle Sünnî Osmanlı ve Mısır ulemasından böyle öncü bir rol beklenemezdi. Fakat İnan'daki Şîî ulema için böyle bir durum söz konusu değildir. Şîî ulemanın yeni düzene desteğini Ahmet Kesrevî şöyle yorumlamaktadır: "İmamların yönetimine olan inançları nedeniyle Şîî ulema devlet ve siyasî düzen kavramına karşı olmuşlardır. Bu nedenle Kaçar despotizminin karşısında, yeni bir siyasi sistemin destekçileri olmaları doğaldı."¹⁰ Hamid Algar ise Kaçar yönetiminin kuruluşundan sonra Şîî inanç sistemi içinde devletin yerini tayin eden bir siyasî teorinin geliştirilememiş olmasını bu desteğin nedeni olarak görür. Algar'a göre "Böyle bir teori mümkün değildir. Çünkü âlimler kendi konumlarını İmanın naibleri olarak belirlemişlerdi. Dolayısıyla

⁸ Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran", *Political Islam*, (der.) John L. Esposito, (USA: Lynne Rienner Publishers, 1997), 77.

⁹ Hamid İnyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 298.

¹⁰ Ahmed Kesrevî, *Din ve Siyaset*, (Tahran: Emir Kebir, 1348/1969), 11.

monarşiye de benzeri bir mevki vermeleri ihtimali söz konusu olamazdı. Böyle bir statü olmayınca monarşi gayri meşru görülme zorundadır.”¹¹

Meşrutiyet döneminde İran uleması istibdada karşı büyük oranda birlikte hareket etmelerine rağmen, mesele anayasa yapımına gelince Şeyh Fazlullâh Nûrî örneğinde¹² olduğu gibi bazı ulemeden kuvvetli tepki gelmiş ve derin bir ayrılık yaşamışlardır. Osmanlı ulemasının Ahmet Cevdet Paşa'nın şahsında somutlaşan anayasa yapımına karşı tutumunun bir benzerini, aynı gerekçelerle muhafazakâr bir tutum izleyen Şeyh Fazlullâh Nûrî'nin şahsında İran ulemasının bazı kesimlerinde de görmek mümkündür. Şeyh Nûrî, tercüme edilen anayasaya karşı çıkmıştır. Ona göre İslâm, adalet ve şûrâyâ çağırıyordu. Şimdi ne olmuştu da kanunlar(ımız) Paris'ten gelecekti.¹³ Ayrıca Şeyh Nûrî “meşrutiyet” kavramını kullanmamakta ısrar etmiştir. Zira meşrutiyetin demokrasiyle aynı anlamda kullanılmasından çekinen Şeyh Nûrî, “adalet” kavramını kullanmış, İslâm geleneğinde adalet kavramının daha merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Zira geleneksel dünya görüşüne göre, siyasetin amacı adaleti sağlamaktır. Şeyh Nûrî, egemenliğin son tahlilde millet elinde olduğu fikrine karşıydı. Şeyh Nûrî'ye göre, egemenlik yalnız Allah'a aitti ve O'nun arzusu ile Peygamber'e, imamlara ve nihayet şeriatı tefsire ehil fakihlere gelmekteydi. Bu düzenlemede halkın egemenlik kullanımına ayrılmış bir yer bulunmamaktaydı.¹⁴

Burada Şeyh Fazlullâh Nûrî'nin kaygılarının Anayasa Hareketini destekleyen Şîi ulema tarafından niçin paylaşılmadığı ve Anayasacılık ile İslâmî ilkeleri nasıl uzlaştırdıkları önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kritik sorunun cevabını modern dönem İran-Şîi Sekülerleşme sürecinde bulmak mümkündür. Ayrıca 1979 Devrimi sonrası İran-Şîi sekülerleşmenin kökleri de bu sorunun cevabındadır.

2. Şîi Sekülerleşme Süreci: Afgânî-Nâinî-Humeynî Çizgisi

Çağdaş araştırmalar sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğunu ortaya koymuştur. Gencer'in ifade ettiği gibi Batı'da ve İslâm dünyasında sekülerleşme olarak tanımlanan ve aslında genel olarak dinin ideolojileşmesi süreci, hem ortak hem de dinlerin karakteri ve modernleşmenin seyrine göre değişen farklı bir örüntü izlemektedir. Bu bakımdan, ancak farklı dinlerin hatta din-içi farklı mezheplerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak dinlerin ideolojileşme biçimleri daha açık anlaşılabilir.¹⁵ Bu açıdan İslâm Modernizmi gibi İran-Şîi sekülerleşmesi de Batı modernitesi ve Batılı akültürasyon dikkate alınmadan anlaşılabilir. Bu anlamda Batılı fikir ve politik dalgalarının etkisinde gelişen İran'daki Şîi sekülerleşme, güçlü bir

¹¹ Hamid Algar, *Religion and State in Iran*, (Berkeley: University of California Press, 1969), 22.

¹² Abdülhüseyn Hüsrevpenahi, “Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâinî”, *Amuzehi Sonbahar* 5 (1384/2005), 272.

¹³ Ahmed Cihan Bozorgi, “Şeyh Fazlullah Nûrî- Mirza Nâinî: Tezad Ya Su-i Tefehüm”, *Qabsat* 20-21 (1380), 76.

¹⁴ Şahrüh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 65

¹⁵ Bedri Gencer, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 71.

medeniyet birikimine sahip İnan'ın tarihsel ve kimliksel özelliklerini de yoğun olarak taşımaktadır. İnan'daki Şîî sekülerleşmenin tüm yönlerinde bunu görmek mümkündür.

2.1. Mehdi Düşüncesinin Sekülerleşmesi

Derin felsefi boyutları olan Mesihçilik¹⁶ pek çok toplumun dünya görüşünün merkezinde yer alan bir inançtır.¹⁷ Bu açıdan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi İbrahimî dinlerin paylaştıkları vahiysel (apocalyptic) kurtuluş mirası, bu dini grupların teolojik, mesihanistik perspektiflerini biçimlendirmekle kalmamış, siyasî devrimlerden entelektüel akımlara kadar itici güç işlevi de görmüştür.¹⁸ Fakat bu üç dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) Mesih/Mehdi anlayışında önemli farklar bulunmaktadır. Yahudilerin beklediği mesih onlara dünya hâkimiyeti sağlayacak, onları Arz-ı Mev'ud'a (Vaat edilmiş topraklar) geri götürecektir ve Süleyman mabedini yeniden inşa edecektir.¹⁹ Hristiyanlar ise Mesih İsa'nın ahir zamanda yarım kalan misyonunu tamamlamak için döneceğine ve Tanrı'nın krallığını kuracağına inanmaktadırlar.²⁰

Şîîlik, On İkinci İmamın kaybolmasının ardından kıyametten önce ortaya çıkacağını öngörür. Beklenen Mehdi'nin mahiyet ve işlevine ilişkin Şîî fırkalar arasında önemli görüş farkları olmasına rağmen, Şia'nın üç kolu Zeydiyye, İsmailiye ve bugün İnan'ın da resmi mezhebi olan İmamiyye'ye (İsnâ'aşeriyye) göre beklenen Mehdi, On İkinci İmam, Muhammed bin Hasan el-Askeri el-Mehdi'dir. Şîîlere göre Mehdi ahir zamanda ortaya çıkarak Şia düşmanlarından intikam alacak ve zulme batmış olan dünyayı sonsuz adaletle dolduracaktır.²¹ Barber'in tespit ettiği gibi mesihçi/mehdici hareketler daha baskın yabancı güçle temastan kaynaklanan mahrumiyete karşı geliştirilen doğal yerli tepkiyi ifade ederler. Bu açıdan "Nisbi Mahrumiyet" içindekiler, Mesihçi hareketler açısından en müsait kesimleri oluşturur. Bundan dolayı Mehdi, Şîîler için usûl-i dinden bir inanç konusu olmuştur. İslâm tarihinde bu mahrumiyet hissi, Şîî ve Fars kimliklerinin ortak kaderi olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

Şîîliğin Mehdi, Yahudilik ve Hristiyanlığın Mesih inançları arasındaki benzerlik onların tarih anlayışlarında somutlaşmaktadır. Her üç inanışta da gelecek mesihanistik kurtuluş anlayışı, tarihin askıya alınmasına yol açmıştır. Ertelenmiş bu hayat anlayışı, yaşanan tarihi 'fetret' dönemi olarak değerlendiren bir bakış açısına neden olmuştur. 1789 Fransız Devrimi'nden sonra Hristiyan dünyada Mesihçilik sekülerleşirken, Yahudi bilincinde ise bu sekülerleşme 1897'de Siyonist Kongrede henüz beklenen Mesih gelmemişken bir İsrail Devleti'nin kurulmasının kararlaştırılması ve nihayetinde

¹⁶ İslâm dünyası için bu kavram 'Mehdi' olarak anlaşılmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).

¹⁷ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask, (New York: Harper Torchbooks, 1959), 105-112.

¹⁸ Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, (London: I.B. Tauris, 2009), 253.

¹⁹ Harold W. Attridge, "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, ed. Abbas Amanat-Magnus T. Bernhardsson, (London: I.B. Tauris, 2002), 90-105.

²⁰ Attridge, "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", 434.

²¹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven: Yale University Press, 1985), 166-67.

²² Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2012), 437-63.

1948’de kurulması ile yaşanmıştır. İran’da Şîiler açısından da durum benzerdir. Zira Âyetullah Humeynî “Velâyet-i Fakîh” teorisiyle Şia’nın geleneksel Mehdi inancını aşmaya çalışmış ve bunun sonucunda 1979 Devrimi sonrası İran İslâm Cumhuriyeti kurulabilmiştir. Elbette Âyetullah Humeynî öncesinde de Batılı sömürgeciliğin ve içerde yaşanan sorunların etkisiyle yukarıda ifade ettiğimiz diğer iki örnekte (Hristiyanlık ve Yahudilik) olduğu gibi tarihi askıya alan eskatolojik Mehdi inancını aşma ya da onu dönüştürme çabaları kendini hissettirmiştir.

Bunun en iyi örneği Afgânî’nin kolektif devrimci Mesihçiliğidir. Gencer’in ifadesiyle Mehdiye politik bir anlam kazandıran Afgânî, artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine hummalı bir faaliyetle Mehdi’yi işlevsel kılmak isterken devrimci Mehdi’yi acilen sahneye çağırıyordu.²³ Bu yeni siyasî mesihçiliğin hedefi, modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin bilinçlendirilmesi ve seferberlik yoluyla devrim gerçekleştirilmesini. Bu paradigma değişimi, İran’da 1979 İslam Devrimi ile zirveye çıkacaktı.²⁴

2.2. İslâm’ın İdeolojileştirilmesi

Afgânî’nin modern İslâm dünyasındaki önemi “İslâm’ın ideolojileştirilmesi” sürecinde öncü olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Marx’ın Batı dünyasında yaptığını Afgânî, İslâm dünyasında yapmaya çalışmıştı. Gencer’in tespit ettiği gibi Katolik Avrupa’da hem Yahudi hem Alman olarak çifte marjinalliği, Marx’ı radikal ideolojiye sevk etmiştir.²⁵ Marx’a benzer şekilde Afgânî de Şîî olması yanında bir Azeri Türkü’yü.²⁶ Dolayısıyla İran toplumunda bir Türk ve İslâm toplumunda bir Şîî olarak çifte marjinalliği ortak arka planı paylaştığı Marx gibi Afgânî’yi de radikal ideolojiyle yepyeni bir kimlik arayışına sevk etmiştir. Çünkü ancak dinî ve sosyal çifte marjinallik yeni bir üst-kimlikte buluşma arzusunu bileyerek radikal ideolojileşmeye vücut verir. Marx gibi radikal ideolojileşme sayesinde çifte marjinalliğini aşma imkânı bulan Afgânî, ‘Müslüman’ geleneksel üst kimliği yerine, ‘Şarklı’ denen modern bir medeniyet üst-kimliği kurarak geleneksel ötekileştirmeleri aşmaya çalışmıştır. 1856 yılından itibaren bulunduğu Hindistan’ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepkisi, 1882 yılında Mısır’ın işgaliyle pekişen Afgânî, İngilizler’e karşı Şark’ın sözcülüğüne soyunmuş²⁷ ve kendisine ‘Hakîmü’ş-Şark’ (Şarkın Filozofu) ismini vermiştir.²⁸

Yukarıda Afgânî’nin 19. yüzyıl İslâm dünyasında niçin ve nasıl medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedeflediğini izah ettikten sonra bu kimliği sağlayacak bilinci nasıl oluşturmayı planladığını çözümlenmek gerekir. Gencer’e göre;

“Bu yeni bilinç yaratma sürecinin başlıca iki aşaması vardı. Birinci ve esas aşama, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak İslâm’ın teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi,

²³ Elie Kedourie, *Politics in the Middle East*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 270.

²⁴ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, 490.

²⁵ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, 470.

²⁶ Afgânî’nin etnik kökeni oldukça tartışmalı bir konudur. Kendisine atfedilen “Annem ve babam aslen Meragalı’dır.” şeklindeki bir rivayetten Türk olduğu kanaati öne çıkıyorsa da bunun kesinliği yoktur. Ancak Gencer’in yaptığı tespit bağlamında bu görüş yazar tarafından da paylaşılmaktadır.

²⁷ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, 464-66.

²⁸ Nikki Kedie, *Cemaleddin Afgânî: Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçınkaya, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 125.

ikincisi ise ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Daha genel olarak bakıldığında Şark'ın uyanışı, zincirleme olarak yeni bir Şarklı kimliğinin, bu da bir Şark medeniyetinin oluşumunu, bu da politik bir devrimi, bu da İslâm'ın yeni bir dünya kurmak üzere mazlum kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmesini, bu da dinin eleştirisini ve bu da felsefenin işlevinin revizyonunu gerektirmektedir. Vahyedilmiş bir dinin kılavuzluğundan yoksun Antik Yunan gibi yerlerde felsefe, dünyayı açıklamak suretiyle yeni bir toplumun kuruluşuna hizmet edebileceği gibi kurulmuş bir toplumda haksızlık hisseden muhalif gruplar için alternatif bir açıklama işlevi de görebilir. Haksız dünyayı açıklamaya çalışan epistemoloji-yönelimli felsefenin Yahudiler, Almanlar ve Şifler gibi meşruiyet ve kimlik krizine tutulmuş topluluklarda öne çıkması bu bakımdan bir tesadüf değildir. Fakat haksızlık hissini artırması, dünyayı açıklamadan değiştirme arayışına, bu da felsefenin veya teolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açar. Çünkü felsefe/teolojinin işlevi dünyayı açıklamak, ideolojinin işlevi ise dünyayı değiştirmektir. Afgânî'nin yapmak istediği de buydu.”²⁹

Bu açıdan Batıda Kalvinizm gibi İslâm'da da Şiilik, ideolojiye dönüşebilecek yegâne teoloji-sivil dindi. Afgânî'nin dini yeniden tanımlama/yorumlama ya da gerçek ifadesiyle ideolojileştirme çabası diğer modernist Müslüman aydınlar gibi Batılı akültürasyon karşısında dini güçlendirmek değil, duruma ve şartlara göre “toplumu medenileştirmek” ve dolaylı olarak “devleti güçlendirmek” amacını taşımaktaydı. Bu dini yeniden yorumlama faaliyeti neticesinde din “yeniden yorumlandıkça” güçlenmediği gibi beklenen de gerçekleşmemiş, din araçsallaşmıştır. Zira dini yeniden yorumlama meselesi dinî bir mesele olmayıp aslında siyasî bir meseledir.³⁰ İslâm bu dönemde ontolojik varoluşu anlamlandıran bir din'den çok, siyasal ve toplumsal kimliği şekillendiren bir nosyon görünümündedir.

Elbette Afgânî'nin sömürgeci güçlere karşı verdiği ve hayatını vakfettiği mücadele³¹ görmezden gelinemez. Afgânî, o dönemde sömürgeci etkilere ve baskılara boyun eğmiş olan Müslümanları, İslâm adına ve onun sayesinde kurtulmaya davet etmekteydi. Öğrencisi Muhammed Abduh ve daha sonra da Reşid Rıza ve onlardan sonraki birçok kişi, Ali Şeriatî, Âyetullah Humeynî de dâhil, Afgânî'nin düşüncesinden etkilenecekti.³² Farklı mezhep ve eskatolojilere sahip bu takipçileri buluşturan ortak nokta, İslâm'ın 'burada ve şimdi'den koptuğu kanaatinden kaynaklanan bugünün gerçeğine karşılık verecek bir din/ideoloji arayışındaydı. Bizim amacımız Afgânî'nin ve takipçilerinin mücadelesini eleştirmek ya da itham etmek değildir. Fakat Karl Mannheim'in ortaya koyduğu gibi, düşünce tarzı saf bireysel bir dünyada, bir boşlukta değil, insanın içine doğduğu kolektif bir zihniyet ve dil sayesinde vücut bulur. Bu

²⁹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 468-69.

³⁰ Musaddık'ın İsviçre'de yazdığı doktora tezindeki şu benzetme İslâm dünyasının içinde bulunduğu bir durumu çok iyi özetlemektedir: “Durumumuz tek ilacı şarap olan hasta bir adaminkine benziyor. Şarap haram olsa da bu koşullarda hastanın şarap içmesi dini bir yükümlülük olur.”, Aktaran; Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hırkası, İnan'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç*, çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 212.

³¹ Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l Vuska*, çev. İbrahim Aydın, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 30.

³² Tarık Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den El-Benna'ya Kadar İslâm İslahatçılığı*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul, Anka Yayınları, 2005), 44.

nedenle düşünce tarzı, ancak bilginin sosyal ontolojik kökenin aydınlatılması ile anlaşılır hale gelir.³³ Bu nedenle Afgânî'nin ve Sünnî-Şîî takipçilerinin düşüncesini etkileyen sosyolojik etkenler de yapılacak analizlerde hesaba katılmalıdır.

2.3. Şîî Fıkhının Sekülerleşmesi

İslâm dünyasının modernleşme sürecinde, gerek Osmanlı-Mısır gibi Sünnî, gerekse de İran gibi Şîî ülkelerde en çok tartışılan “şeriat ve kanun”³⁴ dilemması olmuştur. Çünkü ulus devletlere doğru politik modernleşme, zorunlu olarak çağdaş dünyada şeriatın yeterliliği hakkında şüphe doğuracaktı. Dolayısıyla bazı ulema, şeriat/fıkhın anayasa ile uyumlu olduğunu savunmak için büyük bir çaba içine girdiler. Bu dönemde İran’da, İslâm’ın meşrutî bir hükümetle ve onun yapacağı yasalarla uzlaşabilirliğini savunan ve bu tartışmalarda en büyük etkiyi “Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille”³⁵ adlı eseriyle yapan Mirza Hüseyin Nâînî³⁶ olmuştur. Bu eser dönemin iki ünlü âlimi Ahund Horasanî ve Molla Abdullah Mazenderanî tarafından ayrı ayrı teyit edilmiştir.³⁷

Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille, klasik despotizme karşı modern devlet sorununa yönelik modernist ulemanın tutumunun iyi bir örneğidir. Anayasal dönemde üretilen türünün en güçlü ve tutarlı örneklerinden biri olan eserde Modern Batı teorilerinin etkisi de fark edilebilir.³⁸ Bu açıdan Modern dönemde Şîî siyaset teorisindeki en büyük kırılma Hüseyin Nâînî ile yaşanmıştır diyebiliriz.³⁹ Nâînî, klasik Şîîliğin gaybet anlayışından vazgeçmemekle beraber, zımnen de olsa devleti meşrulaştırmış, ayrıca Şîî fıkhın içtihad anlayışına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bu devleti meşrulaştırma sonraki dönemlerde özellikle 1960’larda “devleti İslâmîleştirme” tartışmalarının da zeminini oluşturacaktır. Devleti meşrulaştıran ve meşrutî yönetimin İslâm’la uyumluluğunu tüm Şîî geleneksel literatürü seferber ederek savunan modernist Hüseyin Nâînî, Devrimci-Mesihçi Cemaleddin Afgânî’yi

³³ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, (Ankara: De Ki Yayınları, 2008), 45.

³⁴ “Bu dönem İran’da iki çeşit hâkim ve mahkeme vardı. Şer’i mahkemeler, örfî ve sivil mahkemeler. Şer’i kanunları müçtehitler ve mollalar icra ederler ve alelümum cürümlerde tatbik olunur... Molların verdiği hükümleri şeyhülislâmlar mühürlerler ve valiler icra ettirirler. Sivil hâkimler ise yerli valilerdir. Bunlar örf, adet üzerine hareket ederler. Ve alelümum hukuk meselelerinde tabik olunur. Fakat iki mahkeme ve iki kuvvet arasında kat’i ayrılık yoktur” Bkz. Ahmet Ağaoğlu, “İran İnkılabı”, *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri, Seri: II, No. 13/A, (İstanbul: Akşam Matbaası, Yıl), 7.

³⁵ Mirza Hüseyin Nâînî, *Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, (Necf, 1327); (Tahran,1328); gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani, 8. basım (Tahran, 1334/1955, 1361/1982)

³⁶ Nâînî, 1891’de tütün kullanımını yasaklayan ünlü fetvayı yayımlayan etkili müçtehid Hasan Şirazi’nin öğrencisiydi. 1265’te (1850) dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve İran dışında Osmanlı topraklarında büyük bir Şîî merkezi olan Necf’te geleneksel din eğitimi aldı. Klasik İslami ilimlerde en bilgili Şîî müçtehidlerden biri olarak ün kazandı. Nâînî, 1355’te (1936) Necf’te ölünceye kadar Şîî ulema tarafından büyük saygı gördü. Fereshite M. Nourai, “The Constitutional Ideas of a Shi’ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na’ini”, *Iranian Studies* 8/4, (Autumn, 1975), 236.

³⁷ Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâînî”, *Do Faslnâme-yi Dâniş-i Siyasi* 2/1, (1384/2005), 43.

³⁸ Nourai, “The Constitutional Ideas of a Shi’ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na’ini”, 243.

³⁹ Abdülhadi Hairî, *Teşeyyü ve Meşrutiyyet der İran*, (Tahran: Emir Kebir, 1364/1985), 211-235.

İslâm dünyasına mâl edecek olursak, modern dönem Şii sekülerleşmenin ilk temsilcisi olmuştur.

Hüseyin Nâinî ile birlikte yakın arkadaşları Horasanî ve Mazenderanî bu yaklaşımın en önde gelen fâkihleridir. Onlar Şii fikhî ile meşrutiyetin uyumlulaştırılması için yoğun çaba sarf etmişler ve dinî çerçevede yaşanan siyasi düşünsel krize çözüm üretmeye çalışmışlardır.⁴⁰ Fakat Nâinî'nin eseri incelendiğinde modernlikle ciddi hesaplaşmaya gidilmeden fikhî modern dünyaya uyarlamaya çalıştığı görülmektedir. Nâinî farkında olmadan Şii fikhînin sekülerleştirilmesine (kendisi de sonrasında bundan pişmanlık duyacaktır) büyük katkı sağlamıştır. Bu katkı hem yapıcı hem yıkıcı olmuştur. Bir taraftan geleneksel fikhî aşındırırken diğer yandan ise parlamenter yasama için yeni bir şekle büründürülmüş şer'i bir mekanizma ortaya konmuştur.⁴¹

Nâinî'nin tezinde bir hükümetin varlığını vazgeçilmez bir gereklilik olarak kabul ettiği görülmektedir.⁴² Nâinî'ye göre, bir devlete sahip olmanın ana sebebi onun insanların kimliğini, milliyetini, dinini, medeniyetini vd. muhafaza eden, koruyucu bir unsur olmasıdır. Bir devlet olmaksızın insanlar sahip oldukları bu hakları kolayca yitirebilirler. Bu nedenle İslâm topraklarının korunması en önemli görev olarak addedilmiştir.⁴³ Burada problem, nasıl ve ne tür bir hükümet sistemine sahip olunması konusunda ortaya çıkmaktadır. Nâinî ünlü eserinde, bu problemler karşısında şu düşünceleri savunur: "İslâm özgürlük, adalet, halkın hükümeti ve şûra esasına dayanır. Hz. Peygamber ve özellikle Hz. Ali döneminde de böyleydi. Fakat Emeviler onu mutlak saltanata çevirdiler. Onlar Müslümanların yıkılışının en önemli sebebidir."⁴⁴

Nâinî, şaşırtıcı şekilde Şii geleneğin dışına çıkarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerine de atıfta bulunmakta, halifenin ganimetten aldığı bir elbisenin bile hesabını vermek durumunda kaldığını, İslâm'ın ilk dönemlerinde milletin devlet işlerine karıştığını, minberden soru-cevap uygulamasının olduğunu ifade etmekte ve bu örneklerden hareketle hükümdarın da denetlenmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁵ Nâinî eserinde Ehl-i Sünnet'te siyasetin toplumsal bir iş olduğunu fakat Şia'da gaybet dönemine kadar imamların bu vazifeyi yaptıklarını ancak sonrasında siyasî vazifenin zayıflayarak toplumsal bir mesele olmaktan çıktığını ifade etmektedir.⁴⁶ Bu açıdan, Şii siyasî düşüncenin Sünnî siyasî düşünceye yaklaştığını söyleyebiliriz. Zira Sünnî siyaset düşüncesinin en önemli isimlerinden Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'sinde halifenin özellikleri ile daha sonra Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh teorisindeki velî-yi fakîhin özellikleri arasında benzerliklerin çok fazla olduğu görülecektir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki Şii siyaset paradigmasını Sünnî paradigmaya yaklaştıran temel neden modernitenin etkisidir. Çünkü modernist Sünnî paradigmanın moderniteyi

⁴⁰ Derhaşi, "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî", 42.

⁴¹ Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies*, 14/3, 267.

⁴² Üstün, "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh", 385.

⁴³ Abdülhadi Hairî, *Shiism and Constitutionalism in Iran*, (Leiden: E. J. Brill, 1977), 166.

⁴⁴ Derhaşi, "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî", 44.

⁴⁵ Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 17-18.

⁴⁶ Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 15.

İslâmîleştirmeye çalışan dili ve kullandığı argümanlar Şîî modernistleri de etkilemiş ve ortak ihtiyaçlar birbirlerine yaklaştırmıştır.

Nâinî de diğer geçmiş Şîî fukaha gibi yönetim hakkının masum imamlara ait olması gerektiğini kabul etmiştir. Fakat o, gaybet döneminde aklen ve şerren adalet ve eşitliğin sağlanması için saltanatın gücünün sınırlandırılmasının vacib olduğuna inanır. O, kendi döneminde en iyi yönetim olarak meşrutiyeti görmüştür.⁴⁷ Nâinî'nin siyasî düşüncesinin temelinde istibdatla mücadele vardır. Nâinî'ye göre;

“Değişken emirler kesin olarak ayetlerle sabit olmayan emirlerdir. Bu nedenle zamanın ve menfaatlerin ihtiyacına ve istişare ilkesine göre bağlı olan bu emirleri belirleme görevi mecliste milletvekillerine emanet edilebilir. Şeriata uymak, sabit ve mansûs⁴⁸ emirlerle sınırlıdır. Ülkeyi, sistemi ve ümmeti ilgilendiren konuları korumaya dair görevler, ister insani görevlere dair temel emirler içinde yer alan asıl/birincil görevler olsun, ister sabit emirleri ihlal edenlerin cezalandırılmasını kapsayan ikinci derecedeki görevler olsun, iki çeşitten daha fazla konuyla alakalı değildir. Onlar ya mansûsdur ya da mansûs değildir.⁴⁹ Birinci sınıf hükümler, çeşitli zamanlarda ve mekânlarda değiştirilemediğinden ve kıyamet gününe kadar zorunlu olarak tasavvur edildiğinden ibadet olarak takip etmekten başka bir seçenek yoktur. İkinci sınıf ise zamanın ve çevrenin ihtiyaçlarıyla alakalıdır ve her çağda değişiklik gösterebilir.”⁵⁰

Nâinî, şeriattaki mansûs olmayan emirler içinde milletvekillerinin kanun tasarılarını denetlemek için el-Mîzân yazarı Tabatabâî'nin aksine, bir müçtehitler topluluğunun olmasını gerekli görmemiştir. Nâinî “milletvekilleri arasında dinî otoritelerin birincil izninin ve bazı fâkihlerin bulunmasının yeterli” olduğunu düşünmüştür ve hatta bunun bile zorunluluk olmadığını söylemiştir.⁵¹ Ona göre, “çıkartılacak kanunların şeriata uygunluğundan başka bir koşul yoktur.”⁵² Ayrıca Nâinî'nin müslim-gayrimüslim halkın eşitliğiyle ilgili İslâmî hükümlerdeki zorlamaları⁵³ İslâm fikhını sekülerleştirme eğilimine diğer örnekler olarak verilebilir. Nâinî'ye göre;

“Nasıl Peygamber'in ve imamların yaşadıkları çağın ve hatta Peygamber tarafından tayin edilmiş idarecilerin ve yetkililerin uygulamaları ikinci sınıfı gerekli hale getirmişse, benzer şekilde de gaybûbet döneminde “genel naiplerin”(nüvvâb-ı âmme) idareleri ya da “yetki verilmişler” tarafından gelen uygulamalar da bu ikinci

⁴⁷ Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, 45.

⁴⁸ Nassla belirlenmiş, dinen uyulması zorunlu olan.

⁴⁹ Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 70-80.

⁵⁰ <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> (05.05.2020)

⁵¹ Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 76.

⁵² Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 15.

⁵³ Müslümanlarla garimüslimlerin vatandaş kimliği ile eşit olmasını savunan Nâinî, kendi döneminde bunu savunan tek Şîî müçtehiddi. Bkz. Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, *Do Fashnâme-yi Daniş-i Siyasî* 2, (1384/2005), 46; Osmanlı'da da Müslümanlarla ile gayrimüslimlerin eşitliği meselesi Tanzimat Fermanının ilanı ile (1839) tartışılmaya başlanmıştır. Zira Ferman Müslüman ve garimüslim tabayı eşit kabul etmiştir. Karşılaştırma amaçlı kapsamlı iki çalışma için bkz. Gülnihâl Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, (Ankara: TTK, 1996); Christian van Gorder, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, (UK: Lexington Books, 2010).

sınıfı gerekli hale getirmiştir. Genel siyasetin büyük bir kısmı ikinci sınıfa aittir ve 12. İmam'ın ve onun gaybet-i suğrâ ya da gaybet-i kübrâ vekillerinin ve onların idarelerinin velâyeti ve onların uygulamaları konu başlığına dâhildir. Şia istişare ilkesi bu nedenle şeriat kapsamında bulunmaktadır ve mevcut şartlar altında “iyiliği emredip kötülükten sakındırma” ilkesi⁵⁴ sorumluluğuyla hareket etme görevi ve yürürlüğe konulması İnan Meclisi'ne aittir.”⁵⁵

Batı tarzı yazılı anayasa yoluyla ideolojileşmenin tipik göstergesi, modern Batılı siyasî kavramlara geleneksel İslâmî terminolojiden karşılık bulmadaki zorlamadır. Örneğin geleneksel İslâmî kavramlara; milletvekili, meclis vb. anlamların verilmesi, 19. ve 20. yüzyıl İslâm dünyasında yaşanan siyasi kavram kargaşasını anlamak için yeterlidir. Nâinî'nin böylece İslâm'ı modern politik forma sokmaya çalışması Eickelman ve Piscatori'nin verdiği politika tanımına göre bir ideolojiyi de içinde barındırır. Zira politika serbest ve yasak olanlar arasında sınırlar çizmeye çalışan aktörler arasındaki mücadele, sınırların belirlenmesidir; ideoloji ise bu tür politik eylemin planıdır. Bu nedenle yönetim, bu politik tanımın ana unsuru olduğundan ideolojinin yönetim tarzıyla doğrudan ilgisi vardır.⁵⁶

Nâinî'nin, Tabayii'l İstibdat'ın yazarı Suriyeli Abdurrahman el-Kevâkibî'nin düşüncelerinden ve dolaylı olarak Afgânî'den diğer meşrutiyetçi Şii ulema gibi etkilendiği bilinmektedir.⁵⁷ Bu anlamda Nâinî, İslâm modernistlerinin peşinden gitmiş, Batılı asıl kaynakları okuyamadığı için Arapça ve Farsça okuduğu eserlerle bu fikirlerden dolaylı olarak etkilenmiştir.⁵⁸ Kevâkibî, Nâinî'yi de etkileyen ünlü eserinde istibdadı tanımlamaya çalışır. İstibdat nedir; din, ahlak, bilim, terbiye ve ilerleme ile ilişkisi nedir ve nihayet istibdattan nasıl kurtulunur gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.⁵⁹ Kevâkibî, Afgânî'den büyük ölçüde etkilenmişti ve görüşleri Afgânî'nin görüşlerine büyük ölçüde benzemektedir.⁶⁰ Bu da göstermektedir ki bu dönemdeki İslâm modernleşmesi tartışmaları arasında Sünnî ya da Şii farklı ülkelerde de olsa bir etkileşim söz konusudur. Belirtmek gerekir ki Meşrutiyetin sonuçlarını gören Hüseyin Nâinî, yukarıda aktarmaya çalıştığımız düşüncelerinden daha sonra pişmanlık duyup, onlardan büyük oranda vazgeçecektir. Fakat onun Şii fikhinin sekülerleşmesine açtığı kapı kapanmayacak, daha sonrasında Şii fikhin Âyetullah Humeynî ile daha radikal bir sekülerleşme yaşayacaktır.⁶¹

İnan'da bahsettiğimiz model, klasik fıkıh anlayışının çağdaş dünyaya uyarlanmasıyla yani “fıkıhın sekülerleşmesi”yle⁶² gerçekleştirilmiştir. Bu süreci İnan'da başlatan, az önce üzerinde de durduğumuz gibi, Meşrutiyet döneminde Mirza Hüseyin Nâinî olmuştur. Âyetullah Humeynî ise bunu daha ileri taşıyarak, içtihadı maslahat

⁵⁴ “Emri bi'l maruf ve nehyi ani'l münker” olarak bilinen ve Müslümanlar üzerine farz olan dinî ilke.

⁵⁵ Mohsen Kadaver, “From Traditional Islam to Islam as an End in Itself” *Die Welt des Islams*, Vol. 51, (2011), 465-469.

⁵⁶ Dale Eickelman, *Muslim Politics*, (Princeton: Princeton UP, 2004), 18.

⁵⁷ Vanessa Martin, *Creating an Islamic State*, (London: I.B. Tauris, 2000), 102.

⁵⁸ Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, 44.

⁵⁹ Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, (İstanbul: Bengi Yayınları, 2009), 352.

⁶⁰ Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, 367.

⁶¹ Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, 231.

⁶² Said Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi”, *Hayat-ı Nov*, 11/4 (Tir, 1379), 20.

prensibine dayandırmıştır.⁶³ Sünnî ekolde usûl-i fıkhîta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan maslahat, özellikle Maliki fakihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, hukukçuların nasslardan hüküm çıkarırken insana en çok fayda getirecek yorumu seçmesini öngörür.⁶⁴ Fakat Şia'ya göre Sünnî ekolün aksine şer'i konularda kıyasla amel olunmaz. Onun yerine içtihadın yerini akıl delili tutmaktadır. Şia'ya göre bir fiilin veya şeyin faydalı veya zararlı olduğu ya Kitap, Sünnet ve masum imamların rivayetlerinden öğrenilir ya da akıl yoluyla bilinir.⁶⁵

Şîf geleneğe baktığımız zaman 10. yüzyıla kadar sadece naklin hâkimiyeti söz konusu olduğundan bu asra kadar maslahata dayalı bir akıl yürütmeden söz edilmemektedir. Şeriat'ın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek, güzel ve çirkinliğini (hüsn ü kubh) idrak edemeyeceğini iddia eden Ahbarîlerden ve hatta Şia mezhebinin büyük âlimi Şeyh Müfid'den sonra, öğrencisi Şerif Murtaza bu meselesiyi aklın çerçevesi içinde inceleyerek aklın idrak edip failini övgü ve yergi (medh ü zemm) ile hükmettiği bir şeyin Şeriat'ta da aynı hükme sahip olacağını ifade etmiştir. 11. yüzyılda Usûlîler tarafından kabul edilen de bu görüş olmuştur.⁶⁶

Maslahat kavramı klasik dönemde sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir "yararlık" ilkesi anlamı taşımaz. Gazalî tarafından ilk olarak tanımlanan daha sonra Şatıbî tarafından geliştirilen şeriatın maksatları; can, mal, akıl, din ve nesil güvenliği olmak üzere fertlerin beş temel emniyetini içerir.⁶⁷ Ancak Humeynî, bu beş genel düstura altıncısını ekler. Bu da "Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî"dir. Zira siyaseti/devleti fikhın merkezine koyan bu anlayışa göre; 'Nizam-ı İslâmî' korunmaz ise diğerlerini de (can, mal, akıl, din ve nesil) zaten korumak mümkün değildir. Bu açıdan Şia için, "hükümet fikhî" (devlet fikhî) ve "maslahat temelli fikh" bakış açısı Humeynî'nin getirdiği devrimsel bir yeniliktir. Bu bakış açısı, modern toplumun idaresi ile dinin geleneksel pratiğinin yüzleşmesinin sonucudur. Humeynî, Nâinî'nin temsil ettiği bakış açısının eksikliklerini belirleyerek, tedricen bu modele ulaşmıştır.⁶⁸ Kadivar'ın tespit ettiği gibi;

"Humeynî de Nâinî gibi değişken emirlere ve yöneticilerin güçlerini ve idari emirleri ele almış ve bu alanı derinleştirerek ve genişleterek ihtiyaç unsurları ilkesi sonucuna varmıştır. Bunun yanında, Humeynî geleneksel fikhın (fikh-ı sünnetî) zamanımızın zorluklarını çözemediğini ve onlarla uyum içinde hareket etmenin toplumu sadece çıkmaz sokağa sokacağı ve medeniyetin çöküşüne sevk edeceği görüşünü savunmuştur. Bu nedenle, zamanın ve mekânın karar verici pozisyonunun değişken dinî emirlerle sınırlı olmadığını, içtihadta zamanın ve mekânın çok ciddi bir rolü olduğunu düşünmüştür.⁶⁹ Bu model, zamanın ve mekânın

⁶³ Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies* 14/3, (October, 1978), 267.

⁶⁴ Wael Bahjat Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fıkh*, (Cambridge: Cambridge UP, 2002), 112.

⁶⁵ Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 114.

⁶⁶ Samire Hasanova, "Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşruiyet Kriterleri", *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmua*, Vol. 11 (Nisan, 2009), 387.

⁶⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerka, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 160.

⁶⁸ Kadivar, "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself", 473.

⁶⁹ Kadivar, "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself", 473.

ihtiyaçlarını gözeterek, şeriatın ya da daha doğrusu dinin, modernite ile uyumuyla sonuçlanmıştı. En azından bu dinamik fıkıh (fıkıh-ı puya) anlayışı ile pek çok çelişki bu sayede azalmıştır.”⁷⁰

Böylece Humeynî, sabit olarak düşünülen emirlerde bir tür düzeltmeyle yeni bir model geliştirmiştir. Humeynî'nin siyasî fıkıh söyleminin geçirdiği bu değişim, modernite yolunda adımlar olarak değerlendirilmektedir.⁷¹ Dinî emirlerin “kendi içerisinde bir amaç” olmadığını düşünen Humeynî, “kendi içinde bir amaç olan şeyin” İslâmî devlet tarafından adaletin yayılması olduğu kanısındadır. Dolayısıyla bir amaca vasıta olan şey, hedefi gerçekleştirmek için değiştirilebilir.⁷² Humeynî'ye göre;

“Zaman ve mekân, içtihatı iki karar verici faktördür. Geçmişte bir hükme sahip olabilen bir sorun farklı bir zamanın ve farklı bir siyasî ve sosyal durumun bağlamında tamamen farklı bir hüküm gerektirebilir. Konu aynı kalmasına rağmen, sosyal, politik ve ekonomik alandaki bulgular ve derin/kesin bilgi aynı eski konuyu yeni bir hüküm gerektiren yeni bir şeye çevirebilir. Müçtehid kendi zamanının meselelerinin gerekli bilgilerine sahip olmalıdır.”⁷³ Humeynî'nin devleti şeriata üstün tutan tavrı ile geliştirdiği hükümet fıkıhı modeli, dinî liderin mutlak otoritesi merkezli kurgulanmıştır. Fakîh, İslâmî sistemin ve halkın ihtiyaçlarının savunucusu sıfatıyla uygun gördüğü herhangi bir emri kanun olarak belirleyerek ve bu türden ihtiyaçlarla uyumadığını düşündüğü herhangi bir emri iptal ederek, şeriata güncellemek adına bu modelde özel bir imtiyaz kazanmıştır. Buna rağmen, bu bakış açısı güçlüklerle ve belirsizliklerle de karşı karşıyadır. Zamanın ve mekânın ihtiyaçların belirlenmesinde, neyin kıstas olduğu dile getirilmemiştir. En nihayetinde, geçici ve çevresel şartların ihtiyaçlarını belirlemede dinî lider sorumlu olmuştur.”⁷⁴

Böylece, “dinî lider” (devrim rehberi) olarak ifade edilse de siyasî liderliği de üstlenmiş olan “velî-yi fakîh” merkezi bir role sahip olmuş ve velâyet-i mutlak-ı fakîh anlayışı çerçevesinde de bütün dinî emirlerin varlığını sürdürmesi, onun hiçbir kanun ve şarta bağlı olmayan anlayışına bağlanmıştır. Böylece “ideal İslâm” tamamıyla “reel İslâm”a, yani bir kült'e dönüşerek, yararcılık yaklaşımı, dinin normatif temellerinin sarsılmasıyla sonuçlanmıştır.

Sonuç

19. yüzyıl İslam dünyasının en uzun yüzyılı olmuştur. Bu asrı görece daha uzun kılan ise köklü bir değişim sürecinin sonuçlarının ani, sarsıcı bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Bahsedilen sancılı değişimin siyasî ayağını ise hem İran hem de Osmanlı ve Mısır'da “Anayasa” tartışmaları şekillendirmiştir. Bu anlamda Anayasa Devrimi, İran siyasal tarihi için olduğu kadar siyasî düşünce tarihi için de büyük bir devrimdi diyebiliriz. Zira gaybet döneminde devleti meşru görmeyen Şii siyaset düşüncesi bu dönemde büyük bir kırılma yaşayacak ve ilerleyen zamanlara damgasını vuracak

⁷⁰ Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, 473.

⁷¹ Cihan Aktaş, *Dünyün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2004), 183.

⁷² Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmam*, Vol. 20-21, (Tahran, 1376), 170; Online erişim için bkz. (صحیفه امام) <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/13798>

⁷³ Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, 473.

⁷⁴ <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> (erişim: 05.05.2020)

büyük bir dönüşümü başlatacaktı. Çünkü Mirza Hüseyin Nâîni örneğinde incelediğimiz gibi meşrutiyet hareketine destek vermekle ulema, geleneksel gaybet döneminde devleti zımnen meşrulaştırmıştı. Bu açıdan 1979 İran Devriminin 1906 Meşrutiyet Devriminin bir devamı, hatta sonucu olduğu yönündeki genel kabul Şîî sekülerleşme süreci bağlamında da doğrudur. Zira Nâîni'nin dini çevrelerde başlattığı süreç, Humeynî'nin 'Velâyet-i Fakîh' teorisini ve İran'ın "Seküler Teokrazi"sini doğurmuştur.

Humeynî'nin "Velâyet-i Fakîh" teorisi ve "Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh" anlayışı, kendi döneminde güncel sorunların çözümünde işlevsel olmuşsa da ilerleyen zamanlarda bu teori ve yaklaşımın kendisi ülkenin temel sorunu haline gelmiş, dinî ve seküler aydınlar tarafından şiddetle eleştirilmiş ve çözüm arayışlarına gidilmiştir. Bu bağlamda İran'da "dinî rejim"e karşı "dinî çözüm" arayışında olan Abdülkerim Surûş, Muhsin Kedîver ve Müctehid Şebusterî gibi muhalif dinî aydınlar, Şîî sekülerleşmesini siyasi kaygılarla daha ileri bir boyuta taşımışlardır. Bu açıdan 19. yüzyılda başlayan İran-Şîî sekülerleşme süreci halen devam etmektedir.

Kaynakça

- Afgâni, Cemaleddin-Abduh Muhammed. *Urvetu'l Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Ağaoğlu, Ahmet. "İran İnkılabı", *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, Seri: II, No. 13/A, İstanbul: Akşam Matbaası.
- Ahavi, Şahrüh. *İran'da Din ve Siyaset*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Aktaş, Cihan. *Dünyün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2004.
- Algar, Hamid. *Religion and State in Iran*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Attridge, Harold W. "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, ed. Abbas Amanat-Magnus T. Bernhardsson. London: I.B. Tauris, 2002.
- Baktıaya, Adil. *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*. İstanbul: Bengi Yayınları, 2009.
- Barber, Bernard. "Acculturation and Messianic Movement", *American Sociological Review*, Cilt 6/5, Oct., 1941.
- Baştürk, Efe. "Modern Egemenliğin 'Nomos'u Olarak İstisna Hali". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, Sayı 15, 2012.
- Bozkurt, Gülnihâl. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: TTK, 1996.
- Bozorgi, Ahmed Cihan. "Şeyh Fazlullah Nûrî- Mirza Nâîni: Tezad Ya Su-i Tefehhüm". *Qabsat* 20-21 (1380).
- Derhaşi, Celal. "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâîni". *Do Fasnâme-yi Dâniş-i Siyasi*, No.2, 1384/2005.
- Eickelman, Dale. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton UP, 2004.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask. New York: Harper Torchbooks, 1959.

- Ez-Zerka, Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Gencer, Bedri. "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2012.
- Gorder, Christian van. *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*. UK: Lexington Books, 2010.
- Hacaryan, Said. "Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi". *Hayat-ı Nov*, Vol. 11, Tir, 1379.
- Hairi, Abdülhadi. *Teşeyyü ve Meşrutiyet der İran*. Tahran: Emir Kebir, 1364/1985.
- Hairi, Abdülhadi. *Shiism and Constitutionalism in Iran*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Hallaq, Wael Bahjat. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge UP., 2002.
- Hasanova, Samire. "Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşrutiyet Kriterleri". *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmua*, Vol. 11 Nisan, 2009.
- Hasanova, Samire. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Humeynî, Ruhullah. *Sahife-yi İmam*. Vol. 20-21, Tahran, 1376.
- Hüsrevpenahi, Abdülhüseyn. "Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâînî". *Amuzehi* (Sonbahar 5,1384/2005).
- İnayet Hamid. *Endişeha-yı Siyasi der İslâm-ı Muasır*. çev. Bahaaddin Haremşahi. Tehran, 1365/1986.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Kadivar, Mohsen. "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself". *Die Welt des Islams*, Vol. 51, 2011.
- Kedie, Nikki. *Cemaleddin Afgânî: Siyasi Hayatı*. çev. Alaeddin Yalçinkaya. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Kedourie, Elie. *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Keneş, Bülent. *İran Siyasetinin İcyüzü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kesrevi, Ahmed. *Din ve Siyaset*. Tahran: Emir Kebir, 1348/1969.
- Layish, Aharon. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law". *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 3, Oct., 1978.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: De Ki Yayınları, 2008.
- Martin, Vanessa. *Creating an İslâmic State*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Milani, Mohsen M. "Political Participation in Revolutionary Iran". *Political Islam*. (der.) John L. Esposito. USA: Lynne Rienner Publishers, 1997
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Musavi, Ahmedî. "Velâyet-i Fakîh Teorisi ve Şii Fıkıh Literatüründeki Yeri", *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*. ed. Halil Sırçancı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

-
- Nâînî, Mirza Hüseyin. *Tenbîhü'l Ümme ve Tenzîhü'l Mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*. Necef, 1327; Tahran, 1328; gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani. Tahran, 1334/1955, 1361./1982, 8. Basım.
- Nouraiie Fereshthe M. "The Constitutional Ideas of a Shi'ite Muftahid: Muhammad Husayn Na'ini". *Iranian Studies*, Autumn, 1975, Vol. 8, No. 4.
- Ramazan, Tarık. *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den El-Benna'ya Kadar İslâm İslahatçılığı*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Roy, Oliver. *Siyasal İslâm'ın İflası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.
- Üstün, İsmail Safa. "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Üstün, İsmail Safa. *Humeynî'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.