

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi

*Mazlum Uyar**

Geleneksel Şiî devlet teorileri, tarihi; gaybet öncesi ve sonrası şeklinde iki döneme ayırmışlardır. Mutlak siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu savunan Şiî ulemâya göre, 260/874 yılından önceki dönemde, imamların hayatta olmaları sebebiyle en azından teoride, hükümetle ilgili hiç bir problem ortaya çıkmamıştır¹; çünkü imamların ma'sûm kabul edilmeleri sebebiyle onların emirleri, müntesipleri tarafından sorgulanmamıştır. Diğer taraftan gaybet öncesi dönem, insanüstü fakat siyasî olarak aciz bir liderle onun toplumunun üyeleri arasındaki ilişkiyi değerlendirebilmek için önemli bir zaman dilimidir. İdeal olarak böylesine bir ilişki, hem doktrin ve hem de tarihe ilişkin yönleri birarada düşünülerek incelenmelidir. Bununla birlikte İmâmî kaynaklar dikkate alınrsa, doktrine ait hususlara daha çok ağırlık verilip tarihî gerçeklerin de

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, State University of New York 1980, s. 13-14.

bunların gölgesinde kaldığı dikkati çeker. Bu yüzden sözkonusu dönemle ilgili İmâmî kaynaklarda geçen tarihî malumata ihtiyatla yaklaşılması gerekir².

Gaybet sonrası döneme gelince, hükümetin yapısına ilişkin sorular ve otoritenin meşrûiyeti meselesi bu dönemde ortaya çıkmış ve bunun uzantıları günümüze kadar devam etmiştir. Bununla birlikte onbirinci imam Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılındaki vefatından onikinci imamın 328/940 yılındaki (büyük) gaybetine kadar Süferâ-yı erba'a denilen dört vekilin bulunduğu dönem bundan müstesna tutulmalıdır³; çünkü küçük ve büyük gaybet arasındaki bu zaman diliminde, sözkonusu vekiller imamların yaptıkları işleri üstlendiler ve bu sebepten, Şî'a'nın imamları takibettikleri gibi onlara uymaları da vâcib oldu; çünkü onlara isyan imamlara isyan ve bu da sırasıyla Peygamber'e ve hatta Allah'a isyan manasına geliyordu. Dördüncü sefir es-Semarrî'nin 328/940 yılındaki ölümüyle birlikte, onikinci imamdan gelen tevkîye (emir) dayanarak Büyük Gaybet'in ilan edilmesi, ilk gaybette olduğu gibi Şî'a'nın avâmı arasında büyük karışıklıklara sebep olmuştur⁴.

Görüldüğü gibi dördüncü sefir es-Semarrî'nin vefat etmesi, İmâmîyye toplumunda, liderlik sandalyesinde büyük bir boşluk yaratmıştır. Bunun üzerine İmâmî alim ve fakihleri, meydana gelen bu boşluğu doldurabilmek için büyük bir çaba içerisine girerek gaybet öncesi döneme nisbetle faaliyet sahalarını daha da genişletmişlerdir. Onlar, imamın hayatta olmasına rağmen Şîî toplumuyla doğrudan temas kuramamasından dolayı, toplumu olası bir dağılımdan korumak amacıyla hal çareleri aramaya başladılar. Bu durumda imamların vekilleri olma görevini ulemâdan başka devralacak kimse yoktu. Otoriteleri imamın karizmasına eşit olmamakla birlikte onlar, İslâm doktrini ve fıkhiyla ilgili konularda, imamın sözcüleri olarak kabul edildiler. Böylece ulemâ, imâmet müessesesinin yerinin doldurulamayacağını bilincinde olmalarına rağmen

-
- 2 Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany, New York 1988, s. 25
 - 3 İmamların hayatı ve gaybet dönemi hakkında derli toplu bilgi için bk., E. Ruhî Fırlalı, *İmâmîyye Şî'ası*, İstanbul 1984, a. mlf., *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1995 (7. baskı).
 - 4 Abdulaziz Abdulhussain Sachedina, *Islamic Messianism, The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s. 39, 41.

men, ortaya çıkan zaruretten dolayı imamın nâibleri (yardımcıları) konumuna yükseldiler. Kısaca ifade etmek gerekirse Küçük Gaybet döneminde, “niyâbet-i hâssa” (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefirlerin üstlendiği liderlik görevini her ne kadar imamla doğrudan teması olmasa da “niyâbet-i âmme” (imamın genel temsilcisi olma) esasan hareketle ulemâ devralmış oldu⁵.

İmamın gaybetinde tamamıyla âdil bir İslâmî hükümetin mümkün olmadığını düşünen Şîi ulemâ, imamın otoritesine dayanmayan bütün hükümet şekillerini câir (zâlim) ve gâsib olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda onlar, ya zâlim olduğu farzedilen hükümetle ilişki içine girmekten kaçınacak ya da düzeni anarşiye tercih etme zaruretinden dolayı onunla belirli ölçüde de olsa ilişki kuracaklardı. Şî‘a’nın siyasî otoriteden uzak kaldığını ileri süren görüşlerin aksine onlar, sonuçta, ikinci alternatifi seçerek gerek Sünnî ve gerekse Şîi karakterli olsun, mevcut siyasî otoriteyle sınırlı da olsa ilişki içine girmenin yollarını aramış ve hatta câir hükümetle temas kurmanın şartlarına ilişkin belirli teoriler de ortaya koymuşlardır. Gaybet düşüncesinin şekillenmeye başladığı dönemde göze çarpan ilk ilişki, dönemindeki Şî‘a’nın nakîbleri konumundaki Nevbahtîler’le Furât ailesinin bazı mensuplarının Abbasîler’le olan ilişkileridir. Onlar vezirlik dahil olmak üzere Abbasî devletinde belirli yüksek mevkileri tereddüt göstermeden kabul etmişlerdir⁶.

Gaybetten hemen sonraki zaman dilimine geldiğimizde bu dönemin başında yaşamış olan Küleynî (ö. 329/940) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/992) gibi simâlar yukarıdaki iddiaya istisna teşkil ederler. Onlar, siyasî yetki bir tarafa, ulemâyâ dinî sahada bile imamı temsil hakkı tanımamışlardır. Mesela onlara göre, hudûdun uygulanması ve zekât-humusun toplanması gibi hususlarda, Şîi ulemânın imam adına üstlenmiş oldukları herhangi bir rol yoktur. Yine iyiliği emredip kötülüğü yasaklama da ictimâî bir yükümlülük olmaktan ziyade ferdî bir sorumluluktur. Kısacası onlara göre, gaybet döneminde toplumdaki günlük işlerin kimler tarafından nasıl düzenleneceği hususunda imamlardan herhangi bir açıklama gelmemiştir. Bunların zamanına kadar Şî‘a’nın, herhangi bir devlet

5 Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Tahran 1982, s. 148-49.

6 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, University of Chicago Press 1984, s. 57.

desteğinden uzak ve kapalı bir cemaat halinde Sünnî hükümetlerin idaresi altında yaşamış oldukları dikkate alınır, bu ulemânın tavrı daha iyi anlaşılır; çünkü Şîî olan Büveyhîler'in (334/945-447/1055) başa geçip Şîî ulemâya sağlamış oldukları destekle birlikte, yukarıda zikredilen hususların birçoğunda, İmâmiyye'nin görüşleri değişmiş ve siyasî otoriteyle ilişki hususundaki tereddütler bir tarafa, özellikle dinî sahada fukahânın imamı temsil yetkisi daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır⁷.

Küleynî'nin vefatından beş yıl sonra 334/945 yılında, Büveyhîler'in 113 yıllık idaresi başladı. Başlangıçta Zeydî olduğu iddia edilen Büveyhîler'in, gâib imam nazariyesinin bizzat devlet otoritesi için daha emniyetli olduğunu düşünerek, daha sonra İsnâ 'Aşeriyye'ye rücu ettikleri tahmin edilmektedir. Diğer taraftan onlar, Sünnî Abbâsî halifeliğini de feshetmemişlerdi; çünkü onun yerine ikame edilebilecek ve aynı saygıyı görececek bir başka karizmanın inşası oldukça zordu. Bunun yerine onlar, halife kanalıyla isteklerinin gerçekleştirilmesini tercih ettiler⁸. Şîî siyasî fikhının teşekkülünde ilk ve en önemli merhale kabul edilen Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 433/1041) ve Şeyh Tûsî, (ö. 460/1068) gibi rasyonalist Şîî ulemânın siyasî otoriteyle uzlaşma hususunda ortaya koyduğu görüşlerin arkasında, Büveyhîler'in desteğini gözardı edemeyiz; çünkü onlar bizzat Büveyhîler tarafından desteklenip teşvik edildiler⁹.

Müfid de câir hükümetle ilişki hususunda, talebesi Murtazâ gibi aynı görüşleri ileri sürmüş olmasına rağmen, talebesinin bu konudaki fikirleri daha sistematik bir hüviyet arzeder. Bu, onun bütün görüşlerinde tesiri inkar edilemeyecek kadar açık olan rasyonalist Basra Mu'tezile ekolünü tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. O, Şîî siyasî fikhına ilişkin belki ilk eser kabul edilebilecek *Me'sele fi'l-'Amel me'a's-Sultân* adlı risâlesinde, câir hükümetle ilişki hususunda daha esnek davranmış ve onunla temas yolları aramıştır. Murtazâ, câir hükümetten gelen görev teklifinin ancak kendi mezhebinden olanları kuru-

7 Bununla ilgili derli toplu bilgi için bk., Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şi'ası'nda Ahbârîlik* (doktora tezi 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72-80.

8 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, New Haven, London 1985, s. 75-76.

9 Arjomand, "Political Theory and Practice", *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History* (ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi), New York 1989, s. 110-11.

ması, onları her türlü kötülükten muhafaza etmesi ve yönetimi altında bulunanlardan humus toplaması şartıyla kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bunları gerçekleştiren şahıs, her ne kadar câir hükümet tarafından tayin edilmiş olsa da gerçekte sâhibü'l-emr (gâib imam) tarafından bu işe atanmış gibidir¹⁰. Şeyh Tûsî' ye gelince o, hocalarını takibederek muayyen şartlar müvacehesinde câir sultanla çalışanın nastaki temellerini aramaya çalışmıştır. Ona göre hududun uygulanması, zekât-humusun hak sahiplerine ve kendi mezhebinden olanlara dağıtılması mümkün olan durumlarda, câir sultandan gelen teklifi kabul etmek müstehabtır¹¹.

Kısacası bu dönemde yaşamış olan İmâmî alimler, Büveyhîler'in dünyevî otoritesini açıkça sorgulamadıkları için, bu hanedânlık tarafından desteklenip teşvik edildiler. Böylece İmâmiyye'nin siyasî fikhının temellerinin atıldığı bu dönemde, bahsi geçen alimler, mevcut hükümetlerle ilişkide esneklik sağlayacak bazı kaideler ortaya koymak suretiyle pragmatist bir tavır takındılar. Onların bu faydacı yaklaşımının bir sonucu olarak, mutlak otorite sahibi imamın ve onun dinî-fikhî sahadaki nâiblerinin (ulemâ) yanında, siyasî fonksiyonları olan sultan tabiri gündeme geldi ve bu tür yorumlar, pratik hayattan hareketle onun meşrûyetinin belirli sahalarda tanınmasına yol açtı. Bununla birlikte bu dönemin alimleri Şîi ulemânın, dinî-fikhî sahanın yanısıra, siyasî hayata da doğrudan müdâhil olması manasında velâyet-i fakîh anlayışını hiç bir zaman benimsemediler. Burada dikkati çeken diğer bir husus, Büveyhîler'in kendilerini Şîi olarak ilan etmiş olmalarına rağmen teoride onların da câir hükümet kapsamında değerlendirilmiş olmalarıdır.

IV/X. yüzyılın ortalarına doğru, Şîiler'in siyasî olarak takiyye döneminden kurtuldukları dikkati çeker. O dönemde neredeyse bütün İslâm dünyası, Şîi grupların siyasî hakimiyeti altına girmiştir. Irak ve İran'da Büveyhîler kontrolü ele geçirmişlerdir. Büyük ihtimalle Nusayrî oldukları ileri sürülen Hemdâniler ise Suriye bölgesinde hakim durumdadır. Mısır ve Kuzey Afrika'nın önemli bir kısmını, bağlı oldukları İsmailî mezhebine göre idare eden Fâtîmîler'in, haki-

10 Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi'l-Amal ma'a'l-Sultan)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, ILIII (1980), s. 18-31.

11 "Endiçe-yi Siyâsi-yi Fakihân-ı Şî'a", *Havza*, LIV, s. 94-7.

miyet sahalarını daha da genişletirken, daha sonra bu hanedânlık tarafından ortadan kaldırılacak olan İdrisîler'in ise Kuzey-batı Afrika'da hüküm sürdükleri görülür. Şî'a'nın Zeydiyye koluna gelince onlar, Kuzey İran'ın bazı kısımlarını ve Yemen'i kontrol altına almıştır¹².

Büveyhîler'den sonra hakimiyeti ele geçiren Sünnî Selçuklular döneminde bile, İmâmiyye'nin vezirlik makamına varıncaya kadar üst düzey devlet yönetiminde bulunmuş olması, onların bu konudaki siyasî pragmatizmini göstermesi bakımından önemlidir. Bu, aynı zamanda, gaybet döneminde İmâmiyye'nin siyasî otoriteye soğuk baktığı şeklindeki değerlendirmelerin de tutarsızlığını göstermektedir. Selçuklular dönemine geldiğimizde, Melikşah zamanında (1072-92) başlayan İmâmî vezir tayin etmenin daha sonra Sultan Sancar'la (1118-57) devam ettiği görülür. En az bir Şîi başveziri bulunan Melikşah'dan sonra yerine geçen oğlu Muhammed'in de aynı geleneği devam ettirdiği dikkati çeker. Sultan Sancar'a gelince o, altı başvezirinden iki tanesini İmâmiyye'den seçmiştir. Bunlardan birisi olup zamanındaki Şî'a'nın da nakîbi olan Muhtâssü'l-Mülk el-Keşî (veya Keşşî) Süleyman Şah (1160-61) ve II. Tuğrul'a (1176-94) İsnâ 'Aşerîler'in arasından vezir seçiminde yardımcı olmuştur. İmâmîler'in Selçuklu idaresinde bu derece üst mevkilerde istihdam edildiğine dikkat çeken meşhur Sünnî tarihçi Râvendî, Selçuklular'ın düşmesini Râfîzî olarak adlandırdığı Şîi general ve yöneticilerin zulmüne bağlamıştır¹³.

Şîi siyasî fıkhnın gelişmesinde ikinci önemli devre kabul edilen Moğol ve İlhanlılar (VII/XIII-VIII/XIV. yy.) dönemine geldiğimizde İmâmî ulemânın siyasî otoriteyle daha yakın bir ilişki içine girdiğini görüyoruz. 617/1220 yılında başlayan Moğol istilâları, Sünnî İslâm ve medeniyetine büyük bir darbe vurmuştur. Diğer taraftan sözkonusu istilâların aynı yıkıcı tesiri Şîi İslâm için gösterdiği söylenemez. Bilindiği gibi, Gâzân Han'ın 1295 yılında İslâm'la şeref-yâb olmasından önce Moğol idareceleri Şamanizm, Budizm ve Hıristiyanlığın tesiri altındaydı. Gâzân ve Olcaytu'nun Peygamber ailesine karşı olan sevgisi, zamanla Şîiliğe sempati duymalarına ve Şîileşmelerine yolaçtı. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilerek Abbasîler'in yıkılmasında, son Abbasî hali-

12 Momen, *An Introduction...*, s. 76.

13 Arjomand, "Political Theory...", s. 110-11.

fesi Mu'tasım'ın Şîî halifesi İbnü'l-'Alkamî'nin (ö. 656/1258) rolü son derece önemlidir¹⁴. Müslüman olmayan Moğollar'la ilişkilerindeki bu faydacı yaklaşım, onların Haçlılar'la olan münasebetlerinde daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır. Onlar, Haçlılar'ın Sünnî İslâm'la mücadelesinde, Haçlılar'ı desteklemeleri bir tarafa Şî'a'nın diğer kolları olan İsmâîlî ve Nusayrîler'le birlikte onlara maddî yardımda bile bulunmuşlardır¹⁵.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Sünnî İslâm'ın siyasî otoritesinin oldukça zayıfladığı bir dönemde Şîî ulemâ, bir taraftan bu sürece katkıda bulunurken, diğer taraftan Büveyhîler dönemindeki alimler tarafından geliştirilmiş olan siyasî otoriteyle uzlaşma eğilimini daha da güçlendirmişlerdir. Neticede İmâmî ulemâ, Sünnî Abbasî ve Selçuklular ve Şîî Büveyhîler'den sonra, başlangıçta pagan olan Moğollar'ın hizmetine girmek suretiyle Şîî siyasî düşüncesine yeni bir boyut kazandırmışlardır. Bu dönemin en meşhur simâları Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 673/1273), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve İbnü'l-Mutahhâr el-Hillî'dir (Allâme) (ö. 726/1326). Onlar, gaybet döneminde, Sünnî olmayan bir devlete itaatin daha kolay olacağını düşündüler. Bu yüzden Moğol istilâsı Şîîler için, nefret ettikleri Sünnî hakimiyetinin sona ermesi manasına geliyordu. Nasîruddîn et-Tûsî işte bu sebepten Moğol idarecilerinin hizmetine girmiştir¹⁶.

Tûsî ve daha önce bahsi geçen İbnü'l-'Alkamî'nin rehberliğinde, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra Sünnîliğe karşı duyulan düşmanlık, Şîîler'in daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. Moğollar, Tûsî için bir rasathane inşa ettirmişler ve o da Alamut'taki İsmâîlîler'in yokedilmesinde onlara yardımcı olmuştur¹⁷. Şîîliğe sempatisi olan Gâzân'dan sonra yönetime geçen ve daha sonra Muhammed Hüdâbende ismini alan Olcaytu'nun Şîîliği seçmesinde en önemli rolü Allâme Hillî oynamış ve sarayda onun danışmanı olmuştur¹⁸. Her nasılsa İsnâ 'Aşerîyye'nin siyasî otoriteyle bu iyi ilişkisinin nimetlerinden Sünnîler'in aleyhine istifade etmesi fazla uzun sürmedi ve Moğollar, Hüdâbende'nin son

14 Arjomand, *The Shadow...*, s. 29.

15 Momen, *An Introduction...*, s. 93.

16 Ann K. S. Lambton, "Political Theory and Practice", *Expectation of the Millennium*, s. 95.

17 Michel M. Mazzaoui, *Shi'ism and the Rise of the Safavids*, Princeton 1965, s. 58.

18 Sachedina, *The Just Ruler*, Oxford 1988, s. 15-16.

birkaç yılında ve Ebû Sa'îd'in idaresi altında resmî olarak Sünnîliğe geçtiler¹⁹. Sonuçta bu dönemle ilgili zikredilebilecek en önemli husus, Şîî ulemânın İslâmî olmayan otoriteyle ilişki hususunda geliştirmiş oldukları stratejidir. Bu dönemin en belirgin fikhî gelişmelerinden birisi de, Şîî düşüncesinde ictihad anlayışının açık bir şekilde ilk olarak Muhakkık Hillî tarafından dile getirilip sözkonusu düşüncenin, Allâme Hillî tarafından sistemleştirilmesidir. O, müctehidi siyasî velâyetin dışında imamın otoritesini temsil edebilecek şekilde bir tanıma kavuşturmuştur. Bununla birlikte Muhakkık ve Allâme'nin, velâyet-i fakîhi çağrıştıracak şekilde müctehide imamı siyasî sahada temsil yetkisini tanımadıkları ve bunu, sadece dinî sahayla sınırlı gördükleri dikkati çeker.

Şîî siyasî fikhının gelişmesinde üçüncü önemli devre olarak kabul edilen Safevîler döneminde, devletin kurulmasıyla birlikte İmâmîyye'nin resmî din ilan edilmesi, neticede Şîî ulemâyı hakim otoriteyi kabule sevketti. Safevî şah-larının en azından görünüşte, başlangıçtaki aşırı sûfî eğilimlerini bir tarafa bırakarak daha meşrû ve mutedil bir dinî hüviyete bürünmeleri, ulemânın on-lara olan hayranlığını artırdı. İran'da kendisini İmâmî olarak iddia eden siyasî otoritenin gölgesinde Şîî ulemâ, mutlak dinî hürriyeti tatmış ve Şîîleştirme faaliyetlerinde devletin yanında olmuştur. Safevî devleti kurulmadan önce hal-kının büyük çoğunluğu Sünnî olan İran'da, sözkonusu devletin tesisıyla birlik-te, Safevî idarecilerinde hakim olan uygulama, Şîî ulemâyı da yanına alarak Şîîleştirme faaliyetlerine devam etmekte. Onların Tebriz'e girdiklerinde yap-mış oldukları zulüm, buna en iyi örnektir. Halkın üçte ikisi Sünnî olmasına rağmen Tebriz halkı kılıç zoruyla Şîîleştirilmişlerdir²⁰. Kısaca ifade etmek gerekirse Şîî ulemâ, Sünnîler'i sindirmek için, Safevîler'e ellerinden gelen her türlü desteği vermişler ve hatta bu faaliyetleri zaman zaman kendileri yürüt-müşlerdir.

Safevîler gibi büyük bir imparatorluğu kurmanın siyasî başarısının des-tekçileri olarak ulemâ, neticede kendilerini devlet sistemine yamamaya müsade

19 Mazzaoui, *a. g. e.*, s. 86.

20 Ali el-Verdi, *Lemahâtün İctimâ'iyyetün min Târîhi'l-İrâki'l-Hadîs*, Kum 1992, I, 10, 20, 63-64; Ni'metullah el-Cezâiri, *el-Envâru'n-Nu'mânîyye* (nşr. Muhammed Ali Ta-batabai), Tebriz 1958, II, 35-36.

etme gibi bir dilemma ile karşı karşıya kalmışlardır²¹. Onların Safevîler'le olan bu iyi münasebetlerine rağmen nihai planda mutlak meşrû bir devletin ancak imamın dönüşüyle kurulabileceği düşüncesi, Safevîler'den önce olduğu gibi devam etti²². Diğer taraftan Safevîler'in ortaya çıkmasıyla birlikte Şîilik, resmî bir din adamı sınıfının ortaya çıkmasına izin vermiş oldu. Bu bakımdan Safevîler dönemindeki ulemânın durumu, Büveyhîler ve Moğollar dönemindeki ulemâ-siyasî otorite ilişkilerinden farklı bir profil ortaya koyar. Bununla birlikte Safevîler dönemindeki ulemânın siyasî rolünü, teorik değil tamamen pratik şartlarda değerlendirmek gerekir; çünkü bu dönemde de ulemâ, imamların otorite ve karizmasının sadece dinî-fikhî kısmını üstlenmiştir. Kısacası onların, kurulmuş olan vakıfları idare edip imam adına zekât-humus toplamaları ve hatta devlette şeyhülislâm, sadr, mollabaşı, pişnamâz, müderris, kadı, kadı-asker ve müfîlik gibi kadroları ihdas etmiş olmaları, imamın otoritesinin sadece fikhî ve ictimâî cephesini kapsamaktadır. Onların, yürütmüş oldukları bu dinî-siyasî faaliyetleri imamın siyasî otoritesini temsil şeklinde yorumlamaları ise asla mümkün olmamıştır. Bununla birlikte ulemâ, İran'ın millî bir devlet haline gelmesinde önemli bir rol üstlenirken diğer taraftan İslâm tarihinde görülmemiş bir şekilde sosyal, ekonomik ve hatta politik meselelerle uğraşmak suretiyle olağanüstü bir güç kazanmışlardır²³.

Devletin meşrûiyeti açısından düşünüldüğünde Safevî şahları kendilerini, zamanın en büyük ve nüfuzlu müctehidinin nâibi (yardımcı) olarak görmüşlerdir. Bunun yegâne sebebi, halk üzerindeki yönetim ve idarelerini meşrûlaştırma çabalarıdır. Neticede Şîî alimlerin, imamın gaybet döneminde temsilcileri olmaları bakımından sahip oldukları gücün farkında olan Safevî şahları, ulemâyâ karşı çok hassas davranmışlardır. Mesela Şah Tahmasp'ın Muhakkık Kerekî'ye (ö. 940/1533) hitaben "sen mülke (saltanata) benden daha layıksın, çünkü imamın yardımcısı olan sensin. Ben ise ancak senin emir verdiğin kimselerden olup, senin emir ve nehiyelerini yerine getiririm"²⁴ şeklinde sarfetmiş olduğu

21 Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, New York 1980, s. 14.

22 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Los Angeles 1969, s. 18-19.

23 Nikkie Keddie, *Roots of Revolution*, London 1981, s. 18-19.

24 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (ed. A. İsmailiyan), Kum 1970-2, IV, 361.

sözler, Safevî şahlarıyla ulemâ arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Gerek görüşleri ve gerekse devlette işgal etmiş olduğu makamlar sebebiyle Şîî siyasî fıkının tekamülünde önemli bir rol oynayan Kerékî, Büveyhîler ve Moğollar dönemindeki usûlî ulemâ gibi statükocu tavrı benimsemekle birlikte, velâyet-i fakîh manasında, Şîî alimlerin imamın otoritesini temsil hakkını açıkça vurgulamamıştır²⁵. Diğer taraftan Safevîler dönemi, Şîî bir devletin gölgesinde ulemânın neredeyse siyasî hayatın bütününe hükmedebilecek bir konuma geldiğini göstermesi bakımından, velâyet-i fakîhin anlaşılmasında önemli bir merhaledir.

İmamların soyundan geldiklerini iddia eden Safevî şahlarının karşısında ulemânın konumu, devletin güçlü olduğu zamanlarda, devlet memuru statüsünden öteye geçmiyordu. Bununla birlikte ulemâ bu ilişkinin nimetlerinden istifade etmesini bilmiştir. Toplumun dinî idaresinin yanısıra, yöneticilerin zayıf oldukları dönemlerde, siyasî idareyi de ellerine geçiren ulemâ, Safevîler öncesine nisbetle daha güçlü bir duruma geldiler. 1722 yılında Safevîler'in yıkılışından sonra ortaya çıkan kaos ortamında ulemâ, Safevîler döneminde zirveye ulaşan bu güçleriyle, Kaçarlar dönemine kadar (1794) toplumun idaresini ellerine geçirdiler. Bu dönemin en meşhur simâlarından Vahîd el-Behbehânî'nin (ö. 1206/1791) siyasî fıkha yapmış olduğu en önemli katkı, ictihada dayalı fıkha yeni bir şekil vererek siyasî kaos ortamında müctehidin toplum içindeki ictimaî rolüne yapmış olduğu vurgudur. Diğer taraftan o, tekfir müessesesini kullanarak Muhammed Bâkır Meclisi'nin (ö. 1111/1699) başlatmış olduğu İsnâ 'Aşerî düşüncesinin sahasını daraltma faaliyetlerini devam ettirmiştir. Meclisî, devletten almış olduğu güçle tasavvuf, felsefe ve irfânî Şîî düşüncesinden dışlamaya çalışırken Behbehânî, kelâm ve fıkhıta kendi anlayışı dışındaki düşünce akımlarına hayat hakkı vermemiştir²⁶. Behbehânî ve buna benzer ulemânın Safevîler sonrasında ortaya koydukları bu tutum, sistemin dışında kalanları reddeden ve kuru bir fıkıh anlayışına dayanan Şîî hiyerarşisinin oluşmakta olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Müctehidi merkez alan usûlî

25 Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddimeî ber Fıkh-ı Şî'a* (trc. Muhammed Âsaf Fikret), Meşhed 1989, s. 56-57.

26 Momen, *An Introduction...*, s. 127

düşünceye yapılan bu vurguya rağmen yine de Behbehâni'nin görüşlerinde, imamı temsilen fakihin siyasi otoritesinin gözardı edildiğini müşahede ediyoruz.

Kaçarlar dönemine geldiğimizde dinî-ictimai liderler olarak ulemânın toplum içerisindeki konumunun daha da yükseldiğini görüyoruz; çünkü Kaçar şahları, Safevîler'de olduğu gibi, meşruiyetlerini tesis etmek için imamların soyundan geldiklerini iddia etmeyip sadece Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah) olduklarını ileri sürdüler. Böylece Safevî şahlarının ortaya koydukları gâib imamın temsilcisi oldukları iddiası, Kaçar şahları tarafından dile getirilmediği için, bu hak tamamıyla ulemâya devredilmiş oldu. Neticede müctehid makamına erişmeyen Kaçar şahları da diğerleri gibi mukallid olarak bir müctehide tabi olmak zorunda idiler²⁷.

Kaçarlar döneminde devletin din üzerindeki kontrolünün zayıflayarak bunun tamamıyla ulemânın eline geçmesi, ictehad anlayışının ulemânın toplum içindeki gücüyle birleşmesinin bir sonucu olarak müctehid-mukallid arasındaki ilişkilerin daha sistematik bir hüviyet kazanması ve bundan daha da önemlisi yaşayan bir müctehidi taklid zorunluluğu, Şii ulemânın arasında da hiyerarşik yapılaşmanın daha sağlam temellere oturmasına ve merceiyyet müessesesinin gelişmesine sebep oldu. Bu dönemde halk, devletin Rusya ve İngiltere karşısında düşmüş olduğu acziyet, modernleşme çabalarındaki başarısızlığı ve bunun dışındaki bazı yanlış politikaları sonucunda, siyasi idareden uzaklaştıkça ulemâya daha da yakınlaştı. Ulemâ, sadece dinî-ictimai değil zamanla millî liderler konumuna yükseldi ve imamlarla toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessese olarak onlar, mukallidler üzerindeki kontrollerini daha da artırdılar. Kısacası, kamuoyunun şikayet ve serzenişlerine kulak verip onu temsil edecek organize bir muhalefetin olmadığı bir atmosferde ulemâ, halkın sadece dinî değil siyasi ve idareye ilişkin şikayetlerinin de mercii haline geldiler. Bu dönemde, şahı ve idarecileri yanlış politikaları sebebiyle uyaran başka organize bir sınıf yoktu. Devlet görevlileri de ancak vergi ve asker toplamak amacıyla halkla yüzyüze geliyordu. Bir de buna adâlet sisteminin şeriat ve örf mahkemeleri olarak ikiye ayrılıp birincisinin kontrolünün ulemânın elinde olduğu eklenecek olursa, ulemâ-

27 Momen, *a.g.e.*, s. 137.

nın sahip olduğu güç daha iyi anlaşılır. Adâlet sistemindeki bu iki başlılığa rağmen halkın neredeyse bütün davalarda ulemâya başvurduğu dikkate çeker. Bütün bunlara ilave olarak, ulemânın gücünü artıran diğer bir faktör, onların eğitim sistemi üzerindeki hakimiyetleridir²⁸.

Kaçarlar döneminin başlangıcında, fakihın otoritesine yapmış olduğu vurgu bakımından Şeyh Murtazâ Ensârî'den (ö. 1281/1864) önce zikredilmesi gereken simâ Molla Ahmed Narâkî'dir (ö. 1245/1829). Humeynî'nin, velâyet-i fakih teorisinin öncüsü olarak isimlendirdiği Narâkî'nin en önemli hedefi, fakihın gaybet dönemindeki otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktır. O, konuyla ilgili görüşlerini ele aldığı *Menâhicü'l-Usûl* ve *Avâidü'l-Eyyâm* adlı eserlerinde, fikhî hükümlerin çıkarılmasında fakihe büyük bir kolaylık ve geniş bir saha sağlayacağını ileri sürdüğü "zan" veya "mezanna" kavramına önemli bir yer ayırmıştır²⁹. İşte bu kavram etrafında onun dile getirdiği yorumlar, daha sonra Humeynî'nin velâyet-i fakih teorisinin sistemleşmesinde köşe taşlarından birini teşkil edecektir. Fakihın fikhî spekülasyon hakkı olarak da isimlendirebileceğimiz bu ıstılah, ona (fakihe) sadece fikhî sahada değil siyasî alanda da yorum yapma hakkı tanımıştır. Narâkî'nin içinde bulunduğu siyasî şartlar, fakihın siyasî otoritesine ilişkin yapmış olduğu vurguda önemli bir rol oynamıştır. O Feth Ali Şah'a olan yakınlığı sebebiyle Birinci ve İkinci Rus-İran savaşlarında (1804-1825) önemli rol oynamış ve Ruslar'a karşı cihad fetvâsı vermiştir³⁰. Gaybet döneminde, imamın temsilcileri olmaları sebebiyle, fukahânın velâyetinin de sabit olduğunu iddia eden Narâkî, daha ileri giderek müctehidin otoritesini, temsil ettiği imamın otoritesinin bütününe kapsayacak şekilde genişletmiştir³¹. Bununla birlikte onun, fukahânın siyasî otoritesini Humeynî'nin velâyet-i fakihinde ifade ettiği şekilde sisteme kavuşturduğunu söyleyebilmek de oldukça güçtür. Neticede onun görüşleri bu teorinin oluşmasında bir merhale olarak değerlendirilmelidir.

28 Lambton, *Qajar Persia*, London 1987, s. 280-82.

29 Hamid Dabashi, "Early Propagation of Wilayat-i Faqih", *Expectation of the Millennium*, s. 293

30 Momen, *An Introduction...*, s. 138.

31 Molla Ahmed Narâkî, *Avâidü'l-Eyyâm*, Tahran, Basireti, s. 185-6.

Narâkî'nin talebesi olan Şeyh Murtazâ Ensârî'ye gelince o, hocasının fakihin siyasî otoritesi hakkındaki görüşlerinin Şîî siyasî fıkında bazı tehlikelere yol açacağını hissederek *Mekâsib* adlı eserinde konuya geniş yer vermiştir. Fakihin siyasî otoritesiyle ilgili bu gelişmelerden rahatsız olan Ensârî, onun velâyetini fikhî sahayla sınırlandırmıştır. Bu bakımdan o, velâyet-i fakihin, ulemânın geleneksel Şîî fıkındaki dinî-fikhî otoritesine vereceği zararı ilk farkedenden kişidir. Fakihin siyasî gücünün imamın siyasî otoritesini temsil manasında genişletilmesine karşı çıkan Ensârî, diğer taraftan onun pratik hayattaki önemine vurgu yapmadan geçememiştir³². Ensârî, müctehid-mukallid ve müctehid-merci-i taklid (taklid makamı) ilişkilerini daha sağlam temellere oturtmak suretiyle, merci-i taklid kavramının ve merceyyet kurumunun XIII/XIX. yüzyılın ortalarında müesseseseleşmesine ve genel bir kabul görmesine sebep olmuştur.

Şîî siyasî fıkında ilk merci-i taklid olarak kabul edilen Muhammed Hasan en-Necefi'den (ö. 1266/1850) sonra bu makama geçen Ensârî'nin riyâseti, sahip olduğu bu fikhî karizmanın sonucunda, bütün Şîîler tarafından kabul görmüştür³³. Bu yönüyle o, usûlî-Şîî düşüncenin ulaşabileceği noktayı gösterme bakımından bir zirvedir. Bütün Şîîler'in merci-i taklidi olması sebebiyle, Şîî siyasî tarihinde yeni bir dönem başlatan Ensârî'nin merci-i taklid kavramına getirmiş olduğu en büyük yenilik, bu şahsın zamanının en bilgilisi (a'lem) olması zorunluluğudur³⁴. Bu şekilde güçlü bir riyâsetin yanısıra onun en mühim tarafı, Şîî fıkında en son ve mütekamil gelişmeyi gerçekleştirmiş olmasıdır³⁵. Ensârî'nin sözkonusu fık anlayışı, bugün bile Şîî eğitim merkezlerinde (medreseler) varlık ve hakimiyetini sürdürmektedir. Onun *Resâ'il ve Mekâsib* adlı eserleri, günümüz Şîî ilim havzalarında el kitabı durumundadır. Diğer taraftan rasyonel Şîî fıkında açmış olduğu bu çığır ve temsil ettiği merci-i

32 Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, Paris LIX (1984), s. 158.

33 Juan Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", *Religion and Politics in Iran* (ed. N. Keddie), London 1983, s. 45.

34 Abdülhadi Hairî, "Ansari", *Encyclopedia of Islam*, Supplement, s. 75-77.

35 Murtazâ Mutahharî, *Deh Goftâr*, Kum 1992, s. 106-7.

taklîd makamına rağmen Ensârî, fakihin siyasî hayata doğrudan müdahalesi manasında velâyet-i fakîh teorisinin tehlikesini önceden sezmiş ve fakihin otoritesini sadece dinî-ictimâî alanla sınırlı tutmuştur.

Şîî siyasî fıkının gelişmesinde dördüncü önemli merhale olarak kabul edebileceğimiz XX. yüzyılın başlarındaki Meşrûtiyet hareketine (1905-6) geldiğimizde, ulemânın burada bir dilemma ile karşı karşıya geldiğini görüyoruz. Bu, imamın gaybetinde, halkın iradesine ve parlamentoya dayalı bir hâkimiyet anlayışının mı yoksa devam etmekte olan krallığın mı tercih edilebilir olduğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bilindiği gibi mutlak siyasî otorite, Peygamber'in ve imamların hakkıdır. Bu yüzden onlar, bir taraftan halkın iradesine dayalı bir hâkimiyet anlayışına oldukça soğuk bakarlarken diğer taraftan şahın keyfî ve zecrî uygulamalarının ancak halkın iradesine dayalı bir anayasa ile kontrol altına alınabileceğini düşünüyorlardı. Bu sebepten bir kısım ulemâ, şahın idaresinde imamın hakkının daha az gasbedilebileceğini düşünerek şahı desteklerken diğer bir grup, şahı kayıt altına alan bir anayasanın imamın iradesine daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Neticede anayasanın lehinde ve aleyhinde olan her iki grubun da en önemli hedefi, İslâm'a en az zararlı olanı tercih etmektir. İşte böyle bir hükümet, imamın mutlak ve âdil idaresine en yakın olan yönetim şekliydi³⁶.

Anayasa taraftarı ulemânın başını Nâînî (ö. 1936) çekerken, karşı tarafın liderliğini de Şeyh Fazlullah Nûrî (ö. 1909) üstlenmişti. Şeyh, meşrûti anayasanın İslâm'la bağdaştırılamayacağını ileri sürerek demokrasi, eşitlik ve anayasa gibi terimlerin İslâm'da yerinin olmadığını dile getirmiştir. Ona göre imamın gaybetinde fikhî velâyet, fukahâ ve müctehidlerin hakkı iken siyasî velâyet, sadece imama aittir ve imamdan başka bir kimsenin siyasî otorite sahibi olduğunu iddia etmesi, Peygamber'in ve imamın otoritesini inkar manasına gelir. Millî irade veya milletin iradesinin, mutlakiyetçi bir yönetimden daha güçlü bir söylem olduğunu hisseden Şeyh Fazlullah, imamın yönetme hakkına daha fazla zarar vereceğini düşünerek, meşrûtiyete karşı bayrak açmış ve Şîî

36 İran'daki Meşrûtiyet hareketi ve ulemânın oynamış olduğu rol hakkında bk., Mazlum Uyar, *The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulama in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979)* (Yüksek lisans tezi, 1990), Manchester University: Department of Middle Eastern Studies.

siyasî literatürüne meşrûta-yı meşrû'a (şeriatı esas alan veya şeriat kaynağı meşrûtiyet veya anayasa) tabirini sokmuştur. O bir adım daha ileri giderek çıkan kanunların, İslâm'a uygun olup olmadığını denetleyecek ve şaha bu konularda tavsiyede bulunacak beş kişilik müctehidlerden oluşan bir komitenin oluşturulmasını tavsiye etmiştir.

Nâînî'ye gelince o özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi tabirlerin İslâm'la buluştuğu noktaları tesbit etmek suretiyle, meşrûti anayasanın şiddetli bir savunucusu oldu. Ona göre, böyle bir anayasa ile bir taraftan müstebit bir şahın keyfî uygulamalarına son verilirken, diğer taraftan İslâm'ın nisbeten korunması mümkün olacaktır. Buradan hareketle Nâînî, yönetim şekillerini ikiye ayırır. Birincisi, yöneticinin sınırsız gücüne dayalı müstebit bir idare. İkincisi şartlı, sınırlı ve meşrûti bir idare. Bu ikinci yönetim kanun, adâlet ve yöneticinin sorumluluğu esasına dayalı olduğu için, yöneticinin zulmünü önlemek mümkün olduğu gibi, idareyi elinde bulunduran kimsenin gücü sınırlı olup devamlı kontrol altında tutulur. Bu yüzden Nâînî'ye göre, eski rejimin yıkılıp yerine meşrûti bir hükümetin kurulması zorunluluktur. Yine o, meşrûti hükümetle krallık arasında bir kıyaslama daha yaparak Meşrûtiyet'in kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Ona göre, müstebit idare Allah'a, imama ve insanlara karşı zulüm işlerken meşrûti bir rejim, yalnızca imamın hakkını gasbetmiş olması sebebiyle, sadece ona karşı zulüm işlemektedir. Sonuçta Nûrî, anayasa ve parlamento fikrine İslâmî kaygılarla karşı çıkarken Nâînî, XIX. yüzyıldaki diğer reformcular gibi, parlamentoyu Kur'ân ve hadiste dayanağı bulunan meşveret müessesesine benzetmiştir.

Burada konumuz açısından çıkarmamız gereken ders, XX. yüzyılın başlarına gelmiş olmakla birlikte, hala açık bir şekilde ulemânın siyasî otoritesine vurgu yapılmamış olmasıdır. Yegâne siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu düşünen bu dönemin ulemâsı, bunun yerine İslâm'a ve imamın yönetim hakkına en az zarar verebilecek yönetim şeklini aramayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte Meşrûtiyet hareketinin takibetmiş olduğu süreçle hayal kırıklığına uğrayan her iki tarafın ulemâsı, Meşrûtiyet sonrası ortaya çıkan kaos ortamında, Kaçarlar döneminde oynamış oldukları etkin rolü sergileyememişlerdir. Modern Şîî siyasî düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden kabul edilen anayasa hareketinin şiddetli müdâfîi Nâînî bile, ulemânın siyasî otoritesine vurgu yapmaktan kaçınmıştır. Narâkî'nin bu konudaki görüşleri dikkate alınırsa demok-

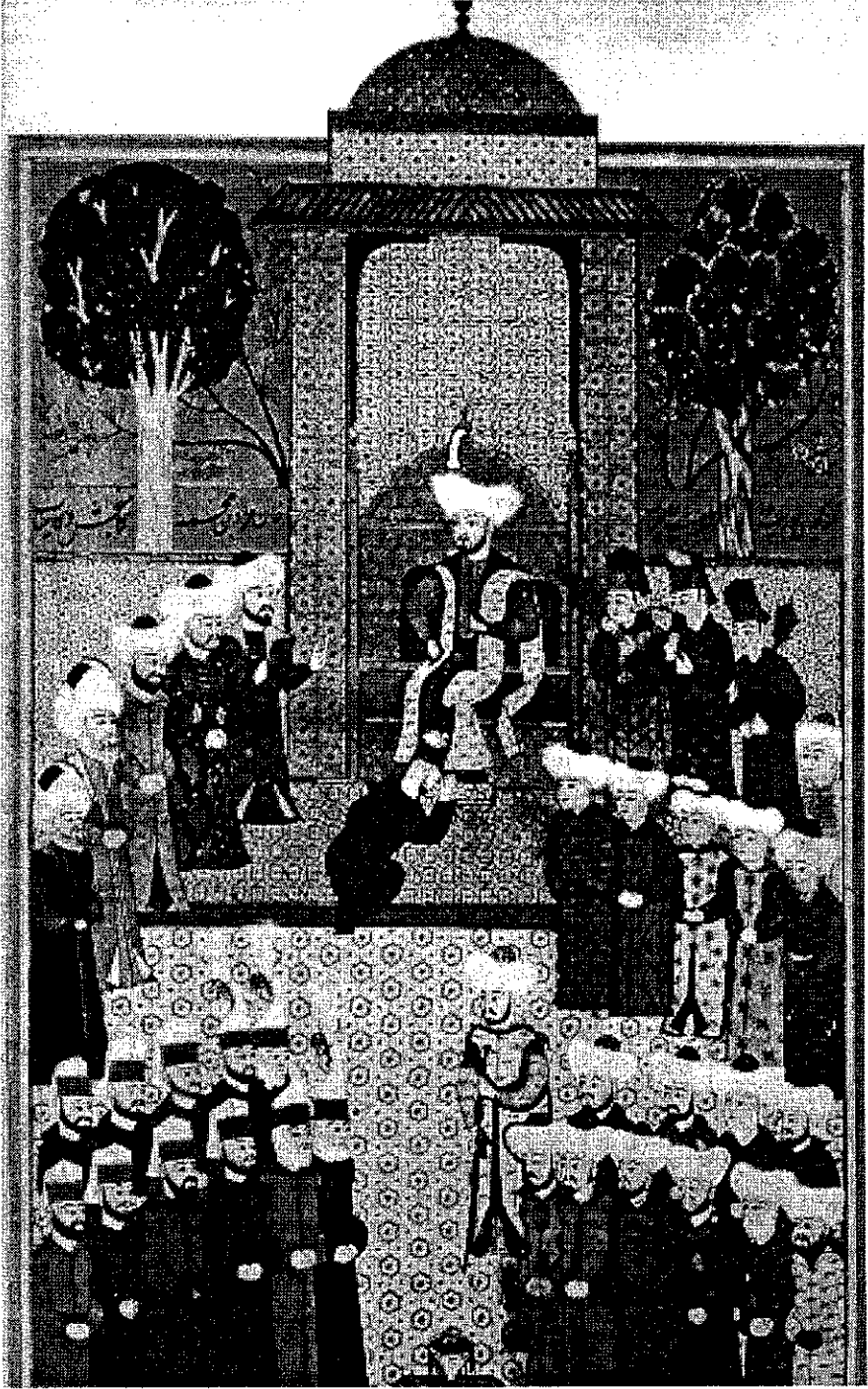
rasi, eşitlik, özgürlük ve anayasa gibi modern kavramların Şîî siyasî literatüründe tartışılması bakımından, önceki döneme nisbetle bir ilerleme olmakla birlikte, fakihin siyasî otoritesinin ihmal edilmiş olması sebebiyle, bir geriye dönüş olduğu dikkati çeker.

XX. yüzyılda ulemâ-devlet ilişkileri şu şekilde özetlenebilir. Rızâ Şah'ın zamanında (1925-41), devamlı devletin kontrolü altında bulunan ulemâ, herhangi bir tavır geliştirmekten ziyade yapılan birtakım reform hareketleri karşısında devamlı savunmada kalmıştır. Başlangıçta şah, meşrûiyet arayışları ve nisbeten de güçsüzlüğü sebebiyle ulemâ ile diyalog kurmaya çalışmışsa da, gücü tamamıyla ele geçirdiğinde, onları sindirebilmek için her türlü yola başvurmuştur. 1941-63 yıllarında Muhammed Rızâ Şah ve Musaddık'ın idaresi altında ulemâ, daha özgür olması sebebiyle, toplum içindeki fonksiyonlarını daha rahat bir şekilde icra edebilmişlerdir. Özellikle Âyetullah Kâşânî'nin petrolün millileştirilmesinde oynamış olduğu rol, buna güzel bir örnektir. Humeynî'nin hocası Âyetullah Burûcerdî'nin 1949 yılında, siyasî aktivizmden uzak tutmak amacıyla, ulemâyı biraraya getirerek yapmış olduğu meşhur toplantı, burada zikredilmesi gereken bir husustur. Kum Havza-yı ilmiyyesinin XX. yüzyılda yeniden kurucusu Âyetullah Hâiri'nin de aktif siyasî hayattan uzak kaldığı dikkate alınır, XX. yüzyılda Humeynî'den önceki ulemânın siyasî velâyet anlayışları daha iyi anlaşılır. 1963'den 1978'e kadar olan dönemde ise, Rızâ Şah'ın son yıllarında olduğu gibi, ulemânın üzerindeki baskının arttığına şahit oluyoruz.

Sonuç olarak Şîî ulemânın, dinî-fikhî otoritenin yanısıra imamın siyasî otoritesini de temsil ettiği manasında velâyet-i fakîh anlayışının Humeynî'den önce açık bir şekilde dile getirilmediği dikkati çeker. Şîî siyasî fıkında dönüm noktası olan gaybetten önce, masûm imamların yaşamış oldukları dönem, gaybet sonrası Şîî ulemânın siyasî otorite hakkındaki görüşlerinin anlaşılması bakımından önemli bir zaman dilimi olmakla birlikte, kendi içinde oldukça problemlili ve kapalı bir dönemdir; çünkü bu dönemle ilgili bilgiler, III/IX. ve IV/X. yüzyıl tarihçileri tarafından dok-trine dayalı birtakım sebeplerle sonradan kaleme alınmış malumattan ibarettir. Bu yüzden orijinal kaynaklar vasıtasıyla, imamların yaşadıkları döneme kadar giderek onların ve takipçilerinin gerçek düşünce ve hayatlarını tesbit edebilmek mümkün değildir. Sünnî kaynaklarda da bu konudaki bilgilerin yetersiz olması sebebiyle sözkonusu dönemle ilgili Şîî kay-

naklarda yer alan malumatın sıhhatini ölçmek oldukça güçtür. Bu yüzden çalışmamızda, gaybet sonrası Şîî ulemânın siyasî otoriteyle ilgili görüş ve tavırları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Onların, imamın siyasî otoritesini temsil hakkıyla dönemlerindeki mevcut siyasî otoritelerle ilişkileri ve geliştirmiş oldukları stratejiler ayrı ayrı ele alınmıştır. Görüldüğü gibi Şîî ulemâ, mutlak siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu ve sözkonusu otoritenin ulemâ tarafından temsilinin de mümkün olmadığını her zaman için vurgulamakla birlikte, yine de Şîî olsun veya olmasın mevcut siyasî otoritelerle uzlaşma yolları aramıştır. Sonuçta bir taraftan, Şîî Büveyhîler ve Safevîler, Sünnî Abbasîler ve Selçuklular ve başlangıçta pagan olan Moğollar'la ilişki içine girerken diğer taraftan bunu kendi düşünce sistemleri içinde rasyonalize etmenin imkanını aramışlardır. Bu yüzden bazı müştâriklerin ve Şîî'nin, Şîî ulemânın dönemlerindeki siyasî otoriteye soğuk baktıkları şeklindeki değerlendirmelerinin tutarsızlığı ortadadır. Onların, özellikle Safevîler döneminde daha belirgin bir hüviyet kazanan bu pragmatist yaklaşımları, Humeynî'ye kadar devam etmiştir³⁷.

37 Humeynî'nin velâyet-i fakîh anlayışı ve geleneksel Şîî (İsnâ 'Aşerî) düşüncesinden ayrıldığı noktalar ve günümüzde velâyet-i fakîh etrafındaki tartışmalar, daha sonra müstakil bir makalede ele alınacaktır



II. Murad'ın Bursa'da tahta çıkışı (Hünernâme)