

lenemeyecekleri görüşünün gerekçeleri için bk. İbn Kudâme, IX, 344-346).

Hanefîler ise velâyetin gerekçesinin yaş küçüklüğü olduğunu, bulûğla birlikte bu gerekçenin ortadan kalktığını ileri sürerler. Bulûğa ermiş kız Hanefî hukukçularına göre hür ve muhatap alınabilen bir insandır ve başkasının onun üzerinde velâyeti yoktur. Bekâretin icbar illeti olmadığı, dolayısıyla bulûğa ermiş bâkire kızın velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceği konusunda Hanefîler'in birçok akfî ve naklî gerekçeleri vardır. Hanefîler, bulûğa ermiş bâkire kızın bir malı hakkında başka birinin kızdan izinsiz tasarrufta bulunma yetkisinin bulunmadığından hareketle bütün mal varlığının kişinin canından daha aşağı bir değerde olduğunu ve bir kız için bütün mal varlığını kaybetmenin istemediği biriyle evlenmekten daha hafif kalacağını ifade ederler. Hanefîler ayrıca, bulûğa ermiş kızın zorla evlendirilmesinin dinin ana ilkelerine uymayacağını ve nikâh aktinin meşruiyet amacına da aykırı düşeceğini ileri sürerler. Şöyle ki: Nikâh aktinin meşrû kılınış amacı insan neslinin devamı yolunda karı koca arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve aile ortamında çocukların terbiyesinin sağlanmasıdır. Bu amaç birbirinden hoşlanmayan çiftler arasında gerçekleşmez. Bir işe başlamadan önce o işin şâriini amacına uygun sonuç doğurmayacağına dair bir sebebin varlığı biliniyorsa onun artık câiz olmaması gerekir. Bu durumun baştan bilinmeyip sonradan ortaya çıkması ise bundan farklıdır (ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, II, 248-249).

Hanefîler, bâkirenin görüşünün sorulmasını ve izninin alınmasını emreden birçok hadis bulunduğunu, dolayısıyla velinin icbar yetkisine sahip olduğunu söylemenin hadislerin gerektirdiği sonuca ters düşeceğini öne sürmüşlerdir. Bu hadislerden bazıları şunlardır: Bir genç kız Hz. Peygamber'in yanına gelerek babasının kendisini istemediği biriyle evlendirdiğinden şikâyet etmiş, Peygamber de kızı bu evliliği sürdürüp sürdürmeme konusunda muhayyer bırakmıştır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 25). "Başından evlilik geçmiş kadın (eyyim) kendi nefsi üzerinde velisinden daha çok hak sahibidir. Bâkirenin ise görüşü alınır, susması izin verdiği anlamına gelir" (Müslim, "Nikâh", 64-68; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26). Yine bir genç kız Hz. Âişe'ye gelip babasının kendisini amcasının oğluya evlendirmek istediğini, fakat kendisinin bunu istemediğini söylemiş, konu Resûl-i Ekrem'e intikal etmiş, Resûl-i Ekrem de kızın babasına kızını zorla evlendirme yet-

kisinin bulunmadığı, bu konuda kararın kızı aît olduğu yönünde haber göndermek isteyince kız, "Yâ Resûlallah! Babamın yaptığını onaylıyorum. Ben babalarının böyle bir yetkilerinin olmadığını kadınlara öğretmek istedim" demiştir (İbn Mâce, "Nikâh", 12, 1274). Hanefîler'de, bulûğa ermiş bâkire kızın zorla evlendirilemeyeceği konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte kızın evlenmek için velisinden izin almak zorunda olup olmadığı hususunda farklı iki anlayıştan söz edilebilir. Birincisine göre ergen kız velisi izin vermese de kendi istediği biriyle evlenebilir; ancak bu evliliğin denk biriyle ve denk mehirle yapılması şarttır. Aksi takdirde velinin, "kefâet" bulunmadığı veya mehrin denk olmadığı gerekçesiyle yapılan akde itiraz etme hakkı doğar (bk. KEFÂET). Bu görüş Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a aittir. İmam Muhammed ise müşterek bir velâyetten bahseder. Buna göre ne baba kızını ona sormadan evlendirebilir ne de kız babasına sormadan evlenebilir.

Velide Bulunması Gereken Şartlar. Bunlardan en başta gelen üç şartın akıl, hürriyet ve İslâm olduğu hususunda fıkıh mezhepleri görüş birliği içindedir. Bu üç şartın dışındaki şartlarda ihtilâf vardır. Nitekim veli olabilme için adalet, erkeklik ve rüsdüni şart olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre velinin erkek ve âdil olması şart iken Hanefîler'de kadın ve fâsıkın velâyeti hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Sefihin velâyeti konusu da mezhepler arasında tartışmalıdır (ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 10; Muvaqqakuddin İbn Kudâme, IX, 366-369; İbnü'l-Hümâm, III, 274-275; Hatîb eş-Şirbînî, III, 207-219; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, II, 230).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "vly" md.; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "vly" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "vly" md.; Hırakî, *el-Muhtâşar* (nşr. M. Zühre eş-Şâvîş), Dimaşk 1378/1959, s. 140-144; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, II, 32; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VIII, 340; IX, 37-140; İbn Hazm, *el-Muhtâllâ*, VIII, 451-463; Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb* (nşr. Zekerriyâ Umeyrât), Beyrut 1995, II, 429-431; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab fi dirâyeti'l-mezheb* (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Cidde 1428/2007, V, 459-463; XII, 42-45; Serahsî, *el-Mesbû*, IV, 212-228; V, 2-15; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 2006, I, 367; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl* (nşr. Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl), Beyrut 1988, IV, 262; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 233-252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 7-14; Muvaqqakuddin İbn

Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuh-
sin et-Türkî – Abdülfettâh M. el-Hulvî), Riyad
1419/1999, IX, 344-430; Nevevî, *Minhâcü'l-fâli-
bin* (nşr. M. M. Tâhir Şa'bân), Cidde 2005, s. 375-
379; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-
ta'îlî'l-Muhtâr* (nşr. Mahmûd Ebû Dakika), Kahi-
re 1370/1951, III, 90-97; Şehâbeddin el-Karâfî,
eş-Zâhire (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994,
IV, 202, 216-240; Bâbertî, *el-İnâye*, Beyrut 1971,
II, 250-269; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul
1965, s. 274-275; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*
(nşr. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî), Beyrut 2003, III,
246-294; İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-tahbîr*
(nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1999, II,
214; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, III, 117-146;
Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc* (nşr. M. Halîl
Aytânî), Beyrut 1418/1997, III, 198-219; Ahmed
b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzû 'uyûnî'l-be-
şâ'ir*, Beyrut 1405/1985, II, 101; Muhammed b.
Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhî'l-kebîr*, Ka-
hire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabîyye), II, 222-
248; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (nşr. Ali M. Mu-
avvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/
2003, IV, 153-203; M. Akif Aydın, *İslâm-Osman-
lı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 154-162, 186;
Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede
Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*,
sy. 2, Konya 2003, s. 101-116.



H. YUNUS APAYDIN

VELÂYET-i FAKİH

(ولاية الفقيه)

Humeynî tarafından ileri sürülen
siyasal teori.

Sürgün olarak bulunduğu Necef'te Âyetullah Humeynî tarafından öne sürülen velâyet-i fakih teorisi 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâlin ardından İran İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olmuş ve Şii İsnââşeriyye siyaseti anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır. Velâyet-i fakih terkihi esasen "fakihin tasarruf yetkisi" anlamına gelse de siyasî bağlamda fakihin yönetim yetkisini ifade etmektedir. Ancak 1969-1970 yıllarında Necef'te talebelerine verdiği dersleri *Hükümet-i İslâmî* adıyla neşreden Humeynî, ilk defa Molla Ahmed en-Nerâkî'nin (ö. 1245/1829) *'Avâ'idü'l-eyyâm* adlı eserinde bir bölüm halinde yer verdiği velâyet-i fakih tabirinin muhtevasını genişleterek fakihlerin yetkisini daha da ileriye götürmüştür, on ikinci imamın gaybeti döneminde âdil bir fakihin devleti yönetmesi gerektiği tezini ortaya atmıştır. Humeynî'ye göre "veliyü'l-emr" olan mâsum imamlar Hz. Peygamber'den devraldıkları velâyetle dinî ve dünyevî tam bir yönetim yetkisine sahiptir. Gaybet döneminde ise velâyet âdil fakihe intikal etmiştir.

İslâm düşüncesinde ve özellikle tasavvufta önemli bir terim olan velâyet fıkıhta "başkaları üzerinde tasarrufta bulun-

VELÂYET-i FAKİH

ma yetkisi" mânâsına gelir ve ebeveynin çocuk üzerindeki velâyeti gibi hususi, yöneticinin yönetilenler üzerindeki velâyeti gibi umumi olabilir (bk. VELÂYET). Ca'ferî fıkhnına göre fakihler imamlardan bir kısım yetkileri devralmıştır; fakihin velâyeti mâsum imamın iznine bağlı olması sebebiyle aslen "velâyet-i gayr-i istiklâlî" türünden olmakla birlikte böyle bir izin verildiği ve başkasının iznine ihtiyaç duyulmadığı için pratikte velâyet-i istiklâlîdir. Öte yandan fakih olmayanların velâyeti velâyet-i gayr-i istiklâlîdir ve fakihin iznine ihtiyacı vardır. Humeynî de *Velâyet-i Fakih* adlı çalışmasında bu anlayıştan hareket eder; fukahanın imamlar, imamların Hz. Peygamber ve onun da Allah tarafından yetkilendirildiğini söyler. Ona göre gaybet dönemine kadar yönetimin kimin elinde bulunması gerektiğine dair Şîa'nın görüşü açıktır; velâyet yetkisine Resûlullah ve imamlar sahiptir, gaybetten sonra ise velâyet yetkisi fukahaya aittir (*Velâyet-i Fakih*, s. 64). Ancak fukahanın velâyeti Resûl-i Ekrem'in ve imamların makamı ile aynı değildir. Hz. Peygamber'in ve imamların velâyeti velâyet-i tekvîni iken fukahanın velâyeti velâyet-i itibârî olup "hükümet ve devlet idaresi" anlamına gelir ve bir imtiyaz değil bir vazifedir. Fakihin tıpkı velisi bulunmayan küçüğün üzerindeki velâyeti gibi halk üzerinde de velâyeti vardır, ikisi arasında da mevki ve görev bakımından hiçbir fark yoktur (a.g.e., s. 65). Peygamber ve imamlar, hükümet teşkilinde ve yürütmesinde hangi yetkiye sahipse fukaha da aynı yetkilere sahiptir.

İmamların bütün yetkilerinin fukahaya devriyle ilgili olarak Humeynî'nin ileri sürdüğü delillerin başında "makbûle-i Ömer b. Hanzale" diye bilinen bir rivayet gelmektedir (a.g.e., s. 116). Buna göre Ömer b. Hanzale, İmam Ca'fer es-Sâdik'a bir konuda ihtilâf eden iki Şîi'nin nereye başvurması gerektiğini sormuş, o da haramı, helâli ve imamların kanunlarını bilen, hadislerini aktaranlardan birine başvurması gerektiğini söylemiş, "tâgût"un mahkemelerine müracaat edilmesini yasaklamıştır. Humeynî'nin dayandığı diğer bir rivayet de âlimlerin peygamberlerin vekilleri olduğunu ifade eden hadistir. Bir başka rivayette Ca'fer es-Sâdik, "Hüküm vermekten kaçının, çünkü hüküm vermek meşrû muâmelâtı ve hukuku bilen, bütün müslümanlara adaletle davranan imama ve onun vekillerine aittir" demiştir (a.g.e., s. 130). Hadislerin yanı sıra Humeynî gaybetten sonraki Şîi ulemânın görüşlerini ve uygulamalarını da örnek göstermekte, velâyet-i fa-

kih mevzuunu kendisinin ortaya atmadığını, bu konunun en baştan beri bilindiğini söylemektedir. Meselâ Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin bütün aleyhine çıkardığı fetva tartışılan herhangi bir konu üzerine verilen bir fetva değildir ve devlet yönetimiyle ilgili bir hükümdür. Yine Irak'ta İngiliz yönetimine karşı Mirza Muhammed Takî Şîrâzî cihad fetvası vermiş, diğer ulemâ da ona uymuştur. Molla Ahmed en-Nerâki ve Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî de fakihin, mâsum imamın siyaset ve yönetime dair sahip bulunduğu bütün yetkilere ve vazifelere sahip olduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., s. 172-173).

Humeynî, her ne kadar velâyet-i fakih kavramını kendisinin ortaya atmadığını söylese de bu kavramın boyutları Şîi fikh literatüründe son derece tartışmalı bir konudur. Çünkü imamın gaybetinden bir müddet sonra, IV. (X.) yüzyıldan Humeynî'nin velâyet-i fakih kavramına yeni bir boyut kazandırdığı XIV. (XX.) yüzyıla kadar Şîi fakihler imamların hangi yetkilerinin müctehidlere devredildiğini tartışagelmıştır. Abbas Ali Zencânî, fakihin velâyetinin bulunduğu ileri sürülen ve fukaha arasında yüzyıllar boyunca tartışılan elli bir konu sıralamaktadır (*Fikh-ı Siyâsi*, s. 341-345). Tartışmanın temelinde on ikinci imamın gaybetiyle beraber cihad, ganimet taksimi, cuma namazının kıldırılması, kazâ, ceza hükümlerinin uygulanması, zekât ve humusun toplanması gibi yetkilerin de sâkıt olduğu düşüncesi yatmaktadır. İmamın gaybetiyle birlikte sâkıt telakki edilen bu yetkiler yüzyıllar içerisinde tedricen ulemâyâ devredilmiş, böylece Humeynî'nin şer'î hükümleri icra bakımından fakihlerin imamların sahip olduğu yetkilerin tamamına sahip bulunduğunu ileri süren velâyet-i fakih teorisiyle yeni bir safhaya gelinmiştir. Meselâ geçmişte zekât ve humusun toplanması mâsum imama ve onun vekillerine ait bir hak sayılıp onların yokluğunda fakihlere verilmesinin hükmü tartışılmış, bu tartışma, tarih içinde bunun mubahlığından müstehap veya vâcip olduğu anlayışına doğru gelişen bir seyir izlemiştir. Mâsum imamın yokluğunda cuma namazının kıldırılmasının haramlığı yönündeki fetvalardan sonra zamanla câiz olduğu söylenmiş, Safevîler döneminde Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî (ö. 940/1534) tarafından ortaya atılan "nâib-i âm" kavramının ardından cuma namazının kılınması gerektiği anlayışı yerleşmiştir. Gâib imamın yokluğunda özellikle sosyal hayat ve yönetimle ilgili ihtiyaçlar, icraatın meşruiyetini temellendirmek üzere diğer birçok

konuyu da içine alacak şekilde benzeri bir yetki genişlemesine yol açmıştır (Ahmed el-Kâtib, s. 271-388). Fukahaya yetki devri tartışmaları zalim sultan tarafından tayin edilmiş bir fakihin had cezalarını uygulamama, haraç gelirlerini sarfetme gibi yetkileri kullanıp kullanamayacağı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Haraç üzerine Şîi fikh literatüründe görülen bu tartışmalar, İbrâhim b. Süleyman el-Katfî (ö. 945/1539) ve Kerekî'nin çalışmalarında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalarda dikkat çeken bir müellif de Muhammed Bâkır es-Sebzavârî'dir. Sebzavârî, nâib-i âm kavramından sonra ulemâyâ yetki devrini meşrû bir zemine oturtan ikinci bir terim olan "velâyet-i âmme"yi ileri sürmüştür.

İmamın yetkilerini devralan fukahanın velâyetine ve bu velâyetin nasıl kullanılacağına dair ileri sürülen görüşler İran'da 1905 yılı civarındaki meşrutiyet tartışmaları ile daha farklı boyutlara taşınmıştır. Bu dönemde tartışılan konu fukahaya yetki devrinin varlığı değil bu yetkinin nasıl kullanılacağıdır. Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî'ye göre fukaha bu yetkisini meşrutiyet sisteminde daha etkili biçimde kullanabilir; imamın gaybeti esnasındaki en iyi yönetim şekli meşrutî hükümet tarzıdır. Öte yandan aynı konu üzerinde risâleler kaleme alan Fazlullah Nûrî ise, yazılı bir anayasa metnine ve anayasanın eşitlik prensiplerine karşı şiddetli itirazlarda bulunmuş ve meşrutî hükümet tarzını küfür diye nitelmiştir. Birbirine zıt görüşler ileri sürseler de Nâinî ve Nûrî'nin, saltanatı büsbütün ortadan kaldırmak gibi bir düşünceleri olmamıştır.

Humeynî'yi bütün bu tartışmalardan ve kendisinden evvelki bütün fukahadan farklı kılan husus onun siyasî sistemde saltanata yer vermemesi, fakihin velâyetinin devlet başkanlığını da içine aldığı ileri sürmesidir. Humeynî'nin ortaya attığı bu görüşler bir tez halinde kalmamış, 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâle birlikte uygulamaya konulmuş ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasında yer almıştır. Buna göre başta rehberlik (veli-i fakih) makamı üzere fukahaya geniş yetkiler verilmiş, veli-i fakihin niteliği, yetkisi, nasıl seçileceği belirtilmiştir (md. 5, 107-112). Anayasanın 5. maddesine göre İran İslâm Cumhuriyeti'nin lideri bir fakihdir. Veli-i fakihin seçimi 107. rehberlik makamının şartları 109. rehberin görev ve yetkileri 110. maddede belirlenmektedir. Rehber anayasayı koruma şûrası fakihlerini ve Şûrâ-yı Âlî-i Kazâi başkanını tayin eder.

Silâhlı kuvvetler başkumandanlığı yapar; genelkurmay başkanını, devrim muhafızları ordusu başkumandanını, kuvvet kumandanlarını tayin eder ve görevden alır. Millî Savunma Yüksek Şûrası'nı toplar, savaş ve seferberlik ilân eder. Halk tarafından seçilen cumhurbaşkanının seçilmesini onaylar; yüce divan veya meclis kararına dayanarak onu azleder. Yüce divanın teklifinden sonra mahkûmların cezalarını affeder veya hafifletir. Velî-i fakihin görevden alınma şartları 111. maddede kaydedilmektedir.

Velâyet-i fakih teorisinin 1979 ihtilâlinin ardından anayasada yer alması ve uygulanmaya başlanması genelde Şîî siyasî düşüncesinde, özelde ise İran'ın iç politikasında günümüze kadar süren büyük tartışmalara da yol açmış, başta İran olmak üzere bütün Şîî dünyasında bu teori etrafında son derece zengin bir tartışma literatürü meydana gelmiştir. Bu tartışmalarda teori Humeynî'nin ortaya koyduğu şekliyle mutlak velâyet teorisi diye adlandırılır. Onu eleştirenler ise velâyet-i fakih teorisini bütünüyle reddedenlerle sınırlı bir velâyet teorisini kabul eden ve mevcut uygulamaya tarzına itirazlarda bulunanlardır. İhtilâlin akabinde İran'da anayasa tartışmalarının cereyan ettiği sıralarda Âyetullah Şerîatmedârî ve Âyetullah Seyyid Mahmud Tâlekânî, ümmetin meselelerinin tek bir fakihin değil müştereken bütün fakihlerin sorumluluğunda bulunduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki, sınırları tartışmalı olsa da fukaha velâyet yetkisini o döneme kadar ortak yürütmekteydi ve bu yetki XIX. yüzyılda ortaya çıkan "merci-i taklîd" terkihiyle kurmuştu (bk. MERCI-İ TAKLİD). Halbuki merci-i taklîd kurumunun geleneksel işleyişinden farklı şekilde İran İslâm Cumhuriyeti anayasasına göre rehber fakih ehl-i hibre tarafından göreve getirilmekte ve gerektiğinde azledilmektedir. Velâyet-i fakih teorisinin merci-i taklîd müessesesiyle çatıştığı en temel hususlardan biri budur. Çünkü fakihlerin imamlardan devraldığı sorumluluğu müştereken merci-i taklîd kurumu yerine getirmekte, velâyet-i fakih teorisi ise bu sorumluluğu tek bir fakihin üstlenmesini ve diğer fakihlerin ona tâbi olmasını öngörmektedir. Tek başına bu konu bile Şîî dünyasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Âyetullah Sâlihî Necefâbâdî ikisinin arasında on iki kadar fark sıralamış, merci-i taklîdlerden birinin meşrû şekilde velî-i fakih olarak seçilmesini savunmuştur (*Velâyet-i Fakih*, s. 132). Merci-i taklîd ile velâyet-i fakih arasındaki bu çelişki İran İslâm

Cumhuriyeti'nde ciddi krizlere yol açmıştır. 1983'te Humeynî velî-i fakih sıfatıyla Irak'la yapılan savaşın sürdürülmesini emrederken merci-i taklîd olan Âyetullah Hasan Tabâtabâî Kummî sona erdirilmesi için fetva vermiştir (Üstün, s. 130). Aynı konuda çağdaş merci-i taklîdlerin farklı fetvalar vermesi velî-i fakih sıkıntıya sokmakta iken teori etrafındaki tartışmaları arttıracak yeni bir adım daha atılmış, 1989'da bizzat Humeynî'nin teklifiyle velî-i fakihin merci-i taklîd olması zorunluluğu anayasadan çıkarılmıştır. Böylece anayasaya göre ehl-i hibre tarafından rehber seçilecek kişinin âdil müctehid vasfını taşıması yeterli kabul edilmiştir. Anayasadaki bu değişiklik, Humeynî'den sonra yerine geçmesi beklenen ve kıdemli bir müctehid olan Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî'nin bu mevkiden uzaklaştırılmasının ardından gerçekleştirilmiştir. Humeynî'nin vefatıyla yerine seçilen Seyyid Ali Hamaney'in "Hüccetü'l-İslâm" sıfatıyla sadece bir müctehid olması velâyet-i fakih teorisini etrafındaki tartışmaları daha da alevlendirmiştir. Merciiyyet kurumundan gelebilecek bir muhalefetin önünü almak için resmî çevreler geleneğe aykırı biçimde merci-i taklîdlerin kimler olacağını belirlemeye çalışmıştır. Meselâ birçok parlamento üyesi Seyyid Ali Hamaney'i merci-i taklîd kabul ettiğini ifade ederken önde gelen bazı müctehidler ise resmî çevrelerin merci belirlemesini reddetmiştir.

Şîî dünyasında kıdemli bir müctehid olan Âyetullah Ebû'l-Kâsım Hûî, Humeynî'nin bu teorisine karşı mesafeli durmuş ve ulemânın siyasette bu kadar aktif rol almasını uygun görmemiştir. Hûî'nin yerine geçen talebesi Âyetullah Ali Hüseyinî Sîstânî de bu görüştedir. Lübnan'ın önde gelen Şîî fakihlerinden Muhammed Cevâd Muğniyye, fukahanın Hz. Peygamber'in ve imamların taşıdığı bütün yetkilere sahip bulunduğu tezini açıkça reddeder. Ona göre fakih mâsum olmadığı için hata yapabilir; imamların herkes üzerinde velâyeti bulunurken fakihin velâyeti sınırlıdır, imamların velâyetiyle aynı olamaz; fakihin yetkinler üzerinde velâyeti yoktur; ayrıca her fakihin devlet başkanlığı yetkilerini taşıması veya böyle bir iddiayı ileri sürmesi durumunda her şey alt üst olur ve bu durum fesada yol açar. Esasen hükümet fakihlerin inhisarında olmadığı gibi İslâmî hükümet de başında fakihin bulunduğu hükümet değildir; kanunları İslâmî olan her hükümet İslâmî'dir. Lübnanlı bir diğer müctehid Muhammed Hüseyin Fazlullah, Sîstânî'nin merciiyyetini tanıdığını, ancak

Hamaney'in merciiyyetini kabul etmediğini belirtmiştir. Öte yandan 1980'de Saddam Hüseyin tarafından idam edilen Muhammed Bâkır es-Sadr yazdığı risâlelerle velâyet-i fakih teorisini benimsemiş ve bu kavramı İran'daki anayasa çalışmalarından da önce ilk defa bir anayasa formatına sokmuştur (Mallat, s. 27, 61, 69).

Velâyet-i fakih anlayışını benimsemekle beraber teoriyle ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır. Bunlar teoriyi geleneğe oturtma çabasından ibarettir. Fakat teoriyi reddetmek kadar farklı yorumlarda bulunmak da büyük tartışma ve sıkıntılara yol açabilmektedir. Ortaya konulan bu yorumlar daha çok seçim, halkın yönetime katılımının sağlanması ve rehberin belirlenmesinde halkın görüşünün alınması konularında yoğunlaşmaktadır. Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî *ed-Dirâsât fî velâyet-i'l-fakih* adlı eserinde, Humeynî'nin ileri sürdüğü fukahanın ilâhî yolla nasbedildiği tezini rehberin aynı zamanda seçimle iş başına gelmesiyle meşrû sayılabileceğini söyleyerek sınırlandırır. Buna göre müslümanlar en âlim fakihler arasında birini seçmelidir. Bir fakih seçilince bütün fukaha ile birlikte halk da ona itaat etmek zorundadır. Muntazırî zorla, veliaht tayiniyle veya bazı insanların seçimiyle yöneticiliği ele geçirmenin hiçbir mesnede dayanmadığını ileri sürer. Muntazırî, verdiği beyanatlarda hazırlanan anayasaya bizzat kendisinin yerleştirdiği velâyet-i fakih kavramını diktatörlüğü yeniden canlandırıldığı için İran'da uygulandığı şekliyle reddettiğini, Seyyid Ali Hamaney'in rehberliğini kabul etmediğini bildirmiş, bunun üzerine saldırıya uğramış ve ev hapsine mahkûm edilmiştir. *Velâyet-i Fakih ez Dîdegâh-ı Fuqahâ-yı İslâm* adlı eseriyile bu kavramın öteden beri gelenekte bulunduğu söyleyenlerden Âyetullah Âzerî Kummî de velâyet-i fakih teorisinin esastan elden geçirilmesi, hatta bu konuda referandumla gidilmesini teklif etmiş, ancak tepki çekmiştir. Öte yandan Muntazırî'nin öğrencisi Âyetullah Muhsin Kedîver, gerek mutlak gerekse sınırlı şekliyle velâyet-i fakih teorisinin fıkhta temellendirilemeyeceğini, bu teorinin bir tür otokrasiyi veya din adamları aristokrasisini getirdiğini, dolayısıyla demokrasiyle bağdaşmayacağını ileri sürmekte ve teoriyi tamamen reddetmektedir.

Ortaya çıktığı 1970'li yılların başında son derece basit gibi görünen velâyet-i fakih kavramı çok kısa bir zamanda sadece İran'da değil bütün Şîî dünyasında büyük çalkantılara sebebiyet vermiş, merciiyyet

VELÂYET-İ FAKİH

gibi köklü Şîî kurumlarını temelinden sarsmıştı. Bununla birlikte döneminde bütün hükümetleri gayri meşrû telakki eden Şîî siyasî düşüncesinin Humeynî'nin velâyet-i fakih kavramı ile birlikte meşrû bir devlet anlayışına kavuştuğu söylenebilir. Bundan dolayı velâyet-i fakih teorisinin on ikinci imamın gaybetinden sonra bütün Şîî siyasî düşünce tarihinde meydana gelmiş en önemli gelişme olduğunu ileri sürmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Ahmed en-Nerâki, *Velâyetü'l-fakih* (nşr. Yâsîn el-Mûsevî), Beyrut 1410/1990; M. Cevâd Muğniyye, *el-Humeynî ve'd-deuletü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1979; *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası* (trc. Ömer Okumuş), İstanbul 1980; M. Bâkir es-Sadr, *el-İslâm yeküdü'l-hayât*, Beyrut 1980; Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", *Religion and Politics in Iran* (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 166-188; Ni'metullah Sâlihî Necefâbâdi, *Velâyet-i Fakih Hükümet-i Şâlihân*, Tahran 1363 hş.; Said Amir Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 178-209; İrfân Abdülhamid, *Nazariyyetü'l-velâyetü'l-fakih: Dirâse, tahlil ve nakd*, Amman 1989; Hüseyin Ali Muntazırî, *Dirâsât fi velâyetü'l-fakih ve fikhü'd-devetü'l-İslâmiyye*, Kum 1411/1990; A. Matsumoto, "A Survey on the Concept 'Velâyat' of 'Velâyat-e Faqih'", *Nature of the Islamic Community* (ed. T. Kuroda – R. Lawless), Tokyo 1991, s. 143-165; Ahmed Âzerî Kummî, *Velâyet-i Fakih ez Didegâh-ı Fuukahâ-yı İslâm*, Kum 1372 hş.; Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge 1993, s. 27, 59-107; Abbas Ali Amîd Zencânî, *Fikh-ı Siyâsi: Nizâm-ı Siyâsi ve Rehberî der İslâm*, Tahran 1373 hş.; M. Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, *Velâyet-i Fakih der Hükümet-i İslâm*, Meşhed 1414-15, I-IV; Abdülcebbâr er-Rifâi, *Mevsû'atü meşâdirü'n-nizâmü'l-İslâmî*, Kum 1375 hş., VIII, 344-350; Ahmed el-Kâtib, *Te'avvürü'l-fikri's-siyâsiyyi's-Şîî mine's-şurâ ilâ velâyetü'l-fakih*, London 1997, s. 269-447; Muhsin Keđiver, *Nazariyehâ-yı Devlet der Fikh-ı Şîa*, Tahran 1376 hş.; a.m.f., *Hükümet-i Velâyi*, Tahran 1377 hş.; a.m.f., "Velâyet-i Fakih ve Demokrâsî", ([http://www.kadivar.com/?p="](http://www.kadivar.com/?p=)

3103); İsmail Safa Üstün, *Humeynî'den Hamaney'e İnan İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul 1999, tür.yer.; Ferah Mûsâ, *Mebde'ü's-şurâ beyne velâyetü'l-fakih ve velâyetü'l-ümme*, Beyrut 1421/2000; Seyyid Ali Âşûr, *Velâyetü'l-fakih: ed-Düstürü'l-ilâhî li'l-müslimin*, Beyrut 1422/2001; Humeynî, *Velâyet-i Fakih*, [baskı yeri ve tarihi yok] (İntişârât-ı Kumeyl); N. Calder, "Zakat in Imami Jurisprudence from Tenth to Sixteenth Century A.D.", *BSOAS*, XLIV (1981), s. 468-480; a.m.f., "Legitimacy and Accomodation in Safawid Iran; The Juristic Theory of Muhammad Baqir Sabzavari (d. 1090/1679)", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, XXV, London 1987, s. 91-105; Ahmad Kazemi Mousavi, "The Establishment of the Position of Marjâiyyat-i Taqlid in the Twelver-Shii Community", *Ir.S*, XVIII/1 (1985), s. 35-51; a.m.f., "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih", *MES*, XXVIII/1 (1992), s. 101-107; Ümeyye Hüseyin Ebû's-Suûd, "Velâyetü'l-fakih ve nizâmü'l-hüküm fi'l-İslâm", *Mecelletü Merkezi'l-vesâ'îk ve'd-dirâsâtü'l-insâniyye*, I/1, Katar 1989, s. 285-316; Mohsen M. Milani, "The Transformation of the Welayat-e Faqih Institution: From Khomeini to Khamanei", *MW*, LXXXII/3-4 (1992), s. 175-190; R. P. Mottahedeh, "Wilâyat al-Faqih", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 320-322.



İSMAIL SAFA ÜSTÜN

VELED ÇELEBİ

(bk. İZBUDAK, Veled Çelebi).

VELED-İ ZİNÂ

(bk. ZİNÂ).

VELESTİN

Yunanistan'da tarihî bir kasaba.

Yunanistan'ın orta kesiminde büyük Tesalya ovasının güneydoğusunda, Larissa'dan 40 km. uzaklıkta ve liman şehri Volos'un (Golos) 20 km. kuzeybatısında yer

alan bir kasaba ve tarım ticaret merkezi dir. Antik dönemdeki adı Pherai, bugünkü adı Velestino'dur. Burası Almiros, Cumarapazarı, Karditsa, Tırnova ve diğerleriyle birlikte Neolitik çağdan beri yerleşim alanı olan bir yörede Osmanlı döneminde ortaya çıkan veya kurulan, Tesalya'ya bağlı pek çok kasabadan biridir. Bu yerleşim birimleri, özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlılar tarafından geliştirilerek birer müslüman-Türk kasabası haline dönüştürülmüştür. Velestin'de yapılan kazılarla Bronz çağına ve daha sonrasına ait kalıntılar ortaya çıkmıştır. Pherai şehri, antik yazar Apollodorus'a göre Argonautlar'ın Truva'yı kuşatmak için Çanakakale'ye doğru denize açılmasından önce Tanrı Kretheus'un oğlu Pheres tarafından kurulmuştur. Bu şehir, Jason ve Alexander gibi zalim idarecilerin yönetimi altında milattan önce 360 civarında yüksek bir refah seviyesine ulaşmıştır. Surla çevrili şehir, kenar uzunluğu 1 km. olan düzensiz bir üçgen biçimindedir. Pherai, 90 x 90 m. büyüklüğünde bir dikdörtgen havza teşkil eden tatlı suyun civarında (Hypereia kaynağı) yer alır. Bu su kaynağı Homer'in *İlyada*'sından itibaren yüzyıllar boyunca övülmüştür.

Antik Pherai 600 yılı civarlarında Slav işgalleri sırasında ortadan kalktı. Uzun bir süre sonra aynı yerde Velestino adlı Slav kabilesinin buraya yerleşmesiyle tekrar ortaya çıktı. Bu ad altında ilk yerleşim birimi olarak 1208 yılına ait bir papalık mektubunda zikredilir. Bu da Velestino'nun 1208'den çok önce yerleşim yeri haline geldiğine işaret eder. 1213, 1259 ve 1280'lerde adı kayıtlarda tekrar geçer. Ancak XIV. yüzyılda ismine rastlanmaz. Osmanlılar Tesalya'nın doğu ovasına vardıklarında (1388-1389) Franklar, Sırp, Arnavutlar, Katalanlar ve Bizanslılar arasında bitmeyen feodal savaşlar sebebiyle yıkılmış ve boşaltılmış bir alan buldular. 1320 civarında Doğu Tesalya'nın terk edilmiş olduğuna dair kayıtlara rastlanır. Tesalya bölgesinin 859 (1455) yılından kalma en eski tahrir kayıtları Volos kesimini göstermez. Burası 871 (1466-67) yılına ait *Tesalya İcmal Defteri*'nde Velestin adıyla küçük bir kasaba şeklinde zikredilir, ayrıca daha önceki tahrirde kaydedilmediğine de vurgu yapılır (BA, MAD, nr. 66: "hâric ez-defterü-i atık"). Velestin civarındaki arazinin tamamen düz olması, tahrir heyetinin bu yeri göz ardı etme ihtimalini ortadan kaldırdığından Velestin'in 1455'ten sonra bir



1805 yılında Velestin'i tasvir eden ressam Edward Dodwell'in bir tablosu (Bonn Üniversitesi Ktp.)