

İran'da Siyasî Düzen Eleştirisi: Muhammed Müçtehid Şebisterî Örneği

Muammer İskenderoğlu

[Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü]

Özet

Din-siyaset ilişkisi İran düşünce tarihinin her döneminde din bilginleri ve entelektüeller arasında en önemli tartışma konularından biri olmuştur. İran İslam Devrimi bu konunun tartışılmasına hem teorik hem de pratik düzeyde büyük katkılar sağlamıştır. Devrim'in ardından İran'da Şii imamet teorisi ile demokrasinin harmanlanması neticesinde, ne geleneksel ne de modern sistemlere benzeyen bir siyasî sistem üretilmiştir. Bu siyasî sistem modern devlet kurumlarının yapılarını ve fonksiyonlarını, vatandaşların haklarını ve devletin onlara karşı sorumluluklarını tanımlayan maddeler içeren bir anayasaya sahiptir. Ancak vatandaş için tanımlanan bu haklar geleneksel din alimleri tarafından öyle bir şekilde yorumlanmıştır ki bu kavramlar gerçek anlamlarını yitirmiştir. Reformist bir ilim adamı olan Şebisterî, geleneksel din alimlerinin kendi din yorumlarına dayanan bu siyaset anlayışlarını eleştirmektedir. Şebisterî'ye göre insan hakları, demokrasi, hoşgörü, sivil toplum ve anayasa gibi kavramlar modern dönemlerde ortaya çıkmış kavramlar olup, bu kavramları geleneksel İslam'da bulmak zordur. Ona göre siyasî sistemin aklileştirilmesi ve bu kavramların modern dünyanın değerleri ile uyuşan genel kabul görmüş anlamları ile benimsenmesi hem İran'daki siyasî sistemin hem de İslam dünyasındaki diğer ülkelerin siyasî sistemlerinin sağlıklı hale gelebilmesinin tek yoludur.

Anahtar Kelimeler: İran | Din | Siyaset | Demokrasi | Şebisterî

Criticism of The Political System in Iran: The Case of Muhammad Mujtahid Shabestari

Abstract

The relation between religion and politics has always been an important issue of debate among the intellectuals and religious scholars of Iran and the Iranian revolution contributed to the discussion of this issue in both theoretical and practical level. In today's Iran, by harmonizing the Shiite theory of imamate with modern democracy a kind of political system is created which does not seem to be traditional, nor does it look like any modern political system. It has a constitution in which there are articles on issues that defines the structure of the institutions of modern state and their functions, rights of citizens and the responsibilities of the state towards them. But these rights are interpreted by the traditional scholars in such a way that in reality made these concepts meaningless. As a reformist scholar, Shabestari criticizes this interpretation of the traditional scholars which is in fact based on their reading of religion. For Shabestari, concepts such as human rights, democracy, tolerance, civil society and constitution are concepts that emerged in modern times and it is difficult to find them in traditional Islam. He claims that rationalization of political system and accepting these concepts with their commonly defined meanings that are compatible with the values of modern world is the only solution for the well-being of the political system of Iran as well as for the system of other countries of the Islamic world.

Keywords: Iran | Religion | Politics | Democracy | Shabestari

Giriş

İran'da 'İslam devrimi' sonrası dönemde din ve siyaset ilişkisi, bu bağlamda siyasî düzen tartışmaları gerek teorik düzeyde, gerekse pratik düzeyde yoğun bir şekilde tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmalarda ortaya çıkan farklı akımlar her ne kadar devrim öncesi dinî ve siyasî söylemi belirleyen akımlardan etkilenmiş olsalar da, devrim sonrası şartlar bu akımların görüşlerinde yeni açılımlar ortaya çıkarmıştır. Devrim öncesi gelenekçi, ihyacı, modernist ve seküler gibi terimlerle isimlendirilen akımlar arasındaki tartışmalar¹ süreç içinde yerini yeni-gelenekçi, yeni ihyacı ve dinî entelektüel gibi terimlerle isimlendirilen akımlar arasındaki tartışmalara bırakmıştır. Bu tartışmalarda yeni gelenekçileri belirgin bir taraf olarak ele almak mümkünken, yeni ihyacılar ve dinî entelektüelleri bir birinden ayırmak oldukça güç görünmektedir. Bu iki grup arasında göze çarpan en belirgin farklılık ilk grubun geleneksel dinî eğitim sürecinden, ikinci grubun ise seküler eğitim sürecinden yetişmiş olmalarıdır. Daha yüzeysel bir tasnifle yeni gelenekçileri sadece gelenekçi, yeni ihyacı ve dinî entelektüelleri de yenilikçi veya reformcu olarak isimlendirmek de yaygın bir kullanımdır.² Bu akımların din ve siyaset ilişkisine dair görüşleri, bu bağlamda din, devlet ve toplum anlayışları gerek genel olarak, gerekse bu akımların belli temsilcilerine özel atıfla detaylı olarak incelenmesi gerekir. Bu bağlamda özel olarak ele alınması gereken bir çok isimden söz edilebilir. Bu isimler arasında Muhammed Müçtehid Şebisterî görüş ve eylemleri ile yenilikçi akımın öne çıkan

temsilcilerinden biridir.³ Bu çalışmamızda Şebisterî'nin İran'da resmî dinî yorum eleştirisini sunmaya çalıştık. Şebisterî değişik vesilelerle yayınladığı, daha sonra da yeniden düzenleyip *Nakd ber Kurâat-i Resmî ez Dîn* adlı eserinde bir araya getirdiği eleştirel yazılarında İran resmî dinî ideolojisinin bir eleştirisini sunmakta, resmî dinî yorumun maruz kaldığı buhran ve bu buhrandan çıkış yollarını tartışmaktadır.⁴ Bu bağlamda yine aynı eserde tartıştığı yeni siyasî kavramlar ve geleneksel İslam, insan hakları ve dinî insanî yorumu gibi konular müstakil olarak incelenmeye değer konulardır. Burada şimdilik genel hatlarıyla Şebisterî'nin yeni siyasî kavramlar ve geleneksel İslam ile ilgili değerlendirmelerini, bu bağlamda İran'daki siyasî düzene yönelik eleştirilerini sunmaya çalışacağız.

Şebisterî yeni siyasî kavramlar ve geleneksel İslam bağlamında temel insan hakları, hoşgörü, cumhuriyet, sivil toplum, anayasa, adalet ve demokrasi gibi kavramları ele almakta; bu kavramların geleneksel İslam anlayışında hangi anlamda ve hangi oranda mevcut olduğunu araştırmakta, ardından da gelenekçi akımın tasarlayıp devrim sonrası süreç içinde oluşturduğu 'İran İslam Cumhuriyeti' siyasî düzeninin açmazlarını ve bu açmazlardan çıkış yollarını ortaya koymaktadır.⁵ Şebisterî'nin temel iddiası şudur: Yeni siyasî kavramlar modern dönemde ortaya çıkmış kavramlar olup, bu kavramların genel kabul görmüş anlamları vardır. Müslüman toplumlarda kendilerini geleneksel İslam'ın savunucusu olarak gören akımlar bu kavramların ifade ettikleri anlamları ya İslam adına reddetmektedirler, ya da bu kavramların anlamlarını tahrif ederek her birinin söze İslamî'sini üretip onu benimsediklerini ifade etmektedirler. İran'daki gelenekçilerin savunduğu *velayet-i fakih* gibi bir çok kavramın hangi geleneksel İslam'da olduğu ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, bu yeni siyasî kavramlara yaklaşımları da diğer Müslüman toplumlardaki gelenekçi akımların yaklaşımlarına benzerdir.

Temel haklar ve İslam geleneği

Temel haklar kavramı ile başlayacak olursak, Şebisterî'ye göre sosyal ve siyasî özgürlükler gibi kavramlar modern dönemde ortaya çıkmış olup, geleneksel İslam'da bu kavramların yeri yoktur. Bu kavramların nasıl ortaya çıktığı uzun bir hikayedir. Burada şu kadarına değinmek, Şebisterî'nin değerlendirmelerini anlamak için yeterlidir: Temel haklar kavramı Batı'da ortaya çıkmış iki büyük değişimin neticesidir; İlki felsefî düşüncede Descartes ile başlayan köklü değişim, ikincisi ise sosyal yapı ve kurumlardaki köklü değişim.⁶ Modern dönemdeki bu felsefî tartışmalar temel insan hakları kavramını ortaya çıkarmıştır. Şebisterî'ye göre bu değişim sürecinde

vurgulanması gereken önemli bir nokta, Ortaçağ felsefesi insanın Tanrı ile olan irtibatı ve mutluluğunu tartışırken, modern felsefenin insanın diğer insanlarla ve devletle ne tür ilişki kuracağına dair tartışmalar yapmasıdır. Bu tartışmalar beraberinde yine felsefî bir sorunu, yani modern haklar teorisi kabul edilirse, bu hakları sağlayabilecek olan sosyal düzenin nasıl bir düzen olacağı sorununu gündeme getirmiştir. Bu noktada sosyalizm ve liberalizm farklı çözümler teklif etmişlerdir. Günümüzde her ülkenin anayasasında bu temel felsefî soruna, yani temel insan hakları ve adalet sorununa nasıl bir çözüm sunulduğuna; bu kavramların hangi anlamda ve nasıl kabul edildiğine bir atıf vardır. Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti'nin anayasası da bunun istisnası değildir.⁷

İslam geleneğinde modern dönemlere kadar ana hatlarıyla Tanrı'nın insan üzerindeki hakları ve insanların veya daha genel olarak yaratıkların insan üzerindeki hakları bağlamında tartışılan problem ile modern dönemdeki sosyal ve siyasî özgürlükler tartışması özü itibarıyla farklı tartışmalardır. Bu nedenle İslam toplumlarında bu modern soruna, yani sosyal hayatta insanın insanla olan ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik çözüm arayışı sürecine, dinî düşünce temsilcilerinin Tanrı'nın insan üzerindeki hakları tartışmasını eklemelerini, Şebisterî tehlikeli bir hata olarak gördüğünü vurgular. Ona göre insan hakları ve adalet tartışması pratik felsefe ile irtibatlı bir tartışma konusu olup, bu tartışma insanın Tanrı ile olan ilişkisini değil, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenlemeye yöneliktir. Bir örnekle ifade etmek gerekirse, din özgürlüğü tartışmasının temel sorusu insanın Tanrı'ya karşı onu inkar etme veya din değiştirme hakkı olup olmadığı değildir. Bu soru kelimelerle irtibatlı olup, bu sorunun siyaset veya pratik felsefe ile bir irtibatı yoktur. Siyaset ilminde din ve ifade özgürlüğü tartışmasının temel sorusu ise, insanın diğer toplum fertleri ve devlet karşısında Tanrı'yı inkar etme veya din değiştirme hakkı olup olmadığıdır. Bu hak kabul edildiğinde, bu hak ilke olarak toplumun veya devletin ferdin dinine müdahale hakkının olmayacağı anlamına gelecektir; Tanrı'nın onu bundan dolayı cezalandırıp cezalandırmayacağı meselesi ise ayrı bir konudur. Bu konular kelimelerle değil, hukuk felsefesi ve siyaset bilimlerinin konusudur.⁸

İslam toplumları modern dönemde karşımıza çıkan radikal değişikliklere kadar klasik fıkıh ve ahlakın ürettiği çözümlerle toplumsal yapının işleyişini sağlamayı başarmışlardır. Fakat modern dönemdeki radikal değişiklikler, bunun neticesi olarak insanî ilimlerin gelişip karmaşık bir yapıya bürünmesi, toplumsal problemlere çözüm arayışında bütün bu ilimlerin verilerinden hareketle bir çok zor parametreyi dikkate almayı

gerektirmiştir. İslam fıkıh ve ahlak teorisyenlerinin bu yeni durumun gerektirdiği donanımına sahip olup kabul edilebilir çözümler sunabildikleri söylenemez. Şebisterî'ye göre günümüz Müslümanlarının en temel sorunlarından birisi hukuk felsefesi, ahlak felsefesi ve siyaset bilimleri ile nasıl bir ilişki kurulması gerektiği sorununu halledememiş olmalarıdır. Bu bağlamda onun sorduğu temel soru şudur: Müslümanlar kendi toplumsal yapılarını fıkıhtan çıkarılan teoriler üzerine mi, felsefî-siyasî tartışmaların ortaya çıkardığı ilkeler üzerine mi, yoksa bu ikisinin terkibi üzerine mi bina etmek istiyorlar? Şayet terkip üzerine alternatifini tercih edilecek olursa, bu durumda sorulması gereken diğer bir soru şudur: Bu terkip makul bir anlam ifade edecek midir? Müslümanların bu teorik temel sorular üzerinde ciddî düşünüp çözüm arayışına girişmeleri gerekmektedir. Bu noktada Şebisterî Müslümanların toplumsal yapının hangi felsefî ve ilmî tartışmaların neticelerine tabi olduğunu bilmeye ve buna göre hareket etmeye, dolayısıyla kendi anayasalarını yazarken kendi felsefî ve ilmî teorilerinin ilkelerine göre yazıp yorumlamaya hazır olup olmadıklarını; siyasî konu ve tartışmaları felsefe ve ilme havale etmeye hazır olup olmadıklarını sorguluyor. Ona göre İslam toplumlarında bir çok din alimi bu bağlamda fikhî veya kelimî tartışmalar yapmakta, fakat eserlerine 'İslam siyaset felsefesi' gibi başlıklar koymaktadırlar. Şebisterî'ye göre fikhî veya kelimî bir tartışmaya siyaset felsefesi başlığını koymak tehlikeli bir şaşırtmacadır. Ona göre fikhî ve kelimî tartışmalar asrımızın felsefî-siyasî sorunlarına cevap veremez.⁹

Bu bağlamda Şebisterî İslam toplumunda farklı eğilimlerden gelebilecek eleştirilerin farkındadır. Bir grup din alimi, Müslümanların özel hayatlarını olduğu gibi, toplumsal hayatlarını da yönetirken Kur'an ve Sünnet'ten alınan hükümlerden hareket edilmesi gerektiği, dolayısıyla felsefî ve ilmî sorulara ihtiyaç duyulmadığını savunur. Diğer taraftan bir başka grup din alimi de Kur'an ve Sünnet'te İslam'a özel bir siyaset felsefesi olduğunu iddia edip bunu 'İslam siyaset felsefesi' olarak isimlendirir. Bu noktada Şebisterî özellikle ikinci grubun görüşlerini ciddiye alıp detaylı inceleme gereği duyar.¹⁰ Onun bu gruba yönelttiği ilk soru şudur: Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan siyaset felsefesi eleştiriye, dolayısıyla kabul ve redde açık mıdır? Çünkü bir teori felsefî bir teori olarak sunuluyorsa, bu durumda eleştiriye, dolayısıyla da kabul ve redde açık demektir. Yine bu siyaset felsefesi anlam ifade edecekse, sadece diğer siyaset felsefelerinden biri olacaktır ve diğerleri karşısında bir bağlayıcılığı olmayacaktır. Eğer bu teori felsefî hüviyetinden arındırılıp fikhî teori olarak sunulursa, bu durumda da bu teoriyi sunan fakihin takipçilerinden başkası için şer'î bir bağlayıcılığı olmayacaktır.¹¹ Tartışma burada da

bitmeyecektir. Fıkıhtan devlet teorisi çıkarmaya çalışan bu gruba ilave olarak şu soru sorulmalıdır: Asırlardır ortaya konulan fetvalardan asrımız için bir anayasa yazılabilir mi? İran İslam Cumhuriyeti'nin anayasası fikhî fetvalardan mı oluşturulmuştur, ya da fetvaların mahsulü müdür? Şebisterî'nin bu sorulara cevabı nettir: İran İslam Cumhuriyeti'nin anayasası fıkıh ilminin mahsulü değildir.

Bu bağlamda yine bir grup alim, klasik kelim ve fıkıh literatürünün günümüz için siyasî bir düzen ortaya koymamakla beraber, imamet ve siyaset bölümlerindeki tartışmaların günümüz siyaset ve yönetim tartışmalarına temel olacak ilkeler ortaya koyduğunu iddia eder. Bu noktada Şebisterî şu soruyu sorar: Bu kaynaklarda özgürlükler, vatandaşlık hakları, sosyal haklar gibi kavramların varlığından söz edilebilir mi? Fakihler ve kelamcılarının zihninde bu tür meseleler var mıydı? Şebisterî'ye göre toplum, fert, sosyal ve siyasî özgürlük, akılcı yönetim, planlı yönetim, siyasî katılım ve halkın hakimiyeti gibi kavramlar geçmiş dönemlerin fakih ve kelamcılarının asrında mevcut değildi. Onların asrında hakim, tebaa, itaat, biat, ehl-i hal ve akd, imametın şartları, imamın vazifeleri ve imamların Müslümanlara nasihatleri gibi kavramlar vardı ve bütün bu kavramlar tek bir şahsın yönetimi bağlamında bir anlam ifade etmekteydi. Elbette ki hakimin tebaaya karşı adaletle yönetmesine dair fikhî ve ahlakî ilkeler mevcuttu. Ancak fakih ve kelamcılarının bütün gayreti asırlarının tek bir şahsa dayalı yönetimlerini dinî ve ahlakî kayıtlarla sınırlandırıp İslamlaştırmaktan başka bir şey değildi.¹² Şebisterî'nin bu eleştirileri ağırlıklı olarak Sünnî fakih ve kelamcılarının siyasî otoriteye yaklaşımlarına yönelik olmakla birlikte, genellikle Masum İmamlar'ın dışındakilerin yönetimini meşrû görmeyen Şia ulemasının Safeviler yönetimini ve son olarak da İran İslam Cumhuriyeti yönetimini kutsallaştıran yaklaşımlarına da yöneliktir.

Şebisterî'ye göre klasik dönemde fakihler Kur'an ve Sünnet'e 'kim yönetmeli?' sorusunu sorup, oradan da cevap olarak 'Tanrı yönetmeli' hükmünü çıkarmışlardır. Peygamber sonrası Tanrı adına yönetecek olanın Tanrısal tayinle mi yoksa yönetilecek halkın kendilerinin bulacağı farklı yöntemlerle mi olacağı Sünnî ve Şiî alimler arasında en önemli ihtilaf konusu olmakla beraber üretilen teoriler kişi merkezli, yani kimin yöneteceğine yönelik olmaları açısından ortak noktada buluşmaktadırlar. Bugün İran'da resmî olarak benimsenen velayet-i fakih teorisi de Şiî düşüncede Tanrı adına yönetimin yeni bir versiyonu olarak görülebilir. Şebisterî'ye göre başka bir dönemde yönetim, toplumsal kurumlar ve bunların işletimi ile ilgili hususlar değiştiğinde ve bununla irtibatlı olarak 'kim yönetmeli?' sorusu da anlamını yitirip 'nasıl yönetilmeli' sorusu anlam kazandığında,

bu soruya verilecek cevabın de değışmesi gerekmektedir. İlk soru yönetici olan tek bir şahsın özelliklerine odaklanırken, ikinci soru yönetim kurumunun yapı ve işleyişine odaklanmaktadır. Bu ikinci soruda mesele nasıl bir yönetim ve hangi mekanizma ile daha önce tek kişide toplanmış olan aşırı gücün sınırlandırılıp kontrol altına alınabileceği ve böylece vatandaşın insan olma onuru ve insanlar arasındaki adaletin sağlanabileceği meselesidir. İşte bu noktada sorun yönetim nedir, kurum nedir, işletme nedir? gibi sorulara dönüşmekte ve bu sorulara cevap arama tamamen ilmî bir meseleye dönüşmektedir. Şebisterî'nin burada gündeme getirdiği temel sorun klasik devlet anlayışından modern devlet anlayışına geçişte karşımıza çıkan köklü değışim sorunudur. Asrımızda sorulan soru klasik dönemdeki fakihlerin cevap vermeye çalıştığı soru değildir. Dolayısıyla, asrımızda sorulması gereken soru açıklığa kavuştuktan sonra şu soruları sorabiliriz: Bu temel soruyu Kitap ve Sünnet'e sorabilir miyiz, şayet sorabilirsek nasıl? Şebisterî'ye göre fakihler böyle bir teşebbüse girişirken iki temel ön kabule sahip olmalıdırlar: 1) Kur'an ve Sünnet ile irtibatı kurulmaya çalışılan yönetim, işletme, adalet, kurum gibi kavramlar ne demektir. Çünkü kişi bu kavramlar hakkında bir fikir sahibi olmadan bunlarla ilgili bir soru soramaz. 2) Fakih bu soruları yöneltmeyi düşündüğü Kur'an ve Sünnet'i ne zannetmektedir? Diğer bir deyişle, hangi soru nereye sorulabilir, her soru herkese sorulabilir mi? Mesela sağlık sorusu mühendise sorulabilir mi?¹³

Şebisterî'ye göre bu tür meselelere yaklaşımda iki temel ön kabul vardır. İlk yaklaşıma göre medenileşme, toplumsallaşma, hayatın problemlerini çözme, ahlak ve adalet kavramlarını anlamlandırma ve bunları koruyacak kurumlar oluşturma gibi bu dünya hayatının meseleleri insanın işi ve vazifesidir. İnsana nasıl bir yönetim oluşturacağını, ne tür kurumlar inşa edeceğini ve problemleri çözmek için hangi mekanizmaları işleteceğini söylemek Tanrı'nın işi değildir. Tanrı insana bunları yapabileceği yetenekleri vermiştir. Bu anlayışta Kur'an ve Sünnet'in rolü, eksiklikleri ve hataları karşısında insanın kendini kaybetmesini önleyip onun hayatına anlam katmaktır. İkinci yaklaşıma göre ise insanlığın bu dünyadaki problemlerini çözmek ve medeniyet inşa etmek için devamlı olarak İlahî alemin yardımına ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımı benimseyen grup, günümüzde felsefe, siyaset ve sosyal ilimlerin uhdesindeki meselelerin çözümünün Kitap ve Sünnet'ten çıkartılması gerektiğini iddia ederler. Şebisterî'ye göre bu ikinci yaklaşım bir çok açıdan kabul edilebilir değildir. İlk olarak bu anlayış bir çok çelişkileri barındırmaktadır. Mesela sanat, ilim, felsefe ve edebiyat gibi bu hayatın ihtiyaçlarının çoğu İlahî olmayıp insanî ürünlerdir. İkinci olarak insan toplumu özü itibarıyla değışken ve dönüşken

olup, bunların değişmez çerçeve ve mekanizmalara bağlanması mümkün değildir. Son olarak toplumun nasıl gelişeceği, değişim ve dönüşümün çerçeve ve mekanizmaları dinin özünün dışında kalan meselelerdir. Dinin özü olan tevhid anlayışı ile bu toplumsal değişim ve dönüşümün, dolayısıyla da sivil toplumun anlayışının uyuşmasının önünde bir engel de yoktur.¹⁴

Şebisterî'nin burada gündeme getirdiği dinin özü, diğer bir deyişle dinin temel ilgi alanının ne olduğu, dinin hangi alanları düzenleyip, hangi alanları düzenlemeyi insana bıraktığı meselesi gelenekçi anlayış ile yenilikçi anlayış arasında en belirgin çatışmayı doğuran meseledir. Bir örnek ile ifade etmek gerekirse, gelenekçi akımın önde gelen isimlerinden biri olan Misbah Yazdî'ye göre din bütün alanları kuşatır, dolayısıyla kurumsallaşmış din ekonomi dışında –bu istisnanın mantığını anlamak zor olsa da- bütün alanları düzenler. Bu düzenleme de Kur'an, Sünnet ve Masum İmamlar tarafından gerçekleştirilmiş olup, din yeni yorumlara kapalıdır; bunun dışındaki modern ve çoğulcu söylemler Batı'nın ürünü olup asla kabul edilebilir değillerdir.¹⁵ Bu anlayış sadece Şebisterî'nin değil, diğer yenilikçi düşünürlerin de problemleri bulup eleştirdikleri bir anlayıştır.¹⁶

Buraya kadarki tartışmalardan Şebisterî'nin vurgulamak istediği sonuç şudur: Toplumun siyasî düzeninde fertlerin temel haklarıyla irtibatlı felsefî kavramlar İslamî gelenekte mevcut olmayıp modern asırların ürünüdürler. Bu kavramlar hukuk felsefesi, ahlak felsefesi ve siyaset bilimlerindeki tartışmalar neticesinde ortaya çıkmış kavramlardır.

Hoşgörü mü, İslamî hoşgörü mü?

İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen en önemli kavramlardan birisi hoşgördür. Hoşgörü insanın diğer insanların varlığını tanıması, onlar karşısında kendine sınır çizmesidir. Gerçek anlamda hoşgörü kişinin gerek siyasî, gerekse siyasî olmayan diğer alanlarda hakikatin tamamına kendisinin sahip olduğu iddiasında bulunmamasıdır. Ancak böyle bir düşünce benimsendiğinde, hoşgörü diğer insanların toplumsal ve siyasî haklarına temel teşkil edebilir.

Şebisterî'ye göre İslam toplumlarının ihtiyaç duyduğu hoşgörü, şekilsel değil, gerçek hoşgördür ve bu da her türlü farklılığa rağmen diğer insanları sadece insan olmaları nedeniyle oldukları gibi kabul edebilmektir. Bu noktada Şebisterî yine bir uyarıda bulunma ihtiyacı duymaktadır: İslam toplumları eksik ve kabul edilemez bir hoşgörü tanımı yaparak, Batı hoşgürüsüne alternatif olarak buna İslamî hoşgörü ismini verip, sonra da

'biz Batı hoşgörüsünü kabul etmiyoruz, biz İslamî hoşgörüyü kabul ediyoruz' söyleminden kaçınılmalıdır.¹⁷ Ona göre günümüz siyasî kültüründe hoşgörünün somut bir anlamı vardır - buna biraz sonra değineceğiz - bu anlam ya kabul edilir, ya da reddedilir. Şebisterî İran'da, ve aslında diğer bir çok İslam ülkesinde, bu anlam tahrifinin özgürlük, insan hakları, demokrasi gibi diğer bir çok kavram için de benzer şekilde yapıldığını ifade etmektedir. İslam dünyasında, modern anlamda özgürlükleri, insan haklarını ve demokrasiyi değil, 'İslamî' özgürlükleri, 'İslamî' insan haklarını ve 'İslamî' demokrasiyi kabul ettiklerini iddia edenlerle sıkça karşılaşmak mümkündür. Şebisterî'ye göre bu yapılan, anlam tahrifi ve konunun saptırılmasından başka bir şey değildir. Yapılması gereken şey, bu kavramların doğru tanımlanması, sonra da bu anlamlarıyla kabul edilebilir olup olmadıklarının tartışılmasıdır. Bu yapıldığında kimin özgürlüğü, insan haklarını ve demokrasiyi kabul edip, kimin kabul etmediği; dolayısıyla kimin diğer insanlara karşı gerçek anlamda hoşgörülü, kimin de sözde hoşgörülü olduğu ortaya çıkacaktır.

Şebisterî'ye göre bir dinin resmî din olarak kabul edildiği ülkelerde gerçek anlamda hoşgörüden bahsetmek mümkün değildir; bu ülkelerde ancak şekilsel bir hoşgörüden söz edilebilir. Gerçek anlamda hoşgörü (içeriksel hoşgörü), ancak dinî ve siyasî hakikatin tamamına sadece kendilerinin sahip olduğunu düşünmeyen yetkililerin hazırladığı anayasaya sahip ülkelerde olabilir. Bu anayasa dinî, siyasî ve kültürel farklılıkları zenginlik olarak kabul eder ve farklılıkları temsil eden insanların hoşgörü ortamı oluşturmalarının imkanını sunar.¹⁸

Siyasî ve toplumsal hoşgörünün günümüzde ifade ettiği gerçek anlamı ile hangi toplumda mevcut olduğunun ölçüsü Şebisterî'ye göre gayet açık ve tartışmasızdır: Gerçek hoşgörünün mevcut olduğu toplumda devlet özgürlüklerin koruyucusudur, hakikatlerin koruyucusu değil. Devletin özgürlüklerin koruyucusu olarak tanımlandığı toplumlarda hakikatlerin belirlenmesi düşünürlerin uhdesine verilmiştir. Düşünürler tam bir özgürlük ortamında araştırma ve fikir teatisi ile hakikatleri ortaya koymaya çalışırlar. İşte böyle bir toplumda ve bu şekilde bir devlet anlayışında hoşgörünün içeriksel anlamı olacaktır. Aksine devletin gerek dinî, gerek siyasî veya felsefî bir alanda belli bir anlayışın koruyucusu olduğu bir toplumda gerçek anlamda hoşgörünün varlığı ve anlamı olmayacaktır.¹⁹

Bir toplumda siyasî ve toplumsal hoşgörünün mevcudiyetinden söz edilebilmesinin bir diğer göstergesi de, toplumun çoğunluğunun dinî veya din dışı görüşlerinin özgürce eleştirilebilmesidir. Bir toplumun dindar olması, o toplumun çoğunluğunun dinî anlayışının eleştirilmeden bir ideo-

lojiye dönüştürülüp uygulanması gerektiği anlamına gelmez. Dinî değerler temel belirleyici ilkeler alınarak, buna göre geliştirilen bir toplumsal yaşamla da toplum dindar bir toplum olabilir. Şebisterî'ye göre asrımızda dinî tecrübe ve değerlerin gelişip kabul görmesine yardımcı olan tek yönetim şekli demokrasidir. Siyasî ve toplumsal özgürlük ve insan haklarına saygı, dinî değerleri bir kenara bırakmayı gerektirmez. Dindar bir toplum da, o toplumda içtihat kapısı açık olduğu müddetçe, demokratik bir yönetime sahip olabilir.²⁰

Günümüz İran toplumunun dinî ve siyasî düşünce açısından tam bir çoğulcu toplum olduğunu, dolayısıyla hoşgörünün toplumsal bir zorunluluk olduğunu vurgulayan Şebisterî, yönetimin bu toplumsal zorunluluğu yansıtmaktan oldukça uzak olduğunu ifade etmektedir. Bunun nedeni gayet açıktır: İran'da yönetimi elinde bulunduranlar gerçek anlamıyla insan haklarını ve hoşgörüyü kabul etmemektedirler. Dolayısıyla onlar ne azınlıkların ne de kendilerinden farklı düşünenlerin siyasî ve toplumsal haklarını kabul etmemektedirler. Yine onlar çoğulculuk gerçeğini kabul etmemektedirler; Kur'an ve Sünnet'in farklı yorumlarını kabul etmemektedirler. Böyle bir ortamda yönetimin eleştirilmesi, yönetimden hoşgörü, siyasî ve sosyal haklar talebi kaçınılmaz olacaktır.²¹

İran'daki yönetimin bu bakış açısının temelinde geleneksel İslam fıkhı ile modern bir devletin yönetilebileceği düşüncesi yatmaktadır. Geleneksel İslam fıkhında kadın erkek eşitliği veya Müslüman gayri-Müslim eşitliği vb. örneklerde de görüldüğü gibi, insanların özü itibarıyla eşit oldukları ilkesi öngörülmüş değildir. Şebisterî'ye göre Kur'an ve Sünnet kendi asrında insan haklarının gelişimi yönünde büyük değişiklikler yapmıştır, ama bu Kur'an ve Sünnet'in gelecek asırlardaki insan hakları gelişimlerinin tamamını içerdiği anlamına gelmemektedir. Ona göre Asr-ı Saadet'te insan haklarının gelişimine dair çizilen yol, modern asrın Müslümanlarının insan haklarını hangi yönde nereye ulaştırmaları gerektiğine dair bir işaret vermektedir. Dolayısıyla Şebisterî'ye göre Kur'an ve Sünnet ebedi olarak ihtiyaç duyulan kanunları ortaya koymaktan ziyade, toplumun hareket yönünü işaret etmektedir. Bu ilkedен hareketle asrımızda kabul edilen bütün hakları sağlama yönünde maksimum düzeyde hukuki değişiklikler gerçekleştirilebilir. Bu ilkeye göre Kur'an ve Sünnet'te zikredilen hadler, kısas, diyet, siyasî ve hukukî vb. meseleleri, Peygamber'in kendi asrındaki uygulamaları insan haysiyet ve haklarını iyileştirmeye yönelik bir dize uygulamalar olarak görmek mümkündür. Bu uygulamaların, Cahiliye asrındaki uygulamalarla kıyaslandığında daha ileri ve daha insanî uygulamalar olduklarında şüphe yoktur. Bugün de yapılması gereken bu

uygulamaların ıslah edilip günümüz insan hakları anlayışıyla uygun hale getirilmesidir.²²

Şebisterî'ye göre bu noktada sorulması gereken temel bir soru şudur: Hoşgörü dinî bir toplum ile uyusur mu? Hiç şüphesiz geçmiş din alimlerinin görüş ve teorilerinin eleştirilmesine karşı çıkan, Kur'an ve Sünnet'in tek bir yorumu olduğuna inanan ve fakihlerin fetvalarını değiştirilemez hükümler olarak gören bir anlayışın siyasî ve sosyal hoşgörüden bahsetmesi söz konusu olamaz. Bu düşünce sahiplerinin bahsettiği hoşgörü ancak şekilsel hoşgörü olabilir. Şebisterî bu tip bir hoşgörüye örnek olması açısından Muhammed Cevad Laricanî'nin 'İslam'da medeni hoşgörünün sınırı' adlı çalışmasını ele alıp değerlendirmektedir. Laricanî'nin görüşlerini detaylıca tasvir etmek ayrı bir çalışma konusu olabilir; bu nedenle burada Şebisterî'nin eleştirilerine temel olan noktalara işaret etmekle yetineceğiz. Laricanî'nin temel iddiaları şu üç noktada toplanabilir: 1) İslam devleti müşterek resmî İslamî akıl esaslı üzerine medeni toplum inşa etmek demektir. 2) İslam düzeni hak ve batılın öngörüldüğü, hakın İslamî akıl temelinde bir ölçüyle belirlenip mensuplarını hakka ve gerçek saadete yönelme görevi olan bir düzendir. 3) Her medenî toplum düzeninin meşruiyetinin dayandığı müşterek resmî bir akli vardır. Devlet meşruiyetini devam ettirmek için bu akli muhafaza etmelidir. Laricanî'ye göre İslam düzeninde hoşgörünün sınırlarını çizen ilkeler bunlardır. Bu ilkelerin Misbah Yezdî gibi diğer bir çok gelenekçi alim tarafından da paylaşıldığı söylenebilir.²³

Şebisterî yukarıdaki temel iddiaları şöyle eleştirir: Müslümanların seçilmiş yönetimi, fertlerin özgürlüklerini sınırlayan ve devletin vatandaşlarla olan ilişkisinin sınırlarını belirleyen ölçüyü İslamî akıldan alamaz; bu ölçünün İslamî aklın dışından bir yerden alınması gerekir. Ona göre mevcut İslamî akıl Müslümanların on dört asırlık düşünce ve eylem çabasının tarihsel ürünüdür. Bu akıl herhangi bir grubun ürünü olmayıp, kelamî, felsefî, irfanî, fikhî, siyasî, toplumsal, iktisadî ve sanatsal boyuta sahip olup, tarihsel ve değişken bir fenomendir; bu aklın tarih boyunca da hiçbir zaman resmî koruyucusu olmamıştır. Bu eğilimler bütün farklılıklarına ve birbirleriyle mücadelelerine rağmen beraber var olmaya devam etmişlerdir. Bu eğilimlerin her birinin İslamî akılla ilişkisi diğerinin ilişkisi kadardır. Ferdî özgürlüklere sınır çizmeye çalışan gelenekçi düşünürler fikhî bütün diğer eğilimlere üstün kılarak, dolayısıyla İslamî akli fikhî bir bakış açısı ile ele alıp özgürlüklere sınır çizmeye çalışmaktadırlar. Fakat onların görmezlikten geldikleri önemli bir husus vardır: Bütün fakihler ferdî özgürlüklerin sınırlarını aynı şekilde çizmemektedirler. Dahası bü-

tün fakihler bu sınırı aynı şekilde çizseler dahi, onların bu öğretisi eleştiriyeye açıktır. En önemlisi de İslam alemindeki devletlerde toplumsal ve siyasî özgürlüklerin sınırı meselesi daha önce mevcut olmayan bir meseledir. Bu mesele ile ilgili kavramlar Kur'an ve Sünnet'te mevcut olmayıp modern asırda ortaya çıkmıştır ve geleneksel fıkıh da bu meselede bize yardımcı olacak durumda değildir.

Şebisterî bu noktada bir yanlış anlamayı önlemek için şu hususa vurgu yapma gereği duyar: İslam'ın da diğer dinler gibi kesin sabitelerinin olduğunda şüphe olmamakla beraber, bu sabitelerin sınırının çizilmesi kolayca halledilecek bir mesele değildir. Ona göre, belli bir asırda kesin kabul edilen inanç, ahlak ve hükümlerin sonraki bir asırda yeni bir değerlendirilmeye, sınırlarının daraltılmaya veya genişletilmeye, onlara yeni anlamlar ve yeni yorumlar vermeye imkan olmadığı hangi mantıkla iddia edilebilir.²⁴ Dolayısıyla gelenekçi düşünürlerin görüşleri kabul edilebilir değildir. Devletin vatandaşını doğru yola yöneltmesi, bunu sağlamak için yöneticinin vatandaşın özgürlüklerine müdahale hakkının olduğunun iddia edilmesi de hiçbir anlam ifade etmemektedir.²⁵

Cumhuriyet mi, İslamî Cumhuriyet mi?

Devlet yapısı ile ilgili tartışmalarla devam edecek olursak, bu bağlamda incelenmesi gereken meselelerden biri İslam'ın temel yapısı ile Cumhuriyet rejiminin ilişkisidir. Şebisterî İslam devriminin ilk yıllarında birçok düşünürün Cumhuriyet ile İslam'ın uyuşup uyuşmadığı sorusunu tartıştığını, bu sorunun doğru bir soru olduğunu vurguladıktan sonra, son yıllarda tartışmanın yanlış bir soruya kayıp İslam'ın mı yoksa Cumhuriyet'in mi öncelikli olduğu sorusunun tartışılmaya başlandığını ifade etmektedir. Ona göre İran İslam Cumhuriyeti'nde bu tip yanlış bir sorunun tartışılmaya başlanması, devrim sonrası dönemdeki siyasî ve toplumsal gerçekliklerden kaynaklanmış olup, teorik olmaktan ziyade pratik bir sorundur.

Şebisterî'nin iddiası şudur: İslam'ın temel yapısı ile Cumhuriyet tam bir uyum içindedir. Ona göre, Tanrı ile insanın arasına Kilise'nin girdiği Hıristiyanlığın kapalı düşünce sisteminin aksine, İslam'ın dinî düşünce sistemi açık düşünce sistemi olup, bu sistemde halk İlahî mesajın muhatabı ve yorumlayıcısıdır. Kapalı sistemlerin dogmaları ile açık sistemlerin, mesela İslam'ın fetvaları arasında büyük farklılıklar vardır. İslam'ın düşünce yapısının açıklığı ve akılcılığının neticesi olarak İlahî mesajın muhatabı ve yorumcusu olan resmî bir grup varsayılmamış, dolayısıyla onu anlamak ve kabul veya reddetmek halkın iradesine bırakılmıştır. Siyasî açıdan bu dinî realiteyi değerlendirdiğimizde, böyle bir dinin takipçile-

ri için Cumhuriyet düzeni halkın kendi siyasî yöntem ve hedeflerini tasarlama anlamında en tabii siyasî düzendir. Şebisterî'ye göre İslam'ın siyasî tarihi boyunca gelen istibdat düzenleri İslam siyaset felsefesinde cumhuriyetçi teorilerin şekillenmesini engellemiştir. Bunun neticesi olarak İslam dünyasında dinî düşünce siyasî realitenin esiri olmuş, siyasî gücün ürünü olan Eş'arî tarzı düşünce de bu yozlaşma ve esarete yardımcı olmuştur. Şebisterî bugün artık Müslümanların geçmişle aralarına bir çizgi çekerek kendilerini tekrar insan olarak tasavvur etmeleri gerektiğini, böylece hem İlahî mesajı anlayabilme, hem de siyasî gidişatlarını kendi ellerine alabilmelerinin mümkün hale gelebileceğini vurgulamaktadır.²⁶

Bu bağlamda siyasî özgürlük ve demokrasi konusunun İran halkının kaderini belirleyecek iki önemli mesele olduğunu belirten Şebisterî, onların bu iki konuyu anlama ve değerlendirmede hataya düşmeleri durumunda büyük sıkıntılara maruz kalacaklarını vurgulamaktadır. Yukarıda da örneklerle bahsettiğimiz gibi, İran'da bu kavramların gerçek anlamlarını tahrif etmeye yönelik bir gidişattan bahseden Şebisterî, kalem erbabının bu tehlikeli gidiş karşısında tavır alması ve eleştirilerini açıkça ortaya koyması gerektiğini ifade etmektedir. Din ve demokrasi ilişkisi bağlamında, bu iki kavramın uyumsuzluğuna vurgu yapanların temel iddiası demokrasinin Tanrı idaresi karşısında insan idaresini, Tanrısal kanunlar karşısında insan kanunlarını öncelemek anlamında olduğudur ki, bu iddia Şebisterî'ye göre yanlış bir demokrasi tasavvuruna dayanmaktadır. Bu bağlamda Şebisterî'nin düşüncesindeki demokrasi ve demokratik yönetimin temel özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

Demokrasi Tanrısal yönetimin değil, diktatörlüğün karşıtı bir yönetim tarzıdır. İnsanın kanun koyarken İlahî kanun ve değerlere tabi olması gerekip gerekmediği sorusu hukuk ve ahlak felsefesi ile irtibatlı olup, demokrasinin de bir türü olduğu yönetim şekilleri ile irtibatı yoktur. Günümüz dünyasında demokrasi diktatörlük şekil ve tarzındaki yönetimlerin karşıtı bir yönetim şeklidir. Demokrasi dünyanın değişik bölgelerinde değişik milletlerin kendilerine has örf, adet, inanç ve felsefelerine uyum sağlar ve bu özellikleri değiştirip, diktatörlüklerin yaptığı gibi beli bir örf, adet, inanç ve felsefeyi bu milletlere dayatmaya çalışmaz. Demokratik yönetimin iki temel özelliği, insanların sadece insan olmalarını temel alıp istisnasız hepsinin özgür ve eşitliğini kabul etmektir. Bunun sonucu olarak demokratik yönetim hiçbir alem, insan, inanç ve mezhep görüşünü diğer bir görüşe üstün tutmaz, hiçbir felsefeyi diğer bir felsefeye tercih etmez. Bu durum, yönetenlerin veya yönetilenlerin rölativist ya da agnostik olmaları gerektiği anlamına gelmez; sadece yönetimin görevinin bu

alanlara girmek olmadığı anlamına gelir. Demokratik yönetimlerde bütün bu farklı anlayışların takipçileri, yaşama ve kendi değerlerini geliştirme hakkına sahiptirler. Farklı anlayışlara sahip olma bir arada yaşamaya engel değildir. Demokrasi dünyada bir arada yaşama yöntemidir, insanların öte dünyadaki durumlarına hüküm verme ölçüsü değildir. Demokratik yönetimde kanun koyucular halkın iradesine muhalif kanun koyamazlar. Dolayısıyla şayet halk İlahî kanunlara uyulmasını istiyorsa, kanun koyucular da, bir grubu diğer bir gruba üstün tutmama ve çoğunluğun değil, herkesin maslahat ve refahını sağlama ilkelerine bağlı kalmak şartıyla, buna uymak zorundadırlar. Sonuç olarak Müslümanların demokratik yönetimi benimsemeleri durumunda İlahî kanunların yerini insanî kanunların alacağı iddiası hiçbir delile dayanmamaktadır.²⁷

Demokrasiye İslam adına muhalefet edenlerin bu argüman karşısında gündeme getirdikleri bir diğer iddia şudur: Şayet halkın görüşü İlahî kanunla çelişirse, İlahî kanun mu yoksa halkın görüşü mü kabul edilecektir? Şebisterî'ye göre bu sorunun demokrasiyle bağlantısının kurulması ve bu vesileyle demokrasiye saldırılmasının hiçbir mantıkî tarafı yoktur. Çünkü her bir Müslüman kesin olan İlahî hükümleri kendi görüşüne öncelemekle mükelleftir. İkinci olarak farz-ı muhal, neredeyse tamamı Müslüman olan İran toplumu gün gelir de kanun koyarken kesin olan İlahî hükümlere uymayı istemez duruma gelirse, bu durumda İran halkının Müslümanlığı bir kenara koyduğunu, dolayısıyla onlar için İlahî hükümlerden söz etmenin artık bir anlam ifade etmediğini söylemekten başka yapacak bir şey yoktur. Fakat gerçekleşmesi neredeyse imkansız ihtimaller üzerinden demokrasi düşmanlığı yapmanın tutar bir tarafı yoktur. Bu noktada Şebisterî'nin vurgulamak gereği duyduğu bir husus da, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, kesin olan İlahî hükümlerin neler olduğu ve bu hükümlerin nasıl belirlendiği meselesinin kolayca halledilebilecek bir mesele olmadığıdır. Ona göre her farklı formda tasvir edilen İslam, Kur'an ve Sünnet'in bir yorumudur. Dolayısıyla İslam Peygamberi'ni inkar noktasına varmadıkça, Kur'an ve Sünnet'in hiçbir anlam ve yorumu İslam dışı sayılamaz. Bu durumda kesin olan İlahî kanunların ne olduğu üzerinde ciddi olarak düşünülmelidir. Şayet fakihlerin fetvalarında ortaya konan her şey İlahî kanunlar olarak telakki edilecek olursa, İlahî kanunlara muhalefet edenlerin sayısız olacağında hiç şüphe olmayacaktır. Şebisterî'ye göre İslam'ın değişik yorumları olduğu tartışmasızdır ve İran halkı da İran Anayasası'nda yansıtılan İslam yorumunu benimsemiştir. Şayet İran halkı başka bir zamanda İslam'ın başka bir yorumunu kabul edip Anayasa'ya da bunu yansıtmak isterse, bunu gerçekleştirmede bir sakınca olmaması gerekir. Ona göre bu talebi kabul etmek, demokrasiyi kabul etme yolunda

önemli bir adımdır. Dolayısıyla bu farklı yorumlar arasında tercih yapmak İran halkının hakkıdır ve bu hakkın önüne engeller koymamak gerekir.²⁸

Bu durumda demokrasi hangi kişi ve düşünce ile çatışmaktadır? Bu soruya Şebisterî'nin cevabı net ve serttir: Demokrasi ne İlahî kanunlarla, ne de bu kanunların doğru mesajının taşıyıcılarının görüşleri ile çatışmaktadır. Demokrasi Kur'an ve Sünnet'in bir çeşit yorumuyla çelişmektedir. Bu yorum sahipleri bir taraftan asrımızdaki özgürlük ve demokrasi anlayışının doğru bir tasvirine sahip olmadan onların anlamları ile ilgili büyük hatalar işleyerek, bir taraftan da Kur'an ve Sünnet'in tek bir tefsirinde ısrar ederek, modern dünyanın toplumlarında ve özellikle de İran toplumundaki gerçeklerin ve karmaşık değişimlerinin farkına varamadan bir İslam yorumu sunmaktadırlar. Bu yorum hem Müslümanların yaşam gerçeklerinin ve saf dinî tecrübelerin gelişmesini engellemekte, hem de Müslüman milletlerin olgunlaşmış ilerleyerek asrın sorunlarına çözüm sunabilme imkanlarını ortadan kaldırmaktadır. Şebisterî, İslam devriminin de başlangıcında bu tür düşünce sahipleri ile çatışma içinde olduğunu belirttikten sonra, niçin demokrasiyi yanlış bir şekilde anlayıp Müslüman milletleri bu şekil yönetimin önemli kazanımlarından mahrum bırakıyoruz? diye sormaktadır. Demokrasiyi dinin karşısına koyup, bu sayede halkı siyasî katılımdan uzaklaştırmakla varılacak noktanın istibdat ve yeni bir diktatörlük olduğuna işaret eden Şebisterî, bunun İran için dinî, siyasî ve kültürel olarak tehlikeli sonuçlar doğuracağını vurgular.²⁹

Hiç şüphesiz Şebisterî'nin İslam, özgürlük ve demokrasi ilişkisine dair burada ifade ettiği görüşler İran düşünce geleneği içinde henüz hazmedilebilir görüşler değildir. Bu görüşlerin gelenekçi akım temsilcilerinin sert eleştirilerine muhatap olması şaşılacak bir durum değildir. Gelenekçi akımın eleştirilerini detaylı bir şekilde ele almak müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Biz burada bu eleştirilerde öne çıkan birkaç noktaya değinip, ardından da Şebisterî'nin bu eleştirilerle ilgili genel değerlendirmelerini sunmakla yetinelim.

Şebisterî'nin görüşlerinin eleştirisi bağlamında ona yöneltilen önemli sorulardan birisi demokrasinin bir felsefe mi yoksa bir yönetim tarzı mı olduğu sorusudur. Demokrasi şayet Şebisterî'nin benimsediği gibi bir yönetim tarzı ise, bir felsefe ve inanç temelinden ve bunların sonucu olarak bir değer ve hukuk temelinden soyut saf bir yönetim tarzı değildir; şayet bir felsefe ise bu durumda da pratik sonuçları olmayan saf bir teorik felsefe değildir. Şebisterî'nin demokratik yönetimin dinî veya felsefî hiçbir görüşü resmî görüş olarak benimseyip diğerlerine öncelememesi gerektiğine dair görüşü de, realitede dünya üzerinde bulunmamaktadır. Şayet bu bir

tavsiye ise, bu tavsiye gelenekçi düşünürlerle göre İslamî demokrasi için doğru bir tavsiye olmadığı gibi, yönetimin İslamî olmasıyla da çelişmektedir. Çünkü bu görüş sahiplerine göre İslamî yönetimin görevlerinden biri İslam'ı tebliğ edip insanları İslam'a davet etmektir. Şebisterî'nin hermenötik ve dinî metinlerin yorumlanmasına dair görüşleri en çok eleştiri alan görüşleridir. Onun, Peygamber'i inkar noktasına varmadıkça İslam'ın her tür yorumunun mümkün olduğunu ifade etmesi, özellikle İslam'ın tek bir doğru yorumu olduğunu benimseyen gelenekçi akım tarafından kabul edilebilir değildir. Onların bu noktada Şebisterî'ye yönelttikleri soru şudur: Vahyin muhtevası ve Peygamber'in getirdiği her şey inkar edilebiliyorsa; Peygamber'i de inkar etmenin ne sakıncası olabilir? Onlara göre bazı modern düşünürler vahyi açıktan inkar etmektedirler; diğer bazıları da vahyi öyle bir şekilde yorumlamaktadırlar ki, bunun sonucu da vahyin önceliğini inkardan başka bir şey değildir.³⁰ Gelenekçi anlayışa göre bu tür çoğulcu yorumlar Batı kültürünün ürünü olup, kabul edilebilir değildirler. Misbah Yezdî'nin ifadesi ile Martin Luter'lerin savunduğu bu yeni yorumları İran'ın inançlı halkı da kabul etmeyecektir.³¹ Yine Misbah Yezdî'ye göre siyâsî sistemlerin ya demokratik ya da diktatörlük olduğuna dair tasnif de kabul edilemez. Devrim sonrası rejimin isminin konulması tartışmalarında Ayetullah Humeynî'nin demokratik cumhuriyet yerine İslamî cumhuriyet ismini tercih ettiğini vurgulayan Yezdî, cumhuriyetin rejimin şeklini, İslam'ın ise muhtevasını oluşturduğunu, bu rejimin karışımın ise saltanat rejimi olduğunu ifade etmektedir. Batı tarzı demokrasi anlayışına karşı rezervleri olan Yezdî'ye göre velayet-i fakih merkezli 'İslam Cumhuriyeti' İslam ve onun tevhid anlayışından ortaya çıkmış en uygun yönetim şeklidir.³²

Şebisterî'nin gelenekçi akımın temsilcilerine yönelttiği en önemli eleştiri, yukarıda incelediğimiz kavramlarda da örneğini gördüğümüz gibi, onların demokrasi kavramının da gerçek anlamını tahrif edip onu reddettikten sonra, 'biz demokrasiyi değil, İslamî demokrasiyi kabul ediyoruz' söylemini geliştirmeleridir. Demokrasinin belli dinî ve felsefî arka plandan bağımsız olamayacağını düşünen bu görüş sahiplerinin zihnindeki İslamî demokrasinin iki temel ayırt edici özelliği olduğu söylenebilir: 1) İslamî demokraside devlet İslam'ın tebliğcisi olup, diğer din, felsefe ve dünya görüşleri karşısında İslam'a öncelik verir. 2) İslamî demokrasi İlahî kanunları gözetmelidir; dolayısıyla Müslüman gayrı Müslim veya kadın erkek eşitliği gibi eşitlik ve özgürlükler İslamî ilkelerle kayıtlıdır. Bu hususlar bugün İran'da devletin temel kurumlarında iktidarı elinde tutanlar ile gerçek demokrasi taraftarları arasında pratik hayata yansımaları da olan en önemli teorik ihtilaf konularıdır.

Şebisterî'ye göre demokrasinin İslamî veya gayri İslamî'si olmaz. Demokrasinin olmazsa olmaz ilkelerinden özgürlük ve eşitlik ilkelerine riayet edildiği müddetçe farklı demokrasi modelleri mümkündür. Fakat bu ilkeler ihlal edildiğinde demokrasiden değil, diktatörlükten söz edilebilir ve demokrasi ile diktatörlük arasında da orta bir yol tasavvur edilemez. Dolayısıyla yukarıdaki iki ilkeye göre yönetilen bir devletin demokratik bir devlet olması imkansız olacağına göre, İslamî demokrasi isimlendirmesi de doğru bir isimlendirme olmayacaktır.³³

İslamî demokraside devletin İslam'ın tebliğcisi olması gerektiği iddiası da, Şebisterî'ye göre pratikte hem dini hem de demokrasiyi tahrip edecektir. Din ve demokrasi kavramları tahrif edildikten sonra İslamî demokrasi kavramı ne anlam ifade edecektir? Ona göre dinin tebliğini devletin uhdesine vermenin doğuracağı sonuç, devletin dinin mütevellisi olmasıdır ki, bu da bir dinin başına gelebilecek en büyük felakettir. Çünkü devletin dini tebliğ vazifesini uhdesine alması durumunda, dinin belli bir yorumunu benimseyip tebliğ edecektir. Bu durumda devletin muazzam gücü karşısında dinin diğer farklı yorumlarının durumu ne olacaktır? Hiç şüphesiz devletin benimsediği yorum dışındaki bütün yorumlar, teorik olarak daha doğru dahi olsalar, gelişme imkanı bulamayacak ve marjinalleşeceklerdir. Bu durum resmî bir din adamı sınıfının ve resmî bir dinin ortaya çıkmasına ve dinde içtihat kapısının kapanmasına neden olmayacak mıdır? Bu da dinin bir tahrifi değil midir? Dinin ve din ulemasının bağımsızlığını korumak, dinin korunması ve kutsallığı açısından tartışmasız bir vazife değil midir? Şebisterî'ye göre şayet 'devletin İslam'ın tebliğcisi olması gerektiği' iddiasının anlamı devletin İslamî değerleri kutsal sayması gerektiği ise, bu iddia kabul edilebilir ama, devlet sadece İslam'ın değil bütün dinlerin değerlerini kutsal saymalıdır.³⁴

Şebisterî'ye göre devletin dinin tefsir ve idaresini uhdesine almasının doğuracağı bir sonuç da demokrasinin ortadan kalkmasıdır. Çünkü demokrasi halkın seçimi sonucunda yönetim gücünün barışçıl yolla bir gruptan başka bir gruba intikal etmesidir. Devletin dinin tefsir ve idaresini uhdesine aldığı rejimlerde böyle bir intikal mümkün değildir. Çünkü bu tür rejimlerde dinî ve siyasî güç birleştirilip tek bir grubun eline verilir, bu grup da gücü devamlı elinde tutup başkalarna intikaline engel olur. Bu tür rejimlerde dinî kutsallık siyaset ve devlete de kutsallık atfeder; böylece dinin resmî yorumuna ilaveten devlet ve siyaset de artık eleştirilemez hale gelir. Siyasî özgürlüklerin giderek daraltıldığı bu tür rejimlerde genel seçimler şeklen muhafaza edilse de, yönetimin başka bir gruba intikaline asla imkan verilmez.³⁵

Şebisterî'nin bu tartışmalardan vardığı sonuç şudur: İran'da gücü elinde bulunduranların İslamî demokrasi anlayışlarının pratikteki yansımaları İslamî diktatörlükten başka bir şey değildir. İslamî demokrasi kavramının anlamsız bir kavram olduğunu vurgulayan Şebisterî, buna mukabil Müslümanların demokrasinin mümkün olduğunu savunur. Bunun için de yapılması gereken şeyin, gelenekçi akımın kapamaya çalıştığı içtihat kapısının açılıp, modern yorum teknikleri ile İslam'ın asrımıza hitap eden yorumunun üretilmesi olduğunu ifade eder.

İran toplumunun İslam'ı modern asrın gereklerine uygun yorumlama konusunda hangi aşamada olduğunu tespit etmek için, İran Anayasası'nda yer alan yeni siyasî kavramları ve bu kavramların süreç içinde nasıl yorumlandığını incelemek yeterlidir. Modernliği kısaca yaşamın her boyutunda akla uygun yaşama olarak tanımlarsak, günümüz dünyasında bir toplumun siyasî düzenini akla uygun kılmak modernliğin en önemli boyutunu oluşturur. Günümüz İran'ında din ile modernlik arasında var olan en önemli çatışma, İran'ın siyasî düzeni ile irtibatlıdır. Şebisterî'ye göre siyasî hayatın temel çerçevesini belirleyen anayasanın hazırlanması, halkın bu anayasaya oy verip onaylaması modern asırda karşımıza çıkan yeni bir meseledir. Demokratik devletlerin anayasalarında karşımıza çıkan fertlerin temel haklarına, düşünce ve ifade özgürlüğüne, toplantı ve partileşme vb. özgürlüğüne, siyaset sahnesinde hakikatin hiç kimsenin tekelinde olmadığına ve her kanunun eleştiriye açık olduğuna, siyasî meselelerde geleceği planlamanın yolunu açmaya, hoşgörüye, fertlerin özel hayatlarının korunması temelinde devletin görevlerinin belirlenmesine, siyasî haklara ilaveten fertlerin sosyal haklarına vurgu yapılması modern düşüncenin gereklilikleri olarak ortaya çıkmış ve modernleşme döneminde kabul edilmiştir. Şebisterî'ye göre bu kavramlar geçmişte tabii durum ve asla değiştirilemez kabul edilen toplumsal yapıların terk edilmesinin ürünüdür. Bu kavramların tamamının felsefî temelinde tek bir aklî esas vardır; o da siyasî düzenin amacının adaleti temin etmek olduğudur.

Şebisterî bu modern kavramların İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda da yerini aldığını vurgulamaktadır. İlave olarak onun vurguladığı önemli bir husus da, bu kavramların yer aldığı İran Anayasası'nın dinen de onaylandığı; din alimlerinin de onayından geçtiği gerçeğidir. Şebisterî'ye göre İran anayasasında yer alan millet, milletin hakları ve milletin hakiyet hakkı gibi kavramlar modern dönemde ortaya çıkmış yeni siyasî kavramlar olup, bu kavramları Kur'an ve Sünnet'te bulmak mümkün değildir. Kutsal metinlerde ebedî uyulması gereken belirli bir siyasî düzen ve yönetim tarzı belirlenmediği için, Müslümanlar bu yeni kavramları be-

nimsemekte bir sakınca görmemişlerdir. Şebisterî'ye göre her ne kadar Kur'an'da bir ahlakî ilke olarak adalet emredilmiş olsa da, bu kavramın aklî bir tanımı yapılmamıştır. Dolayısıyla her bir asrın Müslümanlarının bu kavramı kendileri için tanımlayıp, bu tanıma göre kendilerine bir çizimleri gerekmektedir.³⁶

Şebisterî'ye göre İran İslam Cumhuriyeti Anayasası her ne kadar baştan sona yenilikçi etki altında hazırlanmamışsa da, yenilikçi fikirlerden beslenmiştir. Millet, milletin hakları ve milletin hakimiyet hakkı gibi kavramlar bunun en önemli göstergesidir. Bununla birlikte devrim sonrası süreçte Anayasa'nın yorumlanmasında gelenekçi akım temsilcileri, yukarıda incelediğimiz kavramlarda yaptıkları anlam tahrifini burada da yapmışlardır. Onlara göre İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda zikredilen bu kavramlarla günümüz dünyasının benimsediği anlamlar değil, bu kavramların İslamî özel anlamları kast edilmiştir. Bu anlam daraltılması ile amaçlanan şey, bu hakların muhtevasını ortadan kaldırıp şekli varlığını benimsemekten başka bir şey değildir.

Şebisterî'ye göre gelenekçi anlayış sahiplerinin İran halkının anayasal haklarını pratikte kullanmalarını engellemelerinin ardında, devletin resmî dinî haline getirdikleri kendi İslam yorumları ile bu hakların uyuşmazlığı yatmaktadır. Onlara göre İslam dininin sabit ve asla değişmez siyasî, iktisadî ve hukukî bir düzeni vardır. Bu iddiaların neticesi olarak onlar Anayasa'da ferdin temel hakları ile irtibatlı olarak zikredilen siyasî özgürlüklerin geleneksel İslamî hükümlere uygun bir şekilde sınırlandırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Gelenekçi akıl temsilcileri toplumun siyasî, iktisadî ve sosyal düzeninin belirlenmesinde halkın görüş ve isteklerinin asıl olduğu ve yöneticilerin siyasî meşruiyetinin halkın görüşüne dayanması gerektiği fikrini de reddettiler. İran Anayasası'nın muhtevasına ve İnkılâp'ın açık ilkelerine muhalif olan bu anlayış daha sonra 'Tanrısal meşruiyet ve halkın kabulü' diye isimlendirilecek bir düzen inşa etmiştir. Buna göre İran milleti iki gruba ayrılmış, hâkimiyet bir gruba münhasır kılınmış, demokrasi tatil edilmiş ve demokrasiye muhalefet İslam adına yapılmıştır. İnsan hakları konusunda da 'modern insan hakları' teorisi reddedilmiş ve bunun yerine 'metafizikî insan hakları' diye bir teori teklif edilmiştir.³⁷ Şebisterî'ye göre devletin görevinin İslam ahkâmını icra etmek olduğuna dair iddia da, milletin ülke yöneticilerini eleştirmelerini, onları yaptıklarından mesul tutmalarını ve hesap sormalarını engellemek için sığınmış bir iddiadır. Ona göre bu iddia ile verilmek istenen mesaj şudur: Yöneticilerin söyledikleri ve yaptıkları her şey İslam ahkâmını uygulamaktır. Dolayısıyla hiç kimse onların söylediklerini ve yaptıklarını

eleştirme hakkına sahip değildir. Artık onlar nazarında yöneticiye saygı dine saygı, yöneticiyi eleştirme de dini eleştirme sayılmaya başlanmıştır.³⁸

Sonuç

İran İslam Cumhuriyeti'nin temel problemi nedir? sorusuna verilebilecek en kısa cevap, yönetimi elinde bulunduran, kendilerini gelenekçi olarak gören alimlerinin modern devlet ve onun muhtevasını oluşturan siyasî kavramları anlama, yorumlama ve gereğini yapma konusunda takındıkları çelişik tavidir denilebilir. Devlet düzeninin aklileştirilmesi ve tek kişinin yönetimine dayalı devlet yapısından her birinin görev ve yetkileri anayasa ile belirlenmiş farklı kurumlar üzerine bina edilmiş yönetim sistemine geçilmesi modern dönemin felsefi tartışmalarının sonucu ortaya çıkmış olup, bu yeni siyasî düzende fertlerin temel haklarıyla irtibatlı kavramlar İslam geleneğinde mevcut değildir. İran'da ve aslında İslam adına ortaya çıkan diğer ülkelerde yapılmaya çalışılan şey, modern asrın ortaya çıkardığı bu yapının ve onun kurum ve kavramlarının şeklen kabul edilip, daha sonra içeriklerinin geleneksel İslam'dan alınan bir takım unsurlarla doldurulmasıdır. Bunun neticesinde ortaya çıkan siyasî düzen sadece şeklen modern bir düzene benzemekte, muhteva açısından ise asırlar öncesinin anlayışını yansıtmaktadır. Yapılması gereken şey gayet basittir: Modern standartlarda bir anayasa hazırlanması, bu anayasanın muhtevasına sahip çıkılması ve bu muhtevanın hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bu anayasa din, ırk ve kültür gibi farklı anlayışlara sahip insanların bir arada yaşamasını temin etmeye yönelik olmalı; belli bir gruba öncelik vermeden toplumun tüm fertlerinin temel hak ve özgürlüklerini ve toplumsal adaleti sağlamalıdır. İran'da bu şekilsel açıdan kısmen yapılmakla beraber, muhteva İslam adına ortadan kaldırılmıştır. Neticede gelinen nokta değerlendirildiğinde, öncelikle sorgulanması gereken şey, bu durumu üreten İslam anlayışı olmalıdır. Dolayısı ile İslam'ın sağlıklı bir yorumuna ulaşılmadıkça, sağlıklı bir siyasî düzene ulaşılması da zor görünmektedir.

Dipnotlar

- 1 İran'da devrim öncesi akımlar ve bu akımların belli başlı temsilcilerinin görüşleri ile ilgili bkz. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent, the ideological foundations of the Islamic revolution in Iran*, New Brunswick, NJ.: Transactions Publishers, 2006; Negin Nabavi, ed., *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville: University of Florida Press, 2003; Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)*, Leiden: Brill, 2001, s. 65-140; Farzin Vahdat, "Metaphysical foundations of Islamic revolutionary discourse in Iran: Vacillations on human subjectivity", *Middle East Critique*, 1999, c. 8: 14, s. 49-73.
- 2 İran'da devrim sonrası akımlar ve bu akımların belli başlı temsilcilerinin görüşleri ile ilgili bkz. Farhad Khosrokhavar, "Neo-conservative intellectuals in Iran", *Middle East Critique*, 2001, c. 10: 19, s. 5-30; Farzin Vahdat, "Post-revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity", *Middle East Critique*, 2000, c. 9: 16, s. 31-54, ve 9: 17, s. 135-157; Mahmoud Sadri, "Sacred Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2001, c. 15: 2, s. 257-270; Sussan Siavoshi, "Ayatullah Misbah Yazdi: Politics, Knowledge, and the Good Life", *The Muslim World*, 2010, c. 100, s. 124-144; Mahmoud Sadri ve Ahmed Sadri, eds., *Reason, Freedom and Democracy in Iran: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)*, s. 140 vd.; Ziba Mir-Hosseini ve Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran, Eshkevari and the Quest for Reform*, London: I. B. Tauris, 2006; Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and dissent in postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, religious politics and democratic reform*, London: I. B. Tauris, 2008.
- 3 Muhammed Müçtehid Şebisterî, 1936 yılında İran Azerbaycan'ının Şebister şehrinde dünyaya geldi. İran'ın en önemli geleneksel eğitim şehri olan Kum'da 1951'de başladığı medrese eğitimini 18 yılda tamamladı. Ardından 1970-78 yılları arasında Hamburg İslam Merkezi'nde görevli olarak bulundu. Bu dönemde Batı felsefesi, teolojisi ve kültürünü yakından tanıma imkânı buldu. Devrim sonrası oluşan ilk mecliste görev almakla beraber, aktif siyasetten uzaklaşıp ilmi çalışmalarına devam etti. 1985'te Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı görevi 2006'da zorunlu emeklilikle sonuçlandı. Bu süre içinde karşılaştırmalı teoloji, dinler tarihi ve mistisizm alanlarında dersler verdi. Ayrıca Almanya ve Avusturya'nın değişik üniversitelerinde kısa dönemli dersler verdi. Şebisterî İran'da yayımlanan *Dâiretül-Ma'ârifü Büzürg-i İslâmî (Büyük İslam Ansiklopedisi)*'nin editörlerinden biridir. Birçok kitap ve akademik makalesi olan Şebisterî, 1990'lardan itibaren güncel olaylarla ilgili olarak da yazılar yazmaktadır. Modern hermenötüğün Şii fıkıh ve kelamına uygulanması konusunda öncü isimlerden biri olan Şebisterî'nin çalışmalarından bir kısmı şöyledir: *Hermenütik, Kitâb ve Sunnet, İmân ve Âzâdî, Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn, Teemmulât der Kiraat-i İnsanî ez Dîn ve Kiraat-i Nebevî ez Cihân*. Hayatı ile ilgili bkz. <http://www.cgje.org.ir/showbuilderB.asp?id=144>. (02.09.2010).
- 4 Bkz. Muammer İskenderoğlu, "İran'da Resmî Dinî Yorumun Eleştirisi: Muhammed Müçtehid Şebisterî Örneği", yayımlanacak.
- 5 Bkz. Muhammed Müçtehid Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, Tahran: Tarhe Nov, 2006, bölüm 2.
- 6 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 57.
- 7 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 63.
- 8 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 64.
- 9 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 64-65.
- 10 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 65 vd.
- 11 Günümüzde İran rejimi için sorgulanamaz bir teori olan velayet-i fakih teorisi Şii fıkıhı

- içinde geliştirilmiş bir çok teoriden sadece biridir. Bu konuyu detaylı olarak ele alan Muhsin Kadivar özellikle son dönem Şîî geleneğinde dokuz farklı teoriden bahsetmektedir. İlginç olan durum, bugünkü resmî teorinin atfedildiği Ayetullah Humeynî'nin devrim öncesi ve sonrası iki farklı teori savunmuş olmasıdır. Bu farklı teoriler için bkz. Muhsin Kadivar, *Nazariyyehâ-yi Devlet der Fikh-ı Şî'a*, Tahran: Neşri Niy, 1999). Ayrıca bkz. Sadri, "Sacred Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar", s. 262-266.
- 12 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 67-68.
 - 13 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 102-103.
 - 14 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 103-106.
 - 15 Bkz. Misbah Yazdî, *Nazariyye-i Siyasî-yi İslam*, Kum: Müessesesi-Amûzeş ve Pejûheş İmam Humeynî, 1382 [2005], c. 1.; Ayrıca bkz. Siavoshi, "Ayatullah Misbah Yazdi: Politics, Knowledge, and the Good Life", s. 125 vd.
 - 16 Bkz. Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, 1. Bölüm; Charles Kurzman, "Critics within: Islamic Scholars' Protests against the Islamic State in Iran", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2001, c. 15: 2, s. 341-359.
 - 17 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 70.
 - 18 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 71-72.
 - 19 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 72-73.
 - 20 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 74.
 - 21 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 74. 75.
 - 22 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 76. Bu konunun daha detaylı tartışılması ile ilgili bkz. Şebisterî, *İmân ve Âzâdî*, Tahran: Tarh-e Nov, 2006, s. 64 vd.
 - 23 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 84-88. Krş. Siavoshi, "Ayatullah Misbah Yazdi: Politics, Knowledge, and the Good Life", s. 125 vd.
 - 24 Bu konunun daha detaylı tartışılması için bkz. Şebisterî,, *Hermenutik, Kitâb ve Sunnet*, Tahran: Tarh-e Nov, 2006. 1. bölüm.
 - 25 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 89-93.
 - 26 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 94-98.
 - 27 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 108-112.
 - 28 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 112-115.
 - 29 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 116.
 - 30 Muhammed Fenâyî Esküyî'nin Şebisterî'nin demokrasi ve dindarlık anlayışını eleştirisi için bkz. Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 118-130.
 - 31 Misbah Yazdî, *Nazariyye-i Siyasî-yi İslam*, c. 1. s. 205.
 - 32 Misbah Yazdî, *Nazariyye-i Siyasî-yi İslam*, c. 1. s. 307-308.
 - 33 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 144.
 - 34 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 146-147.
 - 35 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 147.
 - 36 Şebisterî, *Nakd ber Kırâat-i Resmî ez Dîn*, s. 184-187.
 - 37 Bu konunun detaylı tartışması için bkz. Şebisterî, *Nakd ber Krâat-i Resmî ez Dîn*, 3. bölüm. Ayrıca evrensel insan hakları ve İslamî insan hakları karşılaştırması ve İslam ülkelerindeki yansımaları için bkz. Mayer, A. E., *Isam and Human Rights, Tradition and Politics*, London: Pinter Publishers, 1995.
 - 38 Şebisterî, *Nakd ber Krâat-i Resmî ez Dîn*, s. 32-33.