



THE ROLE OF WAQF IN THE ISLAMIC WELFARE SYSTEM

Dr. Ali Asghar SAEIDI

University of Teheran - IRAN

It is a great pleasure to be here at World Foundations Conference and many thanks to the organizers who have invited me. What strikes me as the most contentious aspect of the role of *Waqf* in the Islamic welfare system is the question why in the post-revolutionary era the Islamic republic establishment led to the integration of the religious establishment into the political system through the concept of “Guardianship of the Jurisconsult” (*velayat-e faqih*), but the religious leaders refused to apply the economic aspect of religion in Islamic state.

In order to answer this question I have studied the relative capacity of the religious leaders to run the foundations which established in the post-revolutionary era to maintain their own kinds of distributional economic policies. The establishment of these foundations (*bonyads*) following the revolution of 1978–79 created a large socio-economic sector. It was not a unique event among the twentieth century’s political revolutions because most of them have been followed by social revolutions as well. For instance Nicaragua, tried to harness a mass society by creating parallel structures of revolutionary legitimacy and authority in order to contribute to the consolidation process. In Iran, the creation of some populist organizations (*bonyads*) maintained the hegemony of revolutionary forces over the subordinated classes and assisted them to administer and pursue social welfare and reconstruction programs. Yet, they are a unique product of the 1979 revolution in the sense that the creation of an Islamic state was mainly based on Ayatollah Khomeini’s doctrine that the restoration of Muslim unity depended solely on the establishment of a government having the real interests of Muslims at heart.

Exiting a sense of flexibility in these foundations indicates a relationship between the economic structure and social policy mechanism. This flexibility illustrates society’s capacity to go through what Esping-Andersen calls ‘de-commodification’,¹ that is to say people can receive social services out of market. and using Ulrich Beck’ terminology, it demonstrates how society is prevented from making “manufactured risks”² in order to insure itself, whether by religious organizations, the family, or welfare state. I am here to explain this sense of flexibility in the Islamic welfare system. Before I do, I would like to highlight two theoretical points as an introduction.

1 See Esping Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

2 Giddens, Anthony (1999) “Risk and Responsibility” *Modern Law Review* 62(1): 4.

The Role of Waqf in the Islamic Welfare System

First, to know about the relationship between economic activities as a rational action, and religious activities as emotional ones, we have to analyze the society's economic culture. Here I define culture in the broader sense. I would like to make the point that a different social policy in each society derives from a certain economic culture. It is correct that waqf plays important role in Islamic welfare system, but does it mean people might think that it was in their self-interest to behave morally and in accordance with religion- or they have little room to keep their private ownership on property.

The second point is about the different rights, I mean civil, political and social rights and their relations. Of course, religious organizations would provide welfare for the vulnerable. We consider them as granting social rights. However, their functions have certain implications on the civil and political rights.

Islamic welfare system: state and society

Keeping these points in mind, it can be plausibly argued that the economic situation in Iran and in the Middle East and North African countries has been under pressure by the internal forces (which are mainly based on ever-increasing expectations and social needs and wants under the forces of globalization). Their social policy, whether by the state or society, has likely played a critical role both in the resolution of their economic development, and in the promotion of non-state and para-governmental religious organizations. For instance, the reaction of Iranian society to the economic downturn and ever-increasing rate of unemployment in Iran, in recent decades, has increased the family's support of the unemployed youth. However, it has then resulted in the further economic deprivation of the family. The tightening family unit is a particularly interesting phenomenon as the country passed through a revolution and eight years of war in recent decades.

In Iran diverse non-state actors have historically played critical roles in enabling populations to meet their basic needs, whether by providing or mediating access to social benefits and programs. But these attempts were dramatically undermined when three decade ago the revolutionary state claimed the main slogan of the revolution is to bring justice in practical terms. The system of non-state organized welfare provision was gradually replaced by the para-governmental religious welfare organizations, and it neutralized the effects of the non-state provision of social welfare on state capacity.³ By the concept of state capacity, it means the ability of the state to control the legitimate means of force within its borders and para-governmental welfare organizations take control of the means of legitimating by direct supporting people. The para-governmental religious organizations have systematically taken the responsibility of non-insurance sector. However, the formal social insurance which started 80 years ago expanded. The social assistance and support services for the poor and vulnerable are run by para-governmental religious organizations.

The interaction among various programs has implications for the overall design of social policy programs. Furthermore, interaction among formal social policy and other programs may also have important financial consequences. More evidence is needed and more research has

³ This section of paper draws heavily on my previous paper which already published. For more see Saeidi, Ali, A. (2004) The accountability of para-governmental organizations (*bonyads*): the case of Iranian foundations, Iranian Studies, vol.37, no 3, 479-498.

to be done based on transparent data for it to be possible to evaluate the costs and benefits of various programs. Nevertheless, here we shall try to explain these organizations' perception of need and vulnerability, the type of relationship between these faith-based organizations and their beneficiaries, and how they identify vulnerable groups in order to ensure that they can be provided with an acceptable standard of living, as/which is? the objective of all social security policies.

These para-governmental organizations claim to provide a collection of measures and activities relating to social work, advisory and other social and rehabilitation services rendered for satisfying the needs of low-income groups, improvements in the conditions of families of martyrs, former prisoners of war, needy rural dwellers, orphans, the disabled, and the handicapped. Active para-governmental organizations in this regard are the Martyrs' Foundation (Bonyad-e Shahid), the Imam Khomeini Relief Aid Committee, the Oppressed and Disabled Foundation, the Housing Foundation, and The 15th Khordad Foundation.

These organizations represent the dual power structure which of course, in one hand, reinforces the authority of religious organizations but on the other, it decreases accountability which might prevent the materialization of the citizenship which is based on rights. The establishment of several para-governmental organizations, such as faith-based organizations, following the revolution of 1978–79 created a large socio-economic sector. Although it was not a unique event among the twentieth century's political revolutions because most of them had been followed by social revolutions in order to harness a mass society by creating parallel structures of revolutionary legitimacy and authority and contribute to the consolidation process, it was a unique event in the sense that it created some populist organizations to provide welfare services for the vulnerable as a religious duty. It maintained the hegemony of revolutionary forces over the subordinated classes and assisted them in administering and pursuing social welfare and reconstruction programs. They are also a unique product of the 1979 revolution in the sense that the creation of an Islamic state was mainly based on Ayatollah Khomeini's (the revolutionary leader) doctrine that the restoration of Muslim unity depended solely on the establishment of a government having the real interests of Muslims at heart.⁴ The Islamic state tried to implement some of the most important religious injunctions. Criticizing the machinery of the old regime as being inline with the capitalist mode of production, an instrument of dependence, establishing rent seeking groups, widening gap between classes, and urban and rural areas, and social inequality, the Islamic state tried to create a welfare state which brought constitutional and distributional justice in practical terms. It was impossible to apply the economic aspect of religious injunctions, whether collecting the alms-tax, protecting the poor, or supervision of endowments (*awqaf*)⁵ within the Islamic state without the creation of these organizations. At first glance, it seemed that the religious

4 Ruhollah Khomeini, *Nameh'i as Imam Musavi Kashif al-Ghita* (Tehran, 1356/1976), 41–42; and H. Enayat, "Iran: Khomeini's Concept of 'Guardianship of the Jurisconsult,'" in *Islam in the Political Process*, ed. James Piscatori (New York, 1983), 160–180.

5 *Awqaf* are religious endowments, properties giving revenues. *Awqaf* are administered by managers or a charitable foundation, which are in charge of ensuring that all revenues end up in the right pockets. *Awqaf* leaders are mostly ulama and local religious leaders, working independently from the state. In the modern world *awqaf* are important means of financing the administration of mosques and religious schools. The institution of *awqaf* as charitable organizations has played a major role in the development of economies and the accumulation of landed property in Islamic societies for centuries, serving as mechanisms for untaxed saving and investment.

The Role of Waqf in the Islamic Welfare System

and revolutionary leaders did not trust the state enterprise for this truly religious obligation immediately after the revolution. But the expansion of these organizations in subsequent years indicated that they are unique in the way of reconstructing religious charities into giant para-governmental monopolies with no governmental discretion (and citizen scrutiny) over their charitable operations while they could contribute to the ideological and cultural needs of an Islamic state. Although several studies showed that they were successful in giving social assistance to the poor who had been neglected during the old regime, as we will demonstrate, they embodied a contradictory position within the religious establishment and reinforced part of a dual structure of power in the Islamic state when they worked in parallel with state enterprises.

The establishment of the Islamic Republic led to the integration of the religious establishment into the political system through the effective application of the concept of "Guardianship of the Jurisconsult" (*velayat-e faqih*). Nevertheless, the religious leaders did not incline to apply the welfare aspect of religious injunctions within the government policies. The religious leaders favored running these organizations in order to maintain their own kinds of distributional policies. The latent function of these organizations is also to maintain their relations to the people which are vital for them. In addition, the ideological functions of these organizations have been contributed to the social mobility of revolutionary forces, the state ideology, and consolidation of political power.

However, the crisis of routinization of post-charismatic authority, did not allow para-governmental charitable organizations to make a harmonious plan with any state economic reforms. The problems encountered by these organizations when the reformist government took office and a new era, marked by accountability and scrutiny, began two decade after the revolution.

Discussions of faith-based or charitable organizations, their role within the Islamic state, and their relationship with religious leaders requires some consideration of their antecedents as charitable foundations (*awqaf*) in order to discover whether there existed any theoretical basis for the relationship between these two kinds of organizations. It can be simply argued that what distinguishes these para-governmental welfare organization set up by religious leaders from all charitable foundations in the contemporary history of Iran is that the para-governmental organizations were established in the political system of the post-revolutionary era while the charitable foundations were popular religious-economic *awqaf* (endowment) which were led mostly by grand and local religious leaders, working independently from the state, and aloof from politics.⁶

The main duty of religious leaders in the tradition of Shi'ite Islam in Iran, apart from exercising *Ejtehad* (religious interpretation) in the occultation of the Imam, is to serve as guardians of those who are without a protector in society.⁷ For this reason they are persons

6 S. Maloney, "Agents or Obstacles? Parastatal Foundations and Challenges for Iranian Development," in *The Economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State*, ed. Parvin Alizadeh (London and New York, 2000), 149.

7 Abbas Eqbal, *Khanedan-i Nawbakhti* (Tehran, 1357/1978), 212, 249.

who are entrusted with deposits, the estates of minors, and the guardianship of orphans.⁸ The Quran asks Muslims to show solidarity with the socially weaker members of the community. A tax called zakat serves this purpose for the ulama (grand Ayatollahs). The term zakat is normally translated as tax for the poor, or “alm-tax.” The Quran mentions zakat as well as a tax called “the fifth” (al-khums).⁹ The khoms plays an important role for the Shi’ites.¹⁰ These taxes and payments are based on the mechanism of taqlid (emulation of another in matters of the law) in Islamic jurisprudence in the sense that it is a duty (*taklif*) of the moqalled (a believer who emulates) to pay religious tax to a jurisconsult (*mojtahed*). Taqlid has acquired special significance for Shi’ism as the theoretical foundation for an accentuated clerical hierarchy.¹¹ It is incumbent upon the layman to follow the jurist’s ruling for determining the ethnically and ritually correct behavior, including paying taxes, but the mojtahed has no independent accountability, as the principle of *ejtehad* is based on independent juristic reasoning.¹² The ulama (grand Ayatollahs) doctrinally concentrate on payment of the alms and charity, particularly khoms (share of the imam), as a special source of income for supporting the poor as well as the Shi’ite seminaries.¹³

During the Qajar’s reign (1785–1925), along with the extensive expansion of the religious folk rites, the religious authority of the ulama developed. In the course of time, the collection and distribution of various kinds of alms and money intended for pious and charitable purposes were the responsibility of the ulama as representatives of the authority of the imam.¹⁴ The more the ulama received the sums (alms and donations), the more it reflected their authority and importance. In addition, the income generated from the *awqaf* associated with shrines and mosques was one of the most significant sources of income for the ulama. The institution of *awqaf* as charitable organization has played a major role in the development of economies and the accumulation of landed property in Islamic societies for centuries, serving as mechanisms for untaxed s.a.v.ing and investment. In Safavid times (1501–1722), Isfahan, the capital city at the time, had extensive *awqaf* lands attached to its mosques and religious and traditional schools (*madresehs*). However, this was to be undermined by the local magnates in periods of chaos, for instance, between the end of the Safavids and the beginning of the Qajars.¹⁵ The rapid increase of groups of pilgrims and mourners changed the character of the Shi’ite holy cities in the Qajar period. It also increased the ulama’s sources of income. The *awqaf*, as well as the various grants and voluntary donations, became important sources of income. For

8 Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906* (Berkeley and Los Angeles, 1969), 18.

9 Quran, trans. Marmaduke M. Pickthall (London, 1930). It can be found in the verse (8 : 41): “know that whatever you acquire as material gain a fifth belongs to God and to the Prophet and to those related and the orphans and the poor and the wayfarers.”

10 Heinz Halm, *Shi’a Islam: From Religion to Revolution* (Princeton, 1997), 91; A. Sachedina, “Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi’i Legal System,” *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980): 275–289; N. Calder, “Khums in Imami Shi’i Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D.,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45 (1982): 39–47; also see Hossein Ben Babveyeh, *Men Layahzar al faqih*, vol. 2 (Beirut, n.d): 25–49.

11 L. Clarke, “The Shi’i Construction of Taqlid,” *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001): 40.

12 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago and London, 1984), 138–141; Clarke, “The Shi’i Construction of Taqlid,” 40.

13 A. Kazemi Musavi, “The Basis and Nature of ulama’s authority in Qajar Iran,” *Iran Nameh*, 15, no. 2 (2000): 199.

14 Algar, *Religion and State*, 14.

15 Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (London, 1953), 129–130.

The Role of Waqf in the Islamic Welfare System

example, the lands attached to the shrine of the Imam Reza in Mashad, situated mostly in the province of Khorasan, constituted probably the largest single source of clerical income during the Qajar period.¹⁶ The importance of the awqaf to the ulama can be seen in the struggles among ulama to control their administration. The issue was also sensitive for the state and it constituted a subject for dispute between the ulama and the state. For instance, in the Qajar period the chief administrator of awqaf (motavallibashi) who was initially selected from the ranks of the ulama, came to be reputed as the most important figure next to the provincial governor. When the state took the operation of awqaf lands and their administration out of the control of the ulama during the Reza Shah's reign, it led to unrest and riots in the provinces since the ulama considered it a serious threat to their financial independence from the state.¹⁷

The Rise of New Forms of Religious Charities

The establishment of the Islamic Republic led to the integration of religion and state with the ulama as the sole rulers and arbiters of the political order, including the enforcement of the Islamic penal code. Nevertheless, the new government did not integrate some of the other important religious injunctions, such as collecting the alms-tax and administration of awqaf, and let the religious institutions responsible for these financial practices function separately from the state organizations. For example, the Bonyad-e Astan-e Qods-e Razavi continued to be controlled by religious leaders. It was the most important charitable foundation, based on the shrine of Imam Reza at Mashad with an annual budget, mostly from the alms given by pilgrims.¹⁸ Although the religious leaders soon legitimized paying tax to the Islamic government, they distinguished it from Islamic tax. For instance, some religious leaders encouraged people to pay tax by saying that "those who do not pay their taxes are like those who do not pay their khoms; their property is illicit, because property or wealth that evades tax payment does not belong to the owner but to the people, the martyrs, and the unfortunate rural dwellers." When, in the aftermath of the revolution of 1979, the properties of the Shah and the royal family were confiscated, the control of these vast fixed and liquid assets passed on to religious leaders in the forms of newly established para-governmental organizations, and it increased their financial independence. The Revolutionary Council was commissioned by the revolutionary leader's injunction to confiscate all the wealth of the royal family and related persons in favor of the poor, the worker, and state employees. Ayatollah Khomeini, in his letter to the council, commanded "all of the Shah's and royal family's liquid assets should be deposited in the banks in the name of the Revolutionary Council's."¹⁹ He

16 George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, vol.1 (London, 1892), 163.

17 For a detailed list of Astan-e Qods-e Razavi assets in forms of waqf in the city of Heart (now in western Afghanistan) in the pre-Mongol history, see Ali Karimiyan, *Asnad-e Astan-e Qods-e Razavi dar Herat* (Tehran, 1378/1999); for more on Goharshad Mosque uprising (in Mashhad) see Hossein Maki, *Tarikh-e Bist saleh-ye Iran*, vol.5 (Tehran, 1362/1993); Azizollah 'Atarodi, *Tarikh Astan-e Qods-e Razavi*, 2 vols. (Tehran, Vezarat-e Ershard-e Islami, 1371/1992 and 1372/1993); Majid Tafreshi and Jalil Bahar, *Shenasnameh, Zendegani va Asar-e Sheikh Ahmad Bahar* (Tehran, 1377/ 1998), 34–35 and 462H–462L; Sa'id Vahed, *Qiyam-e Goharshad* (Tehran, n.d); and L C Yate, *Khurasan and Sistan* (Edinburgh and London, 1900), 332, 333, and 344.

18 This foundation, with its historical background as one of the most important traditional religious charities, is controlled by the supreme leader. The word Bonyad was added to the title of this organization after the 1979 revolution. The position of his representative is not the same as the Shah's representative during the Pahlavi era. For more, see Azizollah 'Atarodi, *Tarikh Astan-e Qods-e Razavi*.

19 Ruhollah Khomeini, *Sahifeh-ye Nur [Pages of Light: A Collection of Speeches and Pronouncements]*, vol. 17 (Tehran, 1363/1984): 124.

directly asked the revolutionary committees across the country to implement this order. He called these assets spoils (ghanimat, pl. ghana'em)²⁰ and added that they must be kept and controlled separately from government properties. According to the Law of July 1979, the assets of fifty-one of the largest Iranian industrialists and their immediate families who had profited from "illegitimate ties" with the Shah were confiscated and came under the control of the state and created a large para-governmental sector in the sense that they are holding companies in the private sector based on unclaimed assets. Ironically, although they did not neglect the sanctity of the right of private property, by confiscating these properties they took the opportunity to restore their control over vast amounts of property by calling them assets gained from illegal ties, thus securing their economic independence. Two days after the nationalization of large enterprises, Ayatollah Khomeini tried to assure the merchants and traders of the bazaar that private ownership was secure. He pointed out the cooperation of the ulama with the merchant communities in many instances in the course of the revolution, and distinguished the Islamic state from the communist state by saying that the objective for the Islamic economy is not to eliminate private economic activity.²¹

These foundations are absolutely loyal to the supreme leader and to local religious leaders who act as representatives of the supreme leader in the capital. The foundations extended their activities qualitatively and quantitatively and played a significant role in the implementation of welfare policies. The studies show the religious organization (faith based organizations) like the Imam Relief Committee functioned well in comparison to NGO's and the governmental welfare-run programmes.

Concluding remarks: The challenges and opportunities

In conclusion, I may say that the above analysis has dealt with factors which led to the creation of charitable foundations after the revolution of 1979. The development of social policy has closely been related to their political economy in the sense that they provide the welfare services either as a response to the social demand for the sake of social and political stability, or political legitimacy. In addition, the establishment of these foundations has been accomplished on the basis of the religious authority of the ulama (religious leaders), which entitled them to receive religious charities and financial obligations. The foundations loyal to the supreme leader were vital for the institutionalization of ideology of the Islamic state by implementing wide ranged social and cultural activities. However, their major functions were to implement the promises made under a populist social safety net parallel to formal social security. The foundations withhold their economic and accounting information from the public. The Islamic state is coming under discreet pressure from the inside and outside to open up these charitable organizations to scrutiny, with transparent accounts, and clearly defined statutes and operating principles.

20 According to sura 8:41 Quran, "whatever ye take as spoils of war, lo! a fifth thereof is for God, and for the messenger and for the kinsman (who hath need) and orphans and the needy and the wayfarers." The verb ghanima is ambiguous in Arabic. It means both "to achieve or profit" and "to take as spoils." The Sunnis interpret this verse according to the latter definition and apply it only to justify the taxation of war spoils. The Shi'i ulama, however, interpret ghanima as "to earn" in its broadest sense and since time immemorial have understood the "fifth" as a type of income tax. Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, 91–92.

21 Keyhan, 14 Tir 1358/1979; and Ali Rahnama and Farhad Nomani, *The Secular Miracle* (London and New Jersey, 1990), 242.

The Role of Waqf in the Islamic Welfare System

Although they have dominated the larger part of society, their future activities are 1) geared towards solving the lack of accountability, 2) respecting the social rights of citizens through the recognition of liberty and dignity of people while they have been served, 3) having the empowerment plans in order to shift vulnerable groups to the corporatist social security system, 4) instigating a system to systematically recognize those entitled, 5) creating a dynamic network to the other non-state welfare institutions such as the family unit, and 6) making policy to insure people in order to prevent manufactured risks, a type of risk that is related to the reflexive behavior of modern people in the globalized world.

These foundations which rooted in the institution of Waqf can be considered as one dimension of social capital because it is the aggregate of the actual and potential resources that are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition – or in other words, to membership in a group. Non-state religious charitable organizations based on Waqf increases the trust and institutionalizing the social network. However, the more this social trust reinforces the more it might increase the problem of conversion of social capital to economic one. In order to clarify this contradiction we have to remember the historical origin of the relationships of waqf and accumulation of private capital. Homa Katouzian, an Iranian famous scholar argued that the Iranian merchant was not naturally charitable or spendthrift; and it was certainly not merely the teachings of Islam which encouraged him to spend rather than accumulate; the socio-political environment simply left him with no rational alternative.

This was a main cause of traditional merchant charity (unknown in Europe), which had survived down to the present day ; periodic public feasts, and distribution of both cooked and uncooked food among the needy on religious and other occasions. It would be a mistake to regard this as an inevitable consequence of the teachings of Islam, if only because such teachings are common to many religions including Christianity.

Absence of a legal code of conduct, that is, the arbitrary nature of power at all levels, leaves little room for financial and security. As Lambton said, there were both public and private endowments in land. The former enjoying greater security – were a source of income and scholarship grants for religious dignitaries and colleges; the latter were a source of income for the descendants of the rich – landlords as well as merchants. Neither was nearly as inviolable as private ownership in Europe, let alone European endowments. Therefore, the contradiction relationships between one of characteristics of waqf as a social capital and private property remain. We have to remember again that private property is a precondition for capitalism, or, to phrase this last condition in a more sociological way, that capitalism can only exist if the individual has a legal right to exclude others from using some object or person.

Despite these challenges, these organizations have the capacity to provide opportunities for the state in the time economic recession, to take care of citizen's welfare, and increase self-reliance. This can be illustrated by examining recent grass root pressure for political rights. It may serve as being a sign of raising a new state-society nexus which sets them on a path in which they respond to the citizen rights democratically, developmentally and inclusively. The role of religious welfare organizations are exactly similar to a family unit which must leave patrimonial ruling and accept the process of democratization.

Dr. Ali Asghar SAEIDI

Working parallel with the governmental organizations and state policy, have given a unique opportunity to Iranian religious organizations to decrease the state control over individuals. It has prevented the state to erode the liberty and freedom of people. Unlike, the government welfare organizations, they are more likely to enhance self reliance and willingness of the poor and vulnerable groups.

As mentioned earlier, these faith-based welfare organizations have provided welfare services according to their duties rather than their rights. However, the question will remain whether any interpretation of the text allows them to be more flexible, that is to say the exercising religious interpretation. As much as they received pressure from the government and the people can they interpret their relations to the people democratically? In case of Iranian foundation the recent development indicates that they have served the vulnerable according to the order of the government and based on new security law they are more accountable. As of recently, they have publicized their activities. They have also been forced to cover their support to guardianship less and lone-parent household in the sense that they have recognized the women as breadwinner of the household. However, there is much doubt as to whether this is, or ever was common among all Muslim welfare organizations in the region.

İSLAMİ SOSYAL YARDIM SİSTEMİNDE VAKIFLARIN ROLÜ

Dr. Ali Asghar SAEIDI

Tahran Üniversitesi – İRAN

Giriş

Burada, Dünya Vakıflar Konferansı'nda olmaktan dolayı mutluluk duyuyorum ve beni davet eden organizatörlere teşekkürlerimi sunarım. İslami sosyal yardımlaşma sistemi içerisinde vakıfların rolü ile ilgili benim en çok dikkatimi çeken tartışmalı konu; devrim sonrası bir dönemde 'Hukuk Danışmanı Velayeti' (velayeti fakih) kavramı sayesinde İslam cumhuriyeti kuruluşunun dini kuruluşların siyasi sistem ile entegre olmasına yol açmasının, ancak din liderlerinin dinin ekonomik açısını İslam devletine uygulamayı reddetmelerinin altında yatan nedenlerdir.

Bu soruya yanıt vermek için dağıtım ile ilgili kendi ekonomik politikalarını sürdürmek için devrim sonrası çağda kurulan vakıfları işletecek dini liderlerin nispi kapasitesi üzerinde araştırma yaptım. 1978 – 79 devriminden sonra bu vakıfların (bonyadların) kurulması; büyük bir sosyo-ekonomik sektörü meydana getirmiştir. Bu; yirminci yüzyılın siyasi devrimleri arasında gerçekleşen tek olay değildir. Çünkü bunların büyük bir kısmının ardından sosyal devrimler de meydana gelmiştir. Örneğin Nikaragua birleşme sürecine katkıda bulunmak için paralel devrimci meşruluk ve otorite yapılarını oluşturarak kitle toplumundan faydalanmaya çalıştı. İran'da bazı popülist örgütlerin kurulması (bonyadlar); bağlı sınıflar üzerinde devrimci kuvvetlerin egemenliğini sürdürmüş, sosyal refahı ve yeniden yapılanma programlarını yönetebilmeleri ve takip edebilmeleri konusunda yardımcı olmuştur. Ancak yine de bunlar, İslam devletinin kurulmasının esas olarak Müslüman birliğinin eski haline getirilmesinin sadece merkezdeki Müslümanların gerçek çıkarlarına sahip hükümetin kurulmasına bağlı olduğunu ileri süren Ayetullah Humeyni'nin doktrinine dayalı olması açısından 1979 devrimin yegane ürünleridir.

Bu vakıflarda esnekliğin olması; ekonomik yapı ile toplumsal politika mekanizması arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu esneklik; toplumun Esping-Andersen'in 'de-commodification' diye isimlendirdiği meta olmaktan çıkarmaya maruz kalma kapasitesini göstermektedir,¹ yani insanlar piyasa dışı sosyal hizmetleri alabilirler ve Ulrich Beck'in terminolojisini kullanacak olursak, aile veya sosyal yardımlaşma devleti gibi dini kuruluşların toplumun kendisini sigorta etmesi için 'üretilen riskler'² yapmasını nasıl önlediğini göstermektedir. İşte İslami sosyal yardımlaşma sistemi içerisindeki bu esnekliği açıklamak için buradayım. Bunu yapmadan önce giriş olarak iki kuramsal noktanın altını çizmek isterim

Birincisi, rasyonel eylem olarak ekonomik etkinlikler ve duygusal eylemler olarak dini etkinlikler arasındaki ilişkiyi anlamak için toplumun ekonomik kültürünü analiz etmek zorundayız. Burada kültürü geniş anlamda tanımladım. Her bir toplum içerisindeki farklı sosyal politikanın belli başlı ekonomik kültürden çıktığını öne sürmek isterim. Vakfın İslami sosyal yardımlaşma sistemi içerisinde önemli rol oynadığı doğrudur, ancak böyle olması insanların

1 See Esping Andersen, G. (1990) The Three Worlds of Welfare Capitalism. Cambridge: Polity Press.

2 Giddens, Anthony (1999) "Risk and Responsibility" Modern Law Review 62(1): 4.

dine göre ve ahlaklı bir şekilde davranmanın kendilerine çıkar sağladıklarını – veya bir mülke sahip olmalarına hiç gerek olmadığını düşündükleri anlamına mı gelir?

İkinci husus ise farklı haklar; yani medeni, siyasi ve sosyal haklar ve bunlarla ilişkili konular ile ilgilidir. Elbette dini örgütler, kırılganlar için sosyal yardım sağlayacaktır. Bunları, sosyal hakların verilmesi olarak düşünüyoruz. Ancak, bunların fonksiyonlarının medeni ve siyasi haklar kapsamında belli başlı açılımları vardır.

İslami Sosyal Yardımlaşma Sistemi: Devlet ve Toplum

Bu konuları aklımızın bir köşesine koyarak İran'da ve Orta Doğu'da ve Kuzey Afrika ülkelerinde mevcut ekonomik durumun iç kuvvetlerin baskısı altında olduğu ileri sürülebilir (bu iç kuvvetler; sürekli artan beklentilere ve sosyal ihtiyaçlara ve evrenselleşme zorunluluğundan kaynaklanan isteklere dayanmaktadır). Devlet veya toplum tarafından belirlenen sosyal politika; büyük olasılıkla devlet dışı ve yarı-kamusal dini kuruluşlarının geliştirilmesinde ve ekonomik kalkınmanın çözülmesinde kritik rol oynamaktadır. Örneğin, İran toplumunun ekonomik krize ve son yıllarda görülen sürekli artan işsizlik oranına verdiği tepki; ailenin işsiz kalan gençlere verdiği desteği arttırmıştır. Ancak, ailenin ekonomik anlamda daha da çok mahrum kalmasına neden olmuştur. Bağlayıcı aile birimi özellikle önemli bir kavramdır. Çünkü son yıllarda ülke, bir devrimden ve sekiz yıl süren bir s.a.v.aştan geçmiştir.

İran'daki çok farklı devlet dışı aktörler; tarihe bakıldığında, insanların sosyal yararları ve programlara erişmesine aracılık ederek toplumun temel ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli rol oynamıştır. Ancak otuz yıl önce devrimci devlet, ana sloganının uygun bir şekilde adalet getirmek olduğunu öne sürdüğünde bu denemeler büyük oranda görmezden gelindi. Yarı kamusal dini sosyal yardımlaşma örgütleri yavaş yavaş devlet dışı örgütlenen sosyal yardım sağlama sisteminin yerine geçti ve devlet dışı sosyal yardım sağlanmasının devlet kapasitesi üzerindeki etkilerini nötrleştirdi.³ Devlet kapasitesi kavramı ile devletin kendi sınırları içerisinde meşru kuvvet araçlarını kontrol altında tutabilme becerisi denmek istenmiş olup yarı kamusal sosyal yardım örgütleri kişileri doğrudan destekleyerek meşrulaştırma araçlarını kontrol altında tutar. Yarı kamusal dini örgütler sistematik bir şekilde sigorta dışı sektörün sorumluluğunu üstlenmiştir. Ancak 80 yıl önce başlamış olan resmi sosyal sigorta yayılmıştır. Yoksullar ve kırılganlar için sosyal yardım ve destek hizmetleri; yarı kamusal dini örgütler tarafından yönetilmektedir.

Çeşitli programlar arasında gerçekleşen etkileşimin sosyal politika programlarının genel tasarımı ile ilgili açılımları vardır. Ayrıca resmi sosyal politika ve diğer programlar arasındaki etkileşimin de önemli maddi sonuçları olabilir. Çeşitli programların maliyetlerini ve sağladığı faydaları değerlendirmek için şeffaf verilere dayalı daha fazla araştırma yapılmasına ve daha fazla kanıt elde edilmesine gereksinim vardır. Ancak yine de burada bu örgütlerin ihtiyacı ve kırılganlığı nasıl algıladıklarını, bu inanç tabanlı kuruluşlar ile yararlanıcıları arasındaki ilişki tipini ve kabul edilebilir yaşama standardı sağlandığından emin olmak için kırılgan grupları nasıl tanımladıklarını, tüm sosyal güvenlik politikalarının amacını açıklamaya çalışacağım.

3 This section of paper draws heavily on my previous paper which already published . For more see Saeidi, Ali, A. (2004)The accountability of para-governmental organizations (*bonyads*): the case of Iranian foundations, Iranian Studies, vol.37, no 3, 479-498.

İslami Sosyal Yardım Sisteminde Vakıfların Rolü

Bu yarı kurumsal örgütler; düşük gelirli grupların ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleştirilen sosyal çalışmalar, danışmanlık ve diğer sosyal hizmetler ve rehabilitasyon hizmetleri, şehit ailelerinin, eski savaş mahkumlarının, muhtaç köylülerin, yetimlerin, engellilerin koşullarında yapılan iyileştirmeler ile ilgili ölçüt ve etkinliklerin bir derlemesini sunacaklarını ileri sürmüşlerdir. Bu açıdan Şehit Vakfı (Bonyad-e Shahid), İmam Humeyni Bağış Yardımı Komitesi, Baskı Altında Kalanlar ve Engelliler Vakfı, Konut Vakfı ve 15inci Khordad Vakfı aktif yarı kamusal örgütler arasındadır.

Bu örgütler; elbette bir yandan dini örgütlerin otoritesini güçlendirirken öte yandan haklara dayalı vatandaşlığın maddileştirilmesini önleyebilen hesap verebilirliği azaltacak ikili güç kaynağını temsil eder. 1978 – 79 devriminden sonra inanç tabanlı örgütler gibi çeşitli yarı kurumsal örgütlerin kurulması büyük sosyo-ekonomik sektöre yol açmıştır. Paralel devrimci meşruluk yapıları ve otorite kurarak ve birleşme sürecine katkıda bulunarak kitle toplumundan faydalanmak için pek çoğunun ardından sosyal devrimler geldiğinden bunun yirminci yüzyıl siyasi devrimleri arasında tek olmamasına rağmen dini vazife olarak kırılğan kişilere sosyal yardımı sağlayacak bazı popülist örgütleri kurması açısından yegane bir olaydı. Bu; bağlı sınıflar üzerinde devrimci kuvvetlerin egemenliğini sürdürmüş, sosyal refahın ve yeniden yapılanma programlarının yönetilebilmesine ve takip edilebilmesine yardımcı olmuştur. Ancak yine de bunlar, İslam devletinin kurulması, Müslüman birliğinin eski haline getirilmesinin sadece merkezdeki Müslümanların gerçek çıkarlarına sahip hükümetin kurulmasına bağlı olduğunu ileri süren Ayetullah Humeyn'in (devrim lideri) doktrinine dayalı olması açısından 1979 devrimin yegane ürünleridir.⁴ İslam devleti; en önemli dini ihtiyatları uygulamaya çalıştı. İslami devlet; eski rejimin mekanikliğini kapitalist üretim şekline göre hareket etmesi, bağlılık aracı olması, bazı gruplara rant sağlaması, sınıflar ve kentsel ve kırsal alanlar arasındaki boşluğu genişletmesi ve toplumsal adaletsizliğe yol açması açısından eleştirerek anayasal ve dağılımsal adaleti uygulanabilir bir şekilde getiren refah devleti kurmaya çalıştı. Bu örgütler kurulmadan İslam devleti içerisinde sadaka toplama, fakirleri koruma veya bağış kuruluşlarının (vakıfların) izlenmesi gibi dini ihtiyatların ekonomik açısının uygulanması mümkün değildi.⁵ İlk bakışta, dindar ve devrimci liderler, devrimden hemen sonra devlet girişimine bu dini yükümlülük açısından güven duymuyormuş gibi görülmektedir. Ancak müteakip yıllarda bu örgütlerin genişletilmesi; İslam devletinin ideolojik ve kültürel ihtiyaçlarına katkıda bulunurken hükümet kararı (ve vatandaş incelemesi) olmadan dini hayır kuruluşlarını hayır işleri üzerinden devasa yarı kurumsal tekeller olacak şekilde yeniden yapılandırması açısından bunların yegane olduğunu göstermiştir. Pek çok çalışmanın bunların eski rejim sırasında göz ardı edilen fakirlere sosyal yardım sağlamada başarılı olduklarını göstermesine rağmen bizim de kanıtlayacağımız gibi bunlar bünyelerinde dini kuruluş kapsamında çelişkili bir konumu barındırmışlar ve devlet kuruluşları ile paralel çalıştıklarında İslam devletindeki ikili güç yapısını güçlendirmişlerdir.

4 Ruhollah Khomeini, *Nameh'i as Imam Musavi Kashif al-Ghita* (Tehran, 1356/1976), 41–42; and H. Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of 'Guardianship of the Jurisconsult,'" in *Islam in the Political Process*, ed. James Piscatori (New York, 1983), 160–180.

5 Awqaf are religious endowments, properties giving revenues. Awqaf are administered by managers or a charitable foundation, which are in charge of ensuring that all revenues end up in the right pockets. Awqaf leaders are mostly ulema and local religious leaders, working independently from the state. In the modern world awqaf are important means of financing the administration of mosques and religious schools. The institution of awqaf as charitable organizations has played a major role in the development of economies and the accumulation of landed property in Islamic societies for centuries, serving as mechanisms for untaxed saving and investment.

İslam Cumhuriyetinin kurulması; dini kuruluşların 'Hukuk Danışmanı Koruması' (velayat-e fakih) kavramını etkin bir şekilde kullanarak siyasi sistem ile entegre olmasına yol açmıştır. Ancak yine de dini liderler; hükümet politikaları dahilinde dini ihtiyatların sosyal yardım açısını uygulama eğilimine girmemişlerdir. Dini liderler; kendi dağılımsal politikalarını sürdürmek için bu örgütleri yönetmeyi tercih etmişlerdir. Bu örgütlerin gizli fonksiyonu ayrıca kendileri için önemli olan kişilerle ilişkilerini sürdürmektir. Ayrıca, bu örgütlerin ideolojik fonksiyonlarına devrimci kuvvetlerin sosyal hareketliliği, devlet ideolojisi ve politik gücün birleşmesi de katkı sağlamıştır.

Ancak karizmatik sonrası otoritenin (post-charismatic authority) rutinleşmesi krizi; yarı kurumsal hayır örgütlerinin devletin ekonomik reformları ile uyumlu plan yapmasına olanak tanımadı. Reformcu hükümet görevi aldığı anda ve iki yıl sonra hesap verme ve inceleme konularının damga vurduğu yeni çağ başladığı zaman bu kuruluşların karşılaştıkları sorunlar devrimden yirmi yıl sonra başladı.

İnanca dayalı kuruluşlar veya hayır kuruluşları, bunların İslam devleti içerisindeki rolleri ve dini liderler ile olan ilişkileri ile ilgili tartışmalar; bu iki tür kuruluş arasındaki ilişkiye yönelik herhangi kuramsal temelin olup olmadığını keşfetmek için hayır kuruluşları (vakıflar) sıfatıyla bunların geçmişinin ele alınmasını gerekli görmüştür.

Dini liderler tarafından kurulan bu yarı kurumsal sosyal yardım kuruluşunu çağdaş İran tarihindeki diğer tüm hayır kuruluşlarından ayıran şeyin; yarı kurumsal örgütlerin devrim sonrası çağın politik sistemi içerisinde kurulması, hayır kuruluşlarının ise devletten bağımsız ve siyasetten uzak çalışan büyük ve yerel dini liderlerin yönettiği popüler dini – ekonomik vakıf (bağış kuruluşu) olması ileri sürülebilir.⁶

İmamın okültasyonunda içtihadın (dini yorumlama) uygulanması dışında İran Şii İslam geleneğindeki dini liderlerin ana vazifesi; toplumda koruması olmayan kişilere koruyucuları olarak hizmet vermektir.⁷ Bu nedenden dolayı onlar; kendilerine tasarruflar tevdi edilen kişiler, azınlıkların devletleri ve yetimlerin koruyucularıdır.⁸ Kur'an, Müslümanlardan toplumun sosyal açıdan daha zayıf üyelerine bağlılık göstermelerini ister. Zekat adı verilen vergi, ulema (büyük Ayetullahlar) için bu amaca hizmet eder. Normalde zekat terimi; fakirler için vergi veya 'sadaka vergisi' şeklinde tercüme denebilir. Kur'an; zekatın yanı sıra 'beşte bir (humus)' denilen bir vergiden bahsetmektedir.⁹ Humuslar Şiiiler için önemli bir rol oynar.¹⁰ Bu vergiler ve ödemeler; mukallitin (taklit eden inanan) hukuk danışmanına karşı (*müçtehit*) dini vergi ödemekle

6 S. Maloney, "Agents or Obstacles? Parastatal Foundations and Challenges for Iranian Development," in *The Economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State*, ed. Parvin Alizadeh (London and New York, 2000), 149.

7 Abbas Eqbal, *Khanedan-i Nawbakhti* (Tehran, 1357/1978), 212, 249.

8 Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906* (Berkeley and Los Angeles, 1969), 18.

9 Quran, trans. Marmaduke M. Pickthall (London, 1930). It can be found in the verse (8 : 41): "know that whatever you acquire as material gain a fifth belongs to God and to the Prophet and to those related and the orphans and the poor and the wayfarers."

10 Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (Princeton, 1997), 91; A. Sachedina, "Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'i Legal System," *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980): 275–289; N. Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45 (1982): 39–47; also see Hossein Ben Babveyeh, *Men Layahzar al faqih*, vol. 2 (Beirut, n.d): 25–49.

İslami Sosyal Yardım Sisteminde Vakıfların Rolü

yükümlü olması (*taklif*) açısından İslami içtihat biliminde konu edilen taklit mekanizmasına (kanun hususlarında bir başkasının benzetilmesi) dayanır. Taklit; üzerinde durulan din görevlisi hiyerarşisine yönelik kuramsal kuruluş yapısıyla Şiiilik açısından özel önem kazanmıştır.¹¹ Vergi ödeme dahil olmak üzere din adamlarının etnik açıdan ve ritüel olarak doğru davranışları belirlemesine yardımcı olan kuralları takip etmek herkesin görevidir; ancak müçtehidin bağımsız hesap verebilirliği yoktur. Çünkü içtihat ilkesi bağımsız hukuki gerekçelendirmesine dayalıdır.¹² Ulema (büyük Ayetullahlar) doktrin olarak sadaka ve hayır kurumu ödemesine, özellikle de Şii ilahiyat fakültelerinin yanı sıra fakirleri desteklemek için özel gelir kaynağı olmalarından dolayı humuslara (imamın payı) odaklanırlar.¹³

Dini halk geleneklerinin kapsamlı bir şekilde genişlemesi ile birlikte Kaçar yönetimi (1785-1925) sırasında dini ulema otoritesi de gelişti. Bu süre içerisinde çeşitli sadakaların ve dini ve hayır işleri için niyet edilen paraların toplanması ve dağıtılması; imam otoritesinin temsilcileri sıfatı ile ulemanın sorumluluğundaydı.¹⁴ Ulema ne kadar çok para (sadaka ve bağış) topladıkça otoritesi ve önemi de o kadar arttı. Ayrıca türbeler ve camiler ile ilişkili vakıflardan elde edilen gelir de ulema için en önemli gelir kaynaklarından biriydi. Hayır, örgütü olarak vakıflar kurumu; vergisiz birikim ve yatırımlar için mekanizma olarak hizmet ederek yüzyıllar boyu İslam toplumlarında toprak mülklerinin toplanmasında ve ekonomilerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Safevi döneminde (1501–1722) zamanın başkenti olan İsfahan’da camilere ve dini ve geleneksel okullara (medreselere) ekli çok geniş vakıf arazileri vardı. Ancak bunlar; Safevilerin sonunda ve Kaçarların başında ortaya çıkan kaos dönemleri gibi dönemlerde yerel kodamanlar tarafından zayıflatıldı.¹⁵ Hacı ve ağıtçı gruplarda görülen hızlı artış; Kaçar dönemindeki Şii kutsal şehirlerinin yapısını değiştirdi. Ayrıca ulemanın gelir kaynaklarını da arttırdı. Çeşitli bağışların veya gönüllü ödeneklerin yanı sıra vakıflar da önemli gelir kaynakları oldu. Örneğin, çoğu Horasan ilinde bulunan Masat’taki İmam Reza Türbesine bağlı araziler; Kaçar döneminde belki de en büyük dini gelir kaynağını oluşturdu.¹⁶ Vakıfların ulema için ne kadar önemli olduğu vakıfların idaresini kontrol etmek için ulemaların kendi aralarında yaşadıkları çekişmelerden görülebilir. Bu konu ayrıca devlet için de önemli bir konu olup ulema ve devlet arasında da ihtilaf konusu olmuştur. Örneğin Kaçar döneminde ilk başta ulemanın içerisinden seçilen baş vakıf idarecisi (müteveli başı); il valisinden sonraki en önemli kişi olarak hürmet görmüştür. Rıza Şah döneminde devlet, vakıf arazilerinin işletilmesini üstlendiğinde ve idari kontrolü ulemanın elinden aldığında bu davranışın vakıfların finansman açısından devletten bağımsızlıklarına ciddi tehdit oluşturduğu düşünüldüğü için illerde huzursuzluklar ve ayaklanmalar ortaya çıktı.¹⁷

11 L. Clarke, "The Shi'i Construction of Taqlid," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001): 40.

12 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago and London, 1984), 138–141; Clarke, "The Shi'i Construction of Taqlid," 40.

13 A. Kazemi Musavi, "The Basis and Nature of ulema's authority in Qajar Iran," *Iran Nameh*, 15, no. 2 (2000): 199.

14 Algar, *Religion and State*, 14.

15 Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (London, 1953), 129–130.

16 George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, vol.1 (London, 1892), 163.

17 For a detailed list of Astan-e Qods-e Razavi assets in forms of waqf in the city of Heart (now in western Afghanistan) in the pre-Mongol history, see Ali Karimiyan, *Asnad-e Astan-e Qods-e Razavi dar Herat* (Tehran, 1378/1999); for more on Goharshad Mosque uprising (in Mashhad) see Hossein Maki, *Tarikh-e Bist saleh-ye Iran*, vol.5 (Tehran, 1362/1993); Azizollah 'Atarodi, *Tarikh*

Yeni Dini Hayır Kuruluşu Şekillerinin Ortaya Çıkışı

İslam Cumhuriyetinin kurulması; İslami ceza kanununun uygulanması dahil olmak üzere politik düzenin tek yöneticileri ve söz sahipleri sıfatına haiz ulema ile din ve devletin birleşmesine yol açtı. Ayrıca, yeni hükümet; sadaka geliri ve vakıfların idaresini toplama gibi diğer önemli dini ihtiyatların bazılarını entegre etmedi ve bu finansman uygulamalarından sorumlu dini kurumların devlet kuruluşlarından ayrı bir şekilde işlev göstermesine olanak verdi. Örneğin, Bonyad-e Astan-e Qods-e Razavi dini liderlerin kontrolü altında kalmaya devam etti. Bu; genellikle hacıların verdiği sadakalardan oluşan yıllık bütçesi olan, Masat'taki İmam Reza türbesine dayalı en önemli hayır kuruluşudur.¹⁸ Çok kısa bir süre sonra dini liderlerin İslam hükümetine vergi ödenmesini meşrulaştırmasına rağmen bunu İslami vergiden ayrı tuttular. Örneğin, bazı dini liderler; 'vergilerini ödemeyen kişiler humuslarını ödemeyen kişiler gibidirler; onların mülkiyeti yasa dışıdır; çünkü vergi ödeme yükümlülüğünden kaçan varlıkları veya mülkleri mal sahibine değil, insanlara, şehitlere ve şansız köylü vatandaşlara aittir' diyerek insanları vergi ödemeye teşvik ettiler. 1979 devriminden sonra Şah ve kraliyet ailesi mülklerine el konulduğunda bu geniş sabit ve likit varlıkların kontrolü yeni kurulan yarı kamusal örgütlerdeki dini liderlere geçti ve bunların finansman açısından bağımsızlıkları arttı. Devrimci Meclise fakirlerin, işçilerin ve devlet çalışanlarının lehine kraliyet ailesinin ve ilişkili kişilerin varlığına el koyması konusunda devrimci lideri ihtiyatı ile yetki verildi. Meclise yazdığı mektupta Ayetullah Humeyni; Şah'ın ve kraliyet ailesinin likit varlıklarının tamamının Devrimci Meclis adına bankaya yatırılması hususunda' emir verdi¹⁹ Devrimci heyetlerden tüm ülkede doğrudan bu emrin uygulanmasını istedi. Bu varlıklara yağma adını verdi (ganimet, çoğulu ganimetler)²⁰ ve bunların hükümet mülklerinden ayrı bir şekilde tutulması ve kontrol edilmesi gerektiğini de ekledi. Temmuz 1979 Kanununa göre en büyük İran sanayicilerinin Şah ile 'gayri-meşru bağları'dan kar elde etmiş en yakın akrabalarının beşte birinin mal varlıklarına el konuldu ve devlet kontrolü altına alındı ve böylece üzerinde hak talep edilmeyen mal varlıklarına dayalı özel sektörde şirketleri kapsayacak şekilde büyük yarı kamusal sektör oluşturuldu. İronik olarak özel mülkiyet hakkı kutsallığını ihmal etmemelerine rağmen bu mal varlıklarına el koyarak ve bunlara yasa dışı bağlardan elde edilen varlıklar adını verip ekonomik bağımsızlıklarını güvence altına aldıkları büyük miktarlardaki mülkiyeti eskiden olduğu gibi kontrol etme fırsatını yakaladılar. Büyük kuruluşların millileştirilmesinden iki gün sonra Ayetullah Humeyni; tüccarlarını ve pazar satıcılarını özel mülkiyetin güvence altında

Astan-e Qods-e Razavi, 2 vols. (Tehran, Vezarat-e Ershard-e İslami, 1371/1992 and 1372/1993); Majid Tafreshi and Jalil Bahar, Shenashnameh, Zendegani va Asar-e Sheikh Ahmad Bahar (Tehran, 1377/ 1998), 34–35 and 462H–462L; Sa'id Vahed, Qiyam-e Goharshad (Tehran, n.d); and L C Yate, Khurasan and Sistan (Edinburgh and London, 1900), 332, 333, and 344.

18 This foundation, with its historical background as one of the most important traditional religious charities, is controlled by the supreme leader. The word Bonyad was added to the title of this organization after the 1979 revolution. The position of his representative is not the same as the Shah's representative (Nayeb al- Tqwliyah) during the Pahlavi era. For more, see Azizollah 'Atarodi, Tarikh Astan-e Qods-e Razavi.

19 Ruhollah Khomeini, Sahifeh-ye Nur [Pages of Light: A Collection of Speeches and Pronouncements], vol. 17 (Tehran, 1363/1984): 124.

20 According to sura 8:41 Quran, "whatever ye take as spoils of war, lo! a fifth thereof is for God, and for the messenger and for the kinsman (who hath need) and orphans and the needy and the wayfarers." The verb ghanima is ambiguous in Arabic. It means both "to achieve or profit" and "to take as spoils." The Sunnis interpret this verse according to the latter definition and apply it only to justify the taxation of war spoils. The Shi'i ulema, however, interpret ghanima as "to earn" in its broadest sense and since time immemorial have understood the "fifth" as a type of income tax. Halm, Shi'a Islam: From Religion to Revolution, 91–92.

İslami Sosyal Yardım Sisteminde Vakıfların Rolü

olduğu konusunda temin etmeye çalıştı. Ulemanın devrim boyunca pek çok durumda tüccar toplulukları ile kurduğu işbirliğine işaret etti ve İslam ekonomisinin hedefinin özel ekonomik etkinliği yol etmek olmadığını söyleyerek İslam devletini komünist devletten ayırdı.²¹

Bu vakıflar mutlak suretle büyük liderlerine ve başkentte büyük liderin temsilcileri sıfatıyla hareket eden yerel dini liderlere bağlıdır. Bu vakıflar etkinliklerini nitel ve nicel çapta genişlettiler ve sosyal yardım politikalarının uygulanmasında önemli rol oynadılar. Bu çalışmalar; İmam Bağış Komitesi gibi dini kuruluşların (inanca dayalı kuruluşlar); STK'ya ve hükümete bağlı sosyal yardım programlarına nazaran daha iyi işlev gösterdiği ortaya koymuştur.

Sonuç açıklamaları: Zorluklar ve Fırsatlar

Sonuç olarak yukarıdaki analizin 1979 devriminden sonra hayır kuruluşlarının kurulmasına yol açan faktörleri ele aldığını söyleyebilirim. Sosyal politikanın gelişmesi; toplumsal ve siyasi istikrarın sağlanması için sosyal talebe yanıt olarak veya siyasi meşruluk sıfatıyla sosyal yardım hizmetlerini sağlamaları açısından siyasi ekonomi ile yakından ilgilidir. Ayrıca bu vakıflar; dini hayır kuruluşlarının ve finansman yükümlülüklerinin tevdi edildiği dini ulema (dini liderler) otoritesine dayalı olarak kurulmuştur. Büyük liderlerine bağlı kalan vakıflar; çok çeşitli sosyal ve kültürel etkinliklerini uygulayarak İslami devlet ideolojisinin kurumsallaştırılmasında son derece önemli rol oynamışlardır. Ancak bunların en büyük işlevi tam olarak resmi sosyal güvenliğe paralel olan popülist sosyal güvenlik kapsamında verilen vaatleri uygulamaktır. Bu vakıflar ekonomik ve muhasebe bilgilerini kamudan geri çekti. İslami devlet; hayırsever kuruluşlarının şeffaf hesaplar ve açıkça tanımlanmış tüzükler ve işletme ilkeleri ile incelemeye açılması konusunda hem içerden hem dışardan baskı görmektedir.

Toplumun büyük bir kısmına hakim olmalarına rağmen gelecekteki etkinlikleri 1) Hesap verebilirliğin olmaması problemini çözmeye, 2) Hizmet ettikleri insanların özgürlüğünü ve itibarını tanıyarak vatandaşların sosyal haklarına saygı duymaya, 3) Kırılgan grupları işbirlikçi sosyal güvenlik sistemine geçirmek için yetki verici planlar yapmaya, 4) Sistemi sistematik bir şekilde yetki verilenleri tanıma yönünde teşvik etmeye, 5) Aile birimi gibi devlet dışı sosyal yardım kuruluşlarına yönelik dinamik ağ kurmaya, ve 6) Globalleşmiş dünyada modern insanların refleks davranışı ile ilişkili risk tipi olan üretilen riskleri önlemek için insanları sigortalayacak politikayı yapmaya yöneliktir.

Kökene vakıf kurumuna dayanan bu kuruluşlar; sosyal sermayenin bir boyutu olarak düşünülebilir. Çünkü bunlar; az çok kurumsallaştırılmış karşılıklı tanıma ilişkilerini içeren sağlam ağa sahip olmayla – yani diğer bir ifade ile bir grup içerisindeki üyelik ile bağlantılı gerçek ve potansiyel kaynakların birikimidir. Vakfa dayalı devlet dışı dini hayır kurumları güveni ve sosyal ağın kurumsallaştırılmasını artırır. Ancak sosyal güven ne kadar güçlenirse sosyal sermayenin ekonomik sermayeye dönüştürme problemi de o kadar artabilir. Bu çelişkiyi açıklığa kavuşturmak için vakıf ilişkilerinin tarihi kökenini ve özel sermayenin birikimini hatırlamamız gereklidir. Ünlü İran bilim adamı olan Homa Katouzian; İran tacirinin yapısında hayırseverlik veya s.a.v.urganlık olmadığını; bunun biriktirmekten ziyade harcama konusunda

21 Keyhan, 14 Tir 1358/1979; and Ali Rahnama and Farhad Nomani, *The Secular Miracle* (London and New Jersey, 1990), 242.

teşvik eden İslam öğretilerinden kaynaklanmadığını; sosyo-politik ortamın ona başka akla yatkın alternatif bırakmadığını öne sürmüştür. Bu; günümüze kadar hayatta kalan geleneksel ticaret hayır kurumunun ana nedenidir (Avrupa'da bilinmez); periyodik kamu şölenler ve hem pişmiş hem de pişmemiş yiyeceklerin dini ve diğer etkinliklerde muhtaç olanlara dağıtılması. Buna sadece İslam öğretilerinin kaçınılmaz sonuçları olarak bakılması yanlış olacaktır. Çünkü söz konusu öğretiler, Hristiyanlık dahil olmak üzere pek çok dinde ortaktır.

Yasal mesleki ahlak kurallarının olmaması, yani tüm seviyelerde rastgele güç yetkisi olması; finansmana ve güvenliğe neredeyse hiç yer bırakmaz. Lambton'ın da dediği gibi ülkede hem kamu bağışları hem de özel bağışlar vardır. Daha fazla güvenliğe sahip kamu bağışları; dini rütbe sahipleri ve üniversiteler için gelir kaynağı ve burs ödenekleri olurken özel bağışlar ise tüccarların yanı sıra zenginlerin – toprak sahiplerinin çocukları için gelir kaynağı oldu. Avrupa bağışları bir kenara bırakıldığında, bunlardan hiçbiri Avrupa'da özel mülkiyet olarak ihlal edilemez özelliktedir. Bu yüzden vakfın sosyal sermaye ve özel mülkiyet özellikleri arasındaki çelişkili ilişki durumunu hala korumaktadır. Özel mülkiyetin kapitalizm için önsezi olduğunu unutmamalıyız veya daha sosyolojik bir biçimde son koşulu ifade etmek gerekirse ancak bireyin yasal olarak diğer kişileri bir nesneyi veya kişiyi kullanmaktan men etme hakkı olması durumunda kapitalizm ortaya çıkabilir.

Bu güçlülere rağmen bu kuruluşlar, ekonomik gerileme döneminde devletin vatandaşlarının refahını koruyabileceği ve kendi kendine yetmeyi arttırabileceği fırsatları saklama kapasitesine sahiptir. Bu en iyi son dönemlerde politik haklar için gösterilen baskı ile örneklendirilebilir. Bu; söz konusu bu kuruluşların vatandaşlık haklarına demokratik, geliştirici ve dahil edici bir şekilde tepki vermesini sağlayan yeni devlet – toplum bağının ortaya çıkışının bir işareti olabilir. Dini sosyal yardım kuruluşlarının rolü; babadan kalma kurallarını terk etmesi ve demokratikleşme sürecini kabul etmesi gereken aile birimi ile birebir aynıdır.

Hükümet kuruluşları ve devlet politikası ile paralel çalışmak; İran dini kurumlarına devletin birey üzerindeki kontrolü azaltması konusunda yegane fırsat sunmuştur. Devletin, insanların özgürlüğünü yok etmesini önledi. Hükümet tarafından kurulan sosyal yardım kuruluşlarından farklı olarak bunlar büyük olasılıkla fakir ve kırılgan grupların kendi kendilerine yetmelerini ve istekli olmalarını arttıracaktır.

Daha önceden de belirtildiği gibi bu inanca bağlı sosyal yardım kuruluşları; kendi haklarından ziyade kendi vazifelerine göre sosyal yardım hizmetlerini sağlamışlardır. Ancak akıllara metnin herhangi bir yorumunun, yani dini yorumun uygulanmasının onları daha esnek olmasına olanak verip veremeyeceği sorusunu getirecektir. İnsanlardan ve hükümetten baskı gördükçe insanlarla olan ilişkilerini demokratik olarak yorumlayabilecekler mi? İran vakfı ile ilgili olarak son gelişmeler; vakıfların hükümetin emrine göre ve daha hesap verebilir oldukları yeni güvenlik kanunu esas alarak kırılgan kişilere hizmet verdiklerini göstermektedir. Son dönemlerde etkinliklerini kamulaştırmışlardır. Ayrıca kadınların evin reisi olduğunu düşündükleri tek ebeveynli korumaya muhtaç aileleri kapsayacak şekilde desteklerini genişletmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu uygulamanın şimdi veya eskiden bölgedeki diğer Müslüman sosyal yardım kuruluşlarında hiç bu kadar yaygın olup olmadığı konusunda şüpheler vardır.