

İMAMİYYE Şİ'ASI'NDA İMAMIN YETKİLERİNİN FAKİHLERCE DEVRALINMA SÜRECİ

Ahmet İshak DEMİR*

Özet

İmâmiyye'yi diğerlerinden farklı kılan İmam anlayışına rağmen imamlar, yaşadıkları dönemde de gerçekte bu görevi yürütmemiş oldukları gibi, son imamın gaybetinden sonra ise tam olarak fonksiyonlarını yitirmişlerdir. Belli bir süre imamın yetkisi ona özeldir anlayışı hâkim olmuşsa da zamanla, bu durumun her devirde bir imam bulunmasının gerekliliğini de içeren inançlarıyla çeliştiğini ve toplumun ihtiyaçlarını gören imami alimler, imamın yokluğunda imamın görevlerini yürütmek amacıyla yetkilerini peyderpey devralmaya başlamış ve uzun bir süreçte imamın bütün otoritesini üzerlerine almayı başarmışlardır. Hatta teorideki bu gelişme uygulama imkanı da bulmuş ve fakih siyasi otoritenin başına geçmiştir. Böylece teoride olmasa da vakıada beklenen imam gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Şi'a, İmamiyye, imamet, niyabet, velayet, velayet-i fakih

Abstract

The process of taking over of the authorities of imam by fakihs in Imamiyya Shi'ism

Although the imamat thought that differ the Imamiyya from others, as the imams did not make his duties during their time, after the last imam's hidden, the imams fully lost their functions. However the thought that the authority of imam belongs only for him was dominance for limited time, some faqihs realized that this situation is conflicting with the belief that in every period there have to be an imam and saw the societies' necessities. That faqihs began to take over the imams authorities step by step to perform the missions of imam and managed this taking over process all of imam's authority in a long period. Moreover this development in theory could find possibility for practice and the faqih took the lead of political authority. Thereby the awaited Imam arose not in theory but in fact.

Key words: Shi'ite, Twelver Shi'ism, imamate, velayet, velayet-e faqih

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi,

GİRİŞ

İmamiyye ve İmamet İnancı

İmamiyye'ye göre imameti kabul imanın şartlarından¹. Ca'fer es-Sadık'tan gelen rivayette de Hz. Ali ve soyunun imametini inkârın Allah'ı ve Peygamberi inkârla denk olduğu zikredilir². Bunun önde gelen nakli delili olarak "Zamanının imamını tanımadan ölen kişi cahiliyye üzere ölmüştür"³ hadisi sunulur. Allame el-Hillî aklen şöyle bir yaklaşımda bulunur: Nübüvvet özel (sınırlı), imamet ise genel bir lütuftur. Dolayısıyla genel bir lütfu inkar, özel lütfu inkardan daha kötüdür. Dolayısıyla imamın tanınması şarttır ve Cehennemden kurtulup Cenneti kazanmak buna bağlıdır⁴.

Her dönemde bir imamın bulunması mecburidir⁵. Bu gereklilik onun varlığının, yokluğuna göre daha faydalı oluşundan kaynaklanır. Bu haliyle imamın bulunması bir lütuftur ve aslah prensibi⁶ ica-

¹ Ethem Ruhi Fıglalı, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 209; a.mlf., "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 36. Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32 (Ankara 1992), s. 93 vd.; Mehdi es-Semâvî, *el-İmâme fî dav'î'l-Kitab ve's-Sünne*, Kuveyt 1399/1979, I, 69 vd. Bu konuda çeşitli rivayetler için bk. Muhammed Bakır el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li dureri ahbârî'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut 1403/1983, XXIII, 76, 99.

² Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut 1401, I, 181.

³ Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayra*, Kum 1985, s. 82 vd.; İbn Ebu Zeyneb Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer en-Nu'mânî, *el-Gaybe*, nşr., Hüseyin el-A'lemî, Beyrut 1403/1983, s. 80. "İmam-sız ölen kişi" lafzıyla rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 96.

⁴ İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Talib*, Beyrut 1402/1982, s. 13; a.mlf., *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Kahire 1382/1962, s. 77. Çeşitli rivayetler için bk. el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXIII, 76-81.

⁵ İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, Beyrut 1988, s. 27, 89.

⁶ Aslah Prensibi: Bilhassa Mu'tezile yaklaşımına göre; hikmetinin gereği olarak Allah'a kulun hayrına olanı (aslah) yapmanın gerekli olması demektir. Geniş bilgi için Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495 vd.

bı Allah'ın bir imam ataması gerekir⁷. Allah'ın kullarını rehberlik müessesesinden mahrum bırakmaması bağlamında imamet nübüvvetin devamıdır.

Kuleynî'nin rivayet ettiği haberlere göre imamlar Hz. Peygamber'in makamındadırlar. Şu farkla ki nebi meleği görür imam ise sesini işitmesine rağmen meleği göremez⁸.

İmamların toplumları karşısındaki essiz konumu temelde iki sebebe dayandırılabilir: Hz. Peygamber'in ilahî nasla tayin edilmiş yegane meşru varisi ve kendilerini diğer insanların tartışmasız lideri yapacak şahsî niteliklerle donatılmış olarak kabul edilmeleri⁹. Bu konum kendilerine itaatın gerekli olduğu sonucunu çıkarmaya yeterli olmakla beraber imamlara itaatın dinî gerekçeleri de sıralanır ve özellikle "Allah'a, Resule ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin"¹⁰ ayetiyle istidlal suretiyle bunun farz olduğu vurgulanır¹¹.

Temelde otoriteleri nass ile tayin edilmiş olma¹² ve peygamber gibi mâsum¹³ oluşlarına dayanan; sayıları on iki olarak belirli ve sınırlı¹⁴

⁷ Abdullah b. Abdullah es-Sedâbâdi, *el-Mukni' fi'l-imâme*, nşr. Şakir Şeb', Kum 1414, s. 47. el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 15; a.mlf., *el-Bâbü'l-hâdi 'aşer*, (iki şerhle birlikte nşr. Mehdi Muhakkik), Meşhed 1370/1991, s. 39-40. (Nasıruddin et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin aynı görüşü paylaşımı hakkında bk. Onat, "Şi'î İmamet Nazariyesi", s. 93 vd.; Ali Mukallid, *Nizamu'l-hüküm fi'l-İslâm ev en-nübüvve ve'l-imâme 'inde Nasıruddin et-Tûsî*, Beyrut 1406/1986, s.285 vd., 337.)

⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 176, 270 vd.

⁹ Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şi'a'da İmam ve Toplum", *Dinî Araştırmalar*, trc. Mazlum Uyar, III/7 (Mayıs-Ağustos 2000), s. 227 vd.

¹⁰ en-Nisâ 4/59.

¹¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 185-190; Şeyh Saduk ve Nasıruddin et-Tûsî'den çeşitli alıntılar için bk. Onat, "Şi'î İmamet Nazariyesi", s. 99-101.

¹² el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 15, 31-34; a.mlf., *el-Bâb*, s. 39-40, a.mlf., *Keşfu'l-murâd*, s. 338, 343, a.mlf., *Minhâcü'l-kerâme*, s. 78, 147; Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 199; Nasıruddin et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 16'dan naklen Onat, a.g.m., s. 96.

¹³ Şeyh el-Mufid, *Şerhu Akâidi's-Saduk ev Tashihu'l-i'tikâd*, Tebriz 1364, 214-16; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, nşr. Abduzzehra el-Hüseynî el-Hatîb, Tahran 1407/1986, II, 207; a.mlf., *Resâil*, nşr. es-Seyyid Mehdi er-Recâi, Kum 1405/1984, II, 294, III, 20; Şeyhuttaife, Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitabu'l-gaybe*, nşr. İbadullah et-Tahrani; Ali Ahmed Nasih, Kum 1411, s. 16 vd.; Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 200; Şeyh Saduk, İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletu'l-İ'tikâdî'l-İmâmiyye (Şi'î İmâmiyye'nin İnanç Esasları)* trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 113; el-

bu imamların sonuncusu olan Muhammed el-Mehdi, babası onbirinci imam Hasan Askeri'nin hicri 260 (873) yılındaki vefatının ardından Samarra'daki evlerinin altında serdaba girerek kaybolmuştur. Halen sağ olup Kıyametten önce zulümle dolmuş dünyayı adaletle doldurmak üzere zuhûr edecektir.

Bu şekilde özetlenebilecek on ikinci imam inancı gaybetinin ilk döneminde kendisiyle irtibat sağladığı belirtilen dört kişi döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönem müelliflerinden Ebu Halef el-Kummî (ö. 310/913) de İmamiyye'de on birinci imamın soyundan gelen gaib imam inancının var olduğunu belirtir¹⁵.

“en-Nüvvâbü'l-erba'a” yahut “es-Süferâü'l-erba'a” olarak bilinen bu kişilerin imamla toplum arasında irtibat sağladığı hicri 260-329 yılları arasındaki devreye Gaybet-i Suğra denir¹⁶.

Son Sefirin ölümünden sonra günümüze kadar gelen döneme ise Gaybet-i kübrâ denilir. Bu dönemde hayatta olan imam zamanı belli olmayan bir tarihte mutlaka ortaya çıkacak ve adaleti sağlayacak olan düzeni kuracaktır. Böylece yeryüzü aydınlığa kavuşacak, kullar zulüm ve zulmetten kurtulacağı gibi refah ve mutluluğa ulaşacak,

Hillî, *el-Elfeyn*, s. 207; a.mlf., *Nehcu'l-hak ve keşfü's-sıdk*, nşr. Aynullah el-Hüseynî el-'Urmevî, Kum 1407, s. 164, a.mlf., *Keşfu'l-murâd*, s. 340; a.mlf., *Minhâcü'l-kerâme*, s. 145-6; a.mlf., *el-Bâb*, s. 41.

¹⁴ el-Hillî, *Minhâc*, s. 93; Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayra*, Kum 1985, s. 3-5; İbn Ebu Zeyneb Muhammed b. İbrahim b. Ca 'fer en-Nu'mânî, *el-Gaybe*, nşr., Hüseyin el-A'lemî, Beyrut 1403/1983, s. 39-69. İmamlar listesi ve atanmış oluşları hakkında bk. el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 286-329; Şeyh Saduk, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, s. 109, 115-117.

¹⁵ Ebu Halef el-Eş'ari el-Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-frak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963, s. 103. Gaybet inancının 300/912 civarında şekillendiği görüşü için bk. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, Londra 1985, s. 75. Son sefirle çağdaş Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî (ö. 329/941) *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayra* isimli eserine imamların 12 olduğu ve sonuncusunun kaimleri olduğu rivayetleriyle başlar (s. 3). “Yeryüzü hüccetsiz kalmaz” rivayetleri için ise bk. s. 25-32.

¹⁶ Dört sefir hakkında özlü bilgiler için bk. Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnanç*, İstanbul 1995, s. 61-68.

fakirlik ortadan kalkacağı için zekat alacak kimse dahi bulanamayacaktır¹⁷.

İmam, Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen kişi olunca görev, yetki ve otorite açısından onunla eşdeğerde olmaktadır. Zaten bilgide eşit olmaları aynı otoriteye sahip oldukları kabulüne dayanmaktadır¹⁸. Dinî ve siyasî bütün yetkilerin kendisinde bulunduğu otorite olan imamın görevlerini aşağıdaki gibi maddelenebilir:

1. Şeriat kanunlarını uygulamak ve dinin sınırlarını korumak.
2. Sınırlı nas, sınırsız mekan ve meseleler karşısında yeni hükümleri zannî olarak değil, masumiyetiyle yakîni olarak doğru bir şekilde tespit etmek.
3. Adaleti sağlamak.
4. Sosyal problemler karşısında farklı fikirler arasında birliği sağlamak. Zira bu ancak bir masum etrafında gerçekleşebilir.
5. Sosyal barışı korumak.
6. İyiliği emredip, kötülükten sakındırmak¹⁹.

2009 yılı itibarıyla 1068 seneyi bulan Gaybet-i Kübrâ'da var olduğuna inanılan imamın her hangi bir yetki kullanımı söz konusu değildir. Bu uzun dönemde Şî'i halkın dinî ihtiyaçlarının fakihler tarafından karşılanabilmesi için aslen imamlara ait olan dinî otoritenin fakihe geçiş sürecini ele almaya çalışacağız.

ALİMLERİN İMAMLARIN YETKİLERİNİ DEVRALMA SÜRECİ

1. İmamlar Döneminde Alimler

Gaybet öncesi dönemde zafî gaybet denilebilecek bir durum var ki o da imamın kendi müntesiplerinin tamamıyla aynı fizik mekanı paylaşmıyor olmasıdır. Özellikle ikinci asır sonrasında imamî toplumun

¹⁷ Öz, *a.g.e.*, s. 85 vd.; Onat, "Şî'i İmamet Nazariyesi", s. 109.

¹⁸ Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şî'a'da İmam ve Toplum", s. 231.

¹⁹ el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 12, 17-19.

farklı yerleşim merkezlerine dağılmış olarak varolması, onları bağlı oldukları imamlarından uzakta yaşamak gibi bir durumla karşı karşıya bırakmıştır. Önceki dönemlerde tek otorite kabul edilen imamın yanında alimin konumu, imamların ahabârını derlemek ve soru ve sorunlar karşısında bunlar arasından nakilde bulunmaktan ibaretir. Bu anlamda ideal bir öğrenci imamların ahabârını sorgulamadan derleyip rivayet eden kişi olarak karşımıza çıkar²⁰. Bir alimin akli izahta bulunması kesin olarak reddedildiği gibi çeşitli rivayetlerde İblis'in icadı olarak algılanan kıyas ve icthad da men edilir. Bu bağlamda Musa Kâzım talebesi Muhammed b. el-Hakîm'in akıldan istifade için kendisine yaptığı müracaatı reddettiği gibi Muhammed Bâkır da imamların söylediklerini nakletme yerine kendi görüşlerini aktardığı için öğrencisi Muhammed b. et-Tayyar'ı uyarmıştır²¹.

İmamların yegane kaynak olarak kabul edildiği bu dönemde kadınlara da yer yoktur. Kuleynî'ye göre Şurayh kadı olduğu zaman Hz. Ali onu azarlamış ve imama atıfta bulunmaksızın herhangi bir fikhî hükümde bulunmamasını emretmiştir²².

Fakat bütün bunlara rağmen imamlar döneminde imamların görüşleri karşısında farklı fikirler ileri süren imamî alimler de olmuştur. Hişam b. el-Hakem, Ca'fer es-Sadık'ın kelamdaki üstünlüğünü kabul etmemiş ve ona konuyla ilgili bir dizi soru yöneltmiştir. Aynı şekilde Zürrare b. Ayen'de kelamî meselelerde müstakil görüşler ileri sürmüştür. Fakat bütün bunların tamamı bid'at oldukları gerekçeyle başta Ca'fer es-Sadık olmak üzere imamlar tarafından reddedilmiştir²³.

İmamiyye Şi'asının çeşitli şehirlerde müntesibi bulunan bir mezhep haline dönüşmeye başladığı III/IX. asrın başlarına doğru imamla

²⁰ W. F. Madelung, "Oniki imam şiasında gaybet zamanında otorite" *İslamda Siyaset Düşüncesi* trc. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 142 vd.; Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şi'a'da İmam ve Toplum", s. 241.

²¹ el-Berki, *el-Mehâsin*, I, 212-13'ten naklen Kohlberg, a.g.m., s. 242.

²² Kuleynî, *el-Kâfi*, VII, 406-407'den naklen Kohlberg, a.g.m., s. 242.

²³ Şeyhuttaife et-Tûsî, *Emâli*, I, 45; a.mlf., *Fihrist*, s. 100'den naklen Kohlberg, a.g.m., s. 243 vd.

iletişimin güçleşmesi mahalli liderliklerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine neden olmuş, bu oluşuma imamlar da destek vermiştir. Mesela İmam Rıza, kendisini Hemedân'dan Medineye ziyarete gelen talebesi Ali b. el-Müseyyeb'in bu yolu her zaman kat etmesinin mümkün olmadığını söylemesi üzerine ona hemen her konuda Zekerriyya b. Adem'e danışabileceğini söylemiştir. Bu durum yine kendisinin ortaya koymuş olduğu "biz size dinin temel prensiplerini temin ederiz; detaya ilişkin hususları keşfetmek ise sizin vazifenizdir" şeklindeki metotla uygunluk arzetsen de daha önceki dönem anlayışıyla tam bir ayrılığı temsil eder²⁴. Hatta İmam Ca'fer es-Sadık Şi'ilerin kendi içlerindeki problemleri çözmeye kendilerinden olmayan yöneticilere gitmemelerini zira bunun, Allah'ın küfrünü emrettiği, tağutun hükümünü kabul anlamına geleceğini belirttikten sonra ne yapmalıyız? diyen Amr b. Hanzala'ya: "Bizim sözlerimizi nakleden, helal ve haramımıza uyan ve hükümlerimizi bilen kişinin hükmüne razı olun zira onu size hâkim tayin ettim" der²⁵. Burada Şi'ilerin kendi aralarından seçtiği kişinin bizzat imamın ağzından hükme bağlanarak "imamca atanmış" muamelesi göreceği konusu kayda değerdir.

Sonraki dönem ulemasının bu konulardaki ortak kanaati oldukça belirgindir: Gaybet öncesi dönemde imamın tasvibi olmaksızın hiçbir fiil meşruluk kazanmaz. Şerif el-Murtazâ imamların, kadı ve hakem olarak bir veya daha fazla halife atayabileceklerini belirtir. Bunların hepsi imama karşı sorumludur. Onlar tarafından bir hata yapıldığında, imam hemen duruma müdahale ederek bunu düzeltecektir²⁶.

Dini otoritenin güvenilir talebelere havale edilmesi durumu, İmam Ali er-Rızâ'dan sonraki imamlar tarafından da devam ettirilen bir uygulamadır. Onuncu imam Ali en-Nakî, uzakta olup kendisine gelemeyen ve kime danışayım diye soran kişiye, daha sonra dört sefirin

²⁴ Kohlberg, a.g.m., s. 247 vd.

²⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 67 vd. Hanzala haberi olarak bilinen bu rivayet sıkça referans olarak kullanılır. Ayetullah Humeyni'nin başvurması için bk. Ayetullah Humeyni, *İslâm Fıkhdında Devlet*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1999, s. 108 vd.

²⁶ Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 42, 67, 76, 78'den naklen Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şi'a'da İmam ve Toplum", s. 248.

birincisi olacak olan, Ebu Amr Osman b. Sa'îd el-'Amirî'yi tavsiye ederek "onun her söylediği şeyi tasvib ederim ve rivayet ettiği her şey de benden gelmektedir" der. Bu sözler oğlu onbirinci imam Hasan el-Askerî tarafından da aynen tekrarlanır²⁷.

Sekiz, dokuz ve onuncu imamların talebesi olan Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Eş'arî'nin Kum'daki faaliyet ve durumu kayda değerdir. Eserleriyle saygı duyulan bir alim olarak kalmamış III/IX. asrın ortalarında Kum'daki imamî topluluğun liderliğini de üstlenerek devlet görevlilerini karşılamıştır. Şîî düşünceye zarar verdiği gerekçesiyle aşırı fikirleri olan şahısların şehirden uzaklaştırılmasını emretmiş ve bunu imama danışmadan yapmıştır²⁸.

Bu ve benzeri bilgilerden şu sonucu çıkarmak mümkündür: Gaybet öncesi dönemin son zamanlarında dinî liderlerin konumu gaybetten sonraki durumlarından pek farklı değildir. Buna son dönem imamlarının başta coğrafi olmak üzere çeşitli şartlar dolayısıyla otoritelerini tam olarak uygulayamamaları sebep olmuştur denilebilir. Bu durum uzun vadede imamî toplum için faydalı sonuçlar doğurmuştur. Şöyle ki gaybete gelindiğinde imamdan bağımsız olarak idarî ve ilmî bir gelenek oluşmuş olması, topyekun bir meşru otorite kaybı demek olan gaybet dönemine daha pürüzsüz ve sancısız bir geçişin altyapısını hazırlamıştır. Bu geçiş sürecine olumlu katkıda bulunan bir diğer önemli unsur da Küçük ve Büyük adıyla ikili bir gaybet düşüncesinin ortaya çıkmış olmasıdır²⁹.

2. Gaybet-i Suğra'da Sefirler ve Yetkileri

Onbirinci imam Hasan el-Askerî tarafından, 260'taki ölümünden önce, tayin edilmiş olan dört elçi on ikinci imamın, toplum tarafından yöneltilen sorulara, verdiği cevapları sahiplerine ulaştır-

²⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 330; Şeyhuttaife et-Tûsî, *el-Gaybe*, s. 146 vd., 215, 218 vd.'dan naklen Kohlberg, a.g.m., s. 248 vd.

²⁸ Şeyhuttaife et-Tûsî, *Fihrist*, s. 48 vd; Necaşî, *Ricâl*, s. 59 vd.'dan naklen Kohlberg, a.g.m., s. 249 vd.

²⁹ Madelung, "Oniki imam şiasında gaybet zamanında otorite", s. 145; Kohlberg, a.g.m., s. 250.

makla görevlendirilmiştir. Özel vekâleti (en-niyâbetü'l-hâssa) haiz olan bu hususi vekiller Şî'a toplumu ile ilgili dinî, ilmî, mâlî ve siyasî işleri imama arz ederek, onun konu ile ilgili emir ve yasaklarını bizzat imamların ifadeleriyle (et-tevkî') toplumlarına bildirmişlerdir. İmamın yapması gereken işleri de onun adına yürüterek gelen zekat ve humus gibi dinî vergileri imam adına teslim alıp gerekli yerlere sarf etmişlerdir³⁰. Bu durum mali ve idarî sahada da uzmanlığı gerektirmekteydi ki bu durum zaten Şî'a'nın yabancı olduğu bir husus değildi. Zira Ca'fer es-Sadık'tan itibaren mâlî işlerden sorumlu vekillik müessesesi ihdas edilmişti. Şeyh Müfid bu son grubu ümerâ ve vulât tabirleriyle anmak suretiyle ilim dışı yönlerine işaret etmiş olmalıdır³¹.

Sefir, alim ve nisbî de olsa bu idareci fonksiyonlarının her ikisini de kendi şahsında birleştirmiştir. Sefirin diğer alimlere üstünlüğü sadece imam tarafından tayin edilmiş olmaktan değil, bundan daha çok onunla daima temas halinde bulunmasından kaynaklanıyordu³².

Birinci ve ikinci sefirler onuncu ve on birinci imamların mali işlerine bakmışlar ve sefir makamına yükseldikten sonra da bu mevkilerini muhafaza ettikleri gibi ilmî faaliyetlerini de ihmal etmemişlerdir. İkinci sefirin gerek doğrudan gerek babası aracılığıyla on bir ve on ikinci imamlardan duyduğu ahabâra dayalı fıkıh eserleri kaleme aldığı rivayet edilir³³.

Yaklaşık yetmiş yıl süren ve imamın hayatta olduğuna inanılan bu devrede, sefirlerin imamla doğrudan irtibat halinde buldukları ve onun adına hareket ettikleri kabul edildiğinden, İmamiyye bünyesinde vekâletleri konusunda bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Dördüncü sefirin vefatından bir hafta önce imamdan gelen, sefirin altı gün içinde öleceği, yeni sefir atanmayacağı ve uzun süreli gaybetin başlaya-

³⁰ Abdülbakiy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul 1997, s. 530.

³¹ Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şî'a'da İmam ve Toplum", s. 251; Sair Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1987, s. 40.

³² Kohlberg, a.g.m., s. 251.

³³ Şeyhuttaife et-Tûsî, *el-Gaybe*, s. 221'den naklen Kohlberg, a.g.m., s. 251.

cağını bildiren bir tevkiden sonra 15 Şaban 329/15 Mayıs 941 tarihinde son sefirin ölmesiyle birinci gaybet dönemi kapanmıştır. İmam bu tevkiinde kendisinden sonra “hadislerimizi rivayet edenlere başvurun; çünkü onlar sizin üzerinizdeki hüccetimidir benim; ben de onlara Allah’ın hüccetiyim”³⁴ demişse de imama niyâbet yahut imamı kimin temsil edeceği konusunda tartışmalar başlamıştır.

3. Gaybet-i Kübrâ Döneminde Alimler ve Yetkileri

İmâmiyye uleması ilk defa Büveyhiler (320-454/932-1062) devrinde imamın büyük gaybete girdiğini sefirler aracılığıyla da olsa irtibat kurulamayacağını, bu nedenle imamın toplumun lideri olarak yerine getirmesi gereken cihad faaliyetleri, ganimet ve fey’ taksimi, cuma namazlarını kaldırmak, dinî hükümleri yerine getirmek, hukukî cezaları infaz ve zekat ve humusu alıp kabul etmek gibi hususların sakıt olduğunu düşündüler. Hatta Kuleynî ve İbn Bâbeveyh gibi alimler, imamın dinî yetkileri konusunda da hiçbir kimsenin temsil yetkisi bulunmadığı görüşünde idiler³⁵.

Başlangıçta bu düşünce tarzı politik şartlara uygun olduğu gibi İmamiyye’nin teşekkülünü ve gaybet doktrininin gelişmesini sağladı. Fakat zamanla, görevlerin sakıt olduğu düşüncesinin İmâmiyye toplumunu uygulamalardan uzaklaştırdığı, toplumu lidersiz, teşkilatsız ve malî yapıdan yoksun bıraktığı anlaşıldı. İmamiyye alimleri meydana gelen boşluğu doldurabilmek ve imâmî toplumu dağılma tehlikesinden koruyabilmek için, büyük bir gayrete girerek gaybet öncesi döneme oranla faaliyet alanlarını genişlettikleri gibi, hayatta olan fakat kendisiyle irtibat kurulamayan imam anlayışı dolayısıyla da bazı çözümler üretmeye koyuldular. Yetkileri imamın yetkileriyle eşit olmamakla beraber, görevi üstlenecek başka bir grup bulunmadığın-

³⁴ Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 178 vd.; Gölpınarlı, *Şülik*, s. 533. (Ayetullah Humeynî’nin aynı tevki’i referans olarak kullanışı için bk. Humeynî, *Devlet*, s. 97.)

³⁵ Mustafa Öz, “Niyabet”, *DİA*, XXXIII, 164, İsmail Safa Üstün, *Humeyni’den Hamaney’e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul 1999, s. 22.

dan, alimler, zarurete binaen toplumun bu gözle bakması da eklenecek, imamın vekilleri olma görevini üstlenmeye başladılar³⁶.

Bu yetki devri aslında kolay aşılabilen bir konu olmamış, imamların otoritesinin gasp edilmekte olduğu endişesi fukaha arasında derin ihtilaflara yol açmışsa³⁷ da IV/X. asrın sonlarından itibaren fakihlerin ifade ve beyanları toplum tarafından, yetki ve otorite açısından eşit olmasa da onikinci imamın beyanları olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Akaid ve fıkıh alanıyla sınırlı olmakla beraber fakihler artık imamın bazı yetkilerine vekâlet eden kimseler olarak kabul edilir hale geldiler. İmamın kısa süre içinde ve kılıçla ortaya çıkacağını düşünen bazı fakihler ise, ulemanın imama naib olmasını düşünmekle beraber, imama teslim edilmesi gereken humusu almayı kesinlikle reddediyorlardı. İmamın zuhuru uzayınca bu gecikmeyi izah ve imamın varlığını savunma ihtiyacı fakihlerin akli konularla uğraşmaya koyulmasını doğurdu. Bu durum sadece hadis ve haber nakli ile eser veren alim tipinden farklı olarak Şeyh Müfid (ö. 413/1022)³⁸ ve Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)³⁹ gibi hem hadisçi hem kelamcı bir alim tipinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Kendi dönemlerinde imamın vekili ve İmamiyye'nin lideri olarak kabul edilen bu alimler, imamın yetkilerinin ulemaya intikali konusunda ihtiyatlı davrandılar⁴⁰. Humusun sâdât hissesi denilen yarısının alınıp dağıtılması konusunda yetkili olduklarını, imama teslim edilecek yarı hisse üzerinde yetkili olmadıklarını, bu hissenin bir yerde muhafaza edilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Şeyh Müfid'e göre imamın hissesi müminler tarafından ayrılarak muhafaza edilmeli, kendisine ölüm gelmesi halinde zuhurunda imama teslim edilmek üzere vasiyette bulunulmalıdır. Şeyhuttâife V/XI. asrın başlarında

³⁶ Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 164; Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 22 vd; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Londra 1985, s. 170.

³⁷ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 23.

³⁸ Şeyh Müfid'in usûlî düşüncenin oluşumundaki rolü hakkında geniş bilgi için bk. Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 23-34.

³⁹ et-Tûsî'nin usûlî düşüncedeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Uyar, *a.g.e.*, s. 43-54.

⁴⁰ Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 164.

fukahanın gaib imama niyabeti doktrinini yeniden yorumlar. Buna göre imamın hukukî yetkileri fakihlere geçer. Ulema dinî gelirlerin nerelere ve nasıl dağıtılacağını bildiğinden müminler isterlerse vergilerini onlar vasıtasıyla yerine getirebilirler. el-Tûsî ayrıca Cuma namazlarını eda etmeye karar verme konusunda da fukahanın yetkili olduğunu savundu⁴¹ ise de Alemü'l-Hüda⁴² (ö. 436/1044), İbn İdris (ö. 598/1202) ve daha sonra da olsa Allame el-Hillî (ö. 726/1325) gibi çok sayıda usûlî alim buna muhalefet etmiştir. Bu nedenle, uzayan gaybet döneminde imamın hissesinin teslim alınarak dinî ve toplumun hayır işlerinde kullanılması uygulaması ilk defa VII/XIII. asırda Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277)⁴³ tarafından gerçekleştirilmiştir. Muhakkık el-Hillî, fukahanın yetkilerini imamın hissesinde tasarrufa kadar genişletmekle kalmamış, ulemanın hukukî yetkilerinin hadleri uygulamaya kadar uzandığını zira bunları uygulamaya alimlerin diğer siyasî otoritelerden daha layık olduğunu savunmuştur. Muhakkık el-Hillî önceleri zekat ve humusun tevziinde vergileri ödeyen kimselerin vekili olduklarını söylerken daha sonraları gaip imamın vekilleri olduklarını ileri sürmüştür⁴⁴.

Muhakkık el-Kerekî (ö. 940/1533) ise Amr b. Hanzala hadisiyle istidlal ederek fakihlerin büyük gaybet esnasında, küçük gaybetteki özel naiblerden ayrı olarak, imamın umumi niyabetini haiz olan temsilcileri (en-nüvvâbu'l-âmm) olduklarını savundu ise de niyabeti sadece Cuma namazlarının ifasına hasretti. Naibu'l-âmm (umumi vekil) kavramını dinî konularda ele alarak imamın bütün yetki ve fonksiyonlarına uygulayan ilk fakih Şehid es-Sânî Zeynuddin b. Ali

⁴¹ Şeyhuttaife et-Tûsî, *en-Nihaye*, Beyrut 1400/1980, s. 103, 200 vd.'dan naklen Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 164; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 189 vd.

⁴² Şerif el-Murtaza gaib imamın görevlerinin başkalarınca yerine getirilmesine ısrarla karşı çıkar, "imamın varlığı lütuftur, yokluğunda işler yürüyecek olursa ona ihtiyaç olmadığı gibi bir sonuç çıkar ki bu imkansızdır" görüşündedir. Şerif el-Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-gaybe ve'z-ziyadetu'l-mukemmile leh*, nşr. Muhammed Ali el-Hakim, Kum 1416, s. 83 vd.

⁴³ Muhakkık el-Hillî ve görüşleri hakkında özlü bilgiler olarak bk. Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, s. 72-80.

⁴⁴ Muhakkık el-Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, Beyrut 1403/1983, I/1, s. 164, 184'ten naklen Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 164; Momen, *a.g.e.*, s. 190

el-Âmilî (ö. 966/1558) olmuştur. Ona göre dinen imama getirilip teslim edilmesi gereken vergiler, imamın güvenilir vekilleri olan; fetva şartlarına sahip, imamî ve adil fakihler aracılığıyla dağıtılmalıdır. Hatta bir kimse vergilerini doğrudan kendisi dağıtmaya kalkarsa hiçbir sevap elde edemez. Bunlara ilaveten, dînî ilimler tahsil eden öğrenciler ve alimleri zekattan pay alacaklar sınıfına dahil etmesiyle birlikte, fukaha zekatı alıp kendileri ve öğrencileri için harcamaya yetkili kılınmış oldu⁴⁵.

Muhakkik el-Hillî imkanından bahsetmiş olsa da⁴⁶ ulemanın savunmaya dayalı cihad konusunda gaip imamın niyabetini haiz bulunduğunu açıkça belirten Şehid es-Sânî olmuştur. Saldırı mahiyetli cihad konusunda ise ulemanın yetkisi bulunmadığı görüşündedir⁴⁷.

Alimlerin yetki ve otoritesinin teorik temelleri böylece tedricen geliştiyse de Safevîler'in (1501-1722) güçlü ve sıkı baskısı altındaki ulema bu yetkilerinden çoğunu kullanmaya imkan bulamadı. İmamların soyundan geldiklerini iddia eden Safevî şahları karşısında özellikle devletin güçlü olduğu dönemlerde fakihin konumu devlet memuru statüsünü aşamadı⁴⁸. Yetkilerin pratikte kullanımı Usûlîler'in Ahbârîler'e karşı zafer kazanmasıyla ancak Kaçarlar devrinde (1786-1925) gerçekleşti. Kadılarla yürütülen mahkeme sisteminin zayıflamasıyla müctehitler, müracaat edenlerinin çoğaldığı şeriat mahkemeleri vasıtasıyla, toplumda hakim olmaya ve diğer mahkemelerin yerini almaya muvaffak oldular. Böylece ulema devlet ricali katında hukuki anlamda itibar ve otoritelerini de pekiştirme fırsatını elde etti. 1804-1813 Rus-İran savaşı esnasında Kaçar hükümdarlığı ulemaya

⁴⁵ Şehid es-Sânî, *er-Ravdatü'l-behiyye*, Beyrut ts., (Dâru't-teâruf) I/1, s. 62, II/1, s. 52'den naklen Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 164 vd.: Momen, *a.g.e.*, s. 190: İsmail Safa Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi: Ayetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şülik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 376-378.

⁴⁶ Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi", s. 378.

⁴⁷ Öz, "Niyabet", *DİA*, XXXIII, 165; Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi", s. 378.

⁴⁸ Mazlum Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, II/6, (Ocak-Nisan 2000), s. 78. Kaçarlar dönemi alimler ve siyasî otorite ile ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, s. 179-205.

müracaatla Şeyh Ca'fer Kâşifü'l-Gıta (ö. 1227/1812)'ya, ileri gelen alimlerin de iştirakiyle, bir cihad bildirisi hazırlatır. Böylece devlet yöneticileri, aslında gaip imamın yetkileri arasında olan böyle bir bildiriye hazırlatmakla, ulemanın imama niyabetini ve dolayısıyla da alimlerin otorite ve yetkilerini tanımış oldular. 16. yüzyılda Safevî Şahı Tahmasb (ö. 984/1576)'ın fermanında Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533) Şahtan yetki alır konumda iken 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde Şah'a yetkiyi verenin fakih olduğu kabul edilmiş olmaktadır⁴⁹. Kâşifü'l-Gıta bu esnada humusu toplama ve sarf etmenin ulemanın hakkı olduğuna dair devlet kararını da elde etmeye muvaffak olur⁵⁰.

Aynı dönemde önde gelen bir başka müctehid olan Seyyid Muhammed Bâkır Şeftî (ö. 1260/1844) kendi şer'î mahkemesince verilmiş had cezalarının uygulanmasının da kendisine ait bir hak olduğunu ileri sürer ve bu cezaları tatbik eder⁵¹. Böylece ulema siyasi yetki ve otorite hariç, gaip imamın diğer yetkilerinin kendilerine intikal ettiği düşüncesini peyderpey geliştirmeyi başarır.

XIX. yüzyılda artık imamın fonksiyonlarının fukahaya nakli tartışma konusu olmaktan çıkmış, hatta tasnifi dahi yapılmıştır. Seyyid Ca'fer Keşfi (ö. 1267/1850) imamın gaybetinde yetkilerinin iki ayrı gruba devrolunduğunu; dinî vekâletin fakihlere, siyasî vekâletin ise devlet başkanlarına geçtiğini belirtir. Dolayısıyla da bu iki grubun iş birliği yapmalarını tavsiye eder⁵².

İlk defa XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve her bir Şî'î müslümanın bir fakihe uyması ve onu taklid etmesi şeklinde ifade edilebilecek olan

⁴⁹ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 23.

⁵⁰ Momen, *a.g.e.*, s. 191. Usûlîliğin hakim düşünce konumuna gelişi hakkında bk. Uyar, *Şî'î Ulemânın Otoritesi*, s. 205-211.

⁵¹ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 23; Momen, *a.g.e.*, s. 191. Hadlerin uygulanması konusunda Şerif el-Murtaza'nın (ö. 436/1044) yaklaşımı ilginçtir. "Suçlu hayattayken imam ortaya çıkarsa cezayı uygular. Yok, imam zahir olmadan suçlu ölürse, günah imamı korkutup gizlenmeye mecbur bırakanların boynunadır". Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'fi'l-gaybe*, s. 58. Ebu Ca'fer et-Tûsi'nin aynı görüşü paylaşması için bk. Şeyhuttaife et-Tûsi, *el-Gaybe*, s. 94.

⁵² Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi" s. 379.

merci-i taklid müessesesi⁵³, imama niyabette önemli bir merhale oluşturur. İlk adım olan müctehidin taklid edilmesi İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325)'ye⁵⁴ kadar uzatılabilirse de detaylı olarak ele alan ilk kişi Şeyh Hasan Amilî (ö. 1001/1602)'dir. İkinci adım olan a'lemiyet ise XIX. yüzyılda ileri sürülür ve a'lem olanı taklidde usuliler arasında icma olduğu dahi iddia edilir⁵⁵.

Merci-i taklid anlayışına göre her bir müslüman bir müctehidi taklid etmeli ve her türlü problemine bu müctehid çözüm getirmelidir. Şeyh Murtaza Ensarî (ö. 1281/1864) ile başladığı kabul edilen bu kurum ile ulema müesseseseleşerek, devletten tamamıyla bağımsız hiyerarşik bir yapıya kavuşmuştur. Merci-i taklid müessesesi 1961'de vefat eden Ayetullah Burûcirdî'ye kadar kesintisiz olarak devam etmişse de ondan sonra belirli bir isim temayüz etmemiştir⁵⁶.

Merci-i taklidlerin halk üzerindeki otoritesini göstermesi açısından önceki yüzyılın mercelerinden Mirzayı Şirazi'nin tütün boykotu fetvasına Şahın aile efradı tarafından dahi uyulmuş olması ilginç bir örnek oluşturur⁵⁷.

Onikinci imamın gaybetiyle onun yerine getirmesi gereken tüm vazife ve ona ait yetkilerin sâkıt olduğu düşüncesi belirmişse de za-

⁵³ Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve "İran İslam Devrimi"", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 143.

⁵⁴ Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 347 vd.; Madelung, "Oniki imam şiasında gaybet zamanında otorite", s. 149; Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 82.

⁵⁵ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 49, 115 vd.

⁵⁶ a.e., s. 15, 50; Hideko Iwai, "Wilāyah and State: In the Case of the Islamic Republic of Iran", *Nature of the Islamic Community*, ed. Toshio Kuroda; Richard I. Lawless, Tokyo 1991, s. 177-180. Merciiyet kurumunun şekillenmesi, diğer dinî önderliklerden farklılaşması ve en üst merci-i taklidin temayüz etmesi hakkında bk. Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 98-132.

⁵⁷ Uyar, "Velayet-i Fakih", s. 81. Bu olayın ulemânın rolünü gösteren en önemli olaylardan biri olduğu konusunda bk. Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve "İran İslam Devrimi"", s. 144.

manla, ihtiyaçların da zorlamasıyla velâyet-i amm ya da naib-i amm kavramlarını ileri sürerek, usûlî fakihler imamın yetkilerini bu şekilde tedricen üzerlerine almış, bir kısım ulemanın her türlü itirazına rağmen, “velâyet” adı altında yetkilerini sürekli geliştirerek yüzyıllar boyunca tartışıla gelerek ilerleyen imamın yetkilerinin fakihlere aktarılması meselesi, XX. yüzyılın başına gelindiğinde hemen hemen tamamlanmış olur⁵⁸. Burada fukahanın bu yetkisinin belli bir şahsa ait olmayıp bütün fakihlerce “müştereken” üstlenildiğine dikkat etmek gerekir.

Bu haliyle maddeleyecek olursak usûlî fakihler arasında fakihin gaib imamı üç ana konuda temsil edebileceğine dair neredeyse bir icma söz konusudur.

1) Yetim, dul ve kimsesizlerin mal ve şahısları üzerinde velâyet,

2) Toplumun dinî hayatıyla ilgili mal ve aktiviteler, cami, vakıf, medrese ve türbelerin idaresi, dinî eğitimi denetleme, hakim ve kadılık,

3) Toplumun refahı konusunda genel velâyet.

Üçüncüsü emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy 'ani'l-münker prensibine dayandırılmış ve hadlerin uygulanması yanında devleti uyarmaya kadar varan geniş bir yetki alanını kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur⁵⁹.

4. Velâyet-i Fakih'e Hazırlık Dönemi

Molla Ahmed Nerâkî (ö. 1245/1829)

Velâyet-i Fakih tabiri ilk defa XIX. yüzyılda Nerakî tarafından kullanılmakla⁶⁰ kalmamış, 'Avâidu'l-eyyâm min kavâ'idi'l-fukahâi'l-a'lâm isimli eserinde müstakil bir bölüm de kaleme almıştır⁶¹.

⁵⁸ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 64 vd.

⁵⁹ Uyar, “Velayet-i Fakih”, s. 84.

⁶⁰ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 24. Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, s. 220.

⁶¹ Bu bölüm müstakil eser olarak tahkik edilerek neşredilmiştir. eş-Şeyh Ahmed en-Nerâkî, *Vilâyetu'l-fakih*, nşr. es-Seyyid Yasin el-Musevi, Beyrut 1410/1990, 27-166 sayfa.

Nerâkî bu eserinde Hz. Peygamber ve imamlardan naklettiği on dokuz rivayete⁶² dayanarak (s. 35-66) fakihlerin yetkilerini ele alır. Buna göre: halk fakihlerin fetvalarına uymalıdır. (s. 77-102) Kazaya yetkilidirler. (s. 103-105) Had cezalarını uygulurlar. (s. 107-114) Yetim (s. 115-125), mecnun, sefih (s. 127-132) ve kayıpların (s. 133-136) mallarını korumada yetkilidirler. Humusun yarısı gibi gaib imamın mallarında da tasarruf yetkisi onlarındır. (s. 163-166) Nikahta yetkili onlardır. (s. 137-160) Böylece dönemdeki idarenin meşru olmadığını gaybet-i kübranın başlamasıyla birlikte gerekli şartları taşıyan fakihlerin, gaib imamın yetkilerini haiz umumî vekilleri (en-nüvvabu'l-âmme) sıfatıyla çeşitli görevleri İslâm toplumunda yerine getirecek gerçek ve meşru idareciler olduklarını ortaya koyar.

Nerâkî böylece velâyet-i amm tabiriyle daha önce ifade edilmemiş olarak fakihin otoritesini, temsil ettiği imamın otoritesinin tamamını kapsayacak şekilde, genişletmiş olur. Nerâkî'nin en önemli yorumu fakihî toplumun siyasi hayatına yön veren yöneticilerin üzerinde bir yere yerleştirmesi ve velâyetin fikhî sahaya sınırlı olmadığını vurgulamış olmasıdır. Nerâkî'nin bu yorumu, avamın fakihleri taklide mecbur kabul edilmesinden sonra velâyet-i fakih için ikinci önemli merhaleyi oluşturur. Siyasi sahaya bu kadar rahat dalarak yorum yapmasında Nerâkî'nin dönemin şahı Feth Ali Şah ile olan yakınlığı da etkili olmuş olsa gerektir. O dönemde Ruslar'la yapılan savaşta, Kâşifu'l-Gitâ gibi, cihad fetvası da vermiştir⁶³.

İsmen atıfta bulunduğu iki kişiden biri olan Nerâkî, Ayetullah Humeynî'ye göre "İmam'ın bütün itibarî makam, yetki ve ödevlerinin fakihe geçtiğini kabul eder"⁶⁴.

⁶² Velâyet-i fakih teorisinde sıkça kullanılacak olan başlıcaları şunlardır: "Alimler nebilerin varisleridir" (s. 35). "Mümin fakihler İslâm'ın kaleleridir" (s. 39). "Krallar insanlar üzerinde, âlimler de krallar üzerinde hakimdirler" (s. 44). "Hükümlerimi zi bilen kişiye danışın zira onu size hâkim olarak atadım" (s. 54). "Allah'ım benden sonra gelip hadis ve sünnetimi nakleden halifelerime rahmet kıl" (s. 65).

⁶³ Uyar, "Velayet-i Fakih", s. 79-85; a.mlf., *Şii Ulemânın Otoritesi*, s. 220-224.

⁶⁴ Humeynî, *Devlet*, s. 93, 152.

Muhammed Hüseyin Nainî (1860-1936)

Ulemâya mümkün olacak en geniş şekilde velâyet yetkisini tanımakla beraber konunun alimler arasında tartışmalı olduğunu da belirtmektedir. Buna göre kazada tereddüt bulunmamakla beraber sınırların korunması, şehrin nizamı, cihad ve savunma gibi konular ihtilaflıdır. Fakat kendisinin hükümeti de fukahanın üstlenmesi gerektiği kanaatinde olduğunu belirtir ve yönetimin fakihlere devredilmesini teklif eder⁶⁵.

Ayetullah Humeynî ikinci isim olarak Nainî'ye atıfta bulunarak onun imam'ın velayetinin de fakihe geçtiğini kabul ettiğini belirtir⁶⁶.

5. Gaib İmamın Yetkilerin Devralınma Sürecinin Sonu:

Ayetullah Humeynî ve Velâyet-i Fakih

Velâyet-i fakih kavramında Humeyni'nin tanımlamasıyla velâyet: egemenlik, ülkeyi yönetme ve Mukaddes Şeriat'ın kanunlarını icra etme⁶⁷, fakih de başkasını taklid etme ihtiyacı olmayacak derecede kanunu bilen adalet sahibi alimdir⁶⁸.

Bütününüyle Şiî düşüncenin bir ürünü olan velâyet-i fakih⁶⁹ teorisi ise kayıp imam adına siyasi otoritenin adil bir fakih tarafından üstlenilmesi ve devlet başkanı olmasını savunur⁷⁰.

a. Temel Gerekçeler

Humeynî kendi döneminin İslâm dünyasının Batı karşısındaki durumunu ve ezilmişliğini dile getirerek başlar. Batıların İslâm'ı inanç ve ibadete hasrederek toplumsal hayattan ve yönetimden

⁶⁵ Kummî, *Veleyet ez-didegah-ı fukaha*, s. 103; Zencanî, *Fıkh-ı siyasi*, s. 98'den naklen Üstün, *a.g.e.*, s. 64, 67.

⁶⁶ Humeynî, *Devlet*, s. 93, 152.

⁶⁷ *a.e.*, s. 62 vd.

⁶⁸ *a.e.*, s. 57, 59.

⁶⁹ Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve "İran İslam Devrimi"", s. 148 vd.

⁷⁰ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 11.

uzaklaştırma emellerine vurgu yaparak, Hz. Peygamber'in halife tayininin icra ve idare amacına yönelik olduğunu belirterek, gaip imam konusunu devreye sokmadan, İslâmî bir hükümet kurulması gerektiğini ve bu uğurda çalışmanın şart oluşunun velâyet inancı içinde olduğunu anlatmaya çalışır⁷¹. Durağan olup aktif siyasetten yoksun imamet nazariyesine yeni ve dinamik bir boyut⁷² kazandırmayı hedefler.

“Biz velâyete inanıyoruz ve inanıyoruz ki Peygamber-i Ekrem'in (S.A.) halife tayin etmesi gerekirdi, ve etti de. Acaba halife tayini sadece İslâmî hükümleri açıklaması ve bildirmesi için midir? Kuralların açıklanması görevi halife tayinini gerektirmez. ... halife tayininin hükümleri açıklamak için değil, hükümleri icra ve toplumu yönetmek için, “hükümet” için yapıldığının kabul edilmesi mantıken gereklidir. Biz, kanunları uygulaması için halife istiyoruz”⁷³.

Hz. Peygamber'in İlahî emir gereği⁷⁴ kendi yerine atadığı Hz. Ali'yi imam kılan sebep ve zaruretlerin günümüzde de bulunduğunu fakat onun gibi belirli bir kişi söz konusu olmadığını, “devlet reisinin gerekliliği ilkesi genel olarak belirtilmiştir ki, her zaman yürürlükte kalsın” demek suretiyle bugün de imam dışında şahsı belirsiz de olsa bir atamanın aslında var olduğunu ve hükümet teşkili zorunluluğunun zamanla sınırlı olmayıp her çağ için geçerli⁷⁵ olduğunu söylemeye çalışır.

⁷¹ Humeynî, *Devlet*, s. 9-27, 154-157. Humeynî'nin ezilmişlikten kurtulma, gayrete getirme, Mehdi gelmeden hükümet kurmaya teşvik gibi temaları kullanımı konusunda bk. Marvin Zonis; Daniel Brumberg, “Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of Revolutionary Violence”, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, Londra 1987, s. 49-58. Humeynî'nin Batı'nın Müslümanlara tavırdan ıstırap duyması ve çareler araması konusunda bk. Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution from Monarchy to Islamic Republic*, Oxford 1994, 87 vd.

⁷² Onat, “Yirminci Asırda Şiilik ve “İran İslam Devrimi””, s. 149.

⁷³ Humeynî, *Devlet*, s. 23, 28 vd.

⁷⁴ el-Maide 5/67 ayetine atıfla Gadir Hum'da tayinin gerçekleşmesi hakkında bk. Humeynî, *Devlet*, s. 23 vd, 53 vd.

⁷⁵ Humeynî, *Devlet*, s. 48 vd.

İmam Rıza'dan, hiçbir toplumun bir lider ve yönetimden yoksun olarak yaşama imkanı bulunmadığı ve dolayısıyla hakim olan Allah'ın hikmeti karşısında, kullarını rehbersiz ve başsız bırakmasının reva görülemeyeceğine dair bir haber⁷⁶ de nakleden Humeynî, İslâm hükümetinin gerekliliği için epey madde sıralar. Buna göre:

- 1) Hz. Peygamber'in sünneti,
- 2) İslâm hükümlerinin uygulanmasında süreklilik,
- 3) İslâm kanunlarının hükümsüz yürütülmemesi,
- 4) Savunma emrinin icrası,
- 5) Hakların elde edilmesi ve cezaların uygulanması
- 6) Geçmiş dönemlerde saltanat ve zulüm idaresine dönüşen İslâm dünyasında siyasi inkılap gerekliliği,
- 7) İslam birliğini temin,
- 8) Mazlumların kurtuluşu,
- 9) Hadis ve haberlerin bunu amir oluşu⁷⁷.

Müslümanların bir hükümete ihtiyacı olduğunu vurgulayan Humeynî, Hz. Peygamber'in meydana getirdiği hükümet teşkilatının onun ölümüyle son bulamayacağını zira İslâm'ın zaman ve mekanla sınırlı olmadığını, o öldü diye İslâm'ın kurallarının yüz üstü bırakılmayacağını belirtir. "Şu halde Şeriat ve akıl şu gerçeği kabul etmemizi zorunlu kılmaktadır: Resul-i Ekrem'in (S.A.) ve Emir-ül-mü'mininin Ebu Talib oğlu Ali'nin (S.A.) çağında gerekli olan hükümet ile yürütme ve yönetim örgütü, bizim çağımızda da gereklidir"⁷⁸ Gaybetten bu yana bin küsür yıl geçtiğini yüzbin yıl daha geçse dahi maslahatın Hazret-i İmam'ın teşrifini gerekli kılmama ihtimalinin bulunduğunu belirterek,

"Bütün bu süre boyunca İslâmî hükümler yer de mi kalmalı, uygulanmamalı mıdır? Herkes her istediğini yapmalı mıdır? Kargaşa mı sürmelidir? Resul-i Ekrem'in (S.A.) beyan, tebliğ, neşr ve icrası hu-

⁷⁶ a.e., s. 47.

⁷⁷ a.e., s. 30-50.

⁷⁸ a.e., s. 30 vd., 60 vd.

susunda yirmi üç yıl tâkati aşan zahmet çektiği Kanunlar sınırlı bir süre için mi idi? Allah hükümlerinin icra edilmesini acaba iki yüz yıl ile mi sınırlamıştır? Gaybet-i suğrâ dönemi bittikten sonra İslâm her şeyini elden bırakmış mıdır?”

diye sorar ve bunlara inanmanın İslâm'ın nesh edildiğine, yürür-lükten kaldırıldığına inanmaktan beter olduğunu, bunun İslâm'ın ebediliğinin inkarı anlamına geldiğini belirtir⁷⁹.

Resûlullah'tan sonra hiçbir müslüman topluluğun hükümet gerekmez demediğini sadece devlet başkanı kim olacak diye tartıştığını belirten Humeynî bunu da kendi fikrini destekleyici bir unsur olarak kullanır⁸⁰.

b. Fakihin Siyasî Velâyeti Üstlenmesi

Kurulması gereken İslâmî hükümetin başında adil bir fakihin bulunmasını savunan Humeyni bunu yöneticide aranan vasıflar açısından delillendirmeye çalışır.

İmamlardan sonraki hükümetlerde başkanın belirli bir kişi olarak ilahî emir ile tayin edilmediğini “alim-i âdil” şeklinde vasıflarının tayini ile yetinilmiş olduğunu belirten⁸¹ Humeyni'ye göre yöneticide kanunu bilmek ve adalet şartları bulunmalıdır⁸². Resul ve imamlar için mevcut olan velâyetin bu şartları taşıyan fakihler için de mevcut olduğunu⁸³ “el-fukahau hukâmun ale's-selâtin” müsellemlerine göre sultanlar fukahaya uymak zorunda olduğuna göre, fakihlere

⁷⁹ Humeynî, *Devlet*, s. 32, 91. “Bugün Yüce Allah katından gaybet zamanında yönetim işlerini üstlenecek birisi tayin edilmediğine göre, bizim ödevimiz nedir? İslâm'ı terk etmeniz mi gerekir? Artık İslâm'ı istemiyor muyuz? İslâm yalnızca iki yüz yıl için midir?” *a.e.*, s. 61.

⁸⁰ Humeynî, *Devlet*, s. 33.

⁸¹ *a.e.*, s. 62.

⁸² *a.e.*, s. 57.

⁸³ *a.e.*, s. 64.

uymak zorunda olanların değil, gerçekten ve resmen fakihlerin yönetim makamında olması gerektiğini savunur⁸⁴.

Humeynî, Hz. Peygamber ve imamların devlet başkanı sıfatıyla haiz bulunduğu otoritenin fakihinkinden fazla olduğunu düşünmenin yanlış olduğu fikrindedir. Fazilet üstünlüğünün egemenlik yetkilerinin artmasına sebep olamayacağını zira bunun bir icra işi olduğunu, faziletle otorite artmasının mesela zaninin cezasını 100 yerine 150, azalmasının 50 darbe şeklinde değiştirmesinin söz konusu olamayacağını belirtir. Humeynî “itibarî velâyet” dediği bu egemenlik yetkileri yanında Allah katında fazilet sahibi olmayı “tekvînî velâyet” olarak niteleyerek birbirinden ayırır⁸⁵.

Kur’an-ı Kerim’deki, özellikle cezaların uygulanmasıyla ilgili ayetleri, “bunlar okunup geçilmek için değil, uygulanmak içindir. Resûlullah bunları icra etmiştir”⁸⁶ diyerek fakihlere seslenen Humeynî onları:

“İmam-ı zaman gelir düzeltir, sen bırak! demediğiniz takdirde İslâm’ın halifelerisiniz. Siz, imam geldiğinde kılarız diye namazı hiç bırakıyor musunuz? İslâm’ın korunması namazdan da vaciptir. “Günahları, kötülükleri çoğaltmak gerekir ki İmam-ı zaman gelsin, masiyet revaç bulmadıkça Hazret zuhur etmez” diyenlerin mantığıyla hareket etmeyiniz” şeklinde uyarır⁸⁷.

Humeynî, günümüzde gerekli nitelikleri haiz sayısız fakih bulunduğunu ve bir araya gelerek Dünya’da genel adaleti sağlayacak hükümeti kurabilecekleri bir yana⁸⁸, bunu yapmalarının gerekli olduğunu vurgular⁸⁹.

Ölümüne kısa bir süre kala velayeti üstlenecek fakihin bilgisi konusundaki fikrini değiştiren Humeynî, alimleri 1-Fıkıhta daha bilgili,

⁸⁴ a.e., s. 59.

⁸⁵ a.e., s. 62-66.

⁸⁶ a.e., s. 80 vd.

⁸⁷ a.e., s. 82

⁸⁸ a.e., s. 61.

⁸⁹ a.e., s. 88.

2-Ekonomik, sosyal ve siyasal konularda daha bilgili olanlar olarak ikiye ayırır. İkinci grubun dünyanın problemlerini daha iyi bildikleri için yöneticiliğe daha elverişli olduklarını ve idarenin onların hakkı olduğunu belirtir. Oysa bu daha önceki fikirleriyle çelişmektedir⁹⁰. Zira fakih “dinî bilgisi” ile imamın yerine geçme hakkını elde ediyordu. Bu son duruma göre otoritenin kaynağı da değişmiş oluyordu.

Humeynî, fakihin meşru otorite olduğunu ileri sürmüş fakat birçok fakih arasından yalnızca bir tanesinin lider olarak nasıl tespit edileceğinden bahsetmemiştir⁹¹.

Zencanî, velâyeti fukahanın topluca üstlenmesinin karmaşaya yol açacağını, tek bir fakihin üstlenmesiyle problemin ortadan kalkacağını belirtir ve intisabî ve intihabî velâyeti telif ederek şöyle bir teklif getirir: Gerekli şartları taşıyan fakihler şer’î delillerle belirlenir, halk da bunların arasından liderliği üstlenecek kişi ya da kişileri belirler. Bu aşamadan sonra fakih hakimiyet yetkilerini kullanabilir⁹².

c. Naslarla Delillendirme

Ayetullah Humeynî, “Allah’a, resul’e ve içinizden ulu’l-emr olanlara itaat edin” (en-Nisa 4/59) ayetini, “itaat Hz. Peygamber’in fetvasını kabul demek değildir zira o Allah’a itaat kısmına girer, Peygamber’e itaat idarî işlerde itaat demektir” diyerek velâyete delil olarak kullanır⁹³.

Humeynî fakihlerin devlet başkanlığı makamında bizzat Hz. Peygamber’e halef olduklarını bazı hadislere de dayandırır. Hz. Ali’den gelen rivayete göre Peygamber Efendimiz “Allah’ım halifelerime rahmet kıl! duasını üç defa tekrarlar. Halifelerin kimlerdir? diye sorulunca da: “Benden sonra gelen, hadis ve sünnetimi nakledenler ve

⁹⁰ Uyar, “Velayet-i Fakih”, s. 92; Ervand Abrahamian, *Humeynizm*, trc. Mehmet Toprak, İstanbul 2002, s. 40.

⁹¹ Mohsen M. Milani, *The Making of Iran’s Islamic Revolution from Monarchy to Islamic Republic*, Oxford 1994, s. 89; Üstün, *Humeyni’den Hamaney’e*, s. 82 vd.

⁹² Üstün, *Humeyni’den Hamaney’e*, s. 69 vd.

⁹³ Humeynî, *Devlet*, s. 85 vd., 104 vd.

benden sonra halka öğretenlerdir” buyurur. Bilgileri sadece nakle- denlerin değil müctehid fakihlerin bu halifelik hakkına sahip oldu- ğunu da bu hadisten çıkararak⁹⁴ Humeynî hadisin “Ali halifemdir” cümlesinden geri kalan bir anlamda olmadığını “velâyet-i fakih”e delaletinde şüphe bulunamayacağını belirtir. Önceki dönemlerde “Ali halifemdir”, “imamlar halifelerimdir” hadislerindeki halifelik devlet başkanlığı olarak anlaşılmış fakat “Allah’ım halifelerime rahmet kıl!” hadisinde duraklanmıştı diyen Humeyni, bunun sebebinin imamlar zaten halife kabul edildiğinden imamlardan sonra da alimlerin âmir, hâkim ve halife olabileceğinin düşünülmemiş olması olduğunu be- lirtir⁹⁵.

İmam Ca’fer es-Sadık’ın Hz. Peygamber’den naklettiği “Alimler Peygamberlerin mirasçılarıdır” hadisindeki ulema imamlar değil ümmetin bilginleridir dedikten sonra bu rivayetin, aksini söyleyebile- cekler çıksa da, fakihlerin velayetine delil olduğunu uzunca izahlarla ispata çalışır⁹⁶.

Hz. Ali’nin kadı Şureyh’e hitaben “Sen öyle bir makama yerleşmiş- sin ki yalnız nebi veya nebinin vasisi veya şaki’den başkası o ma- kamda yer alamaz” dediği rivayeti de delil olarak kullanan Humeynî, Şureyh’in şaki olarak bu makamı işgal ettiğini fakat haberin vasilerin Resûlullah’ın halifesi olduğu gösterdiğini belirtir. “Vasiyy-i nebi” kav- ramının, fasılasız vasi olarak algılandığından, içeriğinin sadece imamlar olarak dar tutulduğunu; aslında vasi kavramının kapsamı- na fakihlerin de dahil olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre “Resûlullah (S.A.) tarafından imamlar’a (A.S.) tevdi edilen ödevler, fakihler için de sabittir, Resul-i Ekrem’in (S.A.) uğraştığı bütün işleri yönetmelidirler”⁹⁷.

Hanzala haberini de delil olarak kullanan Humeynî’nin verdiği tam metin şöyledir:

⁹⁴ a.e., s. 71-75.

⁹⁵ a.e., s. 76 vd.

⁹⁶ a.e., s. 118-128.

⁹⁷ a.e., s. 92-95.

“Amr İbni Hanzale der ki: İmam-ı Sadık (A.S.)’dan, dostlarımızdan (yani Şi’adan) iki kişi hakkında sordum. Aralarında alacak veya miras konusunda bir ihtilaf dolayısıyla kaazilere başvurmuş idiler. Bu davranışın uygun olup olmadığını sordum. Buyurdu ki: “Her kim, haklı veya haksız olsun, davalarında onlara baş vurursa gerçekte Tağut’a, yani meşru olmayan egemen güce başvurmuş olur. Onların hükmü ile eline geçirdiği şeyi de haram yoldan elde etmiş olur, elde ettiği şey sabit hakkı olsa bile. Çünkü onu Tağut’un hükmü ve reyî ile, Allah’ın, yüz çevrilmesini, inkar edilmesini emrettiği güç aracılığı ile elde etmiştir. Yüce Allah buyuruyor ki: “Tağut nezdinde yargılanmak (ihtilaflarını hükme bağlamak) dilerler. Oysa kesinlikle onu inkar etmeleri emredilmişti onlara”. “-Peki ne yapmalılar? diye sordum. Buyurdu ki: -Sizlerden kimin bizden rivayette bulunduğunu, helal ve haram konusunu mütâlâa ettiğini, hükümler üzerinde anlayış ve bilgi sahibi olduğunu araştırmaları ve onu kaazî ve hakem olarak kabul etmeleri gerekir. Çünkü ben onu size hakim kıldım”⁹⁸.

Humeynî bu rivayette alimlerin yöneticiliğe atanmış oluşunun açık olduğunu savunur ve imamların vefatlarından sonra bu tayinlerin devam ettiğini belirtir⁹⁹.

d. Veliy-i Fakih’in Otoritesinin Kaynağı

Humeyni velâyet-i fakihî ortaya attığı dönemlerde (1970’lerin başı) fakihî otoritesini imamlardan hatta bizzat Hz. Peygamber’den¹⁰⁰ devraldığı görüşündedir¹⁰¹. Buna göre velâyet yetkisini Allah Peygamber’e, Peygamber imamlara, imamlar da fukahaya vererek otoritelerini aktarabilmektedirler¹⁰².

⁹⁸ Humeynî, *Devlet*, s. 108 vd. (Klasik kaynaklardaki metin yerine, kendi görüşüne daha uygun bir metin içerdiği için, geç dönem müelliflerinden Hurru’l-Amilî’den (ö. 1104/1692) alıntı yapmayı yeğlediği yaklaşımı için bk. Uyar, “Velâyet-i Fakih”, s. 87.)

⁹⁹ Humeynî, *Devlet*, s. 112, 115 vd.

¹⁰⁰ *a.e.*, s. 71.

¹⁰¹ Üstün, *Humeynî’den Hamaney’e*, s. 75 vd.

¹⁰² *a.e.*, s. 25.

Ayetullah Muntazirî veliy fakihin nasbedilmiş olmasına ilaveten otoritesini halktan da alması gerektiğini dolayısıyla seçimle belirlenmesi fikrinde olduğunu belirtirken¹⁰³ Ayetullah Salihî Necefabadî seçimle belirlenen veliy fakihin otoritesinin kaynağının bütünüyle halk olduğunu zira İslâm toplumunun liderinin imamın değil halkın temsilcisi olduğunu savunur. Hatta halk tarafından azledilebileceğini de belirtir¹⁰⁴. Ayrıca Humeynî'nin delil olarak kullandığı hadislerden fakihlerin siyasi velayeti üstlenmesi şeklinde bir mana çıkmadığından siyasi liderliği üstlenmenin tek yolunun halkın oyu olduğunu belirtir¹⁰⁵.

6. Velayet-i Fakihin Sorgulanması

Humeynî'nin velâyet-i fakih teorisine ilk eleştirilerin Ayetullah Hûî (ö. 1992)'den geldiği söylenebilir. Hatta Humeynî'nin 1970'te velâyet-i fakih üzerine verdiği ve sonradan kitaplaşan derslerinin bir anlamda Hûî'ye cevap amacını taşıdığı dahi söylenmiştir. Hûî'ye göre fakihin ancak fetva ve kaza yetkisi vardır. Dolayısıyla fakihin yetkilerinin velâyet-i âmme şeklinde algılanarak siyasi alana kaydırılması dinî temelden yoksundur. Ayrıca zekat ve humustan elde edilen gelirin, ki Humeynî'ye göre hükümet teşkili için hem bir gelir hem bir gerekçedir¹⁰⁶, devlet giderleri için kullanılmasının yanlış olduğunu savunur¹⁰⁷.

Velâyet-i fakihe içten ve en önemli eleştiri, Humeynî'nin manevi oğlu telakki ettiği ve azledildiği 1989 yılına kadar Humeynî'nin halifesi olarak kalan Âyetullah Hüseyin Ali Muntazirî'den gelmiştir. Üç ciltlik hacimli eseriyle¹⁰⁸ velâyet-i fakih teorisinin sistemleştirilmesini

¹⁰³ *a.e.*, s. 76, 85-90.

¹⁰⁴ *a.e.*, s. 58, 77, 93

¹⁰⁵ *a.e.*, s. 100 vd.

¹⁰⁶ Humeynî, *Devlet*, s. 35-37.

¹⁰⁷ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebû'l-Kasım", *DİA*, XVIII, 309 vd.

¹⁰⁸ Ayetullahil Uzma el-Muntazirî, *Dirasat fi velâyeti'l-fakih ve fikhu'd-devleti'l-İslâmiyye*, I-III, Kum 1408.

gerçekleştiren Muntazirî, otoriteleri de tedirgin eden bu durum dolayısıyla Kum'da ikamete mecbur edildiği gibi sadece kendi medresesinde ders vermesine müsaade edildi. Uygulanan velâyet-i fakih şeklini eleştirerek Şah döneminden bir farkı kalmadığını ve diktatörlüğün yeniden canlandığını iddia etti. Veliy fakih ilan edilen Ayetullah Hamaney'i de tanımadığını ilan etti¹⁰⁹.

Şeyh Muhammed Cevad Muğniye (ö. 1980/1400, Lübnanlı) velâyet-i fakihin gelenekte bulunmayan yeni bir kavram olduğunu iddia eder. İki konuda Humeyni'ye katılmadığını belirtir bunlar; fakihin, Hz. Peygamber ve imamların sahip olduğu tüm yetkilere sahip olması ile zekat ve sadaka gibi toplanan paraların devlet bütçesine aktarılmasıdır. Ona göre tamamı fakirlere dağıtılmalıdır. Muğniye'ye göre masum olmayanın mevkii gibi yetkisi de masum ile aynı olamaz, zira masumun söz ve emirleri Allah'ın söz ve emirleri gibi iken masum olmayanda böyle bir özellikten söz edilemeyeceğinden, imamın yetkilerinin sadece bir kısmı fakihe aktarılmıştır¹¹⁰.

Velâyet-i fakih reddedenlerin temel referanslarını Şeyh Murtaza Ensari (1799-1864)¹¹¹, Ahund Horasanî (1891-1911) ve Muhammed Hüseyin Nainî (1860-1936) olmak üzere üç büyük fakih oluşturmaktadır¹¹².

Temel eleştiri noktaları şöylece maddelenebilir:

1. İlahî dinler hükümetten uzaktır. Din ferdidir. Halk siyasi, iktisadi, ictimai ve kazai konularda serbesttir. Hz. Peygamber ve Ali de "ve şavirhum fi'l-emr" emri gereği meşveret esasına göre hareket etmişlerdir.

¹⁰⁹ *Şarku'l-evsat*, 19.11.1997'den naklen Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 57 vd. Yeni yönetime muhalif Halkın Mücahidleri Örgütü'nün çeşitli bombalı saldırılar düzenlemesi ve ikinci cumhurbaşkanı dahil çok sayıda kişinin ölmesi sonucu üyelerinin hapsi ve bir kısmının idamını Şah rejiminin diktatörlüğüne benzetmiştir. Geniş bilgi için bk. Hamid Algar, "Humeyni", *DİA*, XVIII, 362.

¹¹⁰ Nasır b. Abdullah b. Ali el-Kafarî, *Usûlu Mezhebi's-Şi'ati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, ys. 1414/1993, III, 1176 vd.; Üstün, *a.g.e.*, s. 53 vd.

¹¹¹ Hakkında özet bilgi ve temel görüşleri için bk. Uyar, *Şi' Ulemânın Otoritesi*, s. 231-240.

¹¹² Bu üç fakih hakkında tamtıcı bilgiler için bk. Üstün, *a.g.e.*, s. 61.

2. Hz. Peygamber ve Ali'nin hükümeti dinin cüzündendir. Devlet başkanı da masumdur. Fakat bu din ve siyasetin iç içe olduğu dönem gaybetin başlamasıyla bitmiştir. Gaybet döneminde siyaset din-den ayrıdır. Dinin mercii ulema, siyasetin mercii de siyaset adamlarıdır.

3. Fakihler masum değildir oysa Peygamber ve imamlar hatadan beridir¹¹³.

Ortaya Çıkan Temel Problem: Mercii-Taklid-Rehber İlişkisi

Mercii-taklid hiçbir otorite tarafından tayin edilmez, çalışma ve şöhretiyle kendiliğinden temayüz eder ve azli ise asla söz konusu değildir. Resmî otoritelerden bu şekilde bağımsızlık geleneği ile velâyet-i fakih teorisinin uygulanması veliy fakih belirleme noktasında çatışmaktadır. Bir veliy fakih belirlemek aynı zamanda mercii tayini de demek olduğundan ulema tepki göstermektedir¹¹⁴. Zira bu teori ile Şiî ulemanın uzun süreç içinde gerçekleştirmeye muvaffak olduğu, siyasi idareden bağımsız dinî hiyerarşinin en üst noktasını temsil eden merciiyet müessesesi, ictihad hürriyeti ve müşterek liderlik anlayışının zedelenmesiyle büyük zarar görmüştü¹¹⁵. Bu teori ile bir fakih diğer bütün dinî otoritelerin üstünde bir makama yerleştirilmişti¹¹⁶.

Tüm fakihlerin imamlardan devraldığı müşterek sorumluluğun yürütüldüğü mercii-taklid müessesesi ile, tek bir fakihin seçilmek suretiyle ümmetin sorumluluğunu üstlendiği velâyet-i fakih teorisinin çatışma noktalarının en başında veliy fakihin seçilme ve azledilme özelliği gelmektedir. Bir başka nokta da mercii-taklidlerin evrensel olmasına karşın, veliy fakihin millî devlet başkanı oluşu gelmekte ve devlet sınırlarını aşan bir otorite problemi doğmaktadır.

¹¹³ Özetlenen listenin geniş hali için bk. *a.e.*, s. 50-52.

¹¹⁴ *a.e.*, s. 50, 116.

¹¹⁵ Uyar, "Velayet-i Fakih", s. 96.

¹¹⁶ Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution*, s. 90.

Ayetullah Şeriatmedarî açıkça muhalefet sergilediğinden merci-i taklidlikten uzaklaştırılıp göz hapsinde tutulmuştur. Bir çok merci-i taklid de velâyet-i fakihe sıcak bakmadığı gibi desteklerini zamanla sessizce çekmişlerdir. Zira ictihadlarında veliy fakih ile ihtilafa düşmeme şartı kendilerinin merci-i taklid makamını zedelemiştir¹¹⁷. Kum'da 100.000 öğrenci bulunduğu, bunların bin kadarının müctehid ayetullah ve 30'unun da Havza-ı İlmiye Cemiyeti üyesi olduğu ve ancak beşinin velâyet-i fakihi savunduğu, altı tane olan merci-i taklidlerin hepsinin velâyet-i fakihi reddettiği bir iddia olarak da olsa ortada bulunmaktadır¹¹⁸.

Ayetullahil Uzma Hasan Tabatabaî Kummi 1983 yılında veliy fakih Humeyni'nin aksine Irak ile sürdürülen savaşın sona erdirilmesi yönünde fetva verdiği için tutuklanır. Kum merci-i taklidlerinden Ayetullahil Uzma Muhammed Şirazi'nin oğlu Allame Seyyid Murtaza Şirazi, 1995 yılında İran'da hapiste kaldığı sırada yakalandığı hastalıklardan dolayı tedavi için Londra'ya götürülür. Bu tür haberler muhaliflerin sindirilmeye çalışıldığı iddialarının bir gerçeği yansıttığını da göstermektedir¹¹⁹.

Başlangıçta Humeyni ile olan beraberliği, velâyet-i fakih teorisine asıl şeklini vermesi, ilmi ve merci-i taklid oluşuyla halktaki otoritesine rağmen Ayetullah Muntazırî'nin, Humeyni'nin ölümünden kısa denebilecek bir süre önce, azledilmesi veliy fakih-merce ilişkilerinin daha da hassas hale gelmesine sebep olmuştur¹²⁰. Bunun ardından 1989 anayasasında veliy fakihin merci-i taklid olma zorunluluğunun kaldırılmasıyla, merce özelliği bulunmayan, Ayetullah Hamaney'in rehber seçilmesi pratikte epey güçlüklerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Şöyle ki önde gelen merci-i taklidler talebeleri konumun-

¹¹⁷ Uyar, a.g.m., s. 87-89.

¹¹⁸ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 7 vd.

¹¹⁹ Algar, "Humeyni", *DİA*, XVIII, s. 362; Üstün, a.g.e., s. 56, 117.

¹²⁰ Uyar, "Velayet-i Fakih", s. 94.

daki yeni Rehber'i eleştirmiş hatta merceiyyet vasfı bulunmadığı için kendisini tanımadıklarını ilan etmişlerdir¹²¹.

1997'de Muntazırî'nin Hamaney'in yetkilerini sorgulaması büyük karmaşaya yol açmış, otoriteler eleştiriler karşısında açıklama yapmak zorunda kalarak, Hamaney'in halkın seçtiği Hübregân Heyeti tarafından demokratik bir şekilde seçildiğini beyan etmişlerdir. Hatta Ayetullah Yazdî, Hamaney'in bütün dünya Müslümanlarının en yetkili merci-i taklidi olduğu gibi Hz. Peygamber ve masum imamlar vasıtasıyla yeryüzündeki ilâhî egemenlikle bağının bulunduğunu, halkın vekili değil ilâhî otoritenin naibi olduğunu ileri sürmüştür¹²².

1979 ihtilalinin başarıya ulaşmasında Ayetullah Humeyni'nin merci-i taklid oluşu anahtar bir rol oynamışken¹²³ "geleceği karanlık"¹²⁴ olarak nitelenen merceiyyetle olan bu karışıklığın gerek fakihler gerekse halkın tavrı açısından yönetim için zorluklar doğurmaya devam edip etmeyeceğini zaman gösterecektir¹²⁵.

¹²¹ Üstün, *a.g.e.*, s. 41. Ayrıca bk. Roy P. Mottahedeh, "Wilâyat al-Faâih", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York 1995, IV, 322.

¹²² Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e*, s. 77.

¹²³ Mohsen M. Milani, "The Transformation of the Velalat-e Fakih Institution: From Khomeini to Khamenei", *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October), s. 178, 182.

¹²⁴ Said Amir Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 198.

¹²⁵ Tartışmaların 1997'de Hâtemî'nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte iyice arttığı konusunda bk. Hamid Algar, "İran: Kültür ve Medeniyet", *DİA*, XXII, 411.

SONUÇ

İmamiyye Şî'a'sını farklı kılan imamet anlayışına göre imamlarını masum ve her dediğini uyulması gerekli dinî kural olarak algılayan İmamiyye toplumu imamlar döneminde muhalefet olarak iki temel problemle karşı karşıya idi: Dışarıdan baskı ve zulüm, içeriden şüphe ve dağılmalar. İmamın gaybetiyle beraber bunlara toplumun bu üstün liderinin aniden kaybolması eklendi. Ezilmiş kitle psikolojisinin bir bakıma telafisinin de tezahürü sayılabilecek üstün nitelik atfedilmiş imamlar artık yoktu. Boşlukta kalan imamî topluma imamın bu ani kayboluşunu açıklamak için yoğun bir çaba yine kendi alimlerine düştü.

Gaybete geçiş dönemi denilebilecek Küçük Gaybet döneminde imamdan bazı haberler geliyor olması bir emniyet supabı görevi üstlenerek Büyük Gaybete geçişi kolaylaştırdı. Daha çok ahbariliğin hakim olduğu ilk dönemlerde “imam yoksa, onun görevi olan her şey de yoktur” anlayışı hakim olmuş, Cuma namazlarının dahi kılınması caiz görülmemiştir.

İmamiyye'nin düşünen beyinleri veya kelimcileri diye niteleyebileceğimiz usûlîler, imamsız dolayısıyla da dinin epey bir yekununun devre dışı kabul edildiği bir anlayışın doğru kabul edilemeyeceği ve İslâm'ın hedefinin de bu olamayacağı fikrinden hareketle Hz. Peygamber ve imamların varisleri olarak alimlerin bir şeyler yapması gerektiğini savundular. Ulemayı neredeyse avam seviyesinde mukallidler konumuna indirgeyen Ahbâriliğin karşısında Usûlîlik, gerek ictihad müessesesi ve gerekse müctehidin konumuna dair geliştirdiği yorumlarla, imamların görev ve yetkilerini peyderpey devralarak fakihleri Şî'î İmamî toplumun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmeyi başardılar.

XIX. yüzyılda “merci-i taklid” adıyla müesseseleşen bu anlayışta fakihler hep beraber, siyasî olanları dahil, imamın bütün yetkilerini üstlenebilir konumuna gelmişlerdi. Ayetullah Humeyni'nin XX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya attığı velâyet-i fakih teorisi ise, fakihlerin ortaklaşa sahip olduğu bu yetkiyi içlerinden birinin tek başına üstlenmesini öngörüyordu.

Döneminin siyasî ve toplumsal şartlarını iyi kullanarak bu görüşünü teoriden pratiğe dönüştürmeyi başaran Humeynî, ilan ettiği İran İslam Cumhuriyeti'nin en yetkili kişisi olarak, on yıl boyunca veliy fakih olarak hükümet etti. Bir dönemin anlayışına göre "imam gelmeden kalkan bayrak sahibi olarak Tağut"¹²⁶ nitelmesine dahi duçar olabilecekken, yeni anlayışın ilk veliy fakihini olarak velâyet-i fakih teorisi ve uygulanmasıyla Şîî düşünce tarihinde bir fakih olarak ilk kez toplum hayatının bütününe hakim olduğu gibi diğer dinî otoritelerin tümünün üstünde bir mevkiye de oturmuş oldu.

Bu toplumsal dönüşüm yanında velâyet-i fakih ile Şîî düşünce tarihinde son derece önemli iki kırılma da gerçekleşmiş oldu: Nasb yerine seçim, efdal olanın yerine mefdulun imametinin caiz görülmesi. Oysa her ikisi de bin yılı aşkın süredir reddedile gelen ve Sünnîlere karşı tam aksi savunulan temel konulardı. Bu açıdan bakıldığında Şîî-Sünnî düşünce arasındaki fark büyük oranda ortadan kalkmış olmaktadır.

Daha çok hakim gücün korkarak varlığını sürdürme amacıyla ortaya çıkan takiyye devri de, resmen İmâmî ve başında imamın vekili bulunan bir devlette, gerekçesini yitirdi ve sona erdi.

Velâyet-i fakih bin yılı aşkın süredir gelmesi beklenen ve hayatta olduğuna inanılan gaip imamın bilgi ve otoritesini de sarstı. İmamın zuhurunda yapacağı beklenen icraatlar, fakihler tarafından gerçekleştirilir olunca, gerek bekleme ihtiyacı ve gerekse fonksiyonel olmayan varlığının, gaybetin uzamasıyla sorgulanmaya başladı hatta alimlerin kafalarında dahi sorular oluştu. Bir anlayışa göre yeryüzünün zulümle dolmuş olma ön şartına bağlı olan Mehdi'nin gelmesi, bu gerekçesini yitirmiş dolayısıyla intizar anlayışı zayıflamıştır. Şîî düşünce tarihinde hiçbir alim için kullanılmamış olan "imam" tabirinin Ayetullah Humeynî için kullanılmış olması¹²⁷ bu değişimin en somut göstergelerinden biridir.

¹²⁶ İmam Muhammed Bakır'dan rivayet için bk. Nu'mânî, *el-Gaybe*, nşr., Hüseyin el-A'lemî, Beyrut 1403/1983, s. 72 vd.

¹²⁷ Uyar, "Velayet-i Fakih", s. 92 vd.

Dolayısıyla denilebilir ki İmamiyye tarihinde imamın gaybeti, Şîî İmâmî düşüncenin doğması açısından nasıl büyük bir dönüşümü gerçekleştirmiş ise, teoride hala gaib olmakla beraber pratikte zuhur eden imam, bu İmâmî düşüncenin, düşünce planındaki durumu bir tarafa, uygulamada sonunu getirerek, aslında Şî'a'yı Şî'a yapan temeli ortadan kaldırmıştır.