



Sosyal Bilimler
Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ'NİN VELAYET-İ FAKİH ANLAYIŞI
-AVÂİDU'L-EYYÂM ADLI ESERİ BAĞLAMINDA-

Yüksek Lisans Tezi

TUBA NUR KAYAPINAR

İSTANBUL, 2022

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ'NİN VELAYET-İ FAKİH ANLAYIŞI
-AVÂİDU'L-EYYÂM ADLI ESERİ BAĞLAMINDA-

Yüksek Lisans Tezi

TUBA NUR KAYAPINAR

DANIŞMAN: PROF. DR. MEHMET ÜMİT

İSTANBUL, 2022

ÖZET

MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ'NİN VELAYET-İ FAKİH ANLAYIŞI -AVÂİDU'L-EYYÂM ADLI ESERİ BAĞLAMINDA-

Molla Ahmed en-Nerâkî (1185/1771-1245/1829) Şii Usûli ekolün 19. yy'daki önemli temsilcilerinden birisidir. İran'da Kaçar Hanedanlığının hâkimiyeti döneminde yaşamış olan Molla Ahmed en-Nerâkî iktidara yakınlığı ve İran siyaseti üzerindeki etkisiyle öne çıkmış bir isimdir. Dönemin önemli âlimlerinden ders alan Nerâkî, ulemanın siyaset ve halk tabanı üzerinde etkili olduğu bir dönemde yaşamış olmasından dolayı İran siyasetine yön veren âlimlerden olmuştur. İktidarla yakın temas kuramayan ve sorunlarını yöneticilere iletmekte zorlanan halk, çözümü ulemaya yakınlaşmakta ve onları devletle aralarında bir köprü gibi kullanmakta görmüştür. Bu da ulemanın devlet ve halk arasında önemli bir pozisyonda durmasına, dolayısıyla önemli düzeyde bir güç elde etmesine sebep olmuştur. İşte böyle bir dönemde yaşayan Nerâkî, kendisinden önce sınırlı da olsa görece güçlü olan ulemanın dini olduğu kadar siyasi bir gücünün de olması gerektiği tezini savunmuş ve daha sonra Humeyni döneminde sistematik olarak uygulanacak olan “velayet-i fakih” düşüncesinin temellerini atmıştır. Bu düşünceye göre fakihlerin de siyasi gücü olmalıdır. Hatta doğrudan siyasete müdahil olmalıdırlar. Bu düşünce gaybet döneminin uzamasıyla siyasette etkisini kaybeden Şii ulemaya güç kazandıracaktır. Zira fakih imamın gaybetinde onun temsilcisi konumundadır. İran devleti için ileride bir dönüm noktasını oluşturacak olan bu düşüncenin teorik izleri ilk olarak Nerâkî tarafından “Avâidu'l- Eyyâm” adlı eserinde dile getirilmiştir. Her ne kadar yaşadığı dönemde bu düşünceleri pratik olarak hayata geçmese de İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulma sürecinde ve Ayetullah Humeyni'nin İran İslam Cumhuriyeti'nin fikri ve siyasi duruşunu meydana getirmesinde önemli etkiler barındırmaktadır. Yaşadığı dönemde de hükümdar Feth Ali Şah üzerindeki etkisi ve Ruslara karşı verdiği cihad fetvası göz önünde bulundurulursa Nerâkî ve diğer ulemanın günümüz mollalarına ne denli güç kazandırdığı görülebilir. Bu çalışmayı hazırlarken ana kaynak olarak kullanılan “Avâidu'l-Eyyâm” eseri Nerâkî'nin velayet-i fakih anlayışını doğrudan yansıtmaktadır. Bu teori doğrultusunda İmamiyye Şiası'nın siyasi düşüncesinin gelişimi takip edilmeye, günümüz İran'ına ve Şii mezhebine yeni bir yön veren bu anlayışın ilk nüveleri tahlil edilmeye, Şii ulemanın fıkhi-siyasi gücü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Ahmed Nerâkî, Şia, velayet-i fakih, imamet, İran

ABSTRACT

MULLA AHMAD NARAQI'S UNDERSTANDING OF "WILAYAT-I FAQIH" (THE GUARDIANSHIP OF JURISCONSULT) -IN THE CONTEXT OF THE WORK "AWAID AL-AYYAM"

Mulla Ahmad Naraqī (d. 1245/1829) is one of the most important scholars of Shia's Usūli school in the 19th century. He lived in Iran, under the rule of Kajar and he became known for being close to the government and also being effective in politics. Naraqī took lessons from important scholars of his time. Since he lived in such a period that the scholars had an influence on the community and politics, he was one of the scholars who shaped Iran's political system. People of his age were not able to contact the government easily and talk about their problems, so they found a solution by getting closer to the scholars and regarding them as a bridge between the society and the government. Thus, the scholars held an important position between the government and the society, and that was also the reason for the scholars' growing power. In short, Naraqī lived in such an era and he defended the idea that the scholars should have political power in addition to their religious power. Then, he formed the basis of the notion "Wilayat-i Faqih" which is later to be systematized in the Humayni era. According to this notion, scholars of Islamic jurisprudence should also have political power. Even they should take part in politics directly. This idea gave strength to Shia scholars who lost their influence on politics in the prolonged period of "Ghaybat". That is because the faqih is a representative of the imam in his absence. Naraqī is the first scholar who mentioned this idea in his book "Awaid al-Ayyam" which would in the future be a turning point for the Iranian government.

Even though his idea was not implemented in his time directly, it influenced the process of establishment of the Islamic Republic of Iran and Ayatullah Humayni's political thoughts about the Islamic Republic of Iran. We can see his strength in today's Mullas if we consider that Naraqī affected the ruler Fath Ali Shah in his lifetime and he gave a fatwa for the holy war amongst Russians. Naraqī's book Awaid al-Ayyam which represents his idea "Wilayat-i Faqih" directly is the main source of this thesis. Based on his aforementioned idea, this study will focus on Shia's political development and analyze the power of Shia scholars and the background of Naraqī's idea which affected today's Iran and Shia.

Keywords: Mulla Ahmad Narāqī, Shia, wilāyat-i faqīh, imāmah, Iran

ÖNSÖZ

Şii dünyasının önemli meselelerinden biri olan imamın gaybeti döneminde toplumun nasıl yönetileceği konusu tarih boyunca farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. İlk dönem Şiileri imamın gaybetinin yeni meydana gelmesi ve sorunların imamlardan gelen rivayetlerle çözülebiliyor olmasından dolayı farklı bir yönetime ihtiyaç duymamışlardır. Ancak gaybet süresinin uzamasıyla ortaya çıkan yeni problemler Şiileri yeni çıkış yolları aramaya itmiştir.

Tarih içerisinde Ahbâri-Usûli farklılaşmasıyla ortaya çıkan ve yeni içtihatlar ihtiyacı duyulmasıyla kendini gösteren bu süreç, fakihlerin zaman içerisinde imamların yetkilerini üstlenme tartışmalarına kadar varmıştır. Ulemeden bazıları içtihadı reddetse ve imamdan başkasının bu görevi üstlenemeyeceğini savunsa da, dönem şartlarının değişmesi ve bu kısıtlılık sebebiyle Şii dünyanın yönetim ve yetkiden uzak kalması yeni arayışlara yol açmıştır. Velayet-i fakih düşüncesi de böyle bir tarihi arkaplanın ortaya çıkardığı dini-siyasi bir sonuçtur. Bu dönemde pek çok kimse velayet ve içtihat konusunu farklı şekillerde yorumlasa da fakihin imama ait olan bütün işlerde onu temsil etme yetkisi teorik bir bütün olarak ilk kez Nerâkî'nin eserinde ele alınmıştır.

Molla Ahmed en-Nerâkî, dönemindeki Şii uleması içerisinde iktidara yakın bir isim olmuş, Feth Ali Şah üzerinde din ve siyaset anlamında etkili olmuş ve fukahanın siyasi gücü olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Nerâkî eserinde sıklıkla imama ait olan bütün yetkilerin fakihe de ait olduğunu, ulemanın sultanların yöneticisi olduğunu vurgulamıştır. Biz de çalışmamızda bu vurguları rivayetler ve Nerâkî'nin kendi beyanları bağlamında ele aldık.

Gerek dini-siyasi yetkiler gerek devlet-ulema ilişkisi bağlamında önemli bir konu olan velayet-i fakih konusunu ve tarihi arkaplanını bu çalışma içerisinde incelemeye çalıştık. Temel başvuru kaynağımız olan Molla Ahmed en-Nerâkî'nin "Avâidu'l-Eyyâm" adlı eserinde velayet-i fakih başlığı altında çizdiği teorik çerçeveyi dönemin siyasi, kültürel ve dini dinamiklerini de ele alarak değerlendirmeye çalıştık.

Bu çalışmada temel olarak velayet-i fakih düşüncesini ele almaya çalışsak da tarihi arkaplanı görmeden bu düşüncenin nasıl şekillendiğini ifade etmek konunun eksik kalmasına sebep olurdu. Mezhepler tarihi alanının da gerekliliklerini göz önünde bulundurarak fikir ve dönem etkileşimlerini kronolojik olarak ele almaya çalıştık. Velayet-i fakih düşüncesinin tarihi arka planında aslında bu düşüncenin yekpare biçimde neşet etmediğini, tarihi süreç ve gerekliliklerin böyle bir fikrin oluşmasına ön ayak olduğunu müşahade ettik. Böylece konu bir bütün olarak ele alınmış oldu. Bunun yanında Nerâkî'nin yaşadığı sosyopolitik ve entelektüel çevrenin böyle bir fikrin oluşmasına ne denli önemli bir katkıda bulunduğu

da ifade edilmeye çalışılmıştır. Zira mezhepler tarihi alanında, fikirlerin çevreden ve siyasi ortamdan etkilenmeksizin oluşmadığı bilinen bir gerçektir.

Bunların yanında ele aldığımız konu gerek Şii dünyasının geçmiş tecrübeleriyle bağlantılı olması gerek güncel olarak canlı bir konu olması bakımından önem arz etmektedir. Bölgenin en güçlü aktörlerinden olan İran'ın bugünkü siyasi-kültürel hayat şartlarına önemli bir etkisi olan velayet-i fakih doktrininin tarihi temellerine inmek geçmişi ve bugünü okumak açısından iyi olacaktır. Araştırırken ve yazarken bana son derece keyif verdiği gibi, bu tezin okuyucusuna da keyif vermesini arzu ediyorum.

Bu tezin yazımında maddi manevi emeği geçen ve her zaman büyük bir hoşgörü ve sabırla beni dinleyen ve yönlendiren, büyük bir özveriyle bu çalışmayı tamamlamama yardımcı olan değerli hocam Prof.Dr. Mehmet Ümit'e şükranlarımı sunuyorum. Gerek ders dönemi içerisinde yaptığımız derslerde gerek ders dışı ortamlarda her zaman ilmi kişiliğiyle bana yol göstermiş oldu. Yalnızca bir hoca olarak değil, insan olarak da örneklik sağladığı ve değerlere bağlılık hususunda biz öğrencilerine çok şey öğreten kıymetli tez danışmanıma tekraren teşekkür ediyorum. Savunmamda bulunarak tezimle ilgili önemli katkılar sunan Prof.Dr. Mehmet Ali Büyükkara ve Doç.Dr. Adem Arıkan hocalarıma da minnettarlığımı ifade etmek isterim. Bu tezin ortaya çıkmasının arkasında elbette bazı gizli kahramanlar da var. Bunlardan en önemlisi şüphesiz çekirdek ailemdir. İlgü ve merak duyduğum alanlara beni yönlendirmeleri, aile ortamlarımızda yaptığımız istişare ve ilmi tartışmalar, konuşmak ve anlatmak istediğim her konu hakkında beni can kulağıyla dinlemeleri bugünkü zihin dünyamın oluşmasında önemli bir yere sahip oldu. Dolayısıyla başta yetişmemde büyük emekleri olan, sevgi ve desteklerini her zaman üzerimde hissettiğim değerli anneme, babama ve kardeşlerime; bu tezin yazılmasında büyük bir fedakârlık gösteren ve ilk günden beri maddi manevi desteğini esirgemeyen, gelişme ve ilerleme konusunda beni motive eden, zor ve sıkıntılı zamanlarda beni teselli eden kıymetli eşime; bu süreçte sıklıkla ihtiyaç duyduğum motivasyon ve akademik arkadaşlığı benimle paylaşan, tez yazımıyla ilgili istişarelerde bulunduğum kıymetli arkadaşlarım Şeyma Sargın, Esmâ Koçhan, Rumeysa Tokuş ve Rabia Seçkin'e; bilgi ve yöntem açısından sıklıkla danıştığım ve her zaman büyük bir içtenlikle yardımlarını sunan değerli Arş.Gör. Rumeysa Altındış'e şükranlarımı sunuyorum. Bu tez sürecinde yolculuğuma katkıda bulunan ve beni destekleyen bütün kişi ve kurumlara da ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Bu çalışmanın nihai anlamda amacına ulaşmasını ve ihtiyaç duyanlara fayda sağlamasını arzu ediyorum.

Tevfik Allah'tandır ve nihai şükür O'nadır. Bu çalışmayı tamamlamayı bana nasip ettiği için Rabbime hamd ediyorum.

Tuba Nur KAYAPINAR

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
i. Tezin Konusu	1
ii. Tezin Amacı.....	1
iii. Tezin Önemi	2
iv. Tezin Yöntemi.....	3
v. Yararlanılan Başlıca Kaynaklar	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
VELAYET-İ FAKİH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI.....	5
1.1. Gaybet Döneminin Başlaması	5
1.2. Usûli Ekolün Ortaya Çıkışı	9
1.3. Fakihlerin İmamın Yetkilerini Devralma Süreci	12
1.4. Fakihlerin Yetkileri ve Velayet-i Fakihe Evrilen Süreç	15
İKİNCİ BÖLÜM	20
MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ	20
2.1. Molla Ahmed En-Nerâkî’nin İçinde Yaşadığı Sosyopolitik, Kültürel ve Dini Ortam	20
2.2. Molla Ahmed En-Nerâkî’nin Hayatı	27
2.3. Molla Ahmed En-Nerâkî’nin Eserleri	31
2.4. Avâidu’l-Eyyâm Eseri	35
2.4.1. Eserin Amacı	35
2.4.2. Eserin Bölümleri.....	36
2.4.3. Eserin Metodu	36
2.4.4. Eserin Önemi.....	36
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	38
MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ’NİN VELAYET-İ FAKİH ANLAYIŞI	38
3.1. Velayet-i Fakih Düşüncesinin Ortaya Çıkışı.....	38
3.2. Velayet-i Fakihin Tanımı ve İlk Nüveleri	40
3.3. Molla Ahmed En-Nerâkî’nin Velayet-i Fakih Düşüncesi	42
3.4. Fakihin Yetkileri Bağlamında Velayet.....	50

3.4.1. Hadler ve Tazirler.....	56
3.4.2. Yetimler.....	59
3.4.3. Mecnun ve Sefihler	63
3.4.4. Gaibin Malları	66
3.4.5. Nikâh	68
3.4.6. Diğer Meseleler	69
3.5. Nerâkî'nin Velayet Düşüncesinin Siyasi-Sosyal Etkileri.....	70
3.6. Ayetullah Humeyni'nin Velayet Görüşleri Bağlamında Bir Değerlendirme	72
3.7. Ayetullah Hûî'nin Velayet Görüşleri Bağlamında Bir Değerlendirme	82
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA	88



GİRİŞ

i. Tezin Konusu

Araştırmamızda dönemin siyasi yapısı da göz önünde bulundurularak “Avâidu'l-Eyyâm” eseri bağlamında Molla Ahmed Nerâkî'nin velayet-i fakih anlayışı, bu teoriyi ortaya koymaktaki amacı, onun düşünce yapısı çerçevesinde bu teoriyi nasıl temellendirdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız; amaç, yöntem, kapsam ve kaynaklarının tanıtıldığı bir giriş bölümü, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Konu, amaç, yöntem ve öneminin ortaya konulup kaynakların tanıtıldığı girişin ardından birinci bölümde velayet-i fakih düşüncesinin arka planı ve bu düşünceyi ortaya çıkaran siyasi-itikadi sebeplere yer verilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Molla Ahmed en-Nerâkî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı sosyo-kültürel ve politik çevre hakkında bilgiler verilerek onun yetiştiği ve fikirlerinin oluştuğu siyasi ortam hakkında bir çerçeve ortaya koymak hedeflenmiştir. Özellikle fikirlerinin nasıl bir ortamda neşet ettiği ve dönemine nasıl tesir ettiğini görmek açısından bu nokta büyük önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmanın temel kaynağı “Avâidu'l-Eyyâm” adlı eserinin tanıtımı da bu bölümde yapılmıştır.

Üçüncü bölümünde araştırmanın temel kaynağını oluşturan “Avâidu'l-Eyyâm” eserinde Nerâkî'nin velayet-i fakih anlayışı, bu teoriyi ortaya koymaktaki amacı, onun düşünce yapısında bu teoriyi nasıl temellendirdiği eser üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken dönemin siyasi yapısı da göz önünde tutulmuştur. Ayrıca bu bölümde Nerâkî'nin görüşlerinin Şii dünyasındaki tesirleri de ele alınmıştır.

Tezin sonuç bölümünde ise ele alınan konunun neticeleri, önemi ve günümüzdeki yansımalarının genel bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılmıştır.

ii. Tezin Amacı

Molla Ahmed en-Nerâkî, son dönem Şii uleması içerisinde iktidara yakın bir isim olarak, yaşadığı döneme hem dini hem de sosyo-politik açıdan etki etmiş bir isimdir. Özellikle imamın gaybeti döneminde ortaya çıkan bazı problemlerin çözülememesi ve Şii ulemanın aslında inanç esasını oluşturan imamet ve hilafet noktasında siyasetten uzak kalışları ulemayı yeni çözümler aramaya yöneltmiştir.

Safeviler döneminden başlamak üzere Şii ulema iktidarlarla yakın ilişki içinde olsalar da aradıkları gücü bulamamış, ancak siyasiler üzerinde kısmen de olsa otorite kurmayı başarmışlardır. Kaçarlar dönemine

gelindiğinde her ne kadar devletin yöneticileri üzerinde etkili olsalar da Kaçar hanedanının Safeviler gibi dini bir söylemlerinin olmayışı ulemanın yeterli derecede siyasi güç bulamamasına sebep olmuştur.

Gaybet dönemi sonrası ortaya çıkan sorunların çözümünde Şii ulema farklı çözüm arayışlarına gitmiş, bunlar da zaman zaman onların gücünün bölünmesine yahut kırılmasına sebep olmuştur. Uzayan gaybet sonrasında imamın gücünü ve otoritesini aktaracağı bir makam arayışı Şii ulemayı başta merceiyyet müessesesine daha sonra velayet-i fakih anlayışına itmiştir. Aynı zamanda Şii ulema arasında baş gösteren hiyerarşi netice olarak dinin tekelleşmesi sonucunu doğurmuştur. İşte bu tekelleşme sürecinde önemli rol oynayan velayet-i fakih konusunun incelenmesi bu anlamda önemlidir.

Bu çalışmadaki amaç velayet-i fakih anlayışının temellerini, bu anlayışı doğuran sosyokültürel ve sosyo-politik ortamı görmek, bu düşüncüyü ayrıntılı bir biçimde ele alıp tahlil ederek, Nerâkî'nin Şii velayet görüşlerine nasıl katkı sağladığını, aynı zamanda bu düşüncenin Şii dünyasını nasıl etkilediğini imkan nisbetinde ortaya koymaktır.

iii. Tezin Önemi

Bu çalışma, incelediği konu itibariyle detaylı bir şekilde araştırılmamış olması ve doğrudan bu alim ve onun velayet-i fakih anlayışına odaklanan derinlikli çalışmaların olmaması bakımından özgündür. Her ne kadar konunun önemi göz ardı edilmemiş olsa da ele alınan bu konuyla ilgili detaylı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi bugün İmamiyye Şiası denilince akla ilk gelen meselelerden biri olan “velayet-i fakih” düşüncesinin ilk olarak nasıl ve hangi ortamda ortaya çıktığının ortaya konulması çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Gerek yaşadığı döneme etkisi bakımından gerekse kendisinden sonra İmamiyye Şiası üzerinde bıraktığı izler bakımından Nerâkî ele alınması gereken önemli bir Şii âlimidir. “Avâidu'l-Eyyâm” adlı eserinde yer verdiği velayet-i fakih düşüncesi onun Şii-İmami dünyasına kazandırdığı bir siyaset mekanizmasının oluşması ve dolayısıyla Şii âlimlerinin asırlardır elde etmeye çabaladığı otoritenin ileriki dönemlerde yerini sağlamlaştırması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan İmamiyye Şiası için ve günümüzde büyük bir güç haline gelen İran'ın siyasi düşüncesinin zeminini oluşturması yönünden ele alınması gereken isimlerden biridir. Dolayısıyla velayet-i fakih düşüncesi açısından Nerâkî'nin yerini ortaya koyan bir çalışma yapmak, söz konusu düşüncenin gelişim sürecini takip edebilme yönünden oldukça önemlidir. İslam mezhepleri tarihi alanının en önemli hususiyetlerinden biri geçmişte yaşanan hadiselerin yahut ortaya atılan fikirlerin etkisinin kendisinden sonraki dönemleri nasıl etkilediğini araştırmaktır. Zira tarihin bir döneminde yaşanan olaylar çoğu zaman o dönemle sınırlı kalmamış sonraki dönemleri fikri/siyasi olarak etkisi altına almıştır. Bu sebepten dolayı günümüz İran-Şii dünyasının itikadi ve siyasi yapısının temelini oluşturan velayet-i fakih anlayışının ilk nüveleri Nerâkî tarafından bu dönemde gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma pratik olarak hayata geçirilmiş bir sistemin teorik olarak nasıl ve hangi şartlarda

ortaya çıktığını okuyabilmek açısından önemli bir etkiye sahiptir. Fikir/hadise irtibatının alanın temel kaidelerinden olması, bu çalışmaya yön veren en önemli temel taşların oluşturulmasında yardımcı olmuştur. Dolayısıyla bu incelemeyle günümüz Şii itikadının ve politikasının meşruiyetinin temelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

iv. Tezin Yöntemi

Araştırma, genel olarak şahıs-eser merkezli bir çalışmadır. Tezde temel başvuru kaynağı olan “Avâidu’l-Eyyâm” eserinin yanı sıra zaman zaman özellikle yazarın yaşadığı dönemle ilgili olarak diğer klasik kaynaklara da müracaat edilmiştir. Bunun yanında gerek ortaya konulmaya çalışılan velayet-i fakih teorisiyle ilgili olarak gerekse ele alınan isimlerle ilgili olarak yazılan başta Türkçe olmak üzere İngilizce ve Arapça eser ve makalelerden gerekli bilgileri aktarmaya gayret gösterilmiştir. Çalışma sürecinde fikir-hadise irtibatı ve şahıslar üzerinde derinleşme gibi alanın önemli kaidelerinden de yararlanarak çalışma daha sağlam bir zemine oturtulmaya çalışılmış, dolayısıyla fikirlerin izi daha kolay sürülebilmıştır. Dönemin siyasi olaylarını doğru okumak ortaya çıkan fikirlerin temelini iyi anlamada yardımcı olmuştur. Ayrıca bu çalışmada yapılmak istenilen şey bir pergel gibi bir ucunu ele alınan kişiye/döneme koymak, pergelin diğer ucunu da tarihin diğer dönemlerindeki şahıs ve hadiseler üzerinde gezdirerek söz konusu şahıs ve dönemlere nasıl etki ettiğini görmeye çalışmaktır. Zira Şii ulemanın otoritesinin güçlenmesi ve dolayısıyla söz konusu teori ortaya çıkması bir anda meydana gelmiş bir netice olmayıp, süreç içinde gelişmiştir. Bu bağlamda yine Mezhepler Tarihi’nin önemli prensiplerinden olan süreç takibine de özen gösterilmiştir. Zira konuya ilişkin süreçleri doğru okumak çalışmayı doğru neticelere ulaştırmada önemli bir faktördür.

v. Yararlanılan Başlıca Kaynaklar

Tezin ana kaynağını oluşturan Nerâkî’nin *Avâidu’l-Eyyâm* adlı eseri müstakil bir başlık altında ele alınacağından burada çalışmada yararlanılan ve konumuz açısından önemli olan diğer kaynak ve çağdaş çalışmalara yer verilmiştir.

Çalışmada rivayetlere çokça atıf yapılması bakımından Şii muteber hadis kitapları olan *Kütüb-i Erbaa* ve özellikle gaybetle ilgili rivayetlerde Şeyh Saduk’un (ö.381/991) *Kemâlü’-d-dîn ve Tamâmu’n-Ni’me* adlı eserinden yararlanılmıştır. Bunun yanında başta Hansarî’nin (ö. 1313/1895) *Ravzâtü’l-Cennât* ve Muhsin el-Emîn’in (1867-1952) *A’yanü’ş-Şia* eserleri olmak üzere Şii rical kitapları da önemli başvuru kaynakları arasında sayılabilir.

Şii siyasal düşüncesinin seyrini takip etmek açısından önemli bir eser olan ve Şii-İmami mezhebi içerisinde yetişmiş, bunun yanında mezhebe karşı objektif ve akılcı bir tarzda değerlendirmelerde bulunan Ahmed el-Kâtib’in kaleme almış olduğu *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şuradan Velayet-*

i Fakihe adlı eser sıklıkla başvurulan çalışmalardan biri olmuştur. Oldukça hacimli olan bu metin, gaybetten velayet-i fakihe kadar uzanan süreci birincil ve ikincil kaynaklara dayanan bilgiler aracılığıyla okumak adına önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Mezhepler tarihi alanında önemli eserler kaleme alan ve alanında otorite sayılan isimlerden biri olan İrfan Abdulhamid Fettah'ın (1933-2007) *İmamiyye Şîa'sında Velayeti Fakih Teorisi- Araştırma Tahlil Tenkit* eseri de tarihi süreci değerlendirmek ve velayet-i fakih teorisinin günümüzde ortaya konulan biçimini tahlil ve tenkit edebilmek adına yararlanılan çalışmalardan olmuştur.

Velayet-i fakih düşüncesinin ortaya çıkış sürecini izlemek açısından Mazlum Uyar'ın "*Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi*" adlı makalesi ve aynı yazarın *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* adlı eseri velayet-i fakih düşüncesini doğuran süreci okumak açısından önemlidir.

Nerâkî'nin yaşadığı sosyopolitik ve dini çevreyi anlamak adına, onun yaşadığı Kaçarlar dönemini incelerken Ervand Abrahamian'ın *Modern İran Tarihi* ve Hamid Algar'ın *Religion and State in Iran 1785-1906* kitapları, Yılmaz Karadeniz'in *Kaçar Hanedanı (1795-1925)* adlı doktora tezinden yararlanılmıştır.

İsmail Safa Üstün'ün Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu'nda sunduğu ve daha sonra aynı başlıkla kitaplaştırdığı "*İmamiyye Şiası'nda Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı*" adlı tebliği velayet-i fakih kavramının arka planını ve güncel durumunu okumak adına önemlidir. Bunun yanında Serkan Taflıoğlu'nun *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi* adlı doktora tezi de yararlanılan diğer bir metindir.

Batıda yapılan çalışmalar arasında Robert Gleave'in *Religion and Society in Qajar Iran* ve Touraj Daryaee editörlüğünde hazırlanan *The Oxford Handbook of Iranian History* kitaplarının belirli bölümleri de Kaçar dönemini ve ulemanın siyaset üzerindeki etkisini değerlendirirken yararlanılan çalışmalardan dır.

Molla Ahmed Nerâkî'den sonra velayet-i fakih düşüncesini hayata geçiren Ayetullah Humeyni'nin (1902-1989) *Velayet-i Fakih* adıyla yayımlanan eseri de sıklıkla atıf yapılan metinlerdendir.

BİRİNCİ BÖLÜM

VELAYET-İ FAKİH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI

1.1. Gaybet Döneminin Başlaması

Şiilik, birçok farklı kola ayrılmış olup, en yüksek temsiliyetini İmamiyye olarak da adlandırılan On İki İmam Şiileri içerisinde bulmuştur.¹ Onlara göre Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve sonrasında Hz. Hüseyin'in soyunda ilerleyen On İki İmam Şiiliği, babası Hasan'ın vefatı sonrası on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin henüz küçük yaşta bir çocukken canına bir zarar gelmesi korkusundan ötürü gaybete çekilmesinin ardından uzun süren bir lidersizlik probleminin ortasına düşmüştür.

Gaybet kelimesinin lügat manası “gizlenme, kaybolma” anlamında gayb kökünden bir isimdir. Peygamber ya da imamların gözden kaybolması anlamlarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İslam öncesi ve sonrası kaynaklarda kullanımına rastlanılan bu kavram konumuz bağlamında on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin gözlerden kaybolarak gizlenip saklanmasını ifade eder. Ancak bundan önce diğer Şii gruplar arasında Muhammed b. El-Hanefiyye ve bazı İsmaili imamları hakkında da zaman zaman gaybet inancının tezahürleri olduğu bilinmektedir. İmamiyye Şiasına gelince onlar on iki imam silsilesinin sonuncusu olan ve Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/873) ölümünün ardından kendisine bir zarar verileceği korkusuyla kendisini gizleyen Muhammed el-Mehdî'nin gaybete çekildiği inancını benimsemişlerdir. Zaman içerisinde bu inanç diğer Şiiilerden ayrı olarak İmamiyye Şiasının iman esası olarak öne çıkmıştır.²

Şiiliğin ortaya çıkışından itibaren farklı kişiler etrafında şekillenen gaybet inancının bir iman esası haline dönüşmesi on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefat etmesi ve on ikinci imamın varlığıyla ilgili net bir işaret bulunmamasıyla olmuştur. Gaybete kadar yaşanan dönemde imamın ilahi bilgi ve yönlendirmeyle hareket ettiği ve imametın devam etmesi gereken bir zorunluluk olduğuna inanan İmami Şiiler, imamın gaybete çekilmesiyle büyük bir kriz yaşamaya başlamıştır.³ Zira ilahi bilgiden yoksunluk ve Allah tarafından seçildiğine inandıkları imamın yokluğu hiç bilmedikleri bir tecrübeydi. Bu süreç uzun yıllar

¹ Cemil Hakyemez, “On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2008), 10.

² Avni İlhan, “Gaybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Hakyemez, “On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, 10-14.

³ Hakyemez, “On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, 14.

süren bir hayret süreci olarak ifade edilmiş ve *gaybet-i suğra* olarak isimlendirilmiştir. Bu dönem boyunca Şii'likten büyük kopuşlar gerçekleşmiştir. Şii'ler bu bekleme süreci içerisinde imamın geri döneceğine inanmış ve onun zaman zaman yakın ve güvenilir birkaç kişiyle irtibatta olduğu kabul edilmiştir.⁴

Bunun yanında bu dönemde farklı imamet anlayışları da ortaya çıkmıştır. Kimisi Hasan el-Askerî'nin bir çocuğu olmaksızın gaybete çekildiğini, bir grup on birinci imamın kardeşi Cafer'in imametini, bir başka grup Hasan el-Askerî hayattayken vefat eden oğlu Muhammed'in imametini, bir grup On İkinci İmamın varlığını ve gaybetini kabul ederken bir grup da Hasan el-Askerî ile birlikte imamet görevinin son bulduğu inancını taşımaktadır. Ancak gaybetin ilk döneminde gaybetle ilgili inanış Şii çevrelerde tam anlamıyla karşılık bulmayıp, büyük çoğunluk on birinci imamın bir oğlunun olmadığı görüşünü taşımaktaydı.⁵

Şii'lerin uzun süren bekleyişinin ardından imamın gelmeyeceği kesinleşince onun ashabı imamın uzun bir gaybete çekildiğini ifade ederek Şii'ler için yeni bir yönetim dönemi başlamıştır. Artık bundan sonra "naip"ler ya da "sefirler" olarak adlandırılan temsilciler dönemi başlamış ve gaybete çekilmiş olan İmamın, kendisi tarafından görevlendirilmiş bu sefirler aracılığıyla Şii dünyasını yöneteceği inancı ortaya çıkmıştır.⁶

İmamiyye Şii'lerinin ahbar olarak isimlendirdiği, imamlardan aktarılan ve muteber Şii hadis kaynaklarında rivayet edilen haberlerde imam silsilesi içerisinde gaybetin yaşanacağı bir dönemin olacağı tarzında rivayetler mevcuttur. Şii ulemanın önde gelen isimlerinden ve büyük gaybet döneminde vefat eden Şeyh Saduk'un (ö. 381/991) meşhur eseri *Kemâlû'd-dîn ve Tamâmu'n-Ni'me'*de aktardığı rivayet gaybetin gerçekleşeceğini ve bunun önceden haber verilmiş bir bilgi olduğunu ifade ederek adeta mevcut durumu gerekçelendirmeye çalışır: "...Hüseyn b. Ali'den, o da Ali b. Ebi Talip'ten aktarmıştır ki Emirü'l Mü'minin şöyle demiştir: Ey Hüseyn! Evlatlarından dokuzuncusu hak ile Kaim olandır. O, din adına ortaya çıkan, adalet dağıtan olacaktır. Hüseyn dedi ki: Ben ona dedim ki: Ey müminlerin emiri, bu gerçekleşecek mi? Dedi ki: Muhammed'i (s.a.v.) nebi olarak gönderen Allah'a yemin olsun ki ancak onun (mehdinin) gaybetinden sonra ve hayret döneminden sonra onun dininde ihlas sahibi olan kimseler dışında kimse kalmayacak, bizim velayetimiz için onlardan Allah'ın söz aldığı kimseler ve

⁴ Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 87-88.

⁵ Bu fırkalarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar Kitabı'l-Makâlât vel-Fırak Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, 241-269; Hakyemez, "On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", 14.

⁶ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 88.

kalplerine iman yazılan ve bizden bir ruh ile desteklenen kimseler dışında da (dinde sabit olan kalmayacak).⁷ Buna benzer diğer rivayetlerde aynı şekilde imamın gaybetinden sonra yeryüzüne fitne ve fesadın hâkim olacağı, mehдинin çıkışına kadar belli bir zümrenin –muhtemelen Şii’leri kastederek- Allah’ın dinini yaşayıp yaşatacakları ve Mehdi’nin zuhuruyla yeryüzünün yeniden düzene ve kurtuluşa kavuşacağı ifade edilmiştir.

İsnâşeriyye grubu gaybetin ne zaman başladığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Çoğunluğun görüşüne göre Hasan el-Askerî onu kundakta küçük bir bebekken Abbasilerin zulmünden saklamıştır. Gaybetin Hasan el-Askerî’nin ölümünden önce, hatta doğduğu andan itibaren başladığını ileri sürenler olmuştur. Aynı zamanda son imamın imamet görevini yerine getirmesinin bir şartı olarak sefirlerle iletişim kurması gerektiği dolayısıyla ancak önceki imamın ona imamlığını devretmesi ve imamet görevine geçmesiyle gaybete çekilebileceğini savunanlar çoğunluktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre Kaim imamın gaybeti Hasan el-Askerî’nin ölüm tarihi olan 8 Rebiülevvel 260/1 Ocak 874’te başlamıştır. Ancak tarih ne olursa olsun imamın gaybetinin uzun bir süreci kapsadığı ve bunu iki ayrı süreç olarak değerlendirilmesi anlayışı sonradan ortaya çıkmıştır. Onikinci imamın, babası Hasan el-Askerî’nin ölümünün ardından gaybete çekilmesi Şii dünyayı boşluğa ve şaşkınlığa düşürse de onun gaybetten geri döneceği ve Şii dünyanın lideri olmaya devam edeceği inancı Şii’lerce kabul edilmekteydi. Ancak beklenen sürenin uzamasının ardından imamın hiçbir şekilde geri dönmemesi Şii dünyası için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Kendileri aracılığıyla iletişim kurduklarına inanılan sefirlerin sonuncusunun de ölmesiyle artık imamlarla nasıl iletişim kurulacağı sorusu yanıtız kalmıştı. Şii dünyasının gaybet sonrası yaşadığı süreçlerden ilki 260 (874) yılından son sefirin öldüğü 15 Şaban 329 (15 Mayıs 941) tarihine kadar devam eden dönem Küçük Gaybet, yani “Gaybet-i Suğra” olarak isimlendirilmektedir. Bu tarihten günümüze kadar olan ve Muhammed Mehdi’nin kıyam ederek gaybetten çıkmasıyla son bulacağı düşünülen döneme ise “Gaybet-i Kübra” yani Büyük Gaybet adı verilmektedir.⁸

Küçük gaybet döneminde imamın tanınmamasına rağmen insanlar arasında yaşadığı düşünülmektedir. Şia’nın üst tabakasındaki, örneğin önemli bazı Şii ailelerden kimselerin toplumu yönetebilmek için imamlarla iletişim kurduğuna inanılmıştır. Bu sayede dini ve dünyevi meseleler imamdan gelen haberlerle

⁷ Ebî Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh el-Kummî, *Kemâli’-d-Dîn ve Tamamü’-n-Ni’me* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1991), 287, 16. Hadis. Şeyh Saduk burada başka pek çok rivayetle de gaybeti gerekçelendirmeye çalışır. Bkz. age, 273 vd.

⁸ İlhan, “Gaybet”, 13/411.

çözümüne kavuşturulabilmiştir. İmamın iletişimde bulunduğu bu kimselere “sefir”, “naib”, “vekil” gibi isimlendirmeler yapılmıştır.⁹ Bunlar dört kişi olup, isimleri şöyledir:

- 1- Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 265/879 [?]): Kufe'nin tanınmış Şii ailelerinden birine mensuptur. Muhammed Cevâd et-Tâkî, Ali el-Hâdî en-Nâkî ve Hasan el-Askerî döneminde bevvâblık yapmıştır.
- 2- Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd (ö. 305/917): Bir önceki sefirin oğlu olan Ebû Ca'fer babasının ölümünün ardından imamdan gelen bir taziye mektubu ve babasının görevlendirmesiyle sefirlik görevine başlamıştır.
- 3- Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/938): İkinci sefirin emriyle sefir olmuştur. Muhtemelen Karmatilerle irtibat kurması sebebiyle 5 yıl hapis yatan bu sefir görevi sırasında imamdan çok sayıda tevki almıştır.
- 4- Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 328/940): Şia inancına sahip önemli bir aileden gelmesi sebebiyle kabul görmüş bir sefirdir. Sefir olarak kısa bir süre görev yapmıştır. Ölümünden bir hafta önce kendisine imam tarafından gelen bir tevkide altı gün sonra öleceği ve artık kendisinden sonra yeni bir sefir tayin etmesine gerek kalmadığı zira artık tam gaybetin başlayacağı bildirildi. Onun ölümünün ardından büyük gaybet dönemi başlamış oldu.¹⁰

Gaib imamın fonksiyonlarının ortadan kalktığı telakkisi başlangıçta politik şartlara uygun düşmüştür. İmamları Kahire'de bulunan, aktif propagandalarıyla Büveyhîler'in (932-1062) bütünlüğünü tehdit eden ve onları ortadan kaldırmak isteyen Fâtımî İsmâîlîlere karşılık daha sakin ve uzlaşmacı bir tavır takınan İsnâaşeriyye'nin teşekkülünü ve gaybet doktrininin geliştirilmesini sağlamıştır. Bunun yanında imamın gaybette olmasından ötürü gerçekleştiremediği siyasi-dini otoritesi Şiî İsnâaşerî toplumunu lidersiz, mali olarak bağımsız olamayan bir yapıya dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu boşluğu doldurabilecek tek yetkili ve donanımlı alan ulemaya aitti. Hicri 4./ Miladi 10. yüzyıldan itibaren ulema yavaş yavaş bu yetkileri üstlenmeye yönelmiş, toplum da bu beyanları tıpkı imamın beyanları gibi kabullenmeye başlamıştır.¹¹

Son sefir, 328/940'taki ölümünün ardından bıraktığı tevkide Şiilerin ortaya çıkan problemlere karşı nasıl hareket etmesi gerektiğini açıklamış, büyük gaybet sürecinde yalnızca imamlardan gelen haberlerle

⁹ İlhan, “Gaybet”, 13/411.

¹⁰ Sefirlerle ilgili olarak bkz. Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan el-Tusi (460/1068), *Kitabu'l-Gaybe*, thk. İbadullah et-Tahrani-Ali Ahmed Nasih, Kum: Müessesetü'l-Maarifi'l-İslamiyye, 1411, 345-417, 395; Mustafa Öz, “Sefir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/304.

¹¹ Mustafa Öz, “Niyâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/164.

amel edilmesi gerektiğini emretmiştir. Şiilerin bu zor dönemde imamın buyruklarına itaat etmesi ve bunların dışındaki konularla ilgilenmemesi istenmiştir. Öte yandan gaybetin bu kadar uzun sürmesi bazı eleştirileri de ortaya çıkarmış, bu sürecin uzamasının Şiilere bir fayda sağlamayacağı şeklinde eleştiriler gelmiştir.¹² Ayrıca imamın hiç doğmamış olabileceği, erken yaşta ölmüş olabileceği, Hasan el-Askerî'nin böyle bir oğlunun varlığıyla ilgili spekülasyonlar da gaybet fikri etrafında şüphelerin oluşmasına sebebiyet vermiş ve Şiiler uzun bir süre gaybet ve rec'at fikrinin iman esası haline gelmesi noktasında sorunlar ve cemaatten kopuşlar yaşamışlardır. Ancak nihai anlamda İsnâaşeriyye Şiiliğini ilk dönem İmamiyye'sinden ayıran gaybet fikri etrafında toplanmaları ve sonrasında sefirler tarafından imamla iletişim kurulduğu düşüncesini inanç esası haline getirmeleridir.¹³ Ancak gaybet-i kübra ile başlayan yönetsel boşluk ve problemlerin zaman içinde imamlardan gelen ahbarla çözülemeyecek kadar genişlemesi akılcı bir ekolün ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

1.2. Usûli Ekolün Ortaya Çıkışı

On İkinci İmamın gaybet süresinin uzamasıyla birlikte Şii dünyasında ortaya çıkan siyasal ve dini liderlik boşluğunun ardından bu ciddi krizi çözüme noktasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Geleneksel ulemaya göre tıpkı gaybet öncesinde olduğu gibi gaybet sonrasında da otorite yalnızca masum imamlara aittir. Dolayısıyla akla ve istidlale başvurmak geleneksel ulemanın reddettiği bir yöntem olmuştur.¹⁴ Gaybet döneminde imama ait görevlerin kim tarafından yerine getirileceği sorusuna birtakım ulema, içtihat yoluyla imamın görevleri yerine getirilebilir fikrini savunmuştur. Böylece Şii dünyasını ortaya çıkan güncel problemler karşısında çıkmaza sürükleyen bu geleneksel düşüncenin karşısına yenilikçi, akılcı ve içtihadı savunan Usûli düşünce çıkmıştır.¹⁵

Bu ekolün ortaya çıkmasının temel birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki Şii gelenekte tek otorite sayılan imamın yokluğudur. Uzun süren bu gaybet, dönemin değişmesi ve sınırların gelişmesi, çözümünü bilinmeyen yeni pek çok problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Halk tabakası ulemeden bu sorunların çözümü için bir fetva beklerken içtihat yetkileri olmayan ulema bu konuda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Zira onlara göre bilginin tek kaynağı Kur'an, sünnet ve masum imamlardan gelen

¹² İlhan, "Gaybet", 13/411-412.

¹³ Etan Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* XXXIX (1976), 521.

¹⁴ Ahmed El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 438.

¹⁵ Habib Kartaloğlu, *Şii-İmamiyye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 15.

haberlerdir.¹⁶ Aynı zamanda içtihat zanni bir mesele olmasından ötürü kesin bilgi konumuna ulaşmamakta ve kendisini desteklemek için bazı öncüllere ihtiyaç duymaktadır. Ahbâri ulema bu sebeple içtihadı bilgi kaynakları arasında kabul etmemiştir.¹⁷ Öte yandan ortaya çıkan problemlerin çözümüne yeterli gelmeyen bu haberlerin, akıl ve içtihat yoluyla çözülebileceği ve ulemaya böyle bir yetki verilebileceği fikri ilk olarak Şeyh Müfid (ö.413/1022) döneminde dile getirilmeye başlanmıştır.¹⁸

Büveyhilerin iktidarda olduğu bir dönemde yaşayan ve ilmi faaliyetlerini gerçekleştiren Müfid, Adüdüdevle Ed-Deylemî'nin saltanatında (978-983) kendisine Bağdat'ta bulunan Şii medresesinin liderliğini üstlenerek fikirlerini serbestçe tartışabileceği bir ortama sahip olmuştur. Bağdat'ın entelektüel atmosferinin, Müfid'in fikri dünyasını geliştiren ve zenginleştiren imkânlar sunduğu kaydedilmektedir.¹⁹

Şii-İmami düşünce Müfid'le şekillenmeye başlayan akli düşünce hareketi, mutedil bir seyirde ilerlemiştir. O, masum İmamlar ve onların ashabından gelen rivayetleri kabul etmekle birlikte bazı dini meselelerde akılcı yorumlar da getirmiştir. Ancak aklın tek başına dini hüküm vermede yeterli olmayacağı, Kur'an-ı Kerîm ve imamlardan gelen ilahi bilgi ve rivayetlerin de esas alınması gerektiğini kabul etmiştir.²⁰

Şeyh Müfid, Şii fikhında içtihadı yönelik ilk adımları atmış, birtakım rivayetleri kendi yorumlamış ve imamın yokluğunda da onun yetkilerinin temsilcileri tarafından yürütülebileceği düşüncesiyle yeni bir dönemin kapılarını açmıştır.²¹ İmamın gaybetinde onun yetkilerinin, ümmetin maslahatı ve fesadın engellenmesi için kullanılabilmesini, sanılanın aksine bu tür yetkilerin imamın yokluğuyla birlikte ortadan kalkmadığını savunmuştur.²² Şeyh Müfid'le başlayan ve daha sonra Şerif Murtaza (ö. 436/1044) ve Şeyh Tusi (ö. 460/1067) ile devam eden akli düşünceyi ön plana çıkarma girişimleri²³ Şii dünyasında bir başka yolun mümkün olduğu fikrinin doğmasına sebep olmuştur.

¹⁶ Kartaloğlu, *Şii-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, 17.

¹⁷ İrfan Abdulhamîd Fettâh, *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*, çev. Seyit Bahçıvan (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 18.

¹⁸ Kartaloğlu, *Şii-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, 18.

¹⁹ Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 24.

²⁰ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, 1983), 45. Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 24.

²¹ Habib Kartaloğlu, "Şîi-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 18/33 (13 Temmuz 2016), 85.

²² Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Aşere fi'l-Gaybe* (Beyrut: el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfıyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413), 105-107.

²³ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 93.

İmamın gaybete çekilmesiyle dini ve dünyevi ihtiyaçlar bağlamında sıkışıp kalan Şiiiler içtihat kapısının aralanmasıyla ortaya çıkan problemlere uygun çözümler geliştirmeye başlamıştır. Bu durum Şii fikhında yeni usul ve kaideler geliştirme ihtiyacını gündeme getirmiş, yeni bir fikh dili isteği gelişmiştir. Uzun süren yıllar içerisinde gelişen ve kemikleşen Ehl-i Sünnet fikhı, Şii ulemanın itibar etmediği bir fikh usulüne sahip olması ve bazı açılardan uygun bulunmayan kaideler içermesi bakımından kendisiyle amel etmedikleri bir sistem olmuştur. Zaman içerisinde kendini daha da gösteren yeni bir fikh usulü ihtiyacı Şii ulemayı hem ahbardan yararlanacak hem de akli düşüncenin de yer aldığı bir sistem kurmaya itmiştir.²⁴ Şeyh Tusi ile ivme kazanan bu fikh anlayışı temellerini kelim ilminin kaidelerinden almış, bu anlayışı geliştirirken Mutezile kelamından çokça faydalanmışlardır.²⁵

Dönemin şartlarının getirdiği yeni sorunlar, kendisine akılcı ve güncel cevaplar verebilen bu yeni ekolün toplum arasında kabul görmesine sebep olmuştur. Siyasi otoriteyle de maslahat çerçevesinde geliştirilen ilişkiler²⁶ Usûli ekolün hem halk nezdinde hem de iktidar nezdinde itibar görmesiyle kendine önemli bir yer bulmuştur. Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif Murtaza etrafında gelişen siyasi iktidarla maslahat bağlamında ilişki kurma fikri, daha sonra ulemanın siyasilerle yakın ilişkiler kurmasına, zaman zaman onlara eser ithaf etmeye ve onların himayesini talep etmeye kadar varmıştır. Şeyh Müfid Şii cemaatin maslahatı bağlamında siyasilerle ilişki kurmayı caiz görürken, Şerif Murtaza kendisinin ve başkalarının canı güvende oldukça yapabileceği görevleri yerine getirmeyi uygun görmüştür.²⁷

Şii ulemanın yetkileri konusunda ilk dönem ulemasının daha temkinli olduğunu görmek mümkündür. Gaybet döneminin henüz sıcaklığını koruması ve Usûli düşüncenin yeterince kapsamlı ifade edilememiş olması onların bu konuda son derece akli yorumlar yapmasına engel olmuştur.²⁸ Buna rağmen Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Şeyh Tusi sınırlı da olsa iktidarla ilişki kurulmasının caiz olduğunu, tatbik edilmesi gereken hükümlerin –imamın yerini almak manası kastedilmeden- menfaat bağlamında gerçekleştirilmesi gerektiğini, imamın bazı görevlerinin yerine getirilebileceği ancak onun siyasi otoritesini talep etmenin onun hakkını gaspetmek olacağını söylemişlerdir.²⁹ Usûli düşüncenin henüz yeni şekilleniyor olması da bu konularda kesin ve derin ifadeler kullanılmamış olmasında bir etkidir.

²⁴ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 106.

²⁵ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, 107.

²⁶ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 33.

²⁷ Feyza Doğruyol, *Hille Medresesinin Şii-Usulî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 196. Hatta Şerif Murtaza meşru olmayan bir Sultanın idaresi altında görev almaya ilişkin müstakil bir risale de yazmıştır. Bkz. Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtaza (436/1044), *Mes'ele fi'l-amel me'a's-sultân, Resâilü's-Şerif el-Murtazâ* (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405) II: 89-97.

²⁸ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 48.

²⁹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 29-48.

Zira daha yeni gelişen bir düşünce sisteminin eski kabullerini kolaylıkla yıkması ve tartışmalı konularda net beyanlarda bulunması beklenemez.

Masum imamın gaybeti esnasında, ümmeti yönetme ve onlar üzerinde sahip olduğu yetkiler bağlamında bu görevleri kimin yerine getireceği de önemli bir soru olagelmıştır. Ahbâri ulema hiçbir şekilde imam dışında kimsenin otoritesini kabul etmezken Usûli düşünce imamın yetkilerinin tamamı olmasa da belli bir kısmını üstlenmenin caiz olacağı, tarih içerisinde Usûli ulemayla birlikte ortaya çıkan bir fikir olmuştur.³⁰

1.3. Fakihlerin İmamın Yetkilerini Devralma Süreci

Usûli ekolün yükselişe geçmesiyle birlikte İmamiyye Şiası içerisinde yeniden açılan içtihat kapısı fakihlere önemli bir görev alanı oluşturmuştur. Büveyhilerin de desteğiyle ulema, kendilerine siyasi alanda yer bulmaya ve bu iktidardan beslenmeye başlamıştır. Karşılıklı olarak faydalanmaların yaşandığı iktidar-ulema ilişkisi bağlamında Şii fikhî için yeni bir dönemin temelleri atılmaya başlamıştır. Büveyhiler de bu ilişkiden kendi otoritelerini meşrulaştırmak adına ruhsatlar almak suretiyle faydalanmışlardır.

Her ne kadar İmami ulema, liderliğini imamın yapmadığı bir hükümeti gasıp saysalar da Büveyhilerle birlikte iktidarlarla işbirliği sürecini başlatmıştır. Bu durum Şii ulema adına fikhî yanında siyasette de bir hâkimiyet alanı açmaya zemin hazırlamıştır.³¹ Şii fakihlerin ellerinde bulundurdukları bu yetki başlangıçta dar bir alana tahsis edilmişse de zamanla daha genel bir “imama velayet etme” şekline dönüşmüştür. Zaman içerisindeki bu değişim, her devirde olduğu başlangıçta ciddi bir muhalefetle karşılaşmıştır. Gerek Ahbâri ulemadan gerek de Usûli ulemadan pek çok kimse fakihin yetki alanının bu denli genişlemesine karşı çıkmışlar, imamın yetkilerini devralmanın hiç kimse için caiz olmadığını söylemişlerdir.

İmamiyye Şiileri tarih boyunca mutlak hâkimiyetin Allah tarafından seçilen imama ait olduğu düşüncesiyle devlet kurmamışlar, siyasi bir hareket içinde bulunmamışlar ve isyan da etmemişlerdir. Zira böyle bir faaliyet imamın hakkını gasp etmek olacağı için haram sayılmış ve siyasi arenada imamın yerine bir temsil iddiasında bulunmamışlardır.³² Adil ve ehil bir fakih dahi olsa imamın yerine kimsenin geçmesini caiz görmemişlerdir. Çünkü imamın yerine geçecek ve onu temsil edecek bir kimse ancak imamdan gelen kesin bir bilgiyle belirlenebilecek kadar ilahi bir bilgidir ve bu bilginin akıl yoluyla ya

³⁰ Kartaloğlu, *Şii-İmamiyye’de Akli Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, 27-29.

³¹ Mazlum Uyar, “Şii Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 303.

³² El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 339.

da zanni bilgilerle ortaya konulması mümkün değildir.³³ Kaynaklarda aktarılan rivayetlerden fakih olsun olmasın Kaim imamın yerine velayet ve hükümet hakkı iddiasında bulunan kimselerin batıl bir iddiada buldukları anlaşılmaktadır.³⁴ Mirza Muhammed İsfahânî (ö.1348/1929) gaybet zamanında imam dışında bir kimseye biat etmenin caiz olmadığını, imamın yetkilerinin yalnızca imama ait olduğunu, genel riyaset ve mutlak velayet yetkisinin Allah tarafından yalnız Hz. Peygamber ve 12 masum imama has kılındığını ifade ettikten sonra şunları söylemiştir:

“Bütün bu beyan ettiklerimizden anlaşılan odur ki pergamber ve imamdanda başkasına biat etmek caiz değildir. Eğer her kim bir başkasıyla biatleşirse Allahu Teâlâ'nın onlara has kılmış olduğu bu makama ortak kılmış olur.”

Beyan ettiklerimizden çıkan sonuç kimsenin insanlardan bir kimseye, ulema olsun ya da olmasın, bağımsız olarak ya da gaybet zamanında imamın naibi sıfatıyla biat etmesi caiz değildir.”³⁵

İmamiyye Şiasının Ahbâriyye ekolünün her türlü içtihadı reddetmesi ortaya çıkan sorunlar ve yasama ile ilgili konularda onları bir çıkmaza sürüklemiştir. Zira uzayan gaybet süresi ve beklenen imamın gelmeyişi ellerini-kollarını bağıyordu. Ancak onlar bu yasama işlerini yerine getirme yetkisinin yalnızca imama ait olduğu fikrini sürdürmeye devam ettiler.

İçtihad karşısında olumsuz bir tavır sergileyen ulemanın velayet-i fakih gibi fakihin imamın yetki alanına müdahalesi olarak anlaşılabilir bu nazariyeye karşı çıkması doğal bir reflekstir. Zira onlar Ahbâri ulemaya göre içtihadın temel şartı olan ismet vasfını taşımamaktadırlar. Bu sert tavrın yanında Usûli ekolün Ahbari ekole karşı kazandığı zaferle birlikte Şii İmami düşüncede açılan içtihat kapısı yasama ve idarede içine düşülen sıkıntılarda yeni çözüm arayışlarına gitmenin önünü açmıştır.³⁶ Örneğin Ahbâri ekolün fıkıh anlayışına göre ceza hukukunu uygulamak Kaim imamın görevlerinden olduğu için gaybet döneminde ceza hukuku uygulamadan kalkmış ve bu yetkinin başkasında olmasını ve uygulanmasını caiz görmemişlerdir.³⁷ Ancak mevcut şartlar, gaybet döneminde bu uygulamaların icra edilmesi ve temelde herkes için maslahatın meydana gelmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Temelde devletlerin kendi iktidarlarına meşruiyet arama çabalarının sonucunda siyasi ve sosyal anlamda güç bulan ulema, bu dönemde yeni arayışlar içine girmiştir. Muhakkık el-Hillî'nin (ö.676/1277) Moğol

³³ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 347.

³⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mirza Muhammed Taki el-Musevi el-İsfahani, *Mikyâlu'l-Mekârim fî Fevâidi'd-Du'â li'l-Kâim*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1. Basım, 1422; 2/236-243; El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 347.

³⁵ el-İsfahânî, *Mikyâlu'l-Mekârim fî Fevâidi'd-Du'â li'l-Kâim*, 2/272.

³⁶ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 353.

³⁷ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 363.

iktidarıyla arasını iyi tutma çabaları, ona yönetim nezdinde önemli bir itibar kazandırmıştır.³⁸ Bu dönemde Usûlî düşünce içerisinde içtihat fikri yeni bir ivme kazanmıştır. Muhakkık el-Hillî içtihadı Sünnî fıkıhtaki geniş anlamıyla ele almış, onu kıyastan ayırt ederek akîl istinbatla şer'î bir hüküm elde etme manasında içtihadı öne çıkarmıştır.³⁹ Muhakkık el-Hillî ile birlikte değişmeye başlayan içtihat anlayışı önceleri tepkiyle karşılanırsa da neticede bu kavramın doğru tanımlanmasıyla olumlu bir karşılık bulabilmiştir.⁴⁰ Kendisinden sonra ise yeğeni İbn Mutahhar el-Hillî (ö.726/1325) Moğol hakanı Olcaytu'yla (1304-1316) samimi ilişkiler geliştirmiş, eserlerini ona ithaf etmiştir. Öyle ki bu ilişki Olcaytu'nun Şiiliği kabul etmesi ve devletin resmi mezhebi ilan etmesiyle sonuçlanmıştır.⁴¹ Bu dönemde içtihat görüş ve uygulamaları da hızlanmıştır. Allâme Hillî döneminde içtihat görüşleri kapsamlı ve sistematik bir şekilde ifade edilebilmiştir.⁴²

Ulemanın siyaset içerisinde güç kazandığı asıl dönem ise Safevî iktidarı (1501-1736) içerisinde yaşanmıştır. Safevî Şahlarının iktidarlarını güçlendirmek için bir elbise gibi kuşandıkları Şii mezhebi, bu dönemde ilk kez devlet nezdinde bu denli temsil gücü bulmuştur. Bu gücün neticesi olarak ulema siyasi alanda söz söyleme yetkisini talep etmeye başlamıştır. Hâlihazırda iktidarlarının bir kılıfı olarak Şiiliği kullanan Safevîler, ulemaya istedikleri bu gücü vermişlerdir. Çünkü ulemanın güçlenişi Safevî iktidarının halk içinde kabulü ve güvenilirliğini artıracaktır. Bu fırsatı iyi değerlendiren Safevîler kendilerini Ehl-i Beyt'e nispet etmekte ve bir anlamda onların iktidarını temsil etmekteydi. Ulema da bu dönemde imamın temsilcileri gibi davranmaya girişmiştir. Topluma liderlik ederek ihtiyaçları olan her konuda onlara yol göstermeye başlamışlardır.⁴³ Bu dönemin öne çıkan isimlerinden Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî (ö.940/1534) Safevî Şahı Tahmasp'ın (1524-1576) sağ kollarından biri olmuştur. Kerekî'yle başlayan şaha tac giydirme törenleri Şii dünyasında saltanatların meşru kabul edilmesi tartışmalarına sebep olsa da, Kerekî kendi nezdinde ulemaya sunulan bu siyasi gücü ulemanın otoritesini sağlamlaştırmak için kullanmıştır.⁴⁴

Muhakkık el-Hillî'nin imamın hissesini toplayarak hayır işlerinde kullanmasıyla başlayan bu yetki genişletme süreci, ilerleyen dönemde imamın diğer yetkilerinin de ulemaya ait olduğu fikrinin

³⁸ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 73.

³⁹ Doğruyol, *Hille Medresesinin Şii-Usulî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği*, 124.

⁴⁰ Doğruyol, *Hille Medresesinin Şii-Usulî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği*, 127.

⁴¹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 82.

⁴² Doğruyol, *Hille Medresesinin Şii-Usulî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği*, 127.

⁴³ Menderes Kurt, "Safevî Dönemi Şii Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine", *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 68.

⁴⁴ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 109.

güçlenmesine sebep olmuştur.⁴⁵ İbn Mutahhar el-Hillî'nin içtihat çabaları ve sonrasında Kerekî döneminde “naibu'l-amm” yani genel niyabet kavramıyla daha da genişleyen yetkilerin devralınma süreci zekât, Cuma namazı, humusun toplanması gibi yetkiler bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak bir bütün olarak yetkilerin devralınması bu dönemde olmamıştır.⁴⁶

Şii ulemanın otoritesi Safeviler döneminde güç kazanmaya başlamışsa da şahların iktidar hırsı ve baskıcı tavırları ulemanın ortaya koyduğu bu düşünceleri tam anlamıyla hayata geçirememiştir. Şahların sağ kolu ve sıklıkla danıştıkları kimseler olmasına rağmen onların karşısında devlet memuru statüsünün ötesine geçememişlerdir. Devlet mekanizmasında ortaya çıkan yeni makamları, ulemanın devlete bağımlılığını artırmıştır.⁴⁷

Safevi Hanedanının yıkılması (1736) ve Kaçarların İran topraklarında iktidara gelmesiyle (1796) ulema için yeni bir dönem başlamıştır. Kaçarların Safeviler gibi iktidarlarını Ehl-i Beyt'e dayandırma tarzında bir çabaları olmadığı için ulemayı kendilerine bir tehdit olarak görmemişlerdir. Bu dönemde ulema, toplumla ilişkileri yeterince gelişmemiş ve onların sorunlarına kayıtsız olan iktidarın halkla arasındaki köprü olmuştur. Ulema toplumun en önemli danışma mercii konumuna yükselmiştir. İctihat anlayışının da gelişmesi ve ulemanın imamın bazı görevlerini üstlenmesi yeni bir yetki anlayışının gelişmesine sebep olmuştur. Halkın devlet yetkililerine ulaşamaması nedeniyle şikâyet ve talepleri ulema tarafından gerçekleştirilerek çözüme kavuşmaya başlamıştır. Böylece müçtehitler halkın ihtiyaç duydukları meselelerde yetki kullanmaya ve onlara velayet etmeye başlamışlardır.⁴⁸

Muhammed Bâkır el-Bihbehânî de (ö. 1206/1791-92) bir müçtehidin fetva verme yetkisini haiz olması durumunda içtihatla bulunabileceği ve avama da böyle bir müçtehidin taklidin vacip olduğu görüşünü savunmuştur. Öyle ki bu düşünce yapısı geliştikçe geline nokta bu şartları taşıyan bir müçtehidin imamın yokluğunda onun mutlak anlamda vekili olduğu düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.⁴⁹

1.4. Fakihlerin Yetkileri ve Velayet-i Fakihe Evrilen Süreç

Usûli düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte fakihlerin imamların belirli yetkilerini üstlenmesi onların önemli bir güç kazanmasına neden olmuştur. Her ne kadar bütün âlimler bu konuda görüş birliğine

⁴⁵ Ahmet İshak Demir, “İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 54.

⁴⁶ Demir, “İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, 54.

⁴⁷ Mazlum Uyar, “Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 78.

⁴⁸ Uyar, “Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, 79.

⁴⁹ Fettâh, *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, 30.

varmış olmasalar da belli bir kesimin bunu kabul etmesiyle birlikte bu yetkiler kullanılmaya başlanmıştır. Yeniden belirtmek gerekirse İmamın yetkileri arasında şunlar vardır: cihat ilan etmek, ganimetleri taksim etmek, cuma namazını kıldırmak, şer'î ahkâmı uygulamak, haddi uygulamak, zekât ve humus toplamak.⁵⁰ Bunun yanında dini törenlerin yapıldığı mekânlar, medreseler ve ilim havzalarının yönetimi gibi velayetleri sayanlar da olmuştur.⁵¹

Bu süreçte içtihad ve velayet-i fakih düşüncesine karşı olumsuz bir tavır gelişmiş olsa da siyasi ve tarihi süreç fakihlerin bu yetkileri elde etmeleri ve içtihat makamına oturmalarıyla sonuçlanmıştır. Temelde bu yetkileri ellerinde bulundurmakla birlikte ilerleyen süreçte ve modern dönemde ulema Kaim İmam'ın yönetme yetkisini de eline almıştır.

Şeyh Müfid'le başlayan içtihat tartışmalarının ardından ulema imamın yetkilerinin nasıl uygulanacağını tartışmaya başlamıştır. Bu süreç daha ziyade âlimlerin bu yetkileri teorik anlamda ele aldıkları bir süreç olmuştur. Humusla ilgili genel görüş humusun toplanıp İmamın zuhuruna kadar güvenli bir yerde saklanmasıyla⁵², zekât konusunda daha rahat bir tavır göze çarpmaktadır. İmamın yokluğuyla beraber zekâtın toplatılıp ihtiyaç sahiplerine dağıtılması görevinin tümünden kalkamayacağı ve bu yetkinin imama niyabeten yerine getirilebileceği kanaati yaygınlık kazanmıştır.⁵³ Cuma namazı hususunda ise bazı şartlar öne sürülmüş, bu şartların yerine getirilmemesi durumunda Cuma namazının vucubiyetinin düşeceği varsayılmıştır. Bu şartlar arasında adil bir imamın varlığı ve güvenilir bir ortamın sağlanması, zarar ve tehlikeye maruz kalınmaması öne çıkmaktadır. Bu bağlamda bir kısım ulema imamın veya naibinin varlığını şart koşsa da uygulamada Şii'ler zaman zaman Cuma namazını tatbik etmişlerdir.⁵⁴ Had uygulamalarına gelince, Şii ulema bu konuda net bir görüş birliğine varamamışlardır. Hadlerin uygulanması ciddi bir mesele olması bakımından bu büyük sorumluluğu almamak onları bu konuda kesin bir söz söylemekten geri bırakmış olabilir. Bu konuda diğer hususlara nispeten temkinli davranan ilk dönem uleması genel olarak bu cezaların uygulanmasını caiz görmemişlerdir.⁵⁵ Ancak ilerleyen

⁵⁰ İsmail Safa Üstün, "İmamîye Şiası'nda Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (13-15 Şubat 1993)* (İstanbul: İSAV, 1993), 376.

⁵¹ Fettâh, *İmamîyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, 35.

⁵² Habib Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîi - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 61-62. Ayrıca bkz. W.F. Madelung, "Oniki İmam Şiasında, Gaybet Zamanında Otorite", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 141-153.

⁵³ Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîi - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", 62-63.

⁵⁴ Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şîi - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", 64.

⁵⁵ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 363-366.

zamanda bu görev, toplumun ihtiyacı ve maslahatı gereği yöneticiler tarafından fakihlere devredilmiştir.⁵⁶

Gaybetten bir süre sonra siyasi anlamda sessiz ve kökten değişimci olmayan bir halde bulunmaları, Şiiilerin zaman içerisinde lidersiz ve mali açıdan bağımsız bir yapıya sahip olmamak gibi son derece aleyhte bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu da oldukça uzun bir süreç olan imamın yetkilerinin ulemaya devredilmesi gibi bir neticeyi ortaya çıkarmıştır.⁵⁷

Usûli düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte yükselen imamın yetkilerini devralma fikri bir yandan gelenekçi ulema bir yandan Usûli ulema diğer yandan her iki tarafa da eşit mesafede duran âlimler bu düşüncelerini modern döneme kadar bir ağız birliği oluşturma düzeyine çıkaramamışlardır.⁵⁸ Bununla birlikte 18. yüzyıla gelindiğinde, ulemanın önce Safevi devleti ardından da Kaçar Hanedanlığıyla birlikte geniş bir nüfuz elde etmesi, velayet-i fakih düşüncesinin çerçevesinin teorik olarak çizilmesinin başlangıcı olacaktır. Ancak pratikte uygulanması ise bir asırdan fazla bir süre sonra olacaktır.

Velayet-i fakih anlayışının ana kırılma noktası ise bu çalışmanın da temel konusu olan Nerâkî'nin geliştirdiği mutlak velayet fikriyle olmuştur. Nerâkî fakihin yetkilerinin sadece fihhi alanla sınırlı olmaması gerektiğini savunmuş, fakihin siyasi alanda da yorum ve yetki hakkının olduğu düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Kaçar döneminin nispeten daha özgür havası ve ulemanın uzun yıllar süren otorite olma mücadelesinin meyvelerini vermeye başlaması, imamın yetkilerinin fakihlerce devralınma sürecini de kolaylaştırmıştır. Nerâkî de iktidarla yakın ilişki de bulunmuş ve zaman zaman talepleri doğrultusunda onları siyasi-fihhi olarak yönlendirmiştir. Rus-İran savaşları başladığında halkın ve iktidarın da gücünü arkasına alarak tıpkı imam gibi düşmana karşı cihad ilan etmiştir.⁵⁹ Nerâkî'nin geliştirdiği bu teorinin detayları ve etkileri çalışmanın ilerleyen bölümlerinde verilmiş olduğundan burada daha fazla detaya girmeye lüzum görülmemiştir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Nerâkî'yle teorik bir çerçeve kazanan velayet-i fakih düşüncesi Ruslara karşı cihad fetvası örneğinde olduğu gibi bazen iktidarların işine yarasa da, bu geniş yetki alanı çoğunlukla onların aleyhine sonuçlanmıştır. Ulemanın bağımsız bir mali imkâna sahip olması, medreselerin ulemaya bağlı olması ve halk tabanında gördükleri değer onların son derece güçlü bir nüfuza sahip olduklarını göstermektedir. Nitekim iktidarların bazı faaliyetlerine muhalif olduklarında

⁵⁶ Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şii - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", 68.

⁵⁷ Üstün, "İmamîye Şiası'nda Otorite Problemi Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", 376.

⁵⁸ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 357.

⁵⁹ Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 79.

bu güçlerini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bunun en çarpıcı örneklerinden birisi de Kaçarlar döneminde (1796-1925) yaşanmıştır: İran tütün üretiminin İngiliz bir şirkete verilerek özelleştirilmesi; halkın ve ulemanın, devletin yabancı işgaline ve kaynakların onlar tarafından kullanılmasına ciddi tepkiler vermesine yol açmıştır. Hasan eş-Şirâzî (ö. 1312/1895) halk tabanındaki gücünün de farkına olarak tütün boykotu fetvası vermiştir. Öyle ki bu boykot şahın bizzat kendi aile fertleri tarafından da uygulanmıştır.⁶⁰

Meşrutiyet dönemine (1905-1906) gelindiğinde halkın ve devletin modernleşmesiyle, ulema ile olan münasebetler de değişmeye başlamıştır. Bu dönemde ulema siyasi taleplerini sürdürerek İmamın ve ulemanın hakkını en uygun şekilde koruyacak sistem arayışlarına devam etmişlerdir. Ancak dönemin karmaşası ve kurulmaya çalışılan yeni meşrutiyet sistemi ulemanın imamın yetkilerini temsil sürecini sekteye uğratmıştır. Bu dönemde Şii siyasi düşüncesinin önemli isimlerinden Nâinî (1860-1936), fakihin velayet hakkı düşüncesini nispeten temsil etmeye çalışsa da, kendisinden önceki dönemde olduğu kadar fakihin siyasi otorite hakkını dile getirememiştir.⁶¹

Meşrutiyet döneminden itibaren Humeynî dönemine gelinceye kadar, fakihlerin siyasi talepleri çok tartışılan bir konu olmamıştır. Pehlevi döneminin (1925-1979) baskıcı yapısının buna imkân tanınamaması ve dönemin karmaşık siyasi yapısı bu tartışmalara uygun zemin sağlamamıştır.⁶² Önce Türkiye, sonra Irak ve ardından Fransa'ya sürgün edilen Humeyni memleket sınırları dışında olmasının verdiği özgür ortamla birlikte fakihin yetkilerini tekrardan yüksek sesle dile getirmeye başlamıştır. Pehlevi hanedanının yoğun baskı ve zulmü altında yaşayan halk, uzaklarda bir yerde vatanından sürgün edilmiş olan ve kendileri gibi zulme uğramış olan Humeyni'nin onlara sunmuş olduğu bu yeni yönetim fikrine karşı heyecan duymaya başlamışlardır. Humeyni, Nerâkî'yle birlikte fikri alt yapısı oluşmuş olan bu teoriyi hayata geçirmek için uygun siyasi zemini bulmuş ve nihayetinde 1979 İran İslam Devrimi'yle sonuçlanacak olan yeni bir dönemin kapılarını açmıştır.

Humeyni'nin velayet-i fakih görüşleri üçüncü bölümde tartışılmış olduğundan bu bölümde detaylarına yer verilmemiştir. Velayet-i fakih düşüncesini ortaya çıkaran tarihi arka planı inceledikten sonra, Nerâkî

⁶⁰ Halil Işılak, "Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakih Anlayışı ve Irak Şiiliğinde Merc-i Taklidlerin Velayet-i Fakih Anlayışına Bakışı", *IntJSCS* 3 (2015), 396. Tütün boykotuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran – The Tobacco Protest of 1891-1892*, New York: Frank Cass & CO.LTD, 1966; Ranin Kazemi, "The Tobacco Protest in Nineteenth-Century Iran: The View from a Provincial Town", *Journal of Persianate Studies*, 7 (2014), 251-295.

⁶¹ Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 83.

⁶² Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 84.

özelinde, onun velayet düşüncesinin şekillendiği sosyopolitik, sosyokültürel ve dini ortamı incelemek yerinde olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Molla Ahmed En-Nerâkî'nin İçinde Yaşadığı Sosyopolitik, Kültürel ve Dini Ortam

Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer en-Nerakî 1185/1771 tarihinde İran'ın Kâşân vilâyetinin 60 km. batısındaki Nerâk köyünde dünyaya gelmiş ve hayatının büyük çoğunluğunu Kâşân'da geçirmiştir.⁶³ Molla Ahmed en-Nerâkî'nin yaşadığı dönemde İran, Kaçar Hanedanlığı tarafından yönetilmekteydi. Çocukluk yılları, Zend Devleti, Afşar ve Kaçar ailelerinin kanlı mücadele dönemlerine denk gelse de ilk gençlik yıllarını Kaçarların Zend devletini yıkmasının ardından Ağa Muhammed Han (1786-1797) yönetimi altında yaşamıştır. Bunun yanında şöhretini ve mevkiini elde ettiği, aynı zamanda İran siyasetinde etkili olduğu asıl dönem Feth Ali Şah'ın (1797-1834) tahtta olduğu dönemdir.

Nerakî'nin hayatının ilk yıllarında İran, Safevi hanedanlığının yıkılışından sonra İran tahtında oluşan siyasi boşluğu doldurma mücadeleleri yaşıyordu. Türkçe konuşan bir aşiretler topluluğu olan Kaçarların⁶⁴ İran'da hâkimiyet kurma denemeleri ve dönemin kanlı mücadelelere sahne olması, oluşan siyasi boşlukla birlikte ülkede ciddi bir istikrarsızlığın baş göstermesine yol açmıştır.

Muhammed Hasan Han, Kerim Han Zend'le girdiği mücadeleyi kaybetmiş ve 1758'de kaybettiği bu mücadelenin sonunda kellesi Yukarı Baş Kaçarları tarafından kesilmiştir. Kaçarların bu savaşta uğradığı büyük yenilginin ardından Muhammed Hasan Han'ın iki oğlu Ağa Muhammed Han ve Hüseyin Kulî Han Zendlilerden kaçarak Türkmenlere sığınmıştır. Kerim Han Zend, Muhammed Hasan Han'ın kafasının kesilmesinin ardından onun cesedine karşı şefkatli davranmış ve güzel bir şekilde yıkanıp gömülmesini emir buyurmuştur. Türkmenlerin yanında geçirdikleri dört yılın ardından onlar saltanat sarayına sığınmak suretiyle Zendlilerden himaye talep etmişlerdir.⁶⁵ Ancak bu himaye, Zendliler tarafından babasının vahşice ölümünden müteessir olan ve intikam duygusunu içinde büyüten Ağa Muhammed eliyle kendi sonlarını getirecektir.

Kerim Han Zend'in 1779'da Şiraz'da vefat etmesinin ardından İran topraklarında yeniden iç karışıklıklar baş göstermeye başlamıştır.⁶⁶ Birçok farklı grup tarafından iktidarı ele geçirme çabaları,

⁶³ Mustafa Öz, "Nerâkî, Molla Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/558.

⁶⁴ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 12.

⁶⁵ Yılmaz Karadeniz, *Kaçar Hanedanı (1795-1925)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 52.

⁶⁶ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 53.

İran siyasetinin uzun süre kargaşa ve lidersizlik gibi sıkıntılarla mücadele etmesine sebep olmuştur. Kerim Han'ın ölümü (ö. 1193/1779) sonrası güçlü bir liderin bulunmaması ve liderlik vasfından yoksun yetersiz idareciler İran'daki iç karışıklıkların üstesinden gelememiş, Lütf Ali Han (1789-1794) gibi idare tecrübesinden yoksun yönetici ve kadroların başa geçmesinden ötürü Zend hanedanlığı kısa sürede tarih sahnesinden silinmiştir.⁶⁷

İran'daki bu iç karışıklık dönemi, iktidarı ele geçirmek isteyen Kaçarlılar için uygun ortamı hazırlamış ve geçmişte yaşadıkları acı tecrübelerin intikamını almak için ellerine bir fırsat geçmiştir. Kerim Han'ın ölümünün ardından onun sarayına sığınmış bulunan Ağa Muhammed Han, Kerim Han Zend'in eşlerinden biri olan halası Hatice Begüm'ün yardımıyla bulduğu ilk fırsatta Şiraz'dan kaçmış ve uzun yıllar sürecektir olan bir mücadelenin içine girmiştir.⁶⁸ Küçük yaşta hadım edilen ve babasını Zend hükümdarı Kerim Han'ın emriyle katledilmesi sonucu kaybeden Ağa Muhammed Han, bu kargaşa ortamından yararlanarak iktidarı ele geçirmek için çalışmalara başlamıştır. Kardeşi Cafer Kulî Han'ı yanına alarak diğer kardeşleriyle mücadele etmiş ve onları alt etmiştir. Bu mücadeleye daha sonra iktidara geçecek olan, kardeşi Hüseyin Kulî Han'ın oğlu Feth Ali de katılmıştır.⁶⁹

Ağa Muhammed Han Zend 1790 yılında Şiraz'ı ele geçirmiş⁷⁰, bu seferlerle birlikte Zend hanedanlığının iyice gücünü kaybetmesinin ardından Ağa Muhammed Han; Mazenderan, Irak, Kirman ve İran'ın merkezi yerleri başta olmak üzere birçok önemli merkezi ele geçirmiştir.⁷¹ Bu boşluktan faydalanıp Afşarları Rus düşmanlığı ittifakıyla yanına çekmiş ancak daha sonra kendi safına katılan Ali Han Afşar'ı öldürmüş ve Türkmenleri de katletmiştir.⁷² Ağa Muhammed Han'ın çocukluğunda yaşadığı acı olaylar onun karakterine de tesir etmiş ve katı kalpli birine dönüşmüş, yeri geldiğinde kendi akraba, tebaa ve milletinden de birçoklarını cezalandırmıştır.⁷³

Gürcistan üzerinde Ruslarla girdiği mücadelede Gürcistan'ın yeniden İran hâkimiyetine girmesi için çalışmış⁷⁴, 60.000 kişilik orduyla 1794'te Tiflis'i yeniden İran topraklarına katmıştır. İç karışıklıkların

⁶⁷ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 57.

⁶⁸ Faruk Sümer, "Ağa Muhammed Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/455.

⁶⁹ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 56.

⁷⁰ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 57.

⁷¹ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 58.

⁷² Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 59.

⁷³ Sümer, "Ağa Muhammed Şah", 1/456.

⁷⁴ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 59.

artması üzerine Tahran'a dönerek isyanları bastırması ve İran topraklarında hâkimiyet kurmaya muvaffak olmuştur.⁷⁵

Ağa Muhammed Han, kontrolü sağlayarak önemli merkezleri ele geçirdikten sonra Tahran'ı başkent ilan etmiş, kendisinden önce Safevi hükümdarlarının giymiş olduğu "şehinşahlık"⁷⁶ tacını giymiş, adına hutbe okutup para kestirerek hükümdarlığını kesin olarak ilan etmiş ve böylece Kaçar Hükümdarlığı 1796 yılında resmi olarak kurulmuştur.⁷⁷ Başka bir kaynakta ifade edildiğine göre o, şehinşahlık tacını giymemiş ancak yanında bulunan sarığı takarak etrafında bulunanlara şu konuşmayı yapmıştır: "*Bir kişinin kendisine göre taraftarları varsa ve halk tarafından seçilmişse o bir padişahdır. Tacı başa geçirmek ise ancak bir tören ve bir gelenektir. Ondan başka bir şey değildir. Ben bu Nadir Şahın tacını ancak Hindistan, Türkistan, Afganistan ve Farsistan'ı ele geçirirsem takarım. Fakat bu kılıcı şuan takıyorum çünkü Allah'tan diliyorum ki benim de Şah İsmail gibi İslam'a hizmet etmeme yardım etsin ve Şah Abbas gibi büyük bir hükümetim olsun*"⁷⁸. Her ne kadar konuşmasında saltanatının dine hizmet etmesi gayesini vurgulasa da iktidarı boyunca bu durum saltanatını meşru kılmak adına kullanılan bir araç olmaktan öteye gidememiştir. Bunun diğer bir çarpıcı örneği ise tıpkı Safeviler devrinde olduğu gibi Kaçarların da toplumu, dine ve birbirine bağlayan özel törenlere büyük önem vermesidir. Ağa Muhammed Şah başta olmak üzere Feth Ali Şah ve diğer Kaçar şahları Şii dünyası için önemli bir ay olan Muharrem ayına -özellikle de İmam Hüseyin ve arkadaşlarının Kербela'da şehit düştüğü 10 Muharrem'e- büyük ehemmiyet vermiş, bunu içerideki halkla bağlarını güçlendirmek ve dışarıdaki rakiplerine de bu bağı hissettirmek adına bu anma törenlerini bir araç haline getirmişlerdir.⁷⁹

İleride ifade edileceği üzere Feth Ali Şah dönemi devletin karakteristik yapısında din ve din adamlarının öne çıktığı bir dönem olmuştur. Ancak Ağa Muhammed Han dönemi, din adamlarının siyaset üzerinde gelecek dönemlerde olduğu kadar aktif olmadıkları bir dönemdir. Kaynaklar Ağa Muhammed Han'ın kendi dini pratiklerini gerçekleştirmesinin yanında politik ve bürokratik olarak din temelli bir siyaset izlemediğini ifade etmektedir. Onun namaz ve oruç ibadetlerini düzenli yerine getirdiği, İmami Şiiler

⁷⁵ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 60.

⁷⁶ Şehinşah ünvanı bazı İslam devletlerinde hükümdar anlamına gelen, yönetici ve sultanlar için "şah" kelimesinden türetilen ve köken olarak Pers dilinde "*şâh-ı şâhân*" kelimesinden gelmekte olup zaman içinde "*şâhânşâh*" ya da "*şehinşâh*" gibi ibarelere dönüşen şahların şahı anlamında bir terimdir. Detaylı bilgi için bkz. Tufan Gündüz, "Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/249-250.

⁷⁷ Sümer, "Kaçarlar", 24/51-52.

⁷⁸ Abdolrahim Beğ Hakverdiyof, *Ağa Muhammed Şah*, Bakü, 1907, s.57-58 akt. Abdolvahid Soofizadeh, "Kaçar Hanedanı'nın Menşei ve İran'da Yükselişi: Ağa Muhammed Han Dönemi", *Dede Korkut'un İzininde 30 Yıl Prof. Dr. Üçler Bulduk'a Armağan Türk Tarihine Dair Yazılar*, ed. Alpaslan Demir (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 57.

⁷⁹ Abrahamian, *Modern Iran Tarihi*, 6-7.

için önemli türbeleri ziyaret ettiği ve bunların bakımlarını yaptırdığı bilinmekle birlikte⁸⁰ ulemayla sınırlı bir ilişki içinde olmuş ve yeni kurulan Kaçar devletinin bürokratik ve askeri yapılarını oturtmak onun için öncelikli amaç olmuştur.⁸¹

Ağa Muhammed Han iktidarda olduğu dönem boyunca Ruslarla mücadele etmiş, Rus Çariçesi II. Katherina da güneye inme politikası ve İran üzerinden Hazar denizinde hâkimiyet kurma hayallerini gerçekleştirmek için İran'a karşı Gürcistan kartını kullanarak tehditlerini sürdürmüştür.⁸² Bu ikili mücadelede Rus Çariçesinin 30.000 kişilik orduyla İran'a karşı sefere çıktığı sırada ölmesiyle Rusya harekâtı durdurmuş, böylece İran büyük bir tehditten kurtulmuştur. Rus Çariçesinin ölümünün ardından tahta geçen I. Paul'un (1796-1801) Rus ordularının İran ve Gürcistan topraklarından çekilmesini emretmesi üzerine bu durumdan güç alan Ağa Muhammed Han Gürcistan'a yeni bir sefer düzenlemiş ancak ölüme mahkûm ettiği hizmetçilerinden Sadık Gürcî, Hedad İsfehanî ve Abbas Mazenderanî tarafından 1797 yılında öldürülmüştür.⁸³ Ağa Muhammed Han'la birlikte Kaçar hanedanlığının yönetime geçmesi İran için yeni bir dönemin kapılarını açmış ve bu dönemden itibaren modern İran tarihi başlamıştır denilebilir.⁸⁴ Kaçarlar Devri İran'da daha önce benzeri yaşanmamış bir dönemin kapılarına açmıştır. Dış müdahalelerin sosyolojik, politik ve toplumsal değişim ve dönüşümlere sahne olduğu yeni bir dönem olmuştur.⁸⁵

Kaçar Hanedanlığının yönetimi altındaki İran büyük çoğunluğu Şii nüfustan oluşan yer yer özellikle sınır bölgelerinde Sünnilerin de yaşadığı bir coğrafyaydı.⁸⁶ Bunun yanında Nesârîler, Berduşlar, Hindular gibi farklı dini gruplar da yaşamaktaydı.⁸⁷ Bununla birlikte nüfusunun büyük bir çoğunluğu Şiilerden oluşan İran'da ulemanın halk üzerinde büyük bir etkisi vardı. Ulema halk nezdinde büyük değer görür ve ihtilafli konular onlara danışılırdı. Ulemanın geniş yetki alanı ve humus gibi gelirler onların bağımsız bir güç alanı oluşturmalarına imkân vermişti.⁸⁸ Bunu bilen şah yönetimi samimi olsun ya da olmasın halkın desteğini almak için her dönem farklı düzeylerde meşruiyetlerini dini yapıya,

⁸⁰ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Religion and State in Iran 1785–1906 (University of California Press, 1969), 42.

⁸¹ Algar, *Religion and State in Iran*, 43.

⁸² Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 65.

⁸³ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 66.

⁸⁴ Cyril Elgood (ed.), “The Early Qájárs”, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate: From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932*, Cambridge Library Collection - History of Medicine (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 437.

⁸⁵ Mansoureh Ettehadieh Nezam-Mafi, “Qajar Iran (1795-1921)”, *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaei (New York: Oxford University Press, 2012), 319.

⁸⁶ Yasin İpek, “Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları”, *Modern İran Tarihi Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*, ed. Osman Karacan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 496.

⁸⁷ İpek, “Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları”, 495.

⁸⁸ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 20-21.

özellikle de Ehli Beyt'e dayandırmışlardır. Bilhassa Şii ulemanın halk arasındaki gücünü bilen ve bunu kontrol altında tutmaya çalışan yöneticiler zaman zaman ulemayı da maiyetleri altına alarak otoritelerini pekiştirmeye çalışmışlardır. Bu dayanışmanın bir neticesi olarak din adamlarının yönetim düzeyinde yetki ve görevleri artmış, bürokrasi içerisinde daha çok söz sahibi olmuşlardır.⁸⁹ Bu çerçevede Nerâkî de Feth Ali Şah'ın yakın olduğu ve görüşlerini danıştığı birisi olmuştur. Dönemin önemli müçtehitlerinden ve aynı zamanda Nerâkî'nin de hocası olan Allâme Kâşifulgîta en-Necefi (ö.1228/1813) de Feth Ali Şah'ın fikir danıştığı ve fetva aldığı bir kimseydi.

Kaçar Hanedanı gücünün büyük bölümünü merkezi otoriteden ve bürokrasiden ziyade toplum içerisindeki gruplar ve bunların kontrolü üzerinden sağlamıştır. Bu grupların varlıklı ve nüfuzlu reisleriyle -hatta zaman zaman onları aileye katmak suretiyle- kurduğu münasebetler aracılığıyla gücünü koruyordu.⁹⁰

Farhad Daftary, İran'ın içinde bulunduğu siyasi karışıklık döneminin Şiilik için çeşitli sonuçları olduğunu ifade etmiştir. 1736'da Nadir Şah'ın II. Tahmasb'ın oğlu III. Abbas'ı tahttan indirmesiyle sona eren Safevi Devleti⁹¹, Şiiliğin uzun asırlar sonra kendini siyasi arenada ifade etme imkânı bulduğu bir yönetimdi. Dolayısıyla Safevilerin yıkılışı İmamiyyenin siyasi ve dini güç anlamında beka endişesi yaşamalarına sebep oldu. Özellikle Nadir Şah yönetiminde (1736-1747) Safeviler devrinde ellerinde bulundurdukları güç ve imtiyazdan yoksunlardı. Ancak yine de Kerim Han Zend ve ardından Kaçar Hanedanlığı döneminde İmamiyye Şiası Safevi yönetimi altında olduğu kadar olmasa da belli bir güç ve otoriteye sahipti. Bunun yanında, bu devirde Şii ulema zaten bağımsız bir güce ve nüfuza ulaşmıştı.⁹²

Feth Ali Şah dönemine gelince o amcası kadar güçlü ve kararlı bir idareci olamamıştır. Hâlihazırda Rusya ve İngiltere gibi büyük güçlerle çekişme halinde olan İran bu dönemde büyük ölçüde yabancı güçlerin müdahalesine açık hale gelmiştir. Ağa Muhammed Han'ın 1797'de hizmetkârları tarafından öldürülmesinin ardından iç karışıklıklardan yeni toparlanmış İran'ın yeni bir isyana ve karmaşa haline düşmesine fırsat verilmeden Feth Ali Şah eski şahın yönetici kadrosu tarafından tahta geçirilmiştir.⁹³

İran, Ağa Muhammed Şah döneminde elinden kaybettiği Gürcistan ve Kafkasya dolayısıyla Rusya'yla, diğer yandan Hindistan'daki hâkimiyetini Afganistan tehdidinden korumak isteyen İngiltere'yle büyük

⁸⁹ İpek, "Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları", 497.

⁹⁰ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 44.

⁹¹ Tufan Gündüz, "Safeviler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/455.

⁹² Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 116.

⁹³ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 68.

sorunlar yaşamaktaydı.⁹⁴ Öte yandan Hindistan topraklarında gözü olan Napolyon Fransasının İran topraklarını bu amaç için kullanmak istemesi İran'ın bu güçlü devletler arasında güçlü müttefiklerden mahrum kalmasına sebep olmuştur.⁹⁵

Çalışmamız açısından bakılacak olursa, Feth Ali Şah döneminin en önemli siyasi hadisesi Kaçar devletinin Rusya'ya karşı topyekûn cihat ilan etmesidir. Bunun belirtilmesindeki gaye, yaşanan bu siyasi hadisenin dönemin dini-politik ortamını bir arada görme imkânını vermesidir. Rusların Gürcistan'ı kontrol altına almasının ardından Gürcistan kralının İran'a sığınmış bulunan kardeşi, vatanının Ruslar tarafından ele geçirilmesinden dolayı buna karşı gelmek adına İran'la ittifak yapıp Rusya'dan Gürcistan topraklarını terk etmelerini talep etmişlerdir; ancak bu talep Ruslar tarafından reddedilmiştir.⁹⁶ Rusların 1803'te Gence'yi işgal etmesi ve buradaki Müslüman halkı büyük bir kıyımdan geçirmesi üzerine İran'da ulemanın da desteğiyle cihat ilan edilmiştir.⁹⁷ Uzun yıllar sürecektir olan bu mücadelede hem Gence toprakları hem de İran ve Rusya'nın hâkimiyeti altında olan diğer topraklar dönem dönem el değiştirmiş, yaşanan bu mücadelelerin ardından iki devlet arasında imzalanan Türkmençay Antlaşması'yla savaş dönemine ara verilmiştir. Burada konunun tarihi detaylarına girmek yerine bu mücadelede ulemanın rolünün ne olduğunu ve cihat fetvasının etkilerini değerlendirmek daha uygun olacaktır.

1803 yılında İran ve Rusya arasında bu çekişmeli savaş dönemi yaşanırken İran kaybettiği toprakları geri kazanmak için bir güç ve moral desteği aramıştır. Safeviler döneminde bir iktidar ve halk tabanı üzerinde ciddi bir etki alanı oluşturmayı başaran ulema Kaçar Hanedanlığına Rusya karşısında önemli bir destek vermiştir. Dönemin önemli âlimlerinden merci-i taklid makamında bulunan Kâşifülgitâ Ca'fer b. Hızır b. Yahyâ en-Necefî (ö. 1228/1813)⁹⁸ etki ve yetkisini kullanarak Rusya'ya karşı yapılan savaşta cihat olarak nitelemiş ve destek çağrısında bulunmuştur. Aynı zamanda bu çalışmanın da temel ismi olan Molla Ahmed en-Nerâkî de hocası Kâşifülgitâ'nın cihat fetvasına destek verenlerden birisi olmuştur.⁹⁹ Nitekim Feth Ali Şah dönemi Ağa Muhammed Han'ın aksine dini karakteri daha belirgin olan bir iktidara sahne olmuştur. O, ulemaya devlet kadrolarında ve karar mercilerinde büyük bir yetki vermiştir. Özeldir Feth Ali Şah daha genelde ise Kaçar hükümdarları ulemayı kendi yanlarına çekmeyi

⁹⁴ Nezam-Mafi, "Iranian History", 322.

⁹⁵ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 67-68.

⁹⁶ Tahsin Yazıcı, "Feth Ali Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/451.

⁹⁷ Karadeniz, *Kaçar Hanedanı*, 102.

⁹⁸ Ahmet Özel, "Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/18.

⁹⁹ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 34; Gülşen Yağır Ahmetoğlu, "Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları", *Modern İran Tarihi Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*, ed. Osman Karacan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 538.

ve dindarlıklarının ulema tarafından bilinmesini istemişlerdir. Yalnızca Feth Ali Şah değil, şehzadeler ve bakanlar da ulemanın desteğini almaya özen göstermişlerdir.¹⁰⁰ Belki de şahın, amcasının aksine yapmış olduğu bu tercih, onun yeterince güçlü bir idareci olmamasından dolayı, ulemayı yanına çekerek iktidarının meşruiyetini dini bir zemine oturtma çabası olarak da yorumlanabilir.

Fath Ali Şah'ın ulemaya olan hürmeti ve onlarla ilişkisi bağlamında öne çıkan başka örnek ise Kâşân valisinin azledilmesi etrafında yaşanan hadisedir. Nerâkî, Irak Atâbatına yaptığı yolculuktan İran'a döndüğü esnada Kâşân vilayetine halka zulmeden bir vali atandığını görmüş, valinin görevden atılması ve bölgeden uzaklaştırılması hususunu kendine vazife olarak üstlenmiştir. İdareye yapılan bu müdahale hükümdar Feth Ali Şah tarafından öfkeyle karşılanmış ve Nerâkî'yi bu durumu izaha kavuşturmak üzere Tahran'a çağırmıştır. Feth Ali Şah, Nerâkî'den özür beklerken o ellerini açmış ve "Allah'ım! Bu zalim hükümdar, insanlar üzerine zalim bir vali atamıştır. Ben onun zulmüne son verdim; şimdi de bu zalim bana öfkelenmektedir." Bunun üzerine Feth Ali Şah onun daha ileri gitmesinden ve kınamasından korkarak Nerâkî'den af dilemiş, ardından Kâşân vilayetine Nerâkî'nin isteğine uygun bir vali atamıştır.¹⁰¹

Feth Ali Şah'ın bu çabaları yalnızca ulemayla sıkı ilişkiler kurmaktan ibaret kalmamıştır. Henüz iktidara gelmesinin ardından 2 yıl geçmesine rağmen ülke çapında birçok caminin yapımı ve türbelerin bakımı için emir vermiş, bu faaliyetler için 100 bin tomandan¹⁰² fazla para harcamıştır.¹⁰³ Feth Ali Şah'ın İmamiyye Şiası için son derece önemli ve kutsal kabul edilen cami ve türbelere gösterdiği cömertliği yalnızca İran'la sınırlı kalmamış; aynı zamanda Şiiliğin diğer bir önemli merkezi olan Irak'ta, Şiiler için oldukça değerli olan birçok türbenin de imarını sağlamıştır. Bunlardan biri de Şiilerin sıklıkla ziyaret ettiği Kербela'daki Hz. Hüseyin'in türbesidir. Şahın emriyle kubbe altın malzeme kullanılarak yeniden örülmüştür. Öte yandan Mekke'ye cömertliğinin bir göstergesi olarak 1822'de Molla Ali Muhammed Kâşâni'yle Mescid-i Haram'ın duvarına asılmak üzere bir hatıra levhası göndermiştir.¹⁰⁴ Şii dünyasının önemli ilim havzalarından biri olan Kum şehrini birçok defa ziyaret etmiş, burada Şiilerce büyük öneme sahip pek çok türbeyi imar ettirmiştir. Bunlardan birisi de Fatıma-i Ma'sume olarak bilinen İmam Mûsâ

¹⁰⁰ Algar, *Religion and State in Iran*, 45.

¹⁰¹ Algar, *Religion and State in Iran*, 57.

¹⁰² "Toman" ya da "tümen" olarak da kullanılan bu ifade Kaçarlar döneminde kullanılan bir para birimini ifade etmektedir. TDV Ansiklopedisi'nin "Sikke" maddesinde Safeviler'in sikke birimlerinin 400 miskal ağırlığındaki altın "toman"a (tümen) dayandığı ifade edilmektedir. Oğuz Tekin, "Sikke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38/181.

¹⁰³ Algar, *Religion and State in Iran*, 46.

¹⁰⁴ Algar, *Religion and State in Iran*, 48.

el-Kâzım'ın kızı Fâtıma binti Mûsâ el-Kâzım'ın¹⁰⁵ Kum'daki türbesidir. Aynı şekilde Kum'da bulunan İmam Hasan el-Askeri Camii'nin de onarılmasının yanında birçok mescit, kervansaray, darüşşifa inşa ettirmiştir.¹⁰⁶

Ulemanın Kaçar devleti yararına Ruslara karşı cihad ilan etmeleri ammenin nezdinde devlete sınırlı bir meşruiyet kazandırmıştır. Robert Gleave'in "*Jihad and Religious Legitimacy*" başlığının sonuç kısmında ifade ettiği üzere "ulema Kaçar hanedanlığına sınırlı da olsa bir meşruiyet kazandırmıştır. Aksi halde ulema olmaksızın kim Rusya'ya karşı cihat ilan edebilir ve bunu ulemadan başka kim 'cihat' olarak niteleyebilirdi." Kitlelerin cihat adı altında Rusya'ya karşı harekete geçmesini ancak halkla yakın ilişki içerisinde ve sarayla halk arasında bir köprü vazifesi gören ulema sağlayabilirdi. Kaçarlar lehine ortaya koymuş olduğu bu önemli tavrın yanında ulema, her ne kadar Feth Ali Şah ve diğer Kaçar şahılarıyla birlikte hareket ediyor gibi görünse de günün sonunda onlara kapıları sonuna kadar açmamış¹⁰⁷, Kaçar devletini meşru bir devlet statüsünde –Şii akidesine göre- saymamışlardır. Zira Şii akidesine göre Kaim imamın kurduğu devlet dışında bütün devletler gayri meşru kabul edilmektedir.

2.2. Molla Ahmed En-Nerâkî'nin Hayatı

Molla Ahmed b. Molla Mehdî b. Ebi Zer en-Nerâkî el-Kâşânî yılında 1185/1771 İran'ın Kâşân eyaletine bağlı Nerâk köyünde doğmuştur. Doğum tarihiyle ilgili olarak 1186 tarihinde doğduğuna yönelik bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰⁸

Nerâkî, ilk tahsilini küçük yaşlarda dönemin meşhur âlimlerinden olan babası Molla Muhakkık en-Nerâkî ismiyle bilinen Muhammed Mehdî b. Ebî Zer el-Kâşânî en-Nerâkî (ö. 1209/1794)'nin yanında yapmıştır.¹⁰⁹ Babası Muhammed Mehdî en-Nerâkî de İbn Usfûr el-Bahrânî (ö. 1186/1772), Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö.1206/1791-92), Muhammed Mehdî b. Bahâeddîn en-Necefî dönemin meşhur âlimlerinden ders almış ve Usûli ekole mensup kimseler arasında yer almıştır.¹¹⁰ Molla Ahmed en-Nerâkî daha sonra Kâşân'dan ayrılarak dönemin önemli ilim havzalarından olan Irak'a ilim tahsiline gitmiştir. Yaşadıkları döneme ve Şii ilmi birikimine önemli katkılar sunan âlimlerden Irak ve İran

¹⁰⁵ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillahi ale'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 2008), 2/244.

¹⁰⁶ Algar, *Religion and State in Iran*, 46-47.

¹⁰⁷ Robert Gleave, "Jihad and the Religious Legitimacy of the Early Qajar State", *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave (Londra: Routledge, 2004), 65.

¹⁰⁸ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a: el-Kirâmü'l-berere fi'l-karni's-sâlisi ba'de'l-aşera* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009), 10/116; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983), 3/183.

¹⁰⁹ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

¹¹⁰ İlyas Üzümlü, "Nerâkî, Muhammed Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/559.

Şiilerin dini otoritesi olan Bahru'l-Ulûm et-Tabatabâi (ö. 1212/1797)¹¹¹'den, Necef'te Kâşifülgâtâ olarak da bilinen Cafer en-Necefî'den, Kerbela'da Seyyid Mirza Mehdî eş-Şehrîstânî (ö. 1216/1801)'den ilim tahsil etti.¹¹² Nerâkî'nin ilim hayatı ve düşünce yapısı üzerinde etkileri olan bu hocalarının yanında bir de babası aracılığıyla rivayet yoluyla tahsil ettiği ilimler vardır. Babası vasıtasıyla bağlandığı bu zincirdeki hocaları arasında İbn Usfûr Yusuf el-Bahrânî, Meşhed'de ikamet etmiş olan Molla Muhammed Refî' el-Geylani, Biharü'l-Envâr müellifi Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?])¹¹³ sayılabilir.¹¹⁴

Öğrencileri arasında Şii dünyasının en meşhur isimlerden birisi, dönemin önemli merci-i taklidlerinden Şeyh Murtaza Ensârî¹¹⁵ olarak bilinen Murtaza b. Muhammed Emîn b. Murtaza Ensârî (ö. 1281/1864)'dir. Necef ve Dizfûl'deki öğrenimlerinin ardından Kâşân'a gelerek hocasının yanında dört yıl kadar kaldıktan sonra icazetini almış; ardından Meşhed, Tahran ve Necef'te ilim tahsilini sürdürmüştür.¹¹⁶ Nerâkî'nin öğrencisi olmasına rağmen hocasının ortaya koyduğu "velayet-i fakih" teorisine karşı çıkmış ve imamın yetkileri hususunda ulema tarafından tasarrufta bulunulmasına karşı çıkmıştır.¹¹⁷ Nerâkî'nin diğer öğrencileri arasında iki oğlu Molla Muhammed (1297/1880) ve Nâsirüddin en-Nerâkî, bunun yanında Ağa Muhammed Ali b. Muhammed Bâkır el-Hezarcerîbî de bulunmaktadır.¹¹⁸

Nerâkî babasının yanındaki ilim tahsilinin ardından ilk olarak 1790 yılında Irak ulemasını ziyaret için yola çıkmış, orada ulemanın ilimlerinden istifade etmiştir. Irak'ta bulunduğu esnada 1794 yılında babasının vefat etmesiyle Nerâkî'ye geri dönmek zorunda kalmıştır. Dönüşüyle birlikte halkın kendisine karşı büyük teveccühüyle karşılaşmış, kendisine müracaat edilen ve sözleri önemsenen bir kimse olmasından dolayı babasından boşalan makama oturmuştur.¹¹⁹ Nerâkî ve çevresinde önemli bir şöhret elde eden Nerâkî'nin ikinci Irak ziyareti Feth Ali Şah'ın Kaçar tahtına geçtiği 1797 senesinde gerçekleşmiştir.¹²⁰

¹¹¹ Hamid Algar, "Bahrülulûm-i Tabâtabâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/519.

¹¹² Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, 10/116.

¹¹³ Mustafa Öz, "Meclisî, Muhammed Bâkır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/253.

¹¹⁴ Muhammed Bâkır el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât* (Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1970), 1/99; Muhammed Ali Müderris et-Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Mâ'rufîn bi'l-Künyeti ve'l-Lakab* (Tahran: İntişârâtü Hayyâm, 1957), 6/160.

¹¹⁵ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

¹¹⁶ Ahmet Özel, "Ensârî, Şeyh Murtaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/254.

¹¹⁷ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 234.

¹¹⁸ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

¹¹⁹ Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, 10/116.

¹²⁰ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

Ulemanın İnan halkı için oldukça önemli ve kıymetli olduğu bir dönemde yaşayan Nerâkî, halk tarafından büyük bir teveccüh görmüş, takvası ve ilmiyle de halk arasında etkili bir merci olmuştur. “*Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*” adlı meşhur tabakât kitabının müellifi Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî (ö. 1313/1895)¹²¹ şu kelimelerle bu hususu betimlemiştir: “Büyüklerin büyüğü, akıl ve nakil ehlinin iftihar, şeref ve yücelik merdiveninin zirvesine tırmanan Mevlânâ Ahmed b. Mehdi b. Ebî Zer el-Kâşânî en-Nerâkî”.¹²² Gerçekten de Nerâkî akli ve nakli ilimlerde derin bilgiye sahip bir kimse olmuştur. Fıkıh, usul-i fıkıh, şiir, matematik, astronomi, Fars dili gibi birçok alanda mütehasıs olmasının yanında¹²³ en çok fıkıh ve usul-i fıkıh alanında öne çıkmış ve en çok bu iki alanda eserler kaleme almıştır.¹²⁴ Şiirlerini yazarken “Safaî” mahlasını kullandığı kaydedilir.¹²⁵

Nerâkî'nin ilim sahibi matematik ve astronomi alanıyla ilgili tabakât kitaplarında ilginç bir bilgi yer almaktadır. Babasının “*Müşkilâtu'l-Ulûm*” adlı eserine bir tamamlayıcı metin niteliğinde yazdığı beyit şeklinde şiirlerin bulunduğu “*el-Hazâin*” adlı eserde Şeyh Bahâî olarak bilinen Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 1031/1622)'nin meşhur eseri “*el-Keşkül*”¹²⁶den şöyle bir anekdot aktarmaktadır: Şeyh Bahâî Hicrî takvime göre 13 Ramazan 1000 (23 Haziran 1592) tarihinde yengeç burcunda iki uğursuzluğun yaklaştığını, bunun dünyada büyük bir fitne olacağı anlamına geldiğini zikretmiştir. Nerâkî de yaptığı gözlemler sonucu Zilhicce ayının ikinci gecesi 1211 (19 Mayıs 1797) yılında da tıpkı 1000 yılında olduğu gibi bu burçta böyle bir yakınlaşma olduğunu söyleyerek bu rivayeti aktarmıştır. Gerçekten de Zilhicce ayının son on gününe girildiğinde İnan topraklarında büyük bir fitne baş göstermiştir. Ağa Muhammed Han'ın Şuşa üzerinde düzenlediği sefer sırasında 21 Zilhicce 1211 / 17 Haziran 1797'de üç hizmetkârı tarafından öldürülmesiyle¹²⁷ İnan büyük bir iç karışıklığın ortasına düşmüştür. Ağa Muhammed Şah'ın (1211/1797), iktidarı devrinde rakiplerini alt ederek kurduğu siyasi düzen ortamı onun ölümüyle eski karmaşa haline geri dönmüş ve iktidarı ele geçirmek isteyen kimseler isyanlar çıkarmaya başlamışlardır. Kaçar idarecilerinin, tahtı düştüğü boşluktan kurtarmaya çalıştıkları bu süreçte çok sayıda asker öldürülmüş, yollar kesilmiş, köyler yakılmış, insanlar mallarını kaybetmiştir. Bu büyük karmaşanın ardından Ağa Muhammed Han'ın hadım olmasından dolayı çocuğu bulunmadığı

¹²¹ Avni İlhan, “Hânsârî, Muhammed Bâkır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/48.

¹²² el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/95.

¹²³ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

¹²⁴ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/95.

¹²⁵ Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, 10/117.

¹²⁶ Hüseyin Elmalı, “el-Keşkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/324.

¹²⁷ Faruk Sümer, “Ağa Muhammed Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/456.

için varis tayin ettiği abisinin oğlu Feth Ali Şah 1797/1212 yılında tahta geçmiştir. Sadrazamların yardımı ve kararlılığıyla Feth Ali Şah'ın başa geçmesiyle birlikte ülkede yeniden emniyet hali vuku bulmuştur.¹²⁸

Feth Ali Şah ilme ve ulemaya ehemmiyet gösteren bir hükümdardı. İktidarı boyunca ulemayla yakın ilişkiler kurmuş, ulema da onun nezdinde saygın bir yer bulmuştur. Nerâkî'de Feth Ali Şah'la yakın ilişkiler kuran kimselerden biridir. Onun, Şahın fikir danıştığı ve sözlerine önem verdiği, onun yanında değerli bir makama sahip olduğu söylenebilir.¹²⁹ Nerâkî, Feth Ali Şah'ın Kaşifülgıta ile birlikte görüşlerine en çok önem verdiği âlimlerden biri olmuş, dahası onun görüşlerini almış ve dini hükümler hususunda onu taklit etmiştir. Nerâkî de onun bu teveccühüne kayıtsız kalmamış, Mi'râcu's-Saâde adlı ahlak kitabını iyi ilişkiler içerisinde olduğu sultana övgülerde bulunarak ithaf etmiştir.¹³⁰

Nerâkî'nin hayatının son dönemleri büyük bir veba salgınına denk gelmiştir. On binlerce insanın veba sebebiyle hayatını kaybettiği bu yıllarda Nerâkî hastalıktan duyduğu korku ve endişeden ötürü dini idaresi altında bulunan bölge halkına bu ölümcül hastalıktan hayatını kaybedenlerin sayısının kendisine bildirilmemesini kesin olarak emretmiştir. Kaynaklarda aktarılan bilgiye göre bir gün noksan akıllı bir kadın Molla Ahmed en-Nerâkî'nin makamına girip bazı büyük kimselerin bu salgın hastalıktan öldüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Nerâkî bu yaşlı kadına kızarak kendisine veba hastalığından ölenlerin sayısının bildirilmemesini emrettiğini, kadının neden böyle bir şey yaptığını sormuştur. Noksan akıllı bu kadın Nerâkî'ye kendisinin yalnızca vebadan ölen büyük zatları bildirdiğini, oysaki salgın hastalıktan on binlerce kişinin öldüğünü söylemediğini ifade etmiştir. Bunca kişinin canını alan salgın hastalığı, kendisini kaplayacak endişe halinden ötürü duymak istemeyen Nerâkî'yi bu acı haberle büyük bir korku kapladığı, bundan ötürü oracıkta veba hastalığının da belirtileri olan kusma ve ishale tutularak baygınlık geçirdiği, baygınlıkla birlikte 1829 yılının Ekim ayında (22 Ekim 1829/ 23 Rebûlâhir 1245) vefat ettiği kaydedilir.¹³¹ İran Nerâk'ta vefatının ardından öğrencileri tarafından naaşu Irak Necef'e, Sıhnu'l-Mutahhar denilen ve içinde Hz. Ali'nin türbesi başta olmak üzere Şiiler için önemli büyük zatların kabirlerinin bulunduğu bir yere getirilerek Hz. Ali'nin türbesinin yakınlarına defnedilmiştir.¹³²

Nerâkî'nin yumuşak huylu ve hastalar, yaşlılar ve ihtiyaç sahiplerine karşı rikkat-i kalbe sahip olduğu ifade edilir. O, gücü ölçüsünde her daim yaşlıları gözeten, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gideren,

¹²⁸ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/96-97; el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184.

¹²⁹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 220.

¹³⁰ Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-Nerâkî, *Mi'râcu's-Saâde*, ts., 9.

¹³¹ el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 3/184; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/97-98.

¹³² el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/98.

kimin ne derdi ve sıkıntısı varsa ona çözüm buluncaya kadar çalışan yumuşak huylu ve vefakâr bir kimse olduğu aktarılır.¹³³ Bu sebeple olsa gerektir ki o, halk tarafından çok sevilen büyük bir zat olmuştur. Bunun yanında kaynaklarda onunla ilgili bazı kerametler anlatılmakta, ölümünün üzerinden günler geçmesine ve havanın şiddetli sıcaklığına rağmen cesedinde hiçbir bozulma olmadığı ve ondan misk kokuları geldiği öğrencileri tarafından Hânsârî'ye anlatılmıştır.¹³⁴

2.3. Molla Ahmed En-Nerâkî'nin Eserleri

Şerhu Tecridi'l-Usul: Tenkîhu'l-Fusûl fi Şerhi Tecridi'l-Usûl ismiyle kaleme aldığı bu eser babası ve hocası Muhakkık en-Nerâkî'nin Tecridu'l-Usûl adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir.¹³⁵ Usul ilmi alanında yazılmış 7 ciltlik bu eserin yazımı 1222/1807 yılında tamamlanmıştır.¹³⁶

Mi'râcu's-Saâde: Babasının Camiu's Saâdat adlı meşhur ahlak kitabına yazdığı Farsça şerh kitabıdır. Eser, 1226/1811 yılında tamamlanmıştır. Eserin mukaddimesinde bu eseri Feth Ali Şah'ın talebi üzerine Farsçaya çevirdiğini zikretmiştir. Bu eser, 1413 yılında takdim ve tashihle birlikte Kum'da basılmıştır.

Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmu'l-Usûl: Nerâkî'nin usul üzerine yazdığı birçok eserinden biri olan 2 ciltlik bu eserin 1269/1853 yılında Tahran'da taş baskısı yapılmıştır.

Aynu'l-Usûl: Usul-i fıkıh alanında yazmış olduğu bu eserin telifi 1208/1794 yılında tamamlanmıştır. Eserin nüshası el-Hâc Molla Ali Muhammed en-Necefâbâdî'nin Necef'teki kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser bablar ve fasıllardan oluşmaktadır.¹³⁷

Esâsu'l-Ahkâm fi Tenkîhi Umedu Mesâilu'l-Usûli bi'l-Ahkâm: 4 bahisten oluşan bir usul-i fıkıh eseridir. Bu bahisler “el-keîâmü fi'z-zan” “zan hakkında görüşleri”, “el-keîâmü fi hücciyetü'l-ahbâru'l-âhâd” “ahad haberin delil olması hakkındaki görüşleri”, “fi nebzeti mine'l-mebâhisi'l-müteallika bi'l-elfâz” “lafızlarla bağlantılı bahisler hakkında bir muhtasar” ve “hükümü'l-haberi'l-müteârideyn” “çelişkili iki haberin hükmü” hakkında kaleme aldığı görüşleridir. Yazımı, 1217/1802 yılında tamamlanmıştır.

Avâidu'l-Eyyâm min Kâvâidi Fukahâi'l-'Alâm: Aşağıda müstakil bir başlıkta ele alınacaktır.

Miftâhu'l-Ahkâm: 3 bab üzerine kaleme almış olduğu usul-i fıkıh alanında yazılmış muhtasar bir eserdir. Bu bablar şunlardır: “fi edilleti'l-ahkâm” “ahkâm delilleri hakkında görüşler”, “fi mâ nehtâcu ileyhî fi istihrâci'l-ahkâm” “hüküm çıkarmada ihtiyaç duyduğumuz şeyler” ve “fi ilâci't teârud” “çelişkinin

¹³³ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/95.

¹³⁴ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/98; et-Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb*, 6/163.

¹³⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin Esmâ'ü'l-Mü'ellifin Ve Âsârü'l-Musannifin* (İstanbul, 1951), 185-186.

¹³⁶ Âga Büzürg-i Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1959), 13/138.

¹³⁷ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 15/367.

çözümü” bablarıdır. Her babın mukaddime ve hatimesi vardır. Müellif bu eserin telifini 1228/1813 yılında tamamlamıştır.¹³⁸

*Kitâbun fî Müşkilâti 'l-Ulûm: ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*¹³⁹, *Ravzâtu 'l-Cennât*¹⁴⁰ ve *A 'yânü 'ş-Şîa*¹⁴¹ gibi muteber kaynaklarda eser Molla Ahmed en-Nerâkî'ye ithaf edilse de Nerâkî'nin Hazâin adlı eserinin mukaddimesinde zikrettiğine göre bu telif ona değil babasına ait bir eserdir. O, Hazâin'in mukaddimesinde şöyle demiştir: “Bu eserde kendisinden olandan başka bir şey zikretmedim. Onu yalnızca kendisinde mestur bulunmayan şeylerle ihtisar ettim.”¹⁴²

El-Müstenedü 'ş-Şîâ fî ahkâmi 'ş-şerî 'a: Hac, alış-satış, yiyecekler-içecekler, avlanma, kurban ve nikâhla ilgili meseleler ve bazı yargı meseleleri gibi fıkhi konuları içeren 2 ciltlik bir eserdir. İlk cilt temizlik, namaz konularını içerip yolcunun namazı bahsiyle bitmektedir. İlk cildinin yazımı 1234/1819 yılında tamamlanmıştır. İkinci cilt zekât, humus, oruç, itikâf, hac, mekâsib, yiyecekler-içecekler, av, kurban, nikâh, yargı, şehadetler ve ferâiz konularını kapsamaktadır. Bu ciltle beraber eserin yazımı 1245/1829 yılında tamamlanmıştır. Ömrünün son zamanlarında yazdığı eserlerdendir. İran'da iki kez baskısı yapılan bu eser h. 1273/74 ve h. 1325/26 yıllarında Tahran'da basılmıştır.

Risâletu 'n-Fârisiyyetun fî 'l-İbâdât: İbadet konularında Farsça kaleme aldığı bir risaledir.¹⁴³

Seyfu 'l- Ümme ve burhânü 'l-mille: İslam dini hakkında şüpheler ortaya atan rahip Henry Martyn'in kaleme aldığı esere reddiye niteliğinde yazdığı eseridir. Avam için yazılmış olup semavi kitaplardan alıntılar yapılarak bu kaynaklarla ona cevap vermiştir.¹⁴⁴ Âga Büzürg-i Tahrânî'nin ifade ettiğine göre eser İran'da h. 1267 ve h. 1331 tarihlerinde olmak üzere iki kez basılmıştır.¹⁴⁵

Menâsiku 'l-Hac: Haccın hikmetleri ve batını manalarıyla ilgili kaleme aldığı Farsça eseridir. Hacda yapılması gereken dualar, ibadetler ve ziyaretleri de ele almıştır. Eser Esrârü 'l-Hac ismiyle h. 1321 yılında basılmıştır.¹⁴⁶

Kitâbu 'r-Resâil ve 'l-Mesail: Fıkhi birtakım meselelere cevap niteliğinde Farsça kaleme alınmış bir eserdir. Bu risalede babası Muhakkık en-Nerâkî ve hocası Kâşifülgita'nın Keşfu 'l-Gıta adlı meşhur

¹³⁸ Tahrânî, *Ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 21/315.

¹³⁹ Tahrânî, *Ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 21/66.

¹⁴⁰ el-Hânsârî, *Ravzâtu 'l-Cennât*, 1/95.

¹⁴¹ el-Emîn, *A 'yânü 'ş-Şîa*, 3/184.

¹⁴² Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer en-Nerâkî, *el-Hazâin* (Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Rızâ, 2002), 7-8.

¹⁴³ Tahrânî, *Ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 13/212; Tahrânî, *Tabakâtü a 'lâmi 'ş-Şîa*, 10/117; el-Emîn, *A 'yânü 'ş-Şîa*, 3/184.

¹⁴⁴ el-Hânsârî, *Ravzâtu 'l-Cennât*, 1/96.

¹⁴⁵ Tahrânî, *Ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 12/286.

¹⁴⁶ Tahrânî, *Ez-Zerîâ ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 2/43.

kitabından alıntılar yapmıştır. Eser 2 cilttir. Birinci cildinde, İran hükümdarı Feth Ali Şah ve bazı kimselerin furu meselelerle ilgili sordukları sorulara verdiği cevaplar yer alır. İkinci ciltte ise usulle ilgili bazı meseleleri ve bunların çözümlerini ele alır.¹⁴⁷

Tezkiretü'l-Ahbâb: Farsça kaleme alınmış ameli meseleler hakkındaki bir risaledir.

Hülâsatü'l-Mesâil: Taharet ve namaz meseleleri hakkında yazılmış Farsça bir risaledir. Yazımı 1227/1812 yılında tamamlanmıştır.¹⁴⁸

Şerhu Muhassalü'l-Hey'e: Babasının matematikle ilgili yazdığı bir metin üzerine yazdığı şerhtir. İkisinin tek kitap olduğu belirtilir.¹⁴⁹

Vesiletü'n-Necât: Bu eser Feth Ali Şah'ın talebi üzerine yazılmıştır. Nerâkî'de bu talepten sonra eseri ona ithaf etmiştir. Eser toplamda 2 cilttir. İlk cilt taharet, namaz, oruç, zekât, humus, hac ve cihat bahisleri hakkındadır. Diğer ciltte ise yiyecekler, içecekler, av ve kurban bahisleri yer almaktadır. Nerâkî bu eseri Feth Ali Şah'ın isteği üzerine yazdığını Takdîs adlı eserinin mukaddimesinde belirtmiştir. Âga Büzürg-i Tahrânî bu eserle ilgili şöyle demiştir: İki ciltten oluşan bu büyük eser Feth Ali şahın emriyle yazılmıştır. Bu eserde ameli hususlarda zaruriyyattan olan meseleler zikredilmiştir. Sipehsalâr kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur. Eserin telifinin tamamlanma tarihi 1243/1827'dir.¹⁵⁰

*Risâletün fi İctimâi'l-Emr ve'n-Nehy*¹⁵¹, *Risâletün fi Müncizâti'l-Merîd*¹⁵², *el-Kadâ ve's-Şehâdât*¹⁵³, *Şerhu Hadîsi Cesedü'l-Meyyit*¹⁵⁴: Bu dört risale er-Resâil ve'l-Mesâil adlı eserinin içinde yer alır.

Et-Takdîs: Şiir ve belagat alanında da mahir olan Nerâkî'nin kaleme almış olduğu mesnevilerden oluşan eseridir. Âga Büzürg-i Tahrânî'nin verdiği bilgiye göre bu eser hikmet ve vaazlardan oluşan Farsça bir mesnevi eseridir.¹⁵⁵ Torunu Hasan en-Nerâkî'nin tashih ve takdimiyle İran'da h. 1402 yılında Müessesetü Neşri Emr-i Kebir tarafından basılmıştır.

Divânu şî'rîhi el-kebîr: Takdîs eseri dışında kaleme aldığı şiirlerinin bulunduğu eseridir. Ez-Zerîa, Ravzâtü'l-Cennât ve Reyhânetü'l-Edeb kitaplarında bu eserin ismi zikredilmektedir.¹⁵⁶

¹⁴⁷ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 26/315.

¹⁴⁸ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 26/290.

¹⁴⁹ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 14/55; Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 13/286.

¹⁵⁰ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 25/85.

¹⁵¹ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 1/267.

¹⁵² Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 23/16.

¹⁵³ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 17/140.

¹⁵⁴ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 13/195.

¹⁵⁵ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 15/134.

¹⁵⁶ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa*, 612; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/96; et-Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb*, 6/161.

Hidâyetü 'ş-Şîâ: Fıkıh kitabıdır. Mukallitlerin kendisiyle amel etmesi niyetiyle yazılmıştır. Eserin namaz bölümünü 13 Ramazan 1234/6 Temmuz 1819'da bitirmiştir.¹⁵⁷

Câmiu'l-Mevâiz: Lübebü'l-Elkâb (95), Tarihi Kâşân (282) ve Mekârîmu'l-Âsâr (4:1236) adlı eserlerde zikredilmektedir.

El-Eti 'me ve'l-Eşribe

Kitâbun fi't-Tefsir: Sadece A'yânu'ş-Şîâ'da geçmektedir.¹⁵⁸

Risâletun fi İctimâ'il-Emr ve'n-Nehy

El-Hazâin: Babasının Müşkilatu'l-Ulum adlı kitabına tamamlayıcı eser olarak yazmıştır. el-Bahai'nin Keşkül adlı eserinden rivayetle hicri 13 Ramazan 1000 (23 Haziran 1592) tarihinde yengeç burcunda iki uğursuzluğun yaklaştığı bunun dünyada büyük bir fitne olacağı anlamına geldiğini aktararak 1211 yılı Zilhiccenin ikinci gecesinde (29 Mayıs 1797) bu burçta böyle bir yakınlaşma olduğunu söylemiş, bu ayın son on gününde Ağa Muhammed Han katledilmiştir.¹⁵⁹ Babasının “*Müşkilatu'l-ulum*” adlı eserine bir tamamlama niyetiyle yazdığı bu eserde babasının yazdıklarına ek olarak 15 bin beyit ilave etmiştir. İçinde güzel söz, kıssalar, fıkıh, hadis, tefsir, tarih gibi çeşitli ilimlerden faydalı olan şeylerin bulunduğu bir eserdir.¹⁶⁰

Hücciyetü'l-Mezanna: Farsça bir eserdir. Zann-ı mutlakın delil olmasının butlanının beyanı üzerine yazdığı bir eserdir.¹⁶¹

Risâletü'l-İcâzât: Âga Büzürg-i Tahrânî'nin ifadesine göre bu eserin hacmi Lü'lüetü'l-Bahreyn adlı eserin hacmine yakındır. Hocalarından aldığı icazetlerinin ve icazetlerde bağlandığı silsilelerin bulunduğu bir risaledir.¹⁶²

¹⁵⁷ Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 25/177.

¹⁵⁸ el-Emîn, *A'yânü 'ş-Şî'a*, 3/184.

¹⁵⁹ el-Emîn, *A'yânü 'ş-Şî'a*, 3/184; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/96-97.

¹⁶⁰ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 1/96.

¹⁶¹ et-Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb*, 6/161.

¹⁶² Tahrânî, *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*, 11/12. Nerâkî'nin hayatı, eserleri ve bazı öğrencileriyle ilgili olarak ayrıca bkz. Hâdî Mekârîm, “Fâzıl Nerâkî ve Berhî ez Şâgirdânı Vey be Hemrahı Metni İcaze be Molla Muhammed Ali Hezarcerîbî Necefi”, *Yadnegar Fakihî Jerb Endiş Ayetullah Ali Mirza Ilmi Erdebili* (ed. İdare-i Külli Ferhengi Tebliği Defteri Tebligatı İslami, Meşhed: Çaphane-i Kur'ân-ı Kerim, 1392) içinde, 282-317.

2.4. Avâidu'l-Eyyâm Eseri

Molla Ahmed en-Nerâkî'nin kaleme aldığı en önemli eserlerinden biri olan *Avâidu'l-Eyyâm*, tam adıyla *Kitâbu Avâidu'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâidi İstinbâti'l-Ahkâm*¹⁶³, hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı bir eserdir. Eser temelde bir fıkıh ve usul-i fıkıh kitabı olarak kaleme alınmıştır. Eserin isminin de işaret ettiği üzere şer'î hükümler, helal ve haram olan meseleler, mukallitlerin ihtiyaç duyduğu fetvalar delilleriyle ele alınarak okuyucuya beyan edilmiştir. Bu çalışmada eserin 2000 yılında Dâru'l-Hâdî yayınevi tarafından tahkik edilerek hazırlanan baskısı esas alınmıştır. Yayınevinin yapmış olduğu tahkik çalışmasında ise üç yazma nüsha ile Kum'daki Mektebetü Basire'nin matbu nüshası esas alınmıştır. Eserin İran'daki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.¹⁶⁴

2.4.1. Eserin Amacı

Müellif esere giriş sadedinde yazdığı kısa mukaddimede eserin yazılış amacını şu sözlerle açıklamıştır: “Arzu'l-Ekber günü Allah'ın affını uman zayıf ve hakir Ahmed b. Muhammed b. Ebî Zer der ki: Bu, benim günlerin faydalarından –Arapça karşılığıyla Avâidu'l-Eyyâm-, edille-i ahkâmın önemli işlerinden, helal ve haram meselelerinin genel ilkelerinden ve onunla bağlantılı olan – ona taalluk eden- şeylerden anlattıklarımıdır. Bunu kendi nefsim ve hatırlamak isteyen kardeşlerim için bir hatırlatıcı kıldım. Benim tevfikim ancak Allah tarafındandır.”¹⁶⁵

Konu başlığımızla ilgili kısma değinecek olursak Nerâkî bu başlığı kaleme almasındaki maksadın gaybet döneminde hâkim ve imamın naipleri olan fakihlerin velayetini açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Fakihlerin velayetlerinin Kaim İmamda olduğu gibi genel olup olmadığını yani bütün işleri kapsayıp kapsamadığını bilcümle onların velayetlerinin hangi konularda olduğunu beyan etmeyi amaçlamıştır. Yazarın bu başlık altında belirttiğine göre musannifler, gaybet döneminde işlerin çoğunu fakihlere havale etmiş, onları yasama işlerinde veli kılmışlar ve bu konu hakkında da kapsamlı delil zikretmemişlerdir ya da ele aldıkları delille konunun ciddiyetini ortaya koyamamışlardır. Bununla birlikte “velayet-i fakih” adıyla beyan etmeye çalıştığı bu doktrinin özel bir yerde kayıt altına alınmamış önemli bir mesele olduğunu düşünerek bu başlığı eseri içerisinde kaleme aldığını kaydeder.¹⁶⁶

¹⁶³ Eserin bilinen diğer adlandırmaları *Avâidu'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâidi Fukahâi'l-A'lam*, *Avâidu'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâidi'l-Ahkâm ve Mühimmâti Mesâili'l-Helâli ve'l-Harâm* şeklindedir. Bkz. Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm* (Beirut: Dâru'l-Hâdî, 2000), 2/9; Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâidi'l-Ahkâm ve Mühimmâti Mesâili'l-Helâli ve'l-Harâm* (Kum: Mektebetü Basireti, 1986), 1/1.

¹⁶⁴ en-Nerâkî, neşreden mukaddimesi, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/12-13.

¹⁶⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 1/23.

¹⁶⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86-87.

2.4.2. Eserin Bölümleri

Avâidu'l-Eyyâm fıkıh ve fıkıh usûlü alanında birçok farklı konuyu ele alan bir kitaptır. Eser ismini, çeşitli konuların altında toplandığı “âide” olarak isimlendirilen başlıklardan almış ve çoğuluna işaret için “avâid” denilmiştir. Eser toplamda iki cilt olmak üzere 88 âideden oluşmaktadır. Her başlıkta farklı bir fıkhi mesele ele alınmakta ve bunlarla ilgili gerek akli gerek nakli deliller ortaya konulmaktadır. Eserde müellifin kısa takdiminin ardından ilk âidede vefa ayetine atıfta bulunarak bu ayetin beyanına ve bu ayetin gerekliliklerine dair açıklamalarda bulunulmuştur. Her biri farklı konulardan oluşan bu aidelerin tek tek zikri mümkün olmasa da burada bazılarını belirtmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki eserin 2. cildinde yer alan “fi Beyâni vilâyeti'l-hâkim” adlı âide ve onunla ilintili diğer başlıklar çalışmamızın temelini teşkil eden, ilerleyen kısımlarda sıklıkla atıfta bulunacağımız ve tahliline çalışacağımız başlıktır. Bunun dışında zikredebileceğimiz “Allah'ın Şeâirini Yüceltmek”, “Zararın Nefyi Kâidesi”, “Günah Üzerine Yardımlaşma”, “Zorluğun, Güçlüğü ve Meşakkatin Nefyi Kâidesi” “Haber-i Vahid ve Hücciyeti”, “Sefih ve Mecnunun Manası”, “İsrafin Manası”, “İçecek Kaynatılırsa İçki Olur Sözü'nün Manası”, “İki Hasım Arasında Hüküm Vermek” gibi başlıklar altında hükümler kaleme alınmıştır.

2.4.3. Eserin Metodu

Eser dört başı mamur bir fıkıh kitabı özelliği taşımamaktadır. Fıkıh kitaplarında ele alındığı düzende ibâdât, muâmelât, münakehât vs. konularını sırasıyla işlememiştir. Müellif ihtiyaç duyulan bazı meseleleri ele almış ve bunlarla ilgili hükümleri yahut bu hükümlerin nasıl istihraç edileceğini ortaya koymuştur. Eser daha önce değinilmeyen konulara değinmiştir. Velayet-i fakih gibi altyapısı olan ancak bir bütün halinde incelenmemiş bir konuyu ele almış ve hem akli hem de nakli delilleri açıklamalarıyla ortaya koyarak kendisinden sonra önemli bir çıkış açacak olan bu görüşün temellerini atmıştır. Müellif eserde ayet ve hadislerle sıklıkla yer vermiştir. Eserdeki hadisler Şii muteber hadis kitaplarında yer alan hadisler olmakla beraber zaman zaman Sünni kaynaklara da atıf yaptığı görülmektedir. Bunun yanında tabakât ve ricâl kitaplarından da kaynak olarak yararlanmıştır. Aynı zamanda hocaları ve meşhur Şii âlimlerin eser ve görüşlerine de yer vermiştir. Âidelerin genel ele alınış biçimi başlığın beyanı, konuyla ilgili ayet ve hadislerle delillendirilmesinin ardından müellifin konuyla ilgili görüşlerini açıklaması şeklinde devam etmektedir. Zaman zaman soru cevap şeklinde ilerleyen açıklamalar müellifin farazi sorulara cevap vermesiyle şekillenmektedir; “Denilse ki”, “denilir ki”, “deriz ki” gibi ifadelerle eserde ihtiyaç duyulan hükümler ya da usulle ilgili açıklamalarda bulunulmuştur.

2.4.4. Eserin Önemi

Bir fakihin fetva verme hususunda ihtiyaç duyduğu delil çıkarma yöntemlerini ve usulleri öğretmesi açısından oldukça değerli bir eserdir. Konumuz açısından önemine gelecek olursak Avâidu'l-Eyyâm

eseri velayet-i fakih kavramının müstakil bir şekilde incelendiği ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu kavramın akli ve nakli delillerle açıklandığı, Şii ve Sünni kaynaklardan pek çok haberin bu kavramı açıklamak ve delillendirmek üzere toplandığı bir eserdir. Müellif kendisinden önceki bazı Şii müçtehitlerin kavramsal olarak ya tek bir noktadan ya da kısıtlı bir çerçeve içerisinde değindiği bu konuyu detaylı bir şekilde ve bütünsel bir bakış açısıyla ele almıştır. Kendisinden önce hiçbir müçtehidin yapmadığı bir şekilde fakihin görevlerini genişleten ve ona ciddi bir güç alanı sağlayan bu teoriyi ortaya koymasıyla gerek döneminde gerek kendisinden sonraki dönemlerde Şii ulemaya önemli bir kapı açmıştır. Özellikle 1979 İran İslam Devrimi'ne teorik anlamda oluşturduğu temelle içinde bulunduğumuz çağa ne denli önemli bir katkı yaptığını görmek mümkündür. Ayetullah Humeyni, İslam devriminin yönetsel yapısı olan velayet-i fakih düşüncesini 19. Yüzyıl ulemasının açmış olduğu bu teorik zemin sayesinde, özellikle de Nerâkî'nin bu düşüncenin çerçevesini belirlemesi ve delilleri beyan etmesi üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla bu eser Nerâkî'nin şöhretine büyük bir katkı yapmıştır. Dönemin şartları ve gereklilikleri düşünülürse Şii halk tabanının ihtiyaç duyduğu merceiyyet ve karizmatik lider pozisyonunu doldurma hakkının tek meşru otoritede toplanması gereksinimini ortaya koymuştur. Ayrıca uzayan gaybet dönemiyle siyasetten pasifize olmuş Şii dünyasının 20. Yüzyılda yeniden canlanmasına temel oluşturacak bir düşünce geliştirdiği ifade edilebilir.

Müellif eserde sıklıkla Şiiilerin güvenilir hadis kaynakları olan *Küttüb-i Erbaa*'dan alıntılar yapmıştır. Kuleynî'nin *el-Kâfi*'si ve Şeyh Saduk'un *Men La Yahduruhu'l-Fakih*'i en çok atıfta bulunduğu kaynaklardır. Bunun yanında el-Hurr el-Âmilî'nin *Vesâilu's-Şîâ* adlı eseri aktardığı rivayetlerde en çok yararlandığı kitaplardandır. Şehid-i Evvel'in *el-Kavâid ve'l-Fevâid*'i ve İmam Rızâ'ya nispet edilen *Tefsîr el-Mensûb* adlı eser yararlandığı kaynaklar arasında yer alır. Eserinde de görülebileceği üzere bunun dışında birçok hadis ve fıkıh kitabından da istifade etmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MOLLA AHMED EN-NERÂKÎ'NİN VELAYET-İ FAKİH ANLAYIŞI

3.1. Velayet-i Fakih Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Velayet kavramı sözlükte “yakınlık” anlamındaki *vely* kökünden türemiş olup “yardım etmek, bir işin sorumluluğunu üstlenmek” anlamlarını taşımaktadır. Türk Dil Kurumu’na göre Arapça asıllı olan bu kelime “velilik; otorite; yetke” manalarına gelmektedir. Lisânü’l-Arab’ta geçtiği şekliyle *velayet* ve *vilayet* gibi iki farklı şekilde okunabilen bu sözcük, ilk haliyle daha çok nusret ve yardım manalarına gelirken, ikinci haliyle daha çok sultan ya da otorite anlamlarını ifade etmektedir.¹⁶⁷

Gerek İslam düşünce tarihi gerek İslam hukuku ve tasavvuf gibi alanlar için son derece önemli bir kavram olan velayet tasavvufta Allah dostlarının sevgisini ifade ederken, fıkhîta “başkaları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi” anlamına gelir ve umumi ve hususi pek çok çeşitleri vardır. Sözelimi babanın çocukları üzerindeki velayeti hususi bir velayet anlamına gelirken hâkimin tebaası üzerindeki velayeti umumi bir velayeti ifade etmektedir. Şii-Usûlî düşüncesine göre son imam gaybete çekilmesiyle birlikte yetkilerini fakihlere devretmiştir; fakihin sahip olduğu bu türden bir velayet imamın yetkilerini devretmesi sebebiyle “velâyet-i istiklâlî” yani bir başkasının iznine ihtiyaç duyulmayan bir velayet olmakla birlikte, fakih dışındaki kimselerin velayeti onun iznine bağlı olması sebebiyle “velâyet-i gayri istiklâlî” olarak adlandırılmaktadır.¹⁶⁸

Henry Corbin “*Şiilikte Velayet Kavramı*” başlıklı makalesinde velayet kavramının genel anlamda evliyaullahın sevgisini ifade etse de dar manada İsnâaşeriyye mezhebince on iki imamın sevgisi ve muhabbeti anlamına geldiğini belirtmektedir. Şii-İmami mezhebi temelinde bakıldığında on iki imamı sevme ve onu kendine rehber edinme şeklinde ifade edilebileceğini söylemektedir.¹⁶⁹ Henry Corbin’e göre Şii düşüncesini anlamının en iyi yolu doğrudan velayet kavramını incelemekle başlamaktır.¹⁷⁰ Zira velayet doğrudan doğruya imamın gaybetiyle bağlantılı bir kavramdır ve imam zuhur ettiğinde velayet

¹⁶⁷ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 15/406-407.

¹⁶⁸ İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/19-20.

¹⁶⁹ Henry Corbin, “Şiilikte Velayet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 717.

¹⁷⁰ Corbin, “Şiilikte Velayet Kavramı”, 719.

görevi ve halkası tamamlanmış olacaktır.¹⁷¹ Dolayısıyla imamın yokluğunda Şii düşüncesini şekillendirme ve Şii toplumunun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik hayati bir kavram olma özelliğini taşır.

Muhsin Kediver, velayet kavramının Sünniler ve Şiiler için Ehli Beyt sevgisi anlamında ortak bir ifade olduğunu ve özünde iki mezhep arasında bu anlamda bir ihtilaf olmadığını söylemektedir. Ancak Şii kelamında velayet kavramı daha çok imameti ifade etmek için kullanılmaktadır. İmamete gelince o, Şiiler için itikadi bir boyut taşımaktadır. Bu yönüyle velayet Şii mezhebi için Ehli Beyt sevgisi dışında ilahi bir boyut ve vücubiyet taşır.¹⁷² Zira peygamberin vefatıyla birlikte nübüvvetin bitişinin ardından İslam toplumu başıboş ve yönetimden mahrum bırakılamazdı. Bu yönetim ise insanların seçimine terkedilemeyecek kadar önemli ve hayati bir meseledir. Dolayısıyla bu seçim ancak ilahi bir nasla tayini gerektirmektedir. Şii İmami inancına göre Hz. Peygamberin vefatının ardından Hz. Ali ve ardından onun soyundan gelen 11 imam Hz. Peygamberin nübüvvet haricindeki görevlerini yerine getirmekle mesul olup O'nun velileri oldular. Gadîr-i Hum mevkiinde meydana gelen ve bu isimle adlandırılan meşhur hadisede¹⁷³ Efendimizden rivayet edilen "...(Üç defa) Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol..."¹⁷⁴ hadisi ve *sakaleyn* hadisi Şiiler için Hz. Ali ve soyunun ilahi nasla bu makama tayin edilmelerinin en önemli kanıtlarındandır.

Usûli ekolün Ahbâri ekole karşı kazanmış olduğu mutlak zaferin ardından On iki İmamcı Şiiler fıkhi ve içtimai anlamda içine düştükleri çıkmazdan içtihat yoluyla kurtulmaya başlamışlardı. İctihadın ve aklın mutlak zaferi İmami Şiiler için uzun süredir uzak oldukları iktidar gücünü yeniden elde etmenin kapılarını açmaktaydı. İmamiyye uleması bir yandan ahbara bağlı kalmaya devam ederken diğer yandan içtihatla bulunabilmenin verdiği güçle yeni yetki alanları aramaya başlamıştır. Gaybetle başlayan süreçte imamdan başkası mutlak otorite sayılamaz ve içtihat yetkisini ondan başkası kullanamazken 5./XI. yy'da Usûli ekolün ortaya çıkmasıyla birlikte bu katı sınırlar esnetilmeye başlanmıştır. İktidarların değişmesiyle de birlikte otoritesi genişlemeye başlayan İmamiyye uleması zaman içerisinde kademeli olarak imamın bazı yetkilerini devralmıştır. Zira imamdan sonra bu yetkileri devralmaya en uygun kimseler ulema idi.¹⁷⁵ Başlangıçta söz konusu yetkileri bir bütün olarak elinde bulunduramayan ulema, içtihat alanının genişlemesiyle birlikte imama ait olan yetkileri peyderpey devralmaya başlamıştır.

¹⁷¹ Corbin, "Şiilikte Velayet Kavramı", 722-723.

¹⁷² Asiye Tıǧlı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (Mana Yayınları, 2018), 200.

¹⁷³ Bkz. Cemal Sofuoǧlu, Gadîr-i Hum Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), 461-470.

¹⁷⁴ Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (Beyrut: Dâru'l-Murtadâ, 2005), 1/214-216.

¹⁷⁵ Uyar, "Şii Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi", 300.

Yetkilerin devir sürecinde ortaya çıkan ve çalışmamızın temel kavramı olan velayet-i fakih düşüncesi yekpare bir biçimde neşet etmemiş, ancak dini yetki alanının kaçınılmaz olarak siyasi alana kaymasıyla fikhi-siyasi bir kavram olarak zaman içinde ortaya çıkmıştır. Fakihin velayet yani tasarrufta bulunma yetkisi olarak ifade edilen bu teori tanım ve kapsam olarak fikhin konusu olmakla birlikte siyasi düşünce ve uygulamaları etkisi altına almıştır.¹⁷⁶ Öte yandan imamet ve gaybet inançlarının tarihi seyriyle paralel olarak gelişmesinden dolayı Şii inanç esaslarıyla da doğrudan bağlantılı bir mesele haline gelmiştir. İlk tezahürleri Miladi 11. yy'da teorik olarak ortaya çıkan bu kavram 19. yy'da velayet-i fakih adıyla siyasi bir teoriye dönüşmeye başlamıştır. İstilahî manada bu kavramın, ilk olarak Şehid-i Sâni'nin (ö. 966/1559 [?]) Mesâlikü'l-Efhâm adlı eserinde yargı konusunu işlerken kullanıldığı kaydedilmektedir. Bu dönemdeki ortak kanı ise hükümet kurmaksızın ümmetin diğer işleriyle ilgilenme yetkisinin fakihte olduğu görüşü olmuştur. 13. yy'da Allame Hilli'nin fakihlerin gaybet dönemindeki yetkilerini tartışmaya açmasıyla başlayan dönemde niyabet-i âmme (genel temsil yetkisi) fikri şekillenmeye başlamıştır.¹⁷⁷ Muhakkık Kereki tüm şartları sağlayan adil fakihlerin imam tarafından tayin edilmiş ve onun ahkâmını uygulamakla yükümlü olduklarını kabul ediyordu.¹⁷⁸

Bu çalışmanın da esasını oluşturan Nerâkî'ye gelindiğinde ise onun, velayet-i fakih kavramından akli ve nakli delillere dayandırarak bahseden ilk kişi olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Taflioğlu'nun ifadesine göre Nerâkî fakihî, hükümet bağlamında yönetmekten ziyade toplumu yönlendirme gibi görevleri açısından ele almıştır.¹⁷⁹

3.2. Velayet-i Fakihin Tanımı ve İlk Nüveleri

Şii kelimasında imam ve velayet denildiğinde, peygamberin bütün eylemlerinin nübüvvet hariç onun yerine geçen kişiler tarafından sürdürülmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁰

Zaman zaman yakınlık ve uzaklık münasebetleri değişse de Şii ulema bir şekilde siyasi otoritenin içindeydi. Safevi devletinde ulemanın siyasi otoriteyle ilişkisi buna örnektir. Kaçarlar döneminde modernleşme neticesinde devlet ve halk arasında oluşan kopukluk ulema aracılığıyla giderilmeye

¹⁷⁶ Üstün, "Velâyet-i Fakih", 43/19-20.

¹⁷⁷ Muhsin Kediver, "Velâyet-i Fâkih ve Demokrasi", çev. İsmail Sarı, (ts.), 103. Bu makale www.kadivar.com resmi sitesinden alınarak Farsça'dan çevrilmiştir. (çev. notu)

¹⁷⁸ Mehmet Serkan Taflioğlu, *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 44.

¹⁷⁹ Taflioğlu, *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi*, 32.

¹⁸⁰ Taflioğlu, *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi*, 29.

çalışılmıştır. Ulema adeta halkın siyaset ve devlet düzeyindeki ayağı olmuştur. Velayet-i fakihin gelişim sürecinde fakihler imamı şu 3 konuda temsil yetkisine sahiptirler:

- 1- Yetim, kimsesiz ve dulların şahıs ve malları üzerindeki yetki.
- 2- Toplumun dini hayatıyla ilgili meseleler ve mallarla ilgili yetki.
- 3- Müslüman toplumun refahını ilgilendiren meselelerle ilgili yetki.¹⁸¹

İmamiyye Şiası gaybet döneminden itibaren imamın görevlilerinin farklı olduğunu iddia etmiştir. Bundan öncesinde ise Sünniler gibi var olan devlet başkanını gerçek yetkili saymamış, var olan imamı lider kabul etmemiştir. Dolayısıyla hükümetlerin halifelerin, imamın hakkını gasp ettiği düşüncesi Şia içerisinde yer almıştır. Zaman zaman iktidarlara yakınlaştıysa da bu düşünce her zaman var olmuştur.

İlim havzalarında bu denli güçlü olan ulema devlet desteği olmaksızın hem dini hem siyasi alanda güçlenemezdi. Bu birlikteliğin sağlanmasıyla birlikte ulema artık iktidar içerisinde yeni bir güç alanı inşa etmeye başlamıştır. Velayet-i fakih kavramı bir bütün olarak ortaya atılmadan önce imamın yetkilerinden bir kısmı bağlamında ulema tarafından tartışılmıştır. Ümmetin ihtiyacı olmasına rağmen imamın yokluğundan ötürü, yerine getirilmesi gereken ancak uzun bir süre boyunca sakıt olan bu görevlerin parça parça da olsa ulema tarafından yerine getirildiği görülmektedir.

Bu görevlerden biri olan ve aslen imam tarafından toplatılması gereken ve onun gaybeti döneminde sakıt duruma gelen zekât vecibesi ilk başlarda imamın görevini yerine getirmek ve onun yerini almak anlamında Ahbâri ulema tarafından reddedilse de Usûli ulemanın içtihat kapısını aralamasıyla birlikte zekât kavramı ve bunun gaybet döneminde uygulanış biçimi de yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. İmamiyye Şiasınca bunun, imamın kendisine veya tayin ettiği vekiline verilmesi gereken bir vecibe olduğu göze çarpar. Her ne kadar bu sahada fukaha imamın ve vekillerinin rollerini yüklenmiş gibi görünüyorsa da imamın bilfiil vekilleri olarak görülmemektedir. Sonraları zekâtı fukahaya vermek Kerekî döneminde naib-i âmm kavramı ile kesinlik kazanmıştır. Bu kavramın tam gelişimini Şehid-i Sani olarak bilinen Zeyneddin b. Ali tamamladı ancak bundan sonra zekâtı toplamada ulema veya onların vekilleri kayıp imam tarafından tayin edilmiş yardımcıları olarak kabul edildiler. 13. yüzyılda Muhakkık el-Hilli'nin imamın görevlerinin ulemaya devri işlemini daha da geliştirerek ulemanın hukuki otoritesini haddi uygulama sahasına kadar genişletmiştir.¹⁸²

¹⁸¹ Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 84.

¹⁸² Üstün, "İmamiyye Şiası'nda Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", 377-378.

İmami ulema arasında zekâtın ulemaya verilmesinin vacip olduğu görüşü zaman zaman ortaya çıkmış olsa da net bir görüşü ifade etmemekte ancak bununla birlikte bu işin ulema tarafından gerçekleştirilmesinin daha uygun olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. İmamlar vekillerini göndermese bile zekâtı fakihe vermek vaciptir. Daha önceleri sakıt olan bir görev böylece ulemaya nakledilmiştir. Böylece eğer bir bütün olarak kabul edilirse, zekât vecibesi bağlamında velayet-i fakihin ilk nüvelerinden biri bu çerçevede ortaya çıkmıştır.¹⁸³

Sebzevârî ise Kerekî'de görülen iktidarla sıkı ilişki ve fakihlere ait bazı yetkilerin siyasi otoritelerle paylaşılmasını uygun görmemiş, devralınan bu yetkilerin adil fakihler tarafından icra edilmesi gerektiğini savunmuştur. Molla Ahmed en-Nerâkî'yle geniş haliyle ifade edilen velayet düşüncesi, Sebzevârî'de de imamın had cezalarını uygulama, zekât toplama, halkın davalarını görme gibi bazı yetkilerinin devralınabileceği fikri görülmektedir.¹⁸⁴

3.3. Molla Ahmed En-Nerâkî'nin Velayet-i Fakih Düşüncesi

İmamın yetkilerinin fakihlerce devralınması fikri Şii-İmami çevrelerde iyiden iyiye yaygınlık göstermeye başladığında ulema toplum üzerindeki görev ve otoritesini daha da belirginleştirmeye çalışırken bir yandan da yönetim üzerindeki etkisini artırmak istiyordu. Zira masum imamın yokluğu ve görevlerinin yürütülememesi Şii toplumunu pasifize ederken ulemayı da etkisiz bir pozisyona getirmişti. Her ne kadar ekonomik anlamda devletten bağımsız olsalar da imamın yokluğunda Şii toplumunun idaresinin fakihlerde olması gerektiği düşüncesi tarihi süreçte ortaya çıkmaya başlamıştı. 13. yy'da Muhakkık el-Hillî ile başlayan içtihat ve niyabet fikirleri 18-19. yüzyıllara gelindiğinde fakihin imamın tüm yetkilerini devralması anlamında “velayet-i fakih” fikirlerine evrilmiştir.

Molla Ahmed en-Nerâkî *Avâidu'l-Eyyâm* eserinde fakihin velayet hakkı konusunu müstakil bir başlık altında ele almaktadır. “Hâkimin velayeti”¹⁸⁵ ya da “fakihin velayeti”¹⁸⁶ ifadelerini kullanarak bu çerçevede ulemanın velayet hakkını ele alan Nerâkî başlangıçta Şii fikhında bu hakların kime ait olduğunu sıralamıştır. Molla Ahmed en-Nerâkî'nin velayet düşüncesine göre velayet, temelde peygamber ve gerek hayatında gerek vefatından sonra O'nun temsilcileri olan masum imamlara aittir. Bu düşünceye göre peygamber ve masum imam dışında kalan herkes bütün işlerinde onlara tabi

¹⁸³ Üstün, “İmamîye Şiası'nda Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı”, 378.

¹⁸⁴ Norman Calder, “Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavari (d. 1090/1679)”, *IRAN Journal of The British Institute of Persian Studies* 25 (1987), 92-102.

¹⁸⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86.

¹⁸⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86.

olmaktadır. Peygamber ve masum imamlar yönetici ve vali konumundayken diğer insanlar ise yönetilen pozisyonundadır. Temel ve tartışmasız yetkinin yalnızca peygamber ve masum vasilerinde olması Şii İmami fıkhı için tartışmasız bir gerçektir. Öte yandan peygamber ve onların ilahi nasla tayin edildiği inancını taşıdıkları vasileri olan imamlar dışında ise Allah'ın, resulünün ya da vasilerinden birinin herhangi bir iş için tayin etmesi dışında kimsenin hiç kimse üzerinde mutlak anlamda velayete sahip olmadığını söylemektedir.¹⁸⁷ Bu bağlamda geleneksel Ahbârî anlayışa muhalif olarak peygamber ve imamların kendilerinden sonra halef tayin etmek suretiyle vekil bırakması fikrini savunmuştur.

Öte yandan İslam şeriatına göre velilik hususunda tek yetkili peygamber ve imamlar değildir. Şii İmami fıkıhçıların da ortaya koyduğu üzere her iş için belirlenmiş yetkililer farklılık gösterebilmektedir. Sözelimi bir baba kendi evladına velilik yapmada ilk söz sahibidir. Ya da bir koca eşine, adil bir fakih de kendi gözetiminde olan mukallitlerine velilik yapabilir. Nerâkî'nin de eserinde sıklıkla belirttiği üzere babalar, dedeler, kocalar, efendiler gibi pek çok velayet sahibi bulunmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Nerâkî bütün bu velayetlerin ancak kendilerine tahsis edilen işlerde söz sahibi olmalarından ötürü sınırlı bir yetkiye sahip olduklarını ifade etmektedir.¹⁸⁸

Eserin bu bölümünde bu konuyu zikretmesinin sebebinin de gaybet döneminde imama niyabet ettiğini öne sürdüğü fakihlerin görev ve yetkilerinin neler olduğunu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Bölüm boyunca çeşitli delillerle ortaya koymaya çalıştığı temel tartışma konusu fakihlerin gaybet dönemi boyunca tıpkı imamlar gibi bir yetkiye sahip olup olmadığı ve hangi konularda velayet yetkileri bulunduğudur. Her ne kadar bizatihi kendisi de gaybet döneminde imamın yetkilerinin büyük bir kısmının fakihlere devredilmesi gerektiğini savunsa da çağdaşlarının ve kendisinden önceki âlimlerin imamın bütün yetkilerini ve bütün velayet yetkilerini hâkimlere devretmesini ve bu mesele hakkında eksik deliller zikrederek onları bütün işlerde veli kılmalarını eleştirmektedir.¹⁸⁹

Eleştirdiği bir diğer nokta ise velayet ve içtihat yetkilerini tam anlamıyla haiz olmayan kimselerin kendilerini halkın işlerine velilik etme, helal ve haram olan hususlarda fetva verme, had ve tazir gibi önemli meselelerde hüküm verme, fakihin yetkisinde olması gereken yetim, sefih, gaip kimselerin malları üzerinde tasarrufta bulunma, vakıflarla ilgili meseleler gibi gaybet dönemindeki velayet yetkisi fakihte bulunan bu meselelerde kendilerini yönetim makamında görmeleridir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86.

¹⁸⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86.

¹⁸⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/86-87.

¹⁹⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/87.

Molla Ahmed en-Nerâkî'nin temel argümanı fakihın icma, nas ya da başka bir delille istisna tutulmuş (mesela peygamberlik gibi) konular dışında peygamber ve imama ait her yetki ve görevde hakkı olduğu ve konumunun da tıpkı peygamber ve imamlarla aynı olduğudur.¹⁹¹ Bu tam yetki hali Şii İmami fıkıh düşüncesinde nadir görülmektedir. 'Naib-i âmm' ve 'velayet-i âmm' gibi genel yetkiler zikredilse de mutlak velayet hakkı kendisinden önceki ulemeda görülmemiştir. Bu iddiasını açıklarken Şii hadis kitaplarında aktarılan ve muteber varsaydığı pek çok rivayette ifade edildiği ve övüldüğü üzere fakihler peygamberlerin varisi, emini, halifesi; İslam'ın kalesi, peygamberlerinin menzilesindedir; kadı, hâkim ve Müslümanların meselelerinde başvuracakları mercilerdir; yetimlerin ve onların mallarının koruyucularıdır. Bütün bu rivayetlerin varlığı üzerine yetkinin fakihte olduğu hususunda icmanın tahakkuk ettiğini ifade etmektedir.¹⁹²

Diğer bir önemli argümanı ise her durum ve şartta insanların dini ve dünyevi işlerinin bir düzen içerisinde olması gerekmektedir. Bu nizamı sağlayacak yegâne yol adaletli ve tam yetkiye sahip bir yönetimden geçmektedir. Gaybet döneminde bu vazife fakihlere devredilmiştir. Yönetim yetkisinin gaybet döneminde fakihlerde olduğu çıkarımını ise iki farklı şekilde açıklamaktadır: Şüphesiz ki din ve dünya işlerinin nizamının sağlanması için yönetime ihtiyaç duyulması meselenin akli yönünü açıklarken, şer'î açıdan ise icma ya da şer'î bir delilin ya da Müslümanlardan zararların defedilmesi ya da Şârî tarafından izin verilmiş olması ancak bu konuda yetkilinin kim olduğunun bilinmemesi durumunda yetki fakihindir.¹⁹³

Öncelikle çalışmamızın temel başvuru kaynağı olan Nerâkî'nin *Avâidu'l-Eyyâm* eserinde velâyet-i fakih kavramını temellendirmek için kullandığı ahbar olarak isimlendirilen, imamlardan ve onların ashabından gelen rivayetleri aktarmak yerinde olacaktır. Bu rivayetlerin tamamını zikretmemizdeki amaç her birinin konumuz açısından büyük önem taşıması ve Nerâkî'nin de velayet-i fakih anlayışını bu nakiller üzerinden yaptığı çıkarımlarla temellendirmesidir. Toplamda 19 adet olan ve kimisi muteber hadis kitaplarından aktarılan kimisi zayıf haber niteliği taşıyan bu rivayetler şu şekildedir¹⁹⁴:

¹⁹¹ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 506.

¹⁹² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/94.

¹⁹³ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/93.

¹⁹⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/87-93.

- 1- “Müstefiz hadislerden¹⁹⁵ aktarılan rivayetlerden Ebi'l-Bahteri'nin sahihasından rivayetle Ebi Abdillah'tan (aleyhisselam) şöyle rivayet edilmiştir: “Âlimler peygamberlerin varisleridir.”¹⁹⁶
- 2- “İsmail b. Cabir'in Ebi Abdillah'tan (a.s) gelen rivayeti: “Âlimler, eminlerdir.”¹⁹⁷
- 3- “Fakihin (Men la Yahduruhul Fakih, Şeyh Saduk) mürselesinde Emirü'l-Mü'mininin (a.s) şöyle dediği rivayet edilir, Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah'ım benden sonra gelenlere (hulefama) merhamet et. Denildi ki: Ey Allah'ın Resülü, haleflerin kimlerdir? Dedi ki: Benden sonra gelen ve hadislerimi ve sünnetlerimi rivayet edenlerdir.”¹⁹⁸
- 4- “Ali b. Hamza'nın Ebu'l-Hasen Musa b. Ca'fer (a.s)' den rivayeti: “ (Çünkü) şehrin surlarının kalesi gibi mümin fakihler de İslam'ın kaleleridir.”¹⁹⁹
- 5- “es-Sekûnî'nin Ebû Abdillah (a.s.)'tan rivayetinde Rasulullah şöyle buyurdu demiştir: “ Fakihler dünyaya karışmadıkları müddetçe resullerin eminleridir. Denildi ki: Ey Allah'ın Rasulü onların dünyaya karışmaları nasıl olur? Buyurdu ki: Sultanlara ittiba etmeleridir. Eğer bunu yaparlarsa dininizi onlardan sakınıyoruz.”²⁰⁰
- 6- “Camiu'l-Ahbar'da aktarılan rivayette Rasulullah (s.a.v) şöyle demiştir: “Kıyamet günü ümmetimin âlimleriyle iftihar ederim ve şöyle derim: Ümmetimin âlimleri benden önceki diğer peygamberler gibidir.”²⁰¹
- 7- “el-Fıkhü'r-Rıdavi'de rivayet edildiği gibi o şöyle demiştir: “ Bu devirde fakihin konumu, Beni İsrail'in arasındaki peygamberlerinin konumu gibidir.”²⁰²

¹⁹⁵ Müstefiz haber, haber-i vâhidin en üst derecesi için kullanılan bir hadis terimidir. Bkz. Zekeriya Güler, “Müstefiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/135.

¹⁹⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/87; Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Murtadâ, 2005), 1/25; Muhammed el-Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa ve Müstedrekihâ* (Müessesetü en-Neşr el-İslâmî, 2011), 21/79, Kitabu'l-Kada, Kadî'nin sıfatları babı 8. Bab, 2. Hadis.

¹⁹⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/88; el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/26, 5.

¹⁹⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/88; Ebî Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1986), 4/310, 5919. Hadis.

¹⁹⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/88; el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/30, 3.

²⁰⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/88; el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/36, 5.

²⁰¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/88; Muhammed b. Muhammed es-Sebzavârî, *Câmiu'l-Ahbâr* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1993), 111.

²⁰² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/87; Ebü'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, *el-Fıkhü'l-Mensûb li'l-İmâm er-Rızâ* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 2010), 338.

8- “el-İhticac’da rivayet edilen uzun hadiste geçtiği gibi: “ Emiru’l-müminine denildi ki: Hidayete erdiren ve karanlığın kandilleri olan imamlardan sonra yaratılmışların en hayırlısı kimdir? Dedi ki: Salih oldukları müddetçe âlimlerdir.”²⁰³

9- “el-Mücma’da peygamberden rivayet edildiği üzere O (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “ Âlimlerin insanlar üzerindeki fazileti benim onların (âlimlerin) en aşağısına olan faziletim gibidir.”²⁰⁴

10- “el-Müniyye’de şöyle rivayet edilmiştir: “Allah Teâla İsa (a.s)’ya dedi ki: Ulemayı yücelt ve onlara faziletlerini öğret, şüphesiz ki ben onları bütün yarattıklarımın üstün kıldım, ancak nebiler ve resuller hariç. Bu aynı güneşin diğer gezegenlere, ahiretin dünyaya ve benim her şeye üstünlüğüm gibidir.”²⁰⁵

11- “Kenzu’l-Kerâceki’de Efendimiz Cafer es-Sadık’tan (a.s) rivayet edildiği üzere: “ Melikler insanlar üzerinde hâkimdirler, ulema da sultanlar (melikler) üzerinde hâkimdirler.”²⁰⁶

12- “İkmalu’din ve Temamu’n-Nime’de rivayet edilen haber şu şekildedir: “Yaşanan hadiseler hususunda ise hadislerimizi rivayet eden kimselere müracaat ediniz, şüphesiz ki onlar sizin üzerinize benim hüccetimdir bense onlar üzerinizde Allah’ın hüccetiyim.”²⁰⁷

13- “İmamın (el-Askeri) tefsirinde babasından ve dedelerinden onların da Peygamber (s.a.v)’den rivayeti şöyledir: “ Yetimler içinde en zoru imamından kopuk olup ona ulaşamayan ve dini konularda başına gelen bir mesele hususunda hükmünün nasıl olduğunu bilemeyen yetimdir. Şiamızdan ilimlerimizde âlim olan ve gözetimimizden kopmuş olan kimselere şeriatımızla hidayete erdiren bir kimse Refik-i A’lâ’da bizimledir.”²⁰⁸

“Dedi ki (İmam Askeri): Ali aleyhisselam şöyle dedi: “Şiamızdan şeriatimizi bilen (âlim olan) bir kimse, şiamızın zayıf kimselerini cehaletlerinin karanlığından kendisini onunla sevdiğimiz ilmin nuruna çıkarırsa kıyamet günü başında mahşer meydanının kendisiyle aydınlanacağı bir taç ile gelir.”²⁰⁹

“İmam Askeri yine şöyle dedi: İmam Hüseyin b. Ali aleyhisselam dedi ki “ Her kim imtihanımız (çilemiz) yüzünden bizden koparılan bir yetime kefalet eder ve ilimlerimizi ona öğretir ta ki ona yol

²⁰³ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89.

²⁰⁴ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89.

²⁰⁵ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89; Zeynuddîn el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *Müniyyetu’l-Mürîd* (Beyrut: Müessesetü Târîh el-Arabî, 2010), 18.

²⁰⁶ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89.

²⁰⁷ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89; Şeyh Sadûk, *Kemâlü’l-Dîn ve Tamamü’n-Ni’me*, 439-440.

²⁰⁸ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/89-90; Ebî Muhammed el-Hasen b. Ali İmam el-Askerî, *et-Tefsîru’l-Mensûb li’l-İmâm el-Askerî* (Kum: Müessesetü el-İmâm el-Mehdî, 2012), 306, 214. Hadis.

²⁰⁹ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/90; İmam el-Askerî, *et-Tefsîru’l-Mensûb li’l-İmâm el-Askerî*, 306-307, 215. Hadis.

gösterir ve ona hidayet eder de Allah azze ve celle der ki: Ey muhtaca yardım eden kulum bu cömertliğe ben senden daha evlayım. Ey cennetteki meleklerim! Öğrettiği her harf adedince ona binlerce saray yapın.”²¹⁰

“Musa b. Cafer aleyhisselam dedi ki: “ Gözetimimizin dışında kalan ve ilimlerimizi öğrenmekten yoksun kalan yetimlerimizden bir yetimi gözeten bir fakih bin tane hizmetlisi olan şeytandan daha kuvvetlidir. Şunu da söyledi: O fakihe denir ki: ‘Ey Al-i Muhammed’in yetimlerine sahip çıkan ve onun tebaasının ve sevenlerinin zayıflarına yol gösteren kimse, dur! Ta ki senden ilim alan ya da senin ilim öğrettiğin kimseler için şefaet edilsin.”²¹¹

“Ali b. Muhammed (a.s) dedi ki: “ İmamımızın gaybetinden sonra onunla karşılaşacak olan ona davet eden ve ona ulaştıran âlimlere şöyle denilir: Allah’ın dininden dönenler dışında bir kimse kaldığı zaman, o kimseler Allah katında en faziletli kimselerdir.”²¹²

14- “Ebu Hatice’den rivayetle şöyle demiştir: Ebu Abdillah (a.s.) bana şöyle dedi: “Sizden olup hükümlerimizi belli bir ölçüde öğrenmiş bir adam bulunuz ve onu kendi aranızda (hâkim) kabul edin. Şüphesiz ki ben onu kâdı tayin ettim, siz de ona başvurun.”²¹³

15- “Ona (Ebu Hatice) ait başka bir rivayet ise şöyledir: “ İçinizden helalimizi ve haramımızı bilen bir adam belirleyin. Zira ben onu kadı yaptım.”²¹⁴

16- “Ömer b. Hanzala’nın makbulesinde şöyle denmektedir: “ Aranızda bizim hadisimizi rivayet eden ve helal ve haramımızı gözeten, bizim hükümlerimizi bilen bir adam bulun ve hakem olarak ondan razı olun, çünkü ben böylelerini size hâkim kılmışım. O bizim hükmümüzle hüküm verir de ondan bunu kabul etmezse, Allah’ın hükmünü hafife almış ve bizi reddetmiştir, bizi reddeden kimse Allah’ı reddetmiş olur. O kimse şirk koşmakla aynı dereceye gelmiştir.”²¹⁵

17- “Efendimiz (s.a.v.)’den özel ve genel kitaplarda (Ehlisünnet ve Şia) şu şekilde rivayet edilmiştir: “Sultan velisi olmayan kimsenin velisidir.”²¹⁶

²¹⁰ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/90; İmam el-Askerî, *et-Tefsîru’l-Mensûb li’l-İmâm el-Askerî*, 308, 218. Hadis.

²¹¹ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/90; İmam el-Askerî, *et-Tefsîru’l-Mensûb li’l-İmâm el-Askerî*, 310, 223. Hadis.

²¹² en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/90; İmam el-Askerî, *et-Tefsîru’l-Mensûb li’l-İmâm el-Askerî*, 311, 225. Hadis.

²¹³ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/90-91; el-Âmilî, *Vesâilu’s-Şîa*, 21/7, Kitabu’l-Kada, Kadının Sıfatları Bablarından 1. Bab, 5. Hadis.

²¹⁴ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/91; el-Âmilî, *Vesâilu’s-Şîa*, 21/138-139, Kitabu’l-Kada, Kadının Sıfatları Bablarından 11. Bab, 6. Hadis.

²¹⁵ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/91; el-Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/52, 10.

²¹⁶ en-Nerâkî, *Avâidu’l-Eyyâm*, 2/91; Ahmed b. Ali ibn Hacer el-Askalani, *Fethu’l-Bari bi-Şerhi Sahihi’l-Buhari* (Beyrut: Dâru’l-Belâğâ Müessesetü’l-Alâ, 1986), 130, Kitabu’n-Nikah Bablarından 40. Bab, 5135. Hadis.

18- “Şeyh Muhammed b. Hasan b. Ali b. Şube'nin *Tuhefu'l-Ukul* adlı eserinde Seyyidü's-Şüheda Hüseyin b. Ali (a.s.)'dan rivayetidir. Rivayet uzundur, Sahibu'l-Vafi Kitabı'l-Emr bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker kitabında zikretmiştir: “Böylece işlerin ve hükümlerin yürütülmesi Allah'ı bilen, helal ve haramı konusunda emin olan ulemanın elindedir ...”²¹⁷

19- “İlel'de Fazl b. Şazan'dan onun da Ebu'l-Hasan er-Rıza'dan isnadla rivayet ettiği hadiste şöyle demektedir: “Dese ki: Niçin onların üzerine peygamberleri tanımak, onları kabul etmek, itaat etmek vacip oldu? Ona denilir ki: Çünkü yaratılışlarında ve güçlerinde (mizaç/tabiat) bu olmadığı zaman menfaatlerini tamamlayamazlardı. Sani' olan Allah gözlerden/ görülmekten çok üstündü/yüceydi. Onların Yüce Allah'ı zahiren idraktan aciz olmaları ve bu konudaki zayıflıkları Allah ve kulları arasında onlara emrini, yasağını, edebini öğretecek; faydalarını iktisap etmeyi ve zararlı şeyleri def etmeyi tevkif edecek masum bir elçinin olmasını gerekli kılar. Çünkü yaratılışlarında faydalarından ve zararlarından neye ihtiyaç duyduklarını bildikleri hiçbir şey yoktu. O'nu tanımaları ve itaat etmeleri gerekmeseydi, peygamberin gelişinin bir faydası veya seddi haceti olmazdı, ispatı menfaat ve salah getirmeyen bir abes (boş) olurdu. Böyle bir şey de her şeyi en güzel yapan hikmet sahibi Allah'ın sıfatlarından değildir.

Dese ki: Öyleyse ulu'l-emr neden yaratıldı ve neden onlara itaat emredildi?

Denilir ki: Bunda da birçok illet vardır. Şüphesiz ki yaratılmışlar bir sınırdan durdurulduğunda ve onların zararına olduğu için bu sınırı aşmamaları emredildiğinde onlar buna uymadılar. Ancak onlara bu sınırı aşmaktan ve onlar için tehlikeli olan şeye girmemeleri konusunda güvenilir bir kimsenin engellemesi olmaksızın durmadılar. Çünkü eğer böyle birisi olmasaydı hiç kimse başkasının fesadı dolayısıyla kendi lezzeti ve menfaatini terk etmezdi. Bundan ötürü onların üzerine onları fesatlarından ötürü engelleyecek hudut ve ahkâmını icra edecek bir idareci (kayyum) yaratıldı.

Bir diğeri ise şudur; Şüphesiz ki din ve dünya işleri için kendilerine gerekli olan şeyler de bir reis ya da idareci olmadan yaşayan hiçbir millet ya da hiçbir grup bulamayız. Hikmet sahibi olan Allah'ın hikmetince kullarının bilmeleri için gerekli olan şeyler de ve üzerlerine bir güç olarak ona ihtiyaç duyduklarını, onun varlığı ile düşmanlarıyla karşılaştıkları, onunla birlikte mallarını taksim ettikleri, onunla beraber cemiyetlerini ve cemaatlerini ikamet ettikleri ve zalimlerin mazlumlara zulmetmesini engelleyecek bir kimseye ihtiyaç duyduklarını bilip de onları kendi hallerine terk etmesi caiz olmaz.

²¹⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/91; Hasan b. Ali el-Harrânî, *Tuhefu'l-Ukul An Âli'r-Resûl (Âli Resûl'dan Akıllara Hediye)*, çev. Fahrettin Altan (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2014), 231.

Bir diğeri de şudur: Şüphesiz ki Allahu Teâla onlar için Kayyum, güvenilir, koruyucu ve yardımcı bir imam yaratmazsa milletleri kaybolur, din gider, sünnet ve ahkâm değiştirilir, bidatçiler artar, içlerinden inkârcılar dinde noksanlıklar yaparlar ve onlar giderek Müslümanlara benzetilirler. Çünkü biz biliyoruz ki yaratılmışlar eksiklerdir, muhtaçlardır, mükemmel değillerdir, ihtilafları vardır, heveslerinin farklılığı vardır, etrafa dağılmışlardır. Peygamberin getirdiğini koruyan bir kayyum yaratılmazsa belirttiğimiz şekilde fesada uğrarlar ve şeriatleri, sünnetleri, ahkâmı ve yeminleri değiştirir. Bu da bütün yaratılmışların fesada uğraması manasına gelmektedir.”²¹⁸

Şiiler nezdinde muteber kaynaklar sayılan bu eserlerden zikrettiği rivayetlerden sonra, Nerâkî'nin ısrarla üzerinde durduğu nokta fakihin imamın yokluğunda tam yetkili olduğu hususunda icmanın tahakkuk ettiği. Zira birçok rivayet zayıf da olsa ulemanın kıymetini ve insanlar arasındaki yerini vurgulamış, ayrıca bizzat imamlar insanları onlara başvurmaları hususunda teşvik etmiştir. Bununla birlikte o bunun insanın delile ihtiyaç duymadan kabul ettiği bedihiyyattan²¹⁹ bir bilgi olduğunu ifade eder. Burada Nerâkî'nin verdiği örnek çarpıcı ve bir o kadar da mantıklıdır: peygamber bir misafirlikte ya da vefatı sırasında şöyle dese: Falan kişi benim varisimdir, benim gibidir, benim menzilemdedir, halifemdir, sağ kolumdur, hüccetimdir, benim tarafımdan sizin üzerinize hâkimdir, her türlü meselenizde merciiniz odur, işlerinizin ve hükümlerinizin yürütülmesi/ uygulanması onun elindedir, raiyyetimin (tebaamın) idarecisi odur.

Meseleye farklı bir yönden bakmak gayesiyle de şu örneği de aktarmıştır: Sözelimi bir hâkim veya sultan bir yerde olsa ve başka bir yere seyahat etmek istese ve bir kişi hakkında diğerlerinden üstünlüğünü belirtmek için şöyle dese; falan kişi benim halifemdir ve benim menzilemdedir, benim gibidir, benim sağ kolumdur, halkımın idarecisidir, benim tarafımdan hüküm vericidir, üzerinize hüccetimdir, bütün meselelerinizde danışacağımız kimsedir, işlerinizin yürütülmesi onun elindedir. Bundan sonra, sultanın halkı üzerinde ne sorumluluğu ve yetkisi varsa (istisna ettikleri hariç) aynısının arkasında halife bıraktığı bu kişi için de geçerli olduğu konusunda kimsede bir şüphe kalır mı? Nasıl ki böyle vasıflarla vasıflandırılmış ve peygamberin görevlerinden şüphe etmiyorsa, O'nun tarafından apaçık bir biçimde işaret edilmiş bir kimsenin görevi hakkında da şüphe edilmemelidir.²²⁰

²¹⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/91-93; Ebî Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh Şeyh Sadük, *İtelü's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Murtadâ, 2006), 247-248, 9. Hadis.

²¹⁹ Aklın bilmek için herhangi bir delile ihtiyaç duymadan, zorunlu olarak kabul ettiği önermeler. M. Naci Bolay, “Bedîhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/322.

²²⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/94.

Nerâkî'nin ifadelerinden anlaşılan bu rivayetlerin zayıf olduğudur. Ancak ona göre bu rivayetlerin birbirleriyle olan ilişkileri, sayılarının çokluğu ve birbirleriyle bağlantıları sebebiyle bundan sonra zayıflıkları rivayetlerin sıhhatine zarar getirmez.

Diğer bir mesele ise aklen ve şer'an Allah'ın hikmet gereği yeryüzünü bir yönetici olmaksızın bırakmamasının lazım gelmesidir. Bu sebepten ötürü Allahu Teâlâ kullarına olan şefkat ve merhametinden ötürü onların başlarına bir yönetici, idareci yahut görevli tayin etmelidir. İfade ettiği üzere fakih dışında herhangi bir kimse ya da topluluk işaret edilmemesi bunun fakihin bir görevi olduğu yönündeki delili kuvvetlendirmektedir. Zira peygamber ve masum imamlar fakih hakkında pek çok güzel meziyet ve özellikler zikretmiştir.²²¹

Nerâkî Müslüman toplumu içerisinde halkı yönetmeye ve velayetleri üstlenmeye aday adil ve güvenilir bütün Müslümanların içinde muhakkak ki fakihin de bulunacağını, ancak velayet yetkisinin fakih için sabit olmasının kalan herkes için de bu velayetlerin sabit olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Peygamberlerden ve masum imamlardan sonra yaratılmışların en hayırlısı, işlerin yürütmesi elinde olma, meselelerde mercii olma sıfatlarıyla övülen bir kimse yanında geri kalanın velayetinin şüphede kalacağı ona göre su götürmez bir gerçektir.²²²

3.4. Fakihin Yetkileri Bağlamında Velayet

İmamın hayatta olduğu dönemlerde yetkisi altında olan hükümlerin gaybeti döneminde fakihe devrolacağı düşüncesini savunan Nerâkî bu yetkilerin neler olduğunu ve sınırlarını delilleriyle ortaya koymuştur. Bu yetkiler had cezalarının uygulanması, yetimlerin velayeti, mecnun ve sefihlerin velayeti, gaibin malları ve bu malları koruma velayeti ve velisi olmayan kimselerin nikâhlarıyla ilgili velayetleri gibi başlıklar altında incelenecektir.

Nerâkî velayet ve hüküm yetkisinin hangi durumlarda fakihe ait olduğunu tartışmış; bu yetkinin sadece fakihe verilen özel izinler için geçerli olduğunu, farz-ı kifâye gibi bir veya bir kısım Müslümanın yerine getirmesiyle ortadan kalkan durumların fakih üzerine vacip olmadığını söyleyenlere cevaben şöyle demiştir: Diğer meselelerde olduğu gibi ister aynı olarak ister kifayeten olsun velayet ve hüküm yetkisi fakihe aittir. Dolayısıyla fakihe ait olan her yetki, fakih dışındaki kimselerin üzerinden kalkmıştır. Bu yetkilerin fakihe caiz olduğunu dahası mürekkebe icma²²³ ile onun üzerinde vacip hale geldiğini ifade

²²¹ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 507.

²²² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/95.

²²³ İslam hukukçuları mürekkebe icma kavramına iki farklı illetle iki farklı görüşün birliği yahut farklı illetlerle aynı görüş üzerinde muvafakat etme anlamlarını vermişlerdir. Kimi fıkıhçılar ise aynı asırda yaşayan müctehidlerin vardıkları iki görüşün dışında üçüncü bir görüşün caiz olmaması olarak ifade ederken temelde ihtilafli meseleler üzerinde farklı illetlerle içtihat

etmektedir.²²⁴ Geride zikredilen rivayetlerde, özellikle Ebû Hatice ve Ömer bin Hanzala rivayetlerinde, fakihin gaybet dönemindeki yetkileri hakkında önemli deliller barındırmaktadır. Bunun yanında fûru kitaplarında da hâkimin yetkileri altında bulunan meseleler çokça zikredilmiştir. 14. yüzyılda Şii dünyasının, özelde Usûli çevrenin meşhur âlimlerinden Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) usul ve fûru meseleler hakkındaki kaideleri kaleme aldığı el-Kavâid ve'l-Fevâid adlı eserinde hâkimin, yani fakihin zapt altında tutmasına ihtiyaç duyulan meseleleri şöyle zikretmiştir:

“Hâkimin zaptına ihtiyaç duyulan konudaki kaide şudur ki: Bir şeyin ispatında, nefyinde ya da keyfiyetinde tartışma ortaya çıkan her dava ya da ulema arasında ihtilafı olan her meselede, örneğin çokluk durumunda şüf'anın sabit oluşu, erş²²⁵ ya da nafakanın belirlenmesi gibi doğrulama ve düzeltmeye ihtiyaç duyulan meselelerde ya da yemin ve zihar gibi sürenin hesaplanması ya da ilka, lanetleşme, bir kişi ya da uzvun kisasına, had cezasına, tazir cezalarına, vedia ve lukat gibi kayıp malların korunmasına ihtiyaç duyulan meselelerin tamamında hâkimin zaptına ihtiyaç duyulur.”²²⁶

Metinden anlaşıldığı üzere kadı/hâkim/fakih kişiler arasındaki tartışmalı meselelerde başvuru olup, verdiği karar davacılar nezdinde bağlayıcı bir pozisyonundadır. Şehid-i Evvel gibi pek çok âlimin de zikrettiği üzere özellikle had ve tazirler gibi imamın yokluğunda gerçekleştirilmesi zor ve tartışmalı meselede son söz fakihindir.

Ebû Hatice ve Ömer bin Hanzala rivayetlerinde İmam Cafer-i Sâdık'ın tarafların anlaşamadığı meseleler hususunda “içlerinden helal ve haramımızı iyi bilip onu gözeten” kimselere başvurulmasını emretmiştir. Bu tür meselelerde hâkime başvurmak olağan bir durum gibi gözükse de rivayetlerin devamı imamların yokluğunda fakihin pozisyonunun ve onun görevlerini devralmasının önemine vurgu yapmaktadır. Zira ihtilafı meselelerde tağuta başvurmak ve onun vereceği kararı –doğru da olsa- kabul etmek haram sayılmıştır. Ayrıca Ömer b. Hanzala rivayetinde hâkimin verdiği hükmü kabul etmeyen Allah'ın hükmünü hafife almış olacağı ve Allah'a karşı gelmiş olacağı bildirilmektedir. Nitekim Nerâkî'nin de

yapılmasının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Rustem Azamatov, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkebin İcmâ Kavramının Mâhiyeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 39-40.

²²⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/95-96.

²²⁵ İslam ceza hukukunda şahıslar aleyhinde işlenen ve ölümle sonuçlanmayan ancak yaralama ve sakat bırakmayla sonuçlanan müessir fiillerde mağdura ödenen malî karşılığı ifade eder. Bkz. Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307.

²²⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/96; Ebî Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî Şehid-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid* (Kum: Mektebetü Müfid, ts.), 1/405.

rivayetlerdeki bu güçlü vurguya dikkat çektiği ve Şii fıkıh geleneği içerisinde –nispeten tartışmalı da olsa- hâkime nispet edilen yetkileri esas aldığı gözlemlenmektedir.

Nerâkî fakihlerin görevlerinin ilki olarak onların fetva makamında oturmalarını zikretmiştir. Bu yönüyle fetva verme velayeti onlara aitken, avama düşen onların bu fetvalarına tabi olmak ve onların meseleler hakkında verdiği hükümleri taklit etmektir. Bu ifadesine delil olarak yine İmam Askerî'nin tefsirinden ve Ömer b. Hanzala'dan aktarılan geride zikredilen rivayetleri delil göstermektedir.²²⁷ Bu rivayetleri delil olmaları bakımından değerlendirmek gerekirse; bahsi geçen İmam el-Askerî rivayeti, âlimleri kendilerine bahşedilmiş olan ilimlerle cahil kimseleri şeriat vasıtasıyla hidayete erişmeye özendirerek, ümmetin yetimlerine ilim vasıtasıyla sahip çıkmak, aynı şekilde onlara kefalette bulunarak ihtiyaçlarına karşılamak gibi hususları ihtiva eder. Bu yönüyle rivayet pek çok açıdan âlim ve fakih kimsenin kendisine verilmiş olan ilim sebebiyle diğer insanlar üzerinde büyük bir sorumluluğu olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan sahip oldukları bu ilim sebebiyle, bu ilimden cahil olan kimseler üzerinde, onları doğru yola iletmek için söz sahibi olduklarını ifade etmektedir. Nerâkî buradan hareketle bu görevin fakih üzerine zaruret olarak vacip olduğuna kanaat getirmiştir. Nasıl ki âlimlerin davet ettikleri, yol gösterdikleri, işaret ettikleri şeylerde onlara tabi olmaları gerekmektedirse bunun da fakihe ait bir görev olduğu bu rivayetle sabit olmuştur.²²⁸

Nerâkî'nin dile getirdiği bir diğer tartışma konusu ise âlimlerin ilimlerinin imamların ilminden olup olmadığı meselesidir. Nerâkî'ye göre, sözgelimi bir kimse yukarıda zikredilen rivayet için “buradaki kasıt yalnızca âlimlerin ilimlerini öğretmelerine teşvik etme manasındadır. Öyleyse âlimlerin hüküm verdikleri meselelerin imamlara ait ilimler olduğu nereden bilinebilir?” Burada kastedilen soru rivayette geçen “ilimlerimizden bir ilmi öğreten” ifadesine atıf yapmaktadır. Müellif bu soruya rivayette geçen ifadenin âlimin sahip olduğu bütün ilmin imamların ilminden olduğunu, yani imamların bildiği her şeyi âlimlerin de bildiği manasını kastetmediğini, zira böyle bir şeyin âlime güç yetiremeyeceği bir yük yüklemek manasına geldiğini söylemektedir. Ancak âlimlerin bildiği şeylerin imamların ilimlerinden olduğunu da ifade etmektedir.²²⁹

Nerâkî, ulaşmak istediği noktaya delil olduğunu söyleyerek şu rivayetleri de zikretmiştir:

²²⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/96.

²²⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/97.

²²⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/96-97.

Avaliye'l-Ali'de aktarılan rivayette şöyle denmiştir: “Bazı sadıklardan gelen haber ise şöyledir: “İnsanlar dört kısımdır: bir adam bilir ve bildiğini de bilir, işte bu kimse hikmet sahibi yol göstericidir, onu takip edin.”²³⁰

Bir diğeri de Kâfi'de Muhammed b. Müslim'den rivayet edilen şu hadistir: “ İlmî ilmi gerçekten taşıyan kimselerden alın.”²³¹

“Kazım (aleyhisselam)’dan rivayette o şöyle demiştir: “Gözetimimizden kaçan yetimlerimizden bir yetime ihtiyacı olan şeyleri öğretip sahip çıkan bir fakih bin tane âbidi olan şeytana karşı daha kuvvetlidir.”²³²

“Muhammed el-Askeri'den aktarılan rivayet de şöyledir: “Fukahadan nefesine sahip çıkan, dinini koruyup hevasına karşı koyan, Efendisinin emrine itaatkâr olan böyle bir kimseyi avamın taklit etmesi gerekir.”²³³

Nerâkî, “İlim olmadan”²³⁴ nasih ve mensuhu²³⁵, muhkem ve müteşabihi bilmeden fetva vermenin yasaklanması; müftünün sıfatlarının beyanı, imamların ashabından bazı kimse kimselere fetva vermeyi ve insanların da onlara başvurmasını emretmesi²³⁶” hakkındaki birçok müstefiz haberin mefhumunun ulaşmak istediği noktaya delalet ettiğini söylemektedir. Zira Nerâkî, Allah Subhanehu Teâlâ'nın yeryüzünü insanlara helallerini ve haramlarını öğretecek, onların işlerinin karışmasını engelleyecek bir âlim olmaksızın bırakmayacağını ve bunun Allah'ın sıfatlarına yakışmayan abes bir durum olduğunu söylemektedir. Bu durumun tıpkı Abdullah el-Amiri'nin rivayetinde “Allah yeryüzünü helalleri ve haramları öğreten ve Allah yoluna davet eden hücceti olmadan bırakmaz.”²³⁷ zikredildiği gibi olduğunu ifade etmektedir.²³⁸

İkmalu'd-din'de yukarıdaki rivayetin bir benzeri “Şüphesiz Allah Tebareke ve Teâla yeryüzünü hiçbir zaman ziyade ve noksanı bilen bir âlim olmaksızın bırakmamıştır, eğer bu olmasaydı müminlerin işleri

²³⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/98. Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Ahsâî, *Avâliye'l-Âli el-Azîziyye fi'l-Ehâdis ed-Dîniyye* (Kum: Matbaatu Seyyidü's-Şühedâ, 1985), 4/79, 74. Hadis.

²³¹ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/27, 2. Hadis.

²³² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/99. Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc* (Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Rızâ, 1960), 2/147.

²³³ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/99.

²³⁴ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/33, İlimsiz Söz Söylenmenin Yasaklanması Babı, 1 ve 3. Hadis; el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, 21/18, Kitabu'l-Kada, Kadının Sıfatları Bablarından 4. Bab, 1, 2 ve 3. Hadis.

²³⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/34, İlimsiz Söz Söylenmenin Yasaklanması Babı, 9. Hadis.

²³⁶ Muhammed el-Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa ve Müstedrekihâ* (Müessesetü en-Neşr el-İslâmî, 2011), 21/139, 9. Hadis.

²³⁷ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/126, 3.

²³⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/99.

karmakarışık olurdu.”²³⁹ şeklinde gelmiştir. Nerâkî meseleyi geleneksel Şii düşüncesinin ve gaip imam telakkilerinin dışına çıkararak rivayetlere konu olan hüccet ve âlimin imam olmadığı, bu dönemde masum imama ait olmayan görevin fakihlere yüklenmiş olduğu görüşünü ortaya koyar. Çünkü gaib imam, gaip olmasından ötürü insanlara meydana gelen meselelerde neler yapmaları gerektiğini öğretemez, onları Allah yoluna davet edemez ve onların işlerini açıklığa kavuşturamaz. Dolayısıyla bu görev boşluğu, yeryüzü bir hüccet olmaksızın bırakılamayacağından ötürü, bu konuma en layık ve ziyadesiyle övgüye mazhar olan fakih tarafından doldurulmalıdır.²⁴⁰

Çağdaş Şii entelektüellerinden Ahmed el-Kâtib, Nerâkî'nin velayet nazariyesinin iki kısımdan oluştuğunu söylemektedir. O, Nerâkî'ye göre gaybet döneminde imamet zorunlu olduğu –burada kasıt imamların devamlılığından ziyade imamın görevlerinin devamlılığıdır- ve imamet sadece fakihlere özel bir görev olduğu düşüncesini savunduğunu ifade etmektedir. Birinci kısım ile ilgili olarak imamet görevinin kesintiye uğramaksızın devam etmesi gerektiğini söyleyen Nerâkî, gaip imam teorisinin Şii dünyasına fayda sağlamadığını, dahası insanlığın sürekli olarak değişen dünyasında yeni soru ve sorunların ortaya çıkmasının ümmetle canlı bir ilişki içinde bulunacak birine olan ihtiyacı zorunlu kıldığını savunmaktadır.²⁴¹

Ahmed el-Kâtib'in ifade ettiğine göre Nerâkî, eserinde imamet zorunlu olduğuna dair rivayetleri zikretmesine rağmen geleneksel İmamiyye ulehasının aksine imamda masumluk, Alevi soydan olma ve ilahi nass ile tayin edilme şartlarını bir kenara bırakarak Şii dünyasının –dinen ve siyaseten- ihtiyaç duyduğu yönetimin adil fakihler tarafından sağlanmasını gerekli ve yeterli görerek bu görevi onların yerine getirmesi gerektiğini söylemiştir.²⁴² Bu bağlamda eserin genelinde gaip imama ve onun imametine dair belirgin bir vurgunun olmamasının dikkat çekici olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Ahmed el-Kâtib de Nerâkî'nin velayet-i fakih düşüncesini, Şii dünyasını ilahi imamet nazariyesinden kurtulma anlamında ilmi ve siyasi anlamda yeni bir boyuta yöneltmesi bakımından “köklü bir gelişme” olarak değerlendirmiştir.²⁴³

İnsanların çözüme kavuşturamadığı ve bilgisi olmadığı konularda bir âlime müracaat etmesi ve onu taklit etmesini dini bir zaruret olarak gören Nerâkî, bunun da ötesinde bir bilgene ve onu taklit etmeye

²³⁹ el-Kummî, *Kemâlü'd-Dîn ve Tamamü'n-Ni'me*, 196,11. Hadis.

²⁴⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/100.

²⁴¹ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 509.

²⁴² El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 509.

²⁴³ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 510.

duyulan ihtiyacın bütün dinlerin zarureti olduğunu ifade etmektedir. Dünyanın neresinde olursa olsun bütün dinlerde âlimlerin avama fetva vermesi ve avamında taklit yoluyla âlime ittiba etmesi her seviyede insanın anlayabileceği seviyede sarih ve makul bir durumdur. Öte yandan Nerâkî taklit meselesinin, insanların bilgisinin olmadığı her konuda âlime müracaat etmelerini gerektirmediği kanaatindedir. Sözelimi bir kimse namazın vacip olması ya da dört rekât oluşu gibi açık konularda bilgi zayıflığını kendisi giderebilir.²⁴⁴

Nerâkî'nin fakihe ve onu taklide olan ihtiyaç bağlamında ele aldığı diğer bir delil ise Hz. Peygamberin âlim-avam herkese gönderildiği ve şeriatın hükümlerinin herkes için geçerli olduğu, ancak tebliğin ve her hükmün –tüm çaba ve içtihadı rağmen- bütün insanlara ulaşamadığıdır. Aynı zamanda dinin emir ve yasakları, şeriatın hükümleri kısaca bir bütün olarak dinin kendisi, yalnızca bu ilme ve tebliğe ulaşabilenlere tahsis edilmemiştir. Aksine her mümin yerine getirmesi gereken hükümleri araştırmakla emrolunmuştur. Ancak bir yandan da ilimler hakkında derinlikli bir bilgi sahibi olmak uzun bir araştırma sürecini gerektirdiğinden herkesin bu türden bilgilere ulaşmaya tam anlamıyla vakıf olamayacağı bir gerçektir.²⁴⁵ Bir ilme sahip olmak yalnızca onu öğrenmekten ibaret değildir; bir hükmü/ilmi alma, onu idrak etme, ondan delil çıkarma, kendisinden murat edileni anlama, varsa arızalarını tespit etme ve giderme, şüphelerden arındırma ve sonunda bütün bu süzgeçlerden geçirerek doğru bilgiye ulaşmayı içeren bir araştırma sürecini kapsamaktadır. Şüphesiz ki bu süreç hayatın doğal akışı ve maişet telaşı içerisinde her bir ferden kolaylıkla ulaşabildiği bir nokta da değildir. Özellikle eski zamanlarda bu talep, ulema gibi kendisini ilim yoluna adanmış kimseler dışındaki avam için ulaşması zor, aynı zamanda gündelik işlere ve geçime engel teşkil edebilen bir durumdur.²⁴⁶

Yukarıda zikrettiği sebeplerden ötürü Nerâkî, avamdan kimseler için ilk etapta yükümlü oldukları meseleler hususunda kimden araştırma yapılacağını tespit etmenin ve bu ilmi haiz ulemayı bulup onu taklit etmelerinin vacip olduğunu söyler. Sonuç olarak fakih için velayetinin bulunduğu hususlarda fetva vermek ve avama da taklit etmek vaciptir. Avamdan bir kimsenin ise kimi taklit edeceği hususunda sorumluluk alması gerektiğinden ötürü bu konuda birini taklit etmesi caiz değildir.²⁴⁷

Avâidu'l-Eyyâm eserinin esasen bir fıkıh kitabı olması hasebiyle Nerâkî, meseleleri temelde fıkhi yönleriyle ele almaktadır. Bu bölümde de zaman zaman atıfta bulunduğu ve usul-i fikhın konusu olan

²⁴⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/100.

²⁴⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/100.

²⁴⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/101.

²⁴⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/101.

meseleleri ele almasından ötürü konu bütünlüğünü bozmamak adına bazı pasajlar değerlendirilmemiştir. Özellikle mukallit ve taklit edilecek meseleler hususundaki uzun tartışmalar çalışmada ele alınmak istenen temel meseleden uzaklaştıracağı için detaylı ele alınmamıştır. Ancak Nerâkî'nin özetle ifade etmeye çalıştığı, fukahaya ve onların hükümlerine başvurmayı emreden bütün ahbar hasımlar arasındaki davalar ve hâkimlik ve şer'î hükümlerde fetva vermeye alakalı konular hakkında varit olmuştur. Bunun dışında ise fakihe fetva verme zorunluluğu, mukallide de tartışma ve düşmanlık gibi konular hakkında bir hüküm olmadıkça kabul etme zorunluluğu yoktur.²⁴⁸ Söz konusu bu ifadeler, Nerâkî'nin fakihin peygamberin ve imamın –istisnalar dışında- sahip olduğu bütün yetki ve velayetlere sahip olma iddiasıyla çelişmektedir. Burada muhtemelen söylemeye çalıştığı fakihin ancak veli atanmamış konularda hüküm verme yetkisine sahip olduğudur.

Nerâkî bütün bu delillerden sonra hüküm vermenin fakihe vacip olduğunun icma ile ortaya çıktığını söylemektedir.²⁴⁹ Fakihin yetkileri bağlamında elinde bulundurduğu velayet, yasama konusunda elini güçlendiren bir durumdur. Bunun yanında kendisine bağlı mukallitlerin olması onu hem dini hem siyasi anlamda güçlü bir pozisyona getirmiştir. Fakihin velayetinin akli ve nakli delillerle ortaya konmasının ardından velayet alanının detaylarına girmek yerinde olacaktır.

3.4.1. Hadler ve Tazirler

Nerâkî, fakihin gaybet dönemindeki temel görevlerinden birinin had cezalarını uygulamak olduğunu savunmuştur. Müslümanların dini ve dünyevi hususlarda ihtiyaç duydukları, yargı meselelerinde onların bu ihtiyaçlarını giderecek ve dolayısıyla nizamı sağlayabilecek bir merciin bulunması uzayan gaybet sürecinde yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olmuştur. Nerâkî'nin aksine gaybet döneminde hadleri uygulamanın imamın hakkını gasp etmek olacağı görüşünü savunanlar olmakla birlikte, Nerâkî gibi içtihat kapısını sonuna kadar aralayan âlimler de olmuştur.

Gaybet döneminde yerine getirilmesi gereken görevlerden biri olan had ve tazirler²⁵⁰, fakihin velayet hakkının önemli bir bölümünü kapsamaktadır. Hadlerin ve tazirlerin imamın yokluğunda yerine getirilmesi düşüncesi, fakihler adına ciddi bir görevi üstlenmek anlamına gelmektedir. Zira kendisiyle ilgili hüküm vermenin kolay olmadığı bu konuda imamın yerine getirmesi gereken bir görevin fakihlerin omzunda olması onlara kazandırdığı güç ve yetki anlamında önemli işaretler vermektedir. Nitekim bu

²⁴⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/106.

²⁴⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/101.

²⁵⁰ Cezası belli olmayan, had ve kısas dışında kalan suçlarda hâkimin kararına bağlı olan cezaları ifade etmek için kullanılan bir fikhî terimdir. Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198.

konudaki görüşler Şii uleması arasında farklılık göstermiştir. Nerâkî, Şeyh Müfid ve Şeyh Tusi gibi İmami-Usûli ekolün iki önemli ulemasının bu yetkinin fakihe ait olduğu yönünde görüş bildirdiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Deylemi, Fadıl el-Hindi, Şehid-i Sâni, İbn Fehd el-Hilli, Sebzevari, Şeyh el-Hurr ve müteahhirin âlimlerin birçoğunun bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir.²⁵¹ Ancak yine ulemeden bazı kimseler imamın yokluğunda hadlerin gerçekleştirilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Çünkü bu, imamın hakkını gasp etmektir.²⁵²

Nerâkî'nin görüşü de genel velayet görüşüne paralel biçimde had ve tazir yetkisinin şüphe götürmeksizin fakihe ait olduğu yönündedir. İki kişi arasında anlaşmazlık çıktığında helal ve haramı en iyi bilen fakihe başvurmayı emreden Ömer b. Hanzala ve cahil kimseleri ilim ile aydınlığa çıkarmanın faziletini açıklayan İmam el-Askeri rivayetlerini önceki örneklerde olduğu gibi bu mesele hakkında da esas delil kabul etmiştir. Buna ek olarak öne sürdüğü iki temel kaideyi desteklemek adına meşhur ancak müncebir zayıf²⁵³ olduğunu ifade ettiği “ Eba Abdillah (a.s)’a hadleri kimin, sultanın mı kâdının mı, ikame edeceğini sordum. O da dedi ki: Hadleri yerine getirmek, hüküm (verme işi) kime aitse onundur.”²⁵⁴ rivayetini delil getirmiştir.²⁵⁵

Hüküm verme konusundaki yetkinin birçok farklı rivayette, hususen Ömer bin Hanzala rivayetinde, fakihe verildiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu rivayette muhatap fakih olduğundan, hüküm verme yetkisiyle birlikte had cezaları noktasındaki nihai karar da onlara aittir. Öyle ki bu yetki bizzat imamların kendi ifadelerinde yer bulmuş, önceki rivayetlerin de desteğiyle had cezalarında hüküm ve tatbik yetkisinin sultanda değil kâdıda olduğu ortaya çıkmıştır. Nerâkî bu rivayetleri zikrederek had yetkisinin yalnızca imama ait olduğu yönündeki iddiaları çürütmeye çalışmıştır.

Bu tezi destekleyen bir diğer rivayet, bizzat imamet silsilesinin başı ve müminlerin emiri Hz. Ali'nin ağzından kadıları işaret ederek şöyle aktarılmıştır: “Ebi Meryem'den rivayetle, Emiru'l-mü'mininin aleyhisselam dem (kan akıtma, öldürme) ve kat' (kesme cezası) hakkında kadıların hata etmesinin sorumluluğunun Müslümanların beytü'l-malı üzerine olduğuna hüküm verdi.”²⁵⁶ Rivayetten açıkça

²⁵¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/110.

²⁵² El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 359.

²⁵³ Müncebir zayıf, farklı tarihlerin bir araya gelmesiyle hadisteki zayıflığın düzeltilebilmesi anlamında kullanılan bir hadis terimidir. Şuayip Seven, “Hadis (Usul ve Tarih)”, *İslami İlimlere Giriş*, ed. Mehmet Şaşa (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 272.

²⁵⁴ el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, 21/305, Kitabu'l-Kada, Hükümün Keyfiyeti Bablarından 31. Bab, 1. Hadis.

²⁵⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/110.

²⁵⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/110; el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, 21/223, Kitabu'l-Kada, Kâdının Adabı Bablarından 10. Bab, 1. Hadis.

anlaşıldığı üzere kadıların had, kısas ve tazirler üzerinde hüküm sahibi olmakla birlikte, içtihatlarının neticesi olarak ortaya çıkan hataların sorumluluğu ise devlet hazinesinin sorumluluğundadır. Aynı şekilde Allah azze ve celle'nin ayetlerindeki “(Ellerini) kesin”²⁵⁷ ve “Sopa vurun”²⁵⁸ ve benzeri ifadelerle istidlal edilmiştir. Ayetlerde geçen mutlak ifadelerin sözgelimi çizmek anlamına da gelebileceğinden ötürü, bu ifadelerin gerçek kapsam ve anlamlarını yalnızca fakihin bilebileceğini savunmuştur.²⁵⁹

Sonuç olarak Nerâkî, Şii hadis kaynaklarında imamın görevlerinin yalnızca imama ait olduğu ve onların ilahi bilgiyle kuşatılmış olma yönünden bu yetkilere sahip olduğu, ayrıca gaybet döneminde içtihat etmenin haram olduğu yönünde ciddi bir külliyat bulunmasına rağmen yine benzer eserlerdeki farklı rivayetleri esas alarak tezini desteklemeye çalışmıştır.

Nerâkî'nin seçtiği rivayetlerin zahirinden anlaşılan had ve tazir yetkisinin şüphe götürmez biçimde fakihe ait olduğudur. O, rivayetlerin zayıf olmasını bir kenara bırakarak onların birçok farklı tarikten desteklenerek sıhhat derecesinin yükseldiğini iddia etmektedir. Nerâkî'nin genel akılcı tavırları da göz önüne alınırsa, rivayetlerin sahih olmasından ziyade makul ve maslahata uygun olmasını ön planda tutmuş olabileceği muhtemeldir. Bu çıkarım, Nerâkî'nin rivayetleri zikrettiği bölümden sonra kaleme aldığı pasajla desteklenmektedir. Rivayetlerdeki hitapların fakihlere yönelik olmadığını iddia etmenin mümkün olduğunu ifade etmenin yanında, bunun son tahlilde maslahatlar ve ümmetin salahı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konu olduğunu düşünmektedir.²⁶⁰

Nerâkî, alimlerin, had ve tazir konusundaki yetkinin fakih için caiz ya da vacip olmasını; rivayetlerin itlağının fakihleri işaret etmesi, hadlerin terkinin kötülöklere alan açması, ayrıca insanlara yardım etmenin fakihler için vacip olması bakımından değerlendirerek bu velayetin onlara sabit olduğu konusunda görüş birliğine vardıklarını ifade etmiştir. Öyle ki bu hususta mürekkep icmanın meydana geldiğini söylemektedir. Bu bakış açısına göre gaybet döneminin vuku bulmuş olması hadleri yerine getirmemek için bir engel olmamalıdır. Zira Müslüman toplumun güvenliği ve huzuru, öte yandan devletin bekası ancak bu cezaların tatbiki ve caydırıcılığıyla mümkündür.²⁶¹

²⁵⁷ *Kur'an Yolu*, el-Mâide 5/38.

²⁵⁸ *Kur'an Yolu*, en-Nûr 24/4.

²⁵⁹ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 508.

²⁶⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/111.

²⁶¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/111.

Nerâkî, icma görüşünü desteklemek adına, İmamiyye ekolünün üç önemli ismi olarak kabul edilen ve Meşayih es-Selâse olarak tabir ettiği Şeyh Kuleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî'nin kitaplarında aktardıkları rivayeti şu şekilde zikretmiştir: “Meşayih es-Selâse'nin Meyssem et-Tavile'den aktardıkları rivayetinde, Emiru'l-Müminin'in zina haddi (cezası) ile ilgili varid olan şu sözü de aynı şekildedir: “ (Allah'ım!) Şüphesiz ki sen peygamberine (s.a.v.) dinle ilgili ona haber verdiğin şeylerde dedin ki: Ey Muhammed kim ki hadlerimden bir haddi atıl bırakırsa (onu uygulamazsa) bana karşı inat etmiştir ve bununla öfkemi talep etmiştir. Ey Allah'ım! Ben senin hadlerini atıl bırakan ve senin kızgınlığını talep eden ve hükümlerini zayıf eden bir kimse değilim...”²⁶² Nerâkî bu rivayeti, en önemli Şii hadis kitaplarında zikredilmesi yönünden kuvvetli bir delil olarak kullanmış, ayrıca rivayetin zahirinden anlaşılacak hadlerin atıl bırakılmasıyla Allah'ın emrine karşı gelmiş olmanın yalnızca imamlara yönelik bir ifade olmadığı, aksine tüm zamanlar için gerekli bir görev olduğu fikrini savunmuştur. Ona göre had cezalarının tatbikinin bu derece önemle üzerinde durulmasına kıyasla kısas ve tazir cezalarının, aynı şekilde fakihin yerine getirmesi gereken bir görev olduğu anlaşılmaktadır.²⁶³

3.4.2. Yetimler

Gaybet döneminde fakihin velayeti meselesinin en önemli hususlarından biri yetimler konusudur. Zira bu dönemde yetim konusu; yetimlerin malları, bu mallar üzerinde nasıl tasarrufta bulunulacağı, yetimlerin evlilikleri gibi pek çok önemli konu başlığını bünyesinde barındırmaktadır. Nerâkî yetimlerin malları hususundaki velayetin fakih için icma ile sabit olmasının yanında, bu velayetin zaruri bir durum olduğunu da ifade etmiştir. Öyle ki bu konuda kat'i bir icmanın söz konusu olduğunu ve bunda kesinlikle bir ihtilaf olmadığını söylemektedir. Nerâkî, icma delilinin yanında, argümanını desteklemek için yetimlerin mallarıyla hakkında vahyolunmuş *{Rüştime erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin.}*²⁶⁴ ayetine sıklıkla atıf yapmıştır.

Yetim, zayıf ve korumasız bir kimse olması hasebiyle onun malının korunması adına ayetteki emir açıktır. Yetim bir kimse buluş çağına erişip kendi malına sahip çıkabilecek olgunluğa geldiğinde artık o mal, onun hükmüne geçmiş olur. Bu vakte kadar onun malı üzerindeki velayet, ancak ve ancak “onun iyiliğine olduğu müddetçe” caiz olmaktadır. Bunun yanında Nerâkî'nin sonraki pasajlarda sıklıkla zikrettiği üzere yetimin malı üzerinde onun iyiliğine olması kaidesiyle velayet etmek yalnızca malını korumak değil, onun helakini ve değer kaybetmesini önlemekle olur. Bu bağlamda Nerâkî yetimin

²⁶² Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 4/29-30, 5018; Şeyhu't-Tâife Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tusî, *Tehzîbu'l-Ahkâm* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1965), 10/11-13, 23.

²⁶³ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/111-112.

²⁶⁴ *Kur'an Yolu*, (Erişim 23 Haziran 2022), el-En'âm 6/152.

iyiliğine olduğu sürece onun malına yaklaşmanın ve o mal üzerinde tasarrufta bulunmanın caiz olduğuna işaret eder.

Nerâkî yetimin malına yaklaşması caiz ve uygun olan kişiler arasında fakihin de bulunmasını kaçınılmaz görmektedir. Öyle ki bu tasarruf hakkını fakih için kat'î surette caiz görür. Fakih dışında kimselerin yetimin malı üzerinde söz sahibi olmasını da fakihin iznine bağlı olmak şartıyla aynı şekilde caiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada özellikle üzerinde durduğu nokta yetimler ve onların malları hususunda en iyisini Yüce Allah, Hz. Peygamber ve masum imamlar tarafından övgüye mazhar olmuş, “işlerin yürütülmesi elinde olan, meselelerin kendisine danışıldığı merci, imam tarafından hâkim ve kâdı olan, resulün emini, yetimlerin koruyucusu, İslam'ın kalesi, peygamberlerin varisi, onların menzilesinde olan ve tasarruf cihetinden en bilgin olan” fakih bilmektedir. Dolayısıyla bu yetki “iyiliğine olması” bakımından şüphe götürmeksizin fakihe ait olmaktadır. Fakihten başka bir kimsenin de tasarrufta bulunmasını ise -ayette böyle bir cevaz olmadığından ötürü- fakihin izni dışında caiz görmemiştir.²⁶⁵

İmamın yokluğunda bu görevin yürütülmesinin fakihte olması ve başka herhangi bir kimseye caiz olmaması, fakihler için önemli bir yetki alanı oluşturmaktadır. Zira bu görev imamlar hayattayken doğrudan onların göreviydi. Nerâkî'nin de yetimlere velilik etme göreviyle ilgili delilleri son derece güçlü görünmektedir. Böyle bir görevin gaybet döneminde atıl kalması ve liyakatli kişiler tarafından yürütülmemesi, hâlihazırda dezavantajlı bir konumda bulunan yetimlerin maslahatı için olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Nerâkî de böyle bir bilinçle gerek nakli gerek akli olarak bu görevin gaybet döneminde gerçekleştirilmesini caiz, dahası zaruri görmüş ve bu yetkiye en uygun kişinin fakih olduğu kanaatini dile getirmiştir.²⁶⁶

İslam hukukunda genel kaide olarak buluş çağına ermemiş küçük kimselerin malları üzerinde tasarrufta bulunmalarının Kur'an-ı Kerim, sünnet ve icma ile yasak olduğunu belirten Nerâkî, bu malların korunması ve ıslahı için ilahi bir atama olmadığını ifade etmiştir. Burada atama olmamasından kastı, Kur'anî bir nas veya sünnetten bir delil olmamasıdır. Bu konudaki tasarrufun malı ıslah eden kimseye ait olduğu ya da bir surette bu göreve bir kimsenin nasbedilmesiyle olabileceği kanaatini ifade etmiştir.²⁶⁷

Nerâkî yetimlerin malları üzerinde tasarrufta bulunmak gibi son derece önemli bir meselenin Allahu Teâlâ tarafından herhangi bir emir yahut işaret olmaksızın açıklanmadan bırakılmayacağını

²⁶⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/112.

²⁶⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/112.

²⁶⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/112.

söylemektedir. Nitekim burada el-Kâfi'de geçen Allah'ın, ihtiyaç duydukları hiçbir şeyi kullarına açıklamaksızın bırakmadığı rivayeti²⁶⁸ delil olmaktadır. Öyleyse bu pozisyon ve yetki yetimin yararını gözetmek adına boş bırakılmamalıdır. Bu göreve de en layık kişi yine fakih olacaktır. Nerâkî'ye göre bu makama ya herhangi bir kimse gelebilir yahut tayin üzerine fakih gelebilir, ya da herhangi bir tayin olmamasından dolayı "es-sikatu'l-adl" yani güvenilir adil bir kimse gelebilir. Bu son görüşte nihai manada fakihi işaret etmektedir. Üç görüşe göre bu yetkiye en uygun kişi fakihtir ve bütün yönleriyle bu görev temelde fakihe bağlıdır. Fakihin bu iş için bir kimseyi görevlendirmesi durumunda da görevli kişi yine fakihe bağlı olacaktır.²⁶⁹

Yetimin malları üzerinde bir kimsenin tasarrufta bulunması için o kimsenin bazı şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Bu şartlardan bazıları güvenilir, adil, dini meselelerde derin bilgi sahibi olma ve yetimin malı üzerinde onun iyiliğine tasarrufta bulunma kabiliyeti gibi bazı vasıflardır. Zira bütün bu vasıflar yetimin maslahatı için en iyi olanı gözetmek adına gerekli görülmüştür. Nerâkî bu vasıfların gerekliliğini zikrettikten sonra şu rivayeti zikretmiştir: "İbn Bezi' (Buzey') in sahihasında olduğu gibi birçok haber vardır: "Ashabımızdan bir adam öldü ve vasiyet etmedi. Onun bu durumu Kûfe kadısına sunuldu ve Abdulhamid kayyum olarak o adamın malına hükmetti. Adam geride küçük mirasçılar, bazı mallar ve cariyeler bıraktı. Abdulhamid de bu metaları sattı. Cariyeleri satmak istediğinde ise kalbi zayıflık gösterdi, ancak vasiyetine hükmetmesi gereken bir adam vardı ve bu kayyumluğu kadının emriydi. (Kalbi zayıflık gösterdi) Zira o cariyeler bakireydi. Bu durumu Ebû Ca'fer aleyhisselama zikrettim ve dedim ki: Ashabımızdan bir adam ölür ve bir kimseye vasiyet etmez ve arkasında cariyeler bırakır da kadı bizden bir adamı onun mallarını satması için (kayyum olarak) atar. Ya da dedi ki: Bizden bir adam görevlendi ve kalbi zayıf düştü çünkü o cariyeler furuc (çekici) kimselerdi. Bu kayyum hakkında ne söylersin? Dedi ki: Eğer o kayyum sen ve Abdulhamid gibiyse sorun yoktur."²⁷⁰

İmam Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivayette kâdının tayin ettiği bir kayyumun görevi esnasında cariyeler karşısında kalbinin zayıflık gösterdiği ve bu durumun imama arzedildiği aktarılmıştır. Rivayette "sen ve Abdulhamid gibiyse sorun yok" ifadesiyle adaletli ise manası kastedilmiştir. Nerâkî'ye göre bu göreve atanan bir kimsenin adaletli ve fakih yahut sadece adaletli olması beklenir.

Benzer bir diğer rivayette şöyledir: "İbn Riab'ın sahihasında şöyle rivayet edilmektedir: "Eba'l-Hasen Musa aleyhisselama aramızda akrabalık bulunan ölmüş, arkasında küçük çocuklar bırakmış, gilman ve

²⁶⁸ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/46 İlmin Fazileti Kitabı, Kitaba ve Sünnete Başvurma Babı.

²⁶⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/113.

²⁷⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/113.

cariyelerden köleler bırakmış ve vasiyet etmemiş bir kimse hakkında sordum. Ummu veled kabul ederek ondan cariye satın alan kimse hakkında ne söylersin? Onların satışı hakkında ne söylersin? Ravi dedi ki: Eba'l-Hasen şöyle dedi: Eğer onların işlerini yerine getirecek bir veli varsa onları (cariyeleri) onlar adına satar, onlara bakar (korur kollar, yardım eder), onlardan ücretini alır. Dedim ki, Ümmü veled olarak onlardan cariye satın alan kimseler hakkında ne söylersin? Dedi ki: Onlar için iyi/ doğru olanı gözeten koruyucu kayyum onları satarsa bunda bir mahzur yoktur. Ve onların, koruyucu kayyumun kendileri için doğru olan şeyi yapmasından (bu karardan) dönme hakları yoktur.”²⁷¹

“İsmail b. Sa'd'ın sahihasında şöyle denilmektedir: “Vasiyet olmaksızın ölen ve geride küçük ve büyük mirasçılar bırakan bir adam hakkında (soruldu), kadı bunun satışını üstlenmeden o kimsenin hizmetçilerini ve mallarını satın almak helal olur mu (caiz mi)? Razi oldukları bir kadı onun sorumluluğunu üstlenir ve yerine bir halife (halef) bırakmazsa ondan satın almak caiz midir değil midir? Dedi ki: Eğer büyük evlatlarından birisi satış sırasında onunlarsa, diğer mirasçılar satıştan razı olursa bir mahzur yoktur ve bunda adaleti sağlamış olur.”²⁷²

“Semmaa'nın müvessakasında²⁷³ şöyle demektedir: “Eba Abdillah (a.s.)'a vasiyet etmeksizin arkasında küçük ve büyük kız ve erkek çocuklardan mirasçılar bırakmış; hizmetçileri, köleleri sözleşmeleri olan ölmüş bir adam hakkında sordum, mirasçıları bu mirasını nasıl taksim eder? Dedi ki: Eğer güvenilir bir adam bu mirasın tamamını onlara taksim ederse bunda bir beis yoktur.”²⁷⁴

“Fıkhu'r-Razavi'de şöyle rivayet edimiştir: “Kefili fakihî ve âlimî olan yetimin malında onun iyiliğine ve kötülüğüne gördüğü şeylerde tasarruf kullanmayı unutmaz. Onun kaybı yoktur kazancı vardır. Kâr ve zarar yetimin lehine ve aleyhinedir.”²⁷⁵

Nerâkî'nin zikredilen bu rivayetlerle ilgili yorumu ise rivayetlerin açık bir şekilde adil ve güvenilir kimselerin yetimlerin malları üzerinde alım-satım ya da mirasın taksimi gibi konularda yetkili olduğunu ifade ettiği, bu sıfatların tamamının ise fakihîte bulunduğu şüphe olmadığıdır. Fakihînin tasarrufta bulunması gereken “asıl” olduğu ve onun dışında kalan hiç kimsenin bu asla ortak olmadığını, ancak fakihînin görevlendirmesiyle yetki sahibi olabileceklerini tekraren ifade etmektedir. Ona göre bu

²⁷¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/113-114.

²⁷² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/114.

²⁷³ Şîa hadis terminolojisinde kullanılan bir hadis çeşidi. İmamiyye mezhebi dışındaki bir mezhepten bazı ya da tüm Şîi hadis ricalinin güvenilir kabul ettiği kimselerin de rivayet zincirinde bulunduğu hadis çeşididir. Bu tür hadislerle amel etmek caizdir. A. Kadir Evgin, “Caferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 130.

²⁷⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/114-115.

²⁷⁵ Ebü'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, *Fıkhu'r-Rızâ*, 333.

rivayetler tam anlamıyla velayet yetkisinin fakihe ait olduğunu ispatlamaktadır. Adil ve güvenilir herhangi bir kimsenin velayet talebinde bulunması konusunda ise bu durumun ashabın ameline muhalif bir durum olduğu, bu tür yetkilerin en uygun olandan aşağıya doğru sıralanması gerektiği, böyle bir atamanın ise ancak fakihin yokluğuna mahsus bir durum olduğu kanaatindedir.²⁷⁶

Fakihin, yetimin malı üzerinde tasarrufunun caiz olması ve başkasının da fakihin izni olmadan tasarrufta bulunmasının caiz olmadığını net bir şekilde ortaya koyduktan sonra, fakihin de yalnızca o malın telef ve zarara uğrama korkusu olduğu durumlarda söz sahibi olduğunu söylemektedir. Bu durumda çocuğun malı güvenli bir yerde ya da güvenilir bir şahsın zimmetinde ise fakihin o malda tasarrufta bulunması caiz değildir. Nerâkî'nin bu yorumu “fakihin yetimin malını korumak için en uygun kişi olduğu” şeklindeki önceki ifadeleriyle çelişiyor olsa da temelde vurgulamaya çalıştığı nokta, yetimin malı hakkında “en uygun” olanın gözetilmesidir. Eğer mal güvenilir bir elde güvenli şekilde tutuluyor ve yetimin faydası gözetiliyorsa fakihin kendisinin tasarrufta bulunması gerekmez.²⁷⁷

Fakihin yetimlerin malları üzerinde tasarrufta bulunması onu teleften kurtarmakla olduğu gibi bazen de borç verme, ticaret, alışveriş ya da benzeri başka şekillerde olabilmektedir. Ancak bu tarz ticaret her zaman *{Rüştüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin.}*²⁷⁸ ayetinin işaret ettiği yetimin iyiliği temelinde olmalıdır. Öte yandan fakih yetimin getirisi olan mal ve mülklerini kiralamakla mükelleftir. Fakih, söz konusu malın kiralanmadığı takdirde zarara uğrayacağını biliyorsa onu kiralamalıdır. Nerâkî malın terkinin örfte zarar ve itlafa yol açacağını ifade etmiştir.²⁷⁹

3.4.3. Mecnun ve Sefihler

Nerâkî'nin fakihin yetkileri bağlamında değerlendirdiği bir başka konu ise mecnun ve sefihlerin mallarının velayetidir. Mecnun ve sefih tabirleri benzerlik gösterse de anlam açısından bazı farklılıklar mevcuttur. Nerâkî mecnun ve sefih arasındaki ayrımı şöyle yapmaktadır: mecnun bütün becerileri açısından, sefih ise bazı kısımlar açısından aklen noksandır. Netice olarak bu iki kategori altında değerlendirilen herkes kendi mallarını ıslah etme melekesini kendilerinde bulundurmayan yahut

²⁷⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/115.

²⁷⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/117.

²⁷⁸ *Kur'an Yolu*, (Erişim 23 Haziran 2022), el-En'âm 6/152.

²⁷⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/119.

mallarını ifsat etme tehlikesi olan kimselerdir.²⁸⁰ Böylesi kimselerin malları üzerinde tasarrufta bulunmaları yasaktır ve mallarında mahcurdurlar.²⁸¹

Mecnun ve sefihlerin kendi malları üzerinde tasarrufta bulunması Kur'an-ı Kerim'de Allahu Teâlâ'nın **{Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.}**²⁸² ve **{Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin.}**²⁸³ buyruklarıyla yasaklanmıştır. Mallar üzerinde tasarrufta bulunmanın temel ölçütü akli olgunluğa sahip olmak ve dolayısıyla malın telefe uğramamasıdır.

Nerâkî ayet-i kerimeyle yasaklanan bu tasarrufu, hadis kitaplarından aktardığı rivayetlerle izaha kavuşturmaya çalışmıştır. Bu rivayetlerden ilki İbn Sinan'a ait olduğu söylenen mevsikadır. İbn Sinan'ın mevsikasında şöyle denmektedir: “Sefih ve zayıf olması dışında onun işi caizdir. Dedi ki: Sefih kimdir/nedir? O da dedi ki: Dirhemi iki katına (misline) satın alan kimsedir. Dedi ki: Peki zayıf kimdir/nedir? O da dedi ki: Ebleh (alık/ aptal/ ahmak)tir dedi.”²⁸⁴ Rivayet sefih kimsenin malın kıymetiyle ilgili bilgi sahibi olmadığını dirhem gibi değeri herkesçe bilinen bir parayı iki katına satın alarak zarara uğrayacağını ifade etmektedir.²⁸⁵

Yetimlerin mallarının kendilerine verilmesiyle ilgili ayet-i kerimede geçen “eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin” buyruğu onların mecnun ya da sefih olup olmama durumlarını tespit hakkında bilgi verir. Nerâkî bu ayetle ilgili detaylı izahat için şu rivayetlere yer vermiştir: “İys'in sahihasında şöyle denmektedir: “ (Ravi) dedi ki: yetim kızın malının ne zaman ona ödeneceği hakkında sordum? Dedi ki: Onun malı fesada veya zarara uğratmayacağını bilersen (ödenir).”²⁸⁶ Diğer bir rivayet ise şöyledir: “Hişam b. Salim'in rivayetinde şöyle denmektedir: “İhtilam olduğu halde onun fikri olgunluk (rüşt) düzeyine erişmediği tespit edilirse ve o sefih ya da zayıf bir kimseyse velisi onun malını ondan geri tutar.”²⁸⁷

²⁸⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/119.

²⁸¹ Mahcur mana itibariyle tasarruftan men edilmiş/ kısıtlanmış, “harcamalarda ölçüsüz davranan, malını akılcıca kullanma yeteneğinden mahrum bulunan insan” anlamına gelmektedir. *Kur'an Yolu*, en-Nisâ 4/5.

²⁸² *Kur'an Yolu*, en-Nisâ 4/5.

²⁸³ En-Nisâ 4/6.

²⁸⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

²⁸⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

²⁸⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

²⁸⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

Ebû Basir'in rivayetinde şöyle denmektedir: “İhtilam olduğu halde kendisinde akıl bulunmayan kimseye hiçbir zaman bir mal teslim edilmez/ kendisine bir şey verilmez.”²⁸⁸

Rivayetlerin itlağından anlaşılıyor ki mecnun ve sefih olduğu bilinen ve buluğundan sonra fikri olgunluğa erişmemiş kimselere malları kat'î surette teslim edilemez. Dolayısıyla bu mallar bu kimseler dışında birinin tasarrufuna muhtaçtır. Her ne kadar rivayetler yetim/mecnun/sefih bağlamında gelmiş olsa da eğer bir kimse mecnun ve sefih olmasının yanında yetim değilse hükümler birbirinden farklılık gösterebilmektedir. Zira eğer bu iki kategorideki kimselerden birinin baba, dede ya da bir vasisi hayattaysa onların malları üzerindeki tasarruf hakkı bu kişilerin üzerindedir. Ancak böyle bir vasinin bulunmadığı durumlarda velayet yetkisi diğer velayetlerde olduğu gibi fakihe aittir. Nerâkî bu durumu Allahu Teâlâ'nın sefih ve mecnun kimselerin malları üzerinde tasarrufta bulunmasının yasaklanmasından ötürü; akıl ve şeriatın bu malların korunması, aynı zamanda ondan zararın def edilmesi için onların yerine bir kayyum ve veli atanmasının gerekli olduğu şeklinde açıklamaktadır.²⁸⁹

Gerek ayetlerde gerek rivayetlerde bir başkasının velayetiyle ilgili bir delil olmadığı için bu yetkinin hâkim için sabit olması gereklidir. Zira bölümün en başından beri ifade ettiği üzere veli olması muhtemel bütün kategoriler içinde muhakkak fakih de mevcuttur. Nitekim “işlerin yürütülmesi onun elindedir” sözüyle de kendisi hakkında veli belirlenmemiş her görev ve yetkinin fakihe ait olduğunu, bu velayete en layık olanın fakih olduğunu sıklıkla tekrarlamaktadır.²⁹⁰

Sünni kaynaklarda da geçen “Velisi olmayanın velisi sultandır.”²⁹¹ hadisi herhangi bir atama yapılmamış ve velisi bulunmayan kimseler için sultanın veli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hadis-i şerifte geçen sultan kelimesi Nerâkî'ye göre dünyevi sahada hüküm süren sultanı ifade etmemektedir. Nitekim Şiiiler her ne kadar iktidarlarla zaman zaman yakın ilişki kurmuş ve onları desteklemiş olsalar da imamın hükmü altında olmayan her saltanatı gayrimeşru görmüşlerdir. Dolayısıyla bu hadiste kastedilenin Şii anlayışa göre dini saha dışındaki bir sultanı işaret etmediği açıktır. Buradaki sultan ifadesi Allah tarafından şer'î saltanatın verildiği kimseler için kullanılmaktadır. Nerâkî bu kelimenin Hz. Peygambere hamledilmesi durumunda, O'nun yokluğunda rivayetlerde geçtiği üzere bu görevi onun halifesi, varisi,

²⁸⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

²⁸⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/120.

²⁹⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/121.

²⁹¹ el-Askalani, *Fethu'l-Bari bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*, 130, 5135.

hücceti olan fakih üstlenir. Netice olarak mecnun ve sefihlerin malları üzerindeki velayet hakkı da fakih için sabit olmuştur.²⁹²

Mecnun ve sefihlerin malları, tıpkı yetimlerin malları gibi koruma ve ıslaha muhtaç olduğundan ötürü, velayet yetkisine sahip olan fakihin yapması gereken aynı şekilde alım-satım, ticaret, borç verme gibi birçok şekilde bu mal üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Zira Nerâkî, mallar üzerinde koruma faaliyeti ya da diğer iyileştirme tasarrufları arasında bir ayrım olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde mecnun ve sefihin ya da yetimlerin malları arasında da pratik anlamda bir ayrım yoktur. Dolayısıyla fakih yetimin malları üzerinde gerçekleştirdiği her türlü faaliyeti mecnun ve sefihin malları üzerinde de gerçekleştirme yetkisine sahiptir.²⁹³

3.4.4. Gaibin Malları

Bir kimse farklı sebeplerden ötürü bulunduğu meskûn mahalden gaip konumunda olursa mallarını teleften korumak için bir velinin o mallar üzerinde tasarruf hakkına sahip olması gerekmektedir. Her ne kadar gaip ve mefkûd kelimeleri kimi zaman aynı manada kullanılsa da; fıkhîta mefkûd “kayıp ve yaşayıp yaşamadığı hakkında bilgi sahibi olunmayan kimse” anlamına gelirken gaip ise daha çok “hayatta olduğu bilinmesine rağmen bulunduğu yer hakkında bilgi sahibi olunmayan kimse” anlamında kullanılmaktadır.²⁹⁴ Nerâkî ise gaip kavramını iki anlama gelecek şekilde de kullanmıştır. Nerâkî gaip kimselerin mallarını üç kısımda incelemiştir:

Kendisiyle ilgili bilginin ve yöresinin bulunduğu bölgeden gaip olanlar. Bu kimseler meskûn buldukları bölgeden ticaret, ziyaret ya da hac gibi belli bir sebepten dolayı ayrılmış kimselerdir. Böyle kimseler beldelerinden ayrılmış olmakla beraber geri dönme niyeti bulunan ya da bu yolculuk esnasında geride bıraktıkları için yazılı veya başka bir şekilde vekâlet bırakmış kimselerdir. Bu tür ‘gaip’ kimselerin adeten ve örfen geri döndükleri bilinmektedir.

Birinci tanıma uymakla birlikte mesafenin uzaklığı, sürenin uzaması ya da hapis vb. sebeplerden ötürü dahi olsa durumuyla ilgili haber vermesi ve mallarında tasarrufta bulunması mümkün olmayan kimseler.

Kendisiyle ilgili nerede olduğu ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kimseler.²⁹⁵

²⁹² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/121.

²⁹³ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/121.

²⁹⁴ Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

²⁹⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/121-122.

Fakihin bu üç durumdaki gaip kimselerin hepsi hakkında karar yetkisi bulunmaktadır. Nerâkî gaip kişilerden alacağı bulunan kimselerin, alacağını talep etmesi halinde, başka bir şekilde bu borcun silinmesi mümkün değilse; fakihin, gaip kimsenin muaccel diyetini ödemek için malını satmakla yetkili olduğunu söylemektedir. Gaip kimsenin borcu hususunda imamlardan aktarılan “ Üzerine ödenmesi gereken bir senet olan gaip kimsenin, o gaip iken malı satılır ve borcu ödenir...”²⁹⁶ rivayeti de Nerâkî'nin bu görüşünü desteklemektedir. Eğer borçtan farklı bir şekilde kurtulmak mümkün ise fakih bu iki seçenek arasında bir değerlendirme yapmalıdır.²⁹⁷

Nerâkî fakihin gaibin mallarına ilişkin mutlak velayeti hakkında, gaip kişinin ilk iki kategoriden olması durumunda o mallar üzerinde velayetinin olmadığını söylemektedir. Zira bu kimseler gaip olmakla birlikte mallarına sahip olan kimselerdir. Birinci kategorideki bir kimsenin ya zaten geri döneceği biliniyordur veya vekâlet bırakmıştır. İkinci kısımdaki kimselerin de uzun süre gaip olması bakımından malları üzerinde tasarrufta bulunması mümkün değilse de bu durum fakihe mutlak anlamda velayet hakkı sağlamamaktadır. Sözgelimi bu kişilerin ödenme vakti gelen borçlarını ödemesi gereken kişilerden talep etme ya da mallarını kiralama gibi hakları yoktur.²⁹⁸

Nerâkî, yukarıdaki durumların dışında gaip kimselerin malları yok olma veya helake uğrama durumlarından biriyle karşı karşıya kalırsa, fakihin o malları ya da gayrimenkulleri korumak adına bazı tasarruflarda bulunmasının icma ile caiz olduğunu söylemiştir. Nerâkî, böyle bir durumdaki tasarruf hakkını ise müminin mümine yardımı ve din kardeşliğinin bir gereği olarak görmüştür. { **İyi niyet sahiplerini sorumlu tutmak olmaz.**}²⁹⁹ ayeti de zorda kalmış bir kimse için iyi niyetle yardıma koşan kimselerin niyetlerini sorgulamanın ve onların ortaya çıkan durumlardan ötürü sorumlu tutulmaması gerektiğini beyan etmiştir. Nerâkî böyle bir yardımın ve tasarruf izninin bu helaki gören herkes için farz-ı kifaye olduğunu söylemiştir. Bir önceki pasajda ifade ettiği velayet hakkı meselesi ise buradaki durumla karıştırılmamalıdır. Zira ona göre burada önemli olan niyet, kardeşlik hukukunun korunması ve yardımlaşmadır.³⁰⁰

Üçüncü kısımda bulunan yani hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimseyle ilgili hüküm ise, fakihin bu tür kimselerin malları üzerinde mutlak velayete sahip olduğudur. Nerâkî bu görüşün icma ile sabit olduğunu ve ulemanın bu yolu seçtiğini söylemektedir. Üçüncü kategoride olan kimselerin malları

²⁹⁶ el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, 21/299, Kitabu'l-Kada, Hükümün Keyfiyeti Bablarından 26. Bab, 1. Hadis.

²⁹⁷ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/122.

²⁹⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/122.

²⁹⁹ *Kur'an Yolu*, et-Tevbe 9/91.

³⁰⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/122.

üzerinde ne türden bir tasarruf hakkının sabit olduğunu tartışan Nerâkî, bu velayetle fakihin koruma ve alım-satım ya da takas gibi yollarla gaibin maslahatını koruma babında her türlü tasarrufa sahip midir yoksa fakih yalnızca terkiyle zarara uğratmadan maslahat üzerinde belirli satışlarda mı bulunabilmektedir sorusunu sormuştur. Nerâkî açık olanın ilk görüş olduğunu ve fakihin gaibin malı üzerinde en iyisini düşünmek için her türlü tasarrufa sahip olduğunu ifade etmektedir.³⁰¹

3.4.5. Nikâh

Fakihin gaybet döneminde üstlendiği sorumluluklardan biri de nikâhtır. Nikâhla ilgili velayeti de yine velisi olmayan kimseler üzerindedir. Nerâkî nikâh konusundaki velayetin icma ile sabit olduğunu söylemiştir. Nikâh üzerinde velayetinin bulunmasının yanında bu velayet yalnızca küçük (buluğa ermemiş), mecnun ve sefihlerle ilgilidir. Bunun dışında kalanlar için ise velayet hakkı yoktur.³⁰²

Bu üç kısımdaki kişilerin durumu şu şekildedir:

Babası ve dedesi olmayan çocuklar. Nerâkî, bu küçük çocukları baba ya da dedesi evlendirmişse böyle kimseler üzerinde bir velayet hakkının bulunmadığını ancak eğer velisi yoksa “Velisi olmayanın velisi sultandır” rivayeti gereğince fakih onlara velilik eder. Zira yine Vesâil’de geçen “Nikâh akdi yetkisini elinde bulunduran onun (yetîmenin) işlerinin velisidir.” rivayeti nikâh akdini fakihin elinde bulundurmasından ötürü onun velayetini işaret etmektedir.³⁰³

Buluğa ermiş mecnun kimselerin nikâhlarının velayet hakkı eğer baba, dede veya bir vasinin velayeti sabit değilse bu yetki yine yukarıdaki kaideler gereğince fakihin hakkıdır. Nerâkî, kadim ulemanın nikâh yetkisinin fakih üzerinde olduğuyla ilgili bir beyanda bulunmalarına rağmen Hz. Peygamberin bu konudaki emrinin çok açık ve anlaşılır olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte mecnun kimselerin bu türden bir velayete ihtiyaç duymaları ve bu konudaki zaruret, başka kimse üzerinde velilik hakkı ispatlanmadığı için bu yetkiyi fakihe ait kılmaktadır.³⁰⁴

Sefihlerle ilgili meseleye gelince, fakih dışında belirlenmiş başka bir veli olmadığı durumlarda sefihin nikâh velayetinin fakihe ait olup olmadığının ihtilafı olduğunu söylemiştir. Çünkü “sefih” kelimesiyle mallarını ıslah etme konusunda ehliyete sahip olmayan hafif akıllı kimseleri kastetmektedir. Böylesi kimseler malları üzerinde harcama ehliyeti bulunmazken evlenme konusunda durum daha farklıdır.

³⁰¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/123.

³⁰² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/123.

³⁰³ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/124.

³⁰⁴ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/126-128.

Nerâkî sefih kimselerin nikâh konusunda zorlanamayacağını zira onun mal tasarrufu dışında akıllı, baliğ kimseler olduğunu söylemiştir. Öte yandan malı üzerinde serbestiyeti yoktur, çünkü malları konusunda “mahcurun aleyh” yani malı üzerinde koruma vardır. Fakihin izni olmaksızın malı üzerinde tasarrufta bulunamaz. Ancak nihai kertede fakih bağımsız bir şekilde sefih kimseler üzerinde zoraki bir şekilde veli olamaz.³⁰⁵

Bunlara ek olarak evlendirilecek kimsenin rızasının alınması nikâhta esastır. Rivayetler ister dul ister bakire olsun kişinin rızasının alınması yönündedir. “Eğer ki o evlendiyse (evlenecekse) rızası olmadan onu evlendirme.”, “Dul kimseye gelince ondan izni istenir, eğer ki anne babasının yanındaysa isterlerse onu evlendirirler.”, “Kız kardeşini evlendirmek isteyen adam hakkında dedi ki: onun emrini al. Eğer sükût ederse bu onun onayladığı anlamına gelir, eğer reddederse onu evlendirme.” şeklindeki rivayetler fakih ya da bir başka velinin izin istemeksizin hükümleri altında bulunan kızları evlendirmemeleri gerektiğini beyan etmektedir.³⁰⁶

Nikâh konusuyla ilgili ihtilafların hâsıl olmasının yanında Nerâkî rıza dâhilinde nikâh kıyımaya yetkisinin fakihe ait olduğu konusun üzerinde durmaktadır. Diğer meselelerden ayrı olarak ihtilafın fazlaca olduğu bu meselede, netice olarak konumuz bağlamında Nerâkî'nin, velisi olmayanların nikâhının fakihin yetkisi altında olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmek mümkündür.

3.4.6. Diğer Meseleler

Yukarıdaki başlıklar altında incelenen meseleler dışında Nerâkî, velayete ihtiyaç duyulan bazı konular hakkında da bilgi vermiştir. Bunlardan birisi de yetim ve sefih kimselerin malları dışındaki şer'î meselelerde veliye ihtiyaç duymalarıdır. Yetim ya da sefih bir kimsenin kiralama, çalıştığının karşılığını alma, haklarını koruma, davalarında onların hakkını gözetme ya da kısas gibi önemli meselelerde ihtiyaç duydukları velilik görevi konusunda fakihin bu tür kimselerin maslahatını koruması gerekmektedir. Fıkhu'r-Razavi'de geçen “Kefili fakihî ve âlimî olan yetimin malında onun iyiliğine ve kötülüğüne gördüğü şeylerde tasarrufta bulunmayı unutmaz. Onun kaybı yoktur kazancı vardır. Kar ve zarar yetimin lehine ve aleyhinedir.”³⁰⁷ rivayeti ve İbn Riab'ın bir kimsenin vasiyet bırakmadan geride kalan malları üzerinde fakihin tasarrufuyla ilgili rivayetlerinin bu konular hakkında delil olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁸

³⁰⁵ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/128-130.

³⁰⁶ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/131.

³⁰⁷ Ebû'l-Hasen Alf er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, *Fıkhu'r-Rızâ*, 333.

³⁰⁸ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/138.

Rivayetler her ne kadar mal tasarrufu hakkında olsa da “velayet yetkisinin terkinin” zarara yol açması ihtimalinden dolayı Nerâkî bu yetkinin diğer konuları da kapsadığını söylemiştir. Öte yandan Nerâkî, bu yetkinin terkedilmesinin zarara yol açtığı gibi, fakihin terkinde bir maslahat görmesi durumunda tasarrufta bulunmasının caiz olmadığını ifade etmiştir.³⁰⁹

Nerâkî'nin ele aldığı diğer bir mesele de imamın malları, sahibi olmayan mallar ve varisi olmayan malların durumu hakkında fakihin tasarrufunun ne olması gerektiğidir. O, fakihin bu mallar üzerinde tasarrufta bulunması gerektiği söylenebileceğini ancak bu konudaki delillerin zayıf olduğunu benimsemiştir. “Mutlak gaib” olarak isimlendirdiği kimselerin mallarında, bu kişi imam dahi olsa, fakihin tasarrufta bulunmasıyla ilgili net bir delil olmadığını söylemiş, gaip kimselerin malları üzerinde ancak koruma babından bir velayet yetkisi olabileceğini savunmuştur. Ona göre yine de bu yetkiye fakihin layık olduğunu ancak tasarrufta bulunurken bir şahit ve bilirkişi izniyle bunu yapabilir.³¹⁰

Bütün bu görevlerin dışında halkın ihtiyaç duyduğu ve yerine getirilmesi gereken velayet işlerinde tasarruf fakihe aittir. Genel vakıf işlerinin sorumluluğu, iflas etmiş bir kimsenin mallarının satılması, vasi tayin edilmemiş işlerde ya da vasinin azledildiği durumlarda, kayyum atamaları gibi idari meselelerde de yetki ve velayet fakihe aittir.³¹¹

Nerâkî son olarak fakihin “şeriate taalluk eden” bütün işlerde merci ve söz sahibi olduğunu, bütün işlerin sorumluluğunun onun elinde bulunduğunu söylemiştir. Buradaki “şeriate taalluk eden” ifadesi, fakihlerin yalnızca dini alanlarla sınırlı bir yetkiye sahip olduğu izlenimini verse de aslında devletin de şer'î hukukla yönetildiği göz önünde bulundurulduğunda yetki alanının genişletilmeye çalışıldığı görülebilir. Burada kendisinin cevap vermeye çalıştığı sorusunun, bütün işlerde merciin fakih olmasının yanında “onun vazifesinin ne olduğu” sorusu olduğunu söylemektedir.³¹² Humeyni gibi bir devlet başkanlığı talebi bariz olmasa da dini-siyasi-idari alanda bir yetki bölüşmesi ve söz hakkı talebi kendini belli etmektedir.

3.5. Nerâkî'nin Velayet Düşüncesinin Siyasi-Sosyal Etkileri

18. yüzyılda temelleri atılmış olan bu düşünce kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra hem İran'ın kaderini hem de İslam dünyasının dinamiklerini değiştirecek bir teoriye dönüşmüştür. 1979 İran İslam

³⁰⁹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/138.

³¹⁰ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/138-139.

³¹¹ en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/139.

³¹² en-Nerâkî, *Avâidu'l-Eyyâm*, 2/140. Molla Ahmed Nerâkî'nin Velâyet-i Fakih anlayışıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. İsmail Safa Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999, 65-67.

Devrimi'nin lideri Ayetullah Humeyni Velayet-i Fakih doktriniyle ilgili kaleme aldığı eserinde bu fikrin kendisinden önce Nerâkî tarafından kaleme alındığını, Nerâkî'nin Avâidu'l-Eyyâm adlı eserinde masum imamlar tarafından adil fakihlere devredilen bu yetkinin yöneticilik makamında icra edilmesi gerektiğini söylemiş³¹³ ve uygun şartların oluşmasıyla bu düşünceyi pratiğe dökmeye çalışmıştır. Gerçekten de 1979 yılında Şah yönetimini devirerek İran'da yeni bir dönemin başlamasını ve ulemanın devlet yönetimine geçmesini sağlamıştır. Bundan sonra ulema imamın her türlü yetkisini elinde bulundurarak devlet yönetiminde etkin olmaktadır. Günümüzde İran hala “İmam” ya da “rehber” adı verilen ulema ve mollalar tarafından şer'î hükümler uygulanarak yönetilmektedir. Her ne kadar İran yönetim biçimi günümüzde Nerâkî'nin teoriye döktüğü velayet-i fakih fikrinin uzağında da olsa bu doktrin ortaya çıkardığı siyasi ve sosyal etkileri görmek açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Nihai anlamda velayet-i fakih kavramı din ve devletin bütün işlerini kapsayacak şekilde yeni formuna Humeyni yönetiminde kavuşmuştur. Kendisinden önce daha çok teorik anlamda vücut bulan bu teoriyi Humeyni, dönemin siyasi şartlarının olgunlaşması ve İran halkının Pehlevi yönetimi altında yaşadığı sıkıntılar ve yeni bir yönetim ihtiyacının oluşması sebebiyle hayata geçirmeyi başarmıştır. O daha pasifize halde bulunan bu fikri geneli kapsayacak ve ulemanın tam ve mutlak söz sahibi olacağı siyasi bir harekete dönüştürmüştür.³¹⁴

İrfan Abdulhamid, Humeyni yönetiminde yeni bir şekle bürünen velayet-i fakih teorisini şu sözlerle eleştirmiştir:

“Böylece biz, İmamî Şiâ'nın genel yönelimi ile çelişen, tarihen miras olarak aldıkları temel ilkelerle uyuşmayan, tarihi ve mezhebi yönden kabulü mümkün olmayan, kendisiyle siyasi bir teorinin ispatı hedeflenen müteahhir nassların, sağlam siyasi tefsiriyle karşı karşıyayız.”³¹⁵

İrfan Abdulhamid bu eleştiriyi yaparken Humeyni'nin tarihi şartlar altında gelişen bu teoriyi lehine kullanarak gerçekte ortaya konulan çerçevesinden uzaklaştırarak Şii fıkıh düşüncesine tezat bir anlayış geliştirdiğini kaydeder. Ona göre Humeyni'nin fikirleri, yaşamış olduğu sürgün ve baskıların getirdiği psikolojik yıpranma, ayrıca Pehlevi yönetimine beslediği öfke çerçevesinde bozuk bir hal almıştır. Ayrıca Humeyni batını fikirlerini, düşünceleri ve siyasi programını açıkladığı dersleri aracılığıyla iletmeye çalışmaktadır.³¹⁶

³¹³ Ruhullah Musevî Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti* (Tahran: İmam Humeynî'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, ts.), 92.

³¹⁴ Fettâh, *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, 12-13.

³¹⁵ Fettâh, *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, 48.

³¹⁶ Fettâh, *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, 49-54.

Neticede Humeyni sürgünde bulunduğu Irak'tan yaptığı dersler ve konuşmalar üzerinden siyasi ajandasını hayata geçirmeyi başarmıştır.³¹⁷ Humeyni, uzun yıllar boyunca sömürülen ve kimliğini kaybetmiş İran halkı ve İslam ümmet için çözümün, adil fakihler tarafından büyük bir çabayla Allah'ın emrini uygulama gayretine girişilmesi ve iktidarın asıl sahipleri tarafından bu hükümlerin yerine getirilmesi olduğunu ifade etmiştir.³¹⁸ Bu gibi ifadeleriyle Humeyni derslerinde ve konuşmalarında sinyalini verdiği ve mollaların hakkı olduğunu kaydettiği İran yönetimini ele almak suretiyle bu asla dönme çağrılarını yapmıştır.

Halkın Pehlevi hanedanına karşı duyduğu yoğun öfke, onları Humeynî'nin yeni siyasi açılımına yönlendirmiş ve büyük halk kitlelerini velayet-i fakih düşüncesinin arkasında toplayabilmiştir. Artık bu dönemden sonra mutlak velayet ve imamı tüm alanlarda temsil yetkisi fakihlere, mollaların yönetimi de baş yönetici olan rehberlere geçmiştir. İran toplumunun büyük bir çoğunluğu ve İslam dünyasından büyük kitleler, kurulmaya çalışılan yeni İslam devletine destekler vermişlerdir. Zira İslam'ın iktidar düzeyindeki temsilinin, işgal ve sömürülerle gücünü kaybetmiş ve hükümetleriyle kavgalı olan Müslüman toplumlarda ne denli bir etki oluşturacağı açıktır. Velayet-i fakih düşüncesiyle gücünü peygamber ve imamlardan alan ve hilafet makamını bir şekilde hayatta tutan İran uzun yıllar boyunca Müslümanlar arasında sempati duyulan bir ülke olmuştur.

Nerâkî'nin Humeyni ve İran İslam Devleti'nin fikri altyapısını oluşturmada oynadığı role genel hatlarıyla işaret ettikten sonra şimdi onun özellikle kendinden sonraki dönemde birbirinin çağdaşı iki önemli Şîî-İmami merce-i taklid yani Humeyni ve Hûî üzerindeki etkilerine değinmek istiyoruz.

3.6. Ayetullah Humeyni'nin Velayet Görüşleri Bağlamında Bir Değerlendirme

Ayetullah Humeyni velayet-i fakih meselesini İslam devleti ve hükümet bağlamında tartışmış, fakihin mutlak velayet hakkına sahip olduğu düşüncesini Nerâkî gibi kendisinden önce bu meseleleri tartışan âlimlerin teorileri üzerinden geliştirmiştir. Günümüzde halen İran İslam Cumhuriyeti Ayetullah Humeyni'nin velayet-i fakih düşüncesini anayasallaştırmasıyla kurulan bir İslam devleti temsili olarak önümüzde durmaktadır.³¹⁹ Humeyni halifenin devlet ve yönetim için olduğunu, onun temel vazifesinin Allah'ın ahkâmını yerine getirmek olduğunu söylemiştir.³²⁰ Ona göre İslam devletleri Hz. Peygamberin vefatından sonra firavuni tarzda yönetimler tarafından ele geçirilmiş, Emeviler ve Abbasiler

³¹⁷ Hamid Algar, "Humeynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/360.

³¹⁸ Ruhullah Musevî Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye* (Ürdün: Dârû Ammâr, 1988), 49.

³¹⁹ Taflıoğlu, *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi*, 137.

³²⁰ Ruhullah Musevî Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti* (Tahran: İmam Humeynî'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, ts.), 12.

dönemlerinde İslam'ın devlet anlayışına ters düşen yönetimler Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Yaşadığı dönemde hâlihazırda yönetimde bulunan şahlık rejimi de böyle bir firavuni yönetimdir. İslam'ın zaman içerisinde kaybedilmiş bu devlet ve yönetim anlayışı, akıl ve şeriat bu düzenlerin yıkılmasına hükmetmektedir. Dolayısıyla Humeyni bu tağuti düzenlerin yıkılması için bir inkılap gerçekleşmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu hedefin gerçekleşmesi için ise İslam ümmetinin vahdetinin yeniden sağlanması argümanını öne sürmüştür.³²¹ Şahlık rejimini hedef göstererek böyle bir yönetimin tıpkı Hz. Hüseyin ve arkadaşlarını şehit eden Yezid yönetimine benzediğini, Müslümanların böylesi bir yönetimi kabul etmeyip Allah'ın şeriatının ve imamın buyruklarının yaşatıldığı bir düzeni arzulamaları gerektiğini ifade etmiştir.³²²

Humeyni de tıpkı Nerâkî gibi imamın kayboluşunun ardından uzun süren bir gaybet döneminin gerçekleştiğini ve imamdaki Allah tarafından bu makama tayin edilen kimse olmadığına göre adil ve tağuti olmayan bir yönetim için ne yapmak gerekir sorusunu sormaktadır. Ona göre böyle bir düzeni ancak kanun ve adaleti bilmek gibi özelliklere sahip olmakla birlikte bu emirleri gerçekleştirip yönetimi ele alarak ve bu konu üzerinde icmada bulunarak bir adalet devleti kurulabilir.³²³

Humeyni velayeti fakih konusunda iddialı bir tespitte bulunarak, böyle bir ihtiyacın çeşitli ispat ve delillere gerek duymadığını, aklın dahi kendi başına düşünerek böyle bir gerekliliğe karar verebileceğini ve bu durumu tasdik edebileceğini söylemektedir.³²⁴ Bununla birlikte velayet-i fakih kavramının günümüzde iki sebepten ötürü izaha ve delile muhtaç olduğunu zikretmiştir. Bunlardan ilki Yahudilerin fikri anlamda İslam düşüncesini bozguna uğratmaları ve eğitim sistemini harap etmeleri, ikincisi ise sömürgeci devletlerdir.³²⁵ Bu iki kısım tehdidin, toplumu ifsat ederek onlara İslam ahkâmının ve toplum düzeninin eksik ve kusurlu olduğuna inandırmaya çalıştıklarını söylemiştir. Yahudilerin toplum arasına yerleştirdikleri misyonerler fikri anlamda Müslümanların kafasını bulandırmış, onlara inandıkları dinin toplumu idare edebilecek kanun ve nizamlara sahip olmadığı fikrini aşlamıştır.³²⁶ Hâlbuki henüz Batılı insan vahşi bir yaşam sürerken İslam eşi benzeri görülmemiş bir düzenle ve kurallar topluluğuyla karanlık dünyaya bir ışık olmuştur.³²⁷

³²¹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 13.

³²² Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 24.

³²³ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 14.

³²⁴ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 18.

³²⁵ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 19.

³²⁶ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 20.

³²⁷ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 21.

Peygamberlerin görevi asıl olarak *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*'dir. Bu bağlamda toplumun ıslahı bir bütün olarak yöneticinin görevidir. Buradan bakılacak olursa bu görev siyasetin de esas amacıdır. Bu yüzden din ve siyaset birbirinden ayrılmaz iki dişlidir. Buradan yola çıkarak devlet yönetimini dini yetkiye sahip kimselerin elinden almak İslam'ın gerçekliğine aykırıdır.³²⁸

Humeyni, halifenin gerekliliğinin yalnızca İslam ahkâmını ve kanunlarını koruyucuya duyulan ihtiyaçla sınırlı kalmadığını, ümmetin bizzat bu hükümleri uygulayan ve devleti bu prensiplerle yöneten bir devlet başkanına şiddetli bir gereksinim duyduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu hükümlerin tekrar tekrar açıklanmasına ihtiyaç yoktur. Zira Hz. Peygamber ve ashabı bu ahkâmı her yönüyle ziyadesiyle açıklığa kavuşturmuşlardır. Halifenin gücü ise bu kanunları uygulayabildiği ve kendisinden sonra da bu kanunları uygulayacak bir sistemi kurabildiği ve en uygun yöneticiyi seçebildiği müddetçe kendini göstermektedir. Dolayısıyla halifenin görevi kanun yapmak değil, yönetme ve yürütmedir.³²⁹

Humeyni sömürgeci ve zorba güçlerin din adamlarını kendi işlerine karışmadıkları müddetçe zararsız gördüklerini söylemektedir. Hâlbuki İslam inancındaki âlim profiline yalnızca dini işlerle meşgul olan kimseler olmadığını, aksine toplumun maslahatı için yapılması gereken ne varsa onun görevi olduğunu işaret etmektedir. Sömürgeci güçlerin din adamlarının yalnızca dini işlerle meşgul olmasını istediklerini, dünyalık işlerden ellerini çektilerik Müslüman toplumlar üzerindeki etkilerini azaltmayı ve toplumları daha kolay sömürü malzemesi haline getirmeyi hedeflediklerini söylemektedir. Mollaları siyasal olmakla suçlayıp onları halkın gözünde muteber olmayan bir konuma getirdiklerini, hâlbuki Hz. Peygamberin de bir devlet yöneticisi olduğunu ve dinin yanında siyasi bir kimlik taşıdığını ifade etmektedir.³³⁰ Zira İslam düşüncesinde din ve devlet nizamı birbirinden ayrı tahayyül edilmemektedir. Bu ifadeleriyle Humeyni mollaların da siyasi gücünün olmasını ve gerekirse siyasete ortak olmaları gerektiğini savunmuştur. Velayet-i fakih düşüncesini de bu talebin teorik ve fikri yönünü güçlendirmek için savunmuş ve geliştirmiştir.

Humeyni, Hz. Peygamberin halife tayin etme görevini yerine getirmemesi durumunda elçilik vazifesini yerine getirmemiş olacağını söylemektedir.³³¹ Bu ifadeleriyle Humeyni imamet görevinin İslam

³²⁸ Tafloğlu, *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi*, 147.

³²⁹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 31.

³³⁰ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 32-33.

³³¹ Ethem Ruhi Fırlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279. Humeyni bu ifadeleriyle Maide Suresi 67. ayette geçen **{Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.}** buyruğunu kastetmektedir. Şii gruplara göre Hz. Peygamber, Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe'de yer alan Gadîr-i Hum mevkiinde ashabını konaklatmış, kendisine bir uyarı olarak gelen bu ayeti tebliğ ederek "sakaleyn" hadisi olarak bilinen "Size iki emanet bırakıyorum, Allah'ın kitabı ve Ehl-i Beytim..." sözlerini söylemiştir. Bunun ardından "Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşmanlık edene düşmanlık et." buyurmuştur. Şii gruplar bu ifadelerle Hz. Peygamberin kendisinden sonra Hz. Ali'nin velayetini ve imametini ilan ettiğini

kanunlarının devamlılığı açısından zaruri bir makam olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Humeyni'nin Hz. Peygamberin, vasi tayin etmezse tebliğ görevini yerine getirmemiş olacağı vurgusu, Şiiilerin hilafet makamını yalnızca siyasi ve idari bir pozisyon olarak değil aynı zamanda dini bir zorunluluk olarak gördüklerinin de işaretidir. Ona göre kanun koyucu olmak dünya nizamının tesisi ve ahiret yaşantısındaki mutluluk için tek başına yeterli değildir. İnsanlar, kanun koyuculardan sonra da düzeni adaletle yürütecek kimselere muhtaçtırlar. Şii inancına göre Hz. Peygamberin vefatından önce Hz. Ali'yi vasi tayin etmesi kendisinden sonra devletin devamlılığını istediğinin bir göstergesidir. Bu devamlılığın Hz. Ali'den sonra, hatta imamlardan da sonra sürdürülmesi gereklidir. Humeyni'nin "Veliyy-i emr" olarak tabir ettiği bu kimseler kanunların yürütülmesini sağlayan, aynı zamanda da bu kanunların uygulanabilmesi gücünü de elinde bulunduran kişidir.³³² Bu çift yönlü güç/yetki bağlamında Hz. Peygamber ve onun masum imamlarından sonra bu göreve en layık ve İslami düzenin koruyucusu fakihler olmalıdır.

Humeyni, İslam hükümlerinin yalnızca belirli bir zaman ve mekânla sınırlanmış tarihsel bir inanç sistemi olmadığını ifade etmiştir. İslam'ın hükümlerinin her çağda uygulanabilmesi gerektiğini, Hz. Peygamber ve masum imamların uygulamış oldukları hükümlerin, onların yokluğunda ümmet üzerinden kalkmayacağını söylemiştir. Hz. Peygamberden sonra İslam devletinde kurulmuş olan bu nizamın korunması, kaos yaşanmaması, kurulan adalet ve yürütme sisteminin sürekliliğinin sağlanabilmesi ve İslam ümmetinin ihtilafa düşmemesi için Hz. Peygamberin kendinden sonra halife tayin etmesinin onun bir görevi olduğunu açıkça söylemektedir. Bu düzeni tesis için de yürütme kurumlarının ve adil bir yöneticinin varlığı zorunludur.³³³

Humeyni İslam hükümlerinin her yerde ve zamanda uygulanması gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Gaybet-i Suğra'dan yaklaşık 1000 yılı aşkın bir süre geçtiği ve maslahattan dolayı hazretin zuhuru pekâlâ yüz bin yıl sonra da vuku bulmayabileceğine göre bu uzun süre boyunca İslam hükümleri yerde kalmalı, uygulanmamalı ve herkes canı ne isterse yapabilmeli midir? Anarşi ve kargaşa mı egemen olmalıdır?... Yani Allah Teâlâ kendi göndermiş olduğu hükümlerinin uygulanmasını 200 yıla mı

söylemektedirler. Maide Suresi 67. Ayetin de Hz. Peygamberin kendisine vahyedilen velayet görevini Hz. Ali ve diğer Müslümanlara açıklamaması durumunda tebliğ görevini yerine getirmemiş olacağı yönünde bir tehdit içerdiği inancını taşımaktadırlar. Gadir-i Hum meselesiyle ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Cemal Sofuoğlu, Gadir-i Hum Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), 461-470.

³³² Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 36.

³³³ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 37.

sınırlamıştır? Gaybet-i Suğra'dan sonra İslam her şeyini bırakmış bütün hüküm ve inançlarından vaz mı geçmiştir?”³³⁴

Humeyni de Nerâkî gibi İslam hükümlerinin icrasının yalnızca imamlar dönemiyle sınırlı kalmaması gerektiği düşüncesini savunmaktadır. İmamlardan sonra da adil ve dini hükümleri iyi bilen yöneticiler bu görevler üzerinde velayet sahibidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Nerâkî, muhtemelen dönemin şartları ve İran topraklarında ikamet ediyor olmasının bir neticesi olarak, Humeyni kadar açık bir şekilde yönetim yetkisinin yalnızca fakihlerde olması gerektiğini söylememiştir. Bir diğer ihtimalde yaşadığı dönemde ulemanın hâlihazırda toplum ve yönetim üzerindeki güç ve etkisini yeterli görmesi ve siyasi konjonktür açısından böyle bir ortamın hazır olmadığını düşünmesi olabilir. Son olarak da Nerâkî'nin bu düzeyde bir iktidar talebi olmayabileceği de ihtimaller arasındadır.

Humeyni'ye göre İslam'ın ekonomik planı yalnızca ihtiyaç sahiplerini doyurmaya yönelik değil aynı zamanda devlet kurmak için gerekli olan mali desteği de sunmaya yöneliktir. “Humus” vergisi bütün gelir ve kazanç kapılarından elde edilen ve herkesin vermeye mükellef olduğu bir vergidir. Mükelleflerin ihtiyaçlarının haricinde kalan mallarından beytülmale aktardıkları ve devlet ihtiyaçlarının karşılandığı bu gelir türü Hz. Peygamber ve imamlar döneminde toplanmaktaydı. Ancak son imam gaybete çekildikten sonra imama ait olan humus bu dönemden sonra toplanmamaya başlamıştır. Zira humusu toplama görevi imama aittir ve onun yerine bu görevi yerine getirmek onun makamını gasp etmek olarak algılanmıştır.³³⁵

Humeyni bu görevin ve gelirin yalnızca imamlara ait olduğu görüşünü reddetmiş ve imamların böylesine yüksek bütçeleri kendi zimmetleri için sakladıkları görüşünü sakıncalı görmüştür. Ona göre bu verginin toplanmasındaki asıl amaç devletin kurulması ve yönetilmesindeki ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Dolayısıyla bu verginin toplanmasının yalnızca belli bir döneme hasredilmesini şiddetle eleştirmiştir. Bu tür ödemelerin miktarını gelirlere göre belirlemek ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunmak devlet başkanına olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Zira bunlar devlet başkanlarının görevlerindedir. Bu görev ve yetki adil yöneticiye verildikten sonra o, artık İslam hükümlerinin uygulanacağı ve şeriatın her alanda hayat bulacağı bir devleti tesis etmek için bu kaynakları kullanmalıdır.³³⁶ Humeyni'nin burada işaret ettiği adil yönetici, İmami Şîî öğretinin tasvib ettiği kimsedir. Nitekim söz konusu öğretiye göre böyle birinin idaresi dışındaki yönetimler meşru değildir.

³³⁴ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 37-38.

³³⁵ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 42.

³³⁶ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 43-44.

Humeyni'nin devlet başkanının görevleriyle ilgili değindiği bir başka husus da onun askeri yönüdür. Humeyni toprak bütünlüğünün korunması ve İslam devletinin müdafaasıyla ilgili hükümler de devlet başkanının gerekliliğine delalet eder ve bu hükümleri icra kaçınılmaz bir şekilde devlet başkanının yetkisi altındadır. Ona göre, eğer ki Müslümanlar liyakatli bir devlet başkanına sahip olsalardı bugün içinde buldukları acizliği yaşamazlardı. Sömürgecilere ve din düşmanlarına karşı gelir ve İslam topraklarını savunabilirdi. Ancak bu durum, Müslümanları bir araya toplayabilecek ve devlet sınırlarının düşmana karşı bir bütün olarak savunulmasını sağlayabilecek güce sahip bir devlet başkanının varlığıyla mümkün olabilmektedir.³³⁷ Humeyni, Nerâkî'nin aksine fakihin askeri gücüne vurgu yapmıştır. Avâidu'l-Eyyâm'da Nerâkî'nin fakihin askeri özelliklere sahip olmasıyla ilgili bir yorumu bulunmamakta ve o, fakihin yetkileri arasında cihat ilan etme yetkisini de saymamaktadır. Ancak onun da Feth Ali Şah'a Ruslara karşı cihat fetvası veren âlimler arasında yer aldığı bilinmektedir.³³⁸ Nerâkî'nin siyasi arenada böyle bir hamle yapması fakihin cihat yetkisi olduğu fikrini savunduğu düşüncesine itse de teorik anlamda böyle bir beyanın olmaması konuyla ilgili net bir resim ortaya koymamaktadır.

Devlet yöneticisinin temel vazifelerinden biri de hak sahiplerine haklarının verilmesidir. Hakların haksızlardan alınıp gerçek sahiplerine verilmesi de bir devlet düzenini gerektirir. Bunun dışında hiçbir güç hakkı gasp edenden alıp asıl sahibine vermeye yeterince güç yetiremez. Allah Teâlâ ulu'l-emr'den kimselere itaat edilmesi gerektiğini ayetlerinde zikretmiştir. Böyle kimselerin salih, adil, hakperest, mazlumun yanında, zalimlerin karşısında duran bir kimse olması gerekmektedir.³³⁹

Humeyni'nin İslam hükümlerinin yürütüldüğü ve bu hükümlerin icrasının adaletli yöneticiler tarafından sağlandığı devlet ideali, “velâyet-i fakih” olarak tanımladığı ve köklerini 1800'lü yıllarda evrilmeye başlayan içtihat teorisinden alan bir yönetim şeklidir. Bu yönetim şeklinde temel prensip “ilahi kanunların halkı yönetmesidir”.³⁴⁰ Fakihin esas yönetici olduğu bu yönetim şeklinde devlet başkanı şu vasıfları haiz olmalıdır:

Yöneticinin İslam kanununu bilmesi şarttır. İlmi açıdan halifenin daha üstün olması gerekmektedir. ‘Fakihler sultanların yöneticisidirler’ buyruğunda hükümet anlamında esas söz sahibinin ve üstün olan

³³⁷ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 45.

³³⁸ Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 34; Yağır Ahmetoğlu, “Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları”, 538. Bu cihad fetvasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Ann K.S. Lambton, “A Nineteenth Century View of Jihâd”, *Studia Islamica*, 1970, No. 32 (1970), 181-192, 187 vd.

³³⁹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 46.

³⁴⁰ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 56.

kimsenin fakihler olduğu ifade edilmiştir. Bu emir gereğince krallar ve sultanların, işlerini fakihlere danışması ve onlara itaat etmesi gerekir. Krallar ve sultanlar nihayetinde fakihlere itaat edeceklerse ve fakihler de onların yöneticileriye, yönetici olmaya gerçek anlamda fakihler layıktırlar. Humeyni'ye göre mutlak egemenlik hakkı yalnızca hükümlerin danışılmasında değil, resmen fakihlere ait olmalıdır; fıkıh ve diğer hükümler hususunda bilgi sahibi olmadıkları için fakihlere itaat eden kimseler bu görevi hakkıyla yerine getirememekte ve şeriatı tam anlamıyla icra edememektedirler.³⁴¹ Bir nevi bu göreve en layık olan fakihlerin yönetim hakkını gasp etmiş bulunmaktadırlar.

Humeyni devlet yöneticisinin itikadi ve ahlaki açıdan 'mükemmel' ve hükümleri icra bakımından da adil olması gerektiğini savunmuştur. Aynı zamanda böyle bir yönetici günahkâr olmamalıdır.³⁴² Humeyni'nin 'mükemmel olma' ve 'günahkâr olmama' ifadeleri durumun önemine dikkat çekmek için kullandığı bir mübalağa yöntemidir.

Nerâkî'ye gelince onun da birinci şartta Humeyni'yle aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Hükümlere derinlemesine vakıf olmak ve bunları icra edecek yetkili makam olmak fakihin özelliklerindedir. Aynı şekilde fakihlerin yönetime en layık kimseler olduğu, peygamber ve masum imamlardan sonra yaratılmışların en hayırlısı oldukları, işlerin yürütülmesinin ellerinde olduğu, imamlardan sonra bu görevin adil fakihlerde olduğu gibi birçok özellik saymış; fakihin de genel velayete sahip olmasından ötürü herkesin yöneticisi olduğunu vurgulamıştır.

Yöneticiyle ilgili ikinci şartta ise Nerâkî itikadi ve ahlaki açıdan 'mükemmellik' vurgusu yapmamış olmasına rağmen fakihin bu şartları haiz bir kimse olduğuna dair bazı işaretler vermiştir. Bölümün başında zikrettiği fakihlerin yeryüzündeki en hayırlı kimseler olduğu, peygamber ve imamların varisi olduğu gibi sıfatlar, böyle bir yöneticinin dini ve ahlaki açıdan son derece üstün bir kimse olmasını gerekli kılar. Aynı zamanda böyle bir kişinin günahkârlıkla vasıflanmamış temiz ahlaklı ve adil bir kimse olması gerektiği de genel ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak Nerâkî'nin kat'î surette fakihe masumluk yükleme gibi bir çabası yoktur. O, genel olarak ilim bakımından sultanların da üstünde bulunan âlim ve adil fakihe ittiba edilmesi, velayet görevlerinin fakihlere ait olması gerekliliğini dile getirmiştir.

³⁴¹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 61.

³⁴² Eserin yayıncısına göre Humeyni "Yönetici günahkâr olmamalıdır." ifadesiyle peygamberler ve masum imamlar gibi günahtan arınmış, hata yapmayan kimseler olamayacağını, bu sözünü yöneticinin belli bir günahla vasıflanmış veya günahkârlığıyla şöhret bulmuş bir kimse olmamasını kastettiği yorumunda bulunmuştur. Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 62, yayıncının notu.

Humeyni velayet görüşünü açıklarken Nerâkî'nin de eserinde zikrettiği gibi Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarının taşıdığı velayet ve yetkinin, gaybetten sonra fakihte bulunması gerektiğini söylemektedir. Ancak bunu söylerken fakihlerin makamıyla Hz. Peygamber ve imamların makamlarının aynı derecede olduğu gibi bir anlam çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Fazilet ve makam yönünden Hz. Peygamberin en yüksek derecede olduğu açıktır. Bu sıralamada daha sona masum imamlar ve son olarak da adil fakihler bulunmaktadır. Humeyni, Nerâkî gibi faziletler hususu bir kenara bırakılacak olursa velayet yetkisi bağlamında Hz. Peygamber ve imamlar ne tür bir yetkiye sahipse – ilahi bilgiye muhatap olma gibi istisnalar dışında- fakihlerin de bu yetkilere sahip olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Humeyni fazilet anlamında üstün olmanın ise velayet anlamında üstün olmak anlamına gelmediğini, devlet yönetimiyle ilgili her yetkinin adil yöneticiye geçeceğini söylemektedir.³⁴³

Humeyni velayet-i fakih düşüncesinin akla dayalı itibari bir konu olduğunu, ilahi bir emirle vaz edilmiş kesin bir hüküm olmadığını söylemiştir. Velayet-i fakih itibari bir konu olmakla beraber Hz. Peygamber ve imamlardan sonra İslam ümmetinin yönetilme ihtiyacı duyması hasebiyle aklın kabul ettiği bir gerçekliktir. Bu görevi yüklenecek kişinin de Hz. Peygamber ve imamlardan sonra adil bir fakihin olması, yine onlar için ne türden bir yetki varsa -devlet yönetimi için- aynısının fakihler için de olacağı akli bir gerekliliktir. Devlet ve yönetim oluşturma, icra ve yönetimle ilgili işleri yerine getirme gibi yetkiler fakih için de geçerlidir. Ancak bu fakihin, diğer fakihlere velayette bulunmak gibi ve ya da bir fakihî azletmek veya tayin etmek tarzında mutlak bir velayete sahip olmadığını söylemektedir.³⁴⁴ Humeyni fakihin mutlak velayete sahip olmadığı yönünde bir fikir beyan etmiş olmasına rağmen realitede durum pek de böyle olmamıştır. İktidara geldikten kısa bir süre sonra diğer mollalarla ciddi bir mücadeleye girmiş, kurmuş olduğu sistemi eleştiren fakihleri görevden uzaklaştırma ile cezalandırmıştır.

Öte yandan Humeyni fakihin itibari velayete sahip olmasının onun tekvini yani manevi velayete sahip olmayacağı anlamına gelmediğini ifade etmiştir. “Allah’ın genel halifesi olma makamı” anlamında bu mertebe fakihin üstünlüklerini ve faziletlerini ifade eder. Humeyni fakihlerin tekvini hilafet makamında bulunmalarından dolayı, kendilerine verilmiş bu üstün ayrıcalıklar sebebiyle bütün zerrelerin ‘veliyy-i emr’ karşısında eğileceğini ve ona itaat etmesi gerektiğini söylemektedir. Hatta Allah’a en yakın meleklerin ve Mürsel nebilerin bile masum imamların bulunduğu bu tekvini hilafet makamına

³⁴³ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 64.

³⁴⁴ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 66.

erişemeyeceğini söylemiştir. Bu makamların, devlet yönetiminden ayrı ve onu aşan makamlar olduğunu zikretmiştir.³⁴⁵

Humeyni, Nerâkî'nin eserinde fakihın velayetini delillendirmek için aktardığı rivayetleri kullanarak velayet-i fakih düşüncesini desteklemiştir. “Âlimler peygamberlerin emindirler.”, “ Mümin fakihler İslam'ın kaleleridir.” vb. gibi zikrettiği rivayetleri velayet-i fakih düşüncesi bağlamında değerlendirmiştir. Bununla beraber kendisi de birçok farklı rivayet zikretmiştir. Nerâkî'nin kitabında delil olarak kullandığı ve yorumladığı bu delillerden sonra Humeyni, Nerâkî'nin Hz. Peygamber'e ait bütün şer'i görev ve yetkilerin fakihler için de geçerli olduğu düşüncesini ifade ettiğini vurgulamıştır.³⁴⁶

Kanunları yürürlüğe koyma, ordulara komuta etme, yasama ve yargı işleri gibi devlet makamını ilgilendiren pek çok görevde fakihler peygamberlerin emindirler ve kendilerinden sonra bu işleri yürütme görevini adil fakihlere devretmiştir.³⁴⁷

Humeyni İslam hükümlerini uygulayan ve İslam topraklarını içeriden ve dışarıdan oluşabilecek her türlü tehdide karşı koruyan, bu hükümleri uygulayarak toplum içinde karışıklık çıkmasını önleyen kişinin emin ve adil fakihler olduğunu söylemektedir. Fakih humus toplamaktan had cezalarını uygulamaya kadar çok geniş bir yelpazede yetki sahibidir.³⁴⁸ Ona göre fakihler, ilahi hükümlerin icra edilmesinde emin yani bilirkişi konumundadırlar.³⁴⁹ Fakihlerin peygamberin emini olma sıfatını ise onların Hz. Peygamberin ardından bıraktığı emanetlere yani İslam hükümlerinin yürütülmesine sahip çıkmalarından dolayı almışlardır.³⁵⁰

Humeyni adalet ve yargı ile ilgili işlerin de yine fakihin uhdesinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre yargı işinin peygamberden sonra onun varisi olan kişiye geçmesi gerekir. Bu görüşünü desteklemek adına Nerâkî'nin de velayetle ilgili bütün yetki ve sorumlulukları fakihe verdiğini, bu işlerin sorumluluğunu üstlenmeye en layık kişinin fakihler olduğu fikrini savunduğunu belirtir.³⁵¹ Humeyni'ye göre fakih, peygamberin vasisi olması dolayısıyla yargı makamına oturmaya en layık kişidir. Bu derece âlim, adil ve liyakatli bir fakihten başkasının bu makama oturması düşünülemez.³⁵²

³⁴⁵ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 67.

³⁴⁶ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 143.

³⁴⁷ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 87.

³⁴⁸ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 88.

³⁴⁹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 88.

³⁵⁰ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 89.

³⁵¹ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 92.

³⁵² Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 95.

Humeyni, Müslümanların Allah Resulüne itaat ettiği gibi ulu'l emre de itaat etmesi emrinin, ümmetin fakihlere karşı bir sorumluluğu olduğunu ifade eder. Zira onlar devleti yönetmek ve işleri idare etmekle peygamberin arkasında bıraktığı görevi icra etmektedirler.³⁵³

Humeyni'nin görüşleri genel olarak incelendiğinde bu araştırmada ortaya konulmaya çalışılan Nerâkî'nin velayet-i fakih düşüncesiyle geniş çerçevede paralellik gösterdiği görülmektedir. Neredeyse Nerâkî'nin sıraladığı ve fakihe ait olduğunu ifade ettiği bütün hususları eserlerinde zikretmiştir. Şu farkla ki Humeyni, bulunduğu siyasi ortam gereği bu meseleleri daha ateşli ve güncel odaklı ifade etmiş, Nerâkî ise bu düşüncüyü daha teorik çerçevede izah etmeye çalışmıştır. Ancak Humeyni velayet-i fakih düşüncesini siyasi bir silah olarak kullanmakla beraber, Nerâkî'de bu düşüncüyü iktidara karşı bir koz olarak kullanma tavrı görülmemektedir. Tarihi açıdan baktığımızda Nerâkî'nin yaşadığı dönemin şartları gereği, iktidarın meşruiyetini itikadi olarak kabul etmemekle birlikte- iktidara karşı değil, onunla işbirliği içinde olduğunu görmek mümkündür. O, hiçbir zaman iktidara karşı bir başkaldırı içinde olmamıştır. Gerektiğinde şahın ihtiyacı olan fetvaları vererek onun iktidarına bir meşruiyet alanı sağlamıştır. Öyle ki Ruslara karşı cihat fetvası verdiğinde bu, halkın iktidara olan güven ve bağlılığını artıracak ve topyekûn bir savaşa girmenin kapılarını açacak kadar ciddi bir konu olmuştur.

Humeyni'ye gelince o, ülkesinden sürgün edilmiş olmanın ve kendi ifadesiyle İran Şahlığının devleti Batılı güçlerin oyun sahasına çevirmesine izin vermesinin etkisiyle ciddi bir iktidar ve sistem karşıtlığı yapmıştır. Her ne kadar teorik temelde Nerâkî'nin düşüncelerini paylaşırsa da pratik anlamda birbirlerine zıt bir görüntü çizmişlerdir. Siyasi şartların da olgunlaşmasının bir sonucu olarak fakihin velayet yetkilerini sonuna kadar kullanabildiği bir iktidar anlayışı Humeyni döneminde meydana gelmiştir. Belki de Kaçar Devleti yeni kurulmamış ve siyasi olarak güçlü olmasaydı Nerâkî gibi âlimler, fakihin bu hakkını kullanmayı deneyebilirlerdi. Ancak Nerâkî'nin gerek eserdeki üslubu gerek Feth Ali Şah'la yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda bu hamleyi gerçekleştirme talebine sahip olup olmadığı netleşmemektedir. Buna rağmen siyasi alanda söz sahibi olma isteğinin olmadığını söylemek, iktidarla olan ilişkisi ve eserinde ele aldığı genel velayet fikri bağlamında mümkün görünmemektedir.

Humeyni'nin velayeti fakihle ilgili düşünceleri Şirâzi, Kâşifülgitâ ve Nerâkî gibi isimlerin eserleri ve açtıkları yeni içtihat yollarıyla şekillenmiştir. Özellikle Nerâkî'nin velayet-i fakih düşüncesini şekillendirmek adına zikretmiş olduğu on dokuz rivayetin bazılarını kendi eserlerinde

³⁵³ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 105.

değerlendirmesi³⁵⁴ ve ona atıfta bulunarak bu fikriyatını ortaya koymasıyla Nerâkî'nin Humeynî'nin fikri dünyasında ne derece tesirler yaptığını görmek mümkündür.

3.7. Ayetullah Hûî'nin Velayet Görüşleri Bağlamında Bir Değerlendirme

Ayetullah Ebü'l-Kasım b. Alî Ekber b. Hâşim Mûsevî Hûî (1899-1992) İran Azerbaycan'ına bağlı Hoy kasabasında dünyaya gelmiş ve ilerleyen yaşlarında derin ilmi bilgisiyle Irak ilim havzasının en önemli merci-i taklidlerinden birisi olmuştur. Şeyh Murtaza Ensârî'nin öncülüğünde gelişmiş fıkıh ekolüne bağlı olan Hûî, bulunduğu çevrelerde zekâsı ve fikhi konulardaki derin bilgisiyle zaman içerisinde bu ekolün Irak ilim havzasındaki temsilcisi olmuştur.³⁵⁵

Hûî, tıpkı fıkıhta ekolünü takip ettiği Murtaza Ensârî gibi akli olmanın yanında geleneksel Şii düşüncesine bağlı kalmıştır. Murtaza Ensârî de hocası Nerâkî'nin son derece akılcı tutumu ve içtihat konusunda fakihlere tanıdığı sınırsız alana muhalif bir tutum sergileyerek peygamber ve imam dışında kimsenin insanlar üzerinde mutlak velayet hakkının olmadığını, ancak insanlara, ihtiyaç duydukları sınırlı konularda taklit mercii olabileceklerini savunmuştur. Ensârî'ye göre mutlak ve sınırsız velayet hakkı gaip imama aittir. Bu yetkiyi onun namına kullanmak, ona ait olan bu yüce makamı gasp etmek anlamına gelmektedir. O, fakihin gaybet döneminde böyle bir yetkisinin olmadığını dile getirmiştir. Bu dönemde fakihler yalnızca imamin kendilerine izin verdiği nisbi velayete sahiptirler. Fakihlerin topluma, ihtiyaç duydukları alanlarda velayet etme yetkisinin olduğunu söylemekle birlikte bunun mutlak velayeti temsil etmediğini, böyle bir siyasi gücün ancak imama ait olabileceğini savunmuştur. Ensârî, başta hocası Nerâkî olmak üzere fakihe mutlak velayet yetkisi verenleri eleştirmiş ve delillerini tenkit etmiştir.³⁵⁶

Ayetullah Hûî de geleneğini takip ettiği Murtaza Ensârî'ye benzer olarak mutlak velayet ile ilgili görüşlerini paylaşmış ve fakihin bu tür bir sınırsız yetkiye sahip olamayacağını söylemiştir. Mutlak velayet hakkıyla ilgili ahbarda zikredilen rivayetlerini zayıf olmakla eleştirmiş, böylesi zayıf rivayetlerin delil getirilemeyeceğini ifade etmiştir. Aktarılan rivayetlerde fakih vurgusunun öne çıkarılarak rivayetlerin bağlamından farklı yorumlandığını dolayısıyla bu şekilde velayet konusuna delil olamayacaklarını dile getirmiştir. Mutlak velayet gibi son derece önemli bir konunun senedi güvenilir olmayan zayıf delillerle değil, sağlam kaynaklarda işaret edilen genel ve mutlak delillerle sabit olması

³⁵⁴ Humeynî, *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*, 73-143.

³⁵⁵ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/309.

³⁵⁶ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 231-236.

gerektiğini ifade etmiştir.³⁵⁷ Ayrıca sözgelimi Ebû Hatice'nin rivayetinde olduğu gibi husumetle ilgili meselelerde ise kâdı, kâdı olması bakımından bu görevle sorumlu olur. Zira o kaza ve hüküm işlerini yerine getirir.

Hûî, Murtaza Ensârî gibi insanların işlerine velilik etmenin fakihin kaçınılmaz görevi olduğunu söylemekle beraber, bunun genele yayılmış bir yetki olamayacağını düşünmektedir. Fakihin diğer insanlar arasında ilmiyle temayüz ettiği gerçeğinin gözden kaçırılmaması gerektiğini, aynı zamanda insanların dini ve dünyevi işlerinden ihtiyaç duydukları meselelerde fakihe başvurmalarının bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Kendisinin Irak ilim havzasında Şiilerin merci-i taklidi olduğu göz önünde bulundurulursa, Hûî fakihin velayet yetkisini tümüyle reddetmemektedir. Fakihin, insanların işleri hususunda başvurmaları gereken vasıflara sahip en yetkili kişi olduğu gerçeği Hûî'nin de desteklediği bir görüştür. Zira kendisi de insanların, meselelerinde danıştığı ve dini hususlarda taklit ettiği bir kimsedir. Fakihin toplum arasındaki bu durumu, gözden kaçırılmaması gereken önemli bir durum olmakla beraber Hûî, fakihin yönetim anlamında siyasi bir güce sahip olmadığını söylemektedir.³⁵⁸

Hûî, çağdaşı Humeyni'nin ilim halkalarında sıklıkla tartıştığı velayet-i fakih konusunun kendisine sıklıkla sorulmasından ötürü zaman zaman bu konuyla ilgili düşüncelerini paylaşmıştır. Ancak Hûî, Humeyni'nin delil getirdiği rivayetlerin fakihlere mutlak bir velayet hakkı sağlamayacağını vurgulamıştır. Her iki Ayetullah da fıkıh anlamında derin bilgi sahibi olmasına rağmen siyasi taleplerinin birbirlerinden farklı olması hasebiyle velayet anlamında zıt görüşlere sahiptirler. Muhtemelen Hûî'nin, Ensârî gibi siyaset alanından uzak bir ekolden olması, onu siyaset ve yönetim konusunda onu Humeyni'den daha farklı bir çizgide olmasında etkili olmuştur.³⁵⁹

Ayetullah Hûî, mutlak velayet hakkındaki görüşlerini ifade ederken Nerâkî'nin eserinde dile getirdiği rivayetler üzerinden eleştiri de bulunması, onun Nerâkî'nin velayet hakkındaki görüşlerine itibar etmediğini göstermektedir. Ensârî ekolünden gelmesinin bir etkisi olarak yorumlanabilecek bu durum, Hûî'nin çağdaşı Humeyni'nin iktidar üzerindeki hırsına bir tepki de olabilir. Ancak her iki bağlamda da Hûî velayetin siyasi bir alana çekilmesini tenkit etmiştir. Nerâkî'nin mutlak velayet anlayışının temeline yerleştirdiği bu rivayetler senet ve delalet açısından Hûî nezdinde makbul rivayetler değillerdir. Buna

³⁵⁷ es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî, *et-Tenkîh fî Şerhi'l-Urveti'l-Vuska* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, ts.), 1/419-420; El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 550-551.

³⁵⁸ el-Hûî, *et-Tenkîh fî Şerhi'l-Urveti'l-Vuska*, 1/422-424; El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 552.

³⁵⁹ el-Hûî, *et-Tenkîh fî Şerhi'l-Urveti'l-Vuska*, 1/423; El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 552.

rağmen Hûî velayeti hayatın kaçınılmaz bir parçası olarak görmüş ve insanların günlük hayatlarında ihtiyaç duydukları alanlarda fakihlerin onlara velilik etmelerinin dini bir vecibe olduğunu söylemiştir.³⁶⁰

Ayetullah Hûî gibi mutlak velayet fikrine karşı çıkan başka isimlerde vardır. Ayetullah Seyyid Muhammed Tabatabâî Kummî (1838-1921), Ayetullah Şeriatmedârî (1904-1986) ve Ayetullah Mahmud Talekânî (1910-1979) gibi isimler fakihinin mutlak velayete sahip olmadığı düşüncesini savunmuşlardır. Ayetullah Muhammed Tabatabâî Kummî din ve devletin uzlaşamayacağını, bu iki alanın birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁶¹ Talakânî ve Şeriatmedârî gibi isimler ise ümmetin meselelerinin tek bir fakihinin uhdesine bırakılmayacak kadar önemli olduğunu, böyle bir velayet hakkı varsa müştereken kullanılması gerektiği görüşünü savunarak şûra fikrine yakın durmuşlardır.³⁶²



³⁶⁰ El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 553.

³⁶¹ İsmail Safa Üstün, “Günümüz İslam Ülkelerinden Bazılarında Yönetim Biçimleri İran İslam Cumhuriyeti”, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6 (1998), 35.

³⁶² Üstün, “Günümüz İslam Ülkelerinden Bazılarında Yönetim Biçimleri İran İslam Cumhuriyeti”, 37.

SONUÇ

Velayet-i fakih doktrininin ortaya çıkmasındaki en önemli soru Şiiğin ortaya çıkışından beri mezhebi karakterize eden “Hangi otorite tarafından yönetilmek gerekmektedir?” sorusudur. Şii mezhebi tarih boyunca kurumsal iktidarların karşısında muhalif bir duruş sergileyerek kendine has bir karakteri temsil etmiştir. Velayet-i fakih, fakihin varlığını yani tek bir kişinin İmami öğretiyeye göre yönetme hakkını meşrulaştırma çabası olan bir doktrindir. Tıpkı karizmatik toplum karşısında karizmatik bir lider anlayışını savundukları gibi, burada da fakih gibi güçlü bir liderin idaresinde dini ve siyasi alanda var olma çabası kendini göstermektedir.

İmamın var olduğu dönemde bu lider imamdır, ancak onun yokluğunda bu boşluğu doldurma çabaları fakihin tasarruf yetkisi anlamında velayet-i fakih gibi anlayışlarla sağlanmaya çalışılmıştır. Başlangıçta imamın makamını işgal anlamında görülse ve onun zuhurunu erteleyecek bir davranış olması bakımından ulemanın imamın yetkilerini devralması haram sayılmış olsa da fiili olarak işlerin yürütülmesi ve hükümlerin uygulanabilmesi adına bu uygulama bir zorunluluk halini almıştır.

Nerâkî'nin dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu bu öğretiyeye, pek çok farklı alanda Şii dünyasının içtihat ve yönetilme ihtiyacını gidermiştir. Nikâh, cihat, yetimler, humus gibi birçok şer'î meselede ortaya çıkan ihtiyaçlar ve halkın devletle arasında oluşan aşılamayan uçurum ulemanın devlet kademelerinde varlığını zaruri kılmıştır. Ulema bu bağlamda fakihin velayet yetkilerini tartışmaya açmıştır. Nerâkî de fakihin dini olduğu kadar siyasi bir gücünün de olması gerektiğini dile getirmiştir.

Şii İmami anlayışına ters düşmesine ve bir tezat oluşturmasına rağmen ulemanın elinde bulundurduğu bu güç (fakihin yetkileri) imamın bazı yetkilerini devralma sürecini doğurmuştur. Nerâkî de bu sürece velayet-i fakih gibi önemli bir teoriyi kavramsallaştırarak ve açıklayarak Şii fıkıh ve düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Nerâkî ve çağdaşları, kendisinin de velayet-i fakih kavramıyla katkıda bulunduğu bu yeni düşünce ve yetki alanında halkın sorunlarını gidermede ve Şii fıkının içine düştüğü yönetim çıkmazında bu anlamda yeni bir soluk olmuşlardır. Bunun yanında dış politikada da etkisi görülen bu nüfuzun zaman zaman iktidarlara zarar verse de pek çok yararı da olmuştur. Ruslara karşı cihat fetvası, İngiliz tütün şirketinin İran'daki nüfuzunu engellemeye karşı ülke genelinde yürütülen tütün boykotu gibi pek çok olay Şii ulemanın ne denli güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Nerâkî'nin velayet anlayışına bakıldığında amacı nihai anlamda Humeyni gibi siyasi iktidarı ele geçirmek ve mollalar tarafından yönetilen bir devlet yapısı kurmak olmamıştır. Onun velayet anlayışı daha ziyade gaybet döneminde sakıt olan bu vazifelerin uygulanmasında Şii-Usûli fıkıh düşüncesinin el

verdiği ölçüde yeni kapılar açmaktır. Kendisinden önce başlayan bu niyabet ve merci-i taklid kurumlarını daha da genelleştirerek Şii dünyasını yeniden canlandırma ve halkın sorunlarına çözüm bulma amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Bu yönüyle onun anlayışında velayet-i fakih, emri bi'l-maruf temelinde ihtiyaçları gözeten ve lidersizlik sorununu tayin yoluyla çözmeye çalışan bir yapıdır. Ulemayı övmekle onların dini otorite anlamında ne derece değerli ve söz sahibi oldukları gibi konuları vurgulamakla gerek halka gerek yöneticilere bu hatırlatmaları yapmaya çalışmıştır.

Nerâkî'nin velayet-i fakih düşüncesi bağlamında şu sonuçlar çıkarılabilir:

- Nerâkî fikhi meseleler hakkında görüşlerini dile getirmiş olsa da arka planında imamın yetkilerini üstlenerek siyasi bir yetki alanı da oluşturmaya çalışmıştır.
- Nerâkî'nin dile getirdiği mutlak velayet anlayışı, ilk kez onun tarafından zikredilmemiş olsa da söz konusu düşüncenin teorik çerçevesini oluşturan kişi olması bakımından bu görüş ona nispet edilmektedir.
- Fakihler Şii inancına göre imamlar gibi ilahi bilgiye muhatap olmadıklarından ötürü mutlak velayet ve imamı her alanda temsil etme düşüncesi tam anlamıyla gerçekleşmemektedir. Buna rağmen fakih, insanlar arasında bilgi, liyakat ve adalet bakımından velayet işlerinin bazılarını gerçekleştirmeye en uygun kişidir. Buna bağlı olarak fakih bütün ihtimaller arasında imamı temsil etmeye ve hükümlerini icra etmeye en uygun kişidir denebilir.

Hem tarihi sürecin şekillendirmesi hem de Nerâkî'nin ortaya koyduğu ve çalışmada detaylıca incelenmeye çalışılan velayet-i fakih doktrini Şii dünyasında ulema-iktidar ilişkisi açısından yeni bir kapı açmış, ayrıca oluşturulan bu yetki alanı 20. Yüzyılda İran İslam devrimiyle birlikte hem İslam dünyasındaki ve hem de dünya genelindeki politik dinamiği temelden etkileyen yeni bir güce dönüşmüştür. Bu netice de tezde incelemeye ve detaylarını ortaya koymaya çalışılan konunun önemini pekiştirmektedir.

Nerâkî'nin yaşadığı dönemde çağdaşlarından sıyrılarak Şii gelenek içerisinde böylesine kritik bir söylemi gündeme getirmesi onun içtihada ve akla verdiği önemin yanında Şii dünyasına yaptığı düşünsel katkıları da ortaya koymaktadır. Her ne kadar yaşadığı sosyopolitik ve dini çevre bu teorinin uygulanması için ideal ortamı sunmasa da o, iktidarla yakın ilişki içerisinde bulunarak kendi fıkıh anlayışını nispeten de olsa uygulayabilmiştir. Bunun yanında onun velayet-i fakih anlayışıyla günümüzde uygulanmakta olan yönetim biçiminin tam anlamıyla birbiriyle örtüştüğü söylenemez. Zira Nerâkî eserlerinde hiçbir zaman fakihin, Humeyni'nin ifadelerinde ve davranışlarında karşılık bulduğu üzere imamın yerini alabilecek düzeyde bir yetkisi olduğunu ifade etmemiştir. Fakih ancak imamın vekili ve onun gaybetinde onun işlerinin temsilcisi olabilir.

Nerakî'nin velayet-i fakih öğretisine ilişkin düşüncelerinin kendisinden sonraki Şî'î İmamî dünyada temelde Humeyni ile Murtaza Ensari-Hûî çizgisinde iki önemli etkisi olmuştur. Humeyni, devrimi gerçekleştirirken Nerâkî'nin velayet-i fakihe yönelik görüşlerine dayanmış ve velayet-i fakih konumunda bulunan kimsenin yetkilerini gaybette olan 12. İmamın bütün yetkilerini kullanabilecek şekilde genişletmiştir. Aslında böyle bir anlayış, 12. İmam gelmese de bir bakıma ona olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Zira artık onun bütün yetkileri kullanılabilir. Bununla birlikte Nerâkî'nin velayet-i fakih anlayışında 12. İmamın gaybetinde onun bütün yetkilerine sahip olan tek lider pozisyonu oluşturma/meşrulaştırma isteği net olarak vücut bulmuş değildir.

Buna karşın Murtaza Ensari ve Ayetullah Hûî çizgisi ise fakihin, fiili ihtiyaç olması hasebiyle gaybette olan 12. İmamın belli yetkilerini kullanabilmekle birlikte siyaset gibi bazı yetkilerini kullanamayacağını dile getirip, konuya ilişkin ortaya koyduğu delilleri de eleştirerek Molla Ahmed en-Nerâkî'nin anlayışına karşı çıkmışlardır.

KAYNAKÇA

Abrahamian, Ervand. *Modern İnan Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.

Ahsâî, Muhammed b. Ali b. İbrahim el-. *Avâliye'l-Âlî el-Azîziyye fi'l-Ehâdîs ed-Dîniyye*. 4 Cilt. Kum: Matbaatu Seyyidü's-Şühedâ, 1. Basım, 1985.

Algar, Hamid. "Bahrülulûm-i Tabâtabâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Algar, Hamid. "Humeynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/358-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. *Religion and State in Iran 1785–1906*. University of California Press, 1969. <https://doi.org/10.1525/9780520327658>

Âmilî, Muhammed el-Hasan el-Hurr el-. *Vesâilu's-Şîa ve Müstedrekihâ*. 22 Cilt. Müessesetü en-Neşr el-İslâmî, 1. Basım, 2011.

Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Askalani, Ahmed b. Ali ibn Hacer el-. *Fethu'l-Bari bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l-Belâğâ Müessesetü'l-Alâ, 1. Basım, 1986.

Askerî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd et-Takî el-. et-Tefsîru'l-Mensûb li'l-İmâm el-Askerî. Kum: Müessesetü el-İmâm el-Mehdî, 2012.

Azamatov, Rustem. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkebi İcmâ Kavramının Mâhiyeti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 33-50.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin Esmâ'ü'l-Mü'ellifin Ve Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul, 1951.

Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bolay, M. Naci. "Bedîhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Calder, Norman. "Legitimacy and Accomodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavari (d. 1090/1679)". *IRAN Journal of The British Institute of Persian Studies* 25 (1987), 91-105.
- Corbin, Henry. "Şiilikte Velayet Kavramı". çev. Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 717-726. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000258
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Demir, Ahmet İshak. "İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 43-75.
- Doğruyol, Feyza. *Hille Medresesinin Şii-Usulî Gelenekteki Yeri: Muhakkak el-Hillî Örneği*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ebü'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım. *el-Fıkhu'l-Mensûb li'l-İmâm er-Rızâ*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 2010.
- Elgood, Cyril (ed.). "The Early Qajárs". *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate: From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932*. 437-461. Cambridge Library Collection - History of Medicine. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511710766.016>
- El-Katib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Elmalı, Hüseyin. "el-Keşkûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/324-325. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Emîn, Muhsin el-. *A'yânü's-Şi'a*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983.
- Evgin, A. Kadir. "Caferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 31.
- Fettâh, İrfan Abdulhamîd. *İmamiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*. çev. Seyit Bahçıvan. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gleave, Robert. "Jihad and the Religious Legitimacy of the Early Qajar State". *Religion and Society in Qajar Iran*. ed. Robert Gleave. Londra: Routledge, 2004.

Gözübenli, Beşir. “Mefkûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Güler, Zekeriya. “Müstefiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Gündüz, Tufan. “Safevîler (Siyasî Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/451-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Hakyemez, Cemil. “On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2008), 9-25.

Hânsârî, Muhammed Bâkır el-. *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1970.

Harranî, Hasan b. Ali el-. *Tuhefu'l-Ukûl An Âli'r-Resûl (Âli Resûl'dan Akıllara Hediye)*. çev. Fahrettin Altan. 1 Cilt. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Hûî, es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-. *et-Tenkîh fî Şerhi'l-Urveti'l-Vuska*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, ts.

Humeynî, Ruhullah Musevî. *el-Hukûmetü'l-İslâmiyye*. Ürdün: Dârü Ammâr, 1988.

Humeynî, Ruhullah Musevî. *Velâyet-i Fakih/ İslam Devleti*. Tahran: İmam Humeyî'nin Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1. Basım, ts.

Işılak, Halil. “Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakih Anlayışı ve Irak Şiiliğinde Merc-i Taklidlerin Velayet-i Fakih Anlayışına Bakışı”. *IntJSCS* 3 (2015), 393-400.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İlhan, Avni. “Gaybet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İlhan, Avni. “Hânsârî, Muhammed Bâkır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/48. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

İpek, Yasin. “Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları”. *Modern İran Tarihi Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*. ed. Osman Karacan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

İsfahânî, Mirza Muhammed Takî el-Müsevî el-. *Mikyâlu'l-Mekârim fî Fevâidi'd-Du'â li'l-Kâim*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1. Basım, 1422.

Karadeniz, Yılmaz. *Kaçar Hanedanı (1795-1925)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Kartaloğlu, Habib. “Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 53-71. <https://doi.org/10.18505/cuid.508797>

Kartaloğlu, Habib. *Şîî-İmâmiyye’de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.

Kartaloğlu, Habib. “Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 18/33 (13 Temmuz 2016). <https://doi.org/10.17335/sakaifd.261085>

Kazemi, Ranin. “The Tobacco Protest in Nineteenth-Century Iran: The View from a Provincial Town”. *Journal of Persianate Studies* 7 (2014), 251-295.

Keddie, Nikki R. *Religion and Rebellion in Iran – The Tobacco Protest of 1891-1892*. New York: Frank Cass & CO.LTD, 1966.

Kediver, Muhsin. “Velâyet-î Fâkih Ve Demokrasi”. çev. İsmail Sarı, 7, Yayınlanmamış Çeviri. https://www.academia.edu/6697152/Muhsin_Kediver_Velayet_i_Fakih_ve_Demokrasi_%C3%A7ev_%C4%B0smail_Sar%C4%B1 (Erişim 30 Ekim 2022)

Kohlberg, Etan. “From Imamiyya to Ithna-Ashariyya”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* XXXIX (1976), 521-534.

Kuleynî, Muhammed b. Ya’kub el-. *Usûlü’l-Kâfî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Murtadâ, 2005.

Kummi/Nevbahti. *Şîî Fırkalar Kitabı’l-Makâlât vel-Fırak Fıraku’ş-Şia*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004

Kurt, Menderes. “Safevi Dönemi Şîî Ulema ve Velâyet-i Fakih’in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine”. *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 61-90. <https://doi.org/10.33201/iranian.434013>

Lambton, Ann K.S. “A Nineteenth Century View of Jihâd”. *Studia Islamica*. 1970, No. 32 (1970), 181-192.

Madelung, W.F. “Oniki İmam Şiasında, Gaybet Zamanında Otorite”. *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*. Türkçesi: Kâzım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 141-153.

Nerâkî, Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-. *Avâidu’l-Eyyâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1. Basım, 2000.

- Nerâkî, Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-. *Avâidu'l-Eyyâm fî Beyâni Kavâidi'l-Ahkâm ve Mühimmâti Mesâili'l-Helâli ve'l-Harâm*. Kum: Mektebetü Basireti, 3. Basım, 1986.
<https://lib.eshia.ir/13036/1/1>
- Nerâkî, Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-. *el-Hazâin*. Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Rızâ, 1. Basım, 2002.
- Nerâkî, Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-. *Mi'râcu's-Saâde*, ts.
<https://archive.org/details/MerajAlSaada/page/n9/mode/2up?view=theater>
- Nezam-Mafi, Mansoureh Ettehadieh. "Qajar Iran (1795-1921)". *The Oxford Handbook of Iranian History*. ed. Touraj Daryaee. New York: Oxford University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199732159.001.0001>
- Öz, Mustafa. "Meclisî, Muhammed Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. "Nerâkî, Molla Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Niyâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "Sefir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. "Ensârî, Şeyh Murtaza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/254. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. "Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/18-19. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sebzevârî, Muhammed b. Muhammed es-. *Câmiu'l-Ahbâr*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1993.
- Seven, Şuayip. "Hadis (Usul ve Tarih)". *İslami İlimlere Giriş*. ed. Mehmet Şaşa. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadir-i Hum Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXVI (1983), 461-470.

Soofizadeh, Abdolvahid. “Kaçar Hanedanı’nın Menşei ve İran’da Yükselişi: Ağa Muhammed Han Dönemi”. *Dede Korkut’un İzinde 30 Yıl Prof. Dr. Üçler Bulduk’a Armağan Türk Tarihine Dair Yazılar*. ed. Alpaslan Demir. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Sümer, Faruk. “Ağa Muhammed Şah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Sümer, Faruk. “Kaçarlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şafak, Ali. “Erş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Şehîd-i Evvel, Ebî Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî. *el-Kavâid ve’l-Fevâid*. 2 Cilt. Kum: Mektebetü Müfid, ts.

Şehîd-i Sâni, Zeynuddîn el-Âmilî. *Müniyyetu’l-Mürîd*. Beyrut: Müessesetü Târîh el-Arabî, 1. Basım, 2010.

Şerif el-Murtaza, Ali b. Hüseyin el-Musevî (436/1044). *Mes’ele fi’l-amel me’a’s-sultân, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ*. (Kum: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405) II: 89-97.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’mân el-Ukberî. *el-İrşâd fi Ma’rifeti Hucecillahi ale’l-İbâd*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Turâs, 2. Basım, 2008.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’mân el-Ukberî. *el-Mesâilu’l-Aşere fi’l-Gaybe*. Beyrut: el-Mu’temeru’l-Âlemî li Elfiyyeti’ş-Şeyh el-Müfid, 1413.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’mân el-Ukberî. *Evâilu’l-Makâlât*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-İslâmî, 1. Basım, 1983.

Şeyh Sadûk, Ebî Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh. *İlelü’ş-Şerâi’*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Murtadâ, 1. Basım, 2006.

Şeyh Sadûk, Ebî Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh. *Kemâlü’d-Dîn ve Tamamü’n-Ni’me*. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1. Basım, 1991.

Şeyh Sadûk, Ebî Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh. *Men Lâ Yahduruhu’l-Fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1. Basım, 1986.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-. *el-İhticâc*. 2 Cilt. Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Rızâ, 1. Basım, 1960.

Taflıoğlu, Mehmet Serkan. *İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velayet-i Fakih Meselesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Tahrânî, Âga Büzürg-i. *Ez-Zerîa ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 2. Basım, 1959.

Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *Tabakâtü a 'lâmi 'ş-Şî'a: el-Kirâmü 'l-berere fi 'l-karni 's-sâlisi ba 'de 'l-aşera*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009.

Tebriî, Muhammed Ali Müderris et-. *Reyhânetü 'l-Edeb fi Terâcimi 'l-Mâ'rufîn bi 'l-Künyeti ve 'l-Lakab*. 8 Cilt. Tahran: İntişârâtü Hayyâm, 1957.

Tekin, Oğuz. "Sikke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Tığlı, Asiye. *İran 'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. Mana Yayınları, 2018.

Toprak, Mehmet. "Hûî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/309-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Tusî, Şeyhu't-Tâife Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. (460/1068). *Kitabu 'l-Gaybe*. thk. İbadullah et-Tahrani-Ali Ahmed Nasih, Kum: Müessesetü'l-Maarifi'l-İslamiyye, 1411.

Tusî, Şeyhu't-Tâife Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *Tehzîbu 'l-Ahkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1965.

Uyar, Mazlum. *İmâmîyye Şîası 'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *İran 'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.

Uyar, Mazlum. "Şii Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi". *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 299-315.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2004.

Uyar, Mazlum. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 77-98.

Üstün, İsmail Safa. "Günümüz İslam Ülkelerinden Bazılarında Yönetim Biçimleri İran İslam Cumhuriyeti". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6 (1998).

Üstün, İsmail Safa. "İmamîye Şîası'nda Otorite Problemi Âyetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (13-15 Şubat 1993)*. 375-400. İstanbul: İSAV, 1993.

Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i Fakîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Üstün, İsmail Safa. *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

Üzüm, İlyas. “Nerâkî, Muhammed Mehdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yağır Ahmetoğlu, Gülşen. “Kaçar Dönemi İran Coğrafyasında Din Ve Din Adamları”, *Modern İran Tarihi Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*. ed. Osman Karacan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

Yazıcı, Tahsin. “Feth Ali Şah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kur'an Yolu, ts. Erişim 21 Haziran 2022