

Şîa kamu maliyesi literatürü

Cengiz KALLEK

Giriş

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfi'den (ö. 182/798) itibaren dört mezhebe mensup Sünnî ulemânın kaleme aldığı “harâc” ve

“emvâl” kitapları özelde kamu maliyesi, genelde ise iktisat düşüncesi açısından analitik yaklaşımla hazırlanmış nisbeten çok yönlü zengin bir literatür teşkil etmektedir.¹ Halbuki Şîa âlimleri arasında kamu maliyesi veya maliye hukuku sahasına münhasır müstakil eserlerin telifi için uzun süre geçmesi gerekmiştir. Söz konusu literatürün ilk örnekleri ise yaklaşım ve içerik bakımından Ehl-i sünnetinkine kıyasla daha kısır görünmektedir. İşte bu makalede bir mukayese imkânı sunmak için günümüze ulaşan matbû Şîa “haraç” kitaplarının iktisadî mahiyeti incelenecektir.

Sağlam bir meşruiyet zeminine oturmayan ve vergi mükelleflerinin sömürülmesine yol açan devlet gelirleri, İslâm'ın tefekkür geleneği içinde eskiden beri gayr-i meşrû veya kirli sayılmıştır. Bu gelirlerden pay almaları lekelenmelerine sebebiyet vereceğinden mesele ulemâ açısından büyük içtimaî ve hukukî tartışmalar doğurmuştur.

Şîa Ahbârîliği'nin² ilk temsilcileri, on ikinci imamın gaybetinin ardından –dönüşünün yakın olduğu inancıyla– güncel meselelerin kim-

1 Sünnî kamu maliyesi yazarlarının ilgili eserlerinde yansıttıkları iktisadî yaklaşım ve görüşlere ilişkin değerlendirmelerimiz için bk. Cengiz Kallek, “Ya'ryâ ibn Âdam's *Kitâb al-Kharâdj*: Religious Guidelines for Public Finance”, *JESHO*, XLIV/2 (2001), s. 103-122; a.mlf., “al-Dâwud: A North African Mâlikite Observer of the Economic Disorder under the Fâimîd Regime”, *IIUM Journal of Economics and Management*, VII/1 (1999), s. 57-91; a.mlf., “Quđâmah ibn Ja, far on Certain Aspects of Political Economy”, *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, III/1 (1998), s. 1-33; a.mlf., “Economic Views of Abû 'Ubayd”, *IIUM Journal of Economics and Management*, VI/1 (1998), s. 1-21; a.mlf., “Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri”, *İslâm Araştırmaları*, sy. 1 (1997), s. 1-18.

2 Şîa Ahbârîliği ve Usûlîliği hakkında geniş bilgi için bk. Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîasî'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul: Ay Işığı Kitapları, 2000.

ler tarafından çözümlenip düzenleneceği sorusunu yanıtızsız bırakarak ulemânın toplumsal konum ve işlevini zaafa uğratmışlardır. Bu nedenle gaybeti izleyen dönemin Şîa hukukçularının haraç ve zekât türü gelirlerin kimler tarafından toplanacağı ve kimlerin hakkı olduğu gibi günlük meselelerdeki görüşlerini tesbit edebilmek zordur. Zaten ilk dönemdeki Usûlî âlimler bile bu konularda tatminkâr bir tavır ortaya koyamamışlardır.³ İmâmiyye mezhebinin gaybet nazariyesinin oluşturulmasıyla birlikte siyasî hâkimiyet mücadelesini terk eden Şîa, mevcut iktidarlarla çatışmaktan kaçınmış ve mümkünse işbirliğine girmeye hazır hale gelmiştir.⁴ Ancak geleneksel olarak muhalefette kalan Şûiler iktidarın tahakküm ettiği özellikle haraç kaynaklı devlet gelirlerinden verilen atâ ve câzelerden kayda değer bir pay alamadıkları için vergilerin meşruiyeti meselesini pek tartışma konusu yapmamışlardır. Erken dönem Şîa mensuplarının devlet himayesinden uzak, içine kapalı bir cemaat şeklinde yaşadıkları dikkate alınırca, kamu maliyesi meselelerinde niçin net bir doktrin geliştiremedikleri daha iyi anlaşılır.

Şîi Büveyhîlerin (320-454/932-1062) iktidarı ile birlikte İmâmiyye'nin söz konusu hususlardaki görüşleri belirginleşmeye başlamış ve ulemânın toplumsal etkinliği arttıkça Usûlî düşünce daha hâkim bir konuma gelmiştir. Bunların idaresi altında Usûliyye ulemâsı olabildiğince etkinleşmiş, İbnü'l-Muallim Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin el-Alevî (ö. 436/1044) ve Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi âlimler hükümetle işbirliği içine girmişler ancak devletle tamamen bütünleşmemişlerdir. Çünkü Büveyhîler iç ve dış siyasette gerektiğince kendi lehlerine kullanabildikleri Sünnî Abbâsî Hilâfeti'nin devamına karşı çıkmamışlardır. Büveyhî hanedanına Sünnî Selçuklular tarafından son verilmesinin ardından Safevîlere kadar münbit bir ortam bulamayan İmâmîliği derinden etkileyen siyasî değişiklikler yaşanmamış, iktidarla münasebetlere dair fikhî anlayış yeterince olgunlaştırılmamış, takıyye uygulaması yaygınlaşmıştır. Tarih boyunca Şîa ile çekişme içine girmediği gibi Şeyh Cüneyd b. İbrâhim es-Safevî'nin (ö. 864/1460) önderliğinde Şiîleşme eğilimleri gösteren Safevîlerin kurduğu devletle işbirliği yapmak, mevcut konjonktürün de teşvikiyle çok kolay olmuştur. Ulemânın iktidarla yakın münasebetlerinden dolayı İmâmî fikhî bir hayli değişikliğe uğramış-

3 Uyar, s. 75.

4 M. Montgomery Watt, "The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven-London: Yale University Press, 1983, s. 30.

tır.⁵ Safevîler ile birlikte âlimlerin kamu gelirlerinden aldıkları pay zamanla önemli bir geçim kaynağı oluşturduğu için vergiler meselesi hukukçular arasında ciddî tartışmalara yol açmıştır. Bu münakaşaları özellikle Muhakkık-ı Sâni Ali el-Kerekî'nin *κἀι'atü'l-lecâc fî (ta† î i) †illi'l- arâc* isimli risâlesi tetiklemiştir.

Kerekî'den sonra Osmanlı şeyhülislâmları Kemalpaşazâde Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534) ve Ebüssuûd Muhammed Efendi'nin (ö. 982/1574) toprak hukuku ve haraç meselelerini ele almış ve haracın meşruiyetini savunmuş olmaları, meselenin Sünnî dünyada da tartışıldığını göstermektedir. Yine Dede Cöngî lakabıyla bilinen Hanefî hukukçusu Kemâlüddin İbrâhim b. Bahşî b. İbrâhim (ö. 975/1567) de Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf ettiği *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve a sâmihâ ve a†kâmihâ ve ma°ârifihâ*⁶ isimli Arapça eserinde devlet bütçesiyle ilgili şer'î hükümleri “gelirlerin giderlere tahsis yöntemi” çerçevesinde ele almıştır. Müellif muhtemelen Diyarbakır (950/1543) ve Halep Hüsrev Paşa medreselerinde (952/1545) müftülük ve müderrislik yaptığı sıralarda Şîa arasındaki haraç tartışmalarına muttali olması sebebiyledir ki sultandan iktâ ve câize almanın cevazına hükmetmiştir. Çünkü, ona göre, takvâ ilkesi gereği helâl dairesindeki aşırı titizlik dince istenmeyen meşakkate yol açar.⁷

I. Muhakkık-ı Sâni Ali el-Kerekî ve *κἀι'atü'l-lecâc'ı*

A. Kerekî'nin Hayatı ve Eserleri

İmâmiye mezhebinin müceddidlerinden olan Muhakkık-ı Sâni Nûruddin Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Kerekî 868 (1464) yılında Bikâ' mevkiindeki Kerek Nûh'da doğdu. “mevlâ-yı mürevvic” (İmâmiye mezhebinin bayraktarı), “muhakkık-ı sâni”, “nâib-i imâm” ve “sâhib-i zamân” gibi lakaplarla tanındı. Muhalifleri tarafından ise “Şîa'nın bölücüsü” (*mu teri .u mefhebi Şî .a*) olmakla yafta-

5 Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven–London: Yale University Press, 1983, s. 37-38; Watt, s. 29; Uyar, s. 151-152.

6 En önemlisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere (Esad Efendi, nr. 3560) birçok yazma nüshası bulunan eser, Ahmet Akgündüz tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (*Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul 1992, IV, 217-254).

7 *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl*, IV, 235.

landı.⁸ Doğum yerinde Zeynüddin Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den din ilimlerini ve özellikle Ca'feriyye fikhını okuyarak icâzetnâme aldı. İlim tahsili için Şam, Kudüs, Kahire ve Mekke'ye gitti. Mısır'a yaptığı bir ziyaret sırasında Sünnî âlimlerin tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine katıldı. Diğer hocaları arasında Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî eş-Şâfî, İbn Ebî Şerîf künyesiyle bilinen Ebü'l-Meâlî Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed el-Makdisî eş-Şâfî, Ahmed b. el-Hâc Ali el-Âmilî el-Aynâî, Zeynüddin Ca'fer b. Hüsâm el-Âmilî, Şemsüddin Muhammed b. Ali İbn Hâtûn el-Âmilî ve Şemsüddin Muhammed b. Dâvud İbnü'l-Müezzîn el-Cizzînî gibi âlimler yer almaktadır. Ayrıca Sadr Emîr Cemâlüddin Muhammed el-Esterâbâdî ile de çift taraflı hoca-talebe ilişkisi içinde oldu. Safevîlerin Kâşân'ı zabtında hazır bulunarak Sünnî ulemâ ve kadıların Hz. Ali dışındaki halifelere sebbe zorlanmaları faaliyetlerine katıldı (908/1503). Ertesi sene Necef'e göçtü. 910'da (1505) muhtemelen I. Şah İsmâil'in (907-930/1501-1524) sarayında bulundu ve İsfahan şeyhülislâmlığı ile ödüllendirildi. 914'te (1508) Akkoyunluların Bağdat'ta hapsettiği Kerekî, aynı yıl şehri ele geçiren Safevîler tarafından serbest bırakıldı. 916'da (1510) şahın Herat seferine katıldı ve diğer Necef ulemâsı ile birlikte İran'ın yeni zapt edilmiş doğu eyaletlerinde Çaldıran Savaşı öncesinde İmâmiyye dâilîği yapmakla görevlendirildi. Muhtemelen bu arada Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e yönelttiği Bağdat'ı işgali sırasında Ebû Hanîfe'nin türbesini niçin yıktırıldığına dair yazılı sorusuna şah adına cevap hazırladı.⁹ İsmâil sonraki tarihlerde Necef'teki Kerekî'ye tedrisat ve talebelere yardım için kullanılmak üzere her yıl 70.000 dinar tahsis ederek Safevî iktidarına verdiği destek ve hizmetleri cömertçe ödüllendirdi. Kerekî I. Şah Tahmasb (930-84/1524-76) devrinde Safevî sarayına çeşitli ziyaretler gerçekleştirdi. Irak'ın doğusundaki mâlî işlerine kolayca nezaret edebilmek için 922-931 (1516-1525) yılları arasındaki dönemin büyük bir kısmını Necef'te geçirdi.¹⁰

Kerekî'nin Safevî idaresiyle işbirliği yapması ve özellikle *Risâletü Ne-fe'tâti'l-lâhût fî la,ni'l-cibt ve'ı-ıâçût* (Tebriz [Necef ?] 1360) ve *Ta,yinü'l-mu âlifîn li-emîri'l-mü'minîn* isimli risâlelerinde Ebû Bekir

8 Meselâ bk. İbrâhim b. Süleymân el-Katîfî, *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def, i ,acâci Kâsi,ati'l-lecâc (el-Qarâciyyât içinde)*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî,1413, s. 34, 62, 63.

9 Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ala al-Karakā and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, XXXIII/1 (1993), s. 79.

10 Newman (1993), s. 80.

es-Siddîk, Ömer b. el-Hattâb ve Osman b. Affân hazretlerine sövülmesine yönelik uygulamaya cevaz vermesi, diğer İmâmiyye âlimleri tarafından bile takıyyenin ihlâli olarak değerlendirilip kınandı. Cuma namazları, kible ve haraç gibi hususlardaki görüşleri bazı Şîi âlimlerce eleştirildi. Özellikle İbrâhim b. Süleymân el-Katîfi tarafından hemen hemen her eserine birer reddiye kaleme alındı. Kerekî'nin tavsiyesiyle sadaret makamına getirilen talebesi Mîr Ni'metullah el-Hillî, Kerekî-Katîfi tartışmasında ikincinin tarafına geçip imamın gaybeti sırasında Cuma namazı kılmanın cevazını yadsıyınca azledilerek Bağdat'a sürüldü (936/1529). Ayrıca Tahmasb Katîfi'yi Kerekî'ye muhalefetten menetti ve bu emre itaatsizliği halinde onu ibret-i âlem için cezalandırma yetkisini de bizzat Kerekî'ye verdi.¹¹ Bazı İran şehirlerinde kiblenin kendi tespitlerine uygun olarak değiştirilmesini emreden Kerekî, bu meselede, felsefe, astronomi, matematik ve tıp sahalarındaki otoritesi sebebiyle hâtemü'l-hükemâ' lakabıyla şöhret bulmuş olan devrin sadrı Mîr Gıyâsüddin Mansûr b. Muhammed ed-Deşteki ile Tahmasb'ın huzurunda bir münâzara yaparak şahı kendi safına çekmeyi başardı. Bunun üzerine 938 (1531-32) yılında azledilen Gıyâseddin'in yerine Kerekî'nin talebelerinden Mîr Muizzüddin Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-İsfahânî atandı. Muizzüddin görevine başlayana kadar sadaret makamına vekalet eden Kerekî, bu arada yeni sadrın nâib ve vekillerini bizzat atadı. Nihayet şah 16 Zilhicce 939 (9 Temmuz 1533) tarihli bir fermanla¹² resmen "hâtemü'l-müctehidîn" (müctehidler mührü) ve "nâ'ib-i imâm" ilân ettiği Kerekî'ye dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi verdi ve Nefes bölgesinde yıllık 700 tümen gelir getiren geniş bir vakıf arazisini *suyur-gal* olarak tahsis etti. Hatta "Sen mülke benden daha lâıksın; çünkü imamın nâibi olan sensin. Ben ancak emir verdiğin kimselerden olup senin emir ve yasaklarını uygulayım." dediği bile rivayet edilmektedir. Şahın dinî meselelerde devlete rehberlik hususunda tam yetkili kıldığı âlim toprak vergilerinin tahriri-tahsili ve reâyânın işlerinin tedbiri me-

11 Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshΔ: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany: State University of New York Press, 1988, s. 81.

12 Bu fermanın Farsça orijinal metni ile Arapça ve İngilizce tercüme için bk. Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâce ul-ulemâ' ve biyâce u'l-fu-æ alâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum: Mektebet-i Âyetullâh el-uzmâ, 1401, III, 455-460; Fuâd İbrâhim, *el-Fa'ih ve'd-devle: el-Fikrû's-siyâsiyyü's-Şî.î*, Beyrut: Dâru'l-kunûzi'l-edebiyye, 1998, s. 417-419; Arjomand, "Two Decrees of Shâh Cahmâsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alî Al-KarakΔ", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany: State University of New York Press, 1988,

selesinde bütün valilere yönergeler (*düstûru'l-amel*) gönderdi. Hara-cın miktarını, süresini ve tahsilinde adâlete uygun davranış kurallarını bildirdi. Sünnî imam-hatiplerin görevlerinden uzaklaştırılmasını, her beldeye Cuma namazını kaldırıp halkı Şîa akîde ve şeriatı hususunda bilgilendirecek imamlar tayinini emretti ve kiblenin tahvili hususunda-ki görüşlerinin uygulamaya konmasını sağladı. Bu arada bütün din gö-revlilerinin Kerekî'ye itaatine dair buyruk, sadaret ve adliye teşkilâtları arasında ciddî bir hoşnutsuzluk doğurdu; hatta bu durum belki de onun ölümünde rol oynadı.¹³ Aslında Kerekî İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini nâib-i imâm sıfatıyla İmâmiyye hukukuna tâbi kıl-maya uğraştı. Bunun için de Şîa ulemâsının her türlü devlet kademe-sinde görev almalarını temine ve dolayısıyla gördükleri hizmet karşılı-ğında haraç fonundan ödenek almalarını meşrûlaştırmaya çalıştı. Ayırı-ca Şîa âlimlerinin çoğu tarafından imamın gaybeti müddetince askıya alınan Cuma namazlarının kılınmasına fetva vererek bir yandan iktida-ra karşı ılımlı olan Şîa liderlerine İran sathında pîş-namazlık ve müder-rislik makamlarını temine, bir yandan da halkı onların etrafında topar-layıp eğitmeye çabaladı.¹⁴ Aslında devlet açısından imamın gaybeti sü-resince Cuma namazının meşruiyeti meselesinin dinî yönünden daha çok hutbelerinin şah adına okunması sûretiyle Safevî iktidarının ulemâ sınıfı tarafından tanınması ve hutbeler aracılığıyla resmî siyasî günde-min camilere taşınması boyutu önemliydi ve Kerekî-Katîfi çatışması da özellikle bu nokta üzerinde düğümleniyordu.¹⁵ Ne var ki 939 ferma-nı dahi Kerekî'nin otoritesinin Katîfi gibi âlimlerce tartışılmasını engel-lemeydi. Kerekî'nin ölümünden bir müddet sonra Cuma namazlarının terki de sindirilmiş muhalefetin boyutunu sergilemesi açısından önem-lidir.¹⁶ Edward Granville Browne'ın büyük, katı, kuru, mutaassıp ve şekilci olarak nitelediği¹⁷ Kerekî, İran tarihinde ilk defa hem bir Şîa devleti teşekkülünde hem de devlet (yani Safevî) Şîası'nın teşkilinde önemli roller oynadı.

Siyasî faaliyetleri yanında eğitime de zaman ayırarak tefsir, hadis, fi-kih, kelâm, Arap dili ve edebiyatı okutan âlim birçok talebe yetiştir-di. Çeşitli ilim dallarında, önemli bir bölümü günümüze ulaşmış bası-lan pek çok eser verdi. *Risâle* (veya *Makâle*) *fi'l-men, an ta lîdi'l-meyyit* (*Ölünün taklidinin men'ine dair risâle*) ve *Vücûbü'l-ictihâd*

13 Arjomand (1988), s. 81.

14 Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", *BSOAS*, XLIX/1 (1986), s. 137.

15 Newman (1993), s. 88-89.

16 Newman (1993), s. 105.

17 Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, IV, 28, ayrıca bk. s. 379, 406.

alâ cemî'î'l-ibâd inde ademî'l-müctehidîn (Müctehidlerin yokluğu durumunda bütün kullar için ictihadın vücûbu) isimli risâlelerinde vurguladığı yaklaşımın aksine, Kerekî'nin görüşleri ölümünden sonra geniş bir kitle tarafından taklid edilmiştir.

Çağdaşlarından Ahmed b. Muhammed Abdülgaffâr Gaffârî¹⁸ ve Hasan-ı Rûmlû'ya¹⁹ göre 18 Zilhicce 940 (30 Haziran 1534) tarihinde Necef'te vefat etmiştir. Ölümüne dair 937, 25 veya 26 Cemâziyelevvel 938 ve Zilhicce 945 tarihleri de verilmektedir. Mevlâ Kemâlüddin Dervîş Muhammed b. Hasan el-Âmilî el-İsfahânî 939 yılında Kerekî'den icâzet almıştır.²⁰ 938 senesi Kerekî'nin talebesi ve adaşı Zeynüddin Ali b. Abdilâlî el-Misî'nin ölüm yılı olup muhtemelen yanlışlıkla Kerekî'ye atfedilmiştir.²¹

- 18 Gaffârî, *Târî -i cibânârâ* (nşr. Hasan-ı Nerâkî), Tahran 1342 hş., s. 289.
- 19 Hasan-ı Rûmlû, *A'tsenü't-tevâri* (nşr. Charles Norman Seddon), Baroda: Oriental Institute, 1931, s. 253.
- 20 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bi'târü'l-envâr*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ', 1983, CII, 107.
- 21 Kerekî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Kerekî, *Resâ'ilü'l-Mu'ta v el-Kerekî* (nşr. Muhammed el-Hassûn), Kum: Mektebet-i Âyetullâh el-Uzmâ, 1409, nâşirin mukaddimesi, I, 7-39; Gıyâsüddin b. Hüsâmidin Handmîr, *Habîbü's-siyer fî a bâri efrâdi'l-beşer*, Tahran: Kitâbfürûşî-yi Hayyâm, 1342 hş., IV, 609-610; Mahmûd b. Hidâyetullah Efûşte-i Natanzî, *Nu âvetü'l-â'm âr fî fikri'l-a yâr* (nşr. İhsan İşrâkî), Tahran: Şirket-i intişârât-ı ilmî ve ferhengî, 1373/1994, s. 41; Hasan-ı Rûmlû, s. 190, 253-56, 304, 313, 398; Nûrullah et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye, 1986, II, 230-231; İskender Bey Münşî, *Târî -i Âlem'ârâ-yı Abbâsî* (nşr. İrec Efşâr), Tahran: Dün-yâ-yı kitâb, 1313-14 hş., I, 144; Muhammed b. Ali el-Erdebilî, *Câmi, u'r-ruvât*, Beyrut: Dâru'l-'Advâ', 1403/1983, I, 589; Muhammed b. el-Hasan b. Ali Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1965, I, 29, 30, 33, 75, 121-122, 123, 141, 161, 189; II, 97, 149, 166, 176, 210, 254; Meclisî, I, 13, 21; CII, 107; CV, 20-35, 40-84; Abdullah el-İsfahânî, III, 441-460; İbn Usfûr el-Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-batreyn fî'l-icâzât ve terâcimi ricâli'l-tadî'm* (nşr. Seyyid Muhammed Sadık Buhrülülûm), Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1986, s. 151-154; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, *Rav âtü'l-cennât fî a'tvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (nşr. A. İsmâiliyân), Kum: Müessesetü İsmâiliyyân, 1390-92, IV, 360-375; Muhammed b. Sülaymân Tunikâbunî, *Kı'â'u'l-ulemâ*, Tahran: İntişârât-ı ilmiyye İslâmiyye, 1964, s. 335, 346-348; Muhammed Alî-yi Müderris-i Tebrizî, *Reytânetü'l-edeb*, Tebriz: Çâphâne-i Şafak, 1347, V, 244-249; Abbas b. Muhammed Rızâ el-Kummî, *Sefînetü'l-bi'târ ve medînetü'l-tikem ve'l-â'm âr*, Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1355, II, 247-248; a.mlf., *el-Künâ ve'l-el âb*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ', 1403/1983, III, 161-162; Carl Brockelmann, *GAL*, Leiden: E. J. Brill, 1943, II, 211; *Supplement-*

B. *Kâ-i atü'l-lecâc* ve Kerekî'nin İktisadî Görüşleria. *Kâ-i atü'l-lecâc*'ın Muhtevâsı

11 Rebûlâhîr 910 (21 Eylül 1504) tarihinde tamamlanan *Kâ-*

band, Leiden: E.J. Brill, 1937, II, 132, 207, 574-575; Muhammed Nahcuvânî, *Fibrîst-i Kitâb âne-i Devleti-yi Terbiyet-i Tebrîz: Kütüb Qaıı*, Tebrîz: Çâphâne-i Şafak, 1370, s. 32-37; Abdülhüseyin Hâirî, *Fibrîst-i Kitâb âne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Tahran: Kitâbâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 1335, IV, 66-69, 71; Muhammed Takî Dânişpejûh, *Fibrîst-i Nüs ahâ-yi Qaıı-yi Kitâb âne-i Dânişkede-i Hu ü ve Ulûm-i Siyâsî ve İ tî°âdi-yi Dânişgâh-i Tahrân*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1339/1961, s. 312, 326, 336, 443; Hân bâbâ Müşâr, *Fibrîst-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Arabî*, Tahran 1344 hş, s. 181, 245, 250, 273, 317, 428-29, 432, 490, 596, 693-94, 749, 750, 801; a.mlf., *Fibrîst-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, Tahran: Çâphâne-i Erjeng, 1350-53 hş., III, 3414-15; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu. cemü'l-ma ı ü âti'l-mazbû a*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-cedîd, 1968, IV, 29; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York: Oxford University Press, 1985, s. 272-273, 276-277, 282; M. Rızâ el-Hakîmî, *Târî u'l- ulemâ' abre'l-ü°ürî'l-mu telîfe*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1403/1983, s. 406-411; Muhsin el-Emîn, *A.yânü'ş-Şî a* (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1403/1983, VIII, 208-213; Hossein Modarressi Tabâtabâ'i, *Kharâj in Islamic Law*, London: Anchor Books, 1983, s. 51-56; a.mlf., *An Introduction to Sh ' Law*, London: Ithaca Press, 1984, s. tür.yer.; Ali el-Fâzıl el-Kâinî en-Necefi, *Mu. cemü mü'ellîfi'ş-Şî a*, Kum: Vezâretü'l-irşâdi'l-İslâmî, 1405, s. 346; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Caba atü A.lâmi'ş-Şî a: İtyâ'ü'd-dâ™ ir mine'l- arni'l- âşîr* (nşr. Ali Nakî Münzevî), Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1407/1987, s. 160-161; a.mlf., *ef-f erî a ilâ te°ânîfi'ş-Şî a*, Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1983, I, 93, 212-216, 293, 294, 298, 309, 446; II, 271; III, 194, 436; IV, 93-94, 143, 218-219, 404; V, 72-73, 110-111, 204, 229, 279; VI, 15-16, 24, 85, 86, 107, 193-194, 195; VII, 125, 144, 248; VIII, 55; XI, 180, 192, 228; XII, 126, 148-149, 267; XIII, 113, 174-176, 380; XIV, 22, 212, 264; XV, 59, 75-76, 110, 164, 176, 225-226; XVI, 45, 77, 103, 294, 343, 350, 352; XVII, 7, 45, 169, 259, 287; XVIII, 179, 342; XXI, 25, 138-139, 140, 399, 400, 406; XXII, 184, 269; XXIV, 72, 250-251, 299, 301, 440; XXV, 29; XXVI, 204-206; Seyyid Ahmed Hüseyinî, *Fibrîst-i nüs ahâ-yı taıı-yi Kitâb- âne-i Umûmî-yi Ha ret-i Âyetullâh el- Uzmâ Necefi Mar. aşî*, Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Âyetullâh el-Uzmâ, 1365, I, 97-98; III, 327; IV, 80; IX, 129; XI, 89, 90, 91; XIII, 357, 361; XIV, 190-191; XVI, 319, 320; XVII, 159-160; XIX 251-252; Ca'fer eş-Şeyh Bâkır Âl-i Mahbûbe, *Mâ-i'n-Necef ve Hâ vruhâ*, Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1986, III, 239-243; Rudolf Mach-Eric L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987, s. 90, 93, 180, 239, 244, 285, 300; Ebü'l-Kâsım b. Ali el-Hûî, *Mu. cemü ricâli'l-tadî™*, Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1409/1989, XII, 72-73; Muhammed Âsîf Fikret, *Fibrîst-i Elifbâi-yi kütüb-i taıı-yi Kitâbtâne-i Merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Ra avî*,

al-ati'l-lecâc fî (taṭ i) ṭilli'l- arâc (*Haracın helâllîği hakkında-ki tartışmaları kesen*) özellikle haraç arazilerinin tesbiti ve devlet başkanının haraç fonundan yaptığı tahsisatı almanın cevazı üzerinedir. *er-Radâ .iyyât ve'l- arâciyyât* (Tahran 1313, bl. 2, s. 15-44), *Kelimâtü'l-muṭa i î n* (Tahran 1315, Kum 1402, s. 161-190) ve *el-Qarâciyyât* (Kum 1413) isimli derlemeler içinde olmak üzere çeşitli baskıları yapılan eser bir önsöz, beş mukaddime, bir ana bölüm (makâle) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Birinci mukaddime arazi çeşitlerine dairdir. İkincisi anveten (silah zoruyla) fethedilen toprakların hükmüne ilişkindir. Üçüncüsü enfâl statüsündeki arazilerin tarifi ve hükmü ile ilgilidir. Dördüncüsü anveten fethedilen toprakların belirlenmesine mahsustur. Beşincisi haracın anlamını ve miktarını açıklar. Ana bölüm imamin varlığı ve gaybeti sırasında haracın helâl olduğunu ispatlamaya çalışır. Eser Muhammed Bâkır b. Ebi'l-Fütûh el-Mûsevî tarafından Farsça'ya da çevrilerek Safevî şahı Süleyman'a (1077-1105/1166-1694) ithaf edilmiştir. Bu risâleye Katîfi *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def .i .acâci κâi .ati'l-lecâc* (*κâi .ati'l-lecâc'in sisini aydınlatan parlak ışık*), Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî de *er-Risâletü'l-Qarâciyye* ve ya *Risâle li'l-Qarâciyye* (*Haraç risâlesi*) isimli birer reddiye yazmıştır.

b. İktisadî Görüşleri

Sünnî dünyada ictihad kapısının kapanmış olduğuna dair hâkim inanca karşılık Safevîler devrinde gâib imamın temsilciliği ya da sözcülüğüne soyunan Şîa müctehidlerinin nüfuz ve itibarı büyük oranda artmıştı.²² Usûlîler arasında hayatta olanı dururken ölü müctehidin görüşlerinin taklidinin yasaklanması Hz. Peygamber ve imamlardan

Tûs: Kitâbhâne-i Merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Razavî, 1369, s. 25, 132, 161-162, 164-165, 184, 194, 209, 240, 283, 324-325, 332, 355, 389, 395, 401, 439, 474, 552, 578, 585, 589, 633, 656, 667; Ali el-Verdî, *Lemetât ictimâ .iyye min târi i'l- .Irâ i'l-tadîm*, Kum: İntişârâtü'l-Mektebetü'l-Haydariyye, 1417, I, 60-63; Fuâd İbrâhim, s. 142-143, 417-419; Uyar, s. 141-156; J. Aubin, “Şah Isma'âl et les notables de l'Iraq persan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, II (1959), s. 37-81; Erika Glassen, “Schah Isma'âl I. und die Theologen seiner Zeit”, *Der Islam*, XLVIII/2 (1972), s. 262-268; Arjomand, “The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXVIII/2 (1985), s. 188-193, 196-197; Newman, “The Nature of the Akhbar/Uşul Dispute in late Safavid Iran, Part 2: The Conflict Reassessed”, *BSOAS*, LV/2 (1992), s. 258-259; Newman (1993), s. 78-91, 96-103; Devin J. Stewart, “Notes on the Migration of 'A mil Scholars to Safavid Iran”, *JNES*, LV (1996), s. 95-99, 102-103; W. Madelung, “al-Karak”, *EI*² (İng.), IV, 610.

²² Lambton, s. 267, dn. 13.

gelen ahbâr ile imamın maksadının yeniden yorumlanmasına imkân sağlıyordu.²³ Kerekî'nin ölü müctehidin taklid edilmesini câiz görmemesi hayattaki müctehidlerin otoritesini sağlamlaştırmak²⁴ yanında ictihad kapısını açık tutmak gibi önemli bir rol oynuyordu. İşte bu bağlamda Kerekî –önceleri kendinden menkul nâib-i imâm sıfatıyla– İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini İsnâaşeriyye hukukuna tâbi kılmaya çabılıyor, bunun için de mezhep âlimlerinin devlet kademelerinde görev yapmasını temine çalışıyor ve dolayısıyla gördükleri hizmet karşılığında –yukarıda da belirtildiği üzere– haraç fonundan ödenek almalarını sağlamaya, alınmasını meşrûlaştırmaya uğraşıyordu.

Yeni hanedan için Kerekî ve benzerlerinin istihdamını değerli kılan yegane unsur, İran'daki Şîi âlimlerin azlığı olmasa gerektir. İran kökenli olmayan yabancı bir âlim, henüz konumunu güvenceye alamamış bir hanedan için şehirlerin hâkim sınıfları ile çıkar ilişkisi içinde bulunan birisinden çok daha faydalı olabilirdi. Belki daha da önemlisi, Kerekî fakihin şeriatın koruyucusu ve hüküm verme hususunda gâib imamın nâibi olma rolünü vurgulayan geleneği üstatlarından devralmış ve ehliyetli âlimlere ictihad yapma ve sahih aklî usulleri kullanarak kaynaklardan uygun sonuçlar çıkarma yönünde hareket alanı sağlamıştır. Ayrıca eserlerinde hanedanın çıkarlarıyla örtüşen fetvalara rastlanmaktadır. Ona göre müslümanlar imamın gaybeti esnasında bile sultan adına haraç toplayabilecekleri gibi ondan pay da alabilirler, ayrıca onun yokluğunda Cuma namazını da kılmalıdır. Bu görüşler Safevî idaresinin onaylanmasını ve meşrûlaştırılmasını sağlamış ve karşılığında Şah Tahmasb Kerekî'yi imamın nâibi, müctehidlerin mührü ve şeriatın koruyucusu ilân etmiştir.²⁵ Tahmasb'ın 939 tarihli fermanını Irak üzerindeki Osmanlı-Safevî çatışması ve İran'daki Kızılbaş sorunu karşısında şahın elini güçlendirme gayreti olarak düşünmek gerekir.²⁶

Sembolik Abbâsî halifelerinin İslâm coğrafyasında hâkimiyet kuran çeşitli hanedanların saltanatını meşrûlaştırma vazifesi gördükleri ve Osmanlıların hilâfeti saltanatla birleştirerek “hâdimü'l-Haremeyn” vasfını kazandıkları düşünülürse İran ve Irak-ı Acem'de hükümler olan Safevîlerin alternatif meşruiyeti, niyâbet-i âmme konumuna getirdikleri Şîa âlimlerinden almaları ve devlet gelirlerinin önemli bir kısmını teşkil eden haracı düzenli ve verimli bir şekilde toplayabilmeleri önemliydi. Üstelik İran'da çeşitli etnik ve dinî gruplar meskundu ve Şîa arasında da gâib imamdanda sonra saltanatın magsûb ve dolayısıyla

23 Lambton, s. 267, dn. 15.

24 Arjomand (1985), s. 196-197.

25 Hourani, s. 137.

26 Fuâd İbrâhim, s. 142-143.

gayri meşrû olduğu, bu nedenle sultan ve çevresinden uzak durulması gerektiği kanısı hâkimdi. Gerçi meselâ Şerîf el-Murtazâ bu yaklaşımı reddeden *Mes'ele fî'l-âmel ma'a's-sulân* isimli risâlesini kaleme almıştı²⁷; ancak bu yöndeki gayretler bireysel olmaktan öteye gidememişti. Şah II. İsmâil, cülus töreninde müctehidü'z-zamân pâyesi ile taltif edilmiş olan Kerekî'nin oğlu Abdülâlî'den saltanat seccadesini serip kendisini üzerine oturtmasını istemişti. Abdülâlî'den nâib-i imâm sıfatıyla sâdır olan irade ve hükmün gereği devraldığını belirttiği saltanatını böylece tasdik ettirmiş oluyordu.²⁸

Kerekî Necef'e yerleşince kendisine Safevî devletinden geçimlik olarak bir haraç arazisi tahsis edilmişti. Bu nedenle, kitabında açıkça belirttiği üzere²⁹, bazı meslektaşları tarafından sert bir dille eleştirilince haracın meşruiyetini ispatlamak ve böylece kendisini temize çıkartmak için haraç risâlesini kaleme almıştı. Eserinin başında önce kendi durumuna ilişkin açıklama getirmekte ve gurbetçiliğinden kaynaklanan ihtiyacını devletten iktâ kabul etmesi için özel bir istihkak sebebi şeklinde değerlendirmektedir. Özellikle şahsî meselesiyle bağlantılı olarak anveten fethedilmiş topraklara yüklenen haraçla ilgilenmesi yanında arazi ve vergi hukukunun diğer konularına da değinmiştir. Kısmen de bu risâleyi açıkça sınırları içinde nâib-i imâm olarak davranmayı arzuladığı Safevî iktidarına rehberlik etmek için hazırlamıştır. Bu bağlamda imama ait arazilerin onun gaybeti dönemindeki durumunu incelemektedir.

Tutumunu meşrûlaştırmak için, kendisine devlet tarafından iktâ edilen köydeki meyve ağaçlarının bir kısmını bizzat satın aldığını ve tohumun belli bir miktarını üreticiye sağladığını söylemektedir. Bu yatırım kendisine arazinin ürününün belli hissesi üzerinde –gerçekten gerekiyorsa– bir başka hukukî istihkak mazereti kazandırmaktadır.³⁰

Kerekî kendi davranışını başka bir gerekçe ile de savunmaktadır. Anveten fethedilmiş toprakları elinde bulunduranların arazinin kendisinde mülkiyet hakkını haiz olmadıkları gerçeğine rağmen oralara yaptıkları sermaye yatırımları üzerinde daima tasarrufa müstahak olabilmişlerdir. Gerek inşaat gerekse diğer ıslah şekillerindeki bu yatırımlar hu-

27 Madelung, "A Treatise of the Sharaf al-Murtadâ on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fî'l-âmel ma'a's-Sulân)", *BSOAS*, LIII (1980), s. 18-31.

28 Söz konusu rivayet ve Abdülâlî'nin bu husustaki hoşnutsuzluğuna dair bk. Natanzî, s. 41.

29 Kerekî, *Kâfi, atü'l-lecâc fî ta'îd-i tilli'l-arâc (el-Qarâciyyât içinde)*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1413, s. 37.

30 Kerekî, s. 37-38.

kukun lafzına göre bâtil ve gayri nâfiz iseler de yaygın bir şekilde gerçekleştirilmişler ve yatırımcıya, gelirleri üzerinde mutlak hak sahipliği verdikleri ve hatta bazan toprağın kendisi üzerinde bile hususî istihkak sağladıkları kabul edilmiştir. Kerekî bu tür yatırımların ve onlar üzerindeki serbest tasarrufun –hayatta iken mutlaka imamın izniyle, gaybeti esnasında ise izinsiz– herkes için câiz olduğu kanaatindedir.

Kerekî fetih şekillerine göre toprakları dörde ayırmaktadır:

1. Anveten fethedilmiş ve mâmur olanlar: Irak'ı da içeren bu topraklar bütün müslümanlara aittir. İmam gaziler arasında bölüştürmek, kamu maslahatına vakfetmek ve haraç karşılığında yerli halka bırakmak gibi bir takdir hakkına sahip değildir; bu gibi yerler ürünün yarısı veya üçte biri karşılığında kabâleye³¹ verilmelidir. Müttekabbil (yüklenici) toprağın rakabesinin hakkı olan kabâle bedelini (*mâlû'l-kibâle*) ödedikten ve masrafları düştükten sonra –kalan ürün nisab miktarını aşyorsa– arazinin sulak olup olmadığına göre öşür veya yarım öşürle mükelleftir. Bu tür topraklar alım satım ve vakıf gibi akitlere konu edilemezler. İmam böyle bir araziyi kabâle süresinin bitiminden sonra veya kamu yararı gereği bir müttekabbilden alıp başkasına devredebilir. Gelirleri askerî masraflar, alt yapı inşaatları, devlet memurlarının maaşları ve borçlulara yardım gibi kamu yararına harcanır. Bu topraklardan fetih sırasında mevât (ölü) durumda olanlar imama mahsustur; varlığı halinde kendisinden izinsiz ihya edilemezler. Bunlar üzerinde izinsiz tasarrufta bulunanlar vergilerini (*task*) ödemekle mükelleftirler. İmamın gaybeti halinde ise doğal olarak ihyası için izin şartı aranmaz. Bu durumda üzerinde yapılan kalıcı yatırımlar tasarruf sahiplerince satılabilir.³²

2. Halkı kendiliğinden müslüman olan topraklar: İmar edildikleri müddetçe eski sahiplerinin mülkiyetinde kalıp öşre (veya yarım öşre) tâbidir. Sahiplerince işlenmeyerek harap olmaları halinde imam tarafın-

31 Sözlükte “kbl” kökünden taahhütname mânasında masdar olan kabâle (çoğ. kabâlât) kelimesi en geniş şekliyle kefâlet, zeâmet, iltizâm, damân, garâme, ırâfe ve hamâle gibi sözcüklerle eşanlamlıdır. Ârâmîce kanalıyla Akkadca'daki bağlamak, tomar yapmak mânasına gelen kabâlu/kapâlu sözcüğü ile ilişkilendirilmesi mümkün görünen kabâle Arapça'dan Türkçe'ye kabala, İspanyolca'ya alcabala ve gabelle, İtalyanca'ya gabella, Fransızca'ya gabele ve gabelle şeklinde geçmiştir. Kabâle sözleşmesiyle tekeffül edilen işe (hizmete) kibâle, arazisini kabâle usulüyle işlettirene veya sipariş ya da iş verene mukabbil, yükleniciye ise müttekabbil, kabbâl veya kabil adı verilir. Son ikisinin yaptığı hukukî işlemler de sırasıyla takbîl ve tekabbül kelimeleriyle ifade edilir. Müttekabbilin ödediği vergiye mâlû'l-kibâle, hakku'l-kibâle, şartu'l-kibâle veya kısaca kabâle gibi isimler verilmektedir.

32 Kerekî, s. 40-41, 46-55.

dan –yukarıdaki şartlarla– kabâleye verilmeleri câizdir. Sahiplerine kabâle gelirinden rakabe hakkı ödenir.³³ O dönemin hâkim tarım ekonomisinde üretim faktörlerinden toprağın âtl bırakılmasını önleyen bu yaklaşım arz-yanlı üretim politikasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

3. Sulh toprakları: Sulh antlaşmasının hükümlerine tâbidir. Antlaşmada belirlenen oranda cizye alınır. Bu gelirler müslümanların maslahatına harcanır. Sulh antlaşması toprakların mülkiyetinin a) müslümanlara geçmesi veya b) yerli halkta kalması şartıyla yapılmış olabilir. Ahalisinin İslâm'ı benimsemesi durumunda: “a” şikkına göre topraklar –silah zoruyla fethedilmiş yerlerin statüsünde oldukları için– ahalinin cizye mükellefiyeti düşmezken “b” şikkına göre söz konusu araziler yukarıda zikredilen “halkı kendiliğinden müslüman olan topraklar”ın statüsünü kazanır.³⁴

4. Enfâl toprakları: Fey arazileri, kraliyet hasları, ahalisinin terk ettiği sahipsiz topraklar, miraçsız ölenlerin mülkleri, ekilmeyen dağ başı, bataklık, sazlık, çöl ve benzerleri Hz. Peygamber'e, onun irtihâlden sonra da tamamen imama mahsustur. Üzerlerinde alım-satım, hibe, kabâle gibi tasarruflarda bulunabilir; bunların gelirleri de ona aittir. Bu tür arazilerden gaybet süresince ihya etmek ve mütekabillerden satın almak gibi yollarla Şîa'nın eline geçenler –imamların verdiği ruhsat sebebiyle– helâl olup haraca tâbi tutulmaz. Sünnîlerin elindekiler ise haramdır; ancak –istihkak sahibi bizzat imam olduğu için– onun zuhuru kadar kendilerinde bırakılır. Onlardan haraç alınıp alınmayacağı hususunda ise sarâhat yoktur; ne var ki başkasının mülkünde izinsiz tasarruf karşılıksız olmaz. İmamın gaybeti sırasında umumi niyabet vasıflarını taşıyan kimsenin Sünnîlerden haraç tahsil etmesi muhtemel ise de mezhep mensupları söz konusu yetki imamın kendisine ait olduğundan bu hususta –anveten fethedilen arazilerin haracının tersine– aksi görüşü savunmuşlardır. Kerekî'nin bu mevzudaki kanaati genelde takındığı Sünnî aleyhtarı sert tutuma uygun düşmektedir.

Ona göre zalim sultanın –kendisinin imam olduğu zannıyla hak ettiğine inanarak– enfâl topraklarından devşirdiği haraçtan Şîa'nın faydalanmasının cevazı hususunda sarîh bir görüş yoksa bile anveten fethedilen arazilerin haracından istifadeyle ilgili hükme kıyasla o da câiz görülebilir. Bu açıdan imamın gaybeti ile takıyye devrindeki varlığı arasında fark yoktur; çünkü o her iki durumda da tasarrufa muktedir değildir.³⁵

33 Kerekî, s. 41-43.

34 Kerekî, s. 43-44.

35 Kerekî, s. 44, 55-60.

Kerekî için geriye çözümlenmesi gereken bir mesele daha kalmıştır: Irak toprağı gerçekten müslümanların ortak mülkü olup harâcî statüde midir? Irak'ın anveten fethedilmiş olduğu hususunda ihtilâf yoktur. Ömer b. el-Hattâb bu yerlerin statüsü hakkında Ali b. Ebî Tâlib ile istişâre yapmıştır. Ayrıca Ammâr b. Yâsir'in Irak'ın idaresinde Ali'den izinsiz görev alması da mümkün değildir.³⁶ Kısacası Safevî yönetimi altındaki Irak toprakları anveten meftûh ve dolayısıyla haraca tâbidir.

Ücret gibi telakki edilen haracın miktarı kamu yararı ve devrin örfüne göre imam tarafından kararlaştırılır; şeriat standart bir miktar belirlememiştir.³⁷ Kerekî haracın örfi bir vergi olduğunu ileri sürerek bir anlamda şer'î hukukun politik ekonomi alanına müdahalesini sınırlamış ancak gâib imamın nâibi sıfatıyla onun tahsiline haklılık kazandırmıştır. Ayrıca haracın diğer tekâlîfe kıyasla daha meşrû bir vergi olarak algılanmasını da sağlamıştır. Böylece, vergi ve resimlerin tesbitinde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kanunnâmesini esas almış olan Şah Tahmasb 972 (1565) yılında, esnaf ve tüccardan toplanan ve Kerekî tarafından açıkça meşruiyet kazandırılmayan damga vergilerini (*tamğavât*) ilgâ etmiştir.³⁸

Kerekî devlet gelirlerinin ve arazilerinin tahsisi hususunda kamu yararının gözetilmesi gerektiğini sık sık vurgular.³⁹ Ona göre haraç ve miktarını takdir, tahsil ve harcama salâhiyeti imama verildiği halde zalim sultan onun yetki alanına tecavüzde bulunarak kendisi için câiz olmadığı halde dilediğince haraç devşirirse günahı boynunadır; gaybet sırasında bu gelirlere istifade –imamların meşakkatin izâlesi için verdikleri ruhsata binaen– Şia'ya haram değildir. Çünkü söz konusu vergi, çiftçi üzerine vâcip ve istihkak sahipleri belli olan şer'î bir haktır; bu hususta icmâ vardır. Burada yine imamın gaybeti sırasında umumi niyâbet şartlarını hâiz fakihin haraç tahsiline yetkili sayılıp sayılmadığı sorusu gündeme gelmekte ve meselenin hâlâ netliğe kavuşmadığı itiraf edilmektedir. Ancak mezhep mensupları nâib-i imamın had cezalarının ifâsı gibi imâmet makamının gereği olan sorumlulukları yüklenmesini tecviz ettiklerine göre haraç tahsili meselesinde salâhiyet üstlenmesine haydi haydi cevaz verilir. Çünkü bu daha tehlikesizdir ve haraç gelirlerinin hak sahipleri her asırda mevcuttur. Üstelik Mûsevî kardeşlerden Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî Muhammed b.

36 Kerekî, s. 64-69.

37 Kerekî, s. 66, 70, 73.

38 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago–London: The University of Chicago Press, 1984, s. 193-194.

39 Kerekî, s. 41, 48, 65, 66, 70.

Hüseyin el-Mûsevî (ö. 406/1015), Nasîrüddin et-Tûsî ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi büyük âlimler kendi dönemlerinin idarecileriyle yakın ilişkilerde buldukları, onlardan yüksek mevkiler ve hediyeler kabul ettikleri ve büyük iktâlara sahip oldukları halde İmâmiyye Şîası nazarında büyük saygınlık kazanmışlardır. İmâmiyye içinde ulemâ ile devlet –özellikle de Safevîlerinki gibi Şîa devleti– arasında yakın işbirliğine meyyal bir akımı temsil eden Kerekî'nin bu hareketin öncülerini örnek göstermesi şaşırtıcı değildir. Kerekî haraca yaklaşımında muhtemelen kendi şahsî çıkarını değil ilmiye sınıfının toplu yararını gözettiğini imâen tarihî bir gerçekliği de vurgulamayı ihmâl etmez. Bunu yaparken bir yandan iktidar sahiplerini onurlandırmakta diğer yandan ilmiye mensuplarını kendilerine müşfik davranan devlet erkânına yakınlaştırmaktadır. Ona göre kalbi hasta olmayan insaf sahibi her gözlemci şu gerçeği görecektir: Ancak kendi dönemlerinin hükümdarları ve yüksek devlet erkânı, âlimlerin ülküsünü yüceltebilir ve durumlarını iyileştirebilir. Onların inâyet ve teveccühleri azalınca ulemânın konumu zayıflamış ve yeryüzünde ilim çevreleri ve halkaları boşalmıştır.⁴⁰

Bütün bu uzlaşmacı yaklaşımlarına rağmen devrindeki yolsuzluk ve keyfilikleri gözlemleyebilen yazar herkesin her hal ve şartta beytûlmâlden istifadeye mutlak hak sahibi olduğu kanaatinde değildir. Zalim sultanın emriyle devşirilen haraç ve zekâtın yararlanmanın helâllığı, imamın varlığında zekâtta veya beytûlmâlde hak sahibi olmayanları da kapsar mı? Yoksa müstahak olmayanın bu gelirlerden eline geçeni hak sahibine ulaştırmasını vâcip kılacak derecede istihkak şartı aranır mı? sorusuna Kerekî'nin cevabı şöyledir: “Haberlerin ve mezhebdaşlarımızın sözlerinin mutlaklığı birinciyi gerektirirken ‘[bu gelirlerden] alanların beytûlmâlde nasibi bulunması gerektiği’ ve ‘bunların Allah hakkı olduğu’ şeklindeki ta’lilleri ikinciyi icab ettirir. Onların sözlerinin zâhiri öncekine işaret etse de [bu husus] tereddütlüdür, çünkü zarûret mutlaka helâlde giderilmelidir.”⁴¹

Kerekî'nin Safevî iktidarının mâlî çıkarlarını koruyup siyâsî erkin iktisadî dayanağını güçlendiren en son girişimi, vergi kaçakçılığının önlenmesine yönelik görüşüdür. Buna göre kişinin üzerine vâcip bir hak sayılan haracı –zalim bir hükümdarca toplanıyor olsa bile– zimmete geçirmesi, reddetmesi, kaçırması veya ödemekten kaçınması câiz değildir. Kerekî hocası Ali el-Cezâirî'nin bu meâldeki kanaatini özellikle alıntılanakla⁴² muhtemelen tepkilerin kendi üzerinde yoğunlaşması-

40 Kerekî, s. 66, 70-74, 85-89.

41 Kerekî, s. 89.

42 Kerekî, s. 91.

nı önlemeye çalışmaktadır. Yine de Katîfi'nin eleştiri oklarına maruz kalmaktan kurtulamamıştır.

II. İbrâhim b. Süleymân el-Katîfi ve *es-Sirâcü'l-vehbâc*'ı

A. Katîfi'nin Hayatı ve Eserleri

Hüsâmüddin Ebû İsmâil İbrâhim b. Süleymân, Katîf'te (Necid-Bahreyn⁴³) doğdu. Bu nedenle Katîfi ve Bahrânî nisbeleriyle bilinir. 913 (1507) yılında Garî'ye (Necef), oradan da bilâhare Hille'ye göçtüğü için Garevî ve Hillî nisbeleriyle de anılır. Necef'te Ali el-Cezâirî'nin ders halkasına katılan Katîfi Ahbâriyye'ye meyyal olmakla birlikte diğer hocası Kerekî'nin Usûlî yaklaşımından kısmen etkilenmiştir. Zühd ve takvâ sahibi bir âlimdir. Şah I. Tahmasb'ın kendisine göndermiş olduğu câizeyi reddetmiş ve bu yüzden Kerekî tarafından kınanmıştır.⁴⁴ Ayrıca İbrâhim b. el-Hasan el-Verrâk, Ali b. Ca'fer b. Ebî Sümeyt gibi âlimlerden ders almıştır. Talebeleri arasında Mîr Ni'metullah el-Hillî (önce Kerekî'nin talebesiyken Katîfi'ye yöneldi), Şemsüddin Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, Şemsüddin Muhammed b. Türkî, Şerîf b. Nûrillah b. Muhammed Şâh el-Hüseynî et-Tüsterî, Mîr Muizzüddin Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-İsfahânî, Halîfe Şâh Mahmûd eş-Şîrâzî, Ali b. Hilâl el-Kerekî gibi zevat vardır.⁴⁵ Mevlâ Kerîmüddin eş-Şîrâzî de Katîfi'den rivayette bulunmuştur. Okuttuğu eserler Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî'nin (ö. 329/940) *Tehfîbü'l-a'âm*'ı, *el-İstib'âr*'ı ve *el-Kâfî*'si ile Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ ya'türuhu'l-fa'ib*'i gibi temel kaynaklardır. *es-Sirâcü'l-vehbâc*'ın mukaddimesinden yazarın bir müddet Simnân'da bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

Kerekî'nin aksine Katîfi'nin imamın gaybeti sırasında Cuma namazı kılınması, haraç tahsili ve imama niyabet meselelerine yaklaşımı –Şîa'nın geleneksel “intizâr” siyaseti gereği– olumsuzdur. Kerekî'nin bu gibi konularda kendinden önceki Usûlî ulemânın görüşlerinden ayrıldığını ifade etmiştir.

Katîfi özellikle fıkıh usulüne ilişkin görüşlerinde Ahbârî bir temayül sergilemiştir. Genellikle daha sonra kaleme almış olduğu eserlerinde

43 Bahreyn ile bugün Basra Körfezi'ndeki adalar ülkesi değil Arabistan Yarımadası'nın ona bakan sahil bölgeleri kast edilmektedir.

44 Abdullah el-İsfahânî, I, 16; Hânsârî, I, 25; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 161.

45 Tahrânî, *Caba'ât*, s. 4-5.

46 Katîfi, s. 20.

fikhî daha çok nassa dayandırmış ve aklî argümanları reddetmemekle birlikte naklî delillere öncelik vermiştir. Tenkitlerinde özellikle ulemânın toplumdaki dinî otoritesini açık olarak sorgulamış ve Kerekî'yi câir (zorba) sultanla ilişki hususunda imamlar ve önceki ulemâ tarafından ortaya konan kuralları tanımadığı için eleştirmiştir. Ayrıca önceki Usûlîlerden bazılarının câir sultana ilişkin fikirlerinin nastan destek almadığını savunmuştur. Ona göre İmâmiyye'de “Ölünün sözü dinlenmez (*Inne'l-meyyite lâ avle leb*)” ilkesi hâkim olduğu halde eskilerin kitaplarını rivayet etmek, icmâ ve ihtilâf noktalarını bilmek ve ihtilâfsız meselelerin rivayetine hâkimiyet için gereklidir; bu tür konularda istinad noktası kendisinden rivayette bulunulan âlim değil mezhebdir.⁴⁷ İctihad imamın gaybeti veya uzaklığı gibi zaruret durumlarında câizdir; kendisiyle ilgili nas inmeyen veya hakkındaki nassin delâleti açık olmayan ya da muârızı bulunan meselelerde ictihad geçerli değildir.⁴⁸

Katîfi nâib-i imamı, son imamın “sefir”lerinin⁴⁹ konumunda gördüğü hâkimü'ş-şer' (meşrû otorite) ile özdeşleştirerek fakihin gaybet esnasındaki niyâbetini kabullenmemiştir. Bu yaklaşım, hem Usûlî kökenli nâib-i âmm kavramının hem de onun muktezâsı olarak gaybet esnasında fakihin zekâtı toplayıp dağıtmaya ehliyeti meselesinin açıkça reddi anlamına gelmektedir.⁵⁰

Kerekî Safevî idaresinin politikalarını meşrûlaştırmak için eserler kaleme almaya başlayınca Katîfi de bunlara reddiye yazmaya koyuldu.⁵¹ Netice olarak bu iki âlim arasındaki çekişme söz konusu dönemdeki Şîi ulemânın bölünmesine yol açtı; fakat tartışma fazla uzun sürmedi. Devlet bütün varlığıyla, kendi tarafını tutan Kerekî ve yandaşlarını destekledi. Bunun sonucunda siyasî otoriteden uzak kalmayı tercih eden âlimler zayıf düşerken, devlete güvenip onu destekleyen Kerekî ve takipçileri zafere ulaştılar. Bununla birlikte Usûlîler arasında Katîfi gibilerin, hukuk metodolojileri sebebiyle, düşünce sistemlerinde daha literal bir yaklaşım izleyerek Safevîler devrinde bir takım bid'atlerle birlikte ortaya çıkan siyasî fikh anlayışına gösterdikleri tepki, Ahbârî düşüncenin yeniden doğuşunun habercisi sayılabilir. Çünkü daha sonra gelecek Ahbârîler, Kerekî gibilerin ortaya koyduğu fikirleri, ilk

47 Meclisî, CV, 86-87.

48 Meclisî, CV, 91-92.

49 Gâib imamın vekili makamındaki sefirlerin sonuncusu da 329 (941) yılında gâib olmuştur.

50 Newman (1992), s. 260-261, dn. 33.

51 Ali el-Verdî, I, 62.

dönem Şûî düşüncesinden sapma olarak değerlendirdiler ve o zamana kadar tedricen teşekkül eden Usûlî zihniyete karşı çok tepkici bir tavır takındılar.⁵² Kerekî'nin bir çok eserine reddiye yazdığı söylenen⁵³ Katîfî'nin yirmi bir kitabı olduğu kaydedilmektedir.⁵⁴ *Nefe'âtü'l-fevâ'id* isimli eserini 13 Şevval 945'te (4 Mart 1539) tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat eden âlim Necef'te medfûndur. Bağdatlı İsmâil Paşa⁵⁵ ölüm tarihini 944 olarak vermektedir.⁵⁶

B. *es-Sirâcü'l-vehbâc* ve Katîfî'nin İktisadî Görüşleri

a. *es-Sirâcü'l-vehbâc* ve Muhtevâsı

26 Şâban 924 (2 Eylül 1518) tarihinde tamamlanan⁵⁷ kitapta Kerekî'nin görüşleri pasaj pasaj alıntılanarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla eserin kendine özgü bir tertibi yoktur; önsöz ve beş *fâideden* sonra tamamen alıntı esaslı “der ki” ve “derim ki” klişeleri üzerine kurulmuş ana bölüm gelmektedir. *er-Racâ'ıyyât ve'l-arâciyyât* (Tahran 1313, bl. 2, s. 94-168), *Kelimâtü'l-mu'ta'ıl* (Tahran 1315, Kum 1402, s.

⁵² Uyar, s. 155-156.

⁵³ Bk. Abdullah el-İsfahânî, I, 17; İbn Uşfûr el-Bahrânî, s. 160.

⁵⁴ Hür el-Âmilî, II, 8.

⁵⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemal), Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1387/1967, I, 26.

⁵⁶ Katîfî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Handmîr, IV, 610; Hasan-ı Rûmlû, s. 254; Hür el-Âmilî, II, 8; Meclisî, CV, 85-123; Abdullah el-İsfahânî, I, 15-19; İbn Uşfûr el-Bahrânî, s. 159-166; Hânsârî, I, 25-29; Tunikâbunî, s. 348-352; Kummî, *Sefînetü'l-bitâr*, I, 77; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, II, 503; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Î'âtü'l-meknûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya), Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1387/1967, I, 299, 562, 573; II, 8, 626, 665, 715; Müderris-i Tebrîzî, IV, 480-481; Hânâbâ, *Fibrîst-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Arabî*, s. 432, 489-490, 519, 749, 750; Kummî, *el-Künâ*, III, 76-77; Muhsin el-Emîn, II, 141-143; Hakîmî, s. 26; Tabâtabâ'i, *Kharâj*, s. 51-56; a.mlf., *An Introduction*, s. 66, 71, 73-74, 119-120, 132, 152, 159, 177, 190; Necefî, s. 319; Hüseyinî, XIII, 357-358; Ali el-Bilâdî el-Bahrânî, *Envâru'l-bedreyn fî terâcimi' ulemâ'i'l-kâsîf ve'l-A'â' ve'l-Batreyn*, Kum: Mektebet-i Âyetullâh el-Uzmâ, 1407, s. 282-288; Tahrânî, *ef-ferrî.a*, I, 98, 133, 134-135, 398, 410; II, 296, 307, 502; V, 11; VI, 4, 22, 106, 193; VII, 68, 144; XI, 188, 204, 227; XII, 164, 266; XIII, 74, 88, 107-108; XV, 62; XVI, 177-178; XX, 149; XXIV, 249, 344, 439; XXV, 2-3, 150; a.mlf., *Caba'ât*, s. 4-5; Hûi, I, 230; Fikret, s. 33, 36, 283, 314, 427, 594, 596, 607; Ali el-Verdî, I, 61-63; Fuâd İbrâhim, s. 151-152; Glassen, s. 266-267; Arjomand (1985), s. 191-192; Newman (1993), s. 83-91; Stewart, s. 95-96.

⁵⁷ Tahrânî, *Caba'ât*, s. 4.

240-314) ve *el-Qarâciyyât* (Kum 1413)⁵⁸ isimli derlemeler içinde çeşitli defalar basılmıştır.

b. İktisadî Görüşleri

Katîfi Kerekî'yi haraç risâlesinin telifinden bir müddet sonra sert bir dille eleştirmiştir. Simnân'da bulunduğu sırada görüp bir kere aceyle gözden geçirdiğini söylediği ve *Mü'm îretü'l-acâc ve ke'm îretü'l-i vicâc* (*Kafa bulandıran ve çok sapkın*) ismini verdiği⁵⁹ *Kâti, atü'l-lecâc*'a reddiyesini ricâsı kırılmayacak birisinin, yani muhtemelen Kerekî'nin nâib-i imâm sıfatıyla hükümete tavsiyelerde bulunmaya kalkışmasına karşı çıkan bir hocasının⁶⁰ veya Safevî devlet adamının⁶¹, arzusu üzerine yazdığını belirtmektedir.⁶² Katîfi'nin devlet erkânından uzak durulmasının gerekliliği üzerine yaptığı vurgu dikkate alındığında birinci olasılık güç kazanmaktadır. Bu gerekçe *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ın bazı çağdaş araştırmacıların iddialarının aksine kıskançlık veya şöhret dürtüsüyle yazılmadığı izlenimi vermektedir.⁶³ Yazar risâlesinin başında ve sonunda fakihlerin idarecilerle yakınlaşmasını ve onlardan dünyalık elde etmeye çalışmasını eleştirir; özellikle dünya peşinde koşmaktan kaçınıp emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yapmakla sorumlu oldukları halde iktidar sahiplerinin kapılarını aşındıran âlimlerin dinin yozlaşmasına yol açtıklarını vurgular.⁶⁴ Dolayısıyla devlet ve iktidar sahiplerine karşı genel tutumu Kerekî'ninkine taban tabana zıttır. Bununla birlikte Katîfi zalim sultanın malının mutlak haramlığını savunmamaktadır. Şöyle ki, câizeler aksini kanıtlayan delile rastlanmadığı için helâldir. Bunlardan istifadenin cevazı câizenin aynının gasp edilmiş olduğuna dair kesin bir bilginin bulunmamasına dayanmaktadır. Sonuçta zaruret durumunda alınmaları câizdir. Herşeye rağmen imam dışındaki insanların zalimin câizelerinden yararlanması mekruhtur; çünkü o câirin elindeki şeyleri almaya imam sıfatıyla hak sahibidir ve asaleten müstehak olduğu malın harcanacağı kalemleri de herkesten iyi bileceğinden ortada şüpheye mahal bırakmaz. Ancak müellif herşeye rağmen Allah adamları nazarında zalimlerle ilişkiden

58 Hânabâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Arabî*, s. 519; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 177.

59 Katîfi, s. 20.

60 Newman (1993), s. 87, dn. 52.

61 Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharâj", *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (ed. R. Peters), Leiden: E.J. Brill, 1981, s. 199.

62 Katîfi, s. 20.

63 Stewart, s. 96.

64 Katîfi, s. 22.

ve onların câizelerinden kaçınmanın vera‘ alâmeti olduğunda şüphe bulunmadığını ve bunun inkârının cehâlet sayıldığını söylemekte⁶⁵ ve böylece aslında câizelerin kendisini değil zimnen Safevî iktidarının meşruiyetini inkâr etmektedir.⁶⁶

Said Amir Arjomand’e göre Katîfi’nin Mîr Ni, metullah el-Hillî aracılığıyla giriştiği Kerekî aleyhtarı siyasî komplo teşebbüsü, Kerekî’nin Şîa ahlâkına kazandırmaya çalıştığı dünyayı kucaklayan açılıma yönelik muhalefetin samimiyetinden şüpheye düşülmesi için yeterli bir nedendir. Katîfi baş muhalifi olan Kerekî’nin Şah İsmâil tarafından Şîa’nın sözcüsü seçilmesine rıza göstermemiştir. Şahın Kerekî’nin talebe ve medreselerini desteklemek için yaptığı cömert tahsisatlar, bunlara erişemeyen Katîfi ve tâifesinin kıskançlığını çekmiş olmalıdır. Bunlar Mîr Ni, metullah el-Hillî vasıtasıyla Kerekî ve çoğunlukla Âmillilerden oluşan çevresini bertaraf ederek Safevî sultanına yakınlaşmak için yararsız bir girişimde bulunmuşlardır. Ancak saltanatın himayesine mazhariyet için yapılan bu çekişmede maddî yarar sağlamayı başaramayan çevrenin çıkar yol olarak ilim adamlarının dünyevî tahakkümden müstağnî kalma idealine sığınmaları doğaldır. Her ne kadar Katîfi’nin dünyevî iktidarlara yanaşma zilletinden imtinâ çağrısı samimi değilse de bu yöneliş, İslâm hukukunun normatif yörüngesinin içtimaî, iktisadî ve siyasî hayatın önemli alanlarına açılmasını sınırlayıcı yönde bir etki yapmıştır.⁶⁷

Halbuki Kerekî ile Katîfi’nin birisi Lübnan’da diğeri Arabistan Yarımadası’nın Katîf bölgesinde olan ezeli muhâlif iki Şîa merkezinde (Usûlî-Ahbârî) yetiştikleri unutulmamalıdır. Katîfi’nin şahın tahsisatını geri çevirdiğine dair beyanati dikkate alındığında Arjomand’in eleştirilerinin haksız ve hatta insafsız boyutlara ulaştığı düşünülebilir. Ayrıca bizzat Kerekî’nin Safevî iktidarına yakınlaşmasının ve kendisine köy iktâ edilmesinin “müslümanlardan bir cemaat” tarafından eleştirildiğini belirtmesi⁶⁸ Katîfi’nin muhalefetinin Arjomand’in iddiasının aksine sadece bireysel bir haset ve husumetin yansıması olmadığını göstermektedir. Kaldı ki siyasî iktidar ve onun nimetlerinden kaçınma eğilimi İran’daki farklı çevrelerce de benimsenmiştir. Meselâ I. Tahmasb tarafından önce Kazvin şeyhülislâmlığı (966/1559) ile görevlendirilen, yedi yıl sürdürdüğü bu hizmetin ardından Meşhed şeyhülislâmlığına atanan ve nihayet Safevîlerce yeni ele geçirilen Afganistan’ın baş-

65 Katîfi, s. 109-113.

66 Fuâd İbrâhim, s. 152.

67 *The Shadow of God*, s. 136.

68 Kerekî, s. 37.

kenti Herat'ta kendisine tahsis edilen üç köyün gelirleriyle geçinerek halka Şîa mezhebini tanıtip öğretmekle vazifelendirilen İzzüddin Hüseyin b. Abdissamed el-Cübbâi el-Âmilî (ö. 984/1576) hanedanın tutarsız uygulamalarının ve yeni politikalarının meşrûlaştırılması gayretlerinden ve iktidar çekişmelerinden bıkip istifa ederek tasavvufa yönelmiş, Bahreyn'e yerleşmişti. Oğlu Şeyh Bahâüddin Muhammed el-Âmilî'ye gönderdiği bir mektupta dünyayı istiyorsa Hindistan'a, âhreti arzuluyorsa Bahreyn'e gitmesini, her ikisinden de kaçiyorsa İran'da kalmasını söyleyerek Safevî sultanlarından uzak durmasını öğütüyordu.⁶⁹ Kerekî'nin kızı tarafından torunu Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Hüseyinî el-Esterâbâdî (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ Sadruddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî Molla Muhsin Muhammed b. Murtaşâ (ö. 1090/1679) gibi bazı âlimler, tasavvuf, meşşâî ve işrâkî felsefe ile Şîa karışımı bir anlayışın yansıması olarak zühd ve uzlet hayatının temsilciliğini yapmaya başlamışlardı. Ancak Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) öncülüğünde bütün İran'a yayılan şiddetli tasavvuf aleyhtarlığının sonucunda Şah Sultan Hüseyin döneminde (1105-1135/1694-1722) İsfahan'daki Feyz-i Kâşânî Tekkesi yerle bir edilmişti.⁷⁰

Tekrar Katîfî'ye dönersek; ona göre Şah I. İsmâil Nefef âlimlerinin ileri gelenlerini Şîa akîdesinin ve ehl-i beytin sünnetinin dâilîğini yapmak üzere Meşhed-i Rızâ'ya davet etmişti. O dönemde şahın Irak valileri bu âlimlerin harcırahlarını karşılamak için halk, esnaf, işçi ve fakirlerden haramlığında şüphe olmayan yollarla zor kullanarak para toplamaya çalışmışlardı. Bu nedenle Katîfî Kerekî'nin de hazır bulunduğu bir halk meclisinde ulemânın haram kaynaklı tahsisatı olarak zedeledikleri bir inancı yaymalarının nasıl mümkün olabileceğini sormuştu. Çok geçmeden Kerekî'nin söz konusu parayı muhtemelen hîle-i şer'îyye bahanesiyle aldığını ve –emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker sorumluluğu taşıyan birisi olarak derhal hak sahiplerine iade etmesi gerekirken– hiç çekinmeden harcadığını öğrenmişti. İşte bu nedenle yazar, kendi ifadesine göre, Kerekî'nin asılsız iddialarını yalanlayarak halkı onun görüşlerini taklid, fetvalarını muteber kabul etmemeleri hususunda uyarmak ve muhalif takımı Şîa akîdesinin bu tür davranışları onaylamadığı hakkında bilgilendirmek zorunda kalmıştı.⁷¹ Abdullah Efendi el-İsfahânî hilmin şîarı ve ilmin bayraktarı ola-

69 Muhsin el-Emîn, VI, 60.

70 M. Mehdi İsfahânî, *Ni°fü cibân fî ta. rifî İ°fabân*, Tahran 1340 hş., s. 183.

71 Katîfî, s. 94-95.

rak nitelediği bu iki âlim arasındaki söz konusu tartışma hakkında hüküm vermenin kendisine yakışmayacağını belirttikten sonra Kerekî'nin Katîfi'yi kınarken Hz. Hasan b. Ali'nin Muâviye b. Ebî Süfyân'ın câizelerini almasını delil göstermekle mugâlata yaptığını söyleyerek şu hususları vurgulamaktadır: 1) Hasan'ın Muâviye'den câize kabul etmesi beytülmal üzerindeki bazı haklarını almasından ibarettir; çünkü o isyankârın elindekiler dahil bütün dünyalıklar onlara aittir. Dolayısıyla başkalarının imamlarla mukayesesi doğru değildir. 2) Hasan'ın söz konusu câizeleri alması meselesinde takıyye ve zarûret kapısı açıktır; çünkü Muâviye ile Şîa'yı korumak ve teb'asının kanını akıtmamak için zâhirî bir sulh yapmıştır. Eğer o câizeleri kabul etmeseydi antlaşma ve sulhuna bağlı kalmadığı ve yeniden baş kaldırmayı tasarladığı izlenimi doğabilecekti. 3) Allah Teâlâ "Sakın zulmedenlere yaslanmayın yoksa ateş size de dokunur!" buyurur. Câir sultandan câize alınması kesinlikle bu âyetin kapsamına girecek sonuçlara götürmesi bakımından yasaktır. Muhakkak mahzurlu olan bir şeyin öncülü de mahzurludur. "İnsan ihsanın kölesidir" sözünden de anlaşılacağı üzere ihsan sahibinden uzaklaşmak zordur. Bu yasak ancak zarûret halinde kalkar ve mâni zâil olunca memnû avdet eder. Halbuki bilindiği üzere Kerekî'nin böyle bir zorunluluğu yoktu; mazeret olarak gösterdiği zarûret geçiciydi ve kendisinin de açıkladığı üzere ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla onun yaptığını tecviz imkânsızdır.⁷²

Bu noktada Katîfi devletten iktâ kabul edişini gurbetçiliğinden kaynaklanan ihtiyaçla açıklayan Kerekî'yi özellikle o dönemde Irak'a yerleşmek zorunda olmadığı ve bu imkân elinden alındıktan sonra da nâçar duruma düşmediği şeklindeki karşı argümanlarla eleştirmektedir. Muhatabının kendi davranışını meşrûlaştırmak için selefının benzer tutumlarından verdiği örnekleri de reddetmekte ve meselâ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin sahibi olduğu köyleri mevâtken kendi sermayesi ile ihya ettiğini ve üstelik sonuçta vakıf yaptığını belirtmektedir.⁷³ Ona göre zühd ve takvâlarına rağmen mâsum olmayan Şerîf el-Murtazâ ve Rızâ'nın tutumu aksi yöndeki deliller karşısında tercihe şayan değildir.⁷⁴ Nasîrüddin et-Tûsî'nin davranışı ise devlet adamlarına yakınlığı sebebiyle hüccet olmak şöyle dursun mazeret bile sayılmaz.⁷⁵ Ayrıca Kerekî'nin söz konusu köyün gelirlerinden istifadesini, anveten fethe edilmiş toprakları elinde tutanların mülkiyet hakları bulunmadığı halde oralara yaptıkları sermaye yatırımları üzerinde daima tasarrufa müste-

72 *Riyâ ul-ulemâ'*, I, 16-17.

73 Katîfi, s. 28-29.

74 Katîfi, s. 32.

75 Katîfi, s. 127.

hak olabildikleri, bu tür yatırımların ve onlar üzerindeki serbest tasarrufun –hayatta iken mutlaka imamın oluruyla, gaybeti esnasında ise izinsiz– herkes için câiz görüldüğü gerekçesine dayandırmasını da eleştirmektedir. Ona iktâ edilen köyde yaşayan halkın “baskı ve korku sebebiyle kendisine satış yapmak zorunda kaldıkları” yönündeki açıklamalarına atıfta bulunmakta ve köy elinden alındıktan sonra bu gerçek sebebiyle üzerindeki kalıcı yatırımlarının tazminini talep edemediğini vurgulamaktadır.⁷⁶ Dahası ona göre, bir yeri gasp eden kimse dahi orada kurduğu tesis ve meyvelik gibi şeylerin mülkiyetine sahiptir; ancak bu hüküm onu gâsıp konumundan çıkarmaz. Ayrıca ilgili şahsın söz konusu yatırımlarını satma yetkisinin imamın mevcudiyetiyle bir alâkası da yoktur; çünkü bunlar onun mülkiyetinden ancak meşrû işlemlerle çıkar.⁷⁷

Katîfî silah zoruyla ele geçirilen toprakların bütün müslümanlara ait olduğunu ileri sürmüş ve haberlerin zâhirine göre Şîa için bu toprakların haracının gaybet zamanında düştüğünü savunarak Usûlîlerin istishâb ilkesine karşı çıkmıştır; çünkü söz konusu kâideye göre imam hayatta iken geçerli olan bir şeyin onun gaybetinde de geçerliliğini sürdürmesi gerekir. Şîilerin gaybet boyunca haraçla mükellef olmamaları seleften takvâ sahibi hiçbir zâtın –kendilerinden haraç istenmedikçe– ürünlerinin bu vergiyi karşılayacak miktarını böyle bir maksatla ayırmadıkları gerçeğiyle de ortaya serilmektedir. Bazı hadislerin zâhirine göre imamın gaybeti süresince haraç bütün müslümanlardan düşer.⁷⁸ Kerekî’nin silahla elde edilen toprakların imam tarafından kabâleye verilebileceği ve kamu yararı gereği süresinin bitiminden önce dahi bir mütekabbilden alınıp başkasına devredilebileceği yönündeki tesbitine de karşı çıkmaktadır. Gerekçesi ise imamın akidlerine vefa yükümlülüğüdür.⁷⁹

Yazar haracın, câir sultandan hediye olarak kabul edilmesinin câiz olmadığını ve bunun önceki Usûlî ulemâ tarafından da benimsenmediğini söyleyerek, Kerekî’nin görüşlerini Kitâb, ahbâr, icmâ ve akıldan destekleyebilecek herhangi bir delilin bulunmadığını belirtmektedir. Âdil imamın gaybeti sırasında haracın meşrûluğunu reddetmektedir. Ona göre Irak Sevâdı ve Ali’nin hilâfeti sırasında alınanlar dışında Hz. Peygamber’in irtihâlinde sonra fethedilen topraklar aslâ müslümanların ortak mülkü olmamıştır; çünkü âdil imamın emri bulunmaksızın zaptedildiği için sadece onun enfâli statüsü kazanmıştır. Ali’nin bu fetihlerden her hangi birisi için izin verdiğine dair hiçbir delil yoktur.

76 Katîfî, s. 32.

77 Katîfî, s. 44-46, 52.

78 Katîfî, s. 30-31.

79 Katîfî, s. 38.

Bu nedenle imamların Sevâd'ın müslümanların ortak mülkü olduğu yönündeki ifadeleri takyîye şeklinde değerlendirilmelidir.⁸⁰

Enfâl topraklar imamların verdikleri açık ruhsata binaen gaybeti sırasında Şîiler tarafından serbestçe kullanılmalı ve tâbi kılındıkları bütün vergiler kaldırılmalıdır. Kerekî'nin Sünnîleri dışlayan iddiasının aksine –ruhsatın umumiliği bakımından– ölü enfâl toprakların imamın gaybeti döneminde bütün müslümanlarca ihyası mubahtır. Ne var ki Sünnîler bu arazilerden elde ettikleri gelirlerin vergilerinden imama karşı mesuldürler.⁸¹ Ancak Katîfi onun zuhuruna kadar bu vergilerin talep edilebilmesi için hiçbir yol bırakmamıştır.

Ayrıca anveten fethedilmiş mevât yerlerin imama, mâmur olanların ise müslümanlara aidiyeti hususunda hiçbir kuşku yoktur. Başka bir ifadeyle fetih sırasında mâmur olduğu bilinen topraklar müslümanların, mevât olduğu bilinenler imamındır.

Irak'ın silah zoruyla fethedilmediğini savunan Katîfi, anveten alındığı ve müslümanların ortak mülkiyetine geçtiği kabul edilse bile Sevâd'a hukuken haraç yüklenemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre, zâhiren Irak fetih esnasında mâmurdu; çünkü ağaçlık ve hurmalıklarının sıklığı sebebiyle “sevâd (kara)” şeklinde nitelenmiştir ve bu topraklar üzerine bina yapmak câizdir, denemez. İslâm hukukuna göre bir müslümanın ziyedliğindeki şeyden el çektirilmesi sahih değildir. Çünkü onun maldaki ziyedliği mâlumken orasının haraç arazisi olduğu ve dolayısıyla üzerinde tasarrufta bulunamayacağı hususu sübut bulunmuştur. Kanun koyucu mülkten el çektirilmesini iki âdil şahidin şahadeti veya –bir başka görüşe göre– yeminden kaçınma gibi kesin hüküm şartına bağlamıştır (yani aksi kanıtlanmadıkça hukuk bireysel mülkiyet iddialarını onaylar). Her bir muayyen toprak parçasının fetih sırasında mâmur olduğunu, ondan sonra da mütemadiyen işlendiğini, haracının aralıksız ve âdil idareciler tarafından alınageldiğini ispatlamanın fiilî imkânsızlığı sebebiyle müslümanın ziyedliğindeki böyle bir arazi haraca tâbi tutulamaz.⁸²

Katîfi muhatabının zalim sultanın imamın yetki alanına tecavüz ederek dilediğince haraç devşirmesi durumunda bunun günahının kendi boynuna yükleneceği, gaybet sırasında bu gelirlerden istifadenin Şîa'ya haram kılınmadığı, çünkü söz konusu verginin çiftçi üzerine vâcip ve istihkak sahipleri belli şer'î bir hak olduğu hususunda icmâ bulunduğu yönündeki görüşünü de eleştirir. Argümanı ise şudur: Haraç kişi-

80 Katîfi, s. 78-89.

81 Katîfi, s. 60, 72-77.

82 Katîfi, s. 97-100, 116.

nin zimmetindeki şer'î bir haksa da toprağın ürünü cinsinden belirlenmemişse bizzat mükellef tarafından gönül rızasıyla tayin edilmeden alınması câiz değildir; çünkü borçlu ödeme şeklinde muhayyerdir. Haracın ehliyetsiz kişilerce mükellefin rızası hilâfına tahsili sahih olmayacağı gibi ürün üzerindeki istihkak da edâ edilmiş sayılmaz. Eğer cebren alınan gayr-i aynî bir vergi olduğu benimsenirse –ki şüphesiz bunun kanıtlanması gerekir– o zaman mâsumun malının aynı üzerinde hisseli bir hak sayılır ve ilgili mal üzerinde –bizzat ehli tarafından taksim edilmeksizin– tasallut câiz değildir. Dolayısıyla zalimin tahsilâtı mükellefin zimmetindeki borcu düşürmez; çünkü o söz konusu malda ortaklık veya başka bir yolla ferdî istihkaka sahip olmadığı gibi taksime yetkili de değildir.⁸³

Müellif sözüne şu argümanlarla devam etmektedir: Şüphesiz mezhebdâşlarımız zorba sultanın tarım ürünleri ve hayvanlardan mukâseme veya zekât adı altında topladığı şeyleri satın almanın cevazına hükmetmişlerdir. Ne var ki zorbalıkla zekât toplama eyleminin kendisini zulüm ve gasp saymışlardır. Ancak bu onun topladığı şeyin ay-nında istihkaki bulunduğu ve tahsilâtının câiz olduğu anlamına gelmez; aksine yaptığı zulümdür. Ayrıca tarımsal ürün ve hayvan zekâtının haracın helâllığıyle hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer verdikleri hükmün illeti haracın helâllığı olsaydı hükmü ona tahsis ederlerdi. Halbuki hiç birisi bunu yapmamıştır. Dolayısıyla zalimin araziden mukâseme adı altında vergi alması zulüm, düşmanlık ve gasptır. Müslümanların haraca istihkaki, onun imamın valilerinden başkasınca devşirilmesini gerektirmediği gibi dağıtılmasını da tecviz etmez. Üstelik ulemâ zalimin zekât adı altında topladığı şeyleri satın almaya cevaz verirlerken, ilgili tahsilâtın mükellefin zekât sorumluluğunu düşürmediğine yani kalan mallarından ve ilk toplam esas alınarak (bakiye üzerinden değil) yeniden ödenmesi gerektiğine hükmetmişler, mümkünse o zorbaya verilmesini haram kılmışlardır. Aralarındaki illet ortaklığı sebebiyle zekât mallarını satın alabilme ruhsatını haraca teşmil etmek mümkündür. Çünkü zekâta istihkak âyetle sabit sekiz sınıfa mahsusken zalimin devşirdiği zekât ürünlerini satın alma cevazı onlarla sınırlı olmayıp mutlaktır; istihkak illeti aranmaz. Zalimin zekât toplaması bu hakkı sekiz sınıfa tahsis eden Tevbe sûresinin 60. âyeti ile diğerlerinin ve “Sadakayı zenginlerinden alıp fakirlerine ver!” hadisinin umumuna göre zulüm ve düşmanlıktır. Onun taksiminden sorumlu vali dışında birisi tarafından toplanıp üzerinde tasarrufta bulunulması gayri meşrû ve hak sahiplerine zulümdür. Çünkü o fakirlerin sıkıntısını gidermek için teşrî kılınmış olup başka yerlere harcanmak üzere alın-

83 Katîfî, s. 102.

ması hikmete aykırı ve dolayısıyla haramdır. Zekât malın aynı üzerindeki bir haktır ve şeriat mal sahibine ister onun aynını isterse kıymetini ya imamın valisine ya da hak sahibine ödeme ruhsatı vermiştir. Edâ edilmemesi durumunda borç kişinin zimmetinden düşmez; edâsı gerçekleşene kadar –istishâb kuralı işletilerek– malın aynı üzerindeki hakkın bekâsına hükmedilir.⁸⁴

Zorbanın zekât dışındaki tahsilâtına gelince; Kitap ve Sünnet'in umumu, mallar üzerindeki haksız tasarrufun haramlığına delâlet eder ki akıl da bunun kötülüğünü onaylar. Kerekî haracın gizlenmesi, kaçırılması ve ödemesinden kaçınılmasının haramlığına hükmederken hocasının akıl ve naklin yalanladığı bir fetvasını mâsum imamın zalim idarecinin haraç toplamasının haramlığına dair açık öğretisine yeğlemiştir. Halbuki bunun zorunlu neticesi, haracın gizleme veya kaçırma imkânına sahip kişilerce onlara gönüllü olarak ödenmesinin tecviz edilmesidir. Çünkü bu müslümanların hakkıdır ve imamın valilerine ulaştırılması vâciptir; onun gaybeti durumunda ise nâibi olan hâkimü'ş-şer'e eriştirilmelidir ki onun da yokluğu halinde bizzat istihkak sahibine iletilmelidir. Tahsildârların zorba adına topladıkları gelirleri mümkünse –gerçek hak sahiplerine ulaştırılmak üzere– mükelleflere iade etmeleri gerekir. Hükümün umumiliği gereği haram olduğu bilinen câizelerin –tesbit edilebilmeleri durumunda– mükelleflere iadesinin vücûbiyetine de hükmedilebilir.⁸⁵ Katîfi'nin iktidarın meşruiyetini sorgulayan bu sert yaklaşımını ayaklanma hakkının kullanımına teorik zemin sağlama gayretinin bir yansıması şeklinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir.⁸⁶

Bir yandan zalimin tahsilâtının haksızlığına diğer yandan ise söz konusu malın kendisinden satın alınabilirliğine hükmetme meselesine gelince; her iki kavlin mutlaklığının imkânsız olduğunu belirtmek zorunludur. Çünkü böyle bir malın zulmen gasp edilmiş olması onun üzerindeki tasarrufun cevazına kesinlikle engeldir; bu durum –iadesinin vücûbu yönündeki kavil gereği– zekât için de geçerlidir. Bu iki görüşü birden savunanlar iç çelişkiyi önlemek için “câir” kavramının tanımına sığınmışlardır. Kerekî'nin aksine Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in *el-İ'ti âdâv*'taki tanımına uyan Katîfi'ye göre “câir” kavramı hassaten imâmeti şüpheli kimseleri belirtir ki yahudilerden şarap bedelini satın almanın tecviz edilmesi gibi onlarla da kendi mezhepleri uyarınca muamelede bulunmak Şîa'ya câiz kılınmıştır. Böylece Sünnî devlet başkanlarının reâyâlarından aldıkları vergi hem kendilerine hem de onla-

84 Katîfi, s. 117-120.

85 Katîfi, s. 121-124.

86 Lambton, s. 273.

rin imamlığına inananlara mubahtır. İmâmiyye nazarında buna hakları yoksa da devşirdiklerinin Şîa tarafından satın alınması câizdir. Cevazın sadece onların imamlığına inananlardan tahsil edilen şeylerin satın alınmasına tahsisinin vücûbunda spekülasyon vardır. Bu tartışma şu iki ihtimâlden kaynaklanır: 1. Onlarla mezhepleri uyarınca muamelede bulunmanın cevazı, hüküm bakımından umum iktizâ eder ve tahsilâtın mükellefin onayıyla olması şart değildir; 2. Umum iktizâ etmez ve izin koşulu aranır; onayının şart koşulmaması durumunda tahsilât Şîi birisinden yapılmış olsa bile ilgili malın satın alınması câizdir. İzin koşulunun koyulması halinde ise bu işlem câiz görülemez. Zâhire göre Şîa ulemâsının tafsilâta girmeden verdikleri mutlak cevaz gereği onay şartı aranmamalıdır. Halbuki (akla) daha yakın olanı iznin zorunlu kılınmasıdır.⁸⁷

Bu bağlamda son olarak bir başka gerçeğin daha altı çizilmelidir: Kerekî-Katîfi çatışmasının yazıya dökülmesi Safevî askerî-siyasî hâkimiyetinin kritik iniş-çıkışlarına denk düşmektedir. Kerekî haraç ve süt kardeşliğine ilişkin risâlelerini Bağdat, Meşhed ve Herat'ın Safevîlerin eline geçtiği yükseliş döneminde kaleme alırken muhalifinin aynı konulardaki eserleri hanedanın Çaldıran yenilgisinden sonraki sorunlu devrine rastlamaktadır.⁸⁸

İmâmiyye arasındaki tartışmaya X./XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî ile Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî de katılmışlardır.

III. Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî ve Haraç Risâleleri

A. Erdebîlî'nin Hayatı ve Eserleri

İmâmiyye'nin kelâm ve fıkıh âlimlerindedir. Kendisine atfedilen kerâmetler sebebiyle "mukaddes"⁸⁹, geniş ve derin bilgisi dolayısıyla da "muhakkık" unvanlarıyla anılır. Doğum yeri Erdebil olduğu için Erdebîlî, memleketinden dolayı Âzerbaycânî, Necef'te ikamet ettiği için Necefî nisbeleriyle de bilinir.⁹⁰

⁸⁷ Katîfi, s. 124-126.

⁸⁸ Newman (1993), s. 89.

⁸⁹ Şîa'da meikle doğrudan irtibata geçmek bilgi kaynaklarından biri olup bu bilgiye ilham, onu alan kimseye de "müfehhem" veya "mukaddes" adı verilmiştir.

⁹⁰ Karl Brockelmann'ın kaydettiği Zencânî nisbesinin kaynağına rastlanamamıştır (bk. *GAL*, II, 582). Bu nisbe doğru ise onun hiç olmazsa bir süre Zencan'da kaldığı söylenebilir.

Erdebîlî'nin çocukluk dönemi hakkında bilgiye rastlanamamıştır. Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî'nin öğrencisi Cemâlüddin Mahmûd eş-Şîrâzî'den büyük ihtimalle Şîrâz'da kelâm ve felsefe okumuştur. Ali es-Sâig b. Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî el-Âmilî'den hadis rivayet etmiştir. Bir süre Cebeliâmil'de (Lübnan) fıkıhla meşgul olduktan sonra Necef'e dönmüş ve ölümüne kadar burada yaşamıştır. *Hadî atü's-Şî'a* adlı eserinde İsfahan'da kaldığını ve hac için Mekke'ye gittiğini belirtmekte ancak tarih vermemektedir. Bu arada birçok defa Kerbelâ, Kâzimeyn ve Sâmerrâ'da Şîa imamlarının türbelerini ziyaret ettiğini de bildirmektedir. Safevî hükümdarları I. Tahmasb ile I. Abbas'ın ona büyük saygı gösterdikleri, İran'a gelmesi için kendisini ikna etmeye çalıştıklarına dair bilgilerden Şah I. Tahmasb ile ilgili olanların gerçekte bağdaşabileceği, ancak Erdebîlî'nin ölümünden sonra tahta çıkan I. Abbas'a ilişkin olanların ise güvenilir bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁹¹ Bu rivayetlerden birine göre Erdebîlî, hizmette kusur ettiği için I. Abbas'ın gazabına uğrayıp Meşhed'e sığınan bir devlet adamının tavassut ricası üzerine şaha gönderdiği Farsça mektubu “Âriyet mülkün bânisi Abbas bilsin ki...” sözleriyle başlatıp “Şâh-ı velâyetin [yani Hz. Ali'nin] bendesi Ahmed el-Erdebîlî yazmıştır” şeklinde bitirmiştir. Şahın ilgili şahsın bağışlandığını bildiren cevabî yazısı ise “Ali'nin eşiğinin [bekçi] köpeği Abbas yazmıştır” cümlesiyle son bulmaktadır.⁹² Doğruluğu halinde bu rivayet, her iki şahsiyetin de Safevî iktidarına bakışını yansıtmaya açısından önemlidir.

Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında en ünlüleri *Medâriku'l-ah-kâm* adlı tefsirin müellifi Seyyid Muhammed b. Ali el-Müsevî el-Âmilî, *Me.âlimü'd-dîn* müellifi Cemâlüddin Ebû Mansûr Hasan b. Şehîd-i Sâni Zeynüddin el-Âmilî ve *Câmi. u'l-fevâ'id* yazarı Molla Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî'dir.

Çeşitli ilim dallarında Arapça ve Farsça müstakil eserler yanında muhtelif şerh ve hâşiyeler kaleme almış olup bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Zühed, takvâ ve kerâmet sahibi, cömert ve dürüst bir mümin, araştırmalarında titiz bir âlim olarak nitelendirilen Erdebîlî Safer 993 (Şubat 1585) tarihinde Kerbelâ-Necef'te vefat etmiştir.⁹³

91 Krş. Muhsin el-Emîn, III, 81.

92 Hansârî, I, 85; Tunikâbunî, s. 343.

93 Erdebîlî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Hür el-Âmilî, II, 23; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 148-151; Müderris-i Tebrîzî, V, 366-370; Hansârî, I, 79-85; Kummî, *Sefînetü'l-bi'târ*, I, 304-305; Tunikâbunî, s. 342-346; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbâycân*, Tahran: Kitâb-

B. Haraç Risâleleri ve Erdebîlî'nin İktisadî Görüşleri

a. Haraç Risâleleri

1. *Risâle li'l- arâciyye* veya *er-Risâletü'l-Qarâciyye* (*er-Raâdâ. iyyât ve'l- arâciyyât* içinde, bl. 2, s. 169-173, Tahran 1313; Ahund Molla Muhammed Kâzım-ı Horâsânî'nin *Kifâyetü'l-u°ûl*ü ile birlikte, Tahran 1318; *Kelimâtü'l-muha vî in* içinde, Tahran 1315, Kum 1402, s. 315-319; *el-Qarâciyyât* içinde, Kum 1413). 2. *Risâle mu-ta°ara fî mes'eleli'l- arâc* (*er-Raâdâ. iyyât ve'l- arâciyyât* içinde, bl. 2, s. 174-176, Tahran 1313; Ahund Molla'nın *Kifâyetü'l-u°ûl*ü ile birlikte, Tahran 1318; *Kelimâtü'l-muha vî in* içinde, Tahran 1315, Kum 1402, s. 320-322; *el-Qarâciyyât* içinde, Kum 1413). Kerekî'nin aksine, zamanındaki diğer Şîa ulemâsı gibi devlete haraç vermenin aleyhinde bulunan Katîfi'yi desteklemek amacıyla yazdığı iki risâleden ibarettir.

Zühd ve takvasıyla tanınan Erdebîlî'nin Kerekî'yi tenkidi Safevî idaresine yakınlaşarak dünyevî çıkar elde etmek için olmamalıdır. Aksine *Zübdetü'l-beyân*'ında, ülü'l-emre itaatle ilgili âyetin tefsirinde gerçek emir sahiplerinin Hz. Fâtıma ile Ali'nin soyundan gelen mâsum imamlar olduğunu savunduğu gibi zâlim idarecilere itaatin vücûbiyetini de reddetmektedir.

furûşî-yi İslâmiyye, 1314 hş., s. 31 vd.; Browne, IV, 369, 406; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, II, 207, 582; *Hediyyetü'l- ârifin*, I, 149; Dânişpejûh, *Fibrîst-i Kitâb âne-i merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1340 hş., IX, 821; Hân bâbâ, *Fibrîst-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi Arabî*, s. 6, 352, 432, 749, 750; a.mlf., *Fibrîst-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi Fârsî*, I, 1299-1300; Seyyid Ali Erdelân-i Cevân, *Fibrîst-i Kütüb-i Qa1-i-yi Kitâb-âne-i merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Ra avî*, Tûs: Kitâbhâne-i Merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Razavî, 1986, I, 43-44; Abdullah el-İsfahânî, I, 56-57; Muhsin el-Emin, III, 80-83; Hakîmî, s. 33-39; Kays Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l- Arabî*, Tahran: Müessesetü'l-buhûs ve't-tahkikâti's-sekâfiyye, 1984-1986, III, 350-362; Muhammed el-Erdebîlî, I, 61; Kumî, *el-Künâ*, III, 200-202; Tahrânî, *ef-f erî. a*, I, 103; II, 37, 183; III, 48, 396; IV, 73, 117; VI, 9, 103, 113-114, 385-387; VII, 144; X, 205; XI, 179; XII, 21; XV, 281; XX, 35-36; XXI, 397-398; XXII, 255; XXIV, 172; XXV, 183; a.mlf., *Caba ât*, s. 8-9; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 51-52; 83-84, 95, 115, 164, 177, 199-200; Necefi, s. 17; Hüseyinî, XIII, 360; Mach-Ormsby, s. 144, 328, 364; Hüi, II, 225; Fuâd İbrâhim, s. 158-159; Pir Hâşimî, "Molla Ahmed Mukaddes Erdebîlî", *Varlık*, X, Tahran 1980, s. 53-55; Seyyid Ahmed Tüyserkânî, "Mu. arriifî dû nüsða-i nefis", *Dânişkede-i edebiyât ve ulûm-i insânî*, sy. 9 (1376/1997), s. 35-39; Madelung, "ArdabΔΔ", *Encyclopaedia Iranica*, II, 368-370; Tahsin Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XI, 278.

Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî'nin bildirdiğine göre Erdebîlî'nin haracın haramlığına dair görüşleri ilim muhitlerinde yaygınlık kazanmıştı. Erdebîlî'nin çevresinden bir grup Şeybânî'ye bu husustaki kanâatini sorunca üstatlarının söz konusu meseledeki görüşlerini yazıya dökmesini istemişti. Böylece onun haracın şüpheli olduğu hususundaki ilk risâlesi gün ışığına çıkmıştı.⁹⁴ Bu bilgiden de anlaşıldığı üzere Kerekî tarafından ateşlenen ve Katîfî'nin ona reddiyesiyle alevlenen haraç tartışmasının öncekinin zaferi sonucunda düşen harareti Erdebîlî tarafından tekrar yükseltilmiştir. Sonuncunun hızla yayılarak sözlü tartışmalara zemin hazırladığı anlaşılan düşüncelerinin Şeybânî gibi âlimler ve muhtemelen halk tarafından yazıya geçirilmesi istenmiştir. Erdebîlî söylentilerin aksine daha yumuşak bir tutum –veya belki takıyye– sergileyerek haracın şüpheli olduğunu savunan ilk risâlesini kaleme almıştır. Aslında Katîfî'nin savunduğu bu yaklaşım Kerekî'nin *κἀλλί, atü'l-le-câc'*ında vardığı “Kesinlikle haraç şüpheli konulardan değildir”⁹⁵ şeklindeki mutlak hükmü nakzetzemeyi amaçlıyor olmalıdır. Ancak Şeybânî'nin buna yazdığı reddiye üzerine tutumunu netleştirerek kendi döneminde imamdan izinsiz toplanan haracın haramlığını savunan ve aslında içerik bakımından birinciden çok farklı olmayan ikinci risâlesini tartışmaya açmıştır. Şeybânî'nin buna cevabî mahiyette bir başka eser hazırlayıp hazırlamadığı belirlenememiştir.⁹⁶

Erdebîlî risâlelerinde Katîfî'nin Kerekî'ye karşı kullandığı cedelci üslup yerine eleştirel ama saygılı bir dil benimsemiştir. Sonuncunun imamın gaybeti sırasında haracın helâllliğini onaylayan yorumunu katî olarak reddetmediği gibi Katîfî'nin aksi yöndeki görüşünü de sahiplenmemiştir.

b. İktisadî Görüşleri

Erdebîlî'nin bu risâlelerindeki görüşleri dar anlamda vergi hukuku, geniş anlamda ise maliye hukuku ilkelerine münhasır kalmaktadır. Güncel uygulamaya ilişkin gözlemlerine göre devrin zalim sultanı a) yanlış yerlerden, b) haddinden fazla ve c) mükellefin rızasının hilâfına tahsilât yapmaktadır. Hatta bazan mükellef ürünü haracı karşılamasa veya tarımı bıraksa bile bu vergiden kurtulamamaktadır. Halbuki zalim sultanın haraç toplamasının zulüm, haram ve günah olduğu tasrih edilmiştir.⁹⁷ Dolayısıyla onun zorbalıkla topladığı vergilerin mümkün merteye kaç-

94 Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî, *Risâle fi'l- arâc (el-Qarâciyyât içinde)*, Kum 1413, s. 7.

95 Kerekî, s. 88.

96 Bundan sonra iki risâleye yapılan atıflar –aralarını tefrik için– *Risâle fi'l- arâc I* ve *Risâle fi'l- arâc II* şeklinde olacaktır.

97 Erdebîlî, *Risâle fi'l- arâc I*, s. 19.

rılması veya ödenmesinden kaçınılması câiz olmak şöyle dursun vâcip-
tir; ödememeye muktedirken ödeyenin zimmetindeki borç düşmez,
kendisinden yapılan tahsilât haraç veya zekât yerine geçmez.⁹⁸

Erdebîlî'ye göre Irak dışındaki topraklardan haraç tahsilinin cevazı
şu hususların sübûtuna bağlıdır: 1) Toprağın anveten veya mülkiyeti-
nin müslümanlara geçmesi şartıyla fethedilmiş olması; 2) Fetih esna-
sında mâmur bulunması; 3) Haraca tâbi kılınmış olması; 4) Üzerinde
kimsenin mülkiyet iddia etmemesi; ve 5) Vakıf olmamasıdır. Bu hu-
susları vuzuha kavuşturacak mütevâtir veya ahad haber ya da muteber
zannın yokluğu sebebiyle haracın hükmü şüphelidir; artık hâlihazırda
belli bir toprağın harâcî olduğunu katiyetle ispatlamak imkânsızdır.
Buna rağmen uygulamada arazi üzerinde mülkiyet iddiasında bulu-
nanlardan ve hatta vakıflardan bile haraç alınmaktadır.⁹⁹

Ona göre, Katîfî'nin de belirttiği gibi, insanların zilyedliğinde olup
üzerinde mülkiyet tesis veya iddia ettikleri şeylere aksi ispatlanmadan
el konulması meşrû değildir. Çünkü mal zilyedindir ve üzerinde baş-
kası tarafından hak talep edilemez; arazisinin imam tarafından haraca
tâbi kılındığı ve haraçgüzârın hâlihazırdaki miktara rıza gösterdiği
açık değildir. Üstelik toprağının harâcî olduğunu kabullenirse gâsıp
hükmüne girer ve ecr-i misil ödemesi gerekir ki bunun fiilen haraç adı
altında tahsil edilen miktara denk düştüğü de bilinmemektedir. Ayırı-
ca bu onun zimmetinde bir borçtur ve rızası hilâfına alınamaz. Âdil
imamlar veya vekilleri dışındaki otorite tarafından toplanan vergi de
mükellefiyetini düşürmeyip zimmetinde borç olarak kalır; sorumlu-
luktan kurtulması için hak sahibine ya da mümkünse meşrû otoriteye
ulaştırılmasını vasiyet etmeli veya hak sahibine bizzat erıştirmeli ve ya-
hut müslümanların maslahatına harcamalıdır. Bununla birlikte kendisi
de müslüman oluşuna göre ihtiyaç içinde ise borcu düşer çünkü har-
aç gelirlerinden faydalanan böyle bir kimse sonuçta beytülmâldeki
hissesinden almaktadır.¹⁰⁰

Yazara göre Şîa ulemâsı zalim sultanın haraç adı altında devşirdiği
gelirlerden pay almayı mutlak olarak câiz görmemişlerdir; bu hususta
icmâ yoktur. Konuya ilişkin haberler mümin olsun olmasın her zalim
sultanın topladığı haraçtan, beytülmâlde hakkı bulunsun bulunmasın
herkesin yararlanmasının cevazına delâlet etmez.¹⁰¹ Hal böyle iken
bütün müslümanların ortak malı olup imam veya nâibi tarafından ka-

98 Erdebîlî, *Risâle fi'l- arâc I*, s. 23.

99 Erdebîlî, *Risâle fi'l- arâc I*, s. 18-19; a.mlf., *Risâle fi'l-parâc II*, s. 25.

100 Erdebîlî, *Risâle fi'l- arâc I*, s. 19-20; a.mlf., *Risâle fi'l-parâc II*, s. 25.

101 Erdebîlî, *Risâle fi'l- arâc I*, s. 20-23.

mu yararına harcanması gereken haraç gelirlerinden herhangi bir kim-
senin –müslümanların veya meşrû temsilcilerinin izni bulunmaksızın–
ihtiyacının çok üzerinde pay alarak dilediği gibi harcaması nasıl tecviz
edilebilir?¹⁰²

Erdebîlî meselenin fikhî inceliklerini bilmeyen çağdaşlarının Kere-
kî'nin haraç risâlesindeki görüşlerini taklid¹⁰³ ettiğini halbuki onun
“Ölü müctehidin kavliyle amel câiz değildir,” dediğini belirtmekte-
dir.¹⁰⁴

IV. Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî ve *Risâle fî hilli'l- arâc*'ı

A. Şeybânî'nin Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır. Eserlerinin mahiyetinden fi-
kîh eğitimi aldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Necef'te yaşamıştır.
Mukaddes el-Erdebîlî'nin çağdaşıdır; XI. (XVII.) yüzyılın başlarında
vefat etmiş olmalıdır. Hemen hepsi belirli fikhî meselelerine ilişkin
muhtelif risâleler hazırlamıştır.¹⁰⁵

B. *Risâle fî hilli'l- arâc* ve Şeybânî'nin İktisadî görüşleri

a. *Risâle fî hilli'l- arâc* ve Mahiyeti

*er-Risâletü'l-ḡarâciyye*¹⁰⁶ veya *Risâle fî'l- arâc* ismiyle de bilinen
eser çeşitli defalar basılmıştır (*er-Raḡâ. iyyât ve'l- arâciyyât* içinde,
Tahran 1313, bl. 2, s. 176-190; *Kelimâtü'l-muha ṡ in* içinde
Tahran 1315, Kum 1402, s. 322-336; Ahund Molla'nın *Kifâyetü'l-
uḡûl*'ü ile birlikte, Tahran 1318; *el-ḡarâciyyât* içinde, Kum 1413).¹⁰⁷
Daha önce de açıklandığı üzere Erdebîlî'nin haracın haramlığına dair

102 Erdebîlî, *Risâle fî'l- arâc II*, s. 27.

103 Erdebîlî'nin taklidle ilgili görüşleri için bk. “The Muḡaddas al-ArdabΔlΔ
and TaqlΔd” (trc. John Cooper), *Authority and Political Culture in
Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany: State University of New York
Press, 1988, s. 263-266.

104 Erdebîlî, *Risâle fî'l- arâc I*, s. 20; a.mlf., *Risâle fî'l- arâc II*, s. 27.

105 Dânişpejûh, *Fibrîst-i Kitâb âne*, VIII, 740-741; Hânâbâ, *Fibrîst-i
Kitâbbâ-yi Çâpî-yi Arabî*, s. 317, 432, 749, 750; Tahrânî, *ef-f erî. a*,
VII, 68; XI, 172, 179; XX, 116; XXV, 41; Tabâtabâ'i, *An Introduction*,
s. 168, 177, 178, 190, 200; Necefî, s. 232; Hüseyinî, XIII, 358-360;
Madelung (1981), s. 202.

106 Tahrânî, *ef-f erî. a*, XI, 179.

107 Hânâbâ, *Fibrîst-i Kitâbbâ-yi Çâpî-yi Arabî*, s. 317, 432, 749, 750;
Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 177.

görüşleri, ilim çevrelerinde yaygınlık kazanmış ve haracın şüpheli olduğu hususundaki ilk risâlesi gün ışığına çıkmıştı. Şeybânî de yazdığı bu reddiyede Erdebîlî'nin risâlesindeki görüşleri pasaj pasaj iktibas ederek eleştirmiştir. Ana fikir “haraç gelirlerinden faydalanmanın meşrûiyeti”dir. Ancak Şeybânî'nin toprak vergisi meselesine yaklaşımı çok pragmatik görünmektedir.

b. İktisadî görüşleri

Kerekî'nin görüşlerinin sıradan bir savunucusu konumundaki Şeybânî'ye göre Irak anveten fethedilmiştir ve haracî statüde olduğu gün kadar açıktır. Dolayısıyla oradan tahsil edilen haraç helâldir.

Şeybânî Irak dışındaki topraklardan haraç tahsilinin cevâzı için –Erdebîlî'nin gerekli gördüğü beş şarta karşılık– toprağın mâsum imam veya nâibi tarafından anveten fethedilmiş ve mâmur olmasını yeterli saymaktadır. Fetihden sonra haraca tâbi kılınmış olmaması ve üzerinde mülkiyet iddia edilmesi topraktan haracı düşürmez; çünkü anveten meftûh arazi, üzerindeki tasarruf eserlerine tâbi olarak mülk ediniir. Bu durum söz konusu verginin ıskatını değil aksine toprağın –üzerindeki yatırımlar durdukça– mükellefin zilyedliğinde kalmasını gerektirir.¹⁰⁸

Şeybânî'ye göre zalimin kayıt altına alınamaması ve aleyhinde ta'n edilmesi onu İslâm'dan çıkarmadığı gibi elindeki –aynının haramlığı bilinmedikçe– haram olmasını da gerektirmez. Zalim sultan tarafından mutasarrıfın rızası hilâfına tahsil edilmiş olması toprak vergisinin tahrîmini gerektirmez; çünkü haraç, tanımı gereği, mutasarrıfın mülkünden çıkan şeydir. Mükellefin vergi miktarından daha az ürün kaldırmış olması dahi –ücret gibi değerlendirildiği için– haracın tahsiline engel teşkil etmez. Zalim sultanın bir şeyi haram yolla ele geçirmiş olması o şeyin hak sahibi kişilerce alınmasına mâni değildir.¹⁰⁹ Haraç konusundaki muhalefetiyle tanınan Katîfî dahil hiç kimse bu tür gelirlerden pay almanın haramlığını savunmamıştır. Böylece hâkimü'ş-şer'ın gaybeti sırasında söz konusu verginin zalim sultan ya da bir başkasından alınmış olması sonucu değiştirmez.¹¹⁰

Mâsum imam –haraç arazisi işleticisi kaçınsa dahi– vergiyi cebren tahsil edebilir. Ancak hadisler, fetvâlar ve icmâ, zalimin toplayıp dağıttığı toprak vergisinden Şîa'nın faydalanmasının câizliğine delil oluşturmaktadır ki bu cevaz cebren alınan da kapsayacak kadar umumdür. Tahsilâtın kendisi –borçtan farklı olarak– tahsil edilen şeyin haraç

¹⁰⁸ Şeybânî, s. 10-11.

¹⁰⁹ Şeybânî, s. 13.

¹¹⁰ Şeybânî, s. 15.

yerini tutmasını sağlar. Kaldı ki bir kimsenin zimmetindeki borç bile alacaklısı tarafından cebren tahsil edilebilir ve koparılan meblağ borca karşılık gelir. Yetkililer istediğinde haracın kaçırılmasının veya ödenmesinden kaçınılmasının haramlığı, bu gelirlerden pay alabilmek için meşrû otorite veya vekilinin izninin gerekliliğine, aksi takdirde toprak işleticisinin zimmetindeki borcun düşmeyeceğine delildir. Beytûlmâlde istihkakı bulunan kimselerin haklarını meşrû otoriteden veya vekilinden izinsiz almaları câiz olmadığı gibi umumi vakıflarda hak sahibi her fakirin kendi payını dağıtımdan sorumlu mütevelliden izinsiz alması da câiz değildir. Tahsil edilen humus (beşte bir) ilgili toprakların kaldırabileceği ücretten azsa sorun yoktur. Zorba otoritenin (*câ'ir bâkim*) haraç gelirlerini meşrû otoriteden izinsiz dağıtması câiz görülmemişse de bu hüküm onun tahsis ettiği atâ ve câizelerin alınmasının cevazını zedelemeyiz; çünkü imamlar Şîa'nın onlar tarafından dağıtılan ödenekten yararlanmasına izin vermişlerdir. Zorba otoriteden kaçırılan haraçtan istifade ise câiz değildir.¹¹¹

Rivayetler ve fakihlerin kavillerinden anlaşıldığı üzere toprak vergisinin helâllığı, müslümanların hakkı olmasından kaynaklanmaktadır ve imamlar Şîa'nın ondan faydalanmasına ruhsat vermişlerdir. Zalim sultan veya nâibi tarafından tahsil edilmiş olması ondan istifadenin helâllığı üzerinde tereddüt doğurmaz. Ancak zalim sultandan izinsiz alınması câiz değildir.¹¹² Bununla birlikte haracın helâllığı ile ondan zalim sultandan izinsiz pay alınmasının haramlığı arasında çelişki de yoktur. Çünkü buna benzer bir çok örnek vardır: Umumi vakıflar, zekât gelirleri, vasiyetler ve hatta sahibinin sefihliği gibi bir sebeple hacir altına alınmış özel mülkler gibi. Kezâ zalimin istilâsı altındaki özel mülkünden onun izni olmaksızın yararlanmaktan korkan bir kimsenin durumu da böyledir. Bunlar üzerinde istihkakı bulunan hiçbir kimsenin söz konusu mallardan çalması veya kaçırması câiz değildir.¹¹³

Özet olarak Kerekî hükümetin meşruiyetini alenen tanımamakla birlikte ulemânın itibarını sultanlar ve devlet erkânının koruduğunu itiraf etmekte, Katîfi ise idarecilere yakınlaşan ve onlardan maddî destek alan âlimleri sert bir dille kınamaktadır. Zühd ve takvâsıyla tanınan Erdebîlî de Katîfi'nin safında yer almaktadır.

Kerekî ve takipçisi Şeybânî zalim de olsa sultanın haraç toplama yetkisi olduğunu savunurken Katîfi ve Erdebîlî aksini ileri sürmektedir.

111 Şeybânî, s. 16-17.

112 Şeybânî, s. 21.

113 Şeybânî, s. 25-26.

Kerekî ve Şeybânî mükelleflerin haraç kaçırmasını veya ödemekten kaçınmasını meşrû görmezken diğer ikisi söz konusu verginin zalim idarecilere mümkün mertebe ödenmemesinin meşrû ve hatta vâcip olduğunu düşünmektedir.

Şeybânî'ye göre ise zalim sultanın toprak vergisi tahsili meşrû ve dolayısıyla haracın ona ödenmesi vâcip olsun olmasın, müslümanların ortak malı sayılan harâcî arazileri işletenler beytûlmâle karşı borç yükümlülüklerini zorba iktidara ilgili vergiyi vererek yerine getirsın getirmesin, en önemli husus bu devlet gelirlerinden müteşekkil fondan kaynaklanan câizelerin Şîa mensuplarınca kabul ve sarfinin meşruiyetinin ispatıdır.