

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

Şİİ FIKHINDA İMAMETİN GARANTÖRLÜĞÜNDEN İCTİHADIN SORUN ÇÖZÜCÜLÜĞÜNE GEÇİŞ SÜRECİ ÜZERİ-NE MÜLAHA- ZALAR

*Considerations on The Transition Process from The Guarantor of Imamate to
The Problem-Solver of Ijtihad in Shia Fiqh*

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

satik@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7806-3971>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/11/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2019

Atıf/Citation: ATİK, Sefa. "Şii Fıkında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çö-
zücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülahazalar". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019):
59-97.

Şîî Fıkhdında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar

Öz

Bu makale erken dönem herhangi bir İslam düşünce ekolünün merkeze almış olduğu temel bir prensibin aynı ekol üzerindeki kapsamlı etkilerinin sadece o prensibin odağında bulunduğu alanda etkili olmadığını diğer alanlarda da derin etkilerinin olduğunu, dolayısıyla merkeze alınan bu ilkenin zamanla mezhebin önünde nasıl bir engele dönüştüğünü anlatmayı amaçlamaktadır. Hatta merkeze alınan bu temel "prensip"ın kendi akademik, epistemik ve itikadî alanından daha çok diğer alanlarda etkisinin olduğu görülmektedir. Bu anlamda yine imamet gibi kelâmî bir prensibin aynı düşüncenin fikhî mezhebi olan Caferî düşüncenin ahkâmlarındaki etkisini ve bu etkinin kilitlenmiş olduğu meselelerde icthadın nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İmamet gibi kelâmî bir prensibin uzun entelektüel çabalarla temellendirilmesi akabinde beliren rehavet ortamının "gaybet" hadisesi sonrasında ortaya çıkan fikhî sorunlar karşısında inkitaya uğradığı görülmektedir. İmamet prensibi bu kesinti sürecinde Şîî düşünce için bir engele dönüştüğü gibi aynı zamanda Şîî düşünceye sorumluluk yükleyerek bir ivmeye dönüşmüştür. Diğer yandan bu metin Şîî düşüncenin temel umdesi olan imamet prensibinin fikhî meselelere etkisini içermesi açısından imâmet-fikhî ilişkisini kurmayı amaçlamamaktadır. Bilakis onun da ötesinde imamet gibi itikadî bir umdenin aslında epistemik bir kaynak ve entelektüel faaliyet olmasının yanında fonksiyonları itibariyle salt fikhî bir mesele olduğunu vurgulamayı amaçlamaktadır. Çünkü hâdler, cuma namazı, cihad ve humus gibi meseleler konusu itibariyle fikhî bir alana işaret etmektedir. Netice olarak bu metin imamet prensibinin bir şekilde etkili olduğu fikhî düşünce sorunlarının yine fikhî bir kavramla aşılma çabaları üzerinden yola çıkarak imametın sadece itikadî alanda etkili olmadığını bilakis fikhî alanda da derin etkiler bıraktığını, bu anlamda imametın ağır tonunun icthad kavramı ile azaltıldığını böylece Şîî fikhinin bir ayağının müçtehide bırakılarak yeryüzüne ait bir uygulamaya dönüştüğünü ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şîîlik, Caferî fikhî, imamet, icthad, gaybet

Considerations on The Transition Process from The Guarantor of Imamate to The Problem-Solver of İjtiħad in Shia Fiqh

Abstract

This article aims to remind us that the comprehensive effects of the same cult of a basic principle which any Islamic cults of thought focus in early periods is not effective just in the area where this principle focuses, but it has also deep effects in other areas, accordingly being transformed this centralised principle into an obstacle. It is also seen that this centralised principle has much more effect in other areas than its own academical, epistemic, and faith areas. In this sense, the effect of a Kalami principle like Imamate on Jafari thought judgments which is the fiqhal sect of the same thought, and which functions does İjtiħad have in the issues which this effect causes is also be aimed to be shown. On the other hand, this article aims to make a relationship between Imamate and fiqh because it includes the effects of Imamate principle which is the basic principle of Shia thought on fiqhal issues. Moreover, it aims to emphasize that a belief principle such as Imamate is actually an epistemic source and intellectual activity, as well as a completely fiqh issue in terms of its functions because issues such as punishments, Friday pray, jihad, and booty shares (humus) are placed in fiqh area. Consequently, this article aims to express that Imamate is not effective in just faith by taking into consideration the efforts of explaining that fiqhal thought problems are solved with a fiqhal concept, but it also has some deep effects on fiqh. In this sense, it can be inferred that the deep effect of Imamate is decreased by İjtiħad concept, thereby some parts of the Shia fiqh is adressed to mujtahid, and it turns into a concept related to earth.

Key Words: Shiism, Jafari fiqh, Imamate, İjtiħad, 12. Imam's hiding from people and leaving them without dying in Isnaaşeriyye faith (gaybet)

Giriş

İslam tarihinde ortaya çıkan itikadî ve amelî mezheplerde ana akım düşüncüyü Sünnî ekoller oluşturmaktadır. Buna mukabil günümüzde hayatiyetini devam ettiren Şîlik ise ana akım Sünnî düşünce karşısında azınlığı teşkil etmektedir. Şîî düşüncenin doğuş, gelişim ve teşekkül süreci itikadî ve amelî planda farklı zamanlarda tezahür etmiştir. Şîî düşüncenin itikadî umdelerinin oluşumu ve bir mezhep halinde teşekkül edişi büyük gaybetin (329/941) başlaması itibariyle sona ermiştir. Bu anlamda Şîlik düşüncesi kendi kavramsal çerçevesine dahil olabilecek Zeydî ve İsmâîlîler arasında baskın bir karakter oluşturmuş; Şîî, imâmî kavramlarının yanında “isnâaşerî” kavramını da kendisine eklemeyerek Şîlik düşüncesinin markası olmuştur. Dolayısıyla ilim havzalarında Şîî/imâmî/isnâaşerî deyince akla Şîlik, Şîlik deyince de akılda Şîî/imâmî/isnâaşerî belirlemektedir. Şîlik düşüncesi büyük gaybet itibariyle tevhd, adalet, nübüvvet, imamet ve mead düşüncesini oluşturmuş bulunmaktadır.¹ Oysa itikadî olarak Şîlik düşüncesi temel umdelerine nispeten büyük gaybet dönemi ile tamamlanmış olsa da amelî ve fikhî ilkelerinin teşekkül süreci için geri sayım yeni başlamaktadır. İtikadî umdeler arasında diğer mezheplerden farklı olarak “imamet” düşüncesini benimsemiş olan Şîî düşünce, amelî planda tam teşekküllü bir şekilde “Caferî” nispetini alabilmek için hicrî beşinci yıl sonrasını bekleyecektir. Yani gaybetle başlayan tam teşekküllü itikat temelli imamiye mezhebi “edille-i erbaa”sını tamamlayarak “Caferî mezhebi” niteliğine ve teşekkülüne Şeyh Tûsî'nin vefatından sonra kavuşabilecektir. Şeyh Tûsî özelinde Bağdat merkezli fakihler usul ve fûrû ilmini oluşturmuş ve böylece ilim dünyasında “efradını câmî ağyarını mânî” tam tanımlı bir mezhep olarak Caferîlik mezhebi yer almıştır. Neticede bir taraftan itikadî teşekkülünü diğer taraftan amelî teşekkülü tamamlamış Şîlik mezhebi entelektüel düzeyde tebaanın itikadını kelimayla, amelî hayatını ise fıkıh ilmiyle hal yoluna koymaya başlamıştır.

Bilindiği gibi her ilmin kendisine mihver edindiği ve bu mihverden hareketle birinci dereceden ele aldığı ve hassaten üzerinde durduğu konular (mevzu) ve bu konuların alt başlığı olan meseleleri (mesâil) vardır. Bilimsel bir faaliyet ve epistemik bir çaba olarak şer'î delilleri kendisine konu alan usul-i fıkıh ilminin yanında kendisine insan davranışlarını konu alan fûrû fıkıh ilmi, usul-i fıkıhtan farklı olarak insan ve toplum davranışlarını normatif düzeyde dizayn etmektedir. Fıkıh ilmi aynı zamanda İslam bilimler bütünü'nün sosyolojisidir. Bu anlamda aidiyet ve nispetlerden azade olarak fıkıh ilmi insan davranışlarını düzenleme unsurunu içerisinde barındırırken herhangi bir ekole nispeti itibariyle mezhebe dönüşme süreci ile birlikte artık fıkıh ilmi “mezhep” adı altında o mezhebe ait tebaanın bireysel ve toplumsal planda

1 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, 1. Bs (Ankara: Umran yayınları, t.y.), 47.

amelî hayatını düzenleyecektir. Ele aldığımız konu itibariyle Şîî düşünce Caferîlik etiketi altında insan davranışları nübüvvet, imamet ve niyabet isimleri altında düzenlemektedir.

Diğer yandan erken dönem Şîî düşüncede bir mezhepten bahsedilebilmesi için tamamlanması gereken başka süreçlerin olduğu bir vakıdır. Yani Şîî düşüncenin geçirmiş olduğu diğer süreçlere ilave olarak kendisine hayat veren güçlü bir sosyoloji ve siyasal güç gerekmektedir. Bu yüzden Şîî düşünce bu süreçleri beklemek zorunda kalacaktır. Aynı zamanda dinî renkli herhangi bir siyasî hareket dinî harekete, oradan da ilmi bir harekete dönüşürken içindeki gulat düşünceleri atacak, onlarla ayırşacak,² böylece epistemik ve rasyonel bir temele doğru yol olacaktır. Bu anlamda bu makale Şîî Düşüncenin Temelleri, Kelâmın İmama Toplumsal Rol Bıçme Çabaları, İctihad Yöntemi ve İmamı Fonksiyonları İle Yeryüzüne İndirme Çabaları ve Sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Ayrıca vurgulanması gereken bir diğer husus ilahiyat alanında “imamet” ekseninde kaleme alınan makalenin büyük çoğunluğu “Kelâm” ilmi alanında olduğu göze çarpmaktadır. Bu anlamda örnek olarak şü makaleleri zikredebiliriz: Habip Kartaloğlu, “Şîî-USûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, Fatih Topaloğlu, “Eski İnan’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şîî İmamet İncancına Etkisi”³, Mustafa Türkan, “İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ’ Delili Özeline Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü”⁴.

Biz bu makalelerden istifade etmekle birlikte konunun daha çok fikhî tarafına yoğunlaşmış ve fıkıh eserlerine referansta bulunmuş olduk.

1. Şîî Düşüncenin Temelleri

Din orijinli bir düşüncenin kurulması, korunması ve sürdürülmesi için temel bazı parametre ve süreçlere ihtiyaç duyulabilir. Bu anlamda Şîî düşünce özelinde din orijinli bir düşüncenin kurulabilmesi için rivaî temel, sosyolojik temel ve siyasî destekten söz edilebilir.

2 Hicrî III. yy. sarayın Şîî kelâmcılarından Nevbahtî’nin bildirdiğine göre müfrit Şîî fırkaları ve İsmâiliyye imamları Ca’fer Sâdık hakkında aşırı fikirler ileri sürerek onun Ali’den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia edebilmişlerdir. Böyle karmaşık ve uçuk görüşlere sahip Şîî fırkalarının içerisinden derli toplu bir mezhep çıkarmak Şîî kelâmcılar için ciddi başarı olduğu açıktır. Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ el-Kummî Nevbahtî, *Kitâbu Firakı’s-Şîa (H. Ritter tahsihi)* (İstanbul: Matbaatü’devle li-cemiiyeti’l-müsteşrikîn el-Almaniye, 1931), 35-38.

3 Fatih Topaloğlu, “Eski İnan’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şîî İmamet İncancına Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 77.

4 Mustafa Türkan, “İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ’ Delili Özeline Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü”, *VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye (Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler)*, 2019, 227.

1.1. Rivaî Temel/Kavramsal Çerçeve Olarak Şîilik

Din orijinli bir düşüncenin fikri ya da rivaî temellerini kavrayabilmek için başucu kaynağı olarak kullanılan Mezhepler tarihçiliği geleneğindeki temel referans metinleri kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: el-Eş'ârî (324/935)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Abdülkâdir el-Bağdâdî (429/1037)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Şehristânî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* eserleridir. Bu eserler temel alınarak bakıldığında Mezhepler tarihçileri ve kelimacılar Şîî düşüncenin kökenlerine dair Mekke, Medine, Sıffın gibi mekânsal atıflar yapmışlardır. Diğer yandan Şîî kavramının kökenine dair tespit ve değerlendirmelerde rivâî temel ve bu rivayetlerin desteklediği teşekkül, tekettül ve sosyolojik yapılanmalar dikkat çekmektedir.⁵ Düşüncenin kökenine dair diğer atıflarda menâkıb bilgileri göze çarpmakta ve bu menâkıb bilgilerinde rivayet egemenliği dikkat çekmektedir. İlgili rivayetlerde nebevî vurgulara göndermeler dikkat çekmekte ve bu vurgular Kur'an metinleri ile desteklenmektedir.⁶ Şîî düşünürler rivaî gerekçelerden hareketle Şîî düşüncenin temellerinin Hz. Peygamber tarafından atıldığını ifade etmek için Hz. Peygamber'in "أنت وشیعتك، شیعتك معك" / senin Şîân seninle birlikte olandır, sen ve şîân" gibi ifadelerini temel almaktadırlar. Şîî düşünürlerin erken döneme yapmış oldukları referans atıflarda düşüncenin ruhî ve itikadî köklerinin Hz. Peygamber dönemine, siyasî köklerinin ise Hz. Ali dönemi ve onun vefatına kadar sürdürüldüğü dikkat çekmektedir. Diğer yandan tam bir siyasî hüviyet kazanması için Hz. Hüseyin'in şahadeti beklenmektedir.⁷ Görüldüğü gibi ilk dönemlere yapılan atıflarda itikadî temellendirme, sonrakilerde sosyolojik temellendirmeler dikkat çekmektedir. Siyasî temellendirmelerin Hz. Ali'nin şahadeti ile başladığı, akabinde bu siyasî rengin Hz. Hüseyin'in şahadeti ile birlikte dinî bir motif kazanma sürecine girdiği görülmektedir.

İlk dönemlerden beri varlığını sürdüren itikadî temel Hz. Hüseyin'in şahadeti ve Sâdıkeyn (Muhammed Bâkır ve Cafer Sâdık) dönemi ile birlikte itikadî zümreler arasında yer bulmaya ve böylece "mezheb"e doğru evrilmeye başlamıştır. Bu anlamda imamet teorisi ve şartları, masumiyet teorisi ve içerikleri, gerekçeleri, Şîî düşünceye mahsus toplumsal hayatta takınılacak tavır

5 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 56 vd.

6 Nebîle Abdülmünîm Dâvûd, *Neş'etü's-Şîati'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Beyrut, 1415), 67 vd.

7 Nebîle Abdülmünîm Dâvûd, *Neş'etü's-Şîati'l-İmâmiyye*, 86; Seyyid Tâlib el-Horasân, *Neş'etü't-teşeyyu'*, nşr. İntişârâtü Şerif Rızâ, 1. Bs (Beyrut: Emir matbaası, 1412), 24 vd.

(takiyye)⁸, bedâ⁹, rec'at¹⁰ gibi kavramlar oluşturulmuştur. Şîî fakih ve kelimcilerin kavramlaştırma çabaları siyasî zemindeki ayrışma süreçlerine paralel olarak ilmî zemindeki ayrışma süreçlerini de dahil etmiştir.

Bazı araştırmacılar meseleye ırkî temel üzerinden yaklaşarak Şîî düşünceyi Fârisî etniseye nispet etmişler ve yine bazı araştırmacılar Şîî düşüncenin Arap temelli olduğunu vurgulamışlardır. Buna mukabil asıl olan bir fikrin toplumda makes bulup tektettül/kitleleşme edip ve bir zümreye karşılık gelmesidir.¹¹

Bir toplumda ortaya çıkan bilgi, inanç, ahlak, duygu, ortak maşeri vicdan gibi manevi değerlerin ortaya çıkardığı maddi ve manevi değerlerin tümüne birden o toplumun kültür ve medeniyeti denildiğine göre ister siyasî, ister dinî ister sosyal ister ilmî Şîîlik olsun rivâî temelli kavramsal çerçevenin toplumsal taban bulması ile birlikte "Terimleşme" süreci başlamıştır. "Etbâ', müvâlât, münâsarât" anlamına gelen Şîa terim olarak "etbâ-i Ali" kalıbında onun ve onun Ehl-i beytini veli kabul edenlere denmektedir. Ortaya çıkan terimsel anlam kendi içerisinde yeni bir çerçeve çizmiş "Şîâ'dan "teşeyyu"ya geçiş sağlanmıştır. Artık bu anlamda "teşeyyu" siyasî bir sonucu da doğurmuş böylece "Ali'yi diğer ashaba takdim" şeklinde bir düşünceyi intaç etmiştir. Bu siyasî düşünce "Allah'ın iradesine ilişkin bir nas ve vasiyet" vurgusu ile istikrarlı hale getirilmiştir. Diğer yönden bakıldığında ilk dönemdeki "teşeyyu" kavramının siyasî taraftarlık; sonraki dönemlerdeki "teşeyyu"¹²un ise teolojik bir içerik kazandığı görülmektedir.

1.2. Sosyolojik Temel

Herhangi bir düşünceden söz edilebilmesi ve o düşünceye ait kavramsal temellendirmelerin hayata geçirilebilmesi için aynı zamanda bir sosyolojik kitle de gerekmektedir. Eş'arî "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*" isimli eserinde gâliye (gulat Şîîler) için 15 fırka nispet ederken İmâmîye'ye ise 25 fırka nispet etmektedir. Aynı zamanda Eş'arî, Sünnî mezheplerle Şîî fırkalar arasında "nazar ve kıyas" konusunda ihtilaf olduğu gibi Şîî fırkalar arasında da bu konuda açık

8 Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terim Mustafa Öz, "Takiyye" (İstanbul: TDVDİA, 2010), XXIX: 453.

9 Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi. Avni İlhan, "Bedâ" (İstanbul: TDVDİA, 1992), V: 290.

10 Bazı Şîî gruplarına göre imamın ölümden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşiyye Şîas'ına göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında bir terim. İlyas Üzüm, "Rec'at" (İstanbul: TDVDİA, 2007), XXXIV: 504.

11 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 47.

12 "Hişâm b. Hakem'in, imamet ilkesine *kasde't-teşeyyu'* şeklinde derin bağlılığı" ifadesi bu ilmî teşeyyu' kavramını izah edebilir. İbn Abdirrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-rad alâ ehl-i bida' ve'l-ehvâ*, thk. Muhammed Zeynihim Muhammed Azb, 1. Bs (Kahire: Mektebetü Metbûlî, 1413), 21.

ihtilafların olduğunu ifade etmektedir.¹³ Yine Eş'arî "Teşeyyu" taraftarı olanlar için üç sosyolojik merkez zikretmektedir: Ona göre Kum halkından olanlar (Kummeh), İdris b. İdris Beldesi (Tanca) ve Kûfe'dir.¹⁴ Yani "başlangıçta Şîa'nın çekirdeği Irak'ın Kufe şehrinde merkezileşmiş hayli küçük bir grup iken sonrasında Hz. Ali'nin imameti eksenli sorun Kûfe hinterlandından çıkmış İran yaylalarındaki bir Arap garnizon kasabası olan Kum sınırlarına kadar ulaşmıştır. O kadar ki imamet eksenli büyüme Ali soyu ile bağıni kurmakla yetinmemiş Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatıma soyunun da Hz. Muhammed'in yegane zürriyeti olduğu tarihi gerçeğini arkasına alarak sosyolojik büyümesini sürdürmüştür".¹⁵ Şîî hareketin başlangıcı bir takım siyasî başarısızlıkların toplumda hatırate dönüşmesi¹⁶ üzerinden bir gelişim gösterdiğinden Şîî düşünce araştırmalarına göre Şîî düşüncenin oluşumunda rol alan siyasî olaylara atıf yapılmadan Şîî düşünce anlaşılabilir. Bu anlamda "Hz. Ali'nin şehit edilişi, Hz. Hüseyin'in şehid edilişi, Hz. Hasan'ın hilafetten feragat edilişi, Hucr b. Adiy hareketi, Tevâbîn hareketi, Muhtar es-Sekafi hareketi, Zeyd b. Ali'nin kıyâmı" gibi siyasî olaylar Şîî düşüncenin oluşumunda katalizör görevi üstlenmiştir.¹⁷ Netice olarak sürekli siyasî mücadeleler ve kalkışmalar zamanla iç ihtilaflarını azaltarak Şîî düşünceye istikrar kazandırmıştır.

1.3. Siyasî Destek

Yine klasik dönem herhangi bir dinî düşüncenin toplumsal taban bulup toplumda derin kökler salabilmesi ve üretmiş oldukları entelektüel birikimin hayata geçebilmesi için kendi düşünce dünyasından beslenen siyasal bir erk tarafından desteklenmesi ve siyasî desteğin düşüncenin arkasına alınması gerekmektedir. Aşağıda geleceği üzere sürekli acılar ve yeniklikler üzerinden hatıra tazeleyen Şîî düşünce yeni bir konsepte geçerek egemen düşünce ile yakın ilişki kurma süreçlerini yaşamıştır. Şîîliğin ilk devlet tecrübesi, diğer Şîî

13 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411), 1: 124.

14 Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 134.

15 M.G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Metin Karabaşoğlu, 1. Bs (İstanbul: İz, 1995), 2: 208. Coğrafyacılar göre İran toprakları Bağdatın üst kısımları Irak-ı Acem alt kısımları ise Irak-ı Arap şeklinde ikiye ayrılarak tanımlanmaktadır. Irak-ı Acem bölgesinde Kum tamamen Şîî kentidir. Kum alimleri mutaassıptılar. Kum'da Musa Kazım'ın kızı Fatıma Masume'nin türbesi vardır. Diğer Şîî kent ise Kâşân'dır buranın da çoğunluğu Şîîdir. Rey kentinin de halkının çoğu Şîîdir. Irak-ı Acem'deki Kazvin, İsfahan de Sünnî ve Şiiler yoğunlukta olup Âve ve Nihavend şehirlerinin neredeyse hepsi Şîî'dir. Irak-ı Arap ise Şiilerin yoğunlukta olduğu gibi azınlıkta oldukları şehirler de vardır. Örneğin hilafet merkezi Bağdat'ta Şafîî ve Hanbelliler çoğunlukta olmakla birlikte önemli oranda Şiilikte bulunmaktadır. Hanefi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 1. Bs (İstanbul: Ötüken, 2010), 196.

16 W. Montgomery Watt, *İslamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*, trc. Süleyman Ateş (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 30.

17 Nebîle Abdülmünim Dâvûd, *Neş'etü's-Şiati'l-İmâmiyye*, 51 vd.

grup olan İsmâîlîler eliyle Fatımiler devleti adı altında İsmâîlî hanedan yönetiminde Mısır'da gerçekleşmiş ve yüksek bir fikir merkezi oluşturmuştur.¹⁸ Diğer taraftan Büveyhîler İmâmîye fırkasını himaye ve teşvik etmişler, bu dönemde Şîî alimler kelâm ve fıkıh alanında yoğun eser telif ve üretim süreçlerine geçmişlerdir. Ve onların üretmiş oldukları muhteviyat akaidde farklı olsa da fıkihta Sünnî bir fıkıh mezhebe ilave gibidir.¹⁹ Örneğin böylece onlar Mustasıriye medresesinde dört mezhebe (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) tahsis edilen resmi eğitim mekânlarına²⁰ iç geçirme psikolojilerini geçici de olsa dourmuş olmaktadırlar.

Siyâsî teşeyyu' da denilebilecek bu süreçte Şeyh Müfid ile başlayan Allâme Hillî ile gerek Büveyhîler ve gerekse İlhanlılar döneminde devlet organizasyonundan güç devşirme dönemlerinde Şîî düşünce kurumsallaşmasını tamamlarken kendisine nispet edilen iddia ve şüpheleri izale etme çalışmalarını büyük oranda gerçekleştirmiştir. "Şiâtü Ali" ifadelerinde kendisini gösteren siyasî Şîilik artık hiçbir ön eke ihtiyaç duymadan salt "Şîilik" kavramından hareketle kendisini hem ilmî hem mezhebî düzeyde ifade etmeye başlamıştır.

2. Kelâmın İmama Toplumsal Rol Biçme Çabaları

Şîî düşüncenin temelini teşkil eden imamet prensibinin tayin ve nas ile olması gerektiği hususu entelektüel çabalarla temellendirilerek istikrara kavuşturulduktan sonra sıra imamet prensibinin pratik hayatla bağını kurmaya gelmiştir. Bu anlamda imamet prensibi pratik hayatta somut fonksiyon arayışına girecek ve konu itikadî alandan fikhî alana doğru yol alacaktır.

2.1. Bir Ayrışma Meselesi Olarak İmamet

İslam tarihinin ilk ihtilafı Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan siyasî içerikli imamet yahut hilafet konuları olduğu²¹ gerek İslam tarihçileri gerek mezhepler tarihçileri tarafından tespit edilen bir gerçektir. Bu anlamda siyasî içerikli imamet merkezli ilk ihtilaf noktaları kendisini üç yerde göstermektedir: Birincisi Hz. Peygamber'in vefatı sonrası halifenin kim olacağı konusunda ikincisi Hz. Osman'ın şehadeti sonrası büyük günah işleyenlerin durumunun ne olacağı hususunda üçüncüsü ise Hz. Ali'nin hilafetinin sahih olup olmadığı ve Hz. Ali ile Muaviye arasında ortaya çıkan savaşlarda ölenlerin hükmünün ne olacağı konusundadır.²² Bu üç olayın merkezinde bulu-

18 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 339.

19 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 347.

20 Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd*, thk. Muhammed Ali Ensârî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hiyam, 1401), 105.

21 Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 39.

22 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 50-55.

nan temel tartışma ve ayrışma noktasının “imamet” konusu olduğu görülmektedir. Bu arada imamet konusunun sadece Şîi düşüncüyü ilgilendirmediği ve “nas ve tayin” şartı dışarıda tutulmak şartıyla imametın Ehl-i sünnet için de temel düşünce pratiklerinden birisi olduğu söylenilebilir. Çünkü Sünnî teoriyi kurmak için “hilafet” müessesinin meşru bir zemine oturtulması gerekmektedir. Şîi teori kendisini haklı bir zemine oturtmak amacıyla imamın günahsız yani masum olması gerektiği şeklinde idealist bir görüşü benimserken; Sünnî teori fiili durumu egemen kılarak realist bir tutum benimsemiş böylece imam (halife) olacak kişilerde masumiyet aramamış ve imamet sorununu işin başında çözmüştür.

Diğer yönden bakıldığında ilk dönemdeki “teşeyyü” kavramının siyasi taraftarlık sonraki dönemlerdeki “teşeyyu”un ise teolojik bir içerik kazandığı görülmektedir.

2.2. İmâmet Teorisi

Şîi teolojide imamet sadece itikadî bir prensip değil aynı zamanda epistemolojik²³ bir kaynaktır. Bu epistemolojiye göre aklî ve naklî tüm ilimlerin Kitap, sünnet ve “imam”lardan geldiğine dair aklî ve naklî deliller vardır. İmamlar aynen peygamberler gibi bilginin kaynağı olması hasebiyle aynı şekilde peygamberler gibi masum ve nasla tayin edilmiş olmalıdırlar. Böyle bir tayin aynı zamanda lütuf teorisinin de bir gereğidir. Ayrıca imamın olmaması mefsetet olacağı için Allah üzerine imam nasp etmek vaciptir.²⁴ Şîi kelimciler imamet teorisini hem aklen hem naklen ispata girişirler. Onlara göre bir imamın bulunması durumunda insanları Allah’ın dinine yöneltmek daha kolay olacaktır. İkinci olarak insanların dinle bağ kurmalarını sağlayacak araçları ortaya koymak Allah’ın üzerine vaciptir. Tüm toplumsal tecrübeler birinci şıkka işaret ederken ikinci şık ise “adalet” ilkesinin gereğidir. Tabii olarak imam masum olacak, raiyyenin en üstünü ve şeriatı en iyi bilen, nasla tayin edilmiş olacaktır.²⁵ Şia’ya göre imamet peygamberlik konumu ile eşdeğerdir, imama bırakılan emanet Allah ve Resulünün hilafetidir. İmamet vasîlere bırakılan bir mirastır. Yani imamet Emir’ül-müminin makamı, Hasan ve Hüseyin’in (*selâm üzerlerine olsun*) mirasıdır.²⁶ Aynı zamanda onlara göre imamet ve nübüvvet arasında derin bir bağ ayrılmaz bir ilişki vardır. Nübüvvet kendisinde irşad

23 Ali Sâmî Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, 8. Bs (Kahira: Dâru’l-Mearif, 1967), 2: 163.

24 Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî Allâme el-Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, thk. Seyyid Rızâ es-Sadr, nşr. Dâru’l-hicre (Kum: Sitâre matbaası, 1421), 174 vd; Allâme el-Hillî, *Minhâcü’l-kerâme*, thk. Abdürrahîm mübârek, 1. Bs (Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1379), 115.

25 Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fi usûli’-d-dîn*, thk. Rızâ Üsdâdî, nşr. Mecmeu’l-buhûsi’l-İslâmiye (Meşhed: Âsitan-i Rizaviyye, 1414), 189-200.

26 Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk er-Razî Kuleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfi*, thk. Ali Ekber Gıfârî, 3. Bs (Tahran: Dâru’l-kütübü’l-İslamiyye, 1388), 1: 200.

ve tebliğ vazifesini, imamet ise yönetme (kıyâde) sanatını içinde barındırdığına göre hem nübüvvet hem imamet Allah katından gelen ontolojik bir gerçekliği içinde barındırmaktadır.²⁷ “İmamet” gibi belirleyici bir ilkeyi itikadî ve siyasî düşüncesinin temeline koyan Şîî düşünce aslında egemen bir düşünce ve kurucu bir imam etrafında oluşan tarihi ve dinî oluşumlara nispetle daha kolay mezhepleşme sürecine girmeye müsaittir.

2.3. İmâma Yüklenen Görevler

Kelâmî epistemik bir faaliyetle temellendirilen ve itikadî bir umdeye dönüştürülen Şîî imamet teorisi gereği imama yüklenen vazifeler olmalıdır. Yoksa yaklaşık üç yüzyıl boyunca temellendirilme çabasına girilen ve gaybet sonrası süreçte tebaanın zihinsel ve itikadî formasyonunu zinde tutmak çabası ile sürekli inanç ve ikna aracı olara kullanılan “imamet” pratik fonksiyondan yoksun olduğu gibi sadece kelâmî cedel meselelerinden birisi olmaksızın öteye geçememiş olurdu. Oysa hakikatte kelâmî ve dolayısıyla itikadî bir mevzu olarak “imamet” fonksiyonları itibarıyla tamamen “fikhî” bir konudur.

2.4. Sünnî Kelam’da İmâma Yüklenen Görevler

Sünnî kelam’da “imamet” meselesi seçkinci ve itikadî bir temele yerleştirilmemektedir. Bu anlamda Sünnî siyasî düşüncenin “sabite”sini iktidar ideolojisini kabul oluşturmaktadır. Yani “mevcut olana itaat” neredeyse temel kanaat haline gelmiştir. Dolayısıyla Sünnî kelamcı ve fakihlerin temellendirmelerinde yürürlükteki durumun meşruluğu vardır.²⁸ Meşruiyet zeminine oturtulan siyasî iradeye yüklenen iki temel görev “cihad ve hac” seferlerini aktif ve fonksiyonel hale getirmektir. Bu iki temel görevin dışında imama yüklenen diğer görevler de bu iki görevle bir şekilde ilişkilidir.

Sünnî kelam ve akâid kitaplarında peş peşe alınan iki konunun “Râfîzîlere reddiye” amacıyla ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birisi “mestler üzerine mesh” diğeri ise “cihad ve hac kıyamete kadar geçerli olacaktır” başlıklarıdır. Bu başlıkların makale ile ilişkisi bağlamında ilk dönem Akâid risalelerinden *Şerhu Akâidü't-Tahâviyye* isimli esere müracaat edildiğinde İmâm Tahâvî'nin “ister facir ister adil olsun Müslümanların ülü'l-emrinin emir ve gözetiminde ‘Hac ve Cihad’ ibadeti kıyamete kadar devam edecektir. Hiçbir şey onu ne iptal edebilir ne de bu ilkeyi bozabilir” cümlelerine şerh yazan Hanefî fakih İbn Ebü'l-İz konuyu şu ifadelerle açıklamaktadır: “Bu ifadeleri ile Tahâvî merhum, *Ehl-i beyt'ten Rızâ (a.s) ortaya çıkıp gökten bir münadinin 'ona*

27 Murtazâ Mutahharî, *el-İmâme* (Dâru'l-havrâ, t.y.), 246.

28 Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 461.

uyun' diye bağırmasına kadar cihad farz değildir diyen Râfîzîlere reddiye yapmaktadır. Onların bu tezleri delil getirmeyi gerektirmeyecek kadar açık ve net bir butlanı içermektedir. Hatta onlar imamın masum olması gerektiği tezini hiçbir delile yaslanmadan ileri sürmektedirler. İmamiye bu iddia hususunda insanların en zararlısıdır. Çünkü onlar 'masum imam'ı 'madûm imam'a çevirmiş durumdadırlar. Böylelikle bu madûm imam ne din ne de dünya işlerinde bir işe yarar. İddialarına göre muntazar imam Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed hicrî 260 yıllarında Samarra şehrinde bir tünele girmiş orada beklemektedir. Komik olanı onlar o tünelin yanında katır veya at gibi bir bineği hazır tutmaktadırlar ki o çıktığında hemencecik binsin! Bir diğer komik işleri ise onların görevlendirmiş olduğu bir kişi muayyen zamanlarda 'ey efendimiz çık, ey efendimiz çık' diye bağırarakta, buralarda onunla hiç kimse savaşılamaz ve onu kimse öldüremez diyerek elleri silahlı adamları gezdirmektedirler. Onların bu ve benzeri saçmalık ve adetleri, akli başında adamları güldürmekten başka işe yaramaz. Netice olarak cihad ve hac gibi önemli seferler ister facir ister adil olsun siyasî yönü olan bir imamla mümkün olmaktadır"²⁹

Sünnî kelamcı ve fıkıhçılara göre Müslümanların seçmiş oldukları imama yüklenen vazifeler şunlardır: "Ahkâmı tatbik, cezaları infaz, sınırları koruma ve haksızlıkları önleme, ordu hazırlama, sadakaları (zekât) toplama, hukuku çiğneyerek hırsızlık ve yan kesicilik girişimlerine mani olma, anarşizme mani olma, Cuma ve bayram namazlarının toplumsallığını hassasiyetle sürdürme (kıldırma), yargılama/hukuk süreçlerini düzene koyma, velisi olmayan küçükleri ve evlenemeyenleri evlendirme, ganimetleri taksim".³⁰

2.5. Şîî Kelam'da İmâma Yüklenen Görevler

Peki, Usûlî düşüncenin ortaya çıkış nedenlerinden birisi kabul edilen gaybet dönemlerinde imama ait vazifelerin kimin tarafından ve nasıl yapılacağı meselesinde³¹ "imama ait vazifelerin" içeriği nedir? Bağdat Merkezli Şîî kelamcı ve fakih Murtaşâ imamın görevleri bağlamında "ordu hazırlamak, bâğileri cezalandırmak, sınırları korumak ve mazlumların hakkını almak, Cuma namazını kıldırma" maddelerini örnek olarak saymaktadır³²ki Müslümanların nizamı, dünyanın salâhı, ahiretin izzeti imametle mümkün olur.

29 Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkı İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.), 236-237.

30 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, 1. Bs (Kahira: Mektebetü Külliyyâtü Ezher, 1408), 97.

31 Habîp Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/33 (Haziran 2016): 82.

32 Şerîf Murtaşâ, *Resâilü'l-Murtaşâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyînî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Seyyidü's-Şühedâ, 1405), 1: 295.

İmamet, dinin sağlam bağı, İslam'ın yüce temeli ve yükselen dallarıdır. Namazın kılınması, zekâtın verilmesi, orucun tutulması, haccın yerine getirilmesi, cihadın gerçekleştirilmesi, ganimetlerin çoğaltılması, fey ve sadakaların alınıp toplanması, şer'î hâdlerin ve hükümlerin uygulanması, sınırların ve coğrafyanın korunması, imam sayesinde mümkün olabilir. İmam, Allah'ın helâl kıldığını helâl, haram kıldığını haram kılar. Allah'ın koyduğu hâdleri egemen kılar. Allah'ın dinini savunur. Hikmet, güzel öğüt ve açık hüccetle insanları Rabbinin dinine davet eder.³³

Yukarıda her iki kesim tarafından "imam"a yüklenen görevler arasında müştereklikler göze çarparken bahse konu edilen görevlerin "fikhî" karakterli olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Yine bunlara ilave olarak her iki kesimin "imam" algılarının farklı olduğu; Sünnî teorinin imamet anlayışının seçkinci bir imam yerine "olan"ın meşruiyetine dayandığı, Şîî teorinin imamet anlayışının ise olması gerekene yönelik bir idealizasyon içerdiği unutulmamalıdır.

2.6. İmâmın Rolünü Somutlaştırma Çabaları

Üst bir kimlik olarak İslam dinine mensup olan ve alt kimlik olarak Şîî/İmâmî/Caferî düşünceye sahip olan Şîî fakihler; gaybetle başlayan (ve hala sürmekte olan) süreçte kitlenin "imamet"e müteallik toplumsal hayata ilişkin amelî konularını ya imam gelinceye kadar erteleyecek ya da tebaanın gündemine henüz somut olarak "zuhur" etmeyen "imam"ı sorgulayacaklardır. Hakikatte uzun yıllarda oluşturulan imamet formasyonu Şîî kitleyi imamet kendisini sorgulama sürecine sürüklemese de imamet fonksiyonlarını sorgulama sürecine sürüklemiş, nihayetinde Hille ekolü fakihlerince konu ictihad bağlamında yorumlanarak geçiş süreci başlatılmıştır. Gerçekten de imamet bırakmış olduğu sorun devlet ve siyasetle buluşma süreçlerinde derinleşmiş, sorun derinleştikçe çözüme daha fazla yaklaşılmıştır. Öyle ya "Dinî bir tebaa olarak Şîî mezhebine mensup olan Müslümanlar bazı ahkâmın uygulamasını gaybet öncesi 200 yıla sınırlı mı tutacaklar? Siyasî otoriteye kavuşan kitlenin sahip olduğu devlet çarkının idarî, dinî, malî, hukukî düzenlemelerini kim yapacak? Gaib imam mı beklenilmeli yoksa bu düzenlemeler için bir grup söz sahibi mi olmalı" gibi sorulara cevap verilememesi durumunda dinin tatbiki imkansız olacaktır. Şayet dinî emirler uygulanmayacak olursa sorun sadece mezhebî boyutu ile sınırlı kalmayacak aslında bir üst kimlik olan İslam dininin hayata geçirilmesinde de kısmî arızalara sebebiyet verecektir.

"İmamet" prensibi tarihi bir gerçek, mezhepsel bir ayrışma olarak itikadî bir kavram olmasına rağmen fıkıh ilmi ile bağının daha belirgin olduğu görülmektedir. Elbette entelektüel bir temellendirme ve mezhepsel bir tasvip

33 Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1: 200.

için imamet kelâmî bir sorun iken pratik hayatın ihtiyaçlarına dönük tarafında ise fikhî bir alana da temas etmektedir. Zira itikadî bir temellendirmeden sonra “imam” yeryüzünde ne yapacaktır, hangi toplumsal soruna dair mülâhazalarda ve organizasyonda bulunacak, ne tür teşrî faaliyet içerisine girecek, bu teşrî faaliyetini hangi dinî, fikhî, şer’î ve hukukî gayeler için tahakkuk ettirecektir soruları “imamet” ilkesinin fikhî yönünü ortaya koymaktadır. Örneğin, diğer dinî grup, oluşum ve mezheplerin üretmiş olduğu sosyolojide “imam”lar hangi fikhî meseleleri organize etmektedirler? Devlet organizasyonu şemasında imamlara yüklenen sosyal, siyasal ve hukukî görevler Şîî düşüncede nasıl organize edilecek? Cihad, hâdler, malî ve dinî sorumluluklar, zekat, humus gibi amelî davranışlar Şîî tebaayı ne şekilde bağlamakta ve bunların tanzimi nasıl olacaktır? soruları “imam”ı, dolayısıyla fikhî, dolayısıyla da fikhî bir kavram olan icthadı gündeme taşımaktadır. Böylece temas edilen fikhî sorunlar muvacehesinde “imamet” prensibinin kelâmî bağlamın ötesinde fikhî bağlamda netliğe kavuşturulması gereklik arz etmiş olmaktadır.

2.7. İmamet Sisteminin Makul Zemine Oturtulma Çabaları

Nihayette Şîî teori içinde bulunmuş olduğu imamet kaynaklı sorunu şöyle makul hale getirmiştir: İmâm her işi kendi yapmak zorunda değildir, bilakis kendi adına birilerini görevlendirir. Nitekim onlara göre İmam Mehdi (a.s) gaybet dönemlerinde bunun yolunu somut hale getirmiştir ve gaybet-i süğra zamanlarında dört sefiri insanların dinî soru(n)larını çözmek için vazifelendirmiştir Gaybet-i kübra tahakkuk edince de ahkâmı iyice bilen ulema ve fakahayı görevlendirmiştir. Çünkü fakaha insanlara “hüccet” olarak tayin edilmişler, bu anlamda gerek yargılama hukukunda (kadâ), gerek siyasî işleri organizasyonda (siyaset) gerek ceza hukukunun uygulamasında (hudûd) ve gerekse insanların ihtiyaç duymuş olduğu tüm alanlarda onlara imam adına düzenleme yetkisi (İlhanlı dönemi önde gelen fakihlerinden Allâme Hillî’nin ifadesiyle imam tarafından yetkilendirilme anlamına gelen siyasî nitelikli “tefvîz”³⁴ gibi siyasî bir kavram ile görev nakli)³⁵ verilmiştir.³⁶

2.8. İmamın Boşluğunu Rasyonel Bir Şekilde Doldurmaya İlk Teşebbüs: Sefirler Dönemi ve Tevkîler

Şîî alimlere göre 12. İmam gaybete girdikten sonra yapılması gereken şey bir üst başlıkta ifade edildiği gibi imama müteallik fonksiyonların başka bir

34 Abbâsîler dönemi siyasi teorisyen ve fakihî Mâverdî’ye göre “Tefvîz, tam ve geniş yetkilere sahip vezir” anlamına gelir. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*, thk. Ahmed Câd (Kahira: Dâru’l-hadîs, 1427), 50.

35 Ebû’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzeli Muhakkık el-Hillî, *Şerâ’i’u’l-İslâm fi mesâ’ili’l-ḥelâl ve’l-harâm*, thk. Sadık, İntişârâtü İstiklâl, 2. Bs (Tahrân: İntişârâtü İstiklâl, 1409), 1: 861.

36 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *el-Eimmetü’l-İsnâ Aşera* (Beyrut: Dâru Cevâdi’l-Eimme, 1436), 153.

ehil yetkiliye havale edilmesidir. Bunun ilk rasyonel biçimi sefir/nâib/vekil/süferâ/nüvvâb/vükelâ aracılığı ile toplumu idare, imamların mesajlarını araçlar vasıtası ile topluma ulaştırma şeklinde makuliyete kavuşturulmuştur. Bu aracılık işlemine (Nâmusu'l-asr ve'l-evân olan imâmu'z-zemândan belli yöntemlerle gelen) tevkî/tevkîât³⁷ (beyanlar) vazifesi denilmektedir. Diğer yandan ortaya konan sefirlik düşüncesi haber kaynağı itibarıyla içerisinde çok derin irrasyonelite ve zaafı taşısa da mevzuya çözüm bulunması açısından bir rasyonalite barındırmaktadır.³⁸ Nitekim mevzu Şii alimlerce şöyle tasvir edilmektedir: Sâhibüz'zamân³⁹ (12. imam) aynı zamanda mehdî ve hüccettir.⁴⁰ Huccet'in iki gaybeti vardır. Doğduğu anda başlayan hicrî 328 yılına kadar devam eden ve 73 yıl süren bir zaman dilimidir. Bu süreç içerisinde sâhibü'z-zamân ile bağ ve iletişim istihlâf yöntemi ile 4 sefirle gerçekleşmiştir. Bu dört sefire "nâib, nüvvâb-ı erbaa, süferâ-i erbaa" denilmektedir.⁴¹ Tevkîler içerisindeki konulara bakıldığında bunlar içerisinde tebaayı ilgilendiren fikhî içerikli malî konuların olduğu görülmektedir. Nitekim son tevkîlerin birisinde "Humusa gelince bizim Şia'muz için mubah kılınmış olup bizim zuhurumuza kadar helaldir"⁴² denilmektedir.

3. İctihad Yöntemi ve İmamı Fonksiyonları İle Yeryüzüne İndirme Çabaları

Fikhî bir kaynak ve yöntem olan icthad prensibi Şii düşünce belli süreçleri geçirdikten sonra mezhep içerisinde genel kabul görmüştür.

3.1. İctihadın Formları

Yukarıda geçen başlıklarda zikredildiği gibi gaybet sorunsalı çerçevesinde fikhî konulardaki uygulamaya dönük açmazlar fakihler eli ile çözüme havale edilmişti. Bu anlamda *fakih ya istidlâl edecek ya da icthad* edecektir. İstidlal dil

37 Muhammed Emîn Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 256.

38 Şii düşünürler gaybeti makul bir zemine oturtmak için naklî ve akli imkânlar ölçüsünde cevap vermeye çalışsalar da "esasen bu imanî bir şeydir" şeklinde klişe bir cümle ile son noktayı koymuşlardır. Abdülâki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik* (İstanbul: Derin, 2011), 29..

39 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-Ğaybe*, thk. İbâdullah Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh, 1. Bs (Kum, 1411), 127.

40 Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 518; et-Tûsî, *el-Ğaybe*, 76, 81.

41 Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 528.; Bu arada gaybetin vermiş olduğu boşluktan istifade eden yalancı sefirler de çıkmamış değildir. Gaybetin getirmiş olduğu boşluktan istifade eden 7 adet yalancı sefir çıkmıştır. Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 535-537.

42 Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, thk. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1405), 485.

ve dilin kaynakları üzerinden nasları anlama çabası iken;⁴³ ictihad, yöntem mahiyetli kaynaktır yani nasların “anlam ve amaç” yönünde genişletilerek şer’î hükme ulaşabilme çabasını içermektedir.⁴⁴ Nasların anlam ve amaç yönünde genişletilmesi anlamında ictihad; kıyas (hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi), istihsân (amaç uğruna kıyastan ayrılmayı güzel bulmak), ıstislâh (amaç eksenli yorum) İstishâb (mevcut durumun sürdürülmesi) kapsamaktadır.⁴⁵

Şîî alimler gaybet endeksli fikhî faaliyetler bağlamında şöyle bir kronoloji sürdürmüşlerdir. Gaybete kadar -istisnalar hariç- ictihad ve ictihâd içerikli faaliyetlere kesinlikle karşı durmuşlar, gaybet sonrası Bağdat merkezli fakihler istidlâl yöntemi hariç diğer ictihad içeriklerine karşı çıkmıştır. Buna ilave olarak Hille merkezli fakihler ictihada ve ictihad içeriklerine bazı çekincemeler ile kapı açmışlardır. Safevî sonrası dönemde ictihada net kapı açılrsa da ilk dönemden kalma bazı ictihad içeriklerine (mansus illetli kıyas dışındaki kıyas türleri ve istihsân) reddiyelerini sürdürmüşlerdir. Çünkü Ahmad Hassan’ın dediği gibi Sosyolojik olarak bakıldığında her toplum kendi ilkelerini ve müesseselerini çıkaracaktır. Bu müessesler sosyal şartlara göre oluşacaktır. Örneğin bu anlamda kıyas konusunun başkasından alınması söz konusu değildir.⁴⁶

3.2. Gaybet Dönemine Kadar İctihad Anlayışı

Sonraki dönem Şîî bilginlere göre imamlar dönemindeki ictihad anlayışı günümüz ictihad anlayışı ile “içerik ve format” bakımından aynı olmayıp bilakis “reddü’l-fer’ ile’l-asl/fer’î meseleleri bir asla götürmek” şeklindedir.⁴⁷ Bu dönemde mezheple fikirsel ilişki ve bağlılık iddiası bulunanlar arasında tasfiye süreçleri işletilerek imamın ilahlığı, peygamberliği gibi uç fikirler ayıklanmış ve Şîî düşünce bu gibi uç görüşlerden damıtılmıştır.⁴⁸

Geriye doğru başlatmış oldukları inşa süreçlerinde Şîîler has/özel anlamı ile kıyasa eşit her faaliyeti ictihad ekseninde ele almışlar, Şâfiî’nin, “ictihad eşittir kıyas”⁴⁹ tespitine ve dolayısıyla da ictihada mesafe koymuşlardır. Böylece kurucu ictihad dönemlerinde oluşturulan mezhebî hassasiyetlerini kıyas karşıtlığında kullanarak kıyasa karşı mesafenin içerisine “ictihad”ı da dâhil

43 H. Yunus Apaydın Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 2. Bs (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 94.

44 Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 81.

45 Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 121-150.

46 Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, thk. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen (İZ, 1999), 157.

47 Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd*, thk. Komisyon, 1. Bs (Müessesetü tanzîm ve neşri’l-âsârü’l-Humeynî, 1418), 48.

48 Nevbahtî, *Kitâbu Firakı’s-Şîa (H. Ritter tahsihi)*, 35-40.

49 Örnekler için bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru’l-ictihâd (Muhakkik’in önsözünden)*, 12.

etmişlerdir. Bu karşıtlık onları, kıyası “ictihad”a dahil ederek Şâfiî ve diğer Sünnî mezheplerle aynileşmekten, rey ve istihsânı “ictihâd”a dahil ederekten de Hanefîlerle aynileşmekten uzak tutmuştur.

Şiî düşünürler gaybete kadar olan süreci imamların hayatta olmalarından hareketle “asru'n-nâs” olarak nitelemişler ve bu dönemi “masum imamların hayatta olduğu dönem” ismi ile tahsis ederek her türlü ictihada karşı durmaya gerekçe kılmışlardır. Diğer yandan onlar “Masumlar dönemi” sonrası gaybetle başlayan döneme “masumlar dönemine yakın olan alimler dönemi” ismini vererek bu döneme “rivayetle yetinme”⁵⁰ gibi özel bir faaliyet alanı belirlemişlerdir. Bu yüzden Hille merkezli fakihler bu dönemin alamet-i farikası olarak “ashâbü'l-hadîs-Ahbâriyyûn” vurgusunu öne çıkarmışlardır.⁵¹ Gaybete yakın dönemde yaşayan ve ahbârî ismi ile nitelenen hadisçiler mezhebin geleneksel yapısını muhafaza etmeyi ve mezhebin sürekliliğini sağlamayı amaçlamaktadırlar. Buna mukabil Bağdat ve Hille merkezli Usûlî alimler mezhebi çağcılıştırmayı ve mezhebe çağın düşünce yapısına uygun bir sistematik vermeyi hedeflemektedirler.

3.3. Gaybet Döneminden Sonra İctihad Anlayışı

Şiî fıkhu bidayette zan ifade ettiği gerekçesiyle ictihada tam olarak sırtını dönmüş bu yüzden gaybet sonrası ilk tedvin hareketleri ahbâr, rivayet ve hadisler üzerinden olmuştur.⁵² Yine Şiî fakihler imamlardan gelen “Bize düşen asılları ilka etmektir, size düşen görev ise buralardan hareketle fûrûları ortaya koymanızdır” ifadelerinde geçen fûrû işlemlerini üretme faaliyetini -günümüzde olmayan şekliyle- ictihad olarak yorumlamaktadırlar.⁵³ Bu anlamda mezhep içerisinde ictihadın başlangıç tarihi hakkında ittifak yoktur, kimisi ictihadı imamlardan hareketle ve imamların teşviki ile imamlar dönemindeki alimlere tensip ederken kimisi de gaybet döneminde yaşayan fıkıhçı, kelamcı alimlere nispet etmektedirler. Diğer bir kısım alimlere göre ise ictihadın ilk ortaya çıktığı dönem ve kişi bireysel olarak Şeyhüttâife Şeyh Tûsî ve dönemidir. Çünkü Şeyh Tûsî'nin Şiî düşüncede iki önemli ve temel çabası vardır; birincisi rivayet eksensiz eserler kaleme alması diğeri ise aklî ve usûlî eserler kaleme almış olmasıdır.⁵⁴ Olaya farklı yönden yaklaşan bir kısım alimlere göre Şiî fıkında ictihad kapsamını ilk çalan alim İbn Cüneyd'tir. Onun *Tehzîbü's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa* adlı yirmi ciltten oluşan fûrû fıkha dair eseri vardır. Onun bu eseri öğrencisi Şeyh Müfid tarafından kuşku ile karşılanmış ve Şeyh Müfid, kıyâs ve ictihâdı kullandığı gerekçesi ile hocası İbn Cüneyd'e *en-Nakz* isimli

50 Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 91.

51 Merkez-i Nûn li't-Te'lîf ve't-Tercüme, *Devru'l-akl fi'l-İctihâd*, 3. Bs (Cemiyetü'l-meârifü'l-İslâmiyye, 1433), 7.

52 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, Tab'a cedîde (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 1433), 9.

53 Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve't-Taklîd*, 71.

54 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 22-24.

eserini reddiye olarak kaleme almıştır.⁵⁵ Dolayısıyla İbn Cüneyd “*Kitâbu İzhârî mâ Seterehû Ehlü'l-İnâd mine'r-Rivâye an-Eimmeti'l-Atereti fî Emri'l-İctihâd*” isimli eserini kaleme alacak kadar ictihad konusunda öngörü sahibi olduğu gibi⁵⁶ Şîî düşüncenin gaybet sonrası varacağı yolculuğu ilk fark eden kişi yine o olmuştur. Dönemin mezhep mensupları tarafından “muhaliflerin usullerini benimseyen kişi” olarak mesafe konulup reddiyeler yazılsa da Şîî düşüncenin yolu tamamen genel mezhep prensipleri ve genel referansları yönünde ilerlememiş bilakis İbn Cüneyd gibi düşünenlerin belirlediği yönde ilerlemiştir.

3.3.1. Bağdat Merkezli Fakihlerin İctihad Anlayışı

Bağdat merkezli fakihler ifadesi ile Şîî düşüncede gerçekten silinemeyecek şekilde kalıcı izler bırakmış hoca talebe silsilesinin devamı olan üç alim kastedilmektedir; Şeyh Müfîd, Murtazâ ve Şeyh Tûsî.

Mezhepler tarihi literatüründe Büveyhî hanedanlığı egemenliğinde bulunan Bağdat'ın Kerh mahallesi gibi bazı bölgelerde hanedanlığının destekleri ile Şîî düşüncenin geliştiği, tedvin hareketine başladığı, mezhebin kurumsal kimliğe büründüğü ve bu anlamda “dört kitab”ın tedvin edildiği Bağdat dönemine “Şîî yüzyılı” denilmektedir. Yani Şîî yüzyılı⁵⁷ nitelemesinin mekân boyutundaki karşılığı Bağdat merkezli fakihlerin “Bağdat okulu” olmaktadır. Şeyh Müfîd *et-Tezkira* isimli eserinde ictihâd konusuna değinmez iken talebesi Murtazâ ise yapmış olduğu ictihad tasvirinde -ötekinin ictihadından mülhem- kıyası da kapsamına alan ictihada “zan içerikli” imasında bulunarak ictihada pek tasvipkar görünmemekte ve ictihadı batıl bir işlem olarak nitelemektedir. Murtazâ, ictihada zımnında bulunan zandan dolayı mesafe koymakta ve katiyet arayışına girmektedir. Onun arayışında ictihadda katiyet arayışı mümkün gözükmemekte hatta ictihad ittifak yerine ihtilaf doğurmaktadır. Vermiş olduğu örneklere bakıldığında şuuraltında ictihadın mezhep içerisinde kabul edilmesi durumunda bunun imamete ilişkin bir zaafa medar olacağı düşüncesinde olduğu görülmektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Ebû Bekr'in imamet ve Ebû Bekr'in ehl-i riddeye savaş ilan etmesi ancak içerisinde ihtilaf bulunan icma süsü de verilmiş bir ictihad ile temellendirilmiştir.

Şerif Murtazâ, ictihad konusunda fikirlerini “kıyâs=ictihâd” eşitlemesi yaparak şöyle ifade etmektedir: İctihâddan maksat nasların dışında hüküm is-

55 Muhammed Bâkır Mûsevî Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (Kum: Matbaa-i Hayderiye, 1390), 5: 136-141.

56 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 17.

57 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2: 349.

58 Gölpinarlı; rey ve ictihad tedirginliğini “Şiâ'nın öbür kolları maalesef imamet hususunda reylerine uymuşlar gerçekten sapsmışlardır” şeklinde ifade etmektedir. Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, 326.

pat etmek ve istidlâl yapmak ise bunun yolu “emâre ve zanlar/zunûn” üzerinden gerçekleşecektir ki bu da batıl olacaktır. Ancak kıbleyi arama konusundaki ictihâd, uzuvlara karşı işlenen cinayetler olan erş’deki ictihâd gibi zann-ı gâlib üzere olan ictihâd türlerini akıl ve şerîat kabul etmektedir.⁵⁹ Görüleceği üzere Murtazâ, Şafîî’nin biçim ve formülasyonunu kurmuş olduğu sistem içerikli ictihad türüne karşı gelirken belli bir formulasyondan uzak ictihad türlerini makul görmektedir. Bir önceki başlıkta geçtiği üzere Şîî düşünceye rivayet ve aklî/usûlî temelli eserleri kazandıran ve aynı zamanda Şîî düşünceyi tam bir “Caferî” markası haline getiren Şeyh Tûsî’dir.⁶⁰ Aynı şekilde Şeyh Tûsî iki hocası gibi ictihadı delil olarak kabul etmez⁶¹ ve ictihâd konusunun girişinde hakikatin değişkenliğini kabul etmediğini ifade ederek şöyle der: “Bir şeyin vücûb karakterinden hazr’a; hasen vasfundan kabîhe dönmesi mümkün değildir. Alemin hâdis olması ve bir Sânî’ e muhtaç olması, Sânî’ in tevhide, sıfatları gibi temel prensipler değişmeyeceği gibi aynı konu üzerinde ictihâd kaynaklı farklı hükümler verilemez. Bu anlamda ilim ehli arasında hakikatin bir olduğu ve ictihâdın değişmeyeceği öyleyse ‘her müctehid isabet eder’ tespitinin kabîh olması söz konusu olacaktır” tezinden hareketle ictihâd faaliyetini tutarsız bulmaktadır.⁶² Bağdat merkezli Şîî fakihler “ictihad” faaliyetine karşı net bir tavır içerisine girmiş olsalar da yaşadıkları dönemde ege-men olan ictihad temelli Sünnî düşünce ve aklî temelli felsefi ve kelimî ilimlerden etkilenmemeleri mümkün değildir. Bir de ortama Büveyhî iktidarının vermiş olduğu sultanî destek ilave edildiğinde Şîî külliyyatını inşa etmeye başlayan alimler usulden fûrûya geçerek usûlî ilkeleri fer’î meselelere tatbik ederek temel bazı ilkeleri tevîl yoluyla yumuşatmak zorunda kalmışlardır.⁶³

Bağdat merkezli bu güçlü fakihler topluluğu *ictihad yerine istidlâlî fıkhu temel almışlar* böylece nasları dil üzerinden ele alarak yorumlama faaliyetine girişmişler ve bu anlamda mezhebe delil olabilecek metinleri oluşturmuşlardır. Girişmiş oldukları yoğun faaliyetin itici gücünü (Watt ifadesi ile Sünnîliğin her gün artan gücü mutedil Şîîliğin kendisine varmasına sebep olmuştur)⁶⁴ ictihad söylemine sahip olan Sünnî fakihlerin “ictihad fikrine sahip olmayan

59 Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûlî’ş-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 672; Nitekim Seyyid Şerâfüddîn “Nas ve ictihad” kitabında sahabenin sarîh Kur’an metinleri ve Hz. Peygamber’in uygulamalarını kendi rey, tevîl ve ictihatları uğruna terk ettiklerini ifade etmektedir. Bunları ispat etmek için ele almış olduğu örnekler içerisinde “imamın hakkı olan humus meselesi” de bulunmaktadır. Yani sahabe Ehl-i beyt’in humustan kaynaklı ekonomik haklarını da gasbetmiştir. Abdülhüseyn el-Müsevî el-Âmilî Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve’l-İctihâd*, 1. Bs (Dâru’l-kârî, 1429), 25.

60 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 22-24.

61 Ebû Ca’fer Muhammed b Hasen b Ali Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Kum: Sitâre/Müessesetü’l-î beyt, 1417), 1: 7.

62 Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 724.

63 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 17.

64 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 317.

bir mezhebin fûrûlarının olması ve oluşması mümkün değildir. Bu yüzden onlar ictihad ve kıyas yöntemlerinden uzak oldukları için killet-i fûrû olmaya devam edeceklerdir, neticede ictihad fikrinden yoksun olan düşünceler haşeviye karakterinden kurtulamazlar” ithamından almışlardır. Killet-i fûrû ve killet-i mesâil olma ithamı Şîî fakihleri kesret-i mesâil ve fûrû oluşturmaya sevk etmiş böylece “muhaliflerimizin” ithamından kurtulmak için Şeyh Tûsî “Ben, *el-Mebsût* isimli eserimi ictihad fikrine sahip olmadan kesretü’l-fûrû olunabileceğini ispat etmek için yazdım”⁶⁵ demektedir ve Sünnî ithamlara karşı savunmacı bir tavır takınarak telif faaliyetini sürdürmektedir.

Görüldüğü gibi yeni meseleler, nas asrının sona ermesi ve nas asrına uzaklık Şîî alimleri istidlal yöntemlerini inşa etmeye icbar etmiştir. Henüz yeni inşa edilmeye başlayan istidlal yöntemleri Bağdat merkezli usulcülerini iki hususa rezerv koymaya itmiştir: İctihad ve kıyas.⁶⁶

Peki, Bağdat merkezli fakihlerden Usûlî kanadını temsil eden Şeyh Müfîd, Murtazâ ve Şeyh Tûsî ictihadı kabul etmediklerine göre ictihad yerine neyi ikame etmektedirler? Onlar usul ilmini inşa etmenin vermiş olduğu özgüvenle ictihâd yerine usul ilmi ve “akıl” delilinin içeriklerine başvurmayı prensip haline getirmişlerdir⁶⁷. Bidayetten beri oluşan mezhebi hassasiyetler ve mezhebî geleneği müesses hale getirilen usul ilmine rağmen “ictihad karşıtlığı”nı devam ettirmiştir. Hakikatte Bağdat merkezli fakihler usule karşı konulan rezervi aşsalar da ictihada karşı konulan rezerv aşmak için bir yüzyıl daha beklemek durumunda kalacaklardır. Çünkü Şîî-Sünnî ayrışmasının temelini kıyas, istihsan ve ictihada yönelik kabul ve redler oluşturmakta idi.

Şîî usulcüler; Bağdat merkezli bu üç fakihi, usulcü olmalarını ve usulü inşa etmelerini dikkate alarak -onların ictihadı reddetmelerine rağmen- “müctehidler” ve “medresetü’l-ictihâd”⁶⁸ olarak nitelemeye devam etmişlerdir. Ayrıca onlar “ictihada karşı olarak müctehid” olma paradoksunu ilk gaybet dönemlerindeki “ictihad”ın “Kitab ve sünnet”e dayalı olduğu⁶⁹ tevili ile aşmaya çalışmaktadırlar. Hatta Şeyh Tûsî “müfti içine gerekli şartlar”ı sayarken Sünnîlerin şart koştuğu “müfti ictihad ehli olmalıdır” kaydına itiraz ederek “bize göre ictihad şer’î delillerden değildir”,⁷⁰ demektedir. Bu anlamda “istidlâl-ictihad” tefriki yapmışlar “ictihad” uygulamasının belirli form ve sistem içeren şekillerini kabul etmemişlerdir.

65 Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Takî Keşî, 1. Bs (Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387), 1: 1-2.

66 Merkez-i Nûn li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, *Devru’l-akl fi’l-İctihâd*, 10.

67 Akıl delilinin, fûrû konularına uygulanması örnekleri için bkz. Sefa Atik, *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl*, 1. Bs (İstanbul: Pınar, 2017), 296-327.

68 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *Edvâru’l-fikhi’l-İmâmî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l-velâ, 1426), 129.

69 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru’l-ictihâd (Muhakkik’in ön sözünden)*, 42.

70 Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 729.

3.3.2. Hille Merkezli Fakihlerin İctihad Anlayışı

Tuğrul Bey'in Bağdat'ı fethinden sonra "Bağdat okulu" merkezli Şîî alimler merkezden nispeten uzak daha rahat edebilecekleri Nefes ve Hille gibi bölgelere göç etmişler ve böylece Bağdat'ta söz konusu olan Şîî entelektüel birikimin yeni mekânı Hille olmuştur. Şîî düşünce Moğollarla iyi geçinerek Hille'de bulunan Şîî entelektüel ortamın Moğol işgalinden zarar görmesinden korumuş ve böylece Bağdat okulundan tevarüs ettikleri ilmî birikimi Hille'de geliştirerek Hille okulunu kurmuşlardır. Dolayısıyla Şîî düşünce Büveyhîlerden sonra ikinci defa siyasî irade ile iyi geçinme stratejisini gerçekleştirerek entelektüel birikimini sürdürülebilir kılmayı başarmıştır. Hille okulu ya da Hille merkezli fakihler denilince akla ilk gelen iki fakih hoca talebe ilişkisi içerisinde olan Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî'dir. Bu okul, Bağdat okulundan tevarüs edilen ötekinin (Sünniler) eserlerini mütalaa gibi geleneği bir üst seviyeye taşımış mezhepler arası mukayeseli fıkıh (mezâhibü hamse)⁷¹ eserler dönemini sürdürmüştür. Hille okulunun bu çabaları ileride Ahbârî ve Usûlî çatışması şeklinde başka bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir.

Şîî düşüncenin en etkin fakihlerinden birisi olan Muhakkık Hillî özelinde Hille'li fakihler Montgomery Watt'ın ifadesi ile "Şîîliğin şekil değiştirmesi"ni gerçekleştirerek "ictihad"ı meşru zemine oturtma sürecini başlatmışlardır. Yine Watt'ın ifadesi ile manzara "İmamiye ile Sünnî hukuku arasındaki fark şudur: İmamiye Şîa'sındaki fakihler gerektiğinde Kur'an ve hadise bakarak kendi ictihadları ile hüküm verirlerdi. Hâlbuki bu dönemde en bilgin bir Sünnî bir fakih bile kendi görüşlerini önceki fakihlerin ictihatlarına dayandırmak zorundaydı"⁷² şeklindeydi. Muhakkık ile birlikte ictihad yeni anlamı ile kapsam genişlemesine girerek nasların zahirlerinden hüküm çıkarmanın (istihrâc) ötesine geçer böylece hem nasların zahirlerinden hem zahirlerinin ötesine geçmek suretiyle hüküm arayışına girmek (istinbat) şekline bürünmüştür. Böylece müctehidin şer'î hüküm için girişmiş olduğu tüm faaliyetler ictihad kapsamına girmiş olmaktadır.⁷³ Muhakkık kıyası dışarıda tutmak şartı ile imamiye mezhebinin ehli ictihaddan olduğunu ifade edebilme cesaretini göstermiştir.⁷⁴ Nitekim Muhakkık Hillî usûle dair yazmış olduğu müstakil

71 Yani Caferî mezhebinin görüşlerine ilave olarak Sünnî dört mezhebin görüşlerini de değerlendirmeye almışlardır.

72 Watt, *Islamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*, 149.

73 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd (Muhakkik'in ön sözünden)*, 17.

74 Muhammad Bâkir Sadr, *Dürûs fi ilmi'l-usûl*, 2. Bs (Beirut: Mektebetü'l-medrese, 1406), 1: 52-53.

eseri olan *Meâricü'l-usûl* isimli eserinde “kıyas istisna edilirse İmâmiye de nazari itibarlar ile hükümleri çıkarmak anlamında ehl-i ictihâddan sayılır”⁷⁵ demektedir.

Muhakkık’dan sonra talebesi Allâme Hillî hocası Muhakkık’ın kıyas ve istihsânı dışta tutmak şartı ile ictihada açmış olduğu kapıyı *Mebâdiü'l-usûl* isimli eserinde açık tutmuş, Hz. Peygamber dolayısıyla da imamların ictihad edemeyeceğini vurgulamıştır. Çünkü ictihad faaliyetinin özü itibariyle hata barındırdığını oysa Nebi ve imamların masum olduğu gerçeğinden hareketle “ulemaya gelince nasların umumlarından olmakla ve teâruzu’l edillenin çözümlü bağlamında onlar için ictihad caizdir”⁷⁶ şeklinde nihai sonucu vurgulamıştır. Artık bir faaliyet olarak ictihâdın delil olması netleşince, akabinde sıra müctehitte aranan şartlara⁷⁷ gelmiştir. Müctehidde aranan şartlar Caferî fakihleri “mutlak müctehid”⁷⁸ kavramına doğru götürecektir ki bu aslında gerek tanım ve gerekse kapsam olarak ictihad faaliyetinin Sünnî bir yöne doğru akarak anonimleşme sürecine girdiğini göstermektedir. Artık ictihadın zannî bir faaliyet olduğu itiraf edilerek⁷⁹ böylece erken dönemde Sünnî ictihad üzerindeki “zannî” etikete konulan rezervin geçerliliği ortadan kalkmış olmaktadır.

Muhammed Bâkır Sadr’a göre, “Sünnî fakihler, Kitab ve sünnette mevcut olan şer’î beyan sınırlıdır, görüşünde oldukları için sınırlı şer’î beyan ile sınırsız sorunlar çözümlenmeye çalışılmaktadırlar. Bu yüzden onlar zannî istihsan ve kıyasları içinde barındıran ictihada başvurmuşlardır. Amme alimlerinin bu yaklaşımı aslında şeriata yüklenen bir noksanlık iddiasından başka bir şey değildir. Diğer yandan imamiye gelince onlar imamların varlıklarını kendilerine garantör gördüklerinden şer’î beyan süreklilik arz edecektir. Amme’nin⁸⁰ “imam” sızlıklarından kaynaklı olarak nas dönemini bitirmesi sebebiyle şeriata yüklemiş oldukları bu noksanlık anlayışı onların müctehidlerini zannî ictihadlara zorlamış ve böylece her müctehid zannî ictihadlarıyla farklı sonuçlara ulaşmış, ulaşılan her bir sonucun doğru olması gibi (tasvîb/musavvibe) bir prensibi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Onlar için Şârî’in sabit ve muayyen bir hükmü olmadığına göre akıl, şer’î hükmü keşfetmek yerine şer’î hüküm koymuş olmaktadır. Onların bu yaklaşımı fakihî naslar üzerinde

75 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Rızavî, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum: Matbaatü Seyyidi’ş-Şühedâ, 1403), 180-181.

76 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal, 2. Bs (Beyrut: Mek-tebü'l-i’lâmi’l-İslâmî, 1404), 241-244.

77 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 242.

78 Muhammed Sadr, *Mâ verâü'l-fikh*, thk. Komisyonşr. Dâru hadâra (Beyrut, 1428), 1: 29, 32

79 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 246.

80 Ehl-i sünnet anlamına gelmektedir. Ahmed Fethullah, *Mu’cemü elfâzı’l-fikhı’l-Ca’ferî*, 1. Bs (Dammam, 1415), 174.

hükümü keşfetmeye, icthadi konularda ise teşri yapmaya götürmüştür.”⁸¹ Fakihinin nas yokluğu (fıkhdânü'n-nas; Ahmad Hassan'a göre reyın nas yoksunluğu nedeniyle kullanıldığını iddia etmek yanlıştır)⁸² nedeniyle şahsî fikrini devreye sokması şeklinde 7. Asra kadar süren icthad şekli, imami fakihler tarafından şiddetle reddedilmiştir.

Görüleceği üzere Muhakkık'e göre icthad hem hükme bir araç hem de hüküm inşa etmek anlamına evrilmiştir. Yani Muhakkık daha önceki usulcülerin başlatmış olduğu usûlî ve istidlalî fıkah yöntemlerine icthadı da ilave etmiş bulunmaktadır.

3.3.2.1. Akıl-Delili-İctihad İlişkisi

Caferî fakihlerin dörtlü delil sistemi demek olan “Edille-i Erbaa”dan dördüncüsünü oluşturan ve daha çok kelimeler felsefeyi çağrıştıran “akıl delili”⁸³, mezhep içerisinde müesses hale geldikten sonraki dönemlerde ilkesel olarak yerini korumakla birlikte “icthad” sistemde genel kabul gördükten sonra usûl eserlerinde daha çok “icthad” başlıkları göze çarpmaktadır. Aslında icthad kavramına kazandırılan popülerite ile birlikte Şîî fıkhi diğer fıkıhlarla imtizaç sürecine de girmiş olmaktadır.⁸⁴ Örneğin Hille Okulu usulcüsü Muhakkık Hillî *Meâricü'l-usûl* isimli eserinde dördüncü delile müstakil bir başlık açmadığı gibi akıl delili hakkında müstakil bir bilgi de vermemekle birlikte icthada özel başlık açmakta ve icthada ilişkin iyimser bir tablo çizmektedir.⁸⁵ Muhakkık Hillî'nin talebesi Allâme Hillî'de hocası gibi usul eseri *Mebâdiü'l-usûl* isimli eserinde akla müstakil bir başlık açmamakta ama icthada dair geniş bir açıklama yapmakta ve “ulemamıza icthad faaliyeti caizdir” vurgusunu yapmaktadır.⁸⁶ Allâme'nin arkasından usul çalışması ile dikkat çeken Şehid-i Sâni'nin oğluna ait “*Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*” isimli eserinin ismindeki “müctehidîn” ifadesi ve yine akla başlık açmadığı gibi “mutlak müctehidin şartları”⁸⁷ sayması, üzerinde önemli durulması gereken hususlardandır.

81 Muhammed Bakır Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, 3. Bs (Tahran: Müessesetü Âl-i Beyt, 1985), 36; Murtazâ Mutahharî, *el-İctihâd fî'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, t.y.), 6.

82 Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 138.

83 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, thk. Nâsır Mükârim Şirâzî, nşr. Müessesetü Şühedâ (Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364), 1: 28.

84 Ebü Abdillâh Muhammed b. Mekki el-Âmilî Şehid-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm (Kum, t.y.), 1: 30.

85 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Rızavî, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum: Matbaatü Seyyidü's-Şühedâ, 1403), 177-182.

86 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 240-251.

87 Hasan b. Zeynüddîn İbnü's-Şehîdî's-Sâni, *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.), 240.

Bağdat merkezli fakihlerin akla açmış olduğu kapıyı Hille merkezli fakihler ictihadla buluşturmuşlardır. İmamet konusu iyice tahkim edilip perçinlenmiş buna ilave olarak tebaanın itikadî formasyonu tahkim edilmiş neticede artık ictihadın imamete vereceği zaaf izale edilmiş olunca Bağdat merkezli fakihlerin Sünnîlere karşı savunmacı duruşu Hille merkezli fakihlerle daha farklı bir sürece girmiştir.

Üretilen kapsamlı eserler, vaz' edilen usul, inşa edilen sosyoloji elbette bu entelektüel seviyede bir hâsılanın tatbikini isteyecek, bu süreçte karşılına çıkan "imamet" gibi keskin prensipleri yumuşatacaktır. Çünkü fıkha dair kaleme alınan eserlerde Sünnî eserlerde mevcut olan tüm bölümler oluşturulmuş, ibadet, muamelat, kadâ, siyer, hâdler ve miras hukukuna dair tüm prensipler kaleme alınmış, örneğin bu anlamda "sultana ve nâibine" görev yüklenmiştir. Dolayısıyla sultan kimdir, nâibi kim olmalıdır sorularının sorulması gayet tabii olacaktır. Zira Şîî fikhında düşünce, kendi yolculuğuna başlamış ve durdurulamayacak bir sürece girmiştir.

Hille merkezli fakihlerin ictihadı mezhebe yerleştirmeleri, Caferî mezhebinin o çağda topluma egemen olan ilmî düşünceye adaptasyon arzusu olarak düşünülebileceği gibi inşa edilen entelektüel müktesebatın Şîî camiada uygulamaya sokulma amacına matuf olarak da okunabilir. Nitekim Bağdat merkezli fakihler ictihada hiç ihtiyaç duymamışlar meseleleri akıl ve türevleri üzerinden çözmüşlerdir.

3.3.3. Safevî Sonrası Fakihlerin İctihad Anlayışı

Bağdat merkezli fakihlerce usûlü tesis edilen, Hille merkezli fakihlerce ictihadı sisteme dahil eden Şîî düşünce, Safevî iktidarı ile birlikte -her ne kadar daha önceden ictihad sorununu çözmüş olsalar da- ilmî gündeme yeniden ictihad eksenli bir tartışmayla girmiştir. Bu yeni tartışma "velâyetü'l-müctehid" teriminin tanımı, içeriği ve meşruiyetidir.⁸⁸ Zira Safevîlerle başlayan "niyâbet-i âmme" nin tezahürleri meşruiyet kaynağı olarak ulemanın konumu ve rolü bağlamında Cuma namazı, haraç gibi fikhî konularda kendisini göstermektedir.⁸⁹

Gerçekten de İslamî tandanslı hangi düşünce olursa olsun imamet eksenli her tartışma ilim dairesinde daha ileri soru ve sorunlara yol açmış en azından onları keskinleştirmiş⁹⁰ böylece entelektüel düzeyi daha yüksek çözümleri devreye sokmuştur. Nitekim siyasetle ilişki kurma süreçlerini Büveyhîlerle yaşayan Şîî düşünce siyasetin sağladığı imkânları iyi değerlendirerek entelektüel düzeyi yüksek eserlerle mezhebin temel referans kaynakları olan kütüb-i erbaa'yı telif etmiştir. İlhanlılar döneminde siyasetle kurulan kısa dönemli

88 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 35.

89 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 231-240.

90 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 211, 212.

ilişki (ki İlhanlılar Şîî İsmailîleri siyasi hayattan kaldırıırken Şîî Caferîlerle iyi ilişkiler kurmuştur)⁹¹ mezhebe özgüven yükleyerek telif edilen eserleri mezhebî rengi tam net olmayan bir devlette uygulama imkânına kavuşturmuştur. Böylece İlhanlılar dönemi onlar için bir laboratuvar vazifesi görmüştür. Safevîlerle birlikte mezhep hem devletine kavuşmuş hem devlette egemen iradenin asıl tarafı olmuş hatta Safevî sultanına taç giydirecek kadar güçlenmiştir. Böylece Safevî devletinde, Fakih kimdir? Fakihin rolü ne olacak? Bu rolü fakih kimin adına üstlenecek? gibi tartışmalara ilmî gündemde cevap aranmış, ve genel egemen görüş bu görevin fakihin uhdesinde olduğu şeklinde belirmiştir. Bu rolüyle fakih, hakikatte nübüvvetin imamet içerikli rolünü uhdesine almaktadır. Artık gaib imam ortaya çıkıncaya kadar toplumsal düzeni sağlama görevini uhdesine alan fakih yaklaşık 1000 yıldan beri beklenen amacı biraz burukta olsa (imam gaybettedir çünkü) gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu anlamda fakihin toplumda egemen irade oluşu, gelişen süreç içerisinde mercî-i taklitleri, mercî-i taklitler ise Humeynî ile birlikte “velayet-i fakih”⁹² kurumuna dönüşerek en üst düzeyde normatif karakter koyabilen bir hüviyete dönüşmüştür.

Humeynî'nin tüm siyasî yetkileri üzerinde topladığı velayet-i fakih ilkesi gereği taklid⁹³ kavramı devreye sokularak daha önceki dönemlerde eleştiri konusu yapılan taklid Sünnî teoridekinden daha keskin hale dönüştürülmüştür. İran İslam devletinde velayetü'l-fakih prensibi son tahlilde dinî siyasî bir akide yerine geçmiş⁹⁴ ve Şîî düşüncede toplumsal dönüşüm ve değişime ilave olarak siyaset fıkıhına varan sürecin en güçlü aktörleri sadece fakihler olmuştur.⁹⁵

3.4. İmâmet Prensibinin Fıkıhla İlişkisi

İmâmet sorununu entelektüel ve itikadî düzeyde çözmüş ve konuyu aklî ve naklî bir zemine oturtmuş olmak “imâmet” ile ilgili tartışmaların bitmiş olmuş olduğu anlamına gelmemektedir. Hakikatte entelektüel bir çaba ve epistemik bir faaliyet olarak usul ilmi açısından sorun çözülsede de fıkıhın dog-

91 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 86.

92 Ahmed Nerâki (ö. 1245) velâyet-i fakih kavramını gündeme taşıyarak “velayet-i fakih”e kazâ görevi ve hâdleri uygulama yetkisinin yanında onun, peygamber ve masum imamların tüm yetkilerini kullanabileceğini, gaybet zamanlarında fukahânın, imamların nâibleri olarak karar merciinde (hukkâm) bulanmasının tartışılmaz olduğunu ifade eder. Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 305.

93 Muhammed Sadr, *Mâ verâü'l-fıkıh*, 1: 35 vd.

94 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 5.

95 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 8. Diğer yandan Safevîler döneminde Şîî alimler Osmanlı ülkesinde olduğu gibi ve onların dinî organizasyonlarını taklit ettiler. Bu anlamda “sadru's-sudûr, meşîhatü'l-islam, Cuma imamı, gibi kurumları Osmanlılara özenerek oluşturmuşlardır. Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 224-225.

matik yönü olan toplumsal zemindeki uygulanma süreçlerinde hesaba alınmamış problemler çıkabilmektedir. Örneğin zekat ve dolayısıyla humus meselesi bireysel bir ibadet olarak görülse bile humusun taksim edileceği sınıflar içerisinde “imam”ın payı ne olacaktır, sorusuna cevap aranacaktır. Zira boş, atıl ve fonksiyonsuz bir imamet anlayışı ve aynı zamanda imam elbette bir gün tartışılacaktır.

İtikadî bir prensip olarak görülen “imamet”in salt kelamî ve itikadî bir umde olmadığı entelektüel bir çabanın ötesinde işlevleri itibarıyla neredeyse tamamen fikhî bir konu olduğu yapılan tartışmalardan ve ortaya konan örneklerden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Daha önceki başlıklarda ele alındığı gibi imama yüklenen vazife “devletin bekasını koruma, milletin sulh ve emniyeti, saldırılara karşı koyma ve karşılık verme gibi uluslararası hukuku ilgilendiren konular (siyer), yargılama hukukuna ilişkin uygulamalar ve ceza hukuku bağlamında hâdler”den oluşmakta idi. Gaybetle birlikte krize dönüşen “sorumlu” imam arayışı sonrasında muhatap olarak sistem içerisinde “fakih/müctehid” üzerinde konsensüs sağlanmıştır. Başlangıçta imamet prensibinin sağlamış olduğu “imam olmadan asla” şeklinde rehabetli ve krizli hava gaybetle birlikte “el-fakîh bedelen anî’l-imâm/fakih imam yerine geçer, bedelen an-nass/fakih nasla tayin edilmiş gibi”⁹⁶ şeklinde bir çözüm yoluna girmiştir. İmamet prensibinin bir şekilde etkili olduğu fikhî düşünce sorunları yine fikhî bir kavramla aşmış ve Şîî fakihler, Şîî fikhını yeryüzüne ait bir uygulamaya dönüştürmeyi başarmışlardır.

3.5. Devlette Dinî Sorunluluk Üstlenme

Gaybet süreçlerinden biteviye uzaklaşan alimler “amel fi devletin ğasbiyyetin ğayrû şeriyetin/ġâsib devlette görev almak meşru değildir”⁹⁷ tezlerinden zamanla “Şüphesiz insanlar için ister adil ister zalim olsun bir emir gereklidir. Böylece bu emir halkı bir arada tutar, toplunun işlerini görür, feyi taksim eder, kafirlere cihad açar, zayıfın hakkını kuvvetli olandan alır” gibi rivayetleri esas alarak bu krizden çıkmanın yollarını aramışlardır.⁹⁸ Nitekim Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid gibi alimler devlette görev almış ve onlarla üst düzey ilişki kurmuşlar ve bir düzen fikrinin önemine değinmişlerdir. Aynı şekilde Şerif Murtazâ uzun yılları devlette görev almış, kadılık yapmış, Abbasi devlet adamları ile iyi ilişkiler kurmuştur. Bağdat merkezli fakihlerin bu esnek tavır ileriki süreçlerde imamın yetkisinin fakihlere intikal sürecine hazırlık sağlamıştır.⁹⁹ Nitekim Safevîler döneminde Şah Tahmasb muhtelif beldelerdeki âlimleri merkeze davet etmiş ve Kerekî’ye en üst seviyede dinî

96 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 16.

97 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 130.

98 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 78.

99 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 90, 91.

ve siyasî bir pozisyon yükleyerek ona “nâibü’l-imâm” lakabını vermiştir.¹⁰⁰ Büveyhî ve İlhanlı tecrübeleri ile birlikte Kerekî’nin Safevî devletine bağlı olarak resmi dinî kurumları açma ve yaygınlaştırma projeleri Şîî ulema arasında derin bir tartışmayı meydana getirmiştir. Yeniden eskinin kavramlarını kullanarak “ed-düvel el-ğasbiyye” başlığı altında yapılan tartışmalar dinî alandan siyasî alana da sirayet etmiştir. Çünkü gaspla nitelenen devlet Safevî devletinin kendisi idi. Ulema ikiye ayrılmış, Kerekî’nin Necef’li arkadaşları hiçbir siyasî yapı ile bağlarının olamayacağını ifade ederek araya mesafe koymuştur.¹⁰¹ Aslında tüm tepkilere rağmen Kerekî’nin kararlılıkla yüklenmiş olduğu görev kendisinin bağlı olduğu Usûlî kanadın kafasını gaybetten beri meşgul eden soruları bir hayli halletmiş durumdadır. Nitekim Şeyh Tûsî gaybet dönemlerinde imama müteallik fikhî meseleler kapsamında “gaybet zamanlarında hâdler tatbik edilecek mi? Şayet tatbik edilecekse kim tatbik edecek? Yok, eğer tatbik edilmeyecekse bu durumda şeriatın hükmünü nesh etmiş olmaz mıyız?” sorularına şöyle cevap vermektedir: Hâdler imam ortaya çıkıncaya kadar ertelenir, imam ortaya çıkınca beyyine yahut ikrar yöntemlerini kullanarak hâd cezasını uygular. Yok, eğer imam zuhur etmezse günah imamı korkutan ve onu gaybete zorlayan kişilerindir. Bu durumda nesh söz konusu olamaz. Asıl nesh, imkân var iken ve uygulamaya dönük engellerin kalkması durumunda hâdleri uygulamamakla olur. Hakikatte hâdler ancak imkân dairesinde yerine getirilir.¹⁰² İlkesel olarak Şîî alimler Hz. Peygamber’in vefatından sonra oluşan boşluğu atere-i tâhiraya mensup imamlarla, imamlardan sonra oluşan boşluğu ise fakihle doldurma yolunu tercih etmişlerdir.¹⁰³ Kerekî’ye göre artık “fakih” nitelemesini hak eden kişi “müctehid olarak nitelenebilen fetva şartlarını haiz olan fakihtir”.¹⁰⁴ Kerekî’nin yapmış olduğu sistemsel değişiklik “devlette görev almak ve buna ilave olarak gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlerin doğal olarak “ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihinde bulunulmamalı, hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı uygulamalar ertelenmelidir”¹⁰⁵ tezini de yine fakih eliyle ve fikhî bir yorumla kaldırmış olmasıdır.

100 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 209.

101 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 212.

102 et-Tûsî, *el-Ğaybe*, 118.

103 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *Edvâru’l-fikhî’l-İmâmî*, 18.

104 Muhakkık Kerekî, *Resâilü’l-Kerekî*, thk. Muhammed Hassûn, nşr. Mektebetü Ayetüllahü’l-Uzmâ el-Mar’âşî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409), 165; Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd*, 75.

105 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 71.

3.5.1. Humus Toplanması

Abbâsî dönemi tarihçilerinden İbn Tıktıkâ'nın, Harun Reşîd'in emriyle İmam Musâ b. Ca'fer'in öldürülme nedenleri arasında yer alan "insanların ona *humus* götürmeleri ve kendisini *imam* olarak görmeleri"¹⁰⁶ anekdotunda humusa değinmesine bakılırsa humus konusunun siyasî iktidarları meşgul eden fikhî bir uygulama olduğu görülmektedir.¹⁰⁷ Sünnî fakihler madenler ve deniz mahsullerinin zekât şeklinde bir ödemeye mi yoksa vergi şeklinde bir tahsile mi terettüp ettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sünnî fıkhıta humus şeklinde bir taksimi iki yerde görmek mümkündür. Birincisi savaş ganimetleri diğeri ise madenlerin zekâtı denilen "rikâz" da humus vardır. Hanefîlere göre yer altından çıkarılan maden üzerinden bir yıl geçmeden bile vergisi yani humusu verilmelidir. Diğer mezheplerde ise üzerinden bir yıl geçme şartı taşıdığı için 1/40 oranında zekâtı alınır. Hanefîler vergi olarak düşündükleri ve üzerinden bir yıl geçme şartı aramadıkları için bunu fey kapsamında değerlendirerek humusun kamu yararına harcanmasını ifade ederlerken diğer mezhepler bunu zekat olarak düşünerek zekat harcama kalemlerine harcarlar.¹⁰⁸ Diğer yandan Şîî fakihler humusu sadece savaş ganimetlerine tahsis etmezler, yerden çıkarılan (ganimet, madenler, denizden çıkarılan değerli şeyler, ziraî, ticarî ve sınâî kazançlardan elde edilen kârlar) her şeyden humus alırlar. Zekâtla humusun sarf yerlerini ayırarak humusu Haşimî imamlara, Haşimî olmak şartı ile yolculara yetimlere ve fakirlere verilir. Ayrıca Nefel¹⁰⁹ şeklindeki tüm ganimetler imama aittir.¹¹⁰ Sünnî dört mezhebe bakıldığında "humus" konusu daha çok "cihad" ana başlığı altında bir alt

106 Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye* (Beirut: Dâru Sâdır, t.y.), 196.

107 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye*, 196.

108 Mehmet Erkal, *İlmihal I*, 20. Bs (Ankara: TDV, 2012), 1: 448-452.

109 Savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payları yanında fazladan mal vermeyi ifade eden fıkıh terimi. Ahmed Yaman, "Tenfil", (İstanbul: TDVDİA, 2011), XXXX: 451.

110 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, thk. Şeyh Hüseyin A'lemî--Şeyh Ahmed Hüseyinî, 1. Bs (Tahran: İntişârâtî fakîh, 1368), 75; Murtazâ'ya göre humus; ganimet, mekâsib, madenler, hazineler ve denizden çıkarılan kıymetli şeylerden verilir. O, "humus"un altıya bölüneceği ve bunlardan bir payın "zamanın imamına verileceğini (el-imâm el-kâim makâmê'r-Rasûl)" ifade eder. Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 225.; Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410), 287; Humus konusunda Ehl-i sünnet'le aramızdaki farklardan birisi Sünnîlerin humusun sarf yerlerini Hâşimîlerle takyit etmeden mutlak "yetim, miskin ve yolcu" olarak belirlemeleridir. Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, 27-29.

başlık olarak “ganimetler” ismi altında ele alınmaktadır. Şiilere göre Enfâl suresi birinci ayette geçen Allah’a ait olan pay peygambere intikal etmiş, böylece peygamberin payı iki katına çıkmıştır. İşte bu iki hisse ile birlikte Zî’l-kurbâ’ya ait bir pay Hz. Peygamber’in vefatından sonra imam ve veliyyü’l-emr olan kimselere intikal etmiştir. Böylece Şiilere göre masum imamlar, birisi asalet diğer ikisi veraset yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olmuşlardır.¹¹¹ Gaybet muvakkat olmaktan daimiliğe dönüşünce Şiî alimlerin önünde krize dönüşen fikhî ve gelir getirici ekonomik değeri olan bir mesele (humus) daha ortaya çıkmıştır: “İmam”ın hissesi olan “humus” gaybet sonrası nasıl tahsil edilecek, tahsil edilen miktar kime tahsis edilecek ve masraf yerleri neresi olacaktır. Bu anlamda Şiî düşünürler arasında imamın hissesinin düştüğü, kimisine göre imamın hissesinin imamın akrabalarına (Zî’l-kurbâ) verilmesi gerektiğini bazılarının göre ise imama ait olan bu maktu pay imamın zuhuruna kadar saklanması gerektiğini beyan etmişlerdir.¹¹² Nihayette konu vuzuha kavuşturularak imam yerine fakihe ait olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece onlara göre imamların nâibleri olan fakihler külli bir servete sahip olarak siyasî otoritelere bağlı olmaktan kurtulacaklardır. Her dönemin fakihini meşgul eden bu fikhî mesele hakkında İlhanlılar dönemi fakihlerinden Allâme, *Tebziratü’l-müteallimîn* isimli eserinde “zekât ve sadaka-i fitrın imama verilmesi efdal olandır, imamın gaybeti zamanlarında imâmiye fakihlerinden emin olanlara verilmelidir”¹¹³ demektedir. Muhakkık’e göre humus imam mevcut ise kendisine eğer imam gaib ise diğer üç sınıfa verilebilir.¹¹⁴ Humusun ekonomik güç olarak son geldiği nokta bağlamında önde gelen çağdaş Şiî alimlerinin şu sözünü not etmek gerekir: “Madenler ve senelik gelirlerinden kişinin masrafları çıkarıldıktan sonra humusu, imamet organına ve dinî yönetim aygıtına verilir. Ayrıca bu humusun yarısı “imamın payı” başlığı altında dinin bekasını sağladığı için Şiî fikhına ayrılır”.¹¹⁵

3.5.2. Hâdlerin Uygulanması

Elbette siyasî bir otorite ile ilişki sadece uluslararası hukuk bağlamındaki işlerle olmamaktadır, aynı zamanda yargılama hukuku bağlamında siyasetle ilişki kurmanın tabii bir sonuç olduğunun farkında olan Şiî fakihler, yargı-

111 Metin Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, *Marife/Kış* 8/3 (K 2008): 69-70.

112 Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, 69; Şeyh Sadûk, *el-Mukni’*, thk. Komisyonşr. Müessesetü İmâm Hâdî (İtimad matbaası, t.y.), 171.

113 Allâme el-Hillî, *Tebziratü’l-müteallimîn*, 72 vd.

114 Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtasarü’n-nâfi’*, nşr. ed-Dirâsetü’l-İslâmiyye, 3. Bs (Kum, 1410), 64.

115 Mutahharî, *el-İctihâd fî’l-İslâm*, 56.

lama hukukunda karar merci olarak zamanın imamına atıf yaparlar. Şayet zamanın imamı gaybet halinde ise onun yerine kazaî şartları taşıyan bir fakih bu işleri görecektir.¹¹⁶

Gerçekten de hâdleri kim uygulayacak sorusu Şîî düşünceyi uzun zaman meşgul etmiş ve “Hâdleri sultan mı kadı mı uygulayacak?” sorusuna farklı çözüm önerileri sunulmuştur. Örneğin Kütüb-i erbaa müelliflerinden birisi olan Şeyh Sadûk “ikâmetü'l-hudûd ilâ men ileyhi'l-hükm/şer'i cezaları uygulama görevi kendisinde hüküm verme yetkisi olan kişi olan imamdır”¹¹⁷ derken yine Gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlere göre “sadece imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihinde bulunulmamalıdır” diyerek hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı uygulamaları ertelemeyi kararlaştırmışlardır.¹¹⁸

İlhanlı dönemi fakihlerinden olan Allâme yetkiyi “mâsum imam”ın otoritesinden “âdil imam”a indirmiş ve zekice bir rasyonalite kurarak “elbette hâdler masum imamın izni ile uygulanacaktır” dedikten sonra “Peki gaybet zamanlarında ne yapılmalıdır” sorusuna Allâme, “gaybet zamanlarında hâdlerin tatbiki güvenlik durumu söz konusu ise fukahanın uhdesindedir. Bu durumda insanların imama yardım etmeleri gerekir” tespitinde bulunur. Allâme insanların devletle olan bağlılık ilişkisini “velayet” kavramı üzerinden kurar ve ilave eder: Adil imam ile siyasî ilişki işine girmek caiz ve mümkündür. Ancak zalim (cevr) imam ile siyasî ilişki içerisine girmek caiz olmamaktadır. İkraah durumlarında ise onlardan görev almak caiz olduğu gibi müçtehide düşen hak ve adalet ile hüküm vermek gerekir.¹¹⁹

3.5.3. Cihad Görevi

İslam uluslararası hukuku konularından olan “cihad” görevi Şîî alimlere göre elbette “ya imam ya da imamın görevlendirdiği kişinin çağrısı ile olur. Zalim sultan ile cihada çıkmak ancak bazı özel durumlarda caiz olabilir”.¹²⁰ Hicrî 7. Asır fakih ve kelamcısı Allâme Hillî'ye göre imam diğer şartlara ilave olarak cesur olmalıdır ki cihat faaliyetleri kendi uhdesine bırakılabilsin.¹²¹ Allâme'nin bu ifadeleri “gaybet”te olan imamın cesaretini nasıl izhar edeceği

116 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, 236.

117 Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, 1414), 72.

118 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 71.

119 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, 109, 114, 115.

120 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, 109.

121 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzeli Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fi usûli'd-dîn*, thk. Rızâ Üsdâdî nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiye (Meşhed: Âsitan-i Rizaviyye, 1414), 307 vd.

konusunda bir belirsizlik içerse de onun bu ifadeleri imam'ın rolünü devretme süreçlerine bir katkı olarak düşünebilir. İmamet-ulema ilişkisinin hiyerarşisi bağlamında Kaçarlar dönemi fakihlerinden *Cafer Kâşifü'l-Gıta* Rusya'nın İran'a saldırması karşısında "imamın nâibi" rolünü üstlenerek Şah'a kendi yetkisini devretmiş, böylece Şah "imamın nâibi" fakih adına cihad ilan etme, zekat ve haraç gelirlerini savaşta kullanma yetkisini ancak *Cafer Kâşifü'l-Gıta'nın* ictihadı ile yapabilmiştir.¹²²

3.5.4. Cuma Namazı

Sünnî düşünce arkasında namaz (cuma) kılınacak "imam" sorununu erken dönemde çözdüğü için imamın kendisi ile ilgili sorunu değil, imamın nerede Cuma namazı kıldıracağı hususuna odaklanmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispetle "Facir (mekruh olsa da) ve salih kişinin arkasında namaz kılarız"¹²³ ifadesi temel ilke olmuştur. İmamın niteliği konusundaki arayış ve netice somutlaşınca Artık Hanefilere göre Cuma namazının kılınacağı mekân "kapsamlı bir şehir" olmalıdır. Bu şehir "Küllü mevzûn lehû emirün ve kâdın yenfuzü'l-ahkâm ve yükümü'l-hudûd/ emiri ve kadısı olan ahkâm ve hâdlerin tatbik edilebileceği bir şehir" olmalıdır. Ayrıca toplumsal bir nitelik içermesi ve muhtemel kargaşa, nizalara önlemek için Cuma namazını sultan ve sultanın emir verdiği kişi kıldırmalıdır.¹²⁴

Gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlere göre "ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihinde bulunulmamalıdır". Bu yüzden onlar hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı fikhî uygulamaları ertelemeyi kararlaştırmışlardır.¹²⁵ Hatta Bağdat merkezli fakihlerden Şeyh Müfid ve Murtazâ'nın talebesi ve o çizginin devamı olan Hamza b. Abdülazîz Sâlâr (ö. 463) Büveyhîler yıkıldıktan sonra "gaybet zamanından Cuma kılınmaz" şeklinde ilk defa fetva yayınlamış ve akabinde Şiîler kendi mahallerinde kılmaya devam ettikleri Cuma namazını kılmayı terk etmişlerdir.¹²⁶

Allame *Minhâcü'l-kerâme*, *Nehcü'l-hak* ve *Kitâbü'l-elfeyn* isimli eserlerini "Şehinşâh el muazzam ğıyasu'l-hak ve'l- mille ve'd-din Olcaytu Muhammed

122 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 303.

123 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Katar: Katar Devleti Baskısı, t.y.), 141. Bu eser Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-ebşat adlı eserinin Ebû'l-Leys es-Semerkandî tarafından yapılan şerhinin yanlışlıkla Mâtürîdî'ye ait gösterilerek yapılmış neşridir. Şükrü Özen, "Mâtürîdî" (Ankara: TDVDİA, 2003), XXVIII: 149.

124 Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Son baskı (İstanbul: Eda, t.y.), 1: 82, 83.

125 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 71.

126 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 111.

Halledellâh Sultaneh” diyerek Olcaytu’ya ithafen yazmıştır. Dolayısıyla Gerek Büveyhî döneminde yaşayan Şeyh Tûsî gerekse Allâme’nin hocası Muhakkık Hillî imamın gaybeti anında kendi mezheplerini benimseyen veya en azından müsamahakar bakan kişilere işareten “adil sultan” kavramını öne çıkarmaktadırlar.¹²⁷

Safevîlerle devletini bulan Şîî düşüncenin “niyâbet-i âmme” bağlamında iki temel tartışma hususlarından birisi Cuma namazı konusu diğeri ise haraç (vergi) toplanması hususudur.

Safevî döneminde Kerekî, Cuma namazını imamın nâibi olarak fakihin (müctehid) kıldırmasının gerekli olduğunu, yazmış olduğu risale ile temellendirmiştir. Çünkü böyle bir niteliğe sahip olan fakih, imamdaki genel yetki almış olduğu kişidir. Bu tez, dönemin fakihleri arasında ciddi tartışmalara neden olmuş, Kerekî’nin Safevî iktidarını meşrulaştırmayı amaçladığı iddia edilmiştir. Ancak nihai olarak ülkede egemen olan görüş Kerekî’nin ortaya atmış olduğu tez olmuştur. Ona göre Cuma namazı gaybet zamanlarında tahyîrî vaciptir.¹²⁸ Oysa muhaliflerine göre ister tahyîrî ister vücûbi vacip olsun gaybet dönemlerinde Cuma namazı kılınmaz.

3.6. Safevîler Döneminde Niyâbetin Tezahürleri Bağlamında Temel İki Fıkhî Tartışma Konusu

3.6.1. Haraç (Vergi görevi) Risalesi

Haraç vergisi ifadesi verginin toplanması, devlet eliyle toplanması ve dağıtılmasının cevazı hususlarını içermektedir. Yeni ortaya çıkan soru ve sorunlar bağlamında “harac” mevzusu Safevîler döneminde yeniden alevlenmiş fıkhî sistemdeki uygulama şekli ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dönemin fakihlerini meşgul eden bu konuyu Muhakkık Kerekî Safevî sınırları içerisinde uygulamaya sokmuştur. Muhakkık-ı Sâni olarak da bilinen Muhakkık Kerekî, Şîî tarihçilere göre nâsibiye (Sünnîler) mezhebini Safevî sınırları içerisinde ortadan kaldıran adamdır. Diğer yandan İran coğrafyasında iktidarda olan Safevî siyasetinin bir tezahürü olarak Cuma namazı ve Harac vergisi gibi pratik uygulamalarda kafası karışan Şîî fakihlerin zihin karışıklığını Kerekî teoride “Risâletü’l-harâciye”, “Risâletü’l-Cum’a”, “Risâletü’l-Ğaybe” gibi konuya özel risâleler ve genel olarak da “Resâil” isimli eserleri ile izale etmeye çalışmıştır. Şah Tahmasb onu İran topraklarında şer’î işlerden sorumlu olarak atamış, siyâsilerle kurmuş olduğu ilişki ve üstlenmiş olduğu vazifeler bağlamında Nâsiruddîn-i Tûsî’ye benzetilmiştir. Ayrıca Safevîler döneminde

127 Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtaşari’ü’n-nâfi’*, 35; Şeyh Tûsî, *el-İktisâd*, nşr. Mektebetü Câmî Çil-sutûn (Tahran: Matbaatü Hiyam, 1400), 267; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî Sâni, *Ravzü’l-Cinân* (Kum, t.y.), 285.

128 Muhakkık Kerekî, *Resâilü’l-Kerekî*, 148.

“muktedâyı Şîa” olarak anılmıştır.¹²⁹ O, bu risaleleri ile gaybet zamanlarında toprağa konulan haraç vergisinin meşruiyetini kurmaya ve dinî entelektüel zeminde kabulünü amaçlamaktadır. Diğer yandan Şîi sosyolojinin güçlendikçe siyasetle ilişkisi, bu ilişkinin niteliği, siyasetin istediği vergi gibi malî mükellefiyetler ve siyasetin tebaaya vermiş olduğu atâları almak caiz mi gibi hususlar tartışılmaya açılarak netliğe kavuşturulmuştur.¹³⁰ Örneğin gaybet zamanlarında gerekli şartları taşıyan fakih “men lehü'n-niyâbe” olur ve imam adına görev üstlenir mi, sorusuna cevap arayan Kerekî “bu konuda geçmiş seleflerimiz arasında açık bir sarahat bulunmamakla birlikte imamet makamının gerektirdiği hâdler gibi hususlarda fukahanın bu görevleri üstlenmesinin caiz olması daha iyidir”¹³¹ demektedir.

3.6.2. Cumâ Risalesi

Kerekî “Risâletü'l-Cum'a” isimli eserinde gaybet zamanlarında Cuma namazının şartlarını taşıyan fakih tarafından kıldırılabilceğini ifade eder ve bu konuda imamiyenin icmasından bahseder. O, “fetva şartlarını haiz, şer'î ahkamda müctehid diye nitelenebilen adil imamî bir fakihin, gaybet zamanlarında, hidayet imamların nâibi olduğu konusunda ashap arasında ittifak vardır. Ashap, katl ve hâdler konusunu istisna tutarak fakihin niyabetine ve ona hüküm götürmeye ve vermiş olduğu hükme uyulması gerektiğini” ifade eder.¹³² Nitekim Kerekî'ye göre İmam Cafer Sâdık'tan nakledilen “İçinizden hadislerimizi rivayet eden, ahkâm, haram ve helallerimiz çok iyi bilen kişinin peşinden gidin. Çünkü ben bu nitelikteki kişiyi size hakim kıldım”, rivayetinde geçen “Çünkü ben onu size hakim kıldım” ifadesi gerekli şartları taşıyan fakihî işaret etmektedir. Dolayısıyla bu nitelikteki fakih Şîi topluma imamlar tarafından nasb edilmiş bir görevli olup her konuda niyabetle yetkili kişi olmaktadır. Artık onun genel bir niyabet görevi vardır (istinâbetün alâ vechin külliyyin).¹³³ Cuma namazı bağlamında ise Cuma için “vücûb-i tahyîr” ifadesini kullanır.¹³⁴ Eserin hatimesinde ise imamın niyabetini yüklenen fakihin evsafından bahsetmektedir. Fakihte aranan şartlara bakıldığında Şîi fakihlerin zihniyet dünyasının normalleştiği ve benzer sorunlara benzer cevaplar veren mezheplerle aynileştikleri görülmektedir.¹³⁵ Netice olarak Muhakkık Kerekî vermiş olduğu fetva ile “Cuma namazının gaybet zamanlarında da vacip

129 Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsfehânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1401), 3: 441-455.

130 Muhakkık Kerekî, *el-Harâciyât*, thk. Komisyon, nşr. Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1413), 60.

131 Muhakkık Kerekî, *el-Harâciyât*, 74 vd.

132 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 142.

133 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 143.

134 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 148.

135 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 167 vd.

olduğunu” ifade ederek ülke çapında Cuma namazı kıldırması için Cuma imamları görevlendirmiştir.¹³⁶

3.7. Mâsum İmâm’dan Adîl Sultan’a Kavramsal Geçiş

Şîi fıkıh eserlerinde imamete taalluk eden fikhî meselelere bakıldığından “Mâsum İmâm”dan, “Adil İmam”a “Adil İmam”dan “Adil Sultan”a kavramsal geçiş dikkat çekmektedir. Gerek Allâme Hillî ve gerekse Muhakkık Hillî cumanın vücubu için gerekli şartlardan birisi olan “imam” ifadesi yerine “sultan” kelimesini kullanarak çağın ilim ve düşünce hayatında belirgin olan kavramsal çerçeveyi sisteme taşıdıkları görülmektedir. Yani “imam”dan “sultan”a doğru kavramsal akış başlamıştır. Artık fıkıh eserlerinde cümlenin yeni içeriği “Bizim âlimlerimize göre Cuma’nın vacip olabilmesi için sultan yahut onun nâibinin kıldırması şarttır” şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır. Bu tezi teyid için Allâme’nin delil olarak getirdiği rivayetdeki “Adil imam varken cumayı terk edenin iki yakası bir araya gelmesin” ifadesi dikkat çekmektedir. Aslında Allâme’nin bu vurgusunun ilk tezahürleri Büveyhî iktidarı ortamından bir hayli istifade etmiş olan Şeyh Tûsî’nin ifadelerinde “adil imam” ifadesi yerine “sultan, adil sultan, masum sultan”¹³⁷ şeklinde belirginleşmişti.

3.8. Sâhibü’z-Zamân’dan Müctehidüz-Zamân’a Geçiş

İnsanın şer’î ameli hayatını normatif biçimde düzenleyen İslam hukuk kurallarına şer’î hüküm denilmektedir. Şîi teoriye göre Hz. Muhammed’in nübüvvetinin son nübüvvet olması iki önemli sonuca işaret eder; iki sonuçtan birincisi olumsuzdur yani Hz. Muhammed’den sonra başka hiçbir peygamber gelmeyecektir. Diğer sonuç ise olumludur yani Hz. Muhammed’in nübüvvetinin gerekleri kıyamete kadar devam edecektir. Bu devamlılık sadedinde, sona eren nübüvvetin içeriğini hayata geçirmek için rabbani hikmet gereği “imamet ve hilafet” görevi sayıları 12 olan “vasî”lere intikal etmiştir. Bunlardan on ikincisinin gaybete girmesi ile birlikte insanlara merci olarak görevlendirilen kişiler fukaha olacaktır. Dolayısıyla Kitab ve sünnetten hüküm istinbat edilmesi için tüm gücü harcamak şeklinde tanımlanan ictihad kapısı açık tutulmuştur.¹³⁸ Diğer yandan Allah tüm insanlardan ictihad derecesinde bir bilgi düzeyi talep etmemektedir. Çünkü böyle bir çaba belli bir zaman dilimini ve bu zaman dilimine özel çabayı gerektirmektedir. Öyleyse bu alanda uzman olan kişilere bağlı olmayı içeren taklid “dinde vacip, mefruz bir iştir” şeklinde fikhî bir hüviyete oturtulduğuna göre mukallid olmak aynı zamanda

136 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *Edvâru’l-fikhi’l-İmâmî*, 242-243.

137 Allâme el-Hillî, *Tezkiratü’l-fukahâ*, thk. Müessesetü Âl-i beyt, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum, 1414), 17-21; Muhakkık el-Hillî, *el-Mu’teber*, 1: 279; Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143.

138 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ’l-vâdiha*, 1. Bs (Necf: Matbaatü âdâb, t.y.), 100-101.

bir mesuliyettir.¹³⁹ Artık Şîî düşünürler göre Allah'a itaat için mükellefin önünde "ya şer'î hükümler hakkında müctehid derecesine ulaşmalı, ya mu-kallid olmalı, ya da taklid ve ictihad konusunda ihtiyat sahibi olmalıdır" şek-kinde üç şık vardır ki bu üç şikka "et-Turuk es-Selase" denilmektedir.¹⁴⁰ İran İslam devletinde velâyetü'l-fakîh prensibi son tahlilde dinî ve siyasî bir akide haline gelmiş¹⁴¹ ve Şîî düşüncede toplumsal, dinî, siyasal dönüşüm ve deği-şime ilave olarak siyaset fıkına varan sürecin en güçlü aktörleri sadece fa-kihler olmuştur. "İmamet nazariyesi ile uyum endişesi ya da başka bir ifade ile imamet nazariyesi ile çelişmeme hassasiyeti"¹⁴² onları başka bir sorunla baş başa bırakmış ve yüz yüze gelmiş oldukları bu sorunu aşmak için ictihad yoluna başvurmuşlardır.

Sonuç

1- Her ne kadar Şîî muasır alimler "İmamiye'de ictihad kapısı bidayetten beri sürekli açıktır, istinbat için koymuş oldukları kaidelerle imamlar istinbat faaliyetlerini sürekli hale getirmişlerdir" deseler de "sistematik bir ictihad te-orisi" ilk dönemlerde göze çarpmamaktadır. İlk dönemde onların "ictihad"a yüklemiş oldukları kapsamin "ahbâr"ı anlama ve yorumlama çabalarından müteşekkil olduğu görülmektedir. İmamlar döneminde ictihada teşvik edil-miş ama zan ve reye dayalı ictihadlardan uzak durulması uyarısında bulu-nulmuştur.

2- Şîî usulcüler ictihad kavramını ve müctehidin rolünü keşfederek Şîî fık-hını anakronizmden kurtarmışlardır.

3- Bağdat merkezli fakihler usul-i fıkı tedvin etmiş ve metni sadece dil üzerinden okumak şeklinde bir istidlal yöntemini benimsemişler ama içtihadı reddetmişlerdir. Buna mukabil Hille merkezli fakihler istidlal yöntemlerine ilave olarak sisteme ictihadı da ilave etmişler ve bunlara ilave olarak Safevî merkezli fakihler ictihadı uygulamaya sokmuşlardır.

4- Bir meselede haddinden fazla mübalağa zıddına inkılap etme riskini içinde taşımaktadır (örneğin Kelam ilminde Allah'ın Sıfatları konusunda had-dinden fazla "tenzih" sıfatları "ta'til"e götürmeye kadar gidecektir).¹⁴³ Bu an-lamda "imamet" ilkesi üzerinde haddinden fazla mübalağa "imamet" ilkesi-nin pratik değerini neredeyse fonksiyonsuz halde bırakmıştır. İmamet etra-

139 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ'l-vâdîha*, 108.

140 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ'l-vâdîha*, 122; Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, 231.

141 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 5.

142 Bozan, "İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkı Üzerindeki Tesirleri", 52.

143 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîâm*, 1. Bs (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1439), 132.

fundaki salt idealizmin Şîî düşünceyi zora sokma riskini gören usulcüler imamet fikrinin salt idealizasyon tarafını ictihad fikri ile dengeleyerek deyim yerindeyse imameti yeryüzüne indirmişler ve böylece “mâsum imamı” “mâdum imam” olma riskinden kurtarmışlardır.

5-İmamın gaybeti ile girilen mezhepsel kriz, uzun süreçleri kapsayan tartışmalardan sonra imamet sorumluluğunu “dinî alanlarla sınırlı tutulmak şartı ile” fakihin uhdesine tevdi etmiş” ve bu sorumluluk Safevî iktidarı sonrası yine büyük tartışmalar sonucunda siyasî faaliyetleri de içine alacak şekilde genişleyerek velayet-i fakih teorisi ile doğal sınırlarına ulaşmıştır. Böylece velayet-i fakih teorisinin içeriği de netleşmiştir.

6- 20. asra gelindiğinde Şîî alimler eserlerinde daha çok ictihad-taklid konularını işlemişlerdir. Sünnî fakihlerin “avamın mezhebi yoktur” şeklinde ulaşmış oldukları neticeye karşın Şîî fakihler; velayet-i fakih ilkesi gereği taklide bir zorunluluk ve derinlik kazandırmışlardır. Safavî öncesi dönemin fakihleri tebaa üzerinde sivil nitelikli baskı unsuru oluşturmuşlarken Safevîlerle birlikte fakihlerin otoritesi resmî hüviyet kazanarak devlet içerisinde bir hiyerarşiye kavuşmuştur. Böylece Şîî ulema devletle nitelikli siyasal ilişkiye girme süreçlerinde evvela ictihad kavramını, sonrasında müctehidin rolünün önemini keşfetmişlerdir.

7- Şîî ulema ekonomik gücün farkına varmış ve aynı zamanda ekonomik gücün gereğine inanmıştır. Çünkü Şîî toplumun dinî hayatını tanzim etmek için gerekli medrese, cami ve evkaf işleri için humus konusu araçsal bir vazife görmektedir.

8- Şîî düşünce, kendini dinî ve mezhebî bir ekole nispet ederek dinî meşruiyetini, herhangi bir sosyal tabakaya nispet ederek sosyal meşruiyetini kursa da herhangi bir siyasî otoriteye bağlı kalınmadan mezhebin siyasî meşruiyetini kurmanın mümkün olamayacağını görmüştür. Rasyonel bir düşünce tarzını benimseyen kelamcının rasyonel yollarla da temellendirmiş olduğu “imamet” düşüncesinin sürpriz bir şekilde gaybetle karşılaşması neticesinde “imam” a tevdi edilen vazifelerin biteviye ertelenmesi “irrasyonel” bir durum olmaktadır. Bu arada gaybet nedeniyle biteviye ertelenen, ayrıca irrasyonel bir durum arz eden “imam”ın uhdesine verilen vazifelerin niteliğinin fikhî meseleler olması imametın aynı zamanda fikhî bir mesele olduğunu hatta fonksiyonları itibarıyla salt fikhî bir konu olduğunu göstermektedir. Fakihlerin, ortaya çıkan fikhî sorunların dinî tarafının yanında humus, zekât, diyet örneklerinde olduğu gibi tebaayı ilgilendiren ekonomik taraflarının olduğunu görmemiş olmaları makul değildir. Diğer taraftan yetişmiş, donanımlı, entelektüel insan; sosyal ve siyasî hayatta yer almak istemiş bu yüzden “kelam”ın önüne koyduğu engelleri fikhî gerekçe ve zaruret ilkelerinden hareketle aşma çabası içerisine girmiştir. Zira “kelam”ın ortaya koymuş olduğu temel ilkeye göre “imam” a tevdi edilen yetki (hak) ve sorumluluklar (vecibe

) olduğu gibi imama “hak” olarak belirlenen sosyal ve siyasî kazanımlar da vardır. Örneğin imamın “hak”ı olarak belirlenen ve tebaaya maktu olarak yüklenen zekât ve humusların toplanması faaliyeti imam “rec’at” edinceye kadar bekleyecek midir? Bu arada imamın yetkilerinin biteviye ertelenmesi, Sünnî ideolojinin tebaa üzerinde meşruiyet kurma tehlikesini ve kendi mezhebî formasyonlarını kaybetme riskini de içinde barındırmaktadır.

9-Hille merkezli fakihlerin ictihad arayışına girerek ictihadı sisteme yerleştirmeleri mezhebin toplumda egemen olan ilmî düşünceye adaptasyon arzusu olarak düşünülebileceği gibi inşa edilen entelektüel müktesebatın toplumda uygulamaya sokulma amacına da matuf olarak okunabilir. Nitekim Bağdat merkezli fakihler ictihada hiç ihtiyaç duymamışlar meseleleri akıl ve türevleri üzerinden çözmüşlerdir.

Kaynakça

- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ. *Hasru'l-ictihâd*. Thk. Muhammed Ali Ensârî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hiyam, 1401.
- Ahmed Fethullah. *Mu'cemü elfâzı'l-fikhî'l-Ca'ferî*. 1. Bs. Dammam, 1415.
- Allâme el-Hillî. *Mebâdîü'l-usûl*. Thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal. 2. Bs. Beyrut: Mektebü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Allâme el-Hillî. *Minhâcü'l-kerâme*. Thk. Abdürrahîm mübârek. 1. Bs. Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1379.
- Allâme el-Hillî. *Tebziratü'l-müteallimîn*. Thk. Şeyh Hüseyin A'lemî--Şeyh Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Tahran: İntişârâtî fakîh, 1368.
- Allâme el-Hillî. *Tezkiratü'l-fukahâ*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Nşr. Müessesetü Âl-i beyt. 1. Bs. Kum, 1414.
- Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*. Thk. Seyyid Rızâ es-Sadr. Nşr. Dâru'l-hicre. Kum: Sitâre matbaası, 1421.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Fıkhnın Kaynakları (Nass ve İctihad)*. 2. Bs. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Atik, Sefa. *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkhnın Usûlünde Akıl*. 1. Bs. İstanbul: Pınar, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farq beyne'l-frak*. Thk. Muhammed Osman el-Haşî. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.
- Bozan, Metin. “İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhnı Üzerindeki Tesirleri”. *Marife/Kış* 8/3 (K 2008).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Trc. Vecdi Akyüz. 2. Bs. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Erkal, Mehmet. *İlmihal I*. 20. Bs. Ankara: TDV, 2012.
- Esterebâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve's- Şevâhidü'l-Mekkiyye*. Thk. Şeyh Rahmetü'llah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyin*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411.
- Fuâd İbrâhîm. *el-Fakîh ve'devle*. Tab'a cedîde. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1433.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîâm*. 1. Bs. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1439.
- Gölpınarlı, Abdülâki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Derin, 2011.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır Mûsevî. *Ravzâtü'l-cennât*. Kum: Matbaa-i Hayderiye, 1390.
- Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. Thk. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen. İZ, 1999.
- Hodgson, M.G.S. *İslam'ın Serüveni*. Trc. Metin Karabaşoğlu. 1. Bs. İstanbul: İZ, 1995.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *Şerhu'l-'Akâdeti't-Tağâviyye*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.
- İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzû'l-Müctehidîn*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İlhan, Avni. "Bedâ". V: 290. İstanbul: TDVDİA, 1992.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. 3. Bs. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslamiyye, 1388.
- Malatî, İbn Abdîrrahmân el-. *et-Tenbîh ve'r-rad alâ ehl-i bidâ' ve'l-ehvâ*. Thk. Muhammed Zeynihim Muhammed Azb. 1. Bs. Kahire: Mektebetü Metbûlî, 1413.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semer-kandî el-. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. Katar: Katar Devleti Baskısı, t.y.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Ahkâmü's-sultânîyye*. Thk. Ahmed Câd. Kahira: Dâru'l-hadîs, 1427.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Son baskı. İstanbul: Eda, t.y.
- Merkez-i Nûn li't-Te'lîf ve't-Tercüme. *Devru'l-akl fi'l-İctihâd*. 3. Bs. Cemiyetü'l-meârifü'l-İslâmîyye, 1433.
- Mirzâ Abdullah Efendî el-İsfehânî. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*. Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî. Kum: Matbaatü Hiyâm, 1401.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Meslek fi usûli'd-dîn*. Thk. Rızâ Üsdâdî. Nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmîye. Meşhed: Âsitan-i Rizaviyye, 1414.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Muhtaşarü'n-nâfi'*. Nşr. ed-Dirâsetü'l-İslâmîyye. 3. Bs. Kum, 1410.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Mu'teber*. Thk. Nâsır Mükârim Şîrazî. Nşr. Müessesetü Şühedâ. Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Meâricü'l-usûl*. Thk. Muhammed Hüseyin Rızavî. Nşr. Müessesetü Âl-i beyt. 1. Bs. Kum: Matbaatü Seyyidî'ş-Şühedâ, 1403.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâ'i u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. Thk. Sadık Şîrazî. Nşr. İntişârâtü İstiklâl. 2. Bs. Tahran: İntişârâtü İstiklâl, 1409.
- Muhakkık Kerekî. *el-Harâciyât*. Thk. Komisyon. Nşr. Müessesetü neşri'l-İslâmî. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1413.

- Muhakkık Kerekî. *Resâilü'l-Kerekî*. Thk. Muhammed HasûnNşr. Mektebetü Ayetül-lahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hiyâm, 1409.
- Muhammed Bakır Sadr. *el-Fetevâ'l-vâdiha*. 1. Bs. Necef: Matbaatü âdâb, t.y.
- Muhammed Bakır Sadr. *el-Meâlimü'l-Cedîde*. 3. Bs. Tahran: Müessesetü Âl-i Beyt, 1985.
- Muhammed Sadr. *Mâ verâü'l-fikh*. Thk. KomisyonNşr. Dâru hadâra. Beyrut, 1428.
- Murtazâ Mutahharî. *el-Îmâme*. Dâru'l-havrâ, t.y.
- Mutahharî, Murtazâ. *el-Îctihâd fî'l-Îslâm*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Nebile Abdülmünim Dâvûd. *Neş'etü'ş-Şiati'l-Îmâmiyye*. 1. Bs. Beyrut, 1415.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefi fî'l-Îslâm*. 8. Bs. Kahira: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ el-Kummî. *Kitâbu Firaki's-Şîa (H. Ritter tah-sihi)*. İstanbul: Matbaatü've devle li-cemiiyeti'l-müsteşrikîn el-Almaniye, 1931.
- Öz, Mustafa. "Takıyye". XXIX: 453. İstanbul: TDVDİA, 2010.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". XXVIII: 149. Ankara: TDVDİA, 2003.
- Sadr, Muhammad Bâkır. *Dürûs fî ilmi'l-usûl*. 2. Bs. Beyrut: Mektebetü'l-medrese, 1406.
- Sânî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî. *Ravzü'l-Cinân*. Kum, t.y.
- Seyyid Humeynî. *el-Îctihâd ve't-Taklîd*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Müessesetü tanzîm ve neşri'l-âsârü'l-Humeynî, 1418.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. 1. Bs. Tahran: Dâniş-kah Tahran, 1346.
- Seyyid Şerâfüddîn, Abdülhüseyn el-Mûsevî el-Âmilî. *en-Nass ve'l-Îctihâd*. 1. Bs. Dâru'l-kârî, 1429.
- Seyyid Tâlib el-Horasân. *Neş'etü't-teşeyyu'*. Nşr. İntişârâtü Şerif Rızâ. 1. Bs. Beyrut: Emir matbaası, 1412.
- Şahin, Hanefî. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. 1. Bs. İstanbul: Ötüken, 2010.
- Şehîd-i Evvel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî. *el-Kavâid ve'l-Fevâid*. Thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm. Kum, t.y.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-Îslâmî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-Îslâmî, 1415.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1405.
- Şeyh Ca'fer Sübhânî. *Edevârü'l-fikhi'l-Îmâmî*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-velâ, 1426.
- Şeyh Ca'fer Sübhânî. *el-Eimmetü'l-İsnâ Aşera*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1436.
- Şeyh Sadûk. *el-Mukni'*. Thk. Komisyon. Nşr. Müessesetü İmâm Hâdî. İtimad matbaası, t.y.
- Şeyh Sadûk. *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. Kum: Müessesetü neşri'l-Îslâmî, 1405.
- Şeyh Sadûk. *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*. Thk. Alî Ekber Gıfârî. Kum: Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, 1414.
- Şeyh Tûsî. *el-İktisâd*. Nşr. Mektebetü Câmi Çilsutûn. Tahran: Matbaatü Hiyam, 1400.
- Şeyh Tûsî. *el-Mebsût*. Thk. Muhammed Takî Keşfî. 1. Bs. Tahran: Mektebetü Murtaza-viyye, 1387.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aşkâ'idî'n-Nesefiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. 1. Bs. Kahira: Mektebetü Külliyyâtü Ezher, 1408.
- Topaloğlu, Fatih. "Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 77.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *el-Ğaybe*. Thk. İbadullah Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh. 1. Bs. Kum, 1411.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b Alî. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 1. Bs. Kum: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Türkan, Mustafa. "İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ' Delili Özelinde Usûli Fıkıhtaki İzdüşümü". *VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye (Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler))*. 2019. 227.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". XXXIV: 504. İstanbul: TDVDİA, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. 1. Bs. Ankara: Umran yayınları, t.y.
- Watt, W. Montgomery. *İslamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Yaman, Ahmed. "Tenfil". XXXX: 451. İstanbul: TDVDİA, 2011.