

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2019, 23 (1): 53—71

**Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde
İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci**

*Transference of The Imâm's Authority to Jurists in the Occultation Period
According to 5th Century Shîf-Uşûli Scholars*

Habib Kartaloğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Sakarya Uni., Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects
Sakarya, Turkey

hkartaloglu@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4973-0787

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 05 January / Ocak 2109

Accepted / Kabul Tarihi: 27 March / Mart 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran/June

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 53—71

Cite as / Atıf: Kartaloğlu, Habib. "Transference of The Imâm's Authority to Jurists in the Occultation Period According to 5th Century Shîf-Uşûli Scholars [*Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 53—71.
<https://doi.org/10.18505/cuid.508797>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/cuid>

Abstract: İmāmiyya holds that the theory of imāmate must rely on scriptural evidence and designation and that the Imām, the successor to Muḥammad, is in charge of all political and religious issues. The authority of the Imām includes some religious and social duties such as executing the legal punishments, collecting almsgiving, sustaining social order and declaring holy war. The fulfillment of these duties requires actual leadership of the Imām or his deputy. With the beginning of the great occultation in 329/941, there was an uncertainty among the İmāmiyya followers about who would uphold these responsibilities. In this period, Şîf 'ulamā began to undertake the duties of the Imām in order to overcome this uncertainty and to avoid the possible schism. In the beginning, this delegation of authority was limited to the religious sphere; but, later, its scope gradually became wider. This process of delegation of power, which covers a long process, needs to be examined in its various periods. In this study, this subject will be considered with special reference to the scholars of the fifth century of hijra (*hijrī*). An effort is made in this article to reveal how the issues of the Imām's powers are discussed in the context of the problem of expanding or narrowing the authority of the scholars who played significant roles in systemization of *Uşûlī* (rationalist) thought in the period after Shaykh al-Mufīd.

Summary: In the issues of Imām/Caliphate which led to political division among Muslims after the Prophet Muḥammad, İmāmī Şîf'a opines that the Imāmate theory relies on scriptural evidence and designation. According to this theory, apart from scriptural evidence and designation, personal qualities such as immaculacy, knowledge, bravery, and vantage are found in Ali, Ḥasan, Ḥusayn and nine people from the lineage of Ḥusayn. The Imām as a successor to the Prophet Muḥammad is a person who has both religious and political power which includes implementation of punishments, collecting alms, ensuring justice, declaring holy war. For the İmāmī Şîf'a, there is a need for imām or his deputy who has absolute power to fulfill these duties.

İmāmī Şîf'a, who held that the disappeared twelfth Imām would return back to restore justice in the world, had to confront various problems in finding solutions to some issues related to the existence of Imām himself, as well as theological issues during the period of great occultation. Particularly, the period of great occultation (329/941), in which the link with the Imām was severed completely, the Şîf community were uncertain on how to fulfill the responsibilities of the Imām probably due to the lack of religious sources. Shaykh al-Mufīd draws attention to the issue of *khums* (a one-fifth share of the spoils of war and of other specified forms of income).

In this period of uncertainty, the Shiite scholars came into prominence in order to fill the gap and to prevent the social disorder. Referring to a *tawqīf* (rescript) from the Twelfth Imām, they claimed that they would take responsibility for the Twelfth Imām on his behalf. In the beginning, the delegation of the power was limited to the religious sphere. It was gradually extended to other spheres by the contribution of some scholars. It reached the largest dimension with the implementation of "wilāyat al-faqīh" theory.

From that period until our times, the era when Sharīf al-Murtaḍā and his disciples lived can be considered as the beginning of this period. In the fifth century when Sharīf al-Murtaḍā and his disciples lived the delegation of power was limited to the religious sphere. In this article, how the scholars who played a role in the systematization of Uşûlī thought dealt with the issue of the limits of the authority of Imām and how they defined the role of the İmāmī jurists (*faqīh*) will be examined.

Sharīf al-Murtaḍā and his disciples were sometimes cautious on the issue of the delegation of the power of Imām. They, however, pointed out the role of the faqīh in the occultation period in order to overcome the uncertainty. As a matter of fact, Shaykh al-Ṭūsī and al-Qādī Ibn al-Barrāj made significant contributions to the issues of collection and distribution of khums. However, Sallār al-Daylamī's contribution to the subject is more crucial. He considered khums

as the grace of God and believed that it can be allocated by taking into account the share of the Imām.

They put forward the views that explained in details the role of the faqih in the collection and distribution of alms. Even Ibn al-Barrāj opined that in the absence of Imām and his deputy alms are to be allocated to the Faqihs on the ground that they know better how to distribute it. Therefore, in the absence of Imām and his deputy, by suggesting that faqih must be in charge of collecting and distributing alms, they proposed a remedy in an early period.

On the issue of leading the Friday prayer (*ṣalāt al-jum'a*), which is one of the social duties of Imām, Sharīf al-Murtaḍā and his disciples considered the presence of the Imām or his deputy as a condition for a valid Friday prayer. In addition to this condition, Al-Ḥalabī, also added that a person who meets the necessary conditions can be also considered in leading Friday prayer. This addition by Ḥalabī was an important contribution to the solution of the problems encountered during the period of great occultation on both Friday prayer and delegation of Imām religious and political authorities to faqih. On the other hand, Sallār, another disciple of Sharīf al-Murtaḍā, opposed the idea of the faqih leading the Friday prayer in the absence of the Imām even when the necessary conditions are met. It can be said that this approach of Sallār led to the opinion of some Imāmis which considered Friday prayer unlawful in the absence of Imām.

In the occultation period, Sharīf al-Murtaḍā and his disciples showed a cautious attitude about the implementation of the punishments. They argued that only Imām could implement the punishments. However, the major step was taken by Shaykh Ṭūsī on the issue of who implements the punishments in the occultation period. He argued that the Imām's designated the faqihs to implement the punishments. In addition to this subject, Shiite scholars discussed the issue of whether a Shiite officer under the reigning rule in the occultation period implemented the punishments. On this issue, Sharīf al-Murtaḍā compiled a treaty untitled *Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sulṭan*. For him, the main criteria are whether such person has necessary responsibilities and qualifications. Sharīf al-Murtaḍā and his disciples also continued their master's conciliatory attitude.

In the final analysis, the contribution of Sharīf al-Murtaḍā and his disciples on the issue of who will undertake the duties and responsibilities of the Imām is crucial in the systematization of the idea of transferal of the power of the Imām to faqih including political one. In fact, Sharīf al-Murtaḍā's advice to take part in the existing administrations has been considered a way out for the scholars who want to establish relations with the authorities in the later periods.

Keywords: History of Islamic Sects, Imāmiyya, Occultation, Sharīf al-Murtaḍā, Jurist, The Friday Prayer (*ṣalāt al-jum'a*), A One-Fifth Share (*khums*)

Hicrî 5. Asır Şif - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci

Öz: İmâmiyye, nass ve tayin merkezli bir imamet nazariyesi inşa etmekte ve imamın dinî ve dünyevî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişi olduğunu kabul etmektedir. İmâmın yetkileri arasında hadleri uygulamak, zekât ve hûmusu toplamak, adaleti sağlamak ve cihad ilan etmek gibi dinî, sosyal ve siyasî görevler bulunmaktadır. İmâma ait bu görevlerin yerine getirilebilmesi için bizzat imamın veya nâibinin işin başında olması gerekir. İmâmla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ'nın (329/941---) başlamasıyla İmâmiyye taraftarları, imamın varlığıyla irtibatlandırılan bu görev ve yetkilerin yerine getirilip getirilemeyeceği meselesinde bir belirsizlik yaşamışlardır. Şif ulemâ, bu kargaşa ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılımları önlemek amacıyla faaliyet alanlarını genişleterek imamın görevlerini üstlenmeye başlamışlardır. Başlangıç itibarıyla dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, süreç içerisinde tadrîcen genişletilmiştir. Uzun bir zamanı kapsayan bu yetki devrinin belirli dönemler halinde ele alınması gerekir. Bu çalışmada konu,

56 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın ...

hicrî beşinci asırda yaşayan âlimler ekseninde ele alınmaktadır. Makalede Şeyh Müfid sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan âlimlerin, fakîhin otoritesinin genişletilmesi veya daraltılması problemi bağlamında imâmın yetkileri dâhilindeki konuları nasıl ele aldığı ortaya konulmaktadır.

Özet: Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan imâmet/hılafet meselesinde İmâmiyye, nass ve tayini esas alan bir imâmet nazariyesi inşa etmektedir. Bu nazariye'ye göre nass ve tayin dışında ismet, ilim, şecaat, efdâliyet gibi şahsî niteliklerin bulunması gereken imamlar, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in neslinden gelen dokuz kişidir. Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen imam, dinî ve siyasî bütün yetkilerin kendisinde toplanan kişidir. İmâmın görevleri arasında hadleri uygulamak, zekât ve humusu toplamak, adaleti sağlamak ve cihad ilan etmek gibi görevler bulunmaktadır. İmâmiyye'ye göre bu görev ve yetkilerin yerine getirilebilmesi için toplum üzerinde mutlak otorite sahibi imâmın veya onun tarafından atanan kişinin bizzat işin başında olması gerekir.

On ikinci imâmın gâib olduğunu ve bir gün dönerek yeryüzünde adaleti yeniden tesis edeceğini kabul eden İmâmiyye taraftarları, gaybet döneminde itikâdi meseleler yanı sıra bizzat imâmın varlığı ile irtibatlandırılan konuların çözümünde çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldılar. Özellikle de imâmla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ (329/941---) döneminde İmâmiyye mensupları, imâmın varlığıyla irtibatlandırılan görevlerin yerine getirilmesinde bir belirsizlik yaşadı. Mezhep mensuplarının belirsizlik ve kaos yaşamalarındaki muhtemel sebep, gaybet döneminde imâma ait görev ve yetkilerin nasıl yerine getirileceğine dair bir haberin olmamasıdır. Her ne kadar humus özelinde ifade etmiş olsa da Şeyh Müfid bu hususa dikkat çekmektedir.

Şîî ulemâ, bu belirsizlik ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılmaları önlemek amacıyla ön plana çıkmışlardır. Onlar, on ikinci imâmdan gelen bir tevki'ye atıfta bulunarak toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişletmişler ve imâmın yokluğunda ona ait görevlerin kendileri tarafından yerine getirilebileceğini iddia etmektedirler. Başlangıç itibarıyla dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, bazı âlimlerin katkılarıyla tedricen genişletildi. "*Velâyet-i fakîh*" teorisinin uygulanmasıyla da en geniş boyuta ulaştı. Günümüze kadar devam eden bu uzun zaman diliminde Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerin yaşadığı dönem, günümüze kadar devam eden bu sürecin başlangıç dönemi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin yaşadığı hicrî beşinci asırda, imâma ait yetkilerin ulemâ tarafından üstlenilmesi daha çok dinî alanla sınırlıdır. Bu makalede Şeyh Müfid sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan âlimlerin imâmın yetkileri arasındaki konuları nasıl ele aldıkları ve ne ölçüde İmâmî fakîhe referans gösterdikleri ortaya konulmaktadır.

İmâma ait yetkilerin kullanımında Şerîf el-Murtażâ ve öğrencileri, bazen ihtiyatlı ve temkinli bir tavır sergilemişlerdir. Bununla birlikte onlar, gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedirler. Nitekim gaybet döneminde imâmın yetkileri arasındaki humusun toplanıp dağıtılmasında Şeyh Tûsî ve Kâdî İbnü'l-Berrâc, önemli katkılar sunmuşlardır. Ancak daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî tarafından atılmıştır. O, gaybet döneminde humusu bir lütuf olarak kabul etmekte ve imâmın paylarını da kapsayacak şekilde onun kullanımına müsaade etmektedir. Zekât konusunda ise onlar, daha açık ifadelerle fakîhin konumuna işaret eden görüşler ileri sürmektedirler. Hatta İbnü'l-Berrâc, imâm ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla onlar, imâmın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda, zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde bir çözüm üretmişlerdir.

İmâmın toplum üzerindeki etkin görevlerinden birisi olan Cuma namazı meselesinde ise Şerîf el-Murtażâ ve öğrencileri, imâmın veya onun tayin ettiği kişinin bulunmasını cumanın sıhhat şartları arasında saymışlardır. el-Ĥalebî bu şarta ilave olarak gerekli şartları taşıyan bir kişinin olmasını da cumanın sıhhat şartı olduğunu kabul etmektedir. el-Ĥalebî'nin bu açılımı, hem gaybet döneminde Cuma namazı ile ilgili karşılaşılan problemin çözümüne hem de imâmın dinî ve siyasî yetkisinin fakîh tarafından devralınmasına önemli bir katkıdır. Bununla

birlikte Şerîf el-Murtażâ'nın bir diğeri öğrencisi Sellâr, gerekli şartlar oluştuğunda fakîhin Cuma namazını kıldırabileceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Sellâr'ın bu yaklaşımı mezhep içerisinde gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın haram olduğu şeklindeki görüşlere zemin hazırladığı söylenebilir.

Gaybet döneminde hadlerin uygulanması konusunda ise Şerîf el-Murtażâ ve öğrencileri, genel olarak ihtiyatlı bir tutum sergilemektedirler. Onlar, insanlara had cezalarının uygulanabilmesi için imâmın mevcut olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bununla birlikte gaybet döneminde hadlerin uygulanmasıyla ilgili belirsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik en önemli adım, Şeyh Tûsî tarafından atılmıştır. O, imâmın Şîî fakîhlerine cezâ hukukunu uygulamaya izin verdiklerini söylemektedir. Bu konuya ilave olarak Şîî ulemânın tartıştığı bir diğeri konu da gaybet döneminde mevcut yönetimlerde görev almak zorunda kalan bir kişinin bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağıdır. Şerîf el-Murtażâ, bu problemin çözümüne yönelik *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân* başlıklı bir risâle kaleme almıştır. O, mevcut yönetimlerde görev üstlenmenin niteliğini, kişinin icra edeceği fiil ve üstlendiği sorumluluğu yerine getirip getiremeyeceğine göre sınıflandırmıştır. Şerîf el-Murtażâ'nın öğrencileri de mevcut siyasî otoritelerde görev alma konusunda hocalarının uzlaşmacı tutumunu devam ettirmişlerdir.

Son tahlilde imâma ait görevlerin nasıl ve kimler tarafından yerine getirileceği probleminin çözümünde Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin katkıları, daha sonraki dönemlerde fakîhin otoritesinin pekişmesine ve nihâi olarak bir fakîhin imâmın siyasî yetkilerini de kullanabilecek konuma gelmesine zemin hazırlamıştır. Hatta Şerîf el-Murtażâ'nın mevcut yönetimlerde görev üstlenme konusundaki açılımı, daha sonraki dönemlerde otoritelerle ilişki kurmak isteyen ulemâ için bir çıkış yolu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Gaybet, Şerîf el-Murtażâ, Fakîh, Cuma Namazı, Hümus

GİRİŞ

İmâmet ve gaybet doktrinlerini kabul eden İmâmiyye taraftarları, özellikle gaybet-i kübrâ'nın başlamasıyla (329/941---) toplumu ilgilendiren birçok alanda çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır.¹ Şîî ulemâ, gâib imam nazariyesinin itikâdî bir esas olarak benimsenmesine yönelik hem muhaliflerin itirazlarına cevap vermek hem de kendi taraftarlarının kafa karışıklığını gidermek için önce ahbar merkezli çözümler ileri sürdü. Ancak bu yaklaşım tarzının muhaliflerin itirazlarına cevap vermek bir tarafa, mezhebe mensup olanları dahi ikna etmede yetersiz kaldığı görülmektedir. Nitekim Şeyh Şadûk (ö. 381/991) *Kemâlüddîn ve temâmü'n-ni'me* adlı eserinin giriş kısmında bir anlamda bunu itiraf etmekte ve eserin telif sebebi olarak bunu göstermektedir.² Hatta o, eserinde gaybet doktrini ile ilgili yer yer aklî izahlara da yer vermiştir.³ Bununla birlikte Şîî-Uşûlî âlimlerin meseleyi aklî deliller ekseninde ele almaları, mezhep mensuplarının zihinlerindeki soru işaretlerinin giderilmesi ve nazariyenin içselleştirmesine katkı sağlamıştır.⁴

Gaybet döneminde İmâmiyye taraftarlarının benimsenen bu nazariyeye ilintili olarak süreç içerisinde karşılaştıkları bir diğeri sorunlu alan da fikhî ve siyasî konulardaki ihtilafları-

¹ Abdülaziz Abdülhüseîn Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adi) in Shi'ite Islam The Comprehensive Authority of The Jurist in Imâmite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988), 88.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Şadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405), 2-4.

³ Şeyh Şadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 88-94.

⁴ Bk. Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414/1993); Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtażâ el-Bağdâdî, *el-Muķni' fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hâkîm (Kum: Müessesetü'l-Âli'l-Beyt, 1416/1995).

58 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şif - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

Bir diğer ifadeyle özellikle "gaybet-i kübra" döneminde İmâmî toplum, bizzat imanın varlığı ile irtibatlandırılan konular ve diğer şer'î meselelerin çözümü noktasında çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldı. Esasen İmâmîyye mensuplarının bu süre zarfında dinî ve dünyevî konularda problemlerle karşılaşmalarının arka planında dinî ve dünyevî birtakım görevlerin yerine getirilmesi bizzat varlığına bağlanmış ve mutlak otorite kabul edilen imamla irtibatın kesilmesi yer almaktadır. Zira İmâmîyye fikhına göre, yapılmasında bizzat imanın veya nâibinin işin başında olması gerekliliği kabul edilen ve imanın yetkisi dâhilinde olan birtakım görevler vardır. Gaybet esnasında imanın uhdesinde olan yetkilerin nasıl kullanılacağı zekât ve hümus toplanıp toplanmayacağı; eğer toplanacaksa bu işlerin imam adına kimlerin uhdesinde yapılacağı ve toplanan malların nasıl bir usulle nerelere dağıtılabileceği; bu dönemde Cuma namazı kılınıp kılınmayacağı gibi konular, imanın yetkileri kapsamında karşılaşılan ihtilafların başında gelmektedir. Mezhep mensuplarının bu tür problemlerle karşılaşmalarının en temel sebebi imanın yetkilerinin gaybet döneminde nasıl uygulanacağına dair açık bir nassın olmamasıdır.⁵

Bunlara ilave olarak İmâmî toplumunun söz konusu dönemde karşılaştığı bir diğer önemli mesele de İmâmî bir kişinin mevcut siyasi yönetimlerde görev alıp alamayacağıdır. İmâmîyye'ye göre yönetimler, âdil ve gâsıb/câir olmak üzere ikiye ayrılmakta ve gerçek âdil yönetim, bizzat imanın işin başında olduğu yönetimdir. Gaybet-i kübra döneminde de gerçek âdil yönetim sadece imanın zuhûru ile olacağından imanın bizzat işin başında olmadığı mevcut yönetimler gâsıb/câir idarelerdir.⁶ Gaybet nazariyesiyle bağlantılı olarak benimsenen bu siyaset felsefesi, İmâmî bir taraftarın mevcut yönetimlerde görev alıp alamayacağı; ceza hukukunu ilgilendiren bir alanda görev aldığı takdirde bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağı; üstlendiği görevden dolayı câir idareden elde ettiği maddi gelirin dinî hükmünün ne olacağı gibi sorunlara sebep olmuştur. Netice itibarıyla gaybet-i kübra döneminde mutlak otorite sahibi masum imanın rehberliğinden mahrum kalan İmâmî toplum, ortaya çıkan temel problemlerin çözümünde ve dinî ahkâmın tatbikinde bir belirsizlik yaşamıştır.⁷ Ayrıca bu dönem imanın uhdesinde olan görevlerin kimler tarafından yerine getirilebileceği; eğer imam adına bu görevler icra edilecekse icra edenlerin meşruluğu türünden çözüm üretilmesi gereken önemli problemlere sebep olmuştur.⁸

Konumuzla ilgili Ahmet İshak Demir tarafından bir makale telif edilmiş olmasına rağmen söz konusu çalışmada, günümüze kadar devam eden uzun süreç genel hatlarıyla ele alınmıştır.⁹ Ancak meselenin daha anlaşılır hale gelmesi ve hangi dönemlerde ne tür adımlar atıldığının tespit edilebilmesi için bu uzun zaman diliminin belirli dönemler halinde ele alınması gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmada, imanın yetkilerinin ulemâ tarafından devralınma süreci, Şerîf el-Murtażâ (ö. 436/1044) ve öğrencileri Ebû Şalâh el-Halebî (ö. 447/1055-1056), Sellâr ed-Deylemî (ö. 448/1056), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) ve Kâdî Abdülazîz b. Berrâc (ö. 481/1088) ekseninde incelenmektedir. Dolayısıyla Şeyh Müfid sonrası dönemde Uşûlî düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan bu şahısların imama ait olan yetkilerin ulemâya geçiş sürecine bakış açıları, çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır.

⁵ Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, trc. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 340.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Şaffâr, *Beşâirü'd-derecât* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 63-65; Şerîf el-Murtażâ, *Me's'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*, *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405), 2: 89-97.

⁷ Wilferd Madelung, "On İkinci İmâm Şiasında İmanın Gaybet Zamanında Otorite", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve trc. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 145.

⁸ İsmail Safa Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereleri (İstanbul, 13-15 Şubat 1993)* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 376.

⁹ Ahmet İshak Demir, "İmamiyye Şi'ası'nda İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Malkâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009): 43-75.

1. GAYBET DÖNEMİNDE İMAMA AİT GÖREVLERİN YERİNE GETİRİLMESİ

Hız Peygamber'den sonra devlet idaresini kimin üstleneceği ve bu göreve gelecek kişinin niteliği meselesi, Müslümanların en çok üzerinde durdukları ve ihtilafa düştükleri konuların başında gelmektedir.¹⁰ Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan bu meselede İmâmiyye, kendisini farklı bir konuma yerleştirmek suretiyle nass ve tayini esas alan bir imamet nazariyesi inşa etmiştir.¹¹ Bir diğer ifadeyle İmâmiyye, siyasî bir konu olan imamet meselesine ontolojik bir boyut kazandırarak Hz. Ali merkezli bir nazariye ortaya koymuştur.¹² İmâmetin nübüvvetin uzantısı olarak kabul edildiği nazariyeye göre, imamda bulunması gereken nitelikler arasında nass ve tayin dışında işmet, ilim, şecaat, efdâliyet ve mucize göstermek gibi nitelikler bulunmaktadır.¹³ Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen imam, dinî ve siyasî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişidir. Dolayısıyla toplum üzerinde yegâne söz sahibi imamın adaleti sağlamak, had cezalarını tatbik etmek, cihad ilan etmek, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak, sosyal düzeni sağlamak, zekât ve hısumusu toplamak, Cuma namazı kıldırmak gibi pek çok siyasî, dinî ve sosyal sorumluluğu bulunmaktadır.¹⁴

İmâmla irtibatın tamamen kesildiği ve onun dönüşünün beklenilmesi gerektiği gaybet-i kübrâ döneminin (329/941) başlamasıyla ortaya çıkan belirsizlik ortamında Şiî ulemâ, On ikinci imamın mezhep mensuplarına yönelik bir tevki'inden hareketle âdetâ durumdan vazife çıkartarak kendilerini referans göstermişlerdir.¹⁵ el-Kâim el-Muntazar'a nispet edilen tevki' şu şekildedir: "Ortaya çıkacak yeni durumlar için hadislerimi rivayet edenlere başvurun. Zira onlar sizin üzerinizdeki hüccetlerimdir ve ben de onlar üzerinde Allah'ın hüccetiyim".¹⁶ Söz konusu tevki', kısıtlı bir yetki devrine işaret etmiş olmasına rağmen zuhûr eden yeni meselelerde imam veya nâibi dışında bir kesimi işaret etmesi yönüyle oldukça önemlidir. Bu tevki'yi referans alan Şiî ulemâ, hicrî dördüncü asrın son çeyreğinden itibaren dinî meselelerin çözümünde kendilerini adres göstermeye başlamışlardır.¹⁷ Mevcut kargaşa ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılmaları önlemek amacıyla faaliyet alanlarını genişleten Şiî ulemâ,¹⁸ toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişleterek

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maakâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-müşallîn*, nşr. Ne'ım Hüseyin Zerkûr (Beyrut: Mektebetü'l-'Aşriyye, 1430/2009), 21; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 8. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 31.

¹¹ Hasan Onat, "Şiî İmâmet (Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 90.

¹² Hanefî Şahin, "Şerîf el-Murtaazâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 317.

¹³ Muhammed Bâkır el-Meclîsî, *Biâru'l-envâr*; 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1403/1983) 25: 140; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 130-134. Naşîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, trc. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 186-188; Onat, "Şiî İmâmet", 101-107.

¹⁴ Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtaazâ el-Bağdâdî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, nşr. Abdu'z-Zehrâ el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Şâdik, 1424/2004) 1: 204-205; Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf el-Muṭahhar el-Allâme el-Hillî, *el-Elfeyn fi imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Talib* (Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 1405/1985), 22, 37, 186; Ahmet İshak Demir, "İsna' 'Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 121-122; Demir, "İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkileri", 47.

¹⁵ Jassim, *The Occultation*, 149; Madelung, "İmâmın Gaybet Zamanında Otorite", 145; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 212.

¹⁶ Şeyh Şadûk, *Kemâli'd-dîn*, 484.

¹⁷ M. Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982), 148.

¹⁸ Mustafa Öz, "Niyabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 164.

60 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın ...

tedricen imamın uhdesindeki görevleri üstlenmişlerdir.¹⁹ İmâmın yetkilerinin devralınma süreci, başlangıç dönemi itibarıyla dinî alanla sınırlı olmasına rağmen kapsamı aşamalı olarak genişletilmiştir.²⁰ Fakîhin imam adına bilfiil devlet başkanı da olması gerektiği “*velâyet-i fakîh*” teorisinin uygulanmasıyla da en geniş boyuta ulaşmıştır.²¹ Yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışma hicrî beşinci asırda yaşayan âlimler ekseninde olduğundan bir anlamda yetki devrinin başlangıç dönemini kapsamaktadır. Dolayısıyla aşağıda gaybet-i kübrâ'nın ilk döneminde yaşayan âlimlerin imamın yetkileri dâhilindeki konuları nasıl ele aldıkları ve ne ölçüde İmâmî fakîhe referans gösterdikleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Hımus

İslam hukuk sistemine göre ganimetler ve bu kapsama giren mallardan belirli ölçülerde (beşte bir) alınan hisseyi ifade eden hımus, Bedir savaşının akabinde ganimetlerin taksimi ile ilgili ayetin (el-Enfâl 8/41) nâzil olmasıyla²² belirgin bir hal almıştır.²³ Fıkıh metinlerinin ilgili bölümlerinde ele alınan hımus, Sünnî fıkıh ekollerinde kapsamı dar bir alanla sınırlandırılmış olmasına karşılık²⁴ İmâmî mezhebi, ganimetin mutlak “kazanç ve kar” anlamına gelen sözlük anlamını dikkate alarak hımus kapsamını ve mahiyetini tekrar yorumlamaktadır.²⁵ İmâmî âlimlere göre hımus kapsamına giren mallar yedi kısma ayırmakta ve beşte birlik payın ganimetler dışında madenler, defineler (künûz ve rikâz), denizden çıkarılan ürünler, yıllık kazancın ihtiyaç fazlası kısmı ve harama karışmış helal mallardan alınacaktır.²⁶

Hımusun harcama yerleri, ayette (el-Enfâl 8/41) açık bir şekilde belirtilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra ayette zikredilen sınıflara hımusun tahsis meselesi, fıkıh mezhepleri arasında ihtilaflara sebep olmuştur. Mezhepler arasındaki ihtilafın büyük bir kısmı ayette zikredilen ilk üç sınıfın hisseleri konusunda yoğunlaşmıştır.²⁷ Sünnî âlimlere göre konuyu farklı bir açıdan değerlendiren İmâmî ulemâ, muhtemelen nübüvvet-imamet ilişkisinden hareketle ayette zikredilen bu üç hisselerin *-iki hisse verâseten bir hisse asâleten-* imama ait olduğunu kabul etmektedirler. Hımusun Hâşim oğullarına ait olduğu gerekçeyle²⁸ diğer üç payın da onlardan olan yetim, yoksul ve yolda kalmışların hakkı olduğunu kabul etmektedirler.²⁹ Buna göre nass ve tayinle imamet görevini üstlenen imamlar, Hz. Peygamber sonrası dönemde hımusun toplanması ve gerekli görülen yerlere harcanmasında yetki sahibidirler. İmâmîye'ye göre imamın uhdesine tahsis edilen bu konu, doğal olarak imamın veya bu işler için tahsis ettiği bir nâibinin sürekli olarak var olmasını gerekli kılmak-

¹⁹ Jassim, *The Occultation*, 148; İrfan Abdülhamîd Fettâh, *İmâmîye Şîa'sında Velâyet-i Fakîh Teorisi*, trc. Seyit Bahçıvan (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 34-35.

²⁰ Kâtib, *Şîada Siyasal Düşünce*, 414.

²¹ Üstün, “İmamîye Şîasında Otorite Problemi”, 376.

²² Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir ev Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 15: 132-133.

²³ Watt'a göre hımusun kökleri İslam öncesi Arap toplumuna kadar dayanmaktadır. Bk. Montgomery Watt, *Muhamad at Madina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), 255.

²⁴ H. Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 365.

²⁵ Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 369; Metin Bozan, “İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008): 69.

²⁶ Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan b. Ali Şeyh et-Tûsî, *en-Nihâye fî mücerredî'l-fıkh ve'l-fetâvâ*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1400/1980), 196-197.

²⁷ Abdülaziz Sachedina, “İmâmî Şîi Hukuk Sisteminde Hımus/Beştebir”, trc. Menderes Gürkan, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004): 358.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Şadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Ma'bu'ât, 1406/1986), 2: 41.

²⁹ Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mu'ni'a* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1410), 277-278; Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan b. Ali Şeyh et-Tûsî, *el-Mebsût fî fikhil-İmâmîyye*, tsh. Muhammed Takî el-Keşfî - Muhammed Bâkır el-Behbûdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992), 1: 262; Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 198-199.

tadır. Gaybet döneminde hümusun idaresinin kimin kontrolünde olacağı kadar, hümusun ver-
riliş verilmeyeceği de İmâmiyye fıkında çözüm bulunması gereken sorunlarının başında gel-
mektedir.³⁰ Bozan'ın da belirttiği gibi İmâmiyye mezhebinde hiç şüphesiz hümusun detaylı
bir şekilde ele alınması ve kapsamının genişletilmesindeki en önemli etken konuya yüklenen
anlam ve imamet meselesiyle ilişkilendirilmesidir.³¹ Dolayısıyla bu konu, özellikle gaybet-i
kübra'nın başlamasıyla imamın yetkilerinin kimler tarafından temsil edilebileceği probleminin
kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

İmâmiyye fıkında yerine getirilmesi için imamın mevcut olması şartı koşulan diğer
konularda olduğu gibi hümusta da bu şekilde problemlerin ortaya çıkmasındaki temel sâik-
lerden biri, –muhtemelen en önemlisi- imamın gaybetinde hümusun toplanması ve dağıtımına dair açık bir nassın bulunmamasıdır.³² Nitekim Şeyh Müfid (ö. 413/1022) , bunu itiraf
etmekte ve kendilerine kaynaklık edebilecek herhangi açık bir lafzın olmayışını ihtilafa düş-
melerinin gerekçesi kabul etmektedir.³³ Gaybet döneminde İmâmiyye arasında ortaya atılan
görüşlere de değinen Şeyh Müfid'e göre en açık görüş, kişilerin hümus alınması gerekli olana
mallardan bu payı ayırmaları ve yaşadıkları süre içerisinde imam zuhûr etmediği takdirde de
ayrılan bu payın imama ulaştırılması için güvenilir bir kişiye vasiyet etmeleri gerektiği şeklin-
deki görüştür. Zira hümus, bizzat imamın hakkıdır ve imam bu konuda gaybet döneminde
tarafdarlarının takip etmeleri gereken yöntemi belirtmemiştir. İnsanlar kendilerine ait olma-
yan malı/malları sadece gerçek sahibinin izin vermesi ile kullanabilmeleri ve emanet edilen
malı sahibine ulaştırana kadar korumaları aklın gerekli gördüğü bir husustur.³⁴ Dolayısıyla
Şeyh Müfid, imamın yetkileri arasındaki hümusu almak ve dağıtmak konusunda ihtiyatlı dav-
ranmakta ve ulemânın hukuki otoritesinin genişletilmesine değinmemektedir.

Şeyh Müfid sonrası dönemde Şîv-Uşûlf düşünenin temsilcisi konumunda olan Şerif el-
Murtaza (ö. 436/1044) ise eserlerinde sadece hümustaki hisse sahiplerine ve hümus kapsa-
mındaki mallara değinmektedir. Şeyh Müfid'in aksine konuyla ilgili gaybet dönemindeki tar-
tışmalara ve imamın otoritesinin temsil yetkisine yer vermemektedir.³⁵ Telif etmiş olduğu
eserlerle İmâmiyye fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlayan Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067),
hümus konusunda genel olarak Şeyh Müfid'in görüşlerini takip ettiği söylenebilir. Nitekim
ona göre de hümus konusunda belirli bir nassın bulunmaması, İmâmiyye mensuplarının gay-
bet döneminde ihtilafa düşmelerinin temel gerekçesidir. Ayrıca bir başkasına ait bir mal/mal-
lar üzerinde tasarruf yetkisi ancak gerçek sahibinin izin vermesiyle olabileceğinden gaybet
döneminde hümusun mutlak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu, belir-
sizliğin olduğu hallerde ihtiyatlı davranmaya zıt bir durumdur.³⁶ Bununla birlikte o, gaybet
döneminde hümusun bizzat imama ait olmayan kısımlarının kullanılabilmesini helal kabul
ederek Şeyh Müfid'den ayrılmaktadır. O imama ait üç hissesinin kullanımına karşı çıkarken
bunun dışında kalanların ihtiyaç halinde evlendirme, alış veriş ve mesken edinimi için kulla-
nımına müsaade etmektedir.³⁷ Şeyh Tûsî'nin bu ruhsatı, hümusun bizzat imama ait olmayan

³⁰ Sachedina, *The Just Ruler*, 238-239.

³¹ Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri", 66, 69.

³² Sachedina, *The Just Ruler*, 239.

³³ Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 287.

³⁴ Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 285-287.

³⁵ Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerif el-Murtaza el-Bağdâdî, *el-İntişâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431), 225-226; Şerif el-Murtaza, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-Meyyâfârikiyyât", *Resâilü's-Şerif el-Murtaza*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), 1: 306; Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 41.

³⁶ Şeyh Tûsî, *el-Mebisât*, 1: 263—264.

³⁷ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 200.

62 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın ...
kısımlarının ihtiyaç halinde kullanılabilmesine yönelik önemli bir gelişmedir.³⁸ Bununla birlikte hımusun tasarrufunda Şeyh Tûsî de İmâmî fakîhe doğrudan bir rol vermektedir.³⁹

Ğâdî İbnü'l-Berrâc da (ö. 481/1088) hımusun bizzat imama ait olmayan kısmından gaybet zamanında sadece kendi taraftarlarına mahsus olmak kaydıyla ihtiyaç halinde evlilik, ticaret ve ikâmet alanlarında kullanımını uygun görmektedir. Hımusun imama ait olan kısımlarının tasarrufuna ise karşı çıkmaktadır. Kişinin yaşadığı müddetçe imamın payını muhafaza etmesi gerektiğini; eğer kendisine ölüm ulaşırsa bu payı güvendiği bir fakîhe imama ulaştırması için vasiyette bulunması gerektiğini iddia etmektedir.⁴⁰ Burada dikkat çeken önemli husus, vasiyetin yapılacağı/hımusun emanet edileceği kişi olarak açık lafızlarla (فقهاء المذهب) mezhebin fakîhlerinin gösterilmiş olmasıdır.⁴¹ Her ne kadar bu yükümlülük imama ait hisselerin harcanmasına değil sadece korunmasına yönelik⁴² olsa da gaybet sonrası oluşan otorite boşluğunun fakîhler tarafından doldurulmasında önemli bir aşamadır.

Gaybet döneminde hımusla ilgili belirsizliğin kalması ve imamın bu yetkisinin kullanılmasına yönelik Şeyh Tûsî ve Ğâdî İbnü'l-Berrâc'ın katkıları önemli olmakla birlikte daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî (ö. 448/1056) tarafından atılmıştır. Nitekim ona göre hımus, gaybet zamanında imamların sadece kendi taraftarlarına bir lütf ve ikram olduğundan bu dönemde hımusun kullanımı helaldir.⁴³ Deylemî'nin imamın paylarını da kapsayacak şekilde hımusun kullanımına müsaade etmesi, iki açıdan önemlidir. Bunlardan birincisi hımusla ilgili tartışmaları bir tarafa bırakarak gaybet döneminde hımusu bir lütf olarak bakması. Diğeri de kendi dönemindeki diğeri ulemânın aksine kullanımına yönelik müsaadesinde bir kayıt koymamasıdır.

1.2. Zekât

Gaybet döneminde zekâtın kim tarafından toplanıp dağıtılacağı meselesi, İmâmın görevlerinin devralınma sürecine katkı sağlayan unsurlardan bir diğeri oluşturmaktadır. Şîf rasyonel düşünceye katkı sağlamaları yanı sıra hicrî beşinci asırda İmâmîye fıkıh metinlerini de ortaya koyan Uşûlî ulemâ, gaybet döneminde zekâtın toplanmasının meşruiyetini kabul ederek onun toplanması ve dağıtılmasında fakîhin konumuna işaret etmişlerdir. Zekâtın toplanabileceğini ve imamın gaybetiyle onun tamamen ortadan kalkmadığını savunan İmâmî fakîhler, bu dönemde sadece zekâtın verilebileceği yerlerden (et-Tevbe, 9/60) bazılarında ihtilafa düşmüşlerdir.⁴⁴ Onlar imamın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde pragmatik bir çözüm önermişlerdir. el-Kâtib'in de belirttiği gibi bu konuda hımusun aksine nispeten daha olumlu görüşler ileri sürülmesinin muhtemel temel gerekçesi, İmâmî fakîhlerin zekâtı, imamların özel malı olarak değerlendirmemeleridir.⁴⁵

Zekâtın sadece dokuz kısım üründen⁴⁶ alınabileceğini kabul eden Şerîf el-Murtażâ, imamın ve nâibinin yokluğunda onun toplanıp dağıtılması görevinin fakîhe ait olabileceğini

³⁸ Sachedina, *The Just Ruler*, 239.

³⁹ Norman Calder, "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 40.

⁴⁰ Ğâdî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablûsî, *el-Mühezzeb* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406) 1: 180.

⁴¹ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 180. Sachedina ve Ahmet el-Kâtib'e göre, İbnü'l-Berrâc vasiyetin bizzat güvenilir fakîhe yapılmasına değinen ilk kişidir. Bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 240; Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 395.

⁴² Calder, "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence", 41.

⁴³ Ğamza b. Abdülazîz Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim fi'l-fıkhi'l-İmâmîyye*, thk. Maĥmûd el-Bustânî (b.y.: Menşûrâtü'l-Ħarameyn, 1400/1980), 140; Ebû Mansûr el-Ħasan b. Yûsuf b. el-Muĥahhar el-Allâme el-Ħillî, *Muhtelevü Ş-Şî'a* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 3: 340.

⁴⁴ Norman Calder, "Zakât in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44/3 (1981): 469.

⁴⁵ Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 390.

⁴⁶ İmâmîyye'ye göre zekâtın alınabileceği dokuz sınıf mal, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, üzüm, deve, sığır ve küçükbaşdır. Bk. Şerîf el-Murtażâ, *el-İntişâr*, 206; Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 127; Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 159.

söylemektedir. Nitekim ona göre de zekâta asıl olan şey, onun mutlak otorite sahibi imam veya onun nâibine ulaştırılmasıdır. Bununla birlikte imama veya nâibine ulaştırmada bir imkânsızlık söz konusu olduğunda ise kişi onu gerekli yerlere ulaştıracak bir fakîhe ulaştırmakla yüküldür.⁴⁷ Her ne kadar o, bunu bir zorunluluk⁴⁸ olarak kabul etmese de söz konusu şartların olmadığına alternatif adres olarak emin fakîhi göstermiş olması, gaybet döneminde imama ait görevlerin kimler tarafından yerine getirilebileceğine bir katkıdır.

Hocası Şerif el-Murtażâ'ya göre eserlerinde zekât konusunu daha ayrıntılı ele alan Şeyh Tûsî, zekâta ilgili diğer konular yanı sıra imamın ve nâibinin yokluğunda imamın otoritesini doğrudan ilgilendiren iki konu üzerinde durmaktadır. Bunlar gaybet döneminde zekâtın verilebileceği/verilemeyeceği sınıflar ve zekât verilebilecek kesimlere zekâtın kimler vasıtasıyla toplanıp ulaştırılacağıdır. İlk bahsedilen meselede Şeyh Tûsî, ayette belirtilen sekiz sınıftan (et-Tevbe 9/60) gaybet döneminde sadece beşine zekâtın verilebileceğini; müellefi-kulûb, zekât toplamakla görevli âmiller ve Allah yolunda olanlara ise herhangi bir pay ayırlamayacağını kabul etmektedir. Ona göre bu üç hisse sahibinin zekâttan pay alabilmeleri imamın mevcut olması şartına bağlıdır. Dolayısıyla gaybet döneminde zekâttan bu hisseler düşürülmelidir.⁴⁹ İkinci meselede ise Şeyh Tûsî, gaybet döneminde kişinin kendisinin de zekâtı gerekli yerlere verebileceğini söylemesine rağmen zekâtın dağıtım yerlerine ve taksimine daha vâkîf olduklarından onun âlimlere verilmesinin daha uygun olacağını kabul etmektedir.⁵⁰

Şerif el-Murtażâ'nın bir diğer öğrencisi olan Ebû Şalâh el-Halebî (ö. 447/1055-1056) ise, zekât alınacak ürünlerden bahsetmesine rağmen gaybet döneminde zekâtın sarf yerleri ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Zekâtın imam ve nâibine ulaştırılma imkânı olmadığına ise kişinin onu fakîhe vermesini; böyle bir durum mümkün olmadığına da kendisinin dağıtması gerektiğini kabul etmektedir.⁵¹

İbnü'l-Berrâc, gaybet döneminde zekâtın sadece beş sınıfa verilebileceğini, diğer üç sınıfın ise -Şeyh Tûsî de olduğu gibi- imam mevcut olmadığı gerekçesiyle ondan pay alamayacaklarını söylemektedir.⁵² Bununla birlikte onu diğer âlimlerden ayıran husus, imam ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmesidir.⁵³ Onun bu açılımı, gaybet döneminde imamın yetkisi dâhilinde zekâtın dağıtımı ile ilgili belirsizliğin ortadan kalkması için önemli bir gelişmedir. Bir diğer ifadeyle zekâtı fakîhe vermenin vâcib olduğunu söyleyerek imamın yetkisinin ulemâyaya geçiş sürecine olumlu bir katkı sağlamıştır.

1.3. Cuma Namazı

İmâmın toplum üzerindeki en etkin görevlerinden birisi olan Cuma namazı meselesi, gaybet döneminde İmâmî toplumun karşılaştığı bir diğer ihtilafı konuyu oluşturmaktadır. İmâmîyye'ye göre Cuma namazının bizzat imam veya onun tayin ettiği nâibi tarafından kaldırılması şart koşulmaktadır. Bu sebeple Şîf ulemâ, söz konusu ibadetin gaybet döneminde yerine getirilip getirilemeyeceği ve gerekli şartları taşıyan bir fakîhin imam adına bu görevi üstlenip üstlenemeyeceği meselesinde tereddüt etmiştir.⁵⁴ Bu tereddüt halinin bir neticesi ola-

⁴⁷ Şerif el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm ve'l-amel", *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*, thk. Aḥmed el-Hüseynî (Ḳum: Dârü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 1405), 3: 80-81.

⁴⁸ Bu ifadeyi kullanmamızın sebebi, Şerif el-Murtażâ'nın zekâtın fakîhe verilmesine dair görüşü "rivayet edildi" şeklinde dile getirmesinden dolayıdır. Bk. Şerif el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm", 3: 81.

⁴⁹ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 185.

⁵⁰ Şeyh Tûsî, *el-Mebsûṭ*, 1: 233.

⁵¹ Takıyyüddîn Ebû's-Şalâh el-Halebî, *el-Kâfî fi'l-fıkh*, thk. Rızâ Üstâdî, 2. Baskı (Ḳum: Müessesetü Bostân-i Kitâb, 1434), 171.

⁵² Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 171.

⁵³ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 175. Ayrıca bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 206.

⁵⁴ Uyar, *Şîf Ulemanın Otoritesi*, 31-32.

64 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

rak Şîî ulemâ, tarihi süreç içerisinde fıkıh kitaplarının ilgili bölümleri yanı sıra müstakil risaleler dahi kaleme almıştır.⁵⁵ Dolayısıyla imamın dinî ve siyasî en etkin görevlerinin başında gelen bu konu, imamın otoritesinin ulemâya geçişini sağlayan kanallardan birini oluşturmaktadır.

Gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasıyla ilgili genel tablo böyle olmakla birlikte mezhep içerisinde söz konusu ibadetin yerine getirilmesiyle ilgili tartışmaların hicrî beşinci asrın ortalarından sonra başladığı söylenebilir. Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren İmâmiyye taraftarları, gaybet nazariyesine bağlı olarak siyasî ve iktisadî alanlarda sorunlarla karşılaşmış olmalarına rağmen Cuma namazının kılınmasıyla ilgili bu dönemde bir problem yaşamamışlardır.⁵⁶ İmâmiyye taraftarlarının zikrettiğimiz süre içerisinde Cuma namazını kılmaya devam ettiklerinin en önemli delili, hicrî 420 yılında Bağdat Berâsâ camiinde yaşanan bir hadisedir. Nitekim bu tarihte söz konusu caminin hatibi, hutbede Hz. Ali hakkında aşırı ifadeler kullandığından görevinden azledilir ve yerine bir başka görevli tayin edilir. Yeni tayin edilen görevli de minbere Sünnî tatbikatına uygun olarak kılıçla çıkması hasebiyle camide hadise çıkar ve hatta hatib yaralanır. Durumdan haberdar olan halife Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), caminin ibadete kapatılmasını emreder. Ancak Şerîf el-Murtażâ'nın önderliğinde oluşturulan bir heyet, halifenin huzuruna çıkarak yeni bir hatib tayin edilmek suretiyle yeniden Cuma namazı kılınabilmesini talep eder. Bu görüşmenin sonunda da yeni bir hatib tayin edilerek camide tekrar Cuma namazı kılınmasına izin verilir.⁵⁷ Dolayısıyla bu olay, İmâmiyye mensuplarının da en azından bu tarihlerde cumanın kılınabilmesi için imamın veya nâibinin mevcut olması şartına gerek duymadan söz konusu ibadeti yerine getirdiklerinin bir göstergesidir. Bununla birlikte Hicrî beşinci asrın ikinci yarısından itibaren yukarıda da ifade edildiği üzere Şîî ulemâ, İmâmın veya nâibinin mevcut olmasını Cuma namazının şartları arasında zikrettiklerinden söz konusu ibadetin farz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta bu konu sadece Aḥbârî ve Uşûlî ulemâ arasında değil aynı zamanda Uşûlî âlimlerin de kendi aralarında ihtilafa düştükleri bir mesele olmuştur.⁵⁸

Şeyḫ Müfid'den sonra Uşûlî düşünceyi daha ileri bir noktaya taşıyan Şerîf el-Murtażâ, âdil imamın bulunmasını Cuma namazının edasının şartları arasında kabul etmektedir. Ona göre Cuma namazının şartları sağlanmadığında ise sadece dört rekât öğle namazı kılınır. Hatta bir kimse yapıyarak imameti câiz olmayan bir kimsenin arkasında Cuma namazını kılmak zorunda kalırsa daha sonra öğle namazını dört rekât kılması vâcibdir.⁵⁹

Şeyḫ Tûsî'ye göre Cuma namazı, vücûb ve sıhhat şartları yerine getirildiğinde farz olur. Cumanın sıhhatine yönelik dört şart bulunmaktadır.⁶⁰ Bunlardan birisi de cumanın sultânü'l-âdil veya onun tayin ettiği kişi tarafından kaldırılmasıdır.⁶¹ Cumanın bir diğer sıhhat şartı da hutbedir. Taḳıyye döneminde mü'minler kendilerine bir zarar gelmediği sürece Cuma namazını iki hutbenin okunması şartıyla kılabilirler. Eğer bu şart sağlanamazsa öğle namazını dört rekât olarak kılarlar.⁶² Öte yandan yine Şeyḫ Tûsî, insanların zarar ve tehlikeye maruz kalmamaları şartıyla âdil imam veya nâibinin bulunmadığında fakîhin diğer namazlar yanı

⁵⁵ Bk. Aga Bozorg Muḥammed Muḥsin et-Ṭahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şî'a*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983/1403), 15: 62-82.

⁵⁶ Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 390. Ayrıca bk. Cemil Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 17-18.

⁵⁷ Ebü'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed b. Abdülkerîm el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 7: 728; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkı İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988), 12: 34.

⁵⁸ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesi*, 52.

⁵⁹ Şerîf el-Murtażâ, "Mesâ'ilü'l-Meyyâfârikiyyât", 1: 272; Şerîf el-Murtażâ, "Cümelü'l-ilm", 3: 41.

⁶⁰ Şeyḫ Tûsî'nin cumanın sıhhatine yönelik öne sürdüğü diğer üç şart şunlardır: Cemaat (Şeyḫ Tûsî'ye göre en az yedi kişi), Cuma namazı kılınan yerler arasında en az üç fersah mesafe ve hutbe. Bk. Şeyḫ Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143.

⁶¹ Şeyḫ Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143; Şeyḫ Tûsî, *Nihâye*, 103.

⁶² Şeyḫ Tûsî, *Nihâye*, 103. Ayrıca bk. Sachedina, *The Just Ruler*, 184; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesi*, 51.

sıra Cuma namazını da kıldırabileceğini kabul etmektedir.⁶³ Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Ẓûsî, gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın bir azimet olmayıp ruhsat olduğu görüşündedir.⁶⁴ Bunlarla birlikte imamın ve nâibinin olmadığı ve şartların uygun olduğu zamanda bu görevi fakîhin yerine getirebileceğini söylemesi, imamın görevlerinin devralınma sürecine önemli bir katkıdır.

İbnü'l-Berrâc, cumanın sıhhat şartları ve taqiyye döneminde inananların hangi durumda Cuma namazı kılacakları meselelerinde Şeyh Ẓûsî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte Cuma namazının farz olup olmayacağı konusundaki ifadelerinde İbnü'l-Berrâc, Şeyh Ẓûsî'ye göre daha nettir. Nitekim ona göre Cuma namazının vücûbiyeti ancak belirli şartların olması halinde sahih olur. Şartlar sağlandığında Cuma namazı farz olur. Eğer bu şartlar olmazsa Cuma namazı bir farz olarak zorunlu olmaz. Bilakis kişilere öğle namazını kılmaları farz olur.⁶⁶

Şerîf el-Murtażâ'nın bir diğer öğrencisi olan Sellar ed-Deylemî'ye göre de Cuma namazı, ancak asıl imam veya onun tayin ettiği birisinin hazır bulunmasıyla farz olur.⁶⁷ Bununla birlikte o, gaybet döneminde fakîhin Cuma namazı kıldırıp kıldıramayacağı konusunda kendi dönemindeki fakîhlerden ayrılmaktadır. Ona göre fakîh, insanlara bayram namazları ve yağmur duası namazını (istisâ) kıldırabilir ancak Cuma namazını kıldıramaz.⁶⁸ Sachedina'nın da ifade ettiği gibi Sellâr ed-Deylemî'nin gaybet döneminde fakîhin Cuma namazını kıldırmasını reddetmesi esas itibarıyla imamın siyasî ve dinî yetkilerinin imam dışında biri tarafından yerine getirilemeyeceği şeklindeki imamet anlayışı ve benimsenen gaybet nazariyesiyle tutarlıdır. Zira ona göre fakîhler de sıradan mükelleflerdir ve bu nedenle gaybet döneminde imamın dinî ve siyasî yetkilerini üstlenemeyen diğer insanlarla aynı seviyededirler.⁶⁹ Sellar'ın bu yaklaşımının imamın bu yetkisinin fakîh tarafından devralınmasının önünü kapamasının yanı sıra mezhep içerisinde gaybet döneminde Cuma namazı kılmanın haram olduğu şeklindeki görüşlere zemin hazırladığı söylenebilir.

Ele aldığımız dönemde imamın bu yetkisinin fakîhler tarafından temsil edilebileceğine yönelik en ciddi adım el-Ḥalebî tarafından atılmıştır. el-Ḥalebî'ye göre de sıhhat şartları sağlanmadığında Cuma namazının vücûbiyeti düşer.⁷⁰ Ancak o, söz konusu ibadetin sıhhat şartlarında çağdaşlarından ayrılmaktadır. Yukarıda görüşlerini aktardığımız âlimlerden farklı olarak el-Ḥalebî, ümmetin imamı veya onun nâibi, her ikisinin bulunmadığında da cemaatin imamı olmak için gerekli şartları taşıyan bir kişinin olmasını cumanın sıhhat şartı olarak zikreder.⁷¹ el-Kâtib'in de belirttiği gibi burada dikkat edilmesi gereken konu, Cuma namazını imam ve nâibi dışında gerekli şartları taşıyan bir kişinin de kıldırabilmesine izin vermesidir.⁷² Dolayısıyla el-Ḥalebî'nin bu açılımı, hem gaybet döneminde Cuma namazı ile ilgili karşılaşılan problemin çözümüne hem de imamın dinî ve siyasî yetkisinin fakîh tarafından devralınmasına önemli bir katkıdır.

1.4. Ḥad Cezalarının Uygulanması

Detaylarda farklılıklar olmasına rağmen İslam hukuk literatüründe genel olarak ḥad cezası, mahiyeti ve ölçüsü nass ile belirlenmiş Allah hakkı olarak kabul edilen cezalar şeklinde

⁶³ Şeyh Ẓûsî, *Nihâye*, 302.

⁶⁴ Sachedina, *The Just Ruler*, 185.

⁶⁵ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 100, 104.

⁶⁶ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 100.

⁶⁷ Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 77.

⁶⁸ Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 261.

⁶⁹ Sachedina, *The Just Ruler*, 193.

⁷⁰ Ḥalebî, *el-Kâfî*, 153.

⁷¹ Ḥalebî, *el-Kâfî*, 151.

⁷² Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 353.

66 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

tanımlanmaktadır.⁷³ Fıkıh mezhepleri, toplum hakkı olarak da tanımlanan bu cezaların uygulanmasının devlet başkanının sorumluluğu altında olduğu konusunda genel olarak müttetik olmalarına rağmen İmâmiyye mevcut yönetimlere bakış açılarından dolayı diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Nass ile tayini, imametın şartları arasında kabul eden İmâmiyye, Hz. Peygamber'den sonra nass ile tayin edilmiş imamların yönetimde olmadığı bütün idareleri gâsıp/câir yönetimler olarak kabul etmektedir.⁷⁴ Onlara göre âdil yönetim, nass ile tayin edilmiş imamların (Sultânü'l-İslâm) oluşturduğu idarelerdir ve gaybet döneminde de devlet kurma yetkisine sahip tek kişi Gâib imamdır.⁷⁵ İmâmet nazariyesiyle bağlantılı oluşturulan bu siyaset düşüncesinin bir sonucu olarak İmâmî toplum, gaybet döneminde hadlerin uygulanması ve mevcut yönetimlerle hangi şartlarda ilişki kuracakları ve bu ilişkinin mahiyeti konularında bir kargaşa yaşamışlardır.

Gaybet döneminde had cezalarının uygulanmasıyla ilgili bir diğer tartışma konusu da mevcut yönetimlerde görev almak zorunda kalan bir kişinin/Şiînin, bu cezaları uygulayıp uygulayamayacağı meselesidir. Hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren Şiî ulemâ, imamlardan gelen bazı rivayetlerden hareketle⁷⁶ problemin çözümünde önemli adımlar atmışlardır.⁷⁷ Bu dönem içerisinde konunun çözümüne yönelik bazı eserler dahi kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şerîf el-Murtażâ'dan önce Muhammed b. Ahmed b. Dâvud (*Kitâbü'r-risâle fi 'ameli's-sultân*)⁷⁸ ve Hüseyin b. Ahmed el-Bûşencî (*Kitâbü ameli's-sultân*)⁷⁹ tarafından iki eser kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler mevcut olmadığından veya eserlere ulaşılamadığından konuyu nasıl ele aldıkları bilinmemektedir.⁸⁰ Bununla birlikte *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*⁸¹ başlıklı Şerîf el-Murtażâ'nın müstakil risâlesi, elimizde mevcut olması hasebiyle, problemin çözümüne yönelik Şiî siyaset düşüncesinin sorduğu sorulara cevap niteliği taşımasının yanı sıra Murtażâ sonrası dönemdeki Şiî âlimlere bir şablon sunması açısından da ayrı bir önemi hâizdir.

Ele aldığımız dönem içerisinde Şiî ulemânın hadlerin uygulanmasında genel olarak ihtiyatlı ve temkinli bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtażâ'ya göre suçu delil ve ikrar ile sabit olan suçlu hayatta iken imam zuhûr ederse imam o kişiye had cezasını uygular; yok eğer o kişi imamın zuhûruna yetişmezse cezanın infazı Allah'a kalır, ahirette onu dilerse cezalandırır veya affeder. Hudûdun yerine getirilmesinin tehiri ve vâcibin uygulanmasının men edilmesindeki günah, imâmı korkutan ve onu gizlenmeye zorlayan kişilere aittir. Bu durum şeriatta neshin meydana gelmesine sebep değildir. Çünkü nesh, ancak uygulama imkânı olduğu ve uygulanmasını engelleyecek sebepler bulunmadığında vâki olur.⁸² Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şerîf el-Murtażâ, hadlerin uygulanma yetkisinin imama ait olduğunu şart koşmaktadır. Ancak o, konunun bir diğer bölümünü oluşturan mevcut yönetimlerde görev alındığı durumlarda, daha net ifadeler kullanarak problemin çözüm yollarını aramaktadır. Bir diğer ifadeyle yukarıda zikredilen risâlesinde Şerîf el-Murtażâ, devlet otoritesini, âdil ve zâlim/müteğallib olmak üzere ikiye ayırmakta⁸³ ve imâmın iş başında

⁷³ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 548; İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 372-374.

⁷⁴ Şaffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 63-65; Berrâc, *el-Mühezzebe*, 1: 342.

⁷⁵ Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 325.

⁷⁶ Şeyh Şadûk, *Men lâ yaḥduruhü'l-faḳîh*, 3: 5; Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan Şeyh Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm*, thk. Hasan el-Müsevî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365), 6: 218, 219, 302.

⁷⁷ Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, 376.

⁷⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010), 368.

⁷⁹ Necâşî, *Ricâl*, 68.

⁸⁰ Madelung, Wilferd. "A Treatise of the Sharîf al-Murtađâ on the Legality of Working for the Government "(Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultân)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980): 20; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 319.

⁸¹ Şerîf el-Murtażâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, 2: 89-97.

⁸² Şerîf el-Murtażâ, *el-Muḳni'*, 58-59.

⁸³ Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 89.

olmadığı yönetimlerde gerekli şartlar sağlandığında bu görevi imam adına yerine getirilebileceğini öne sürmektedir. Ona göre âdil sultanın temsil ettiği devlet otoritesinde görev üstlenmekte her hangi bir sakınca yoktur. Hatta bu sultan tarafından görev almaya zorlanan bir kimsenin görevi kabul etmesi vâcib bile olabilir.⁸⁴ Zaten Şîî siyâset düşüncesine göre otoritenin bu kısmı, tercih edilen yönetim biçimi olduğundan herhangi bir görev üstlenmede bir problem söz konusu değildir.

Şîî siyaset düşüncesi açısından asıl problem oluşturan mütegalib/câir yönetimler konusunda ise Şerîf el-Murtażâ, mevcut reel durumu gözeterek zâlim idarelerde görev üstlenmeyi şartlara göre vâcib, mübâh ve haram kategorilerine ayırmaktadır. Ona göre zâlim yönetimde görev alacak kişinin üstlendiği görevin *vâcib* olması, açık bir şekilde hakkı gerçekleştirebileceğinden ve bâtılı ortadan kaldıracılabileceğinden veya dinin yapılmasını istediği şeyleri emredip yasakladığı şeylerden de nehy edebileceğinden emin olunduğu durumlarda olabilmektedir. *Mübâh* oluşu ise, kişinin, malına, canına ve benzeri şeylere bir zarar gelmesinden korkması durumunda gerçekleşir. *Haram* olması ise bir kişinin görevi üstlenmediğinde asla karşılaşmayacağı ve yapmayacağı fiilleri, görev üstlendiğinde yapacak ve kaçınılması mümkün olmayan bazı kötü işleri de yapmak zorunda kalacak olması durumunda olur. Zira bir kişinin başkalarına zarar vererek veya cana kıyma fiilini işleyerek kendini savunması câiz değildir.⁸⁵ Dolayısıyla mevcut yönetimlerde görev üstlenmenin niteliğini, kişinin icra edeceği fiil ve üstlendiği sorumluluğu yerine getirip getiremeyeceğine göre sınıflandıran Şerîf el-Murtażâ, gerekli şartların oluştuğu durumlarda âlimlerin mevcut yönetimlerde görev üstlenerek hadleri uygulayabileceklerini kabul etmektedir. Zira ona göre mevcut yönetimlerde görev alan kişinin şeriatın emrettiği hadleri uygulamasının câiz olduğunu işaret eden sahih rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca muhtelif zaman dilimlerinde mevcut şartlar altında şâlihler ve âlimler, zâlim yöneticiler adına görev üstlenmişlerdir Zaten bu görevi üstlenen kişi, zâhiren zâlim idareciler adına görev yapmış olsa da esasen hak imam adına hükmü icra etmektedir.⁸⁶

Kitâbü'l-Ğaybe adlı eserinde hocası Murtażâ'nın yaklaşımını devam ettiren Şeyh Tûsî,⁸⁷ cezâ hukukunu uygulamanın sadece imama/zamanü's-sultân'a veya onun bu görevi yerine getirmesi için tayin ettiği kişiye ait bir görev olduğunu ve bunlar dışında hiçbir kimsenin bu cezaları uygulamasının câiz olmadığını söylemektedir.⁸⁸ Bununla birlikte o, zalimlerin hâkim olduğu zamanlarda kişilerinin çocuklarına, ailesine ve kölelerine ceza hukukunun uygulanabileceğine ruhsat verildiğini ileri sürmüş ve bunu da kendisine herhangi bir zarar gelmeme şartına bağlamıştır.⁸⁹

Şeyh Tûsî, mevcut siyasî otoritelerde görev alma konusunda Şerîf el-Murtażâ'nın uzlaşmacı tutumunu devam ettirmekte ve konuyu aynı minval üzere ele almaktadır.⁹⁰ Ona göre bir kişi zâlim bir yönetici tarafından tayin edildiğinde hadleri uygulama, iyiliği emredip kötülüklerden nehy etme, zekât ve hımsu hakkıyla paylaşırıp dağıtabilme görevlerini yerine getirebileceğine inanıyorsa bu görevi kabul etmesi iyi olur.⁹¹ Ayrıca mevcut yönetici bir kişiyi bir toplumun başına tayin eder ve ona hadlerin uygulama görevini de verirse bu cezaları eksiksiz bir şekilde uygulaması câizdir. Kişi bu görevi sultânü'l-ğakğ adına yaptığı inancında olmalıdır. Üstelik ğakğtan ayrılmadığı müddetçe müminlerin o kişiye yardımcı olmaları ve bunu

⁸⁴ Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 89-90; Ayrıca bk. Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", 24; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 322

⁸⁵ Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 90, 93.

⁸⁶ Şerîf el-Murtażâ, "Mes'ele fi'l-'amel", 92; Ayrıca bk. Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", 26; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", 324.

⁸⁷ Bk. Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan Şeyh et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, thk. İbâdullah et-Şahrâni - Ali Ahmed Nâşih (Kum: Müessesetü'l-Maârifü'l-İslâmiyye, 1411), 94.

⁸⁸ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 300-301.

⁸⁹ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301.

⁹⁰ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301-303; 356-359.

⁹¹ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 356.

68 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîf - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmanın ...

yapmasına imkân sağlamaları vâcibdir.⁹² Bu açıklamalarının yanı sıra Şeyh Tûsî'nin, imamların Şîfî fakîhlerine cezâ hukukunu uygulamaya izin verdiklerine değinmesi konumuz açısından ayrı bir önemi hâizdir. Zira ona göre insanlar arasındaki davaların çözüme kavuşturulması sadece âdil hükümdarın izin vermesiyle olabilir. Gerçek hükümdarın bu davaları doğrudan uygulama imkânı olmadığına ise bu görevi taraftarlarından *fakîhlere* devretmişlerdir. Bir fakîh bu cezaları sadece insanların birbirlerine ve kendisine zarar vermeyeceklerinden emin olduğunda uygulayabilir. Eğer uyguladığında bir zarar görme endişesi taşırsa bunu uygulaması câiz değildir.⁹³ Bu açıklamalarıyla Şeyh Tûsî, bir taraftan hocasının uzlaşmacı tavrını devam ettirenken diğer taraftan da gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedir.

İbnü'l-Berrâc'a (ö. 481/1088) göre de hadler, sadece imam/imamü'l-âdil veya onun tayin ettiği kişi tarafından uygulanması gerekir. Bu durum söz konusu olmadığına kişinin sadece bunu çocuklarına ve ailesine uygulayabileceğine ruhsat verilmektedir. Ancak kişinin bunu uygulayabilmesinin şartı kendisine zalimlerden herhangi bir zararın gelmemesidir. Eğer böyle bir zarar gelebileceğinden korkar veya bir zanna düşerse bunu uygulaması câiz değildir.⁹⁴ Mevcut yönetimler konusunda Şeyh Tûsî'nin açıklamalarına benzer ifadeler kullanan İbnü'l-Berrâc, aynı uzlaşmacı siyâsî tavrı devam ettirmektedir.⁹⁵

İnsanların kendi ailesine had uygulayabilmesi için fakîh olmalarını şart koşan Sellâr ed-Deylemî, açık ifadelerle gerekli şartların oluşmadığı durumlarda fakîhin adres gösterildiğini söylemektedir. Nitekim ona göre öldürme ve yaralama fiillerinde had uygulama yetkisi sadece imam veya onun nâibine aittir. Ancak bunun uygulanmasına engel olacak bir durum söz konusu olduğunda imamlar sınırları aşmamak kaydıyla insanlar arasında hadlerin uygulanmasında fakîhleri yetkili kılmışlardır. Şîflere de fakîhe yardım etmelerini emretmişlerdir. Ayrıca insanlar kendilerine bir zarar gelmesinden emin olduklarında çocukları ve kölelerine had uygulayabilmeleri için fakîh olmaları gerektiği rivayet edilmiştir.⁹⁶

SONUÇ

Hiz. Peygamber'den sonra Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açan imamet/hilafet meselesinde İmâmiyye, nass ve tayini esas alan bir imamet nazariyesi inşa etmiştir. Bu nazariye'ye göre nass ve tayin dışında işmet, ilim, şecaat, efdâliyet gibi şahsî nitelikleri bulunması gereken imam, Hiz. Peygamber'den sonra onun yerine geçtiğinden dinî ve siyâsî bütün yetkileri kendisinde toplayan kişidir. İmâma ait görevler arasında cihad ilan etmek, zekât ve hûmus toplamak, sosyal adaleti sağlamak, Cuma namazı kıldırmak, hadleri uygulamak gibi sosyal, siyâsî ve dinî yetkiler bulunmaktadır. İmâmiyye'ye göre bu görev ve yetkilerin yerine getirilebilmesi için toplum üzerinde mutlak otorite sahibi imamın veya nâibinin bizzat işin başında olması gerekir.

İmâmiyye taraftarları on ikinci imamın gâib olduğu doktrinini kabul ettiklerinden gaybet döneminde birçok alanda çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle de imamla irtibatın tamamen kesildiği gaybet-i kübrâ (329/941---) döneminde imamın rehberliğinden mahrum kalan İmâmî toplum, süreç içerisinde zuhûr eden temel problemlerin çözümünde ve bizzat imamın varlığı ile irtibatlandırılan görevlerin yerine getirilmesinde kargaşa yaşamışlardır. Mezhep mensuplarının belirsizlik yaşamalarındaki muhtemel temel sâik, gaybet döneminde imama ait görev ve yetkilerin nasıl yerine getirileceğine dair bir nassın olmamasıdır. Her ne kadar hûmus özelinde ifade etmiş olsa da Şeyh Müfid bu hususa dikkat çekmekte ve bunu itiraf etmektedir.

⁹² Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301.

⁹³ Şeyh Tûsî, *Nihâye*, 301-302.

⁹⁴ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 341-342.

⁹⁵ Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 342.

⁹⁶ Sellâr ed-Deylemî, *el-Merâsim*, 261.

İmâm veya imam tarafından atanmış bir kişinin mevcut olmadığı dönemde Şiî ulemâ, kaos ortamında oluşan boşluğu doldurmak ve toplum içerisindeki muhtemel dağılımları önlemek amacıyla ön plana çıkmışlardır. On ikinci imamdan gelen bir tevki'e atıfta bulunarak toplum üzerindeki etkinlik alanlarını genişleten Şiî ulemâ, imamın yokluğunda ona ait görevlerin kendileri tarafından yerine getirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Başlangıç itibariyle dinî alanla sınırlı olan bu yetki devrinin kapsamı, bazı âlimlerin katkılarıyla aşamalı olarak genişletilmiş ve "velâyet-i fakîh" teorisinin uygulanmasıyla en geniş boyuta ulaşmıştır. Geline nokta itibariyle durum böyle olmasına rağmen bu uzun süreç içerisinde İmâmî fakîhlerin konumu ve imama ait görevlerin yerine getirilmesinde İmâmî fakîhlerin konumu, mezhep içerisinde tartışılan konulardan birini oluşturmuştur. Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin yaşadığı döneminin bu yetki devri sürecinin başlangıç dönemi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu dönemde imama ait yetkilerin kullanımında İmâmî fakîhin referans gösterilmesi daha çok dinî alanla sınırlıdır. Onlar, imamın yetkilerinin kullanımında bazen ihtiyatlı ve temkinli bir tavır sergilemelerine rağmen gaybet döneminde ortaya çıkan belirsizliğin ortadan kaldırılmasında fakîhin rolüne işaret etmektedirler. Nitekim humusun toplanıp dağıtılmasında Şeyh Tûsî ve Kâdî İbnü'l-Berrâc, önemli katkılar sunmuşlardır. Ancak daha da önemli bir adım, Sellâr ed-Deylemî tarafından atılmıştır. O, gaybet döneminde humusu bir lütuf olarak kabul etmekte ve imâmın paylarını da kapsayacak şekilde onun kullanımına müsaade etmektedir. Zekâtın toplanıp dağıtılmasında ise onlar, daha açık ifadelerle fakîhin konumuna işaret eden görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta İbnü'l-Berrâc, imâm ve nâibinin olmadığına verilecek yerleri daha iyi bildikleri gerekçesiyle zekâtı fakîhlere vermenin vâcib olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla onlar, imâmın ve nâibinin olmadığı veya ona ulaşma imkânının bulunmadığı durumlarda, zekâtın toplanıp dağıtılmasında fakîhi adres göstererek daha erken bir dönemde bir çözüm üretmişlerdir.

Netice itibariyle imama ait görevlerin nasıl ve kimler tarafından yerine getirileceği probleminin çözümünde Şerîf el-Murtażâ ve öğrencilerinin katkıları, daha sonraki dönemlerde fakîhin otoritesinin pekişmesine ve nihâi olarak bir fakîhin imamın siyasî yetkilerini de kullanabilecek konuma gelmesine zemin hazırlamıştır. Hatta Şerîf el-Murtażâ'nın mevcut yönetimlerde görev üstlenme konusundaki açılımı, daha sonraki dönemlerde otoritelerle ilişki kurmak isteyen ulemâ için bir çıkış yolu olmuştur.

KAYNAKÇA

- Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn Hâsan b. Yûsuf el-Muṭahhar. *el-Elfeyn fi imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Talib*. Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 1405/1985.
- Allâme el-Hillî. Ebû Manşûr el-Hâsan b. Yûsuf b. el-Muṭahhar. *Muḥtelefü's-Şî'a*. 9 Cilt. Kûm: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Apaydın, H. Yunus. "Humus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bozan, Metin. "İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008): 49-74
- Calder, Norman. "Khums in İmâmî Şi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 39-47.
- Calder, Norman. "Zakât in İmâmî Şi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44/3 (1981): 468-480.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 367-397.
- Demir, Ahmet İshak. "İmâmîyye Şi'ası'nda İmâmın Yetkilerinin Fakîhlerce Devralınma Süreci". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009): 43-75.
- Demir, Ahmet İshak. "İsna' 'Aşeriyye'de İmâmın Otoritesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 109-125.

70 | Habib Kartaloğlu. Hicrî 5. Asır Şîî - Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmâmın ...

- Deylemî, Hâzma b. Abdülazîz Sellâr. *el-Merâsim fi'l-fikhi'l-İmâmiyye*. Thk. Maḥmûd el-Bustânî. B.y.: Menşûrâtü'l-Ḥarameyn, 1400/1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Ḥasan Ali b. İsmâil. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfû'l-mûşallîn*. Nşr. Ne'îm Ḥüse-yin Zerzûr Beyrut: Mektebetü'l-'Aşriyye, 1430/2009.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. *İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakîh Teorisi*. Trc. Seyit Bahçivan. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet". *Hitit Üniversitesi İla-hiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmâm*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Ḥalebî, Takıyyüddîn Ebu's-Şalâh. *el-Kâfî fi'l-fikh*. Thk. Rızâ Üstâdî. 2. Baskı. Ḳum: Müessesetü Bostân-i Kitâb, 1434.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İḥyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed b. Abdülkerîm el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târiḥ*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Jassim, M. Hussain. *The Occultation of the Twelfth İmâm*. Cambridge: The Muḥammed i Trust, 1982.
- Kâtib, Ahmed. *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. Trc. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Madelung, Wilferd. "A Treatise of the Sharîf al-Murtaḏâ on the Legality of Working for the Government" (Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultân). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980): 18-31.
- Madelung, Wilferd. "On İkinci İmâm Şîasında İmâmın Gaybet Zamanında Otorite", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Der. ve Trc. Kazım Güleçyüz. 141-154. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Meclîsî, Muḥammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İḥyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet (Küleynî, Ḳummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.
- Öz, Mustafa. "Ḥumus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Niyabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebir ev Mefâtiḥu'l-ğayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sachedina, Abdülaziz Abdülhüseîn. *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite İslam The Comprehensive Authority of The Jurist in İmâmite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Sachedina, Abdülaziz. "İmâmî Şii Hukuk Sisteminde Ḥumus/Beştebir". Trc. Menderes Gürkan. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004): 355-370.
- Şaffâr, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasan. *Beşâirü'd-derecât*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1431/2010.
- Şahin, Hanefî. "Şerîf el-Murtażâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 317-328.
- Şehristânî, Muḥammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*, 8. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Şerîf el-Murtażâ, Ali b. Ḥüse-yin el-Müsevî el-Bağdâdî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-Meyyâfâriḳıyyât". *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*. Thk. Aḥmed el-Ḥüseynî. 1: 269-306. Ḳum: Dârü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtażâ, Ali b. Ḥüse-yin el-Müsevî el-Bağdâdî. "Cümelü'l-ilm ve'l-amel". *Resâilü's-Şerîf el-Murtażâ*. Thk. Aḥmed el-Ḥüseynî. 3: 5-81. Ḳum: Dârü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 1405.

- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Bağdâdî. Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân". *Resâilü's-Şerîf el-Murtaẓâ*. Thk. Aḥmed el-Ḥüseynî. 2: 89-97. um: Dârü'l-ur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Bağdâdî. *el-İntişâr*. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Bağdâdî. *el-Muni' fi'l-aybe*. Thk. Muḥammed Ali el-Ḥâkim. um: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Bağdâdî. *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. Nşr. Abdu'z-Zehrâ el-Ḥatîb. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004.
- Şeyḫ Müfid, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-aybe*. Thk. Fâris el-Ḥasûn. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414/1993.
- Şeyḫ Müfid, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-Muni'a*. um: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyḫ Şadûk, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ali b. Bâbeveyh el-ummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. Tsh. Ali Ekber el-affârî. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405.
- Şeyḫ Şadûk, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ali Bâbeveyh el-ummî. *Men lâ yaḥduruhü'l-fakîh*. Tsh. Hüseyin el-A'lemî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maḥbu'ât, 1406/1986.
- Şeyḫ Tûsî, Ebu Ca'fer Muḥammed b. Ḥasan. *Tehzîbü'l-aḥkâm*. Thk. Ḥasan el-Mûsevî. 10 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365.
- Şeyḫ Tûsî, Ebû Ca'fer, Muḥammed b. Ḥasan b. Ali. *el-Mebsûṭ fi fihi'l-İmâmiyye*. Tsh. Muḥammed Takî el-Keşfi – Muḥammed Bâkır el-Behbûdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Şeyḫ Tûsî, Ebû Ca'fer, Muḥammed b. Ḥasan. *Kitâbü'l-aybe*. Thk. İbâdullah et-Tahrâni – Ali Aḥmed Nâşih. um: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Şeyḫ Tûsî. Ebû Ca'fer, Muḥammed b. Ḥasan b. Ali. *en-Nihâye fi mücerredi'l-fih ve'l-fetâvâ*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1400/1980.
- Tahrâni, Aga Bozorg Muḥammed Muḥsin. *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şî'a*. 26 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Eḍvâ, 1983/1403.
- Trablûsî, âdî Abdülazîz b. Berrâc. *el-Mühezzeb*. 2 Cilt. um: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406.
- Tûsî, Nasîrüddin Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥasan. *İmâmet Risâlesi*. Trc. Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 179-191.
- Üstün, İsmail Safa. "İmâmîye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereleri (İstanbul, 13-15 Şubat 1993)*. 375-400. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Watt, W. Montgomery. *Muhamad at Madina*. Oxford: The Clarendon Press, 1956.