

İSNA AŞERİYE'YE GÖRE İMAMIN GAYBETİNDE SELAHİYET MESELESİ*

Yazan: W.MADELUNG

Çev.: Bülent ÜNAL

İlâhi tayin ve yanılmaz rehberliğe dayalı olarak, dini ve siyasi meselelerdeki tam hâkimiyet, Ehl-i Sünnet'e göre ancak peygamberlere, bilhassa Hz.Muhammed'e mahsustur. Peygamberin vefatından sonra da masum olarak kabul edilen icmâ-i ümmet ya da icma-i ulemâ, ancak bazı hallerde onun yerini tutabilir. Bu haller, ilâhî otoriteye danışarak yapılmasının uygunluğu tesbit edilebilen bazı faaliyet ve kararlardır. Alınması gerekli kararlar ve ümmetin günlük idaresi, mutlaka bir müessesenin mevcudiyetini gerektirmiştir. Öteyandan İmâmiye ve İsmâiliyye, peygamberlerde zâhir olan ferdî ilâhî rehberliğin sürekli ve apaçık bir hakikat olduğu kanaatini sürdürülmüştür. İmâmiye geleneğinde dünya, bir an bile hüccetsiz mevcûdiyetini muhafaza edemez.¹ Bu hucdet ilâhî otoriteyle görüşür ve gerekeni yapar.

Klasik İmâmiye anlayışı, Mutezili bakış açısıyla bu zarureti,

* Wilfred Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", La Notion d'Autorité au Moyen Age: Islam, Byzance Occident. Colloques Internationaux de la Napoule 1978, Paris: Presses Universitaires de France 1982, Ed.by George Makdis, s.163-173.

insanlığın kurtuluşunu temin maksadıyla ilâhî lutf zeminine oturtur. Allah her devirde insanları dini konularda yakîne döndürecek, ve kâmil adaletiyle² onların ictimâî mücadelelerini yatıştırabilecek mâsum bir rehberi aralarından seçer ve gönderir. Bu rehber, Allah'ın hücceti, kendi zamanında peygamberdir. Peygamberlik devrinden sonra da Hz. Muhammed'e yakınlığı bulunan kişi, yani imamdır.

Bunun için imamlar daha önce peygamberlerin yaptığı, öz olarak aynı olan bu görevi dini ve dünyevi alanda ifâ ederler ve peygamberler gibi, ilâhi ve sorgulanamaz bir otoriteyle mücehhez mâsum rehberlerdir. İsmet, yani imamların ve peygamberlerin günah ve hatalardan arınmışlıkları prensibi, imamiye Şiasının ilk devirden beri baş akidesi olmuştur.³ Ancak imamlar, peygamberlerden, Allah'tan risalet getirmemeleriyle ayırđedilirler. Bundan dolayı yeni bir din getiremez, yeni bir hukuk ilan edemezler. Bu husus, imamların ismeti inanişının yanlış anlaşılmasını önlemek için bilhassa teyid edilmelidir. Esas İmâmiye anlayışında (son Nizarî İsmâilî teorinin aksine) imam, Kur'an mesajının ve İslâm hukukunun üzerine çıkamaz. İmam, Kur'an, peygamber ya da önceki imamlar tarafından getirilen hukukun herhangi bir parçasını iptal edemez, değiştiremez ya da tekrar yorumlayamaz. Her imamın ilmi, İmâmiye düşünüşüne göre hakikidir ve peygamberinkiyle mutabakat halindedir.⁴ İsmet, bu yüzden Şif görüşteki hukuku, bozulmaya, Ehl-i Sünnet hukukçularının re'y ve ictihadlarına, hadisçilerinin güvenilmez rivayetlerine karşı muhafaza demektir. İmamlar tarafından tatbik edilen yeni bir yürütme yetkisi demek değildir.

İlâhî olarak yol gösterilen imamların mâsum selâhiyeti, dini meselelerde özellikle dini hukuk ve yönetimde adâlet gibi meselelerde insanlığa kesinlik sunarlar. Müslüman cemaatinin büyük çoğunluğu tarafından imamların yetkilerinin reddi, zaruri olarak belirsizliğe, dini hukukta ve zâlim baskıcı devlette zan üzere harekete sebebiyet vermiştir. İlk devir İmâmiyesi, imamların huzurunda, Ehl-i Sünnet tarafından geliştirilen hüküm istihrac metodlarını ve geliştirmekte olan usul-i fıkhi tamamen reddetmişlerdir. Sadece eski kadı ve hukukçuların Kur'an veya Sünnette bir nass bulunmadığında dayandıkları ve sınırsız fikhî akıl

yürütme olarak bilinen re'yi değil, aynı zamanda Ehl-i Sünnetin fıkıh metodolojisini belirlemeye çalıştığı kıyası da kullanılmaz addetmiştir.⁵ Hukukun metne bağlı kısmındaki analogi eksikliğini işaret eden İmâmiye Şîası, tamamen keyfiliğe götüreceği endişesiyle analogi metodunu iptal etmiştir.⁶ İmâmiye, Ehl-i Sünnet'in icma prensibini hiç kullanmamıştır. Zira fikri müstakillen ele alınan imamın icmaya iştiraki olmadan icma geçerli olamazdı.

İctihad⁷ prensibinin kendisini de inkâr etmişlerdir. Zira bu doğru sonuca tesadüfen erişebilse de, farazî bilgiden öte birşey ifade etmeyecektir. Kur'an'da ve peygamberin sünnetindeki, hakkında sarîh ve açık nass olan fikhî konularda bile, imamın rehberliği zorunludur. Kur'an'a gelince, sarîh olarak anlaşılır olsa bile, imamın tefsiri şarttır. Allah tarafından tayin edilen imamlara itaat etmedikleri için ehl-i sünnet hadisçilerince nakledilen peygamberin sünneti, peşinen şüphelidir. Sika ravilerce nesilden nesile aktarılsa bile, âhad hadisler kesin bilgi ifade etmezler. Öte yandan imamların bilgisi peygamberlerinkiyle özdeştir. İmamiye Şîası, Hz. Muhammed'de olduğu gibi imamların meşru ifadelerini doğrulamak için ravi zincirine ihtiyaç duymaz.

Siyaset alanında imamlık makamı ya da en yüce yetki makamı denince, müslüman cemaatinin başında bulunan, Hz. Ali'ye lâıyk mevkiyi gasbedenlerin, yani önceki üç halife, Emevi ve Abbasilerin gayri meşrû idaresi akla gelir. Zira ancak imamların masumiyeti insanlığa âdil bir yönetim temin edebilir, gâsıpların yönetimi ise irsî olarak âdil değildir. Adil olmayan ya da baskıcı demek olan Câir, haksız şekilde imamların mevkiinde hak iddia edenlere izafe edilen yaygın tabir haline gelmiştir.⁸ İmamların hemen herhangi siyasi bir arzuyu inkar etmeleri, ve mensuplarını kendilerine karşı isyana katılmaktan kat'i şekilde menetmeleri gerçeği, bu durumu etkilememiştir. Buna rağmen mensuplardan bir kısmı, gayri meşrû idarecilerle uyum içinde, ümmetin fiziki hayatı için gerekli bazı hükümet görevlerinde bulunmuşlardır. Bilakis bu kimselere, bazı hallerde izin verilmiş hatta imamın ve mensuplarının emniyeti gözetilerek âdil olmayan idarecilere hizmete bile icbâr edilmişlerdir.⁹

Onikinci İmamın gaybeti veya gaybet, 260/874'de İmamiye Cemaatini, varlığını tehdid eden bir fikrî buhrana sürükledi. Eğer âlem bir an bile Huccetullah'ın yokluğu ile mevcudiyetini kaybedecekse, bir imamın ortadan gâib olması nasıl mümkün olabilirdi? Buna yegane cevap, imamın gerçekte dünyadan yok olmadığı, ancak bir müddet insanlığın gözlerinden gizli kaldığı olabilirdi. Fakat, imam insanlığın ilahi olarak seçilmiş masum muallimi ve lideri ise, vazifesini saklanarak nasıl ifa edebilirdi ki?

Gaybetinden sonraki ilk birkaç onyıl, gaybet-i suğra döneminde imamın, soruları kendisine bırakan ve yazılı cevaplarını (tevkîât) alan dört sefir ya da vekil ile düzenli olarak temas halinde olduğu düşünülüyordu. Ancak bu sefirlerin dördüncüsü, imamın ağzından bir vekil tayin etmedi. 329/941'deki vefatından sonra imamlarla temasa geçecek kimsenin kalmadığı gaybet-i kübra başladı. Gaybet-i Kübra, imamın istediği zaman mensupları arasından istediği biriyle irtibat kurduğu bir dönemdi.¹⁰ İmamın masum rehberliğinden mahrum kalan kendi cemaati, dini konularda tam bir belirsizlik durumunda kalmaya; (imamların muhalifleri, zulüm ve baskı), ya da bunlardan kurtulabilse bile, anarşi içinde yaşamaya mecbur muydu?

Gaybet-i Kübra'da İmâmiye Cemaati, tam bir hukuki yetki kaybıyla yüzyüze geldi. İmamların bilfiil yetkilerinin daha önceden kaybedilmiş ya da başkasıyla paylaşılmış olması gibi gerçekler gözönüne alınırsa şüphesiz şaşkınlık, pratik plandaki kadar değildi. İmamlar aslında, Hz.Ali'nin kısa hilafetinden sonra hiç başa geçemediler, ve mensupları uzunca bir süre gâsıpların yönetimine alıştı. Din konularında imâmî ulema, imamların kısmî vâzih yetkileriyle, tatbiki bir yetkiye ulaşmışlardır. Ancak cemaatten ayrılıkları ve mesafeleri nedeniyle bunu kullanamamışlardır. Mamafih fikri planda, bu yeni durum, dahili bir görüşme, bazan da sert münakaşa faaliyetini başlatarak imamiye düşüncesinde köklü bir yeniden doğuşu gerekli kılmıştır. Asırlarca süren bu görüşme ve münakaşalar yanılmaz masum imam anlayışıyla bir nihayete erebilmiştir.

Dini alanda imamların selâhiyetlerinin çoğunun artık ulemaya geçmiş olması pek tabiidir. Ehl-i Sünnet'teki gibi ulema, Peygambere izâfe edilen

bir hadise göre peygamberlerin vârisleridir. Şiî ulema da bu durumda imamların vârisleri olmaktadır. Ulemanın yetkisi şeklen, oniki imamın takipçilerine verdiği şu açıklamadan anlaşılmaktadır:

"Yeni ârız olan durumlara gelince, onlar için bizim ifadelerimizi rivayet edenlere baş vurun. Zira onlar benim, sizin üzerinize hucetlerimdirler ve ben de Allah'ın onların üzerindeki hüccetiyim."¹¹

Safevilerden bu yana ulema, buna dayanarak, gâib imama olan niyâbet-i âmmesini iddia edegeldi. Umumiyetle niyâbet konusu, dini hukukta tamamen kalifiye olmuş âlimlere âit görülmüştür. Hatta bazı hırslı âlimler unvanın kendilerine bilhassa atfedilmesini arzu etmişler ve bazan Şiî idareciden şeklî kabul görerek, hükümetini her nevi dini konuda bilgilendirip tavsiyede bulunma hakkı elde etmişlerdir.¹² Mamafih şu da belirtilmelidir ki, ulema, gâib imamın yardımcıları gibi davranmasına rağmen, onun vekili olmaya hiç yeltenmemiştir. Yine ulema imamların kendilerine yetki verdikleri kimseler müstesna olmak üzere, İmâmî hukukun imama has kıldığı özel fonksiyonları, hakları ve ayrıcalıkları iddia etmemişlerdir. Tatbikatta böyle bir yetki vermenin vukuu şüphe ile karşılanmıştır. Mesela hududun icrâ ve ifâsı, İmâmî hukuk tarafından daima imama tahsis edilmiştir. Şeyh el-Müfid, imamların Şiî ulemaya, gerektiği zaman bu cezaları uygulama yetkisini verdiği fikrini ileri sürer. Bu fikir daha sonra, Şerif Murtazâ, Şeyh Tûsî ve Allâme Hillî gibi önde gelen alimler tarafından da desteklenmiştir. Diğerleri, nedense bu yetki vermeye dair mütalaanın yeterli derecede otantik olduğu üzerinde münakaşa etmişler ve azami hürmet edilen Muhakkık Hillî tercihinin, imamın gaybetindeki muallakiyeti, burada en ihtiyatla ele alınması gereken konu olarak bildirmiştir.¹³ İlk Safeviler döneminde, imamın gaybetinde kılınan Cuma namazının geçerli olup olmadığı konusunda bir ihtilaf zuhur etmiş ve üzerine pek çok literatür üretilmiştir.¹⁴ Bu devirde bilhassa gaybet döneminde harac alınmasının hukukiliği tartışılmıştır.¹⁵ Hukuk, cihada katılmamayı umumiyetle imam için istisnai bir hak olarak ele almıştır. XIX. Asırda İran-Rus savaşı sırasında bir Şiî âlim, ulemanın saklı imamın vekilleri olarak müdafaa makamında bir cihad ilan etmesi, onu yönetmesi için Şah'a yetki vermesi ve bunun için özel vergiler tayin etmesi gerektiğini

ileri sürdü.¹⁶ Şîf devletlerin çıkışıyla, ulemanın imamın nâibi olarak yetki iddiasında bulunabileceği bölge, genişlemesine rağmen ulema, hukukun imama tahsis ettiği ayrıcalıklı yeri tamamen gözardı edemedi.

Ulema aslında imamların şumullü yetkilerinin dayandığı, temel özelliğin, yani ismetlerinin eksikliğini duymuşlardır. Onlar ne ferdî olarak ne de topluca kendilerine, özel ve ilahi olarak rehberlik edildiğini ileri süremezler. Yetkileri, ancak imamlardan nakledilen emir ve ifadeleri bilmelerine dayanır. Ancak bu emir ve ifadeler, hatadan korunmuş olmak ve dini konularda kesinlik ifade etmekle birlikte, ulema tarafından nakledilmeleri ve aktarılmaları, yorumlanmaları suretiyle insan hatasıyla malul olmazlar mı? İlk devir İmamiye Şiasının Ehl-i Sünnet ekollerine karşı bir meydan okuma şeklinde ortaya attığı imamdaki kesinliğin kesinliği meselesi, imamiye cemaatini müşkül bir duruma sokmuştur.. Mu'tezile Kelâmının bu noktada imamiye tarafından adapte edilmesi muhtemelen bu meseleyle ilgili değildir.Mu'tezile vahy desteği olmadan yalnızca akli kabul etti. Peygamber göndermenin zaruretini de şâmil olmak üzere, kelâmın temellerine dâir kesinliği sağlayabilirdi ve sağlamalıydı da. Bu tez, ilk devir imamiyesine tamamen yabancısıdır. Ancak bu durumda İmamiye kendisini, şimdiye kadar sadece masum imamın ifade edebileceği düşünülen bu kesinliğin bir kaynağı olarak arzetmektedir. İmamiye düşüncesinin ana akımına Mu'tezili metod ve düşüncü tanıtan Şeyh Müfid, akıl ve vahyin kelimaya paralel olarak işbirliği içinde olması gerektiğine kânidir. Öğrencisi Şerif Murtaza, daha sonra ağırlıklı İmami görüş haline gelen Mutezili tarzı tamamen adapte etti.¹⁷

Karakteristik olarak İmamiye düşüncesi ve Mutezilenin çoğunluğu dini esasların sadece vahyî hukukla kurulduğunu kabullenirken, saf akılla ispatlanacak din esasları arasına imâmetin lüzumu da dahil edilmiştir.¹⁸

Hukukta kesinlik meselesi daha sıkıntılı tezahür eder. Kesinlik prensibi burada tehlikeye girmektedir. Bir yanda; tek ya da az sayıdaki ravi tarafından nakledilen imamların âhad sözleri; âlimlerin umumi kanaatine göre, nakledilen metne dâir kesinlik ifade edememesi, öte yanda; bu nakledilen ifadelerin bazılarının kelime manasının yorumuna ciddi ihtiyaç

duyulması. Zira bu ifadeler bazı tezatlar içermekte ya da (hukukta bir açıklık kalıyor gibi olduğunda) bu mananın diğer vakalara da şumulü için genişletilmesi gerekmektedir. Büveyhiler dönemi meşhur alimlerinden Müfîd, Murtaza ve Şeyh Tûsî kesinlik prensibini hala kurtarma çabasıdadır.¹⁹ Rivayetin güvenilirliği hususunda, Müfîd, âhad hadislere itibar etmişti. Hukuka asl olarak alınamayacak gibi de olsa, akıl Kur'an veya diğer sahih hadislerle mutabık ise ya da tevatür ile kabul edilmişse ilmi değeri ve geçerliliği olabilir.²⁰ el-Murtaza, âhad hadislerin hepsini birden Şâriinkine uygun olmadığı için reddetti. İmamın fikrini de muhteva olarak İmamiye Cemaatının çoğunluğunun ittifak ettiği hukuku kurmaya çalıştı. Bu pratikte sonraki âlimler tarafından umumiyetle tenkid edilen icma kavramının genişlemesine sebebiyet vermiştir. Öteyandan Tûsî tarafından imamların ifadelerinin kendi zamanına kadar nesilden nesile aktarıldığı ve şekil olarak pek çok örnekte âhad hadislerin, imamların mevcudiyetinde onların izniyle imamiye cemaatı tarafından bütünüyle kabul edildiği belirtilmiş, bunlar imamlar ve cemaatı tarafından müştereken teyid edilmiştir. Büveyhi âlimleri, hukukun özü hakkında, herhangi bir kaynağı ve araştırma metodunu reddetmişlerdir. Onların gözünde bu uğurda kesinlik prensibi de feda edilebilirdi. 4/10. Asır başlarının bir âlimi olan İbn Cüneyd'in Ehl-i Sünnetin analoji metodunu imamiye hukukuna adapte etme teşebbüsünü reddetmişlerdir.²¹ Hukukun tam ve şumullü olduğuna dair fikirlerini imamların emrettiği şekilde sürdürmüşlerdir. Ulemanın işi sadece yakîni bulmak olabilirdi, yeni normlar üretmek değil, bunun için ictihada ihtiyaç duyulmamaktadır ve görüldüğü kadarıyla ictihad, en azından imamların zamanında reddedilmiştir.²²

Mâsum imamın yokluğunda hukukun kesinliği prensibini sürdürmeye dair bu teşebbüs, kısmen destek bulmuştur. 6/13. Asırda Muhakkık Hillî (676/1277) kıyas-ı tamı reddeden imamiye âlimlerinin fikhî ölçüleri elde etmek için ictihadı kullandıklarını, çünkü bu fikhî ölçülerin "daha ziyade teorik mülâhazalardan oluştuğunu, metinlerin kelime manalarından sonuç olarak çıkmadıklarını", söyler.²⁴ Öğrencisi Allâme Hillî (726/1325) de, İmamiye'nin ictihad metodlarını genişletmiştir.

İmamiye, râvilerini güvenilirliklerine göre tasnife başlamıştır. Böylece Ehl-i Sünnetinkine benzer, rafine bir hadis tenkidi ilmiğin

gelişimine kapı açmıştır. Ayrıca Ehl-i Sünnetten adapte edilen fıkıh usulünün yeni prensiplerini ortaya çıkarmıştır.²⁴

İmamiye fıkıhçıları da Ehl-i Sünnetinkiler gibi daima, kesinlikten ziyade zann-ı gâlib'in temeli üzerine çalışmaya teşvik edilmişlerdir.²⁵ Safeviler döneminde Şii hukukçular gerçekte olduğu gibi isimde de müctehid oldular. İctihad, Ehl-i Sünnette olduğu gibi Şi'a'da da Şâri'in gerçek kastının kesinliğinin en azından bazı hallerde ulaşılamaz olduğunun kabulü üzerine bina edilmiştir. Müctehid bunu tesbitte başarılı olabilir ya da olamayabilir. Şâri' onun çabasını her iki halde de mükafatlandırabilir. Sıradan mü'min, fıkhıya göre iyi bir müctehidin fikrini takibe icbar edilebilir.

İctihad, ilk devir İmamiye Şiasında gayretli bir şekilde takbih edilmişti. Halbuki sonradan, tam Ehl-i Sünnet'te icthad kapısının kapatıldığı iddia edildiği sırada, Şia'da fıkhın hayati ve dinamik bir prensibi haline gelmiştir. Bir müctehidin özelliklerine sahip olamayan her Şiinin fikirlerini sistemli bir şekilde takib edeceği birini seçmesi gerekir. Bir kitabın fıkhî görüşlerine uymasına da izin verilmez. Bununla beraber bu ittiba, bir âlimde ve hele artık yaşamayan bir müctehidin fikirlerine olduğunda iyice itibar edilmiştir. Bu sebepten icthad daima yenilenmiştir. Bu amaçla usul-i fıkhıya dair hep daha iyi ve üzerinde mütalaa edilmiş pek çok çalışma ve literatür oluşmuştur, oluşmaya devam etmektedir.²⁶ Bu literatürün Ehl-i Sünnet'te de hiç bir emsâli yoktur. İmamiye Şiası ve Ehl-i Sünnetteki icthadın bu farklı gelişiminin açıkça iki sebebi vardır:

Birincisi, Sünni durumun aksine, Şii ulemanın icmanın hukuki sonucu yoktur. İctihada açık hiçbir soru, ne Şii ulemanın bir icma neticesinde bir sonuca ulaştırılabilir, ne de icthad kapısının bir icma ile kapatıldığı iddia edilebilir.

İkincisi, fıkhıdaki kesinlik prensibiyle geleneksel İmamiye düşüncesi, imamiye alimlerini, icthadı sadece Şâriin maksadını keşfetmeye yönelik övgüye lâyık, bazan isabet edip bazan edemeyecekleri bir gayret olarak görmeyip, onu ihtimaliyetin en üst seviyesine ya da masum imamın gaybetinde muhtemel objektif gerçeğe olan en yakın ortalamaya ulaşma

gayreti olarak görmeye sevketmiştir.²⁸ Bu gayret mutlak hakikate ve mutlak'a daha yakın olan gelecek ümidiyle tamamen yenilenmelidir. Bu sebepten ictihad, mükemmel hakikat ve mutlakı yalnız başına sunabilecek olan imamın ric'at'ına kadar açık bir faaliyet olarak kalmalıdır. Şurası açıktır ki bu akide, müctehidlere, kendilerini, onların fikhi görüşlerine bağlı gören müminler arasında çok güçlü bir mevki vermektedir. Böylece Şii ulemanın gaybet sırasında fikihteki kesinlik prensibini devam ettirmeye güçlerinin yetmeyişini kabulü, nihai olarak cemaatin tatbiki işlerindeki selâhiyetlerinin hayli artışına sebebiyet vermiştir.

Burada kısaca şuna temas etmek gerekmektedir. İlk devir İmamiye Şiasının geleneklerinden köklü bir şekilde çıkmış olabilecek olan ictihad fikri, evrensel olarak kabul edilmemiştir. XVII. Asırdan XIX. Asrın ortalarına kadar yaşayan Ahbarî ekolü, daha baskın durumdaki Usûlî ekolü eğilimine güçlü bir direniş tesis etmiş, ictihadı tamamen reddetmiştir. Buna mukabil Ahbariler imamlar devrindeki galip duruma geri dönmeyi arzulamışlardır. İmamlardan rivayet edilenlerin mutlak yakini ifade edemediğini kabul ederken, bu ifadenin yakın-i âdi'yi, günlük hayatta gereken yakini sağlayacağı fikrini desteklemişlerdir. Bu durumda bu ifadeleri imamın bulunduğu zaman ve gaybet zamanında takib eden arasında bir fark yoktur. Yeterli Arapça ve imamların kullandığı terminolojiyi bilen herkes, müctehidlerin yenilikçi metodları olmadan imamların rivayet edilmiş ifadelerinden bu yakini çıkarabilir.²⁹

Buraya kadar gelişmeler dini sahadaydı. Politik alanda ise durum farklıydı. Ulema dini konularda imamların yetkisinin tabi vârisleri, ve müslümanların başları olarak onların yerlerini almaya lââyık değildiler. Gâib imamın umumi vekâletini iddia ettikleri zaman bile, onlardan devleti yönetmek değil, dini ve hukuki konularda idareciyi ya da hükûmeti bilgilendirmek beklenirdi. Peki bu durumda bazı batılı âlimlerin ileri sürdüğü gibi, imamın gaybetinde hükümet, tamamiyle gayri meşrû mudur? İmamların bulunduğu zamanda tarihi hilâfet, kaçınılmaz şekilde gayri meşrû ve haksızdır. Zira onların mevki gasbedilmiş ve hakları tanınmamıştır. Adaleti tekrar temin etmek için tek yol, halifelerin, idareyi imamlara teslim etmeleridir. Gaybette bu mümkün değildir. Bu idareci ya

da hükümet, imamın nihaî hakimiyetini tanısa bile bundan dolayı imamın mevkiini gasbedemez ortaya çıktığında yönetimi ona devretmeye hazırdır ve imamların arzusuna muvafık tarzda, İmamiye fihına göre yönetmeye gayret eder. İmamiye Şeriatı, Ehl-i Sünnet fihı gibi hukukun pek çok alanında yönetime canlı bir rol izafe eder. Bir kere gâsıpların idaresinden kaçmayı başardıktan sonra, gaybet döneminde cemaatı anarşiye maruz bırakırsa bu, şaşkırtıcı olur. İmamiye fikh kitapları, ilâhî rehberlik edilen imam ve zâlim idâreciyi açıkça ayırdederek, hakiki âdil sultan ve yönetimden sözeder. Şeyh Tûsî, âdil idareciyi şöyle tarif eder: "Doğruyu emreder, münkeri nehyeder, eşyayı âidolduğu yere koyar, imamların vaz' ettiği şekilde hukuka uygun davranır."³⁰ İmamiye Fikhçuları bu temel kavramı bir netliğe ve imamın gaybetinde, uygulanabilir, adil ve meşrû bir hükümet doktrinine ulaştıramamışlardır. Bu durum hangi Şii idareci ya da hükümetin gerçekten bu şartlara uyabileceği konusunda potansiyel fikir ayrılıklarına ve ihtiyari yorumlara açık kapı bırakmıştır ve mutaassıp ulema her fırsatta unvan hakkında tartışacak zeminler bulabilmiştir. Ancak teoride, imamınki gibi irsi ve şahsiden de öte fonksiyonel ve köklü bir meşrûiyet, bu şartları yerine getiren bir hükümete verilmekten kaçınılamaz; bununla birlikte hakiki yetkiyi ve ulema dahil halkın desteğini icabettirir.

Bu meşruiyetin fonksiyonel karakterine bakarak bir kısım imami ulema zamanımızda, halkın çoğunluğunca seçilmiş bir hükümet fikrine kolayca ulaşabilmişlerdir. Potansiyel tehdide rağmen insanların arzusuna meclisten gelen bir cevap, değişmez, ilâhî ve kutsal hukukun hakimiyetini sağlayabilir. İran'da ulemadan bir takımı 1906'daki Anayasa kuruluş çalışmasını gerçekleştiren nasyonalist harekette aktif olarak görev aldı. Bu desteğe mukabil gaybet döneminde Şii bir hükümette ulemanın arzu edilen rolüne olan iştiaqları olumlu cevap buldu. (Bkz.2.Madde 1907 Aslı Hukuku) Maddede şu ortaya konmuştur: İran Milli Danışma Kurulunun hiçbir meşrû karnamesi, İslâmın ve Şeriatın prensipleriyle farklılık arzetmemelidir. En az 5 müctehidden oluşan bir komite kurulması şarta bağlanmıştır. Böylece danışma kurulunda ileri sürülen her konuyu görüşme ve dikkatle göz önünde bulundurma, kabul ya da reddedebilme mümkün olabilecekti. İslam'ın kutsal kurumlarıyla farklılık arzeden

herhangi bir konuya kısmen ya da tamamen meşruiyet kazandırılmayacaktı. Bu meşruiyet konusu gizli imamın zuhuruna kadar yürürlükte kalmalıydı.³¹

Hükümetin yürütmeyele ilgili olan tarafına empoze edilen katı sınırlamalar, halkın iradesi hakimiyeti fikriyle, öncelikle motive edilmiş anayasa hareketi taraftarlarının temayülleri tabii olarak çatışmıştır. Şeriatı muhafaza etmek için alınan bu emniyet tedbiri ile bile ulemanın bir kısmı parlamenter yürütme prensibinin bizzat kendisine ve onun diğer vechelerine İslâm'ın prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkarak anayasaya muhalefet ettiler.³² Modern Anayasa düşüncesi tarafından izah edildiği şekliyle halkın egemenliği prensibi ve şeriatla bütünleşmiş, kapsamlı ilâhî yürütme arasındaki ezeli mücadele bugün çözümlenememiş vaziyettedir. Çünkü İslam Hukuku prensiplerinden ciddi bir ayrılmayla karşılaşan İranlı Şii ulemanın çoğu 1906 İran Anayasası'na bir dönüşü veya İslâmî bir cumhuriyetin kurulmasını istemektedirler.

DİPNOTLAR :

1-Msl.bkz.Küleyni, *el-Kâfi*, Tahran, 1381/1961, I/178.

Huccet; bir delil, Tanrının insanlar arasındaki bir delili, ya da Onun onlara gönderdiği şahidi. (Küleyni, *age*, I/190 vd.)

2- Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, terc.William M.Miller, London, 1928,62.

3- "İsmet", EI, 2.bs.

4- Küleyni, *age*, I/221 vd.

5- Küleyni, *age*, I/56-8.

6- İmam Cafer-i Sadık ile Ebû Hanife'nin görüşmesi için bkz.Tabersi, *el-Ihticâc*, Necef, 1386/1966, II/116.

7- el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, ed.H.Ritter, İstanbul, 1929-33, s.53.

8- Câir tâbiri Şia tarafından, haksız yere imamlık iddiasında bulunan için özellikle

kullanılmaktadır. Bu İbrahim b. Süleyman el-Kâtûfi tarafından teyid edilmiştir. *er-Rıdâiyyat ve'l-Haraciyyat*, Tahran, 1313/1895, s.164. Radiuddin b. Tâvus'un fetvası da bu meyandadır. Şöyle der: "Kâfir fakat âdil bir idareci -Moğol Hülagû'yu kastederek- Müslüman zâlim idareci (Abbasi Halifesi)den iyidir." (R.Strothmann, *Die Zwälfer Schia*, Leipzig, 1926,93). İmamın yerini işgal eden halife için de bu tabir kullanılmıştır.

- 9- "Şerif Murtaza'nın Devlet Hesabına Çalışmanın Meşruiyetine Dair Görüşleri Üzerine" BSOAS'da yayınlanacak olan çalışmama bkz.
- 10- İmamiyenin gaybete dair fikirlerinin kısa bir özeti için bkz. D.B.Macdonald - M.G.S.Hodgson, "gaybe", EI, 2.bs.
- 11- İbn Bâbuye, *İkmaluddin*, Necef, 1389/1970, 451. İmami ulemanın dini konulardaki yetki iddiasını desteklemek için naklettikleri diğer hadisler için bkz. A.Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, 1977, s.59.
- 12- Ulemanın gâib imama niyabet iddiaları için bkz. A.K.S. Lambton, *A Nineteenth Century view of Jihad*, SI,XXXII, 1970, s.181-186; W.Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharaj", *Acts of the IX. Congress of Arabic and Islamic Studies* (yakında).
- 13- Daha fazla malumat için bkz. *A Treatise of the Sharif al-Murtaza*, n.25.
- 14- Agha Buzurg et-Tıhrânî, *Risâle fi Salati'l-Cum'a* başlığında bu meseleyle uğraşarak 98 tezi sıralar. *al-Dharia ila Tasânifi's-Şî'a*, Necef- Tahran, 1355/1936-,XV, s.62-82.
- 15- Haracın meşruiyetine dair Şii tartışmaları.
- 16- Lambton, A.K.S., *age*, s.181-92.
- 17- Bkz. W.Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *le Shi'isme Imamite*, ed. T.Fahd, Paris,1970.
- 18- İmamlığın zarûretinin akılla ispatlanabileceğine dair fikir hâlen el-Müfid tarafından ileri sürülmektedir. (Bkz.MJ. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid*, Beyrut, 1978, 120-).
- 19- R.Brunschvig, *Les Usul al-Fıqh imamites a leur stade ancien (Xe et XIe siecles)*, *Les Shiisme Imamite*, s.201-13.

- 20- McDermott, *age*, s.298-, 309-.
- 21- McDermott, *age*, s.306-.
- 22- el-Murtazâ belli yerlerde kible yönü tayini gibi tatbiki kararlarda ictihadın lüzumunu kabul eder. Bkz. Brunschvig, *age*, s.210.
- 23- Hilli, *Me'âricu'l-Usûl*, Tahran Üniversitesi, Central Library, No:4359, fol.72a.
- 24- Muhammed Emin el-Esterabâdi, Ahbâri Ekolünün kurucusu, Allâme Hilli'yi Ehl-i Sünnet'in Usûlünü adapte etmekle itham etmiştir.Bkz. A.Falaturi, *Die Zwölfer Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme Ihrer untersuchung, Festschrift Werner Caskel*, ed.E.Graf., Leiden, 1968, s.80, n.2.
- 25- Allâme Hillî, *Mebâdi'u'l-Vusûl ila 'Ilmi'l-Usûl*'unde ictihadın peygamber ve imamlara değil, ulemâya yakışacağını belirtir. Çünkü bu açıkça zanna götürmektedir. O, ictihadı, Kur'an ve Sünnetteki münakaşaya yol açabilecek konulardaki umûmâtтан hukuki normları çıkarma olarak tarif eder. Kıyas ve istihsana dayalı ictihadı reddeder. Hillî, *age*, s.240 vd.
- 26- Usûl-i Fıkha dair son İmami literatüründeki fikirler H. Löschner tarafından çalışılmıştır: *Die Dogmatischen Grundlagen des Schiitischen Rechts*, Köln, 1971.
- 27- Halihazır İmâmiye, gaybette icmayı geçerli sayarken, imamların bulunduğu zamanda saymaz.Bkz.Löschner, *age*, s.138 vd.,144 vd.
- 28- İctihadın lüzumuna dair bilgi için bkz.Falaturi, *age*, s.87-89.
- 29- Ahbâri ve Usûlî fikirleri arasındaki farklar için bkz. G.Scarcia, *Intorno alle Controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia*, RSO, XXXIII, 1958, s.211-50; Falaturi, *age*, s.81 vd.
- 30- Tûsî, *en-Nihâye*, Beyrut, 1390/1970, s.356. Daha fazla bilgi için bkz."A treatise of the Sharif al-Murtuda", n.25.
- 31- Daha fazla bilgi için bkz.A. Lambton, "*Dustûr*", EI, 2.bs, Persia bölümü
- 32- Bkz. Hairî, *age*, s.199 vd.