

İMAMET NAZARİYESİNİN CA'FERÎ FIKHI ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ

Metin BOZAN*

ÖZET

Bu makalenin amacı, İmâmiyye Şîası'nın amelde bağlı olduğu Ca'ferîlik mezhebi üzerinde kendi imamet nazariyelerinin etkisi ile şekillenmiş bazı ahkâmın varlığını göstermek; erken dönemde vuku bulan siyasi hadiselerin sadece itikadi meseleleri değil; aynı zamanda dini yaşamın bir pratiği olan ibadet ve muamelat gibi konularda fıkhi hükümler üzerinde de belirleyici olduğuna dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: İmamet, İmamiyye, Caferi Fikhi

THE EFFECTS OF THEORY OF IMAMATE ON THE JA'FARI FIQH

Abstract: The aim of this article is to show the existence of some legal judgements that took shape with the influence of Ithna 'Asharite theory of imamate on the Jafariyya on which Isna 'Ashariyya also depended juristically, and to draw attention to the fact that the early political events played a determinative role not only upon the theological matters but also upon the legal matters as the practices and rituals of religious life.

Key words: Imamate, Imamiyya, Ja'fari Fiqh

GİRİŞ

Hz. Peygamber sonrası vuku bulan siyasi hadiselerin etkisi sadece o dönem ile sınırlı kalmamış; daha sonraları ortaya çıkacak olan ihtilafların temel konularını oluşturmuştur. Kuşkusuz bunlar arasında imamet/hilafet, önemli bir yer tutmuş; etkisini günümüze kadar sürdüren ciddi bir problem olarak var olagelmıştır.

İmamet/hilafetin bu denli canlı bir problem olarak sürmesinde en büyük pay tartışmasız bir şekilde Şîa'ya aittir. Şîa'nın ileri sürdüğü Hz. Ali merkezli fikirler, süreç içerisinde imamet nazariyesini ortaya çıkarmış; imamların Allah tarafından nas ve tayin ile atandığı iddiasına dönüşmüştür. İtikadi bir problem haline getirilen bu nazariyeye karşı, muhalifler de kendi bakış açılarına uygun bir

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

okuma biçimi oluşturmuşlardır.¹ Böylece özü itibariyle siyasi bir mesele olan imamet, akaid kitaplarında müstakil bir başlık olarak yerini almıştır. Ancak yine de meselenin Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler için bir devlet başkanlığı problemi ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Şîa için ise imamet, sadece itikadi bir mesele ile sınırlı kalmamış aksine hayatın her alanına sirayet etmiştir. Öyle ki onlar için imamet, varlığın anlamı, hidayetin ışığı, sevinç ve kederlerini belirleyen bir ölçüt olmuştur. Bu nedenledir ki, imameti anmak/yaşamak kimi zaman bir matem; kimi zaman da bir bayrama dönüşmüştür.²

Şîa'nın imamet meselesini her alana taşıma gayretinden pek çok dini ilim de nasibini almıştır. Söz gelimi Tefsir ve Hadis külliyatlarına bakıldığında bunların adeta imamotoloji faaliyeti olarak telakki etmek mümkündür. Mezhep mensuplarının, bu alanlarda tarihi geriye doğru işletmesiyle birlikte İmamet nazariyesine uygun bir inşa faaliyetine girdikleri görülmektedir. Bazen yaşanılmış gerçeklik nazariyeyi şekillendirirken; bazen de nazariye, yeni bir okuma biçimi ile geçmişte yaşananları şekillendirip (tıpkı Hz. Peygamber'in ümmiliğini reddedişte olduğu gibi) tarihi hadiseleri kendisine uygun bir formatına sokabilmektedir.³ Halen de dinamikliğini koruyan bu faaliyetin belli bir dönem ile sınırlı kalmadığını; ortaya çıkan kimi yeni yaklaşımların/eleştirilerin/vakıaların etkisiyle şekillendirme faaliyetinin devam ettiğini görmekteyiz. Bunun en somut örneğini **imamın bir teşri kaynağı/nas olması** ile sonuçlanan süreç göstermektedir. Hz. Ali'nin, Muaviye ile girdiği savaşta kimin haklı kimin haksız olduğu tartışması, daha sonra sahabe arasında kimin efdal olduğu tartışmasını getirecek ardından da bir grup çıkarak (iddialarının Kur'ân ve Hz. Peygamber dönemindeki izlerini arama faaliyetinin etkisiyle) Hz. Ali'nin ve dolayısıyla imamların da tıpkı peygamber gibi Allah tarafından belirlendiğini ileri süreceklerdir. Daha sonra da imamın neden Allah tarafından belirlenmesi gerektiğini temellendirme faaliyeti başlayacak;

¹ Söz gelimi Sahabenin fazilet sırasının ilk dört basamağının hilafete geliş sırasına göre olduğunun benimsenmiştir. Yine bazı rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'in hilafetine işaret ettiğini iddia edilmiştir. Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 407-08.

² Nitekim tarihi hadiselerin imamet ekseninde okuma neticesinde, Hz. Peygamber'in torununun eşit olmayan koşullarda savaşa zorlanması ile ortaya çıkan Kerbela faciasının yaşandığı 10 muharrem'in/"Aşure günü" nün matem, Hz. Ali'nin imametinin tartışmasız ilanı olarak görülen Gadir-i Hum'un yaşandığı 18 zilhicce günü de bayram günü ilan edilmiştir. Her iki hadise de Şîi halkın kattığı dini törenlere dönüştürülmüştür. Bkz. Ali el-Hâdî döneminde Hüseyin'in kabrinin hac maksadıyla ziyaret edenler için bkz. Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI, 164; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, IV, 46.

³ Nazariye Hz. Peygamber'in ümmiliği ile güç duruma düşecektir. Zira yaşanan tarihi gerçeklik ile imamlara biçilen gelmişin geçmişin bilgisine sahip olma, en bilgin olma gibi iddialara sahip nazariye gelişmektedir. Çünkü burada ciddi bir problem ortaya çıkmakta; imamları Hz. Muhammed'den daha bilgili bir duruma getirmektedir. Peygamberler ümmi olabilirken neden imamların tüm bilgileri ihata etmek zorunda olduğu fikri ile zorlanan nazariye, Hz. Peygamber'in ümmiliğini ret ederek çözmüşlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber'e "ümmî" diye hitap edilışı, onun "Ümmü'l-Kura" olan Mekke'den oluşu dolayısıyladır. Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâilü Âli-i Muhammed*, s. 246.

bu faaliyet de ancak özel bir ilim sahibi masum bir imamın dünyayı Allah'ın iradesine uygun bir şekilde yönetebileceği fikri geliştirilecektir. Şîî kaynaklara bakıldığında “gayb âlemi ile irtibat” kurabilen özel ilim sahibi bu imamların hem Kur'ân'a, hem Sünnete ve hem de kendi dönemlerinde vuku bulan her türlü problemin künhüne hâkim olduğuna inandıkları görülecektir.⁴ Özellikle İmamın “gayb âlemi ile irtibatı”nın varlığı, onun sürekli yeni hükümler koyabilmesine imkân sağlayabilirken öte yandan bir ölçüde de Kur'ân'ın canlı tefsiri durumuna getirmektedir. Diğer bir ifade ile tıpkı Hz. Peygamber gibi imamın da Kur'ân'dan anladığı şey mutlaktır. Bu nedenle o da bizzat Hz. Peygamber gibi *mutlakı takyid, âm olanı hâs, hâs olanı âm yapabilir*. Zaten imamın kendisi bizzat natık Kur'ân'dır.⁵ Diğer taraftan İmâmeti Usulu'd-Din'den kabul eden, bu makamın da tıpkı peygamberlik gibi ilahi bir lütuf olduğuna inanan Şîa, bu makamın, peygamberliğin bir devamı olduğunu kabul etmektedir.⁶ Nitekim İmâmiyye Şîası'nın kendi dönemindeki dini/ilmi lideri konumunda bulunan ve önde gelen mütekellimlerinden olan Şeyh Müfid (413/1022), nebilerin kendilerinden önceki resullere gelen şariatları koruma ve uygulama hususunda tıpkı imamlar gibi bir nevi haleflik yapmalarından hareketle ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre, her ne kadar itikadi açıdan imamların nebi olduklarını söylemeye mani varsa da, aklen imamların nebi olduklarını söylemeyi engelleyecek hiç bir sebep yoktur.⁷ İmâmiyye Şîası'nın en büyük hadis koleksiyonu olan 114 ciltlik *Bihâru'l-Envâr*'ın müellifi Meclisî (1110/1697) de konuyu yorumlarken aklen peygamberlik ile imamet arasında somut/açık bir fark göremediklerini ifade etmektedir.⁸ Bu neden-

⁴ Bu hususta bkz. Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 73 vd; İmamın bilgisi için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*, s. 125 vd.

⁵ İbn Batrîk el-Hillî'nin naklettiği bir rivayette Hz. Ali'nin “Bu, Allah'ın sâmit kitabıdır. Onu yorumlayan benim” dediği; Hurru'l-Âmilî'nin zikrettiği Hz. Ali'ye nispet edilen bir başka rivayette ise onun, Kur'ân kastederek “Bu, Allah'ın sâmit kitabıdır. Ben ise Allah'ın nâtik kitabıyım” dediği aktarılır. Bkz. İbn Batrîk, *el-'Umde*, s. 329; Hurru'l-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa'*, XXVII, 34. Krş. Sâlüs, *Eseru'l-İmâme fî'l-Fıkhi'l-Ca'ferî ve Usûlîh*, s. 137-39. Ayrıca sadece kendilerinde bulunan Kur'ân tefsiri mahiyetinde Kur'ân üç katı büyüklüğünde bir Mushaf da bulunmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*, s. 46-53, 134.

⁶ İmâmet de peygamberlik gibi ancak nasla belirlenir. Nasıl ki, insanlar peygamberi seçemezlerse imamı da seçemez. Yüce meziyetlere ve sıfatlara sahip bir insanın kim olduğunu ancak Allah bilir. Bunun içindir ki, Hz. Ali'yi *nas ile tayin* etmiştir. İmamlar, konumları gereği peygamberler gibidir. İnsanlar peygamberleri atayamadıkları gibi imamları da atayamazlar. Sonra kimin bu makama layık olduğunu aklın bilmesi de güçtür. Nice kişiler uygun görülüp atanmış ve fakat daha sonra bunda hata yapıldığı anlaşılmıştır. Bu nedenle bu yüce makama masum bir kişi gelmelidir. Bu ise batını bir iştir ve bunu ancak Allah tespit edebilir. Bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III, 175, 183.

⁷ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, s. 45.

⁸ Meclisî, imamların, nebi olarak nitelendirilmemesinin nedeninin sadece Hz. Peygamber'in “Hatemu'n-Nebiyyin” olarak vasıflandırılmasından (Hz. Muhammed'in son Peygamber olması ve ardından bir başka peygamberin gelmeyeceği bilgisinden) kaynaklandığını; yoksa akli bir fark olup olmadığını kavrayamadıklarını söylemektedir. Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI, 82. Şîa, imamet ve peygamberlik arasındaki farkın sadece peygamberlik makamı olduğuna inanır. Bkz. Turan, Abdullah, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 325-26. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, “İmâmiyye Şîası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 9, sy. 6, s. 95-115.

le onların da söz, fiil ve takrirleri Hz. Peygamber'in ki gibi dinde hüccettir.⁹ Ayrıca bir hadisin senedinin masum imamlardan birisine ittisali yeterlidir.¹⁰ Bir başka ifade ile senedin, mutlaka peygamber'e nispet edilmesi gerekmemektedir. Onlar da tıpkı Hz. Peygamber gibi Âmm olanı tahsis, mutlak olanı mukayyet etme¹¹ gibi yetkilere sahiptir. Kısaca imamlar, Kur'ân ve sünnet gibi bizatihi teşriin kaynakları arasında yer almaktadır.¹² Bu durumda da diğer Müslümanlar tarafından genel kabul gören ve fıkıh usulünün temel konularından birisi olan **teşri/nas döneminin** Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte bittiği fikri Şîa tarafından benimsenmemekte; teşri dönemi on ikinci imamın gaybet dönemi olan hicri 260 yılına kadar uzatılmaktadır.

Şîa'nın farklılığı sadece fıkıh usulü ile sınırlı değildir. Bizzat fıkhi meselelerin kendisinde de bazı ihtilaflardan söz etmek mümkündür. Bu ihtilafların bir kısmı metodolojiktir. Bilindiği gibi her fıkhi ekol/mezhebin kendine özgü bir metodolojisi vardır. Bu bağlamda Ca'feriliğin de deliller ve içtihatlarından kaynaklanan metodolojik farklılıklarının olması tabiidir. Ancak Ca'feriliği diğerlerinden ayıran bir başka husus da imamet nazariyelerine uyum endişesiyle; bir başka ifade ile nazariyeyle çelişmeme gayretinden neşet eden kendilerine has kimi farklılıklardır.¹³ Burada gerek imamların şahsi niteliklerinden kaynaklanan nedenler ve gerekse imamet ile ilgili teorik çerçevedeki fikirlerin etkisiyle Ca'feriliğin bazı hükümlerde bariz bir şekilde diğer fıkhi mezheplerden farklı içtihatlarla buldukları görülmektedir. İşte bu çalışmada hadiseyi daha ziyade mezhepler tarihi perspektifinden ele alarak dinin yaşanan pratiği olan İslam hukukunda/fıkıhta Şîi imamet nazariyesinin etkilerini; imamet eksenli tartışmaların Ca'feriyye fıkhi üzerindeki tesirlerini miras, humus, mezinin hükmü, ezan, hacr gibi birkaç örnek ile tespit etmeye gayret edilecektir. Çalışmada Şîa ile İmâmiyye Şîası, Ca'feriyye/Ca'ferilik ile de İmâmiyye Şîası'nın amelde mensup olduğu Ca'fer es-Sâdık'a¹⁴ nispetle adını alan fıkhi mezhep kastedilecektir.

Miras: İtikadî Hükümün Fıkha Etkisi

Ferâiz (pay hisse) başlığı altında işlenen miras taksimatının, İslam hukukunda önemli bir yeri olduğu ve konunun detaylı bir şekilde ele alındığı bilinmektedir. İslam Miras Hukukunun başlıca konularından biri ve belki de en önemli varislerin kimler olduğu meselesidir. İslam hukukuna göre bir kişinin va-

⁹ Krş. Sâlûs, s. 274.

¹⁰ Krş. a.g.e., s. 277.

¹¹ a.g.e., s. 142.

¹² Krş. a.g.e., s. 275.

¹³ Bkz. a.g.e., s. 5.

¹⁴ Ebû Abdullâh Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık. 83/702 yılında Medine'de doğmuştur. Devrinin önde gelen âlimlerindedir. Bir süre Medine'de ikamet ettikten sonra Irak'a göçmüştür. 148/765 yılında yine Medine'de vefat etmiştir. Ca'fer es-Sâdık için bkz. Ya'kûbî, *Târihu'l- Ya'kûbî*, II, 381; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 66; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 193; Taberî, İbn Rüstem, *Delâilu'l-İmâme*, s. 110; Müfîd, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huccillâhi alâ'l-İbâd*, II, 180.

ris/mirasçı olabilmesi için ölen kişiye kan hısımlığı, evlilik ya da (günümüzde pek işlerliği kalmayan) mevlalık bağı ile bağlı olması gerektiği kabul edilmektedir. Bu kişilerin hangi oranda pay alacakları da kaynaklarda titiz bir şekilde detaylandırılmaktadır.¹⁵ Buna göre öncelik sırası, ölenin terekesinden alacakları pay/oran muayyen olan ve *farz sahipleri* olarak tarif edilen karı, koca, baba, anne, kız, oğul kızı, öz kız kardeş, bababir kız kardeş, anabir kız kardeş, dede, ninedir. Bunlar, belirlenen oranlarda öncelikli olarak paylarını alır. Kalan mal ise *asabe*'nin hakkıdır.

İslam miras hukukunda *asabe*, muayyen pay sahibi olmayan, (yukarıda zikredilen) pay sahipleri paylarını aldıktan sonra mirastan kalanı alacak olanlar, şeklinde tarif edilir.¹⁶ Tariften de anlaşılabilceği gibi *farz sahipleri* hisselerini aldıktan sonra mirastan kalan hisse *asabe*'nindir. *Asabe* de kendi arasında çeşitli kategorilere ayrılmaktadır.¹⁷ Kuşkusuz bu konuda pek çok detay vardır. Ancak biz burada konumuz ile ilgili olan "*binefsihi asabe*" üzerinde durmak istiyoruz. *binefsihi asabe* ile kastedilen ölene bizzat kan bağı ile bağlı olan, (kendisi ile ölü arasında bir kadın bulunmayan) yakınlarıdır. Burada da ölçü, ölene yakınlık derecesine göre olup erkek merkezli bir sıralama yapılmaktadır. Buna göre sıralama oğul, oğul oğlu, oğul oğlunun oğlu, baba, dede (baba tarafından), babanın babasının babası, öz erkek kardeş, bababir erkek kardeş, öz erkek kardeş oğlu, bababir erkek kardeş oğlu, öz amca, bababir amca, öz amcaoğlu, bababir amcaoğlu şeklindedir. Bu sıralama önemlidir. Zira bu sırada önceliğe sahiplik sonradan gelenleri mirastan mahrum etmektedir. Yani bu sıralamada kim önde ise mirasta hissesi belli olan *farz sahiplerinden* artan kısmın tamamını almaktadır.¹⁸ Bu sıralamaya göre oğullar, babalardan; baba, dedelerden; dede, ölenin kardeşlerinden; kardeşler, ölenin amcalarından; amcalar da ölenin amcaoğullarından önceliklidir. Öte taraftan aynı statüdeki ana-baba bir yakınlar, baba bir yakınlardan önceliklidir. Sözgelimi Ana-baba bir kardeş, baba bir kardeşten önceliklidir ve *asabe*'ye kalan malın tamamını almaktadır. Ancak her halükarda öz veya bababir bir yakın, sıralamada kendisinden sonra gelen yakına tercih edilmektedir. Sözgelimi bababir kardeş, ana-bababir amcaya tercih edilmektedir. Zira birisi öz olsun ya da olmasın kardeşdir, diğeri ise amcadır. Her halükarda kardeş amcaya tercih edilmektedir. Yine öz veya bababir amca, öz amcaoğluna tercih edilmektedir.

¹⁵ Bu hususta bkz. Aktan, *Mukaseyeli İslam Miras Hukuku*, s. 87 vd.

¹⁶ Aktan, s. 168.

¹⁷ *Asabe*, öncelikle *asabe-i sebebiyye* (Bir Sebepten dolayı asabe olanlar), *asabe-i nesebiyye* (Kan bağı dolayısıyla asabe olanlar) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. *asabe-i nesebiyye* de kendi arasında *binefsihi asabe* (asabeliği bizzat kendiliğinden olanlar), *biğayrihi asabe* (asabeliği başkası sebebiyle olanlar) ve *asabe me'a'l-ğayr* (Başkası ile asabe olanlar) şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Bunlar arasında *binefsihi asabe* önceliğe sahiptir. Bu hususta bkz. Aktan, s. 168-171.

¹⁸ Bkz. *Fetâvâ-i Hindîye*, çev. Mustafa Efe, XIV, 468-69.

Tıpkı Ehl-i Sünnet gibi Şîa da karabet/yakınlığı, mirasta öncelik için bir ölçü olarak kabul etmektedir. Mesela ölen birinin kardeşinin oğlu ile bir amca kalsa mal kardeşin oğlunadır. Zira kardeşin yakınlığı babadandır. Oysa amcanın yakınlığı ise dededendir. Babadan yakınlık dededen yakınlıktan daha evladır ve mirası almaya daha müstahaktır.¹⁹ Ancak miras hukukunda adeta istisna olarak kabul ettikleri bir durum vardır. Bu da bababir amca ile öz amcaoğlunun birbirlerine olan konumudur. Bu durum kendi kaynaklarında özellikle üzerinde durulan bir meseledir. Bu nedenle konunun müstakil sorular olarak zikredildiğine ve ölenin yakınları arasında sadece amca çocukları ve bababir bir amca ve halalar kaldığında mirasın amca çocuğuna olacağı şeklinde fetvalar verildiğine şahit olunmakta;²⁰ ana-baba bir amcaoğlunu bababir amcaoğluna tercih edileceğini söylemektedir.²¹ Bunun hukuki gerekçesini de açıklamaktadır. Şöyle ki, öz ile sadece babadan gelen yakınlık arasında bir fark vardır. Öz yani ana-bababir amcaoğlu hem babadan hem de anneden dolayı akrabadır.²² Bir başka gerekçe olarak da yokluklarında amca ve dayı çocuklarının kendi babalarının konumuna sahip olduğuna; yani babası ölmüş kimsenin babasının konumuna yükseldiğini ve dolayısıyla kendi amcası ile eşit bir konuma geldiğini savunmaktadır.²³ Buna göre amcaoğlu, babasına vekâleten amcası ile eşit statüdedir. Bunun istisnai halin sıkıntısını yaşadıklarından dolayı olsa gerek, durumu izah etmek ihtiyacı hissettiklerini görmekteyiz. Nitekim Şîası'nın önde gelen âlimlerinden ve kendi dönemi mezhebin dini/ilmi lideri konumunda bulunan Şeyh Tûsî (460/1067), genel hükme aykırılığın farkında olarak, amcaoğlunun amcaya tercihini özel bir durum olarak izah etmektedir.²⁴ Benzer görüşleri dile getiren Şeyh Sadûk (381/991) da, öz amcaoğlunun bababir amcadan önceliğini teyit ettirmek için bu haberin imamlardan mervi olduğunu ifade etme ihtiyacı hissetmektedir.²⁵ Öyle görünmektedir ki, Şeyh Sadûk, bu tür rivayetlerin imamlardan geldiği vurgusunu ön plana çıkararak, genel hükme aykırı bir hüküm vermenin ortaya çıkardığı sıkıntıyı aşmayı hedeflemektedir.

Hadise dikkatlice tetkik edildiğinde özel bir durum olarak izah edilen bu istisnanın arka planında imametın yattığı; Hz. Abbas ile Hz. Ali'den hangisinin Hz. Peygamber'e daha yakın ve dolayısıyla onun bir emaneti olan imameti kimin

¹⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, VII, 120.

²⁰ Hurru'l-Âmilî, XXVI, 193.

²¹ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276; en-Nebâhtî, *es-Sırâtu'l-Müstekîm*, I, 65. Müfid de öz amcanın öz amca çocuğundan evla olduğu; bunun istisnasının ise baba bir amca ile ana baba bir amca çocuğu olduğu ifade edilir. Bkz. Müfid, *el-Mukni'a*, s. 196.

²² Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276.

²³ Bkz. Hurru'l-Âmilî, XXVI, 191.

²⁴ Birisi öldüğünde amcalar halalar ve amca çocukları kalmıştır. Bu fetva sorulduğunda şöyle cevap verilmektedir. Takiyye olarak âmme'nin mezhebine uyulursa hala, amca çocuğundan evladır. Zira ölçü yakınlıktadır. Oysa bu özel bir durumdur. Şayet ana baba bir bir amca çocuğu varsa bu, baba bir amca ve hala çocuklarına tercih edilir. Bkz. Tûsî (460/1067), *İstibsâr*, IV, 170.

²⁵ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, IV, 276.

hak ettiği meselesi olduğu görülecektir. Nitekim Şîî kaynaklarda zikredilen ve Hz. Ali'ye nispet edilen ve miras ile ilişkilendirilen bir rivayette bu husus açık bir şekilde ifade edilmektedir. Rivayete göre, bababir amca mı yoksa ana baba bir amcanın oğlu mu daha yakın olduğu sorulmuş, bu soruya verilen cevap ise Hz. Ali'nin saf kaynaktan geldiğini, zira babası Ebu Talib'in Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile ana baba bir kardeş olduğunu ifade ederek diğer tüm akrabalarından Hz. Peygamber'e daha yakın olduğu söylenmiştir.²⁶ Şîî kaynaklarda konu ile ilgili başka rivayetler de aktarılmaktadır. Bunlardan birisinde Abbasi halifesi Harun Reşid (170-193/786-808) ile yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım (183/799)²⁷ arasında geçtiği varsayılan bir diyalog nakledilmektedir. Rivayete göre Harun Reşid, Musa Kazım'a Ebu Talib soyunun üstünlüklerinin nereden kaynaklandığını sormaktadır. Zira Harun Reşid, kendi ataları Hz. Abbas'ın soyu ile Ebu Talib soyu arasında bir fark görmemektedir. Musa el-Kâzım'a göre ise durum farklıdır. Zira atası Ebu Talib ile Hz. Peygamber'in babası Abdullah, anne baba bir kardeştir. Oysa Hz. Abbas, Hz. Peygamber'in babası ile sadece bababir kardeştir.²⁸ Aslında hangi ailenin hilafete daha yakın olduğu hususu ile ilgili tartışmalar daha Abbasiler'in kuruluş yıllarından itibaren başlar.²⁹ Hz. Hasan'ın soyundan olan Muhammed b. Abdullah b. Hasan (Nefsü'z-Zekiyye)³⁰ ile Abbasi halifesi Mansur arasındaki, hilafetin kimin hakkı olduğu hususunun tartışılmasında da emanetin yani vasiliğin gündeme geldiği görülmektedir. Bu tartışmalarda Abbasiler, dedeleri Abbas'ın kan bağı açısından Peygamber'e daha yakın olduğunu dile getirmiş;³¹ Ali'nin Hz. Peygamber'in amcasının oğlu iken Abbas'ın onun amcası olduğunu söylemiş;³² dedeleri Abbas'ın öncelikli olduğunu ileri sürerek hilafetin onun ve dolayısıyla soyunun hakkı olduğunu savunmuş;³³ Hz. Ali soyunun, Hz. Peygam-

²⁶ Bkz. Tûsî, *İstıbsâr*, IV, 170-71.

²⁷ Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım. 128/745 yılında Ebvâ'da doğmuştur. Babası Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra yaklaşık 35 yıl ailenin liderliğini üstlenmiş, 183/799 yılında Bağdat'ta tutuklu bulunduğu hapisnede vefat etmiştir. Mûsâ el-Kâzım için bkz. Ya'kûbî, II, 414; Nevbahtî, s. 66; Taberî, İbn Cerir, X, 76; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, s. 76; Taberî, İbn Rüstem, s. 144-46; Müfid, *İrşâd*, II, 215; Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, s. 326.

²⁸ Taberî, *el-İhticâc*, II, 389

²⁹ Bu hususta dönem şairleri tarafından yazılan bazı şiirler için bkz. Şevkî Dayf, *el-Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*, s. 299, 315.

³⁰ Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib, Abbasilerin ilkidarı ele geçirmesi ile hilafetin kendi hakları olduğunu iddia ederek Abbasi halifesi Mansur'a (136-158/753-772) karşı 145/762 yılı Receb ayında isyan etmiş ve Nefsü'z-Zekiyye adını almıştır. Bkz. Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 421; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II, 405, 418; Yakubi, II, 360, 376, 377; Nevbahtî, s. 62; Kummî el-Eş'ari, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 62.

³¹ Taberî, İbn Cerir, IX, 175; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, V, 79. Aslında Hüseyin'i ailede de aynı gerekçeyi görmekteyiz. Kan bağı ileri sürerler.

³² İlk Abbasi halifesi Saffah, kendisine biat töreninde yaptığı Allah'ın Abbasoğullarını Hz. Peygamber'in yakın akrabaları olarak seçtiğine dair ve kendilerini Ehl-i Beyt arasına koyduğuna dair ifadeleri için bkz. Taberî, İbn Cerir, VII, 425.

³³ Rivayetlere göre Halife Mehdi, imametın Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Hâşim kanalıyla geldiği fikrini reddederek Peygamber'den sonra amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'in imam olduğunu, dolayısıyla onun hakkını gasp edip hilafete gelen Ebû Bekir Ömer Osman Ali ve diğerleri gasp oldu-

ber'e karabet/yakınlıktan kaynaklanan hilafete liyakat ile ilgili iddialarını reddetmişlerdir.³⁴

Abbasiler'in yanı sıra Şîa muhalifleri de yönelttikleri eleştirilerde, şayet akrabalık karabet/yakınlık ile olacaksa bu durumda hilafetin Hz. Abbas ve soyunun hakkı olduğunu, zira yakınlık esas alındığında Amcanın, amcaoğluna göre daha yakın olduğunu söylemişlerdir.³⁵

Tüm bu süreç içerisinde ve daha sonraları, Hz. Ali'nin soyu etrafında söylem geliştiren Şîiler, bu duruma tepki göstermişlerdir. Örneğin Şîa'nın önde gelen alimlerinden ve Şîa'nın selefleri arasında yer alan Fadl b. Şadan, Hz. Peygamber'in yakınları kapsamında Hz. Abbas'a öncelik verilmesine itiraz etmiş; onun sonradan Müslüman olması ile birlikte Ali'nin babası Ebu Talib'in, Hz. Peygamber'in babasıyla ana-baba bir kardeş olduklarını, oysa Abbas'ın sadece baba tarafından kardeş olup annesinin ayrı olduğunu söyleyerek Ali'nin Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Tûsî de muhaliflere cevap vermekte zorlandığı bir yerde, verasetle ilgili muhalif iddialarını zikrettikten sonra, bu işin tevarüsle elde edilen bir makam oluşuna itiraz etmiş ve " ... Dense ki, (Abbas) amcası olması hasebiyle bu makama daha önceliklidir; çünkü amca varistir. Bu söz batıldır; çünkü bu tevarüsle elde edilen bir makam değildir."³⁷ şeklinde bir cevap vererek muhaliflerin "varislik" iddiasını çürütmek istemiştir.

İşte bu tartışmaların bir uzantısı olarak miras hukukunda Şîiler ile Ehl-i Sünnet arasında doğal olmayan bir ihtilaf zuhur etmiş; amcanın amcaoğlundan öncelikli olması gerekirken Şîilerin öz amcaoğlunu, bababir amcaya üstün kabul ettikleri gibi bir durum ortaya çıkmış; böylece Şîa'nın imamet anlayışında ısrar ettiği bir tutum; fikhî bir hükmün şekillenmesine yol açmıştır.

1. Ezan: Siyasi Duruşun Fikhi Tezahürü

Lügatte "bildirmek, çağırarak, ilan etmek" gibi anlamlara gelen ezan, Hz. Peygamber döneminde belirlenen sözlerle namaz vaktinin geldiğini duyuran bir sünnet olup dinin zaruri unsurlarından birisidir. Bu nedendir ki, ezan ile ilgili meseleler fıkıh kitapları içinde ayrı bir bölüm olarak ele alınmış; hatta bu hususta müstakil kitaplar yazılmıştır.³⁸

Ezan başlığı altında ele alınan konulardan birisi de ezanın lafızlarıdır. Bildiğimiz şekliyle ezanın lafızlarında Ehl-i Sünnet mensupları görüş birliği içerisinde-

→

ğunu ileri sürmüştür. Bkz. Nevbahtî, s. 48; el-Kummi el-Eş'ari 65. Bu hususta ayrıca bkz. Faruk Ömer, *Tabi'au'd-Da'vei'l-Abbâsiyye*, s. 120

³⁴ Nevbahtî, 48; el-Kummi el-Eş'ari 65.

³⁵ Müfit, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170; Tûsî, *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 334.

³⁶ Müfit, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170.

³⁷ Tûsî, *İktisâd*, 334.

³⁸ Ebû Hâtim Üsame b. Abdüllatif Kavsi, *Kitâbü'l-Ezan*, Kurtuba, 1987.

dir. Sadece sabah namazında “es-Salâtu hayrun mine'n-nevm” ifadesini eklemeyi mendup kabul etmektedir.³⁹

Şîa'nın da ezanı, özü itibariyle Ehl-i Sünnet'te bilinen şekliyle kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak ezanlarında fazladan bir cümle mevcut olup son iki tekbirden önce “Hayya 'alâ Hayri'l-Amel” ifadesini eklemekte ve bu kısmı ezanın bir parçası saymaktadırlar.⁴⁰

Yukarıda zikredilen fark, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki bir detay olarak mütalaa edilebilir. Ancak Şîa'da ezan ile ilgili tartışma konusu sadece bununla sınırlı değildir. Zira Şîa'da ezana imamet ile ilgili ilaveler de yapılmıştır. Şîî kaynaklar tetkik edildiğinde Hz. Peygamber'in ailesini ön plana çıkaran *Muhammed ve Âl-i Muhammed Hayru'l-Beriyye*⁴¹ ifadesinin yanı sıra bizzat Hz. Ali ve imameti ile ilgili ifadeler de mevcuttur. Bunlara “*Muhammed ve Ali, hayru'l-beşer*”,⁴² “*Eşhedu enne Aliyyen Veliyullah*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîn Hakkan*” şeklindeki ifadelerini örnek olarak vermek mümkündür.⁴³ Bu tür ilavelerin ezana hangi tarihlerde eklendiğine dair açık bir bilgi mevcut değildir. Ancak rivayetlerin zikredildiği kaynaklar göz önüne alındığında hicri dördüncü ve beşinci asırlarda bu tür ifadelerin yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.

Şîî ulemanın en azından bir kısmı, ilk başlarda bu tür eklemelere tepki göstermişlerdir. Sözelimi Şeyh Sadûk, ezana her türlü eklemeye lanetlediğini “*Muhammed ve Âl-i Muhammed Hayru'l-Beriyye*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Veliyullah*”, “*Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîne Hakkan*” gibi ifadeleri kendisinin de tasdik ettiğini; ancak bu lafızların ezanın bir parçası olmadığını söylemektedir.⁴⁴ Ancak bu tutumun Şîî ulema tarafından süreç içerisinde terk edilerek ezana ilave edilen lafızların benimsenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şîa'nın önde gelen alimlerinden Şerif Murtazâ (436/1044)'ya⁴⁵ ezana “*Hayye 'alâ hayri'l-amel*”den sonra “*Muhammed ve Ali hayru'l-beşer*” ifadesini ilave etmenin caiz olup olmadığı sorulduğunda o, ezanın dışında bir parça kabul etmek şartıyla buna cevaz vermiştir.⁴⁶ Oysa aynı Şerif Murtazâ, Sünnilerin Sabah ezanında ilave olarak okudukları “*es-Salatu hayrun mine'n-nevm*” ifadesini muhaliflerin uydurduğu

³⁹ Bkz. Cezîrî, *el-Fıkhü 'ala Mezâhib'l-Erbea'*, I, 329, 331.

⁴⁰ bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 289, 290; Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, II, 59; Hurru'l-Âmilî, V, 416; Meclisî, s. LXXXI, 149.

⁴¹ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴² Murtazâ (436/1044), “*Cevâbâtü'l-Mesâilü'l-Meyâfarkiyât*” *Resâilü'ş-Şerif el-Murtaza*, s. 279.

⁴³ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴⁴ Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 290-91; Hurru'l-Âmilî, V, 415; Meclisî, LXXXI, 111.

⁴⁵ Nesebi, İmâmiyye Şiası'nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa el-Kâzım'a dayanan Ebül-Kâsım Alemü'l-hüda Ali b. Hüseyin Şerif Murtaza, 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş ve 436/1044 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Başta Şeyh Saduk (381/991-92) ve Şeyh Müfid (413/1022-23) olmak üzere dönemin ileri gelen Şîî alimlerinden ders almış; Şîî İmami kelam ekolünün en önemli alimleri arasında yer almış, Seyh Saduk ve Şeyh Müfid'den sonra Şîa'nın kendi dönemindeki lideri konumuna yükselmiştir. Hayatı için bkz. Necâşî, s. 270-71; Hillî, Allâme, *Ricâl*, s. 179.

⁴⁶ Murtazâ, “*Cevâbâtü'l-Mesâilü'l-Meyâfarkiyât*”, s. 219.

sünnete aykırı bir bid'at olarak nitelemektedir.⁴⁷ Daha sonraki ulemanın da ezana imamet eksenli ilavelere sıcak baktığı görülmektedir. Bu âlimlerden birisi olan Meclisî, ezana eklenen ifadeler ile ilgili yukarıda zikredilen Şeyh Sadûk'un ifadesini aktardıktan sonra, ona katılmadığını ve bu tür eklemelerin müstehap olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Öyle görünmektedir ki özü itibariyle namaz ibadetine davet amacıyla Hz. Peygamber döneminde ihdas olunan ve sünnet olarak kabul edilen ezanın, süreç içerisinde Şîa'da siyasi bir duruşun ve itikadi bir inanışın sembolü haline dönüştürülmüş ve ezan lafızlarına Hz. Ali'nin (ve dolayısıyla diğer imamların) imamet ve velayetine vurgu yapan cümleler eklenmiştir. Muhtemelen Şîi ulema bunu, kendi mensupları arasında bir bilinç oluşturma/yaşatma aracı olarak kullanmıştır. Nitekim Şîi âlim Tabatabâî, "Ali veliyullah" ifadesini imametın Şîarî ve Şîiliğın sembolü olarak kabul ettiklerini, bu nedenle vacip saydıklarını ifade etmektedir.⁴⁹

2. Mezi: Fıkhi Hükümün İmamın Bilgisi Ve Ahvaline Uygun Olarak Tevili

Mezi, çoğunlukla şehvet anında çıkan ince sarı sıvıya denmektedir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet'e göre mezi, necis olup abdesti bozmaktadır.⁵¹ Oruca gelince Ehl-i Sünnet bu hususta bazı görüş farklılıklarına sahiptir. Bazıları belli şartlarda mezinin kazayı gerektirdiğini benimsemektedir. Söz gelimi Malikiler, bir kişinin cinsel ilişkinin mukaddimesi şeklindeki bir durumda şehvetle mezinin gelmesi halinde orucunun bozulacağını ve iade gerektirdiğini söylemekte; kastetmeksizin ve peşine düşmeksizin sadece bakmakla veya düşünmekle mezi akması halinde ise kazayı gerektirmediğini savunmaktadır.⁵² Yine Malikiler'e göre Hac ibadeti esnasında da mezi gelmesi durumunda kişinin kurban kesmesi gerekmektedir.⁵³

Mezinin hükmü hususunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünen Şîa, mezinin hükmünü necaset bahislerinde meni, vezî ve vedi ile beraber ele almaktadır. Buna göre Mezi, meniden önce, vezi meniden sonra, vedi ise idrar akabinde gelen sıvı şeklinde tarif edilmekte ve bunlardan sadece meninin necasetinden söz edilmektedir.⁵⁴ Başka bir rivayette ise meniyeye gusül, vediye abdest gerektiği aktarıldığı halde, meziye bir şey gerekmediği söylenmektedir.⁵⁵ Bu durumda mezi temiz sayılmakta; burundan çıkan/akan şeyler⁵⁶, balgam⁵⁷ veya tükürük⁵⁸ hükmünde

⁴⁷ Bkz. Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'l-Meyâfarkiyât", s. 279-80

⁴⁸ Bkz. Meclisî, s. LXXXI, 111. Meclisî, Tusi'nin, "Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mü'minîn ve âli Muhammed Hayru'l-Beriyye" ifadelerinin şaz rivayetlerde geldiğini, kullanılan bir husus olmadığını, ancak bir insanın bunu ezana eklemek ile bir günaha girmeyeceğini, başka bir görüşünde ise Tûsî'nin bunu hata olarak gördüğünü söylediğini aktarır. Bkz. Meclisî, s. LXXX, 111.

⁴⁹ Tabatabâî, V, 544,545'den Sâlûs, s. 380.

⁵⁰ Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I, 243.

⁵¹ Bkz. Cezîrî, I, 25, 94; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, s. 72.

⁵² Cezîrî, I, 575, 583.

⁵³ Cezîrî, I, 684.

⁵⁴ Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 66.

⁵⁵ Tûsî, *Tehzîb*, I, 20.

⁵⁶ Tûsî, *Tehzîb*, I, 20.

olduğu savunulmaktadır. Durum böyle olunca da mezi, abdesti bozmadığı gibi, meziden dolayı elbise veya vücüt yıkanması da gerekmemektedir.⁵⁹ Şiî kaynaklar, bu hükümlerini Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali, kendisinde mezi durumu ortaya çıktığında ne abdest almakta ne de (mezili elbiseyi) yıkamayı zorunlu görmektedir.⁶⁰ Şiîlere göre bu durum, mezinin kişinin uyluğana kadar akması halinde de böyledir. Bunun fikhi gerekçesini ise mezinin, meninin çıktığı yerden çıkmamasına dayandırmaktadır. Onlara göre temiz olması dolayısıyla da ne namazı⁶¹ ne de orucu bozmaktadır.⁶²

Aslına bakılırsa erken dönem Şiî kaynaklarda mezinin elbiseyi kirlettiği, abdest almayı gerektirdiğine dair rivayetler de mevcuttur. Nitekim Ca'fer Sâdık'a dayandırılan bir rivayette kendisine, mezi bulaşan elbisenin hükmü sorulmuş; o da şayet elbisenin neresinde olduğu biliniyorsa kirlenen yeri, bilinmiyorsa elbisenin tamamının yıkanması gerektiği şeklinde fetva vermiştir.⁶³ Bir diğer rivayette ise Ca'fer Sâdık'ın mezinin, şayet şehvetle çıkmışsa abdest alınmasını; değilse abdest gerekmediğini tavsiye ettiği aktarılır.⁶⁴ Ali er-Rızâ'ya⁶⁵ nispet edilen bir rivayette ise kendisine mezinin hükmü sorulduğunda o, abdest alınması gerektiğini söylemiştir.⁶⁶

Önceleri vücuttan ve elbiseden temizlenmesi ve abdesti gerektiren bir nesne olarak mütalaa edilen mezinin daha sonraları neden burun akıntısı, balgam veya tükürük hükmünde kabul edilmiştir. Hadise dikkatlice tetkik edildiğinde bunun Hz. Ali'nin özel bir durumunun imamet nazariyesi ile çelişir gibi görünmesinin etkili olduğu görülecektir. Bu tenkitin arkasında Ehl-i Sünnet kaynaklarında da zikredilen bir rivayet yatmaktadır. Rivayete göre Hz. Ali'nin çokça mezisi geldiği, bunu kızı Fatıma ile evli olması nedeniyle Hz. Peygamber'e sor-

→

⁵⁷ Nitekim Küleynî'de zikredilen ve Ca'fer Sâdık'a nispet edilen bir rivayette, mezinin balgam hükmünde olduğunu ifade edilmektedir. Bkz. Küleynî, III, 39. ayrıca bkz. Sadûk, *'İlelu's-Şerâyi'*, I, 296; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; *İstibsâr*, I, 91; Meclisî, LXXVII, 102.

⁵⁸ Bkz. Küleynî, III, 39; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; Meclisî, LXXVII, 216.

⁵⁹ Bkz. Küleynî, III, 39, 40; Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; Meclisî, LXXVII, 102, 216.

⁶⁰ Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 65; Tûsî, *İstibsâr*, I, 91

⁶¹ Küleynî, III, 40; Meclisî, LXXVII, 102.

⁶² Mezinin dokunmakla ve sohbette bile gelmesi halinde bile orucu bozmadığı savunulur. Bkz. Hurru'l-Âmilî, X, 228.

⁶³ Tûsî, *İstibsâr*, I, 174; Hurru'l-Âmilî III, 426.

⁶⁴ Tûsî, *Tehzîb*, I, 19.

⁶⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ. 148/765 yılında Medine'de doğmuştur. Mûsâ el-Kâzım'ın en büyük oğludur. Me'mûn döneminde 201/816 yılında veliaht olarak atanmış; ancak halifeden önce Tus'ta 203/818 yılında vefat etmiştir. Ali er-Rızâ için bkz. Halife b. Hayyât, s. 470; Ya'kûbî, II, 453; Nevbahtî, s. 86-87; Kummî, el-Eş'arî, s. 94; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 5; Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 100-101; Taberî, İbn Rüstem, s. 172; Müfid, *İrşâd*, II, 247; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 269.

⁶⁶ Tûsî, *Tehzîb*, I, 18; *İstibsâr*, I, 92. Hurru'l-Âmilî de bab başlığında mezi, vezi, vedi, balgam gibi şeyleri zikrettikten sonra bunlara abdest gerekmediğini, ancak şehvetle geldiğinde meziye abdest gerektiği hükmünü vermektedir. Bkz. Hurru'l-Âmilî, I, 276.

maktan utandığı, bunun için de bu soruyu Mikdâd adlı sahabiye sordurduğu, Hz. Peygamber'in de böyle bir durumda ilgili yerlerin yıkanıp abdest alınması gerektiğini söylediği zikredilir.⁶⁷ İşte bu durum muhaliflerce, imamın *ilmi* bağlamında tenkit edilmiştir. Nitekim Şerif Murtazâ, muhaliflerin (Şîanın ileri sürdüğü şekliyle) imamlara yüklenen ilim sıfatını eleştirirken, şayet iddia ettikleri gibi imam bütün ahkamı biliyorsa neden Hz. Ali'nin mezi ile ilgili hükmü Hz. Peygamber'e sordurduğuna dair bir eleştiriyi aktarır. Şerif Murtazâ, buna verdiği cevapta bunun imamın ilmine kusur getiren bir durum olmadığını; zira daha Hz. Ali'nin imam olmadığını belirtir.⁶⁸ Bu durumda Murtazâ, Hz. Ali'nin mezinin hükmünü bilmediğini zımnen kabul etmekte; bunu imamet öncesi bir durum olarak tevîl etmektedir.

Şûiler, her halükarda yukarıda zikredilen rivayetten rahatsız olmuşlardır. Nitekim Şeyh Tûsî, sekizinci imam olarak kabul ettikleri Ali er-Rızâ'ya nispetle yukarıda zikredilen rivayeti değerlendirirken bu rivayetin zayıf olduğunu ve meziden sonra abdest almanın şart olmadığını söyler.⁶⁹ Hatta aynı rivayeti, hükmü diğerlerine tamamen zıt şekilde; sonunda Hz. Peygamber'in meziye bir şey gerekmediğini söylediği şekliyle nakleder.⁷⁰

Görülmektedir ki, burada problemin yoğunlaştığı nokta ilk imam Hz. Ali'nin içine düştüğü durumun imamet nazariyesi çerçevesinde izahının güç olmasıdır. Zira bu duruma göre *özel ilme* sahip bir imam olan Hz. Ali'nin mezi gibi detay bir hükmü bilememesi gibi bir durum ortaya çıkmakta; bu durum Şîi ulema tarafından farklı şekillerde tevîl edilerek çözülmeye çalışılmaktadır. Öte yandan bu kusurun kesin bir şekilde çözümü için de balgam veya burun akıntısı hükmündeki mezinin ne abdesti bozduğu ne de temizliği gerektirdiği söylenmektedir. Böylece Hz. Ali'nin bunun hükmünü bilmese dahi; zaten mezinin bir şey gerektirmediği ve herhangi bir halelin söz konusu olmadığı ifade edilmek istenmektedir.

3. Hacr: Genel Hükümden İmamların İstisna Edilmesi

İslam hukukunda detaylı olarak ele alınan meselelerden birisi de çocukların eda ehliyetidir. Mükellefler başlığı altında ele alınan bu konuda, temyiz öncesi ve sonrası çocuğun tasarrufları değerlendirilmektedir. Temyiz öncesi çocuğun tasar-

⁶⁷ Bkz. Müslim, *es-Sahîh*, Kitabu'l-Hayd, II, 169; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, III, 24.

⁶⁸ Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 34, Murtazâ'nın eş-Şâfiini tahkik eden Seyyid Abdu'z-Zehrâ' el-Huseynî el-Hatîb ise Hz. Ali'nin "el-Mezzâ'/çokça mezi olan" oluşu ile ilgili rivayete şüphe ile yaklaşmakta ve taharet ile ilgili bir hükmü bilmemesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. 3 no'lu dipnot.

⁶⁹ Tûsî, *Tehzîb*, I, 18. Bir başka değerlendirmesinde ise abdest almanın müstehab olduğunu yoksa vacip olmadığını söylemektedir. Bkz. Tûsî, *İstibsâr*, I, 92.

⁷⁰ Bkz. Tûsî, *Tehzîb*, I, 17; *İstibsâr*, I, 91.

ruflarına genel olarak kısıtlama getirilirken⁷¹ daha çok mümeyyiz çocuk üzerinde yoğunlaşarak tasarrufları tartışma konusu yapılmaktadır.⁷²

Mümeyyiz çocuk, hak ve yükümlülüklerle sahip yaşa gelmiş; ancak tam manasıyla olgunlaşmadığı için eda ehliyeti eksik kabul edilen şahıs olarak tarif edilmektedir. Tariften de anlaşılacağı gibi bu gruptaki çocuklar tasarruf yönünden eksik/nakis sayılmaktadır.⁷³ Şafiiler dışında Ehl-i Sünnet⁷⁴, genelde mümeyyiz çocuğun kendi lehindeki tasarruflarına izin vermektedir. Ancak burada da mümeyyiz çocuk, tam hür olmayıp belli bir denetime tabii tutulmakta;⁷⁵ onlara bir veli tayin edilmektedir.⁷⁶ Kendi aleyhindeki tasarruflarında ise söz konusu çocuklar için tam bir kısıtlılık vardır. Buna göre velisinin izni olsa bile bunların kendi aleyhlerindeki tasarrufları geçersiz sayılmaktadır.⁷⁷ İşte bu duruma İslam hukukunda hacr denilmektedir.⁷⁸

Şîa'da da buluş öncesi dönemdeki çocuk eksik sayılmakta, tasarrufları denetim altına alınmaktadır.⁷⁹ Bunun için onlar da bir veli tayinini gerekli görmek-

⁷¹ Mümeyyiz olmayan çocuğun tasarruflarının geçersizliği hususunda ittifak vardır. Bkz. Cezîrî, II, 162.

⁷² Burada Şafiilerin farklı bir tutumu görülmektedir. Buna göre çocuk, ister mümeyyiz olsun ister olmasın. Velisi izin verse de çocuğun satışı gerçekleşmez. Bkz. Cezîrî, II, 162.

⁷³ Bkz. Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, s. 285 vd.

⁷⁴ Hanefiler, Malikiler ve Hanbelîler genel olarak, mümeyyiz çocuğun kendisine menfaat getiren tasarruflarına kontrollü izin verirler. Şafiiler ise mümeyyiz olan şahsın da tasarrufunu sahih kabul etmezler. Bkz. Cezîrî, II, 354-56.

⁷⁵ Bkz. Cezîrî, II, 354.

⁷⁶ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri gözetip deneyin. Onların akılca olgunlaştıklarını görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin. "Büyüyecekler de mallarına sahip olacaklar" endişesiyle onları israf ederek, tez elden yemeyin. Zengin olan, onların malını yemekten çekinsin. Fakir olan ise, meşrû sûrette yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, bunu şahitler karşısında yapın. Hesap göriücü olarak Allah yeter." (4. Nisâ, 6) şeklinde buyrulurken mümeyyiz çocuklar koruma altına alınmış; yaptığı tasarruflar da denetime tabi tutularak velisinin izni aranmıştır. Cezîrî bunu, Mümeyyiz olsun olmasın çocuğun satış akdi gerçekleşmez. Akid velisinin izniyle geçerli olur, şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Cezîrî, II, 162-63.

⁷⁷ Söz gelimi hibe, sadaka ve kendisine yapılan vasiyeti kabul gibi onun sırf fayda ve menfaatine olan tasarruflar veli veya vasînin iznine bağlı olmaksızın sahihtir. Zira velî ve vasî daima çocuğun maslahatını gözetmekle memurdur. Bkz. Ebû Zehra, 284

⁷⁸ Hacr lûgatte menetmek anlamına gelir. Hanefiler, hususi bir şahıs ile ilgili olarak hususi bir tasarruftan veya bu tasarrufun geçerli kılınmasından hususi bir şekilde menetmek şeklinde tarif edilmiştir. Şafiiler ise Harcı, bazı özel sebeplerden dolayı mali tasarrufta bulunmaktan men etmektir. Hanbelîler ise mal sahibini malından tasarrufta bulunmaktan menetmektir. Burada görülmektedir ki, kendi menfaatlerini koruyamayacak durumda olan bir şahsın menfaatlerini kaybetmemesi amacıyla tasarruflarına sınırlamalar getirilmektedir. Kendisini koruyacak baba kardeş gibi kimselerden yoksun olmasını nedeniyle herhangi bir hak kaybına uğrayabilecek çocuklara, kayyumlar tayin edilmesi öngörülmüştür. Hacr/kısıtlılık altına alınma sebepleri çoğunlukla Küçüklük, delilik/bunaklık ve sefihlik olarak zikredilir. Konumuzla ilgili olan husus küçüklüktür, Ehl-i Sünnet, bu alanda hacri doğrudan bülüğa erinceye kadar olan zaman diliminde kabul eder. Bkz. Cezîrî, II, 339-40.

⁷⁹ Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 131; Kutbuddin er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, II, 70; Meclisî, C, 163. Bu durum bu guruptaki çocukların alacağı ceza ile gerekçelendirilmektedir. Tûsî, ceza gereken bir çocuğa tam bir hadd uygulanabilmesi için onun yetimlik çağını aşması ve müdrik olması, bunun için de bâliğ olması ve on beş yaşına erişmesi gerektiğini söylemektedir. Tûsî, bunu temellendirirken de çocuğun alış veriş yapması ve yetimlikten çıkması için on beş yaşına girmesinin şart koşulduğunu delil göstermektedir. Tûsî, bu bağlamda zina yapmış bir cariye ile buluş öncesi bir

tedir. Ayrıca Nisâ suresinin 6. ayetine⁸⁰ atıfta bulunularak velilerin de yetimler hususunda uyarıldığı⁸¹ mallarının gözetilmesi ve onların maslahatına uygun tasarruf edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁸²

Görülmektedir ki, gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Şîa, buluş öncesi çocuğa bir yetişkin muamelesi yapmamakta; mümeyyiz çocuğun tasarruflarını sınırlandırmakta ve bir velinin denetimi altına almaktadır. Bunun da ötesinde Şîi kaynaklarda, on üç yaşına kadar çocuğun sevap ve günahlarının kaydedilmediğini içeren rivayetlere dahi rastlanmaktadır.⁸³ İşte bu durum imamet nazariyesi bağlamında ciddi bir problemi ortaya çıkarmıştır.

Şîa, her açıdan mükemmel bir önder tasavvuru ile imamet nazariyesini savunup en bilgin/a'lem bir imam tasavvuru ortaya koyarken, Muhammed el-Cevâd⁸⁴ ve daha sonra Ali el-Hâdî (214/829)'nin⁸⁵ çocukken imam olma gerçekliği ile yüz yüze gelmişlerdir.⁸⁶ Bunlardan Muhammed el-Cevâd'ın durumu daha fazla bir öneme sahiptir. Bilindiği gibi sekizinci imam Ali er-Rızâ öldüğünde (203/818) ardında yedi yaşında⁸⁷ küçük bir çocuk olan Muhammed el-Cevâd'ı bırakmıştır.⁸⁸

→

çocuğu karşılaştırmakta; dokuz yaşına erip evlenen bir cariyenin alış-veriş yapmasının caiz olduğunu bu nedenle kendisine had uygulanabileceğini ifade ederken çocuğu bundan istisna kılmaktadır. Küleyni'de geçen bir rivayette de on yaşına varmış bir çocuğun zina yapması durumunda ceza alacağı; ancak bunun had çerçevesinde olamayacağı belirtilir. Sadûk ta baliğ olmayan çocuğun zina yapması durumunda had uygulanamayacağını; teclid cezası verileceğini söylemektedir. Bkz. Küleyni, VII, 180; Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, IV, 27; Tûsî, *Tehzîb*, X, 37-38.

⁸⁰ Bkz. 4. Nisâ, 6.

⁸¹ Kutbuddin er-Râvendî, II, 310.

⁸² Bkz. Tûsî, *Tehzîb*, IX, 244

⁸³ Küleyni, VII, 68.

⁸⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd 195/810 yılında Medîne'de doğmuştur Annesi Ümmü Vele'tir Me'mûn ve Mu'tasım (218-227/813-841) dönemlerinde yaşamış, 220/835 yılında 25 yaşında Bağdâd'da vefat etmiştir (Buradaki Kureys kabristanına Musa el-Kâzım'ın yanına gömülmüştür Kendisi için en fazla Ebû Ca'fer künyesi kullanılır. Muhammed Bakır'ın künyesi de Ebû Ca'fer olduğundan onun ile karıştırılmaması için ikinci Ebû Ca'fer anlamında Ebû Ca'fer es-Sânî de denir. Bunun dışında İbnü'r-Rıza ismiyle de tanınmaktadır Bkz. Nevbahtî, 91; el-Kummî el-Eş'arî, 99; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 230; Taberî, İbn Rüstem, 197; Müfid, *İrşâd*, II, 273; *Muknî'a*, 482.

⁸⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hâdî Ali el-Hâdî'nin annesi bir ümmü velet'tir 233/847 yılına kadar Medîne'de kalmıştır. Bu yılda Mütevekkil'in isteği üzerine Samarrâ'ya gitmiş, 254/868-69 yılında 40 yaşında burada vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda onun zehirlenerek öldürüldüğü aktarılsa da Müfid *el-İrşâd* adlı eserinde bundan söz etmez, sadece normal bir şekilde öldüğünü ifade eden "tuvuffiye" kelimesini kullanır. Cenaze namazında izdiham olması nedeniyle geri getirilen Ali el-Hâdî'nin cenaze namazını Mu'tez'in kardeşi Ahmed b. Mütevekkil kıldırması daha sonra da evine defnedilmiştir. Çocukları; Hasan, Hüseyin, Ca'fer, Muhammed, İbrahim'dir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 503; Taberî, İbn Cerîr, XII, 24; Taberî, İbn Rüstem, 213; Necâşî, 253; Müfid, *İrşâd*, II, 297; Meclisî, L, 114

⁸⁶ Muhammed el-Cevâd 220/835 yılında öldüğünde, Kat'iyye, ikinci kez çocuk yaşta olan birisinin imametini kabul etmek durumunda kalmıştır. Çünkü oğlu Ali el-Hâdî 214/829 yılında doğmuş, henüz küçük bir çocuktur. Bkz. Nevbahtî, 92; el-Kummî el-Eş'arî, 100; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 257; Taberî, İbn Rüstem, 212; Ca'feriyân, *el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, II, 114.

⁸⁷ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315. Yaşı hususunda farklı rakamlar da verilmektedir. Sözelimi Taberî, İbn Rüstem, onun altı, Eş'arî ise sekiz yaşında olduğunu aktarır (Bkz. Taberî, İbn Rüstem, 200; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I, 105.

⁸⁸ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315.

Henüz ergenlik yaşına varmamış olan Muhammed el-Cevâd'ın bu kadar erken yaşta imam konumuna gelmesi, daha o dönemlerde (o zaman dilimindeki adı Kat'iyeye olan) mezhep mensupları içinde kargaşaya yol açmış;⁸⁹ yaşının küçüklüğü dolayısıyla⁹⁰ imamete layık olup olmadığı tartışılmış⁹¹ ve sonuçta bölünmelere yol açmıştır.⁹² Bir kısmı zamanın imamının daha buluğa ermemiş bir çocuk olmasının caiz olmadığını ileri sürmüş,⁹³ Muhammed el-Cevâd'ın babası öldüğünde, imamete layık olamayacak derecede küçük bir çocuk olduğunu ve ilminin olmadığını söyleyerek imametinden vazgeçmişlerdir.⁹⁴ Diğer bir kısmı ise Muhammed el-Cevâd'ın imam oluşunun anlamını, imametın onun hakkı olduğu ve baliğ olduğunda ona verileceği şeklinde tevil etmek durumunda kalmışlardır.⁹⁵ Bu durumda bu görüşü savunanlar Muhammed el-Cevâd'ın buluğa erişine kadar imamsızlığı ve fıkhı ehli âlimlerin ona vekillik etmesini kabul etmiş olmaktadır.⁹⁶ Bu son grup açıkça Muhammed el-Cevâd'ın buluğdan önce imametini kabul etmiş olmaktadır.

Bu durum erken dönemlerden itibaren mezhep muhalifleri tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Şehadetinin kabul edilemeyeceği, ardında namazın caiz olmadığı⁹⁷, kestiğinin yenemeyeceği, kendi malında doğru dürüst tasarrufta

⁸⁹ Ebû Hâtım er-Râzî, *Kitâbu'z-Zıne*, s. 291.

⁹⁰ Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 199.

⁹¹ Müfid, *İrşâd*, II, 300; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315. Çağdaş İmâmî yazarlar da bu karışıklığı kabul etmektedir. Sözelimi Amilî, küçük yaşta birinin ümmetin liderliğini üstlenmesinin ciddi bir problem olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kaldı ki, Araplarda yaşa büyük önem verilirdi (Bkz. Amilî, Ca'fer Murtaza, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye li'l-İmam el-Cevâd*, s. 35; Subhî, *Nazariyyetu'l-İmame lede's-Şiati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, s. 390.

⁹² Kimi kaynaklarda ortaya çıkan gruplar hakkında farklı sayılar verilmektedir. Sözelimi Kummî bunları beş fırkaya ayırmaktadır. Nevbahtî de sayı vermeme ile birlikte beş grubu zikretmektedir.⁹² Müfid ise bunları üç gruba ayırmaktadır. Bkz. Nevbahtî, 85-86; el-Kummî el-Eş'arî, 93; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315 vd.

⁹³ Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 316. Bunlar, "Buluğ çağında olan birisinin imameti caiz olur. Baliğ olmayan birisine itaat caiz olursa, baliğ olmayana teklif de caiz olur. Nasıl teklif caiz değilse, itaat da caiz olamaz. Buna göre baliğ olmayanın ahkâmı, ahkâmın inceliklerini, kıyamete değin din ve dünya işlerinde ümmetin ihtiyacı olan hususları bilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, buluğ çağında önce bu bilgileri bilmesinin caiz olduğu kabul edilirse, bu daha küçük olan çocuklar için de geçerli olur. Hatta bunu beşikteki bebekler için ve deliler içinde mümkün görmek gerekir" demişlerdir Bkz. Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95. Ayrıca Bkz. Ebû Hâtım er-Râzî, 291.

⁹⁴ Ebû Hâtım er-Râzî, 291, Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 315.

⁹⁵ Nevbahtî, 89; el-Kummî el-Eş'arî, 97; Eş'arî, I, 105.

⁹⁶ Eş'arî, I, 105.

⁹⁷ İslam mezheplerinin tamamı cemaatle namaz kılmanın önemine vurgu yapmış; gerekliliği hususunda ittifak etmişlerdir. Hatta Hanbelîler, cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olduğunu savunmaktadır. Bu durum cemaate imamlık yapan kimsenin niteliklerinin ayrıntılı olarak tespitini ön plana çıkarmış; mezhepler bu husustaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde belirlemişlerdir. Bu konuda yapılan tartışmalardan birisi de cemaatle kılınan namazda mümeyyiz kimsenin durumudur. İmanın sadece mümeyyiz bir çocuğu namaz kıldırması hususunda Ehl-i Sünnet mezhepleri farklı yaklaşmışlardır. Hanefîler ve Şafiîler mümeyyiz birisine imamlık yapmayı caiz görürlerken; Maliki ve Hanbelîler, cemaatin sadece bir mümeyyiz çocuk olmasını kabul etmezler. Mümeyyiz bir çocuğun farz namazlarda baliğ/ergen kimselere imamlık yapması meselesine gelince Şafilere dışındaki üç mezhebe göre bu sahih olmaz; yani Hanefîler, Malikîler ve Hanbelîler bu durumu kabul etmemektedir. Şafiîler ise bunu caiz görmektedir. Ancak Şafiîlikte bu hususta dikkat çekici bir durum da söz

bulunup bulunamayacağı şüpheli, baliğ olmayan yedi yaşında bir çocuğun imam kabul edilmesi eleştirilmiştir.⁹⁸ Öte yandan Nisa suresinin “*Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri gözetip deneyin. Onların akılcı olgunlaşmalarını görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin*”⁹⁹ şeklindeki ayet ile de küçük yaştakilerin tasarruflarının engellenmesinin vacip kılındığı; bu durumda küçük yaşta imam olanların imametinin geçersiz olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddialara gerekçe olarak da imamların, insanların gerek dini ve gerekse dünyevi işlerinin üzerinde tam yetki sahibi ve tüm idarenin başında olduklarına dikkat çekilmiştir. Böylesine yetki sahibi bir makama, kendi malı üzerinde bile tasarruf yetkisi olmayan küçük bir çocuğun geldiğine inanmayı tutarsızlık olarak nitelendirmişlerdir.¹⁰⁰

Ortaya çıkan bu kriz/mesele daha o dönemlerden itibaren teoride nitelik değişimine gidilmesine yol açmış; o zaman dilimine kadar yetişkin birisinin imametini üzerine kurulmuş olan imamet teorisi revize edilmiştir. Nitekim aralarında Reyân b. Salt’ın¹⁰¹ da bulunduğu bir grup, Muhammed el-Cevâd’ın imametini ile ilgili vuku bulan tartışma esnasında, imamet için “yaş” ve “buluğ” şartının aranmayacağını ileri sürmüşler;¹⁰² Nisa suresindeki ayetin genel hükmünün imamlara uygulanmayacağını savunmuşlardır.

Şeyh Müfid de muhaliflerin yönelttiği eleştiriye verdiği cevapta söz konusu ayetin umumi mana taşımadığını; zira imamları kapsamadığını söylemektedir.¹⁰³ Ona göre imam olarak atanan masum şahsiyetler zaten mükemmeldirler. Sıradan çocuklar bazı hususlarda olgunlaşmamış olabilirler. Zaten bu ayet de onlara yöne-

→

konusudur. Bilindiği gibi Şafiilere göre Cuma namazının şartlarından birisi de cemaatin kırk kişi olmasıdır. Bu kişilerin tamamının baliğ olması zorunludur. Bu hususta mümeyyiz kimse sayıya dâhil edilmemektedir. Ancak kendisinden başka kırk kişi olması durumunda mümeyyiz kişi onlara namaz kıldırabilir. Nafile namazlarda ise Hanefiler dışındaki mezhepler caiz görmektedir. Şiiler göre ise bir kimsenin imam olabilmesi için âkil ve baliğ olmasını şart koşmaktadır. Sadûk, ihtilam olmayan çocuğun namaz kıldırması durumunda; kendi namazı geçerli olurken ona tabi olanlarınkinin geçersiz olduğunu söylemektedir. (Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, I, 395). Ancak baliğ olmamış kişinin imamlık ve müezzinlik yapması caizdir. Ayrıca on yaşına varması durumunda namaz kıldırması, sadaka vermesi ve köle azad etmesi de caizdir. Küleynî, VII, 28; Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, I, 567; Hurru'l-Âmilî, VIII, 322; Cezîrî, I, 425.

⁹⁸ Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, 288.

⁹⁹ 4. Nisa, 6.

¹⁰⁰ el-Kummî el-Eş'arî, s. 96; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtara*, 149-153.

¹⁰¹ Reyân b. Salt el-Bağdâdî el-Eş'arî, Bağdâdîdir. Sikadır. Kum'a Kûfe'nin hadisini taşıyan İbrahim b. Hâşim'in hocaları arasında da yer alır. Bu kanalla Ali b. İbrahim b. Hâşim (Tefsîr-i Kummi'nin müellifi) ve daha sonraları aynı silsile ile Müfid ve Tûsî'nin hocaları arasında da yer almaktadır Bkz. Necâşî, 165; Tûsî, *el-Fihrist*, 31, 100

¹⁰² Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 234; Taberî, İbn Rüstem, 200. Buna Hz. İsa ve diğer bazı Peygamberlerin küçük yaşta görevlendirilmelerini örnek olarak vermişler, Allah'ın dilemesi halinde büyük birini de küçük birini de hüccet olarak gönderebileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre yaşça büyük olmak imametnin şartı değildir. Bu nedenle Muhammed el-Cevâd'ın çocuk haliyle imam olduğunu ve tıpkı öncekiler gibi kendisine itaatin vacip olduğunu söyler. Bkz. Nevbahtî, 90; el-Kummî el-Eş'arî, 95, 99; Eş'arî, I, 105; Neşvânü'l-Himyerî, *Huru'l-Iyn*, s. 165.

¹⁰³ Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtara*, s. 149-153.

liktir. Oysa Allah'ın imama yüklediği misyon göz önüne alındığında, bu hükmün onlar için uygulanmayacağı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

Müfid'in bu konudaki eleştirileri bertaraf etmek için yaptığı savunma göz önüne alındığında onun, bir temele dayanmadan akli çıkarımlar ile Nisâ suresindeki Hacr Ayetinin genel oluşunu kendi görüşlerine uygun olarak tevil ettiğini söylemek mümkündür. Dikkat edilirse Müfid'in gerekçe olarak ileri sürdüğü imamların zaten a'lem ve masum mükemmel insanlar olduğu fikrini de sadece kendileri savunmaktadır. Bu durumda istisnanın gerekçelerinin kendisi de yine kendilerine özgündür. Öte taraftan Ahmed el-Kâtib'in de belirttiği gibi hüküm verilirken *kaidelerin genellik* ilkesini de göz ardı ederek fıkıh usûlü alanında yeni bir konu icat etmektedir.¹⁰⁵

Burada da görülmektedir ki, sadece teorik tartışmalar ile buluş çağına varmamış küçük çocukların mükemmel bir akla sahip masum imamlar oldukları iddia edilerek hacr ile ilgili hükümden muaf tutulmuşlardır.

4. Humus: Gelirlerin İmamlara Tahsisi Üzerinden Fıkıhta Özel Bir Alan Oluşturulması

Beşte bir anlamına gelen humus, İslam hukuk literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan¹⁰⁶ kamu adına, belirli alanlarda sarf edilmek üzere alınan beşte birlik payı ifade etmektedir.¹⁰⁷ Bu tarif dayanağını Enfâl suresinde geçen "*Ganimet/kazanç olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Rasûle, yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışa aittir*"¹⁰⁸ 41. ayeti oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde humusun uygulandığı bilinmektedir. Buna göre ganimet otuza bölünür, bunun beşte dördü yani otuzda yirmi dört hisse ganimet ehline, geriye kalan beşte biri yani otuzda altı hisse ise Allah, Peygamber, *Zi'l-Kurbâ*, yetim, miskin ve yolda kalanların hakkı olarak Peygamber'e verilirdi.¹⁰⁹ İbn Abbâs'a nispet edilen bir rivayette de İbn Abbâs, ganimetin beşe bölündüğünü, dört hissenin savaşçılara verildiğini, beşinci payın ise dörde bölündüğünü ve bunun bir payının Allah, Peygamber ve *Zi'l-Kurbâ*'ya yani Peygamber'in yakınlarına olduğunu söyler. Daha sonra da Peygamber'in humustan bir pay almadığını, geriye kalanı yetim, yolda kalmış ve misafirlere verdiğini belirtir.¹¹⁰

Söz konusu beşte birlik hisseden Allah ve Rasulünün payı, Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte düşürülmüştür.¹¹¹ Beşte birlik hisseden pay alan sınıflardan

¹⁰⁴ a.g.e., s, 112-115.

¹⁰⁵ Bkz. Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şî mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, s. 104-05.

¹⁰⁶ Bunun ile rikâz yani yeraltında bulunan altın ve gümüş kastedilmektedir. Bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 106-107.

¹⁰⁷ Bkz. Ebû Yusuf, s. 99, 106.

¹⁰⁸ Bkz. 8. Enfâl, 41.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, I, 818

¹¹⁰ Bkz. İbn Zenceveyh, II, 717.

¹¹¹ Ebû Yusuf, s. 102. Sahabe döneminde tartışma konusu olan bir husus da Hz. Peygamber'e ait hissenin *Zi'l-Kurbâ* ya mı yoksa devlet başkanı olması hasebiyle halife olan zata mı verileceği tar-

Zi'l-Kurbâ hissesi ise Hz. Ömer dönemine kadar Hz. Peygamber'in ailesine dağıtılmış; Hz. Ömer dönemine gelindiğinde bu hisse de diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtmaya başlanmıştır. Böyle bir uygulamaya gidilmesinin gerekçesi olarak, ganimetlerin ziyadesi ile artması üzerine, bu hissenin dağıtımından sorumlu olan Hz. Ali'nin halife Ömer'e *Zi'l-Kurbâ*'nın bu hisseye ihtiyaçları olmadığını, bunun ihtiyaçları olan diğer Müslümanlara dağıtmasını tavsiye ettiği zikredilir.¹¹² Bu değişikliğin böyle kaldığı ve bir daha *Zi'l-Kurbâ* hissesinin Hz. Peygamber'in yakınlarına verilmediği bildirilir.¹¹³ Bazı rivayetlerde bizzat İbn Abbâs'ın bu hisseyi Hz. Ömer'den talep ettiği; ancak Hz. Ömer'in bunu vermeye yanaşmadığı aktarılır.¹¹⁴ Bu uygulama Hz. Osman, Hz. Ali ve daha sonraki dönemlerde (Ömer b. Abdilaziz müstesna) de sürmüştür; iktidarlar *Zi'l-Kurbâ* hissesini Hz. Peygamber'in akrabalarına dağıtmamışlardır.

Bu husustaki İslam mezheplerinin görüşüne gelince; Humusu, cihad ve zekat konularında bir alt başlık olarak ele alan Ehl-i Sünnet mezhepleri genelde ganimetten ve bu hükümde sayılan belli mallardan humus alınacağını savunur.¹¹⁵ Ancak humusa tabi olan malların dağıtılacağı yerler hususunda kendi aralarında farklı görüşlere sahiptirler. Hanefiler, ilk halifelerin uygulamasını takip ederek onlar gibi malın taksimini benimseyip Hz. Peygamber'in vefatı ile *Zi'l-Kurbâ* payının düştüğünü savunurlarken Şafiiler, bu payın sürdüğü kanaatindedir.¹¹⁶

Kuşkusuz humusun o kadar ön plana çıkması ve konunun detaylı bir şekilde ele alınarak kapsamının genişletilmesinin ardında yatan en büyük etken, Şîa'nın konuya yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ancak Şîa'da bu hususu ele almadan önce tarihi serüvenine değinmek gerekmektedir. Yukarıda Hz. Ömer döneminde, refah seviyesinin yükselmesi üzerine Hz. Ali'nin *Zi'l-Kurbâ* hissesinin ihtiyacı olan diğer insanlara dağıtılmasını teklifinden sonra bu hisse uzun bir süre Hz. Peygamber yakınlarına verilmediğine; başta İbn Abbas olmak üzere aile ileri gelenlerinin bu hisseyi halifelerden tekrar talep ettiğine; aileden gelen bu talebe daha sonraları Emeviler'den sadece halife Ömer b. Abdilaziz'in (99-101/717-19) olumlu cevap verdiğini ve *Zi'l-Kurbâ* hissesini Hz. Peygamber'in yakınlarına dağıttığına değinilmiştir. İşte iktidarların bu hisseyi engellemesi durumu, kendi çö-

→

tüşme konusu olmuştur. Yine "*Zi'l-Kurbâ*" ile Hz. Peygamber'in yakınları mı yoksa halifenin yakınları mı olduğu da tartışılmıştır. Ancak sonuçta ihtilaf konusu olan her hissenin (Allah ve Resulün hisselerinin) mücahitler için gerekli olan hayvan ve silah tedarikine harcanması hususunda görüş birliğine varılmıştır. Bkz. Ebû Yusuf, s. 104.

¹¹² Bkz. Ebû Yusuf, 21; Ebû Davud, İmâre, 20.

¹¹³ Bkz. Ebû Yusuf, s. 103-04.

¹¹⁴ Ebû Yusuf, s. 104.

¹¹⁵ Öz, Mustafa, "Şîa'da Humus", *DİA*, XVIII, 369. Hanefiler, hazine arazisi içinde bulunan sadece ateşle şekil alan altın gümüş gibi malların beşte birinin zekâta tabii tutar. Diğer madenler böyle bir hükme tabii değilken, diğer mezheplerde de bu konu humus konusu içinde mütalaa edilmez. Bunun dışında diğer mezhepler zekât bağlamında olayı değerlendirmektedir. Bkz. Cezîrî, I, 624 vd.

¹¹⁶ Mezheplerin humusun dağıtılacağı yerler hakkındaki görüşleri için bkz. Apaydın, "Humus", *DİA*, XVIII, 366-369.

zümünü beraberinde getirecektir. Bu hissenin Hz. Peygamber ailesine verilmesine gerektiğine iktidarların mahrum bıraktığı Hz. Peygamber ailesine sahip çıkacak ve hakları olduğuna inandıkları humus hissesini aile liderlerine göndereceklerdir. Nitekim kaynaklar, Muhammed b. Hanefiyye,¹¹⁷ oğlu Ebû Hâşim,¹¹⁸ Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib¹¹⁹ ve iktidara gelmeden önce Abbâsî ailesinin de direkt kendi bağlılarından humus aldıklarını nakleder.¹²⁰

İmami çizgideki Şîî farklılaşma ile birlikte humusun belli bir sistem dâhilinde Hüseyni aileye özel olarak ulaştırılmaya başladığını söylemek mümkündür. Bunun tespit edebildiğimiz ilk tezahürleri Ca'ferî fıkhının kurucusu ve Şîa tarafından altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık(148/765)'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım (183/799) döneminde görülmektedir.¹²¹ Hüseyni aileden imam kabul edilen şahsiyetlere gönderilen gelirlerin dağınık bölgelerde olması nedeniyle toplanmasında güçlükler yaşanması üzerine çeşitli bölgelerde mahalli liderlik olarak ifade edilebilecek¹²² vekiller ihdas edilecektir.¹²³ Humus ve diğer gelirlerin büyük miktar-

¹¹⁷ Ali b. Ebî Tâlib'in oğludur. Künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Annesi el-Hanefiyye Havle bt. Ca'ferdir. Muhammed b. Hanefiyye h. 81 yılında ölmüştür. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V, 91, 116; Nevbahtî, 27.

¹¹⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), 284. Ebû Hâşim'in Muhtâr'ın ashâbından adamları olduğu, onu imam edindikleri ve sadakalarını ona götürdükleri iddia edilmiştir. Bkz. *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 173-74.

¹¹⁹ Bkz. Belâzûrî, II, 413.

¹²⁰ Rivayette göre Abbâsîler, Ebû Seleme'yi Horasan'a göndermiş; Horasanlılar da mallarının humusunu ona vermişlerdir. Bkz. Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzarâ ve'l-Küttâb*, 84

¹²¹ Vekâlet sistemi muhtemelen Ca'ferî fıkhının kurucusu ve Şîa tarafından altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık(148/765) döneminde, mali işlerden sorumlu vekil pozisyonu şeklinde ihdas edilmiş olmalıdır. Ancak etkin bir vekâlet sisteminin tespit edebildiğimiz ilk tezahürleri Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım (183/799) döneminde olmalıdır. Krş. Kohlberg, Etan, "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar*, III/7, (2000), 227-256, s. 251; Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the Imamite and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism A Sociohistorical Perspective" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge XXVIII, 1996, 494. Kaynakların aktardığına göre Musa el-Kâzım'a çevreden hediyeler ve humus akmaktadır. Bu durum Abbasi halifesi Hârûn Reşîd'e sürekli ihbar edilmektedir. Bu ihbarlardan birisi, bazılarının Musa el-Kâzım'ın imametini inandığını ve gelirlerinin bir kısmını ve ganimet hisselerini ona yolladığını içermektedir. Bunun üzerine Hârûn Reşîd, onu sorgular. Musa el-Kâzım ise kendisini savunurken humus ve hediye alması dışında bu kesimler ile hiç bir özel ilişkisinin olmadığı hususunda Hârûn Reşîd'i ikna eder. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, 54-55. Meclisî, XLVIII, 121.

¹²² Krş. Kohlberg, s. 246-47.

¹²³ Vekâlet, daha ziyade imamların bulunduğu bölgenin dışında, onlar adına birtakım görevler üstlenme için ihdas edilmiş gibi görünmektedir. Bu vekillerin kendi bölgelerindeki kelâmî ve fıkhî soruların çözümlenmesinde de rol oynadıkları söylenebilir. Ancak onların esas görevleri, imamlar ile kendi bölgelerinde bulunan bağlılar arasında irtibat kurmak ve onların verdikleri humusu toplayıp imamlara göndermektir. Krş. Ca'feriyân, II, 127. Ca'fer es-Sadık medresesinin bağlılarının uzak bölgelerde yayılmaya başlaması ve müntesiplerinin artması beraberinde onlarla iletişim kurma sıkıntısını getirmiş, bu da Peygamber ailesinin hakkı olan humusun toplanması zorlaşmıştır. Çünkü medrese artık Kûfe ve Medîne ile sınırlı değildir. Bu durum, Kohlberg'in de işaret ettiği gibi mahalli liderlik olan vekillik oluşup gelişmesine yol açacak, çeşitli bölgelerde var olan müntesipler, vekiller aracılığı ile idare edilecektir. Hatta İmâm vârsayılanların bir şekilde tutuklu veya gözetim altında olmaları nedeniyle süreç içinde vekillerin tasarrufu iyice artacaktır. (bkz. Kohlberg, s. 246-47) Ancak buradan hareketle imamların birtakım fikirler ileri süren bazı vekiller ile organik bir bağ içinde oldukları iddia edilemez. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi kimi itikadi meselelerde ve imamet meselesinde bu gi-

lara varması vekaleti çok cazip bir makama dönüştürecek;¹²⁴ vekil olmak için çeşitli mücadeleler verilecektir. Öte yandan imam kabul edilen şahsiyetlerin vefatının ardından bir kısım vekilin elindeki mala el koyma arzusu da ortaya çıkacaktır. Nitekim Musa el-Kâzım ve diğer imamların her birinin ölümünün ardından onların ölmediğini gizlendiğini ve bir gün ortaya çıkacağını iddia edip ellerindeki malları sonraki imamlara göndermeyen vekillerin varlığından söz edilmektedir.¹²⁵ Vekalet hususunda rekabet o kadar artacak ki, varsayılan on ikinci imamın ilk Gaybeti/Gaybet-i Suğrâ (260/873-329/940) döneminde olduğu gibi yirmiyeye yakın kimse *Mehdî*'nin¹²⁶ vekaleti kendisine verdiğini ileri sürecektir.¹²⁷

Şîa'nın dördüncü asırdan itibaren kurumsallaşması ile birlikte humusta da bir sistematığın oluştuğu görülmektedir. Sözelimi Sünni kaynaklarda humus, ganimet ve bu hükümde sayılan belli mallarla dar kapsamlı tutulurken, Şîa fıkhında ve uygulamasında humus, müstakil bir konu olarak değerlendirilmiştir. Özellikle de V/XI yy. dan itibaren ayrı bir önem kazanarak zekattan ayrı bir bölüm halinde ele alınan farzlardan birisi olmuştur.¹²⁸ Mezhep uleması öncelikle humusun kapsamına giren malların sınırını genişletmişlerdir. Sözelimi Şîa'nın temel hadis eserlerinden *el-Kâfî*'de humus, sonradan genişletilmiş kapsamına uygun hiçbir rivayet bulunmaz,¹²⁹ Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi ganimet ve bu hükümde sayılan madenler, denizden çıkarılanlar, sazlıklar, kırlarda kendi kendine yetişen ürünler gibi belli mallardan humus alınacağını savunur.¹³⁰ Şerif Murtazâ, humusun kapsamına savaş ganimetleri, denizden çıkarılan, yer altında bulunan hazineler, madenler, ticaret kazancı, ziraat ve zanaat kazançları şeklinde tarif etmiştir.¹³¹ Daha sonraları bu kalemlerin sistematize edildiği görülmektedir. Nitekim Çağdaş Şîi alim Kâşifu'l-Gitâ ise savaş ganimetleri, denizden çıkan şeyler,

→

bilerine tavır almış; hatta onlardan teberrî etmiştir. Kaldı ki, bu vekillerin kendi aralarında da i'tikâdî anlamda birbirleri ile tam bir uyum içinde olduğunu söylemek güçtür. Krş. Büyükkara, *The İmami-Shi'i Movement in the Time of Musa el-Kazim and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), 412. Bu hususta ayrıca bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 87-88.

¹²⁴ İbrahim b. Muhammed Hemdânî, Zekeriyâ b. Adem el-Kummî, Ali b. Mehziyâr el-Ehvezî, Safvân b. Yahyâ el-Becelî, Eyyüb b. Nûh b. Derrâc, Ebû Ali b. Râşid, Hüseyin b. Abdirabbih ve Ali b. Ca'fer bu vekillerden bazılarıdır. Bkz. Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, s. 799, 800, 825, 869; Müfid, *İhtisâs*, 87; Necâşî, 197, 253; Hillî, İbn Mutahhar, Allâme, *Hülâsatu'l-Akvâl*, 1417, 117, 175, 185; Erdebilî, *Câmi'u'r-Ruvât*, I, 112, 413; Meclisî, XLIX, 279.

¹²⁵ Bkz. Keşşî, 786, 799-800; Sadûk, *'İlelu's-Şerâyi'*, 236; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 64.

¹²⁶ Hasan el-Askerî, ardında bir çocuk bırakmadan vefat etmesine rağmen, İmamî inanaşa göre onun bir çocuğu vardır. Doğduğu tarih hakkında 255-257/868-871 yılları arasında farklı rivayetler verilmektedir. Şiiler, onun gizlenmesini, iktidarın zulmünden gizlenmek vb. nedenlerle açıklar. O, kıyametten önce dönüp İslam dünyasının başına geçecek ve zalimlerden intikam alacaktır. Varsayılan Muhammed el-Mehdî için bkz. Nevbahtî, s. 103, 104; Kummî el-Eğ'arî, s. 114; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 292-293; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 272; Taberî, İbn Rüstem, s. 268; Müfid, *İrşâd*, II, 339.

¹²⁷ Bu hususta bkz. Tabersî, s. 474; Meclisî, I, 368 vd.

¹²⁸ Krş. Öz, XVIII, 369; Apaydın, XVIII, s. 365.

¹²⁹ Krş. Öz, XVIII, 370.

¹³⁰ Bkz. Küleynî, *Kâfî*, I, 538 vd.

¹³¹ Bkz. Murtazâ, *Cevabâtu'l-Mesâili'l-Miyafarkiyât*, 306. Bu hususta diğer rivayetler için bkz. Meclisî, XCIII, 188-89.

define, ticaretten elde edilen kar, haramla karışmış mal, Müslümanlardan zimmiye geçmiş arazi olmak üzere yedi şeyden alındığını ileri sürmüştür.¹³² Kapsamın bu kadar gelişmesinde muhtemelen ÖZ'ünde belirttiği gibi mutlak kâr anlamına gelen ganimetin sözlük anlamının esas alınarak mahiyetinin genişletilip yeniden yorumlanmasının etkisi büyük olmalıdır.¹³³

Özü itibarıyla fikhın detay konularından birisi olan Humus'un Şîa'da bu kadar ön plana çıkmasında, onun imamet kurumuyla ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Zira İmâmî kaynaklar Humusu altı kısma ayırıp bu hissenin üçünün, yetim, miskin ve yolda kalmışların hakkı olduğunu kabul ederlerken; Allah, Resulu ve Zi'l-Kurbâ hissesinden oluşan diğer üç kısmın ise zamanın imamının hakkı olduğunu savunmaktadır.¹³⁴ Onlara göre, (ilk halifelerin uygulamalarının aksine Enfal, suresi 41. ayetinde zikredilen) Allah'a ait pay Hz. Peygamber'e intikal etmiş; böylece Hz. Peygamber'in payının iki katına çıkmıştır. İşte bu iki hisse ile Zi'l-kurbâ hissesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imam ve veliyyul emr olan kimselere intikal etmiştir. Böylece Şîiler, masum imamların, Hz. Peygamber'e yakınlığı dolayısıyla "Sehmul imam" denilen ve ikisi veraset birisi ise asalet yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olduklarını savunur.¹³⁵

Gaybeti Kübra döneminden itibaren ise ortaya yeni bir problem çıkmıştır. Bu problem gaib imamın humus payının ne olacağı hususudur.¹³⁶ Adeta bir krize dönüşen bu probleme değinen Şeyh Müfid, mezhep mensuplarının görüş farklılıklarını zikrederken kimisinin imamın gaib olması dolayısıyla onun hissesinin farziyetinin ortadan kalktığını savunduğunu; kimisinin bunun Zi'l-kurbâ'ya yani Hz. Peygamber'in ailesine verilmesi gerektiğini düşündüğünü; kimisinin ise imamın payı ile kastedilenin "imama mahsus pay" anlamına geldiğini; imam zuhur edene kadar saklanması gerektiğini savunduğunu söyler.¹³⁷ Ancak süreç içerisinde mehdinin zuhuruna kadar ona ait hissesinin fakihlere verilmesi görüşü genel kabul görecektir.¹³⁸ Böylece özü itibarıyla mali bir ibadet olan humusun önce kapsamı genişletilerek gelir kalemleri arttırılacak, gaybet döneminde de adil müçtehit olarak isimlendirdikleri fakihlerinin tasarrufuna bırakılacaktır. Sonuçta gelinen nokta, imamlara tahsis edilen azımsanamayacak bir servetin emanetini üstlenen Şîî ulema, mali bakımdan siyasi otoriteye bağımlı olmaktan kurtaracak; özellikle tabiieleri çok olan müçtehitleri, yüksek meblağlara ulaşan bütçelere malik kılacak-

¹³² Bkz. Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, s. 72.

¹³³ ÖZ, XVIII, 369.

¹³⁴ Bkz. Küleynî, I, 539; Murtazâ, *Cevabâtü'l-Mesâilî'l-Miyafarkiyât*, s. 306; *İntisâr*, s. 86; Hillî, *Muhakkik, el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi'l-Fıkhî'l-İmâmî*, s. 63. bu hususta paralel bir rivayet için bkz. Küleynî, I, 452.

¹³⁵ Küleynî, I, 540; Tûsî, *Tehzîb*, IV, 126, Hurru'l-Âmili, IX, 9. Bu hususta ayrıca bkz. ÖZ, 369-70.

¹³⁶ Bkz. Ahmed el-Kâtib, s. 305 vd.

¹³⁷ Müfid, *el-Mukni'a*, s, 285 vd.

¹³⁸ Kadi İbn Berrâc, *el-Mühezzeb*, I, 180'den Ahmed el-Kâtib, s. 352.

tır.¹³⁹ İran'da 1979 devrimini gerçekleştiren gücün mali/ekonomik bakımdan İran Şahına bağlı olmayan müçtehidlerden oluşması gerçeği, humusun bu noktada oynadığı rol hakkında bize bir fikir vermektedir.

Durum her ne olursa olsun görülmektedir ki, devlet başkanlarının tasarrufunda olması gereken ve daha ziyade yetimler, miskinler ve yolculara tahsis edilen ve savaş zamanlarında teçhizat alımı için kullanılan humustaki Allah, Resulu ve Zi'l-Kurbâ hissesi¹⁴⁰ imamet nazariyesinin teşekkülü süreci ile birlikte imamlara tahsis edilmiş, gaybet dönemi ile birlikte de imamların naibleri olan müçtehidlerin tasarrufuna bırakılmıştır. Öte yandan humusun alınan malların kapsama da genişletilerek büyük meblağlara ulaşması sağlanmıştır.

SONUÇ

Siyasi ve İtikadi mezheplerin kendilerini meşru ve hakkın temsilcisi olduklarını gösterme gayretleri bilinen bir gerçekliktir. Bu bağlamda bazı fırkalar/mezhepler, siyasi ihtilaflara dayanan kimi fikirlerini temellendirmek amacıyla bir yandan ana kaynakları tevil ederlerken öte yandan yaşanmış gerçekliği kendi anlayışlarına uygun bir tarihi formata sokma gayreti içine girmişlerdir.

Şîa'nın serüveni de özü itibarıyla bu hadisenin dışında değildir. Ancak onları farklı kılan husus, ilk ihtilafların derin izlerini sürekli yaşatmaları; dinî-siyasi problemleri algılama ve çözümlenmelerini imamet meselesi etrafında odaklamalarıdır. Bu husustaki tartışmalar süreç içerisinde, nas ve tayin ile atanmış, efdal, masum ve tüm ilimleri ihata eden özel bir ilim ile donatılmış kabul edilen imamet nazariyesini ortaya çıkarmıştır. Fakat bir teori ile ortaya çıkmak ve bunu temellendirmek o kadar kolay değildir. Nitekim gerek imamet nazariyesinde tıkanmalar ve gerekse, imamların hayatında ortaya çıkan kimi fiili durumlar nedeniyle, yaşanan gerçeklik ile ileri sürülen teori çelişkiler arz etmiştir. İşte böyle durumlarda bir çözüm yolu olarak Şîilerin şartlara göre farklı gerekçeler ileri sürdüğünü; ihtiyaca göre okuma biçimleri geliştirdiğini; nazariyelerini yeniden yorumladıkları ve hatta kimi zaman revizyona varacak değişimler yapmak zorunda kaldıklarını görmekteyiz.

Şîilerin bu okuma/yorumlama biçimlerinden sadece itikadi meseleler etkilennememiş; aynı zamanda nazariye, Ca'ferî fıkına da tesir etmiştir. Nitekim verdikleri kimi fıkî hükümler tetkik edildiğinde, gerek imamların şahsi niteliklerinden kaynaklanan sebepler ve gerekse imamet ile ilgili teorik çerçevedeki fikirlerin etkisiyle Şîilerin bazı hükümlerde diğer fıkî mezheplerden farklı hükümler verdiği; dolayısıyla imamet nazariyesinin fıkî hükümleri de etkilediği görülmektedir. Bu etkilemeler farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kimi zaman mirasta amcaoğlunun amcaya denk ve hatta ondan daha yakın kabul edilmesi gibi, yaygın gele-

¹³⁹ Öz, XVIII, 370.

¹⁴⁰ Bkz. Ebû Yusuf, s. 104.

neklerle ve genel fıkhi anlayışla çelişen hükümlere dönüşmüş; kimi zaman tıpkı mezinin hükmünde olduğu gibi, nazariyeye ters düşebilecek fiili durumu temize çıkarma gayretlerine dönüşmüş; kimi zaman da fıkıh usulünün temel ilkeleri çerçevesinde kabulü güç izahlar yapılmış; hacr meselesinde olduğu gibi, imamları genel hükümlerden muaf tutulmuşlardır. Öte yandan humus meselesinde olduğu gibi, hem humusa dâhil edilen malların sayısı arttırılmış ve hem de Allah, Resulu ve Zi-l-Kurbâ hissesi imamlara tahsis edilmiştir. Ancak son imamın gaybette olması dolayısıyla da zaten çok farklı bir yapıya dönüştürülen humus, bu defa Şîi ulemanın tasarrufuna bırakılmıştır. Böylece süreç içerisinde şartlar Şîi ulemayı, faaliyetlerini yürütebilecekleri büyük bir ekonomik imkâna kavuşturmuştur. Namazın parçası kabul edilebilecek bir ibadet olan ezana ilaveler ise başlı başına değerlendirilmesi gereken bir sosyolojik vakiadır. Zira Şîiler için, siyasi duruşun bir simgesi olarak nitelenebilecek söz konusu ilaveler, diğer Müslümanları ötekileştirme potansiyeli taşıyan bir toplum yaratma ve bir bilinç geliştirme faaliyeti olarak algılanmaya müsaittir.

Görülmektedir ki, erken dönemde vuku bulan siyasi hadiseler öncelikle itikadi düşüncenin şekillenmesine yol açmış, ardından da nazariyenin tutarlığı amacıyla dinin fiili yaşam alanı olan fıkıh üzerinde de etkili olmuş; bazı fıkhi hükümlerde nazariyeye uygun düzenlemeler yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, III/IX. asır), thk. Abdulazîz ed-Dürî, Beyrut 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Müsned*, Mısır trz.
- Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şîi mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, London 1997.
- Aktan, Hamza, *Mukaseyeli İslam Miras Hukuku*, İstanbul 1991.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İmihali*, İstanbul 1995.
- Ali b. Yunus en-Nebâtî (877/1472-73), *es-Sırâtu'l-Müstekîm*, Necef 1384.
- Âmilî, Ca'fer Murtaşâ, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye li'l-İmam el-Cevâd*, Beyrut 1985.
- Apaydın, H. Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998.
- Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the Imamite and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism A Sociohistorical Perspective" *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge XXVIII, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem, Dimeşk 1997.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007.
-, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2004.
-, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, c. 9, sy. 6, s. 95-115.
- Büyükkara, M. Ali, *The İmami-Shi'i Movement in the Time of Musa el-Kazim and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburgh Üniversty 1997.

- Ca'feriyân, Resûl, el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt, Beyrut 1994.
- Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed (331/942-43), *Kitâbu'l-Vüzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfafîz eş-Şelebî, Kâhire 1938.
- Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu 'alâ Mezâhib'l-Erbea'*, Takdim ve Ta'lik İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut 1999.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani (275/889), *es-Sünen*, İstanbul trz.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z-Zîne fî'l-Kelîmeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullah Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Çuluv ve'l-Fıraki'l-Çâliyye İçinde*) Bağdâd 1988.
- Ebû Hâtîm, Üsame b. Abdüllatif Kavsi, *Kitâbü'l-Ezan*, Kurtuba, 1987.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrâhîm b. Habib, (182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Müderris-zâde Muhammed Atâ'ullah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1986.
- Erdebilî, Muhammed b. Ali el-Hâirî (1098/1686), *Câmi'u'r-Ruvât*, Beyrut 1983.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995.
- Faruk Ömer, Tabiatu'd-Da'veti'l-Abbâsiyye, Beyrut 1970.
- Fetâvâ-yi Hindiye*, çev. Mustafa Efe, Ankara trz.
- Halîfe b. Hayyât, (240/854), *et-Târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-Umerî, Riyad 1985.
- Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Ricâl*, Kum 1411.
-, Hülâsatu'l-Akvâl, byy.
- Hillî, Muhakkik, Ebu'l-Kâsım Necmuddin Ca'fer b. Hasan el-Hillî (676/1277), *el-Muhtasarun-Nâfi' fî'l-Fıkhi'l-İmâmî*, Mısır trz.
- Hurru'l-Âmilî (h. 1104), *Vesâilu's-Şîa'*, Kum 1409.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî (328/938), *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1948.
- İbn Batrîk, Yahyâ b. Hasan b. Huseyin el-Esedî (600/1203), *el-'Umde*, Kum 1407.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, Beyrut 1978.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), Beyrut 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *et-Tabakâtul-Kübrâ*, Beyrut trz.
- İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1986.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim (630/1322), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1979.
- İcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trz.
- Kâşîfu'l-Çitâ, Muhammed Hüseyin (1373/1954), *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut trz.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.
- Kohlberg, Etan, "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, Dinî Araştırmalar, III/7, (2000).
- Kummî, Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Kummî el-Eş'arî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

- Kutbuddin er-Râvendî (573/1177-78), *Fıkhü'l-Kur'ân*, Kum 1405.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddin el-Âmilî, tşk. Ali Ekber Ğiffârî, Tahran 1365.
- Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Komisyon, Beyrut 1992.
- Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, İstanbul 1986.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn (345/956), *İsbâtu'l-Vasiyye*, Beyrut 1988.
-, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.
- Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin (436/1044), "Cevâbâtu'l-Mesâilü'l-Meyâfarkiyât" *Resailü's-Şerif el-Murtaza*, thk. es-Seyyid Mehdi Recâi, Kum 1984, s. 269-306.
-, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran 1987.
- Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, tşk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363.
-, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Müessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993.
-, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993.
-, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Beyrut 1993.
-, *İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğiffârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedî, Beyrut 1993.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, en-Nisâbûrî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî, İstanbul 1981.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum 1318.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Huru'l-'Iyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kâhire 1948.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku's-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdik, Necef 1936.
- Öz, Mustafa, "Şîa'da Humus", *DİA*, İstanbul 1998.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Kum 1413.
-, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğiffârî, Kum 1405.
-, *'İlelu's-Şerâyi'*, Necef 1966.
-, *Uyûnu Ahabârı Rızâ*, thk. Müessesetu'l-İmâm Humeynî, Meşhed 1413.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâilü Âl-i Muhammed*, Kum 1374.
- Sâlûs, Ali Ahmed, Eseru'l-İmâme fî'l-Fikhi'l-Ca'ferî ve Usûlih, Katar 1985.
- Subhî, Ahmed Mahmud, Nazariyyetu'l-İmame ledeyi's-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye, Beyrut 1991.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996.
- Şevkî Dayf, el-Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel, Kahire 1982.
- Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998.
- Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî, Meşhed 1403/1981.
- Turan, Abdullah, Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar, İstanbul 1999.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *İstîbsâr*, Tahran 1390.

....., *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Tahran 1365.

....., *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979.

....., *Kitâbu'l-Çaybe*, thk. İbâdallah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1411.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz.

Zencânî, Seyyid İbrahim el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982.