

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

IRAK'TA MERCİ-İ TAKLİD KURUMU

**Hazırlayan
Halil İŞILAK**

**Danışman
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU**

Yüksek Lisans Tezi

**Ocak 2015
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

IRAK'TA MERCİ-İ TAKLİD KURUMU

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Halil İŞILAK**

**Danışman
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU**

**Ocak 2015
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Halil IŞILAK

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“İRAK’TA MERCİ-İ TAKLİD KURUMU” adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Halil İŞILAK

Danışman

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

KABUL ONAY

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU danışmanlığında Halil İŞILAK tarafından hazırlanan “İrak’ta Merc-i Taklid Kurumu” adlı bu çalışma jürimiz tarafından, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

29/12/2014

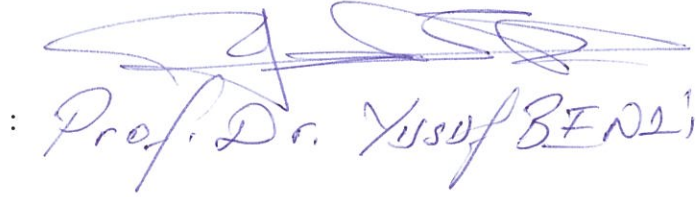
Jüri:



Danışman

: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Üye



Üye

: Yrd. Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu 27/01/2015 tarih ve 02 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

27/01/2015

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

İmâmiyye Şîasında dini yapılanmadaki dönüşümü doğru okuyabilmek, 12. İmam Mehdî'nin gaybeti döneminde dinî ve toplumsal alanda onun yerini doldurma gayretlerini anlayabilmek ve günümüz İmâmiyye Şîası toplumunun dönüşümünde muharrrik unsurları tespit edebilmek için merci-i taklid kurumunun dinî-tarihî temellerini ve günümüzdeki durumunu araştırmak önem arz etmektedir.

19. yüzyılın ortalarında Necef'te teşekkül etmeye başlayan merci-i taklid kurumuyla birlikte toplum, dini anlamda tek merkezden yani Irak'tan yönetilmeye başlamıştır. Yaşayan bir merci-i taklidi takip etme ve mükellefin dini vergilerini bağlı bulunduğu merci-i taklide verme gibi ilkelerle sistemleştirilen bu kurum, toplumla karşılıklı olarak dönüşüme uğramıştır. Kabile aidiyetinin ön planda olduğu Irak toplumunda, merci-i taklid kurumuyla birlikte bu aidiyetle mezhebî aidiyet arasında görünmez bir çatışma yaşanmış ve bu çatışma günümüzde de devam etmektedir. Bu kurum, bazı dönemlerde toplum için kabile aidiyetinin önüne geçmiş, bazı dönemlerde ise bu aidiyetin gölgesinde kalmıştır.

Bizim amacımız, İmâmiyye Şîası'nda gaybet döneminde dini toplumsal yapılanmada yeni ve köklü bir değişiklik getiren merci-i taklid kurumunu, Irak merkezli incelemek ve konuyu sadece dini yönüyle değil, tarihi, siyasi ve ictimâî yönüyle de araştırmaktır.

Böyle bir araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden, İslam Mezhepleri Tarihi'ni kendime akademik alan olarak seçmemde ve bu alanı sevmemde büyük katkıları olan hocam Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU'na, ayrıca çalışmalarım esnasında yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Yrd. Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU ve Yrd. Doç. Dr. Mithat ESER hocalarıma, çalışmalarım esnasındaki yoğunluğuma ve stresime sabreden kıymetli eşime teşekkürlerimi sunarım.

Halil IŞILAK

IRAK'TA MERCI-İ TAKLİD KURUMU

Halil İŞILAK

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, 2014

Danışman: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

ÖZET

Tezimiz “ *Irak'ta Merc-i Taklid Kurumu*” adını taşımaktadır. Araştırmamız üç bölümden oluşmaktadır. Biz bu çalışmamızda merci-i taklid kurumunun mezhebî temellerini ve Irak'taki Şîî toplumundaki konumunu analiz etmeye çalıştık.

Araştırmamızın birinci bölümünde, merci-i taklid kurumunun tarihî, dinî ve ictimai temellerini ve bu kurumun teşekkülüne kadar geçen sürede İmamiyye Şîası ulemasının konumunu inceledik. İkinci bölümde, Irak'ta merci-i taklid kurumunun teşekkül seyrine ve bu kurumun ortaya çıkmasındaki etkenleri ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamızın üçüncü bölümünde ise merci-i taklidlerin siyasetle ya da yönetimlerle ilişkilerini, siyasete karşı tavırlarını ve günümüzde Irak'taki faaliyetlerini incelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Merc-i Taklid, Irak, Irak'ta Şîilik

INSTITUTION OF MARJA-I TAQLID IN IRAQ

Halil IŞILAK

Erciyes University Institute For Social Sciences

PHD Thesis, 2014

Supervisor: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

ABSTRACT

The name of the thesis is “ *Institution of Marja-ı Taqlid in Iraq*. Our investigation consists of three chapter. In our study, we studied to analyze sectarian basis of marja-ı taqlid institution and position in Iraq Shi’ite society.

In the first chapter, we studied historical, religious and social basis of marja-ı taqlid institution and position of Shi’ite *ulama*. In the second chapter, course of formation of marja-i taqlid institution in Iraq and factors in the emergence of this institution is studied. In the third chapter, we studied relationships of marja-ı taqlids with politics or government, their attitudes towards politics and their activities in Iraq.

Key words: Iraq, Marja-i Taqlid, Shi’a in Iraq

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	ii
KABUL ONAY	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN FİKRÎ VE TARİHİ TEMELLERİ

1. MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN İMÂMET TEMELLİ İNCELENMESİ	5
1.1. İmâmetin Teşekkülü	6
1.1.1. İmâmiyye Kaynaklarına Göre İmâmet	10
1.1.2. Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre İmâmet	14
1.2. İmam-Ulema İlişkisi	15
1.2.1. Vekâlet Kavramının Oluşması	18
1.2.2. Vekillerin Faaliyetleri	20
2. GAYBET-İ SUĞRA DÖNEMİ	23
3. GAYBET SONRASI DÖNEMDE ULEMA	25
3.1. İmâmiyye Şîası'nda Ahbârî-Usulî Ayrışması	25
3.2. Büveyhîler ve İlhanlılar Döneminde Ulema	30
3.3. Safevîler Döneminde Ulema	33

İKİNCİ BÖLÜM

19. YY'DA MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN ORTAYA ÇIKMASI

1. MERCİ-İ TAKLİDİN TEŞEKKÜLÜ	35
-------------------------------------	----

1.1. Merc-i Taklid Kurumunun Tanımı ve Teşekkülü Öncesi Genel Durum.....	35
1.2. Merc-i Taklid'in Kurumsallaşması	41
2. MERCİ-İ TAKLİDDE ARANAN VASIFLAR VE MERCİ-İ TAKLİDİ ÖNE ÇIKARAN UNSURLAR	52
2.1. Merc-i Taklidde Aranan Vasıflar	52
2.2. Merc-i Taklidi Öne Çıkaran Unsurlar	54
3. MERCİ-İ TAKLİDİN TOPLUMSAL KONUMU	58
4. Şİİ-İMÂMÎ DÜŞÜNCEDE NECEF	63
4.1. Şîî İmâmî Düşünce Açısından Necef'in Önemi.....	63
4.2. Merc-i Taklid Kurumuyla Birlikte Necef'in Dinî- Eğitim Merkezi Olarak Yükselişi	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IRAK TARİHİNDE MERCE'İYYET VE SİYASET

1. KAÇARLAR- MERCİ-İ TAKLİD İLİŞKİLERİ	72
2. OSMANLI-MERCİ-İ TAKLİD İLİŞKİLERİ	80
3. OSMANLI SONRASI MERCİ-İ TAKLİD KURUMU	89
4. MERCİ-İ TAKLİD VE VELÂYET-İ FAKÎH ANLAYIŞI	111
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA.....	128
ÖZGEÇMİŞ	137

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz	: Bakınız
Çev	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
Edt.	: Editör
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Thk	: Tahkik eden
T. y.	: Tarih yok
y.y	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Metod ve Kaynaklar Hakkında

“*Irak'ta Merc-i Taklid Kurumu*” isimli tezimizde amacımız, merc-i taklid kurumunun teşekkülündeki fikri temelleri, tarihi süreç içerisindeki dönüşümü ve toplumdaki konumunu araştırmaktır. Merc-i taklid kurumunun itikadi yönü olmakla birlikte, bu kurum dönemin şartlarına, siyasi süreçlere, ekonomik şartlara göre değişim geçirmiş ve bu değişim günümüzde de devam etmektedir. Mezheplerde olduğu gibi, merc-i taklid kurumu da beşerî yönüyle ön plana çıkmış, toplumun geçirdiği dönüşümlerden nasibini almıştır. Irak'ta merc-i taklid kurumu, ülkedeki siyasi değişimlerden, fikir akımlarından, yönetim anlayışlarından, toplum yapısından etkilenmiştir. Bizim amacımız, bu kurumun itikadi yönünü ele almakla birlikte, bu kurumun dönüşümünde etkili olan âmilleri ortaya koymaktır. Bunu yaparken de elimizden geldiğince tarafsız ve yargılamadan uzak olmaya çalıştık.

İncelediğimiz kaynaklarda Irak'ta, merc-i taklid makamında İranlıların ön plana çıkarıldığını gözlemledik. Fakat bu makamda İranlılar kadar olmasa da Arap merc-i taklidlerin de önemli bir ağırlığı olmuştur. Biz bu araştırmamızda, özelde Arap merc-i taklidlere ve onların İranlıların gölgesinde kalma sebeplerine, genelde etnik unsurun dini yapılanmadaki etkisine değinmeye çalıştık.

Tezin ilk bölümünde merc-i taklidin ortaya çıkışındaki siyasi, ictimai, tarihi ve dini alt yapıya, ikinci bölümde ise merc-i taklidle birlikte genelde Şii-İmâmî dünyadaki özelde Irak'ta etki ve dönüşümüne, üçüncü bölümde ise merce'iyetin siyasi yönüne ve siyasi süreçlerin bu kurum üzerindeki etkilerine değinmeye çalıştık.

Bu tezde kaynak taraması yöntemi kullanılmıştır. Şii-İmâmî ekolünün merc-i taklide referans olacak olguları Klasik İslam Mezhepleri Tarihi kitapları ve alanında yapılan modern çalışmalar baz alınarak incelenmiştir. Merc-i taklid kurumunun ortaya çıkması bağlamında o zamanın mevcut kaynaklarına bağlı kalınarak konu incelenmeye

çalışılmıştır. Bu anlamda merci-i taklid konusuna kaynaklara göre, dönemine kadarki en net tanımlamayı yapan Muhammed Kâzım Tabâtabâi Yezdî'nin (1919) *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'sı konunun itikadi yönünü anlama açısından önemli bir eserdir. Câfer eş-Şeyh Bâkır Âl Mahbûba'nın, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ* isimli biyografik eseri Necef'te yaşayan önemli aileler ve şahsiyetler hakkında bilgi vermektedir. Müellifin, kendi mezhebî eğilimlerini kitabına yansıttığı kanaatindeyiz. Bu açıdan, buradaki bilgileri başka kaynaklarla karşılaştırarak teyit etmeye çalıştık. Iraklı tarihçi ve sosyolog Ali el-Verdî'nin, *Lemahâtu İctimâiyye Min Târîhi'l-Irâkı'l-Hadîs* isimli eseri genel olarak Irak tarihi ve toplum yapısıyla ilgili bilgiler verse de merci-i taklid kurumunun teşekkülü, merci-i taklid olan şahsiyetler, bunlar arasındaki rekabetler hakkında bilgiler edinmemizi sağlamaktadır.

Merci-i taklid kurumuyla ilgili batıda ciddi araştırmalar yapılmıştır. Ahmad Kazemi Moussavi'nin, *The Struggle For Authority in The Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence Of The İstitution Of Marja-ı Taqlid* isimli eseri bu kurumun teşekkülü ve tarihi süreciyle ilgili geniş bilgiler vermektedir. Meir Litvak'ın *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq: The 'ulama of Najaf and Karbala'* isimli eseri on dokuzuncu yüzyılda Irak'taki merci-i taklidlerin faaliyetlerinden, yönetimlerle ilişkilerinden geniş bir şekilde bahsetmektedir. Linda S. Walbridge'in, *The Most Learned of the Shi'a: The İstitution of the Marja' Taqlid* isimli eseri, Irak merce'iyetiyle, bu kurumun geçirdiği dönüşümlerle ilgili bilgi vermektedir. Moojan Momen'in, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* isimli eseri Şîa tarihini gelen olarak ele almakta, merci-i taklidin tarihi seyrine de değinmektedir. Abbas Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism* isimli makalesi bu kurumun teşekkülüne etki eden unsurlarla ilgili güzel tespitler içermektedir. Mehdi Khalaji'nin, *Last Marja, Sistani and End of the Traditional Religious Authority in Shiism* isimli makalesi özellikle günümüz Irak merce'iyetiyle ve bu kurumun belirleyici unsuru olan mali yapılanmayla ilgili bilgiler vermektedir. Yitzhak Nakash'ın Türkçeye çevrilen *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler* isimli eseri de bu alanda önemli eserlerdendir.

Konumuzla ilgili olarak yazılan eserlerden faydalanırken elimizden geldiğince titiz davranmaya çalıştık. Örneğin, Halil Ali Haydar'ın, *el-İmâme ve's-savlecân: el-Merciiyyetü's-Şüyyetü fî İrân ve el-Irâk* isimli eseri Irak merce'iyetiyle ilgili geniş

bilgiler vermektedir. Fakat akademik disiplinden yoksun olduğu için bu esere çalışmamızda mümkün olduğunca yer vermemeye çalıştık. Ülkemizde yayımlanan Ziya Abbas'ın, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü* isimli eserde, müellifin mezhebi eğilimleri göze çarpmaktadır. Çalışmamızda bu eserdeki bilgilere yer verirken başka kaynaklardan bu bilgiyi teyit etme yoluna gittik.

2. Konunun Önemi ve Hedefi

İslam coğrafyasında tarihi, siyasî, ictimai ve dinî nazarda önemli bir yeri olan Irak'ı anlayabilmek için Merc-i Taklid kurumunun incelenmesi ve anlaşılması önem arz etmektedir. Merc-i taklid kurumu, her yönüyle Şii dünyasını şekillendiren bir konumdur. Sadece geçmişle değil, günümüzde de Irak siyasetini şekillendiren bir özelliğe sahiptir.

Çalışmamızda Irak'ta merc-i taklid müessesesini, tarihsel arka plan çerçevesinde ve bilimsel metotlarla dünü ve bugünü bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Şüphesiz bu gerçekleştirildiği takdirde Irak Şiiliğinin daha sağlıklı bir şekilde araştırılmasına katkı sunacaktır.

3. Kavramsal Çerçeve

Merci-i Taklid

Merci-i taklid, terim olarak İmâmiyye Şîası müntesiplerinin dinin muamelât ve itikadla ilgili konularında müracaat ettiği içtihad seviyesine ulaşmış kişiye verilen isimdir. İmâmiyye Şîası mensubu, eğer kendisi müçtehid değilse, usûlü'd-dîn dışında, dinin bütün alanlarında hayatta olan bir müçtehid taklid etmekle mükelleftir.¹ Kaynaklarda merce'iyet, dinî alanlarda sınırlandırılmış, fakat merce'iyetin yetki alanı dinî alanının dışına da taşınmış, siyasî alanı da kapsamıştır. İnsanlar siyasî tercihlerinde, isyan ve intifada gibi meselelerde de merci-i taklide danışmışlar, onlar da bu konularda fetvalar vermişlerdir.²

¹ Muhammed Kâzım Tabâtabâi Yazdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, Kum h.1424, I, 10-12; Seyyid ebu'l-Kasım el-Hûî, *Minhâcû's-Sâlihîn*, Kum h. 1410, s. 1.

² Ali el-Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye Min Târîhi'l-İrâkı'l-Hadîs*, Kum h. 1371-1413, III, 80.

Merci-i taklidin başlangıcını, Küleynî'ye kadar geri götürenler varsa da, bu görüş tarihi temelden yoksundur. Çünkü Usulîlik ekolü³ olmadan merce'iyetin teşekkülünü düşünmek hatalı olur. Merce'iyet'in ilk defa 18. yüzyılda Behbehânî ile temelleri atılmış, fakat ilk merci-i taklid olarak Şeyh Muhammed Hasan b. Bâkır en-Necefî (1850) kabul edilmektedir.⁴

Müctehid-Ulema

İmâmiye Şia'sında müctehid ve ulema tabirleri dini hiyerarşideki dereceyi göstermesi bakımından farklı şahıslar için kullanılır. Bir kişinin müctehid unvanını hak edebilmesi için medrese eğitiminin bütün aşamalarını bitirip icazet alması ve toplum tarafından da bu niteliğinin kabul edilmesi gerekir. Toplum tarafından kabulünün kanıtı, toplumun bir kısmının veya tamamının onun içtihadına başvurması veya ona intisap etmesidir. Ulema tabiri ise, medrese eğitimini belli bir aşamada bırakan, farklı bölgelerde mectehidin vekili olan kişiler için kullanılır.⁵

³ Usulîlik ekolü, Şeyh Müfid olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Hârisî el- 'Ukberî el-Bağdâdî' (413/1032) tarafından kurulmuştur. Bu ekolün kuruluşu Küleynî'(329/941)den sonraki döneme tekabül etmektedir. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara 2013.

⁴ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, United State 1985, s. 205.

⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 203

BİRİNCİ BÖLÜM

MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN FİKRİ VE TARİHİ TEMELLERİ

1. MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN İMÂMET TEMELLİ İNCELENMESİ

Merci-i taklid olgusunun teşekkülünde imâmet fikrinin önemli bir yeri vardır. Bu olgu, imâmet fikri ilkeleri üzerinde yükselmiştir. İmâmiyye Şîası kaynaklarında, mükellefin dininin ancak imamların velâyetlerini tanımakla tam olacağı vurgulanmaktadır.⁶ Benzer bir ilke merci-i taklid olgusu için de geçerlidir. Merci-i taklide tabi olmayan kişinin namaz oruç gibi ibadetlerinin tam olmayacağı, geçersiz olacağı belirtilmektedir.⁷

İmamların konumlarının ve yetkilerinin belirlenmesi, merci-i taklidin teşekkülünde üç noktada önemlidir. Birincisi imamların otoritelerinin kaynağı konusudur. Bu konuyu daha sonraki başlıklar altında inceleyeceğiz. Fakat özetlemek gerekirse İmâmiyye Şîası'na göre imâmet, nübüvvetin devamıdır.⁸ İmamlar, Rasulullah'ın yerine şeriatın hükümlerini ikame eder ve dini korur.⁹ İkincisi, imamların yetkileri konusudur. İmâmiyye Şîası kaynaklarına göre imamın; cihad ilan etmek, cuma namazı kıldırarak, hadleri uygulamak, zekât ve humus toplamak, ganimet taksim etmek, şer'i ahkâmı uygulamak, içtimaî ve siyasî konularda taraftarlarının menfaatini gözetmek gibi yetkileri vardır.¹⁰ Üçüncüsü ve ulemanın yetkileri açısından en önemli olanı, imamın gaybetinde bu görevlerin icrasını kimlerin üstleneceği konusudur. İmâmiyye ulemasına göre, imamın gaybeti döneminde bu işi üstlenebilecek en layık kişiler müctehidler yani merci-i taklidlerdir. Çünkü imâmet makamı şahsî değildir. Bu makam kişi olarak değil

⁶ Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el- Usûlu'l-Kâfi*, Lübnan 2005, s. 128.

⁷ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 10-12.

⁸ Ayetullah el-Hâc Seyyid İbrahim el- Müsevî ez- Zîncânî en- Necefî, "Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi" çev. Murat Serdar, *Bilimname*, Kayseri 2005/2, VIII, s. 139.

⁹ Cemâlu'd-dîn Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-Hillî (726/1325), *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Kuveyt 1985, s. 22.

¹⁰ İbrahim Coşkun, "Şia'da İmamların Oteritesi", *DÜİFD*, Diyarbakır 2005, VII/I, 38.

fakat işlev olarak ulemaya geçmiştir.¹¹ Bu görüşü Kur’ân ve Sünnet’ten çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu delillerin bazılarını daha sonraki başlıklar altında değineceğiz.

1.1. İmâmetin Teşekkülü

İmâmet inancının nasıl ortaya çıktığını incelemek için ilk önce İmâmiyye mezhebinin çatı olgusu olan Şîa mezhebinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını incelemek gerekir. Taraftar, fırka, bölük, birine uyan anlamlarına gelen Şîa, terim olarak Hz. Peygamber (sav)’in vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i Beytini halifelik için en lâıyık kişi olarak gören ve onu meşru halife kabul eden, ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adı olmuştur.¹² Şîa’ya göre Hz. Ali’nin, Peygamber (sav)’den sonra halife olması bizzat Allah tarafından nass ile emredilmiştir. Bu da Gadîr Hum günü, Peygamber (sav) tarafından ilan edilmiştir.¹³

Şîa’nın ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili muhtelif görüşler mevcuttur. Şîi müelliflere göre, Şîa, ilk ortaya çıkan mezheptir ve Hz. Peygamber hayatta iken mevcuttu. Hz. Ali’nin etrafında ona muhabbet besleyen sahabîler vardı ve bunlara Şî’atu Ali denirdi.¹⁴ Fakat bu dönemde Şîa kelimesi bir mezhep anlamından ziyade taraftar anlamında kullanılmıştır. Hz. Ali’nin hilafeti zamanında toplulukları birbirinden ayırmak için Şî’atu Ali, Şî’atu Osman, Şî’atu Muâviye gibi isimler kullanılmış ve bu kelime ile müstakil bir mezhepten daha ziyade gruplaşmalar kastedilmiştir.¹⁵ Şîa dışındaki kaynaklarda ise Şîa’nın ortaya çıkışıyla ilgili farklı olay ve tarihlerden bahsedilir. Şîa’nın ilk ortaya çıkması, Hucr b. Adıyy Hareketi, Kerbela Hadisesi, Tevvâbün Hareketi ve Muhtâr es-Sakafî Hareketi gibi muhtelif olaylara bağlanmaktadır. Fakat bu olayların hiç birisinde Şîa, müstakil bir mezhep olarak ortaya çıkmamıştır.¹⁶ Ancak bu olaylar Şîa’nın oluşumuna giden süreçte birer kırılma evreleri olarak gösterilebilen hadiselerdir.¹⁷

¹¹ Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tebâtebâî, “Velilik ve Önderlik”, *Ulema ve Dini Otorite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 77.

¹² Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 2008, s. 15.

¹³ Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifu’l-Gitâ, *Aslu’ş-Şîa ve Usûlihâ*, Beyrut 1990, s. 145-146.

¹⁴ Ebu Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku’ş-Şîa*, İstanbul 1931, s. 15-16.

¹⁵ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 16.

¹⁶ Hasan Onat, *Emevîler devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara 1993, s. 43-115.

¹⁷ Marshall G.S. Hodgson, “Erken Dönem Şîa’sı Nasıl Mezhebe Dönüştü”, (çev. Sıddık Korkmaz), *İstem* 2011/18, s. 294.

İmâmiyye Şîası, Hz. Ali ve onun oğulları Hasan ve Hüseyin'in Allah tarafından imam olarak nass ile tayin edildiğini, bunu da Peygamberi'ne bildirdiğini, Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz. Hasan'ın soyundan değil Hz. Hüseyin'in soyundan ebediyete kadar devam edeceğini iddia etmiştir.¹⁸ İmâmetin nass ile tayini iddiası çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir.

İmâmetle ilgili ilk tartışmalar, Peygamber (sav)'in vefatıyla birlikte onun halefinin kim olacağı, halefinin niteliklerinin ne olması gerektiği, halefle ilgili nass ve vasiyetin mevcut olup olmadığı gibi konular etrafında cereyan etmiştir. Başka ihtilaflar vuku bulmakla birlikte hilafet konusu, Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra ümmetin karşılaştığı en büyük ihtilaf konusu olmuştur.¹⁹ Ümmet, Beni Sakîfe'de kimin halife olacağıyla ilgili istişarede bulunmuştur. Ensar topluluğu, Sa'd b. Ubade'ye biat etmek istemiş, fakat Hz. Ebu Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir"²⁰ hadisini rivayet etmesi üzerine Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'i öne çıkarması ile birlikte Hz. Ebu Bekir'e biat edilmiştir.²¹ Burada, Hz. Ali'nin, Peygamber (sav)'nin vasîi olduğu ve bunun nass ile sabit olduğu görüşünden hiç söz etmemiştir. Şîî müellif Nevbahtî bile, halifenin seçilme sürecinden bahsetmekte fakat Hz. Ali'nin vâsi olduğundan ve nass ile atanmış olduğundan bahsetmemektedir.²² Cemel hadisesi vuku bulduğunda Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber (sav) tarafından vasî ilan edildiği gündeme gelmiş, Hz. Aişe, "Tuhaf şey, Rasûlullah ne zaman vasiyet etmiş" diye cevap vermiştir.²³ Hz. Peygamber (sav), sahâbîlerin birçoğu için övgülerde bulunmuş, onların güzel hasletlerinden bahsetmiştir. Fakat Şîa, Hz. Ali için söylenen rivayetleri ön plana çıkarmıştır. Cemel ve Sıffin hadiselerinde Hz. Ali taraftarları, rakiplerini zayıflatmak ve taraftar toplamak için böyle bir yola gitmişlerdir. Daha sonraki dönemde iktidarlar tarafından Ali Oğullarına reva görülen zulümlerle birlikte bu görüş güçlenmiş ve itikadîleşmeye başlamıştır.²⁴ Hz. Ali'nin hilafeti sürecinde ve hilafetinden sonra iktidar Muâviye lehine gelişmiş, bununla birlikte Hz. Ali taraftarları ellerindeki iktidarı kaybetmiş ve muhalefet konumuna

¹⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 134; Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (Şeyh el-Müfid), *Evâilü'l-Makâlât*, (tahk. Eş-Şeyh İbrahim Ensâri), Kum 1413(h), s. 40.

¹⁹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 30.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129,183; Böyle bir hadisin olmadığına dair görüşler için bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, s. 120-213.

²¹ Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 19; Nevbatî, *Ümmetin tamamına yakını ve çoğunluk Hz. Ebu Bekir'in etrafında toplandılar demektir* bkz. Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, s. 4.

²² Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, s. 3-5.

²³ Buhârî, *Sahîh*, III, 186; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 32.

²⁴ Avni İlhan, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *DEÜİFD*, İzmir 1983/1, s. 140.

düşmüşlerdir. Aynı durum Abbasîler döneminde de devam etmiş, bu dönemde de beklentilerin boşa çıkmasıyla Ali Oğullarından bir kesim tekrar isyan hareketlerine girişmiş, fakat başarı elde edememişlerdir.²⁵ Hilafet iddialarını devam ettirmekle birlikte, bu muhalif tavra dinî bir motif kazandırabilmek için nass fikrini temellendirmeye çalışmışlardır.

Zeyd b. Ali'nin, Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik'e karşı ayaklandığında, Zeyd'in taraftarlarından bir grup kendisine gelerek, onun ilk iki halife hakkında görüşlerini öğrenmek istemişlerdir. Ona “ Gerçek şu ki biz, düşmanlarına karşı sana, Ali b. Ebî Tâlib'e haksızlık eden Ebû Bekir ve Ömer hakkında görüşünü söyledikten sonra yardım edeceğiz” demişlerdir. Zeyd, onlara “Bu ikisi hakkında iyilikten başka bir şey söylemem ve babamın da onlar hakkında iyilikten başka şey söylediğini işitmedim. Ben atam Hüseyin'i öldüren ve el-Harra gününde Medine'ye saldıran; sonra da Allah'ın Evi'ni mancınıkla taşa tutup ateşe veren Ümeyyeoğullarına karşı ayaklandım” dedi.²⁶ Bu grup “Câfer b. Muhammed b. Sâdık, bu işe senden daha layıktır diyerek Zeyd'i terk ettiler.²⁷ Bu olayda görüldüğü gibi bu dönemde imâmet silsilesinin Allah tarafından nassla ezelden tayin edildiği fikri mevcut değildir. Bu durum imâmetin, liyakat usulü ile üstlenildiğini ortaya koymaktadır.

Câfer-i Sâdık'ın vefatıyla birlikte imâmet krizi vuku bulmuş, taraftarları çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı Muhammed b. İsmail b. Câfer'in imâmetini iddia etmişlerdir. Bunun dışında büyük çoğunluk Abdullah b. Câfer'in imâmetinde ittifak etmişlerdir. Abdullah b. Câfer, geriye bir evlat bırakmadan vefat ettiğinde bunların arasında ihtilaflar vuku bulmuş, ondan sonra imamin kim olacağı tartışılmıştır. Bazıları imâmetin onunla son bulduğunu, bazıları ise babası Câfer-i Sâdık ile son bulduğunu iddia etmişlerdir. Musa Kazım ve Muhammed b. Câfer'in imâmetini iddia edenler de olmuştur. Nevbahtî'ye göre Abdullah b. Câfer b. Muhammed'in vefatından sonra cemaati altı fırkaya ayrılmış, bu dönemde imâmet ile ilgili birçok görüş ortaya çıkmış, herkes kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.²⁸ Fakat bu kriz sürecinde imâmetin nass ve vasiyet ile belirlendiği, imamların silsilesinin ezelden tayin edildiği görüşü hiç

²⁵ Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009, s.58.

²⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 36-37.

²⁷ Ebî Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Thk. Muhammed ebû Fadl İbrâhîm, Kahire t.y., VII, 180-81.

²⁸ Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, s. 57 ve devamı.

bir grup tarafından dillendirilmemiştir. Bozan da, Câfer-i Sâdık sonrası tartışmalara değinmekte ve bu konuda; “*nas ve tayin fikrinin Mûsâ Kâzım döneminden önce ortaya atılmış olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilenlerin Câfer-i Sâdık'ın vefatının ardından ortaya koydukları tutumları, bu fikri henüz o dönemde geliştirmediklerini göstermektedir*”,²⁹ demektedir.

İlk dönemlerde meşhur hadiste³⁰ de varid olduğu üzere Ehl-i Beyt kavramıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin anlaşılırken, daha sonraki dönemlerde, Şîa tarafından Hz. Hasan soyu devre dışı bırakılarak sadece Hz. Hüseyin soyu ehl-i beyt kapsamına sokulmuştur.³¹ İmâmî kaynaklarda Hz. Hasan'ın Ehl-i Beyt kapsamına sokulması ama onun soyundan olanların bunun dışında tutulması bazı çelişkileri beraberinde getirmektedir. Hasanî kolun iktidara karşı ayaklanmalarında başarılı olamaması bunda önemli bir etken olabilir. Bu da gösteriyor ki imâmet silsilesinin itikâdîleşmesi belli siyâsî ve ictimâî olaylara binaen daha sonraki dönemlere tekabül etmektedir.

Abbasiler döneminde Alioğulları ile Abbasi halifeleri arasında hilafete kimin daha layık olduğuyla ilgili tartışmalar vuku bulmuş Ali oğulları, kendilerinin soy itibarıyla üstün olduklarını ve Peygamber (sav)'e yakınlıklarını delil olarak ileri sürmüşler fakat Allah ve Rasulü tarafından tayin edildiklerini delil olarak ileri sürmemişleridir.³² Hicri III. asırdan itibaren itikâdi anlamda ortaya çıkan Şîa'da, Abbasiler döneminde “halef” veya “vasî” tayin etme, Hüseyin soyundan olan birinin imam olarak tanıma konusu genel bir düşünce haline gelmişti.³³

1.1.1. İmâmiyye Kaynaklarına Göre İmâmet

İmâmiyye Şîası müelliflerine göre, insanlar arasındaki ihtilafı giderip birlik sağlamak, dine karışan bidatleri temizlemek, dinde olan eksikliklerini tamamlamak, insanlara helal ve haramı öğretmek, kulların vacipleri yerine getirmelerini sağlamak, kötülük

²⁹ Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, 127.

³⁰ Bu hadiste “Rasûlullah, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in üzerlerine örtüsünü örtmüş “Ey Allah'ım bunlar benim Ehl-i Beytimdir, onlardan her türlü pisliği gider, ve onları temiz kıl diye” dua etmiştir”, Tirmizi, Menakıb, 54.

³¹ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 40.

³² Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet, Musa Kâzım ile Ali Rızâ dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, İstanbul 2010, s. 179-180.

³³ Ahmet Yöner, “Hasan el-Askerî ve Şiilik”, *FÜİFD*, Elazığ 2011, 16/2, s. 238.

işlemelerini engellemek,³⁴ hak ile batılı ayırmak için yeryüzünde zahir veya gizli mutlaka bir imam bulunması gerekir.³⁵ İmamlar, insanlar için hidayet rehberleridir ve doğru yola ulaşmak ancak imama itaatle mümkün olur. Allah'ın kullarına azap etmek istediği dönemler hariç Hz. Âdem'den itibaren yeryüzünde sürekli bir imam olmuştur. Dindeki maslahatın tamamlanması onun mevcudiyetiyle mümkün olmuştur.³⁶ Allah, yeryüzünü imamsız bırakmayacak kadar yücedir, eğer yeryüzü imamsız kalırsa helak olur, batar. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa bunlardan birisi diğerine imam olur.³⁷ Allahın ahkâmı kâinatta geçerli olduğu sürece bu iki kişiden birisi ölse diğeri imam olur. Her dönemde sadece bir imam olur, aynı zamanda iki veya daha fazla imamın olması aklen ve şer'an muhaldir. Aynı zamanda iki imamın mevcudiyeti, görüş farklılıkları ve farklı tasarrufları beraberinde getirir, bu durum aralarında sürtüşmeye ve fitneye sebebiyet verir.³⁸

İnsanlar itaat konusunda imamların köleleridir. Allah imamlara itaati farz kılmıştır ve insanlar, imamlara itaatin farzîyetini bilmeme hususunda mazur görülemezler. Bir kişi Allah'ı, Rasulünü, imamları ve zamanın imamını tanımadan, meselelerini ona götürmeden ve ona hakkıyla teslim olmadan gerçek mümin olamaz. Buna bağlı olarak imamları tanıyan mümin, inkâr eden ise kâfirdir.³⁹ Allah'ı ve Rasulü'nü tanımak ancak imamı tanımakla mümkün olur.⁴⁰ Kim zamanın imamını bilmeden ölürse cahiliye üzerine ölür.⁴¹ İmamlar, Rasulullah'ın yerine şeriatın hükümlerini ikame eder, dini korur. Onlara tâbi olmak ve itaat etmek ümmetin tamamına vaciptir.⁴² Onların emrettikleri Allah'ın emrettiği, nehyettikleri de Allah'ın nehyettikleridir. Onlardan nefret etmekle küfre girilmiş olunur. Onları sevmeden ve düşmanlarından uzaklaşmadıkça da iman etmiş olunmaz.⁴³

³⁴ Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 182.

³⁵ Kâşîfu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlihâ*, s.146; Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, "Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları", çev. Fığlalı, Ethem Ruhi, *AÜİLF yay.* No:141, Ankara 1978, s. 104.

³⁶ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 39.

³⁷ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 119-126.

³⁸ Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, s. 188.

³⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 132-134.

⁴⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 129.

⁴¹ Kâşîfu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlihâ*, s. 147; Necefi, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi*, s. 139.

⁴² Allâme Hillî, *Elfeyn*, s. 22.

⁴³ Şeyh Sadûk, *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları*, s. 110,126,133.

İmâmiyye Şîası'na göre imâmet, nübüvvetin devamıdır⁴⁴ ve peygamberden sonra imamın olması zarurettir.⁴⁵ Peygamberler ve imamlar itaat konusunda ortaktırlar.⁴⁶ Peygamberlere itaat nasıl vacipse, imama itaat de aynı şekilde vaciptir. Hatta imamlara itaat peygamberlere itaatten daha önemlidir. Bu görüşü İbni Mutahhar Hillî, “nübüvvet özel (sınırlı), imâmet ise genel bir lütuftur, genel bir lütfu inkâr, özel lütfu inkârdan daha kötüdür”⁴⁷ görüşüyle temellendirmektedir. İmamlar peygamberlerle aynı özelliklere sahiptirler. Onlar imâmeti konusunda insanları ikna etmek için peygamberler gibi mucize gösterebilirler.⁴⁸ Hatta onların vazifeleri ve keyfiyetleri peygamberlerle ortak olmasından dolayı peygamber olarak isimlendirmek aklen mümkündür. Fakat nasıl ki Peygamber (sav)’in Hâtemü’l-Enbiyâ olması, kendisinden sonra peygamber gelmesini şer’an men etmişse, onların da peygamber olarak isimlendirilmesi şer’an engellenmiştir.⁴⁹ Kıyamet günü Rasulullah (sav), kendi ümmetinden olan büyük günah sahiplerine şefaatte bulunacak, Hz. Ali ve diğer imamlar ise kendi şîasındaki günah sahiplerine şefaatte bulunacaklardır.⁵⁰ Allah, peygamberleri seçtiği gibi çeşitli vasıflara binaen imamları da seçer ve bu mesele kullarının seçimine bırakılmayacak kadar önemli ve yücedir.⁵¹ Bu seçim Allah üzerine vaciptir, bu seçimi yerine getirmemesi veya ertelemesi mümkün değildir ve böyle bir durum Allah’ın adaletiyle örtüşmez.⁵²

İmam olan şahıs belli özelliklere sahip olmak zorundadır. Bunların başında masumluk gelmektedir. İmamlar ismet sıfatını hâizdirler. Çünkü bu sıfatı haiz olmayan mükellefin günah ve hata ile arasında bir kalkan yoktur. Nefsî emârelere sahip olan mükellefin günah işlememesi ancak ismet sıfatıyla mümkün olur. Bundan dolayı imamlar da peygamberler ve melekler gibi masumdurlar.⁵³ İmamlar, melekler gibi masum olmakla birlikte, nebiler ve peygamberlere vasî olmalarından dolayı meleklerden daha üstündürler. Bütün meleklerin Hz. Âdem’e secde etmesi, onun meleklerle olan üstünlüğünün delilidir. İmamın aynı zamanda hükmetme konusunda muktedir

⁴⁴ Necefî, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi*, s. 139.

⁴⁵ Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, s. 187.

⁴⁶ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 132.

⁴⁷ Allâme Hillî, *Elfeyn*, s. 23.

⁴⁸ Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, s. 188.

⁴⁹ Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 65.

⁵⁰ Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 47.

⁵¹ Necefî, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi*, s. 141; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 66.

⁵² Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlihâ*, s. 145; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât* s. 66; Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, s. 185.

⁵³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi* s. 137; Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, s. 186; Şeyh Sadûk, *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları*, s. 115.

olabilmesi, hasımlarına karşı muvaffak olabilmesi için şer'î, siyasî, edebî ilme sahip olması, vuku bulan fitneyi ve batıl üzerine olanları bertaraf etmek için şecaat sahibi olması, yaratılış itibariyle kindarlık ve cimrilik gibi kötü hasletlerden uzak olması gerekmektedir.⁵⁴

İmâmiyye Şîası'na göre, heva ve hevesten uzak olma, temizlik ve Peygamber'e yakın olma konusunda kimse Hz. Ali'ye denk değildir. Allah, Peygamber (sav)'e kendisinden sonra halifelğe Hz. Ali'nin getirilmesini emretmiştir. Ancak Peygamber (sav), Hz. Ali'nin amcaoğlu ve damadı olması ve kendisine beslediği muhabbetten dolayı bunu açıklamanın insanlara ağır geleceğini düşünmüş ve ertelemiştir. Bu hareketi Allah tarafından mâzur görülmemiş ve “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur*”⁵⁵ ayeti inmiştir ve Peygamber(sav)'den bunu açıklaması istenmiştir. Hz. Peygamber (sav) Gadîr günü orada bulunan topluluğa seslenmiş ve Hz. Ali'nin elini havaya kaldırarak “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır”, demiştir. Bu şekilde Peygamber (sav) kendisine Allah tarafından yüklenen mükellefiyetten kurtulmuştur.⁵⁶ Böylece Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi hayattayken kendisine halife tayin etmiştir.⁵⁷ Bu velâyeti yok sayan dinden bir farzı yok saymış olur.⁵⁸ Fakat daha sonra ümmetin önde gelenleri, nassa dayalı olarak açık bir şekilde emredilen bu velâyeti farklı yorumlayarak ümmetin salâhiyetine binaen Hz. Ali'nin velâyetinden imtina etmişlerdir. Hz. Ali de bu konuda ümmete zarar gelmemesi ve fitneye sebebiyet vermemek için dönemin maslahatı gereği kendisini feda etmiş ve bu hakkından o dönem için feragat etmiştir.⁵⁹

İmâmiyye Şîası müellifleri, Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamların velâyetine itikadî bir anlam yüklemişler, mükellefin dininin ancak onların velâyetlerini tanımakla tam olacağını vurgulamışlardır.⁶⁰ İmâmiyye Şîası için çok önemli bir yeri olan ve Kütübü'l-

⁵⁴Tûsî, *İmâmet Risâlesi* s. 187-188; Necefi, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi* s. 141.

⁵⁵Maide 5/65.

⁵⁶Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlihâ*, s. 145-146.

⁵⁷Necefi, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi* s. 142.

⁵⁸Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40.

⁵⁹Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlihâ*, s. 146.

⁶⁰İmâmiyye Şîası'nın hadis anlayışı ile ilgili olarak bkz. Cemal Sofuoğlu, “Şia-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993; İsmail Lütfi Çakan, “Şii-İmamiyye'nin Hadis Anlayışı Üzerine”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

Erbaa'dan sayılan Küleynî'nin *el-Usûlu'l-Kâfi*⁶¹ isimli eserinde Hz. Ali'nin velâyeti ile ilgili çeşitli hadisler bulunmaktadır. Bunlardan birkaç örnek vermek gerekirse; "Ebu Hamza bir gün Câfer-i Sâdık'a 'Canım sana feda olsun Allah'ı tanımak nasıl olur?' dedi. Câfer-i Sâdık 'Allah Azze ve Celle'yi ve Rasulullah (sav)'ı tasdik etmek, Ali'nin velâyetini tasdik etmek, onun ve doğru yola ileten imamların yoluna tabi olmak, onların düşmanlarından uzaklaşarak Allah Azze ve Celle'ye yönelmekle olur. Böylece Allah Azze ve Celle tanınmış olur.' dedi"⁶² Bir diğer hadiste, "Muhammed b. Fudayl'dan, Bir gün Ebû'l Hasan'a (Musa Kâzım)'Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar"⁶³, ayetinin manasını sordum. 'O "Emiri'l-Mü'mînin (as) velâyetini söndürmek istiyorlar.' dedi. Ben 'Allah nurunu tamamlayacaktır.'⁶⁴ ibaresinin manasını nedir dedim. O, 'Deniyor ki Allah, imâmeti tamamlayacaktır. İmâmet nurdur. 'Artık siz Allah'a, Peygamberine ve indirilen nura iman edin.'⁶⁵ ayetiyle buna işaret etmektedir. O nur imamdır.' Dedi."⁶⁶ Başka bir hadiste, "küçük veya büyük bir meselede Ali'yi reddeden kimse, Allah'a şirkin sınırındadır. Muhakkak ki Rasulullah, Allah'a açılan kapıydı ve bu ondan başkasına verilmemiştir. Bu onun yoluydu, kim onun yolunu izlerse Allah Azze ve Celle'ye ulaşır. Ondan sonra Emiri'l-Mü'mînîn, Allah'a açılan kapı oldu. Daha sonra sırasıyla diğer imamlara geçmiştir."⁶⁷

İmâmiyye Şîası'na göre bizzat Allah ve Rasulü tarafından tayin edilmiş on iki imam vardır. Bunlar, Ali b. Ebî Talib (40), Hasan b. Ali (2/50), Hüseyin b. Ali (3/60), Ali b. Hüseyin (Zeynu'l-Âbidîn) (38/95), Muhammed b. Ali (el-Bâkır) (57/114), Câfer b. Muhammed (es-Sâdık) (83/148), Musa b. Câfer (el-Kâzım) (128/183), Ali b. Musa (er-Rızâ) (148/203), Muhammed b. Ali (el-Cevâd) (195/220), Ali b. Muhammed (el-Hâdi)(212-254), Hasan b. Ali (el-Askerî)(232/260), Muhammed b. El-Hasan (el-Mehdî Muntazâr) (255/...)'dır.⁶⁸

⁶¹ İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabı. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, 4-6.

⁶² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 128.

⁶³ Saff 61/ 8.

⁶⁴ Saff 61/ 8.

⁶⁵ Tegabûn 64/ 8.

⁶⁶ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 140-141.

⁶⁷ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, s. 142.

⁶⁸ Kâşîfu'l-Gıtâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlihâ*, s. 148; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40; Necefî, *Ana Hatlarıyla İmamiyye Akidesi* s. 140; Şeyh Sadûk, *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları* s. 109; Tûsî, *İmâmet Risâlesi* s. 189; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 2011, s. 338-528.

1.1.2. Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre İmâmet

Ehli Sünnet'e göre imâmet, imam tayin etmenin gerekliliğinden dolayı ümmetin üzerine yüklenmiş zaruri bir iştir. İmam, ümmet için hâkimler ve güvenilir kişiler tayin eder, sınırlarını korur, ordularının başında savaşa gider, ganimeti bölüştürür⁶⁹ ve onların zulme uğramış olanlarını zâlim olanlarından korur.⁷⁰

Ehli Sünnet'e göre imam, nass ile tayin edilmemiş bilakis bu konu ümmetin ihtiyarına bırakılmıştır. Şîa'nın iddia ettiği gibi imâmet için, nass mevcut değildir ve Peygamber (sav)'den belli bir şahsın imâmete tayin edilmiş olduğuna dair bir hüküm yoktur. Eğer bu konuda bir nass bulunsaydı gizli kalmayıp mutlaka bilinirdi, nakledilmesi için de birçok imkân mevcuttu.⁷¹ Aynı şekilde, bu mesele hakkında eğer nass bulunsaydı bu, ya tevatür ya da âhad yolu ile bilinirdi. Bu konuda tevatür mevcut olmadığına göre, geriye âhad yolu kalıyor. Böylesine önemli bir işin ahad yolu ile bildirilmesi, bir Cuma günü vaktinde camide bütün milletin gözü önünde bir devlet başkanının katledilmesi ve bu olayın sadece bir kaç kişi tarafından bilinmesi ve nakledilmesi durumuna benzer. Cemaatin böylesine önemli bir olayı bilmemesi ve nakletmemesi mümkün olmadığı için, onlara rağmen bir iki kişinin nakli elbette kabul edilemez.⁷²

İlim, adalet ve siyaset imamda bulunması zorunlu olan özelliklerdir. İmanın, şer'î hükümlerde içtihad yapanlar kadar ilim sahibi olması gerekmektedir. Bir hâkimin, onun şahitliği ile hüküm vermesinin caiz olduğu kimselerden biri olacak kadar da adâlete sahip olması gerekmektedir. Bu da onun, büyük günah işlemeksizin, küçük günahlarda ısrar etmeksizin ve en güç şartlar altında dahi doğruluğu terk etmeksizin dininde âdil, malı ve davranışları bakımından iyi olması demektir.⁷³

⁶⁹ İmâmiyye Şîası, humus toplamayı savaş halinin mevcut olmadığı hallerde dahi imamın görevleri arasında saymaktadır. Onlar humusu kar olarak tevil etmişler ve herkezin kazancının belli bir oranını imama humus olarak vermesi gerektiğini söylemişlerdir. İmâmiyye Şîası'nın humusla ilgili görüşleri için bkz. Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi* s. 137.

⁷⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 300.

⁷¹ Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2011, s. 98.

⁷² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 300; Seyfüddin Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Salim el - Âmidî; *Ebkârü'l -Efkâr*, Ayasofya Kütüphanesi, varak, 266-b, Numara 2166.'dan naklen, İlhan, *İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas*, s. 146.

⁷³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 301.

Ehli Sünnet'e göre Şîa'nın iddia ettiği gibi bütünüyle günahlardan arınmış olmak (ismet), imâmetin şartlarından değildir.⁷⁴ Ümmet dalalet üzere birleşmez ve ümmetin icması, imam tayin edebilecek yüce bir güçtür.⁷⁵

Ehli Sünnet'e göre Ashab, Beni Saide Sakîfesi'nde Ebu Bekir'in imâmeti konusunda ve daha sonra Hz. Ömer'in tayininde ittifak ettiler.⁷⁶ Şûra sonunda Osman'ın seçilmesi konusunda da görüş birliğine vardılar. En sonunda Hz. Ali'ye halife olarak biat ettiler. Bunların faziletleri, imâmetteki sıraya göredir.⁷⁷ İmâmiyye Şîası'na göre ise Hz. Ali ve onun soyundan olan on bir imam, bütün insanlardan üstündür hatta meleklerden dahi üstündür.⁷⁸

1.2. İmam-Ulema İlişkisi

Özellikle İmâmiyye Şîası kaynaklarına bakıldığında Muhammed Bâkır ve Câfer-i Sâdık zamanında onların etrafında oluşmuş ulema da diyebileceğimiz, imamların rivayetlerini aktaran bir zümre oluştuğunu söyleyebiliriz. Büyükkara'ya göre Câfer-i Sâdık zamanında, onun etrafında kümelenmiş, vasiyet doktrini ve mehdi inancı gibi fikirlere sahip olan entelektüel bir zümre vardı. Fakat bu fikirlerin Sâdık'ın öğretilerinden neşet ettiğine dair yeterli kanıt yoktur.⁷⁹ Câfer-i Sâdık, siyasetten uzak genelde ilimle uğraşan bir şahsiyet olmasına rağmen, Ebü'l-Hattâb⁸⁰ ve Mufaddal b. Ömer gibi yukarıda bahsettiğimiz zümreden bazıları onun rivayetlerine eklemelerde bulunmuşlar, onu beşer üstü niteliklere sahip bir şahsiyet olarak ortaya koymuşlar ve onun ulûhiyetini⁸¹ ve nübüvvetini iddia etmişlerdir.⁸² Câfer-i Sâdık bu zümreden rahatsız olmuş, kimi zaman onları uyarmıştır.⁸³ Aslında benzer bir rahatsızlık Sâdık'ın babası Muhammed Bâkır

⁷⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 301.

⁷⁵ Âmidî; *Ebkârü'l -Efkâr* Numara 2166'dan naklen, İlhan, *İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas*, s. 146-147.

⁷⁶ Ebi'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1329/1950, I, 47.

⁷⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 98.

⁷⁸ Tûsî, *İmâmet Risâlesi* s. 187-188.

⁷⁹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şîliği ve Abbasiler*, İstanbul 2010, s. 60.

⁸⁰ Ebü'l-Hattâb'ın aşırı görüşleri ve Câfer-i Sâdık'ın bu görüşleri reddetmesiyle ilgili bkz. Muhammed b. Ömer Keşşî, *Ricâl*, (Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfahânî), Kum 1427(h), s. 246.

⁸¹ Keşşî, *Ricâl*, s. 269-271.

⁸² Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 89-91.

⁸³ Keşşî'nin *Ricâl*'inde geçen rivayete göre Mufaddal b. Ömer, Câfer-i Sâdık için, kulların rızıklarını tayin eden kişi olarak bahsediyor. Bunun üzerine Sâdık, Kullar için Allah'tan başka rızık tayin eden olmadığını belirtip, Mufaddal'a kızıyor, ondan berî olduğunu ve onun Hattâbiyye'den olduğunu belirtiyor. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, s. 269-271.

zamanında da hâsıl olmuş Bâkır, çevresinde bulunanların sözlerini aktarırken eklemelerde bulunulmasına tepki göstermiştir. Örnek vermek gerekirse, Berkî'nin *El-Mehâsin* isimli eserinde geçen rivayete göre, kaynaklarda Bâkır'ın talebesi olarak geçen Muhammed b. Tayyâr, fikirlerini savunma maksadıyla imamın görüşleri dışında kendi akli izahlarını da eklemesi üzerine İmam Bâkır tarafından uyarılmıştır.⁸⁴

Kaynaklara bakıldığında Câfer-i Sâdık zamanında ilmi yapılanmanın dışında farklı olarak uzak bölgelere temsilci tayin etme, humus toplanması gibi faaliyetleri barındıran bir teşkilatlanma oluşmuştur. Bozan'a göre, Câfer-i Sâdık zamanında Kûfe ve Medine'nin dışındaki bölgelerde de Sâdık'ın taraftarları çoğalmaya başlamış, bununla birlikte bu bölgelerdeki taraftarlarla iletişim kurmada ve humusun toplanmasında belli sıkıntılarla karşılaşmıştır.⁸⁵ Kohlberge göre, bu sıkıntıları aşma maksadıyla vekiller tayin edilerek vekalet kurumunun oluşmasının önü açılmıştır.⁸⁶

Câfer-i Sâdık'ın vefatından sonra onun etrafındakilerden küçük bir grup oğlu Mûsâ Kâzım'ın imametini iddia etmişler ve onun imametini, Sâdık'a dayandırdıkları rivayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır.⁸⁷ Mûsâ Kâzım'ın zamanında da, babası Sâdık zamanında olduğu gibi, belli bir zümre oluşmuş ve bu zümre, onun imâmeti-hilâfetiyle ilgili söylemler geliştirmiştir.⁸⁸ Onun zamanında taraftarları humus toplamaya ve topladıkları humusu kendisine getirmeye başlamışlardır. Fakat vefatıyla birlikte bu humus paraları sorun olmaya başlamıştır. Mûsâ Kâzım'ın vefatından sonra ulemadan, imâmî cemaatten topladıkları humus ve zekât paralarını kendi hisselerine geçirmek için Ali er-Rızâ'nın imâmetini tanımayıp, Mûsâ Kâzım ile imâmetin sonlandığını ve onun Kâim Mehdî olduğunu iddia edenler olmuştur.⁸⁹

Mûsâ Kâzım'dan sonra oğlu Ali- er-Rızâ etrafında da aşırı fikirlere sahip bir zümre oluşmuş, o, Hişâm b. Hakem⁹⁰ ve Yûnus b. Abdurrahman gibi aşırı görüşlere sahip şahsiyetlerin rivayetlerine tepki göstermiştir.⁹¹ Ali er-Rızâ'nın vefat etmesinden sonra

⁸⁴ Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *el-Mahâsin*, (Thk. Seyyid Celâleddîn el-Huseynî), Tahran 1370, I, 213; Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Belief and Law in İmami Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 34.

⁸⁵ Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 116.

⁸⁶ Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, s. 34.

⁸⁷ Keşşî, *Ricâl*, s. 376.

⁸⁸ Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 117.

⁸⁹ Bu şahıslar hakkında daha sonra gelecek "Vekillerin Faaliyetleri" başlığı altında bilgi verilecektir.

⁹⁰ Hişâm b. Hakem hakkında detaylı bilgi için bakınız. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 435-442.

⁹¹ Keşşî, *Ricâl*, s. 219-238, 403-414.

ardında yedi yaşında Muhammed Cevâd'ı bırakması imâmî toplumda, imâmetin reşit olmayan birisinde devam edip edemeyeceği tartışmalarını beraberinde getirmiştir.⁹² Mesûdî'nin aktardığı rivayete göre Reyân b. Salt, Safvân b. Yahyâ, Yûnus b. Abdurrahman, Muhammed b. Hakîm ve Abdurraman b. el-Haccâc gibi o dönemde toplumun seçkinlerinden olan ya da Ali Oğullarının imâmeti üzerine fikirleri bulunan grubun ulaması diyebileceğimiz kişiler, Muhammed Cevâd'ın imâmete layık olup olmadığı konusunu görüşmek üzere Abdurraman b. el-Haccâc'ın evinde⁹³ toplanmışlardır.⁹⁴ Bu âlimlerden bir kısmı imâmeti Ali er-Rıza'nın kardeşi Ahmed b. Musa'da devam ettirme kararı almış, bir kısmı ise imâmeti Ali er-Rıza'da sonlandırıp onun Kâim Mehdî olduğunu iddia etmiştir. Daha sonraki gelişmelerle birlikte onun yaşına rağmen imâmete layık olduğu kararına varmışlardır.⁹⁵ Bozan'a göre bu tartışma ve kargaşa, imâmet nazariyesinin yetişkin birisinin imâmeti üzerine kurgulanmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁶ Diğer taraftan Muhammed Cevâd'ın yaşının küçük olmasıyla ortaya çıkan bu durum, imâmet nazariyesini, aslında o dönemdeki ulemanın şekillendirdiğini ve ulemanın imâmî toplumdaki yükselen konumunu göstermektedir.

Muhammed Cevâd ve sonraki imamlar zamanında, onlarla ilgili aşırı görüşlere sahip veya siyasi söylem haline getirilen imâmetleri üzerine kurgular geliştiren gruplardan dolayı, Abbâsî yönetiminin onlar üzerindeki gözetimi artmıştır. Bu bağlı olarak, bu imamlar taraftarlarıyla yeterli iletişim kuramadığı için, faaliyetler ulema veya vekiller yoluyla yürütülmüştür. Böylece imam adına faaliyet yürüten ulemanın veya vekillerin toplumsal konumları daha da artmıştır.⁹⁷ Aslında bu durum, gaybet-i suğra döneminde oluşturulacak sefirlik müessesesi için de temel teşkil etmiş olabileceği düşünülebilir.

1.2.1. Vekâlet Kurumunun Oluşması

Temsilci anlamına gelen vekil, çeşitli bölgelerde toplum içinde imam adına humus ve zekât toplamak ve taraftarlarıyla iletişimi sağlamak gibi faaliyetleri yürüten, onun

⁹² Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, s. 73.

⁹³ Bu kimselerin toplandığı evle ilgili farklı bilgiler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 117 (dipnot 174).

⁹⁴ Ali b. Hasan el-Mesûdî, *İsbâtü'l-Vasiyye li İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1409/1988, s. 234.

⁹⁵ Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, s. 73-77; Mesûdî, *İsbâtü'l-Vasiyye*, s. 234.

⁹⁶ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 173.

⁹⁷ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 100.

naipliğini yapan imam tarafından görevlendirilen kişilere⁹⁸ verilen isimdir.⁹⁹ Vekâlet sistemi, bazı kaynaklara göre Cafer-i Sâdık, bazı kaynaklara göre Mûsâ Kâzım'la birlikte başlamıştır. Bazı kaynaklara göre ise Câfer-i Sâdık zamanında var olan fakat sistemli bir yapı olmayan bu kurum, Mûsâ Kâzım tarafından sistemli hale getirilmiştir.¹⁰⁰

Kaynaklar bu kurumun başlangıcını Câfer-i Sâdık'a kadar geri götürseler de bu konuyla ilgili farklı görüşler de vardır. Hakyemez'e göre, gerek önceki imamların, gerekse on ikinci imamın temsilcileri hakkında dönemin eserlerinde fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (310/922), Ebü'l-Halef Eşârî el-Kummî (301/991) ve Küleynî (329/941) gibi âlimlerin dağınık olarak verdikleri bir takım bilgiler dışında Şîî olmayan kaynaklarda bu konulara hiç değinilmemiştir.¹⁰¹ Bu bilgiler daha çok sonraki Şîî yazarların vermiş olduğu bilgilerdir ve bu bilgilerin gerçekliğinin test edilmesi oldukça zordur. Özellikle bu kurumu Câfer-i Sâdık'a kadar geri götürmek pek makul gözükmemektedir.¹⁰²

Câfer-i Sâdık'ın vefatıyla birlikte bir grup Musa Kâzım'ın imametini iddia etti. Musa Kâzım, babası vefat ettiğinde henüz yirmi yaşındaydı. Musa Kâzım'ın genç ve deneyimsiz olmasından kaynaklanan hâkimiyet boşluğu, babası zamanında oluşan ulema yapılanmasının katkısıyla dolduruldu. İmam Kâzım döneminde, vekillerin ya da imam adına hareket ettiğini iddia eden kişilerin faaliyetleri daha da yoğunlaştı ve babası döneminde sistemden yoksun olan vekâlet kurumu, belli ilkeler üzerinde sistemleştirildi.¹⁰³ Fakat Mûsâ Kâzım'ın bizzat bu vekalet kurumunu sistemleştirdiği ya da kaynaklarda vekili olduğu belirtilen şahıslarla vekillik anlayışı bağlamında iletişim kurduğunu söylemek oldukça zordur.¹⁰⁴ Çünkü üzerinde geliştirilen ve siyasi söylem

⁹⁸ Bu kişilerin ve Şîî hadis râvîlerin bir kısmı hakkındaki bilgiler, Sünnî müelliflerin zayıf râvîlerin tespiti için hazırladıkları ricâl kitaplarında yer almaktadırlar. Bu yönüyle burada aktarılan bilgilerde İmâmiyye Şîâsî kaynakları baz alınmaktadır. Bkz. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 32.

⁹⁹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 417; Hakyemez, *Şîâ'da Gaybet İnanıcı*, s. 90; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background*, Londra 1982, s. 79.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 417-422; Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 116; Hakyemez, *Şîâ'da Gaybet İnanıcı*, s. 100; Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 79; Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, s. 40.

¹⁰¹ Hakyemez, *Şîâ'da Gaybet İnanıcı*, s. 97.

¹⁰² Hakyemez, *Şîâ'da Gaybet İnanıcı*, s. 99.

¹⁰³ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 420-21; Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 80.

¹⁰⁴ Ayrıca Mûsâ Kâzım, siyasi faaliyetlerden uzak durmuş, daha çok başka şahısların onun üzerinde siyasi nazariyeler geliştirmiştir. Bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 117-118.

haline gelen imâmet iddialarından dolayı Abbâsiler, Mûsâ Kâzım üzerinde baskıyı artırmışlar ve belli bir dönemde hapiste tutmuşlardır.¹⁰⁵ Aynı zamanda Mûsâ Kâzım, siyasî faaliyetlerden kendisini uzak tutmuştur. Fakat kaynaklara bakıldığında Mûsâ Kâzım zamanında onun etrafında belli bir zümrenin oluştuğu, ona humus paraları ve çeşitli hediyeler getirildiği de aktarılmaktadır.¹⁰⁶

Muhammed Bâkır ve Câfer-i Sâdık zamanlarında imâmî taraftarlar Medine ve Kûfe'de yoğunlaşmıştı. Daha sonraki imamlar döneminde sosyal ve siyasî nedenlerle bu taraftarlar farklı şehirlere yayılmaya başladı. Abbasiler döneminde Bağdat, bütün kesimler için cazibe merkezi olmaya başladı. Şehir hızla büyüdü ve ticari faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez oldu. Bu durum nüfusu da cezpt etti. Bağdat'ta imamların taraftarları olan bir nüfusu oluşmaya başladı.¹⁰⁷ İlk zamanlarda bu taraftarları için merkezi konumda olan Kûfe, bu dönemde tedrici olarak önemini yitirdi ve yeni merkez Bağdat oldu. İran'da bulunan Kum şehri de bu dönemde bu taraftarlar için önem kazanmaya başladı. Abbasi halifesi Me'mun zamanında Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi ve Merv'e taşınmasıyla birlikte Horasan bölgesi de bu taraftarlar için önem kazanmaya başladı.¹⁰⁸

Halife Mütevekkil, Ali er-Rızâ'dan sonra onun oğlu Muhammed Cevâd'ı, faaliyetlerini kontrol etmek, onun üzerinden siyasî komplâşmaları önleyebilmek ve taraftarlarıyla iletişimini sınırlandırabilmek için sarayına davet etti. Aynı şekilde Muhammed Cevâd'ın oğlu Ali el-Hâdi'yi de yönetimine yakın tuttu, onu Samarra'ya yerleştirdi. el-Hâdi, vefatına kadar burada ikamet etti. Yönetime yakın olmalarından dolayı imamlarla taraftarlarının iletişimi zayıflamış ve imâmî toplumda vekillerin dinî ve siyasî rolleri artmış, neredeyse işlerin tamamı vekiller yoluyla yürütülmüştür.¹⁰⁹ Bu durum vekillerin imam adına yürüttükleri faaliyetlerdeki otoritelerini artırmış ve İmamın bulunmadığı ortamda tek otorite kaynağı vekiller olmuştur.¹¹⁰

¹⁰⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1407/1987, V,262.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 116-118.

¹⁰⁷ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 428; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Just Ruler (al-sultân al-'âdil) in Shi'ite İslam : The Comprehensive Authority of the Jurist in İmamite Jurisprudence*, New York 1988, s. 60.

¹⁰⁸ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 428.

¹⁰⁹ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 100.

¹¹⁰ Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 81.

Sosyal ve siyasî nedenlerle imamların, sağlıklı bir şekilde faaliyetlerini yürütememesi ve bu faaliyetlerin vekiller yoluyla yürütülmesi vekillerin, toplum üzerindeki otoritelerinin artmasına sebep olmuştur. İmam Bâkır ve Sâdık zamanında imamların ahbârı ve talimatları dışında tasarruf yetkisi olmayan vekiller, daha sonraki imamlar üzerinde siyasî baskının artması ile birlikte imamlardan doğan boşluğu doldurmuşlardır. İmamın otoritesi tedrici olarak vekillere geçmiştir.¹¹¹ Kohlberge göre, bu durum daha sonraki dönemde Şif-İmâmî toplum için faydalarını göstermiş, gaybet döneminin bunalımları, bu vekillerin toplumu yönlendirmeleri sayesinde sorunsuz bir şekilde atlatılmıştır.¹¹²

1.2.2. Vekillerin Faaliyetleri

Vekillerin; imamlarla taraftarları arasında iletişimi sağlamak, zekât ve humus paralarını toplamak ve imama iletmek, imamlara sunulan hediyeleri ulaştırmak, imamdan gelen ahbârı müntesiplerine iletmek, imamın taraftarları arasında meydana gelen ihtilafları çözmek gibi görevleri vardı.¹¹³ Büyükkara'ya göre, vekiller, imam adına ticari faaliyetler de yürütüyor, alış, satış, kiralama işleri de yapıyorlardı.¹¹⁴

İmâmiyye Şîası kaynaklarında geçen rivayetlere göre, Bağdat'ta ticaretle uğraşan Abdurrahmân b. Haccâc el-Becelî, İmam Sâdık zamanında vekillik makamında mümtaz bir yere sahipti. Câfer-i Sâdık onun için methiyelerde bulunmuştur. Abdurrahmân bu görevini İmam Kâzım zamanında da devam ettirmiştir. O, toplanan humus ve devlet kademelerinde bulunan gizli imâmî kadrolardan edinilen bilgilerin Medine'de bulunan İmam'a ulaştırılmasında aracı olmuştur.¹¹⁵ Câfer-i Sâdık'ın seçkin vekillerinden birisi de Medine'de vekillik görevini icra eden Muallâ b. Hüneys'tir. O Abbasi yönetimi tarafından, bir iddiaya göre Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye isyanına iştirak ettiği, diğer bir iddiaya göre İmâmî propagandacıların isimlerini Abbasi yönetimine vermediği

¹¹¹ Sachedina, *The Just Ruler*, s. 49.

¹¹² Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, s. 40.

¹¹³ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 418; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 79; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 90.

¹¹⁴ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 418.

¹¹⁵ Keşşî, *Ricâl*, s. 368-69; Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, Beyrut t.y. , s215-16; Şeyh Ebî'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum 1416, s. 237-38; Ayrıca bkz. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 425.

için idam edilmiştir. İmam Câfer, Muallâ'nın idamına çok üzülmüş, onun vekili olmasından dolayı cezalandırıldığını düşünmüştür.¹¹⁶

Musa Kâzım zamanında vekillerin faaliyetleri daha da yoğunlaşmış, Kûfe ve Medine dışında, Mısır, Bağdat gibi şehirlere de vekiller tayin edilmiştir. Bu dönemde Mısır vekilliğini Osman b. İsa er-Ravasî¹¹⁷, Bağdat vekilliğini Ziyâd b. Mervân el-Kındî¹¹⁸ ve Abdullah b. Cündeb¹¹⁹, Kûfe vekilliğini, Ali b. Ebî Hamza¹²⁰, Mansûr b. Yunus¹²¹ ve Hayyân es-Serrâc¹²² yürütmüştür.¹²³ Bu şahıslar arasında Abdullah b. Cündeb hariç hepsi, Mûsâ Kâzım'ın vefatından sonra şahsî menfaatleri için kullandıkları paraları Ali er-Rızâ'ya vermemek için, Kâzım'ın gerçekte ölmediğini iddia etmiş, Ali er-Rızâ'nın imâmetini tanımamışlardır.¹²⁴

Ali er-Rızâ döneminde vekiller, diğer imamların dönemine kıyasla daha fazla inisiyatif almaya başlamışlar. Bu dönemde Zekerriyya b. Âdem, imamın gözünde önemli bir yere sahiptir. İmam Rıza'nın talebesi olan Ali b. El-Müseyyeb'in, Hemedan ile Medine'nin arasının çok uzun olduğu, kendisini görmek ve bilgi almak için kat ettiği yolun çok meşakkatli olduğunu söylemesi üzerine, Ali er-Rızâ, ona hemen hemen her konuda Zekerriyya b. Âdem'e danışabileceğini söylemiştir.¹²⁵ Yine Ali er-Rızâ'nın, "Biz size dinin temel ilkelerini öğretiriz, detaya ilişkin hususları keşfetmek sizin vazifenizdir." demesi ulemanın, imamın ahbârı dışında vaaz verebileceklerine ruhsat teşkil etmektedir.¹²⁶ Bu, daha sonraki dönemlerde teşekkül edecek Usulîlik hareketinin de nirengi noktası olarak düşünülebilir.

¹¹⁶ Keşşî, *Ricâl*, s. 317-21; Necâşî, *Ricâl*, s. 417; Ayrıca bkz. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 419.

¹¹⁷ Keşşî'nin *Ricâl*'inde geçen rivayete göre, bu şahıs Mûsâ Kâzım'ın vekiliydi. Onun vefatıyla birlikte "Vâkıfıyye"nin içinde yer aldı. Humus paralarını zimmetine geçirdi ve Ali er-Rızâ'ya vermeyi reddetti. Daha sonra tövbe edip, humus paralarını Ali er-Rızâ'ya gönderdi. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, 493-94; Benzer rivayetler için bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 300-01.

¹¹⁸ Rivayete göre Mûsâ Kâzım vefat ettiğinde, bu şahsın yanında Mûsâ Kâzım'a iletilmesi gereken yetmiş bin dinar para vardı. O da bu parayı Ali er-Rızâ'ya vermeyi reddetti ve "Vâkıfıyye" içerisinde yer aldı. Keşşî, *Ricâl*, s. 390.

¹¹⁹ Keşşî, *Ricâl*, s. 484.

¹²⁰ Keşşî'nin *Ricâl*'inde geçen rivayete göre, Mûsâ Kâzım vefat ettiğinde bu şahsın yanında Kâzım'a ait otuz bin dinar para vardı. Bu paraları Ali er-Rızâ'ya vermemek ve kendi zimmetine geçirmek için "Vâkıfıyye"ye dâhil oldu. Keşşî, *Ricâl*, s. 338-39; Necâşî, *Ricâl*, s. 249-50.

¹²¹ Keşşî, *Ricâl*, s. 394; Necâşî, *Ricâl*, s. 413.

¹²² Keşşî, *Ricâl*, s. 263.

¹²³ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 424.

¹²⁴ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 424 (dipnot 90); Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 64.

¹²⁵ Keşşî, *Ricâl*, s. 391; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî eş-Şeyh Müfid, *İhtisâs*, (Thk. Ali Ekber Gaffârî), Beyrut 1430/2009, s. 93.

¹²⁶ Keşşî, *Ricâl*, s. 418,490.

Ali er-Rızâ döneminde Kum vekilliğini Abdulaziz el-Mühtedî¹²⁷, Bağdat vekilliğini Abdurrahman el-Haccac, Kûfe vekilliğini dönemin en tanınmış vekillerden olan, hadislerin sıhhati hakkındaki görüşlerini ve fikhî konulardaki ittifaklarını İmâmiyye mezhebinin hüccet saydığı, vekillik görevini dokuzuncu imam El-Cevâd zamanında da devam ettiren Safvân b. Yahya¹²⁸ yerine getirmiştir.¹²⁹

Muhammed Cevâd döneminden itibaren vekillerin konumunda önemli bir yükselme gözükmemekte ve İmâmî toplumun liderliği belli ailelerin tekelinde toplanmaya başlamıştır. Bu ailelerden en önemlileri Bağdat'ın seçkin ailelerinden Nevbahtî ailesi, bir diğeri de on ikinci imamın gaybeti ile birlikte ilk iki sefirin mensup olduğu Ebu Amr ailesidir¹³⁰. Ebû Amr ailesinin önderlerinden, Ebû Amr Osman b. Saîd, Muhammed Cevâd'ın himayesinde büyümüş, ondan ilim tahsil etmiş, onuncu imam el-Hâdi döneminde vekillik görevinde mümtaz bir yere sahip olmuştur. Ahmed b. İshak b. Sa'd el-Kummî, İmam el-Hâdi'ye, her zaman kendisinin yanına gelmesinin mümkün olmadığını, yanına geldiğinde ise kendisini görme fırsatı bulamadığını, böyle bir durumda kendisine uyma konusunda kimi tavsiye edeceğini sormuş, İmam el-Hâdi, ona, Ebû Amr Osman b. Saîd'i kastederek "Onun söylemiş olduğu her şeyi tasvip ederim ve rivayet ettiği her şey benden gelmektedir" demiştir.¹³¹ Ebû Amr, bu görevini Hasan el-Askerî zamanında da devam ettirmiş, onun vefatından sonra sefirlik göreviyle birlikte toplumunun en önemli lideri konumuna gelmiştir.¹³²

¹²⁷ Keşşî, *Ricâl*, s. 422; Necâşî, *Ricâl*, s. 245.

¹²⁸ Keşşî'nin *Ricâl*'inde geçen rivayete göre 220'de vefat etmiştir. İmamların onunla ilgili övgü dolu sözleri vardır. Keşşî, *Ricâl*, s. 417-18; Ayrıca bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 197-98; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 216.

¹²⁹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet*, s. 430.

¹³⁰ Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 82.

¹³¹ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 220-22.

¹³² Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 83.

2. GAYBET-İ SUĞRA DÖNEMİ

İmâmiyye Şîası'na göre, on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Mehdî, 360/874 yılında gözden kaybolup, gaybete girmiştir. Gaybetinden itibaren dördüncü sefir'in ölüm tarihi olan 328/940 tarihine kadar olan ve bizzat imam tarafından tayin edildiğine inanılan dört sefirin imam adına yetki ve sorumluluğu üstlendiği döneme Gaybet-i Suğra dönemi (Kısa Gaybet Dönemi), 328/940 tarihinden Muhammed Mehdi'nin ortaya çıkacağı tarihe kadar geçen süreye de Gaybet-i Kübrâ (Büyük Gaybet) denmiştir. Bu dört kişi, Ebû Osman Saîd el-Ömerî (260-267/874-880 arası), oğlu Ebû Câfer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Ömerî (305/917-18), Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (326/939) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semürî'dir (328/940).¹³³ Gaybet-i suğra döneminde sefir, nâib, vekil diye isimlendirilen bu dört kişinin, imamla toplum arasında irtibat kurmak, ortaya çıkan meseleleri imama arz ederek onun emir veya yasaklarını topluma ulaştırmak, imama gelen humus ve diğer gelirleri imam adına toplayıp muhafaza etmek gibi görevleri vardı.¹³⁴

Hasan el-Askerî'nin vefatı, İmâmî toplum için bunalımlı bir dönemi beraberinde getirdi. Onun vefatıyla birlikte imâmet silsilesi ile alakalı çeşitli görüşler ve gruplar ortaya çıkmıştır.¹³⁵ Bu bunalımlı durumun üstesinden gelebilmek için İmâmiyye'nin öncülleri olan Kat'iyye, gaybet olgusunu devreye sokmuştur. Akoğlu'na göre İmâmiyye, on birinci imam Hasan el-Askerî sonrası buhranlı dönemden kurtulmak için İslam öncesinde de var olan gaybet olgusunu güncelledi. Hatta ona teolojik bir boyut kazandırdı. Bu bağlamda gaybet kavramı, Hasan el-Askerî sonrasında İmâmî düşüncenin çok sayıda gruba ayrıldığı bunalımlı dönemin aşılmasında stratejik bir kavram oldu.¹³⁶

On ikinci imamın varlığına gelince; bu konuda çok önemli bir çalışmaya sahip olan Hakyemez, şu bilgileri vermektedir: “*Gerek dönemin mezhepler tarihçileri tarafından kaleme alınan eserlerin vermiş olduğu bilgilerden, gerekse bizzat İmâmîler'in aktardıkları çelişik haberlerden, on ikinci imam diye kabul edilen bir çocuğun*

¹³³ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 16; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 165-66; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, İstanbul 2011, s. 203-207; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 103; Muharrem Akoğlu, *Mezhep Olgusu Bağlamında Şîa ve Irak'ta Şîilik*, Kayseri 2013, s. 78-79.

¹³⁴ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 165-66.

¹³⁵ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 79 ve devamı.

¹³⁶ Akoğlu, *Mezhep Olgusu Bağlamında Şîa ve Irak'ta Şîilik*, s. 78.

doğmadığı açıkça anlaşılmaktadır. İmâmiyye Şîası kendileri için hayatî öneme sahip imâmetin kesintiye uğramaması için böyle birisini varlığını iddia etmiştir. Onlar tarafından önceki mehdilik rivayetleri Muhammed b. Hasan adına uyarlanırken, diğer taraftan da kelâmcıları vasıtasıyla bu bilgileri rasyonel yöntemlerle doğrulamaya çalışmışlardır.¹³⁷ Yine başka bir sayfada Hakyemez “İmâmî Nevbahtî de (310/922) dâhil muasırı olduğu bütün fırka yazarları, Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olmadığını kabul ederler. Ancak başta İmâmiyye olmak üzere Şîa'nın yok olacağını fark eden bir kısım Kat'iyye, varlıklarını sürdürebilmek için imametın devam ettiğini sürekli gündemde tutmuştur”¹³⁸ demektedir.

Gaybet olgusu, İslam öncesi toplumlarda¹³⁹ var olmakla birlikte İslam tarihinde ilk defa Muhammed el-Hanefiyye¹⁴⁰ için gündeme gelmiştir. Daha sonra çeşitli şahıslar için de gündeme gelmiştir.¹⁴¹ Hakyemez'e göre, Câfer-i Sâdık ve Mûsâ Kâzım'ın da gaybetini ileri sürenler olmuş bunlar, iddialarını delillendirmek için Peygamber ve imamlar üzerinden rivayetler uydurmuşlardır. Daha sonra rivayetler Şîî hadisçileri tarafından kitaplarına eklemiştir.¹⁴² Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu rivayetler, daha sonraki dönemde on ikinci imam için güncellenmiştir.

İmâmiyye Şîası kaynaklarına göre, yeryüzü hüccetsiz kalamaz. Allah'ın Hasan'ın soyundan bir hücceti vardır. O gizlenmektedir ve Allah izin verdiğinde zuhur edecektir.¹⁴³ İmâmiyye mensuplarından bazı şahıslar, on ikinci imam Mehdî'yi bizzat gördüklerini, onun Abbasi yönetiminin baskısından ve başka şahıslardan gelebilecek zarardan dolayı gizlendiğini, iletişimini sefirler yoluyla sağlayacağını iddia etmişlerdir.¹⁴⁴ Bununla birlikte, İmam Mehdî'nin var olup olmadığı hususunda insanlarda tereddüt hâsıl olmuş, bu tereddütleri gidermek için sefirler halka imamdan

¹³⁷ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 97.

¹³⁸ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 92.

¹³⁹ İslam öncesi toplumlarda gaybet fikriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Benli, *Fars-Şîa İlişkisi (H. II. Asır)*, Malatya 2006; Fatih Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2010.

¹⁴⁰ Muhammed el-Hanefiyye ile ilgili ortaya çıkan gaybet fikirleri için bkz. Benli, *Fars-Şîa İlişkisi*; Hüseyin Güneş, “Şîa'nın Oluşum Sürecinde İbnü'l-Hanefiyye'nin Yeri”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslar arası Sempozyumu*, Bingöl 2014, c.2.

¹⁴¹ Mûsâ Kâzım' gaybet fikirleriyle ilgili tezimizin “Vekillerin Faaliyetleri” başlığı altındaki bilgilere bakınız.

¹⁴² Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 97. Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra onun da gaybete girdiğini iddia edenler olmuştur. Bkz. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 79-80.

¹⁴³ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 90-93; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 223.

¹⁴⁴ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 224.

gelen ahbarla cevap vermeye çalışmışlardır. Bir rivayete göre “ Osman b. Saîd ve bazı kişiler, Hasan el-Askerî’ye, kendisinden sonra hüccetin kim olacağını sormuşlar, o sırada buldukları meclise Hasan el-Askerî’ye benzeyen bir çocuk girmiş, el-Askerî, etrafında bulunanlara “*Benden sonra imamınız ve size halifem budur. Benden sonra dağılmayın; yoksa dininizde helaka düşersiniz. Bugünden sonra onu bir daha göremeyeceksiniz*” demiştir.¹⁴⁵ Bir başka rivayete göre ise insanlar Câfer b. Osman’a, İmam Mehdî’yi görüp görmediğini sormuşlar, Câfer, kendisini bizzat gördüğünü belirtmiş, fakat onun hakkında soru sormanın insanlara haram kılındığını söylemiştir.¹⁴⁶

İmâmiyye Şîası’na göre gaybet-i suğra dönemiyle birlikte, gaybette bulunan on ikinci imam, müntesipleri ile iletişimini toplum içinden seçilmiş özel temsilciler ile devam ettirmiştir. İmam Mehdî’den gelen “Yeni zuhur eden olaylarda, hadislerimizi rivayet edenlere başvurun; çünkü onlar, sizin üzerinizde hüccetimidir, ben de onlara Allah’ın hüccetiyim. Gaybetim zamanında, benden faydalanmak, bulut altına girdiği zaman, güneşten faydalanmaya benzer. Yıldızlar, gök ehline amansa, ben de yeryüzündekilere amanım, onlar, benimle esenleşirler. Soru kapısını kapatın, size gerekmeyen şeyleri sormayın, bilmediğiniz şeylerin üstüne düşmeyin” tevkî ile sefirler bizzat imam tarafından görevlendirilmiştir.¹⁴⁷

3. GAYBET SONRASI DÖNEMDE ULEMA

3.1. İmâmiyye Şîası’nda Ahbârî-Usulî Ayrışması

İmamiyye Şîası uleması, imamın gaybetiyle birlikte onun otorite ve yetkilerinin devam ettirilme şekli konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafa binaen Ahbârî ve Usulî şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır.¹⁴⁸ Bu iki ekolün ortaya çıkması ve özellikle 18. ve 19. yüzyılda bu iki ekol arasındaki mücadele merci-i taklid müessesesinin teşekkülünde çok önemli bir yere sahiptir.

¹⁴⁵ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 222.

¹⁴⁶ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 224.

¹⁴⁷ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 534.

¹⁴⁸ Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 7.

Ahbariyye, Haber kelimesinin çoğulu olan ahbara nispet ifadesi olup, dini konularda nakil ve rivayetlere bağlı olanları ifade eden bir terimdir.¹⁴⁹ Ahbar kelimesi, aynı zamanda İmâmiyye Şîası'nda farklı bir ıstalahî manaya sahip olup, Peygamber (sav)'in sünnetine ek olarak imamların söz, fiil ve takrirlerini de kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır.¹⁵⁰ Ahbârî anlayışa göre, İmam gaybette olsa bile onun yönlendirici fonksiyonu devam etmektedir, İmamiyye Şîası müntesiplerinin karşılaştığı dini meselelerde İmamlardan nakledilen ahbâr bu meselelerin çözümünde yeterlidir ve yeni arayışlara ihtiyaç yoktur.¹⁵¹ Ahbârîliğin ilk öncüleri olarak Küleynî¹⁵² (329/941) ve Şeyh Sadûk¹⁵³ (381/991) kabul edilmektedir.¹⁵⁴ Onlara göre, imamın gaybeti döneminde onun yetkisinde olan cihad ilan etmek, ganimetleri taksim etmek, Cuma namazı kıldırmak, dini hükümleri yerine getirmek, had cezalarını uygulamak, zekat ve humusu toplanmak ve dağıtılmak gibi fiiller imamın yetkisindedir ve başkalarının bunlarda üzerinde tasarruf yetkisi yoktur.¹⁵⁵

Ahbârîler, imamlar yoluyla gelen ahbara sıkı bir şekilde bağlı olmaları ve onlar dışında aklî istidlal yollarına başvurmaya karşı oldukları için kaynaklarda “*müşebbihe*”, “*selefiyye*” gibi isimlerle de anılmışlardır.¹⁵⁶ Küleynî ve Şeyh Sadûk, Ahbariliğin ilk öncüleri olarak kabul edilmekte birlikte¹⁵⁷, XI/XVII. yüzyılın başlarında bu ekolü sistemleştiren “*el-Fevâidü'l-Medeniyye*” isimli eserin müellifi Muhammed Emin el-Esterâbâdî'dir¹⁵⁸ (1033/1624). O, imamın gaybetinden itibaren var olan fakat sistemleştirilmemiş olan Ahbârî anlayışı, sistemli bir yapıya sokmuş ve bağımsız bir

¹⁴⁹ Metin Yurdagür, “Ahbâriyye”, *DİA*, İstanbul 1998, I, 490.

¹⁵⁰ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 200, s. 52.

¹⁵¹ Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 7; Yurdagür, Ahbâriyye, *DİA*, I, 490.

¹⁵² Muhammed b. Yakûb b. İshak el-Küleynî, İmâmiyye Şîası'nda en önemli hadis kitabı olarak kabul edilen “*el-Kâfi*” isimli eserin müellifidir. Hayatı ve Eserleri hakkında bkz. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s. 377; Mustafa Öz, “Küleynî”, *DİA*, XXVI, 538-539.

¹⁵³ Ebû Câfer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî, Küleynî'den sonra İmâmiyye Şîası'nın en önemli alimlerinden kabul edilmektedir. İmâmiyye Şîası'nca “*el-Kütübü'l-Erbaa*” isimli hadis kitaplarından ikincisi olan “*Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*” isimli eserin müellifidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 261-262; Mustafa Öz, “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk”, *DİA*, XIX, s. 346-348.

¹⁵⁴ Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 7.

¹⁵⁵ Mustafa Öz, “Niyâbet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 164.

¹⁵⁶ Muhammed Emin Esterâbâdî, Seyyid Nureddin el-Âmilî, *El-Fevâidu'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, (Tahk. Şeyh Rahmetullahi Rahmetü el-Erâkî), Kum 1424, s. 97.

¹⁵⁷ Genel olarak Ahbârîliğin ilk öncüleri Küleynî ve Şeyh Sadûk kabul edilmekle birlikte bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Usulîler, Ahbârîliğin bu iki alime dayandırılmasına karşı çıkmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s. 68-74.

¹⁵⁸ Ahbârîliğe katkıları ve hayatı hakkında bkz. Esterâbâdî, Âmilî, *El-Fevâidu'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 91; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s. 175-192.

ekol olarak ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.¹⁵⁹ Esterâbâdî söz konusu eserinde, Usulî anlayışı şiddetle eleştirmiş, görüşlerini Küleynî ve Şeyh Sadûk'a da dayandırarak içtihad ve taklidin haram olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰ O, Usulî anlayışın en önemli temsilcilerinden Şeyh Tûsî'yi imamın yokluğunda ulemanın ona vekâlet edebileceği ve temel hadis kitaplarındaki hadislerin sağlamlığıyla ilgili tenkit edici görüşlerinden dolayı eleştirmiştir.¹⁶¹

Ahbara sıkı bir şekilde bağlılığı ilke edinen, bunun dışında nasslar üzerinde aklî istidlal yollarına karşı çıkan ve gâib imam dışında kimseye otorite hakkı tanımayan Ahbârî anlayış gaybetin ilk başlarında toplumun ihtiyaçlarına kısmen çözüm bulmuştur. Fakat gaybetin uzamasıyla birlikte bu anlayış İmâmiyye Şîası müntesiplerinin ihtiyaçlarına cevap verme konusunda yetersiz kalmış ve çeşitli çözüm yolları aranmaya başlanmıştır.¹⁶² Bu anlamda, daha sonra Usulî düşünce olarak isimlendirilecek olan ekol, sadece ahbara dayanarak yeni meselelerin çözümünün mümkün olmadığını, yeni durumlar karşısında Kur'an, Hadis ve Ahbardan aklî metodlarla fikhî ve itikadî hükümlerin çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışın ilk ve en önemli temsilcisi Şeyh Müfid'dir¹⁶³ (413/1032)¹⁶⁴. O, önceki ulemadan farklı olarak, İmamın gaybeti ve ömrünün uzunluğuyla ilgili İmâmiyye Şîası müntesiplerinin sorularını muhaliflerden gelen şiddetli eleştirileri akli izahlarla, peygamberlerin gaybetiyle, ömürlerinin uzunluğuyla örneklendirerek açıklamaya çalışmıştır.¹⁶⁵ Müfid, imamın yokluğunda toplumun lidersiz kalamayacağını, belli konularda ulemanın bu görevleri yerine getirmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁶⁶ Müfid'in Usulî anlayışını öğrencisi Şerif el-Mürtazâ¹⁶⁷ (436/1045) devam ettirmiş, o da hocası gibi gaybeti akli delillerde temellendirmeye çalışmıştır.¹⁶⁸ Şerif el-Mürtazâ, hocasına göre akla daha fazla yer

¹⁵⁹ Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *DİA*, I, 490.

¹⁶⁰ Esterâbâdî, Âmilî, *El-Fevâidu'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidu'l-Mekkiyye*, s. 91.

¹⁶¹ Esterâbâdî, Âmilî, *El-Fevâidu'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidu'l-Mekkiyye*, s. 129.

¹⁶² Mustafa Öz, "Niyâbet", *DİA*, XXXIII, 164.

¹⁶³ Ebû Abdullah Muhammed el-Ukberî Şeyh Müfid, İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis alimlerindedir. Usulî anlayışın kurucusu olarak değerlendirilmektedir. Çok sayıda eser telif etmiştir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Necâsî, *Ricâl*, s. 399-403; Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*; Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *DİA*, XXXI, 502-503.

¹⁶⁴ Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 8.

¹⁶⁵ El-İmâm Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nuğmân b. El-Muallim Ebî Abdillâh, el-Ukberî, el-Bağdâdî, *el-Fusûlu'l-Aşaratü fi'l-Ğaybe*, y.y. 1453, s. 62, 83-86, 93.

¹⁶⁶ Mustafa Öz, "Niyâbet", *DİA*, XXXIII, 164.

¹⁶⁷ Asıl adı Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed'dir. Lakabı ise Mürtazâ'dır. Şeyh Müfid'in seçkin öğrencilerindedir ve hocasının vefatından sonra İmâmiyye Şîası'nın lideri olmuştur. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Necâsî, *Ricâl*, s. 270-271.

¹⁶⁸ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç*, s. 145.

vermiş, onunla birlikte Usulî anlayışta akılcılık ve hadis karşıtlığı zirveye çıkmıştır. Eserlerinde kelâmî konuları, akılcı bir metodla sunmuş ve bu anlamda çeşitli reddiyeler yazmıştır. Bunda Basra Mûtezile'sinin etkisinde kalmasının önemli bir payı vardır.¹⁶⁹

Gaybetle birlikte sâkıt olduğu düşünülen İmamın görev ve yetkilerinin, Şerif el-Mürtazâ'nın talebesi Şeyh Tûsî'yle¹⁷⁰ (436/1044) birlikte Usulî anlayıştaki ulemanın, bu görev ve yetkilerini üstlenme konusunu daha sağlam temellere oturduğunu görmekteyiz. O, humusun yarısının ulema tarafından alınabileceğini, Cuma namazının ifa edilmesinde fukahanın yetkili olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹ Tûsî, hocaları Müfid ve Mürtazâ'yla birlikte sistemleşen akılcı yaklaşımı daha da geliştirmiş, Ahbârîlik ve Usulîlik arasında arasındaki ayrımı daha mutedil bir yaklaşım getirmiş, bu iki anlayışı sentez etmeye çalışmıştır.¹⁷²

Müfid, Mürtazâ ve Tûsî'den sonra Usulî anlayışa en büyük katkı, VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıllarda Hille ve Cebel-i Âmil ekolleri olarak isimlendirilen ulema tarafından yapılmıştır. Bu anlamda Muhakkık Hillî¹⁷³ (676-1277), Allâme Hillî¹⁷⁴ (716-1325) ve Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî¹⁷⁵ (966/1559) ön plana çıkmış, onlarla birlikte ulemanın, imam adına yürüttükleri faaliyetlerde dini ve toplumsal konuları artmış, zekat, humus, savunma cihadı gibi imamın yetkisinde olan görevlere ulamanın vekalet edebileceğini belirtmişlerdir. Özellikle Hillî'lerle birlikte hadis tetkiki ve fıkıh usulu konularında Ehl-i Sünnetin hadis ve fıkıh usulu anlayışı etkisini iyice hissettirmiştir.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 108.

¹⁷⁰ Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. el-Hasan et-Tûsî, Şeyh Müfid ve Mürtazâ'dan ders almış, onlardan sonra Bağdat'ta İmâmiyye Şîası toplumunun liderliğini üstlenmiştir. Sünnî çevrede yetişmiş ve Sünnî alimlerden dersler almıştır. Onun, Sünnî fıkıh usulu ve hadis metodlarından etkilenerek, İmâmiyye Şîa'sında fıkıh usulu ve hadis metodlarının oluşmasında önemli bir payı vardır. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Muhammed b. El-Hasan b. Ali b. El-Hasan et-Tûsî, *En-Nihâye*, Kum ty, s. 4-48 (giriş bölümü Hayâtü't-Tûsî kısmı); Necâşî, *Ricâl*, s. 403; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 306-308.

¹⁷¹ Tûsî, *En-Nihâye*, s. 301-302.

¹⁷² Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 111.

¹⁷³ Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Câfer b. el-Hasan el-Hillî, el-Muhakkıku'l-Evvel veya Muhakkık lakablarıyla şöhret bulmuş, Hille ekolünün önemli bir temsilcisidir. Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 72-80.

¹⁷⁴ Cemâlüddîn Hasan İbnü'l-Mutahhar, daha çok Allâme ünvanıyla anılmıştır. Usulî anlayışın önemli temsilcilerindendir. Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 80-93; Mustafa Öz, "İbnü'l-Mutahhar" *DİA*, XVIII, 37-39.

¹⁷⁵ Şehîd Sâni olarak şöhret bulmuştur. Uzun süre Sünnî ulemadan ders almıştır. Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Mustafa Öz, "Şehîd-i Sâni", *DİA*, XXXVIII, 440-441.

¹⁷⁶ Mazlum Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 67-93; Mustafa Öz, "Niyâbet", *DİA*, XXXIII, 164; Mustafa Öz, "Usûliyye", *DİA*, XXXII, 214-215; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 309-310.

XVII ve XVIII. yüzyılda Esterâbâdî' ve onu takip eden ulamayla birlikte Ahbârî-Usulî çekişmesi alevlenmiş, “*er-Resâilu'l-Usûliyye*” isimli eserin müellifi Muhammed Bâkır Behbehânî¹⁷⁷ (1205/1790) ve öğrencileriyle birlikte Usulîler, Ahbârîlere üstünlük kurmuşlardır. Behbehânî, bu eserinde Usulî ilkeleri aklî izahlarla temellendirmiş, Esterâbâdî ve Ahbârî anlayışa karşı eleştirilerde bulunmuş ve onların delillerini çürütmeye çalışmıştır.¹⁷⁸

Günümüzde, İmâmiyye Şîası müntesipleri arasında Ahbârîliğe mensup olan çok az sayıda insan vardır ve bu anlayış yok olmaya yüz tutmuştur. Usulîyye ise hakim ekol olmuş, İmâmiyye Şîası müntesiplerinin büyük çoğunluğu bu ekole mensuptur.¹⁷⁹

Bizim burada Ahbârî ve Usulî anlayışın görüş farklılıklarını detaylı bir şekilde anlatma imkanımız yoktur. Fakat genel hatlarıyla bu görüş farklılıklarına değinmek gerekirse;

Usulî ulema, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi hüküm çıkarma delillerinde benzer bir sistem takip etmişler, daha önceden İmâmiyye-Şîası'nda bulunmayan icma ve akıl delillerini mezhebin fıkıh usulüne dâhil etmişlerdir.¹⁸⁰ Dinî nassları anlamada akla geniş bir alan açmışlardır. Kur'an ve ahbârın gerçek manasının ancak akli devreye sokarak anlaşılabilceğini ve nassların, akli delillerle çelişmeyeceğini ifade etmişlerdir. Kur'an ve ahbârda bulunmayan meselelerde; akıl, ilim ve zann yoluyla içtihada varılabileceğini, nassların işaret etmediği konularda belli usuller çerçevesinde aklın hüküm çıkarmada yetki ve özgürlüğe sahip olduğunu belirtmişlerdir. Hadisler konusunda ise, mezhebin en önemli hadis külliyyatı olan “*Kütüb-i Erbaa*”nın çok sayıda zayıf ve uydurma haberler içerdiğini belirtmişler, hadislerin sahihliğini değerlendirmede de, Ehl-i Sünnet'e benzer bir metot takip ederek, bunları sahih, hasen, mütevâtir ve zayıf olarak dört gruba ayırmışlardır.¹⁸¹

Fikri temelde, Usulîliğe tamamıyla karşı çıkan Ahbârîler, müçtehidin imam adına faaliyet yürütmesi ve onun nâibliği iddiasıyla siyasî ve ictimâî alanda hâkimiyet

¹⁷⁷ Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Hamid Algar, “Behbehânî, Muhammed Bâkır”, *DİA*, VI, 142.

¹⁷⁸ Bkz. Muhammed Bâkır el-Vahîd Behbehânî, *Er-Resâilu'l-Usûliyye*, Kum 1416 (h), s. 142, 385.

¹⁷⁹ Mustafa Öz, “Usûliyye”, *DİA*, XXXXII, 215.

¹⁸⁰ “Usulîler; müçtehidin, İmam Şâfiî (204/820), Ebu Hanîfe (150/767) gibi ehl-i sünnet ulemasından alınan usul-i fıkıh ve onun kaidelerine başvurmasını zorunlu görürler. Bütün İmâmî alimler, usul-i fıkıhı ilk defa tesis edenlerin Sünnî ulama olduğu kabul ederler. Alimlerden bir grubun açıkça ifade ettikleri gibi usul-i fıkıhı ilk defa tesis eden Sünnîlerdir ve ilki İmam eş-Şâfiî'dir.” Bkz. Abdullah es-Semâhicî, “*İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usulîler Arasında Temel Farklar*”, (Çev. İbrahim Kutluay), *ŞÜİFD*, (cilt, sayı ve dönem yok.)s. 137-153

¹⁸¹ Semâhicî, *İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usulîler Arasında Temel Farklar*, s. 137-153; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 77-78; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 223-224.

kurmasına karşı çıkmışlardır. Usulî ulemayı, içtihad yoluyla Sünnî fıkıh ve hadis usulünü kullanarak, Şîliği, Sünnîleştirdikleri konusunda eleştirmişlerdir. Dinî nasları yorumlamada aklın rolünü reddederek Kur'an ve Hadislerin anlaşılmasının ancak İmamların tefsir ve tevili ile mümkün olacağını söylemişlerdir. İctihadı reddetmişler ve sadece İmamlar yoluyla aktarılan hadislerin hüküm çıkarmada kendileri için delil olduğunu belirtmişlerdir. Kütüb-i Erbaa'da bulunan hadislerin tamamının güvenilir olduğunu, sadece sahih ve zayıf şeklinde iki kategoriye ayrılabilceğini iddia etmişlerdir. Müçtehidin taklid edilmesine karşı çıkmışlar, bütün Şîilerin sadece İmamın mukallidi olduğunu, imamla, mukallidler arasına müçtehidin sokulmasının imamın yetkilerinin gasb edilmesi anlamına geleceğini ifade etmişlerdir.¹⁸²

3.2. Büveyhîler ve İlhanlılar Döneminde Ulema

Bazı yazarlar, Hicri dördüncü ve beşinci yüzyılı “Şîlik Asrı” olarak isimlendirmektedir. Bu asırda Yemen’de Zeydîler, Mısır’da Fatimîler, Bahreyn’de Karmatîler hâkimiyet kurmuşlardır.¹⁸³ Büveyhîler (334-447/945-1055) ise Hicri 334’de Abbasilerin başkenti Bağdat’ta hâkimiyet kurmuşlardır.¹⁸⁴ Diğer Şîî motifli devletlerin aksine Mezhebi eğilimlerini, yönetime ve topluma dayatmamışlardır. Bütün yönetim kademelerinde hâkimiyeti ellerinde tutmakla birlikte Abbasi Hilafeti’ni sonlandırmamışlardır.

Kaynaklarda “Şîî Büveyhî Devleti” terkibi kullanılmakta, Büveyhî yöneticilerinin çoğunluğunun bu mezhebe sempatiyle baktığı belirtilmektedir.¹⁸⁵ Fakat bu konu tartışmalıdır. Büveyhîlerin Şîliğe meyletmesi dönemsellik arz etmiş ve bu durum siyasî gayelerle varid olmuştur. Zaten İmâmiyye Şîası bu dönemde ne devlete taban oluşturabilecek bir çoğunluğa ne de sistemli bir itikâdî-mezhebî alt yapıya sahipti.¹⁸⁶

¹⁸² Semâhicî, *İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasında Temel Farklar*, s.137-153; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 77-78; Arjomand, *The Shadow of God*, s.146; Momen, *An Introduction to Shi'ite Islam*, s. 223-224; Algar, *Religion*, s. 7.

¹⁸³ Etan Kohlberg, “The Evolution of the Shi'a” *Belief and Law in İmami Shi'ism*, Great Britain 1991, s. 17-18.

¹⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 207-206.

¹⁸⁵ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Potitical Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from The Beginning to 1890*, London 1984, s. 56; Kohlberg, *The Evolution of the Shi'a*, s. 17.

¹⁸⁶ Büveyhîlerin Mezhebî Teamülleri ile ilgili bkz: Muharrem Akoğlu, “Büveyhîler’in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname*, Kayseri 2009/2, XVII.

Burada, Büveyhî yönetiminin bir döneminin, tüm zamanlarına hasredilmesi gibi bir hata ile karşılaşmaktayız.

İmâmiyye Şîası müntesipleri, ilk defa Büveyhîler döneminde akidelerini serbestçe yayma ve yazma imkânına kavuşmuşlardır. Bu dönemde İmâmiyye Şîası tarafından en muteber sayılan hadis külliyyatı ve îtikade dair eserler kaleme alınmıştır. Mezhebin ana kaynakları olarak değerlendirilen Kütübü'l-Erba'a isimli dört eserin üçü bu dönemde telif edilmiştir. Bu üç eser; Şeyh Sadûk lakabıyla meşhur Muhammed b. Ali b. El-Huseyin b. Musa b. Bâbüveyh'in (381/991) *Kitâbu Men Lâ Yahzuruhu'l-Fâkih* isimli eseri, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsi'nin (460/1068) *Kitâbu'l-İstibsâr Ma'htelefe fîhi mine'l-Ahbâr* ve *Kitâbu Tehzîbi'l-Ahkâm* isimli eserlerdir.¹⁸⁷

Büveyhîlerin Bağdat hâkimiyeti Gaybet-i Kübra döneminin başlangıcına tekabül etmektedir. Bu dönemde gaybetin kelâmî olarak temellendirilmesi âlimler tarafından üstlenilmiş ve mevcut iktidarın sağladığı hareket alanı genişliği sayesinde âlimler mezheplerini, hem müntesiplere anlatmışlar hem de muhalif mezheplere karşı savunma imkânları bulmuşlardır. Bu anlamda Şeyh Sadûk, daha önceki ulemadan farklı olarak gaybetin uzamasıyla birlikte İmâmiyye mezhebi müntesiplerinden ve muhaliflerden gelen itiraz ve tenkitleri akli yönden açıklamaya çalışmıştır. Fakat Şeyh Sadûk, akli müstakil bir delil olarak kabul etmemekteydi.¹⁸⁸ Gaybeti akıl temelli delillerle açıklama, Şeyh Müfid (413/1023), Şerif el-Mürtazâ (436/1046) ve Tûsî ile birlikte yoğunlaşmıştır. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-aşere fi'l-gaybe* isimli eseriyle, Mürtazâ, *Mes'eletü'l-vâfıza fi'l-gaybe* ve *el-Muknî fi'l-gaybe* isimli eserleriyle, Tûsî, *el-gaybe* isimli eseriyle gaybeti akli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁸⁹

Merci-i taklid müessesesine temel teşkil eden Usulîlik ekolü Şeyh Müfid'le birlikte bu dönemde sistemleşmeye başlamıştır. Öğrencisi Şerif el-Mürtazâ tarafından devam ettirilmiş, Tûsî ile birlikte gelenek ve akıl uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde Sünnî fıkıh usulü etkisi, Şîî fıkıh usulünde kendini gösteremeye başlamıştır.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 187-188; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 211.

¹⁸⁸ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 203.

¹⁸⁹ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 144-145.

¹⁹⁰ Ahmad Kazemi Moussavi, *The Struggle For Authority In The Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence Of The Institution Of Marja-ı Taqlid*, Canada 1991, s. 10.

Bu dönemden itibaren, gaybetten sonra sakıt olduğu düşünülen imamın görev yetkilerini, tedrici olarak ulemanın üstlendiğini görmekteyiz. Bunun temelinde de Usulî anlayış yatmaktadır. Müfid, bu görev ve yetkilerin sakıt olduğu görüşüne karşı çıkarak ümmettin emirlerinin, hadlerin yerine getirilmesi, hükümlerin uygulaması gibi görevleri imam adına üstlenmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁹¹ O, gâsıb hükümet anlayışına da yeni bir açılım getirmiş, bazı şartlarda mevcut idareyle işbirliği kurulabileceğini belirtmiştir.¹⁹² Ulamanın imamın görevlerini üstlenmesi Tûsî'yle birlikte daha da genişlemiş o, humusun yarısının ulema tarafından alınabileceğini, Cuma namazının ifa edilmesinde fukahanın yetkili olduğunu belirtmiştir.¹⁹³

Büveyhîlerden sonra Bağdat'ta Selçuklular hâkim olmuşlardır. Büveyhîler döneminde olduğu gibi Abbasi hilâfetini devam ettirmişlerdir. 1258 yılında ise İlhanlılar (663-737/1265-1337), Abbasi hâkimiyetine son vermişlerdir. İlhanlıların hâkimiyeti altında yaşayan İmâmiyye mezhebi mensupları, İlhanlıların zulüm ve gaddarlığına rağmen, Bağdat işgaline sevinmişler, yönetimle kendi lehlerine müspet ilişkiler geliştirmişler, yöneticilerinin desteğini kazanmışlar ve bu sayede belli lütuflar elde etmişlerdir.¹⁹⁴ İşgal zamanında Şîiler Bağdat'ta önemli bir çoğunluğa sahip değillerdi. Bağdat işgaline karşı oluşan Sünnî muhalefetten dolayı İlhanlılar, Sünnîleri yönetimden uzak tutmuşlar, bunun yerine yönetimde Şîilere yer açmışlardır.¹⁹⁵

Mezhep mensupları, Büveyhîler döneminde olduğu gibi bu dönemde mezheplerini yayma ve bu alanda eserler telif etme imkânı elde etmişlerdir. Bu dönemde, Muhakkık Hillî olarak bilinen Câfer b. Hasan b. Ebî Zekerriyya b. Yahya b. Saîd el-Hillî (676/1277) ve Allâme lakabıyla anılan ibnü'l-Mutahhar el-Hillî'yle (726/1325) birlikte Hille ekolü ön plana çıkmıştır. Hille ekolüyle birlikte, Şîî fıkıh usulünde, Sünnî fıkıh usulünün etkisi zirveye çıkmıştır.¹⁹⁶ Bu dönemde hadis ilminde de Sünnî muhaddislerin metotları benimsenmiş, özellikle Allâme Hillî'yle birlikte hadislerin tasnifinde Ehl-i Sünnet'in metotlarına benzer bir metot takip edilmiştir.¹⁹⁷

¹⁹¹ Müfid, *el-Fusûlu'l-Aşaratü fi'l-Ğaybe*, s. 106.

¹⁹² Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 304.

¹⁹³ Tûsî, *En-Nihâye*, s. 301-302.

¹⁹⁴ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 213.

¹⁹⁵ Hanefî Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, (Dr. Tezi), Erzurum 2008, s. 41.

¹⁹⁶ Moussavî, *The Struggle For Authority*, s. 10.

¹⁹⁷ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 309.

Allâme Hillî, seleflerine nispetle, imam adına ulemanın yetkilerini daha da genişletmiş, zekâtın kendilerinden olan adil fakihlere verilebileceğini,¹⁹⁸ had cezalarının da ulema tarafından yerine getirilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁹ Konumuz açısından en önemli olanı da, 19. yüzyılda sistemleştirilecek olan merci-i taklid kurumunun temel ilkelerinden biri olan ölü müçtehidî taklid etmeme ilkesi, Allâme Hillî tarafından dillendirilmiştir.²⁰⁰

3.3. Safevîler Döneminde Ulema

Safevîler dönemi, İmâmiyye Şîası için önemli kırılma noktalarından birisi olarak değerlendirilmektedir. Büveyhîler için İmâmiyye mezhebine temayül bir devlet olarak bahsedilse de, onlar Şîîliği devlete hâkim bir mezhep haline getirmemişler, belli dönemler hariç yönetim tasarruflarında bu mezhebin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Safevîler döneminde ise İmâmiyye Şîası devletin resmi mezhebi haline getirilmiş, tebaadan farklı mezheplere mensup olanlara, bu mezhebe geçmeleri için çeşitli baskı ve zulüm uygulanmıştır.²⁰¹ Bunun en bariz örneği Safevîlerin Bağdat'ı işgal etmesinde yaşanmıştır. Sünnî nüfusun çoğunlukta olduğu Bağdat'ta, bu işgalle birlikte halk zorla Şîîleştirilmeye çalışılmış, Sünnîler için kutsal olan mekânlar yıkılmış veya tahrip edilmiştir.²⁰²

Safevîler ele geçirdikleri topraklarda baskı unsuru olarak devlet sultasını kullanmışlar, bunu da Şîî âlimlerin fetvaları veya bizzat iştirakleri ile meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda Cebel-i Âmil ve Bahreyn'den âlimler getirilmiş, onlara çeşitli lütuflarda bulunulmuş ve devlet kademelerinde görevler verilmiştir.²⁰³ Şîî ulema, ilk defa bu dönemde bu derece devlet kademelerinde temsil hakkına sahip olmuş ve daha sonraki dönemde kuracakları toplum üzerindeki mutlak hâkimiyetlerinin temellerini bu dönemde sistemli hale getirmiştir.²⁰⁴ Devletin yönetim şeklinin ve yöneticilerin meşruluğunun temellendirilmesinde önemli roller icra etmişlerdir. Bu anlamda Muhakkık el-Kerekî (940/1533) önemli faaliyetler yürütmüş, İran'a yerleşmiş ve

¹⁹⁸ Ebî Mansur el-Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Esedî (Allâme Hillî), *Kavâidu'l-Ahkâm*, (Thk. Müessesetü'l-Neşrü'l-İslâmî), Kum 1413, s. 353, 360.

¹⁹⁹ Allâme Hillî, *Kavâidu'l-Ahkâm*, s. 525.

²⁰⁰ Allâme Hillî, *Kavâidu'l-Ahkâm*, s. 526.

²⁰¹ Kohlberg, *The Evolution of the Shi'a*, s. 19.

²⁰² Abdulaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV, 433.

²⁰³ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 107; Kohlberg, *The Evolution of the Shi'a*, s. 19.

²⁰⁴ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906, The Role of the Ulema in the Qajar Period*, Los Angeles 1969, s. 2.

devletle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde hem ulema için önemli kazanımlar elde etmiş hem de yöneticilerin icraatlarına dinî bir meşruiyet kazandırılmasında önemli roller oynamıştır.²⁰⁵

Gaybetten itibaren tartışıla gelen ulemanın, İmamın yetkilerini ne dereceye kadar üstleneceği konusu, bu dönemde önemli lde aşılmıştır. Ulema, imamın belli yetkileri dışında bütün tasarruflarını onun adına yürütme konusunda amel olduklarını iddia etmişler ve bunu icraatları ile kanıtlamışlardır. Kerekî ve Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî'yle (993/1585) birlikte Cuma namazının kıldırılması devlet tarafından meşruiyet kazanmış, dinî vergilerin toplanması mevcut siyasal sistemle uyumlu hale gelmiştir. Safevîlerin sonlarına doğru, ulemanın bağımsızlığı güçlenmiş, ulema esnaf ve tüccarlarla ilişkiler geliştirmiş ve bu yolla kendi medreselerine kaynak sağlamışlardır.²⁰⁶ Safevîler döneminde müçtehid tabiri kullanılıyordu. Merc-i taklid tabiri bu dönemde yoktu.²⁰⁷

Safevîler döneminde ulema, siyasî ve ictimaî olarak önemli kazanımlar elde etmiş, fakat ilmî anlamda önemli bir varlık gösterememiştir. Bu dönemde ulema, mezhep için fikhî veya kelâmî alanda önemli eserler verememiştir. Buna buhranlı bir dönemin mevcut olmaması veya devlete mezhebin hâkimiyeti ile birlikte mezhebe karşı muhalifleri tarafından fikri eleştirilere ilmî olarak cevap verme gereğinin kalmaması veya bu tarz eleştiri ve saldırıları, kelâmî eserlerle mukabele etmek yerine devlet eliyle bertaraf etme yoluna gidilmesi gerekçe olarak gösterilebilir. Bu dönemde Kum, Nişabur, Tus, Rey gibi şehirler İmâmiyye şîası için önemli âlimler yetiştirememiştir.²⁰⁸

Safevîlerin yıkılmasıyla birlikte oluşan kargaşa döneminde İnan'da bulunan ulema, Irak'a göçmeye başlamıştır. Bununla birlikte Irak'ta dinî-ilmî faaliyetler yoğunlaşmış, zekât ve humus gibi dini vergilerin toplanması ve dağıtılması yetkisinin stlenilmesiyle buradaki ulema güçlenmeye başlamıştır. Irak'taki ulemanın bu yapılanması merc-i taklid kurumunun ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır.

²⁰⁵ Uyar, *şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 107; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 110.

²⁰⁶ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 11.

²⁰⁷ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 100.

²⁰⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 108.

İKİNCİ BÖLÜM

19. YY'DA MERCİ-İ TAKLİD KURUMUNUN ORTAYA ÇIKMASI

1. MERCİ-İ TAKLİDİN TEŞEKKÜLÜ

1.1. Merc-i Taklid Kurumunun Tanımı ve Teşekkülü Öncesi Genel Durum

1840'larda Necef'te Şîî dinî liderlik için iki kişi arasında rekabet vardı. Bunlar Şeyh Hasan Kâşif el-Gıtâ ve *Cevâhir'l-Kelâm* isimli çok önemli bir eserin müellifi ve kaynaklarda "sâhibu'l-cevâhir" olarak geçen Muhammed Hasan en-Necefi'dir. Şeyh Hasan Kâşif el-Gıtâ 1846 yılında vefat ettiğinde Necefi dinî liderlikte tek kaldı. Böyle bir durum daha önceki müçtehidler zamanında olmamış, çoğunlukla müçtehidlerin rakipleri olmuştur. Fakat Necefi döneminde liderlik tek kişide toplanmıştır.²⁰⁹

Merci-i tabiri Necefi'nin yaşadığı dönemden daha önceleri de var olmakla birlikte, bu dönemlerde makam olarak saygınlığı ifade eden şekliyle kullanılmış, Necefi dönemindeyse müçtehidlik makamının en üstü kastedilmeye başlanmıştır. Merc-i taklid geçmiş dönemlerde Usulî ulemanın tartıştığı âlemiyet, niyâbet ve içtihad kavramlarını bünyesinde barındıran ve bunları merci-i taklidin görev ve nitelikleri olarak sistemleştiren, dinî hiyerarşinin en üst basamağını ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.²¹⁰

19.yy'da sistemleştirilen ve diğer mezheplerde mevcut olmayan âvam açısından hayatta olan bir müçtehidi taklid zarureti, İmâmiyye âlimlerine sosyal ve dinî alanda geniş bir otorite kazandırmıştır. İlk başlarda sadece dinî alanı kapsayan taklid zarureti, zamanla tedrici olarak bütün alanları kapsayan bir forma dönüşmüştür.²¹¹ Bu yüzyılda âvamin

²⁰⁹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 84

²¹⁰ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 101-103.

²¹¹ Algar, *Religion*, s. 23.

hayatının kenarında yer alan ulema özellikle de müçtehidler; taklid ve merci-i taklid nazariyesiyle birlikte miras, ölüm ve evlilik gibi sosyal-dinî alanları kapsayan hâkimiyetlerini genişleterek, mukallidin günlük sıradan faaliyetlerini de kapsayan, bu faaliyetlerinde onun rehberliğine ve tavsiyesine ihtiyaç duyulan bir görev üstlenmişlerdir.²¹²

Tarih boyunca İmâmî-Şîî ulema arasında hiyerarşik bir yapılanma yoktu. Fakat 18.yüzyılın sonu, 19.yüzyılın başlarında bu durumda köklü değişiklikler meydana gelmiş, Usulî ulemanın, Ahbârîler üzerindeki zaferiyle birlikte, içtihad olgusu ulemanın konumunu güçlendirmiştir. Ulema, dinî-hiyerarşik yapılanmada en üste yer almak (müçtehid olmak) için çabalamaya ve bütün beşerî ve dinî ilimlerde söz sahibi olmak için gayret sarf etmeye başlamıştır. Müçtehidler, dinî ilimlerdeki birikimleriyle hiyerarşinin tepesine yerleşmişler ve diğer insanlar da onları taklid etmeye başlamışlardır. Böylelikle Şîî dünya, merci-i taklid ve mukallid olarak iki toplumsal tabakaya bölünmüştür.²¹³

Merci-i taklid olgusunun teşekkülünde Usulîlik ekolünün çok önemli bir yeri vardır. Usulîlik ekolü, 18.yüzyılda Muhammed Bâkır Behbehânî (1791) ile birlikte canlanmış ve o zamanlar mezhebî doktrininde hâkim olan Ahbârîliğe karşı yoğun bir mücadeleye girişilmiştir. O, Atabat'ta²¹⁴ çok sayıda âlimin yetişmesine vesile olmuş, onun Usulî çizgisini devam ettiren bu âlimler 19.yüzyılda Ahbârîliğe karşı galip gelmişlerdir.²¹⁵ Behbehânî ve onun talebeleri, Ahbârîlerin hâkimiyetinde olan Necef, Kerbela ve Kâzimiye'deki medreselerde eğitim faaliyetlerini kontrollerine almışlar, bu da onların dinî ve toplumsal konularına önemli bir katkıda bulunmuştur.²¹⁶

²¹² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 143.

²¹³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 204; Sachedina, *The Just Ruler*, s. 136.

²¹⁴ Atabat: Şiilerce mukaddes sayılan Irak'ta Necef, Kerbela, Kazımiye ve Samarra şehirlerindeki türbelerin bulunduğu bölge için kullanılan ortak isimdir. Bu dört şehirde bulunan mukaddes mahalleler Şiiler tarafından Atabât, Atabât-ı Mukaddese veya Atabât-ı Âliye olarak anılır. Bu yerler, Necef'te Hazreti Ali'nin türbesi, Kerbela'da Hazreti Hüseyin'in şehit edildiği ve defnedildiği yerlerdeki türbeler, Yedinci İmam Musa Kâzım ile Dokuzuncusu İmam Muhammed Cevâd'ın Kazımiye'deki türbeleri ve Onuncu İmam Ali en-Nâki ile On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin Samarra kentindeki türbeleridir. Bkz. Algar, *Religion*, s. 26.

²¹⁵ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 78; Arjomand, *The Shadow of God*, s. 217; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 186.

²¹⁶ Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", *Authority And Political Culture in Shi'ism*, ed. Arjomand, Said Amir, New York 1988, s. 102.

Usulîler, içtihad müessesesi ile birlikte büyük bir otoriter güç olarak ortaya çıkmışlar, bunun daha ileri adımı olan Nâib-i Âmm doktrini ile birlikte imam adına hareket etmeye başlamışlardır.²¹⁷ Usulîlik, geleneksel mantıkla hüküm çıkarma yoluyla Şiflikte akılcılığın önünü açmış, müçtehidlere üstün bilgiye sahip olma (Âlemiyet)²¹⁸ konusunda ayrıcalıklı bir yer vererek, dinî eliti meşrulaştırmıştır.²¹⁹ Merc-i taklide itaati, imama itaatle bir tutmuşlar, ölü olan merc-i taklidi takip etmeyi yasaklayarak da²²⁰ dinî-toplumsal alanda geniş bir hâkimiyeti temellendirmişlerdir.²²¹

Ahbârîlerin, içtihad ve velâyet olgularını reddetmeleri, onların toplumsal hâkimiyetini geriletmiş, özellikle Usulî ulemanın İmâmiyye Şîası'na kazandırdığı taklid olgusu ile birlikte Ahbârîlerin taban kaybetmesi kaçınılmaz olmuştur. Usulîlerin, Ahbârîlere karşı kazandığı zaferde Behbehânî'nin çok önemli bir rolü vardır. O, Ahbârîlerle kelâmî yönden mücadele etmenin yanında, tekfir olgusunu da kullanarak Ahbârîlerin toplum nazarındaki itibarını sarsmıştır. Irak'taki kutsal şehirlerde şiddetli bir Ahbârî-Usulî çekişmesi yaşanmış, daha sonraki dönemlerde bu rekabet şiddete dönüşmüş, Kâzimiye'de Mirzâ Muhammed Ahbârî ve oğlu öldürülmüştür. Ahbârî'nin ölümüyle birlikte bu ekol zayıflamıştır.²²²

Behbehânî, döneminin tartışmasız en önemli âlimiydi. Onun ölümü ile birlikte dinî liderlikte yeni bir aşamaya geçildi. 18.yüzyılda Safevîlerin yıkılmasından sonra Kaçarların kuruluş arifesindeki buhranlı dönemde İran'da bulunan ulema, karışıklılar ve devlet baskısından dolayı Atabat'a göçmüşlerdi. Bunların büyük çoğunluğu Behbehânî'nin tedrisatında yetişerek önemli âlimler olarak ortaya çıkmışlardır. Behbehânî'nin öldüğü dönemde Necef ve Kerbela birbirine eşit birçok âlim barındırıyordu. Bunlar arasında bir rütbelendirme gerekiyordu. Ulemanın birbirine üstünlüğü bu dönemde oluşmaya başladı fakat bu yeni durum açık bir şekilde

²¹⁷ Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm*, Beyrut 1981, XXII, 155-156.

²¹⁸ A'lemiyet: Dini ilimlerde bilgi ve ilim yönünden üstün olmayı ve şeriatın genel kurallarını toplumun günlük meselelerine uygulamada en kabiliyetli olan müçtehidin diğerleri üzerindeki üstünlüğünü ifade eder. Bkz. Hûî, *Minhâcü's-Sâlihîn*, s. 8; Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 13; Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 104-110.

²¹⁹ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 101.

²²⁰ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 11.

²²¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 225.

²²² Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 79.

dillendirilmiyordu.²²³ Bu da merci-i taklidin teşekkülünde önemli bir merhale olarak kabul edilmektedir.

Behbehânî'nin ölümünden sonra, liderlik farklı müçtehidler arasında paylaşıldı. Seyyid Muhammed Mehdî Bahru'l-Ulûm Tabâtabâî (1797), Seyyid Ali Tabâtabâî (1815) ve Mirzâ Ebu'l-Kasım b. Hasan el-Kummî (1815) bu görevi üstlendiler. Şeyh Câfer Kâşifu'l-Gitâ en-Necefî (1812) ise eğitim faaliyetlerini yönetmesi ve bağışları toplanmasıyla ilgili yürüttüğü faaliyetlerle ünlendi.²²⁴ Bu dönemde başlarda liderlik farklı isimler arasında müştereken yürütülmekle birlikte, bunlar arasında Bahru'l-Ulûm, Behbehânî'ye olan yakınlığı ve dinî ilimlere hâkimiyeti sebebiyle mümtaz bir yere sahipti. Diğer dinî liderler dinî ilimlerde tek bir alana hâkimken, o bütün alanlara hâkimdi. Bahru'l-Ulûm, Kâşifu'l-Gitâ gibi talebelerini eğitim, hukuk gibi çeşitli alanlarda görevlendirdi. 19. yy.'ın ilk yarısında liderlik ve medrese merkezleri çeşitliliği ortaya çıktı. Kerbela doğumlu olan Bahru'l-Ulûm, Necef'e taşınmış, onunla birlikte dinî liderlik merkezi de Necef'e kaymıştır. Necef bu üstünlüğünü yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettirmiştir.²²⁵

Bahru'l-Ulûm'un vefatından sonra, ünlü *Keşfu'l Gitâ* isimli eserin müellifi Şeyh Câfer Kâşif el-Gitâ (1812), rakiplerini gölgede bırakarak Necef'te tartışmasız dinî önder olarak ortaya çıkmıştır. Necef'in Şiî ilim merkezi olarak köklü ve lider bir yapıya kavuşması Kâşif el-Gitâ ile olmuştur.²²⁶ Seleflerinin yaptığı gibi Ahbârîlere karşı mücadele etmiş, döneminde Necef ve Kerbela gibi eğitim merkezlerinde Ahbârîlik iyice gerilemiştir.²²⁷ Nâib-i Âmm nazariyesine kafa yoran ve bütün alanlarda İmam'ın vekilliğini sadece ulemanın üstlenebileceğini belirten ilk kişidir. Eski bir Şiî kavramı olan vekâletin tekrar ortaya çıkması, hatta daha alt bir kavram olan Nâib-i Hâs, müçtehidin konumunu yükseltmiş ve dinî vergilerin düzenli toplanmasına dinî meşruiyetin önünü açmıştır.²²⁸

²²³ Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq: The 'Ulama of Najaf and Karbala'*, Cambridge 1998, s. 45-46.

²²⁴ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 104.

²²⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 131.

²²⁶ Cêfer eş-Şeyh Bâkır Âl Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdıruhâ*, Beyrut 1986, III, 132-133.

²²⁷ Verdî, *Lemâhâtu İctimâiyye*, III, 78.

²²⁸ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 103.

Kâşif el-Gitâ, İmamın gaybetinde cihad ilan etmenin ulemanın yetkisinde olduğunu belirtmiş, bunu da döneminde bizzat uygulamıştır.²²⁹ Kaçarlar döneminde Feth Ali Şah, İran'ın bir kısmın işgal eden Ruslara karşı kendisinden cihad ilan etmesini talep etmiş, o da humusun toplanmasını ulemaya devredilmesi karşılığında cihad ilan etmiştir.²³⁰ Bu olay bu dönemde ulemanın, imamın yetkilerinin sadece nazarî anlamda değil, uygulamada da devraldığını göstermektedir. Aynı zamanda toplum üzerinde ne derece etkin olduğunun kanıtıdır. Kendisinden önceki dönemlerde cihad ve humus konusunda ulemanın tasarrufu olup olmadığı tartışılmış, fakat çoğunlukla bunun imamın yetkisinde olduğu belirtilmiştir.²³¹ Humusun toplanması konusunda Abbasiler döneminde Şerif el-Murtazâ ve Tûsî gibi âlimler, imam adına zekât ve humus toplamışlar ve müntesiplerine dağıtmışlardır. Bu dönemde niyâbet sadece fikhî konuları kapsıyor ve nâiblik, imamın otoritesini gasp etmek olarak algılanacağı için sistemli bir yapıya kavuşmamıştı.²³² Safevîler ve Kaçarlar döneminde ise humusun toplanması devlet eliyle olmuştur. Kâşif el-Gitâ ile birlikte humus üzerindeki ulemanın tasarruf yetkisinin devlet ve toplum tarafından tanındığını görmekteyiz.

Kâşif el-Gitâ, Kaçarlarla iyi ilişkiler geliştirmiş, onların yönetiminin dinî meşruiyetini kabul etmiş, bu sayede hem onların hem de ulemanın konumunu yükselterek Kaçarların dinî ve toplumsal tabanını, ulemanın da dinî gelirlerini ve devlet desteğini artırmıştır. Kendisi, Necef'ten İran'a giderek zekât, humus gibi dinî bağışları toplamış, Kaçarlar tarafından himaye edilmiştir.²³³ Bağış toplamak için İran'a bizzat kendisinin gitmesi onun merci-i taklid için gerekli unsurlardan olan vekil ağını oluşturmadığını göstermektedir.²³⁴

Kâşif el-Gitâ, kendi döneminde Irak'taki kutsal şehirlerde İran kökenli âlimlerin çokluğuna rağmen liderlik konumuna gelmiş, kendisinden sonraki köken itibariyle Arap olan müçtehidler nesline de öncülük etmiştir. Kâşif el-Gitâ'nın toplum nazarında liderliğini pekiştirdiği önemli olaylardan birisi Necef'in Vahhâbîler tarafından saldırıya uğradığı dönemde gösterdiği gayretlerdir. Necef'i savunmada toplumsal önder olarak

²²⁹ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 49.

²³⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 191.

²³¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 138.

²³² Sachedina, *The Just Ruler*, s. 134.

²³³ Verdî, *Lemâhâtu İctimâiyye*, III, 78.

²³⁴ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 52.

ortaya çıkmış, saldırılara karşı Necef'in etrafına duvar örmek için bağışlar toplamıştır.²³⁵

Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ (1812)'nin ölümünden sonra, onun halefi olabilecek ve onun yerini doldurabilecek nitelikte açık bir isim yoktu. Necef'te Kâşif el-Gıtâ'nın oğlu Şeyh Musa Kâşif el-Gıtâ (1827) ve Şeyh Muhammed Hasan b. Bâkır en-Necefî (1850), Kum'da Mirza Ebu'l-Kâsım Kummî (1816), Kâşân'da Molla Ahmed b. Mehdi Narakî (1829), Kerbela'da Seyyid Ali b. Muhammed Ali Tabatabâî (1815) ve Seyyid İbrahim b. Muhammed Bâkır Kazvînî (1846), İsfahan'da Hacı Muhammed İbrahim ibn Muhammed Hasan Kelbâsî (Kerbâsî) (1845) ve Hücetü'l-İslam olarak bilinen Hacı Seyyid Muhammed Bâkır ibn Muhammed Tâkî Şaftî (1844) gibi isimler Kâşif el-Gıtâ'nın yerine halef olarak öne çıkan isimlerdi. Şaftî ve Kelbâsî Şîi coğrafyadan önemli ölçüde destek almalarına rağmen diğer ulemanın önüne geçip liderliği kendi ellerinde toplamakta başarısız oldular. Bu ikisinin âvamdan destek alması, merci-i taklid olarak kabul edilmekte, halk tarafından tanınmanın zaruret olduğunu göstermektedir.²³⁶

Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ'dan sonra Necef'te dinî liderlikte kriz yaşanmış, onun en büyük oğlu Şeyh Musa Kâşif el-Gıtâ ile Esedullah b. İsmail Tusterî dinî liderliğe daha layık olduklarını iddia ederek rekabete başlamışlardır. Bu mücadelenin kendilerinin konumlarını yıpratacağını düşünen bu iki isim, o zamanlar Necef'te bulunan Ebu'l-Kâsım Kummî'den liderliğe en layık olanı seçmesini istemişlerdir. Kummî her ikisinin ilmi yeterliliğini ölçmüş ve Şeyh Musa Kâşif el-Gıtâ'nın ilmî olarak daha üstün olduğunu belirtmiştir.²³⁷ Bu durum, birkaç noktadan merce'iyete giden yolda ilkeleri belirleme açısından önemlidir. Bu iki âlim, Kummî'den, kendilerini ilmi yönden test etmelerini istemelerinden dolayı, onun ilmi üstünlüğünü kabul etmiş olmaktadır. Diğer bir husus, Necef'teki bu rekabet, bir bölgede tek bir dinî önderin olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Şeyh Musa, Necef ve Hille dışında İran gibi bölgelerde liderliğini kabul ettirmekte başarılı olamadı. Bunun en önemli sebebi etnik kökeninin Arap olmasıydı. İranlılar, lider olarak kendi etnik kökenlerinden olan Kerbela'daki müçtehidleri tercih etmekteydiler.²³⁸

²³⁵ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 137-139.

²³⁶ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 134-135.

²³⁷ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 200.

²³⁸ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 54-55.

Bu dönemde devlet, kendi hukuk sistemini kurmuş olmasına ve mahkemelerin başına kadıları görevlendirmesine rağmen, buna alternatif olarak ulema da kendi şeriat mahkemelerini kurmuşlar ve kadıları gölgede bırakmışlardır. Örneğin Şaftî, kendi mahkemesinde davalara bakmış, yaklaşık yetmiş kişinin idamı yönünde hüküm vermiştir.²³⁹ Bu da ulemanın hukuk otoritesi olarak ortaya çıktığının, aynı zamanda İmam'ın yetkisinde olan had cezasının uygulanmasını ulemanın devraldığının göstergesidir.

1.2. Merc-i Taklid'in Kurumsallaşması

1840'a kadar Şeyh Câfer Kâşif el-Gitâ'nın liderlik makamına aday olan Necef ve Kerbela'daki müçtehidlerin çoğu ölmüştür. Liderlik makamı için iki müçtehid ön plana çıkmıştı. Bu dönemde Arapların dinî lideri olan ve Osmanlı'nın Bağdat yönetimi tarafından da Şiî toplumunun lideri sayılan ve Bağdat'ta Bâbîlerin yargılandığı mahkemeye Şiîlerin önderi olarak çağrılan Şeyh Hasan Kâşif el-Gitâ'nın²⁴⁰ (1846) vefat etmesiyle birlikte, İmâmiyye Şîası tarihinde en önemli eserlerden kabul edilen *Cevâhiru'l-Kelam*'in müellifi Şeyh Muhammed Hasan b. Bâkır en-Necefî İsfahânî (1850) riyaseti elinde topladı.²⁴¹ Necefî, bazı kaynaklarda Reîsu'l-Ulema ve Nâib-i İmam olarak da isimlendirilir.²⁴² Onun liderliğinde, bütün İmâmî-Şiî coğrafyası ve kutsal şehirlerdeki ulema hiyerarşisi önemli değişikliklere sahne olmuştur. Necefî, ilk merci-i taklid olarak kabul edilmektedir. Onun ilk merci-i taklid olarak kabul edilmesinde onun kendisinden öncekilerde olmayan vasıflarından kaynaklanmaktadır. 1821'de Osmanlı ve İran arasında yapılan Erzurum antlaşmasıyla Irak ve İran Şiîleri arasındaki ilişkiler arttı. Çok sayıda İranlı Atabat'taki türbeleri ziyaret etmek için Irak'a akın etti. Bu seferlerle birlikte Necef'in gelirleri önemli oranda arttı. Büyük medreseler yapıldı, İran ve Şiîlerin yaşadığı diğer bölgelerden binlerce öğrenci dinî eğitim için Necef'e yöneldi. Özellikle Necefî döneminde çok sayıda ulema yetişmiş, bu ulema arasında hiyerarşik bir yapılanma oluşmuştur.²⁴³

²³⁹ "Lives of Prominent Nineteenth-Century 'Ulama from Tunikabuni's Qisas al-Ulama", terc. ve ed: Hamid Dabashi, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed: Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 314.

²⁴⁰ Mahbûba, *Mâdi en-Necef ve Hâdruhâ*, III, 147-149; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 139.

²⁴¹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 84.

²⁴² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 135.

²⁴³ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 79.

Necef'in gelirlerinin artması Şîu ulemanın, mali yönden bağımsız olmasına önemli katkıda bulunmuştur. Şîu ulemanın mali yönden bağımsızlığı merci-i taklid kurumunun teşekkülünde önemli bir role sahiptir. Dinî gelirleri elinde bulunduran merci-i taklid talebelere maaş dağıtmaya başlamış bu da dinî hiyerarşiyi beraberinde getirmiştir. Maaş ödeme müçtehidin merci-i taklid makamına yükseldiğini gösteren bir unsurdur. Necefi döneminde kendisi dışında önde gelen bir müçtehid olmadığı için bütün dinî gelirler onda toplanmış, bu gelirleri dağıtan olarak dinî hiyerarşinin tepesine yerleşmiştir.²⁴⁴

İlk vekil ağını kuran Necefi'dir. O, Şîu coğrafyasının çeşitli bölgelerine öğrenci ve vekillerini göndererek kendi adına onları temsilci olarak görevlendirmiştir. Çeşitli bölgelerdeki zekât, humus gibi dinî bağışlar vekilleri aracılığıyla kendisine ulaştırılır, görevlendirdiği öğrenciler onun adına dinî faaliyetleri yürütürlerdi. Selefî Kâşif el-Gıtâ zamanında böyle bir yapılanma yoktu. O İran gibi bölgelere bizzat kendisi giderek dinî bağışları toplardı.²⁴⁵

Necefi'nin, yegâne dinî lider olarak temâyüz etmesinin sebeplerinden birisi de Şaftî ve Kelbâsî gibi müçtehidlerin ölümünden sonra İran'daki dinî liderlikte gerileme görülmesi ve onlardan sonra liderliği devam ettirebilecek kişilerin çıkmamasıdır. Burada bulunan ulemanın çoğu, Şeyhî ve Bâbî hareketlerine meyletmeye başlamış, bu da toplumda onlara karşı kızgınlığa sebep olmuştur. Bu hareketlere karşı Irak'ta kutsal şehirlerdeki müçtehidlerin mücadelede daha başarılı olacağı düşünülerek onlar desteklenmiştir. Bir diğer sebep de İran'da bulunan ulema, kendi yerel ve düşük nitelikli müçtehidlerine intisap etmektense, dindarlıkları, zâhidâne yaşantıları ve ilmî faaliyetleriyle ünlenen kutsal şehirlerdeki müçtehidlere intisap etmeyi tercih etmekteydi. 1840'lardan sonraki dönemde bu vasıflara en layık olan Necefi'ydî. Bu sebeplerden dolayı İran'daki dinî bağışlar kutsal şehirlere akmaya, yani Necefi'nin kontrolüne geçmeye başlamıştı.²⁴⁶

Necefi'nin liderliğine katkısı olan olaylardan birisi de medrese eğitimi için çoğu İranlı talebenin tercih ettiği Kербela'nın, Kazvînî'nin (1846)²⁴⁷ ölmesi ve burada çetelerin hâkimiyetiyle eğitim merkezi özelliğini yitirmesidir.²⁴⁸ Kербela ve İran'da dinî eğitim

²⁴⁴ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 129-130.

²⁴⁵ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 64.

²⁴⁶ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 64-65.

²⁴⁷ Kazvînî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Lives of Prominent Nineteenth-Century 'Ulama from Tunikabuni's Qisas al-Ulama'* s. 318-324.

²⁴⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 112.

almak isteyen talebelerin tek tercihleri Necef olmaya başladı. 1846 yılında Şîî Arapların dinî lideri olan Şeyh Hasan Kâşif el-Gitâ'nın ölmesiyle birlikte hem Arapların hem de İranlıların dinî lideri Necefi oldu. Bu talebelerin Necef'i tercih etmesinin sebeplerinden birisi de müçtehid olarak liderlikte gereken bütün vasıflara haiz olan Necefi'nin önemli bir payı vardır.²⁴⁹ 1838'de tamamladığı eseri *Cevâhiru'l-Kelam* ile birlikte ilmî üstünlüğünü ispatlayan Necefi'nin ünü çeşitli Şîî coğrafyasına yayılmış, ondan ilim tahsil etmek isteyen talebeler Necef'e akın etmeye başlamışlardır. O, Necef'e akan dinî bağışları medrese ve talebeler için yurt yapmak için değerlendirmiş, yetiştirdiği talebeleri Şîîlerin yaşadığı bölgelere hukuk otoritesi olarak atamıştır. Bunlar onun liderlikte zirveye yükselmesinde önemli unsurlardan olmuştur.²⁵⁰ Necefi, 1850'de ölmeden önce merci-i taklid-i mutlak (tüm Şîîler için yegâne taklid merci-i) olarak tüm Şîî dünyasının temsil eden bir konuma yükselmiş ve bu tarihten itibaren bütün Şîî alemi Irak'tan yönetilmeye başlamıştır.²⁵¹

18.yüzyılın sonlarına doğru oluşmaya başlayan ve henüz insicamlı bir hüviyete kavuşmayan Şîî müçtehidler arasındaki hiyerarşik yapılanma, Necefi zamanında sistemli bir yapıya kavuşmuştur. Merc-i taklid olan Necefi, bu hiyerarşinin tepesine yerleşerek, diğer bütün ulemayı kendisine bağlamış, onları kendi temsilcisi olarak çeşitli bölgelere atamıştır. Bununla birlikte Necefi ve onun halefi Ensârî'nin merci-i taklid olarak kabul edilmesi daha sonraki dönemlerde özellikle yirminci yüzyıl kaynaklarında rastlanmaktadır. Kendi dönemlerinde merci-i taklid kavramının kullanılmadığı, bunu karşılayan âlem (ilmi olarak üstün olan) tabirinin kullanıldığı görülmektedir.²⁵² Dinî liderlikte hiyerarşik bir yapılanmanın teşekkül etmesi, müçtehid ve vekil ağının oluşturulması, zekât ve humus gibi dinî bağışların tek bir dinî önderde toplanmaya başlaması ve bütün Şîîler için bir müçtehid taklid zarureti merci-i taklid müessesesini bu dönemde başlatmanın sebeplerindedir.

Necefi'nin vefatına yakın mukallidleri, Necefi'nin tek liderliğinde olduğu gibi kendisinden sonra talebeleri arasında tek bir kişinin merci-i taklid-i mutlak olması

²⁴⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 139; Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 65.

²⁵⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 84.

²⁵¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 139.

²⁵² *Lives of Prominent Nineteenth-Century 'Ulama from Tunikabuni's Qisas al-Ulama'*, s. 324; Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 101-102.

gerektiğini düşündü.²⁵³ Bu algı merci-i taklid müessesesinin oluşumunda önemli bir etkidir. Belki de bu düşünceye bağlı olarak Necefî, vefat etmeden önce yerine talebesi Murtazâ b. Muhammed Emîn el-Ensârî et-Tusterî en-Necefi'yi (1864) tayin etti.²⁵⁴ Onun vefatıyla birlikte Ensârî, merci-i taklid-i mutlak olarak bütün Şîîlerin yegâne dinî önderi olmuş, nâib-i imam unvanıyla birlikte büyük bir güce sahip olmuştur. Bundan dolayı bütün Şîî âleminin zekât ve humus gibi dinî bağışları tek bir kişinin elinde yani Ensârî'de toplanmıştır.²⁵⁵

İran-Dizful doğumlu olan ve daha sonra medrese tahsili için Necef'e gelen Ensârî'nin halef olarak tercih edilmesinin sebeplerinden birisi, hâiz olduğu üstün vasıflardan dolayı Şîî coğrafyada güçlenmeye başlayan Bâbilik hareketine karşı daha etkili olacağı düşüncesiydi.²⁵⁶ Ensârî, sahip olduğu ilim ve takva (verâ) gibi hasletlerle temâyüz etmiş, bu özellikleri diğer müçtehidlerce de kabul edilmiştir. O zahidâne bir hayat tarzı sürdürmekle birlikte, Bâbilik hareketine karşı mücadelesinde olduğu gibi, kendisini dünya meselelerinden tamamen tecrid etmemiştir. Şahsi zenginliği için mal biriktirmekten kaçınması, siyasetten uzak medrese temelli müstakil bir yapılanma kurmadan yana tutumu, tartışmalı fıkıh ve yönetim meselelerinden uzak durması onun devlet ve toplum tarafından tercih edilmesinin sebeplerindedir.²⁵⁷ Kaçarlar, sürekli yönetim tasarruflarına müdahale eden İran'daki müçtehidlerdense, siyasetten kendini uzak tutan Necef'teki Ensârî'yi desteklemeyi yeğlemişler ve İran'daki dinî bağışları Ensârî'ye yönlendirmişlerdir. Adalet ve tarafsızlık anlamındaki 'adl', Ensârî'nin önemli özelliklerinden birisidir ve bu hasleti, onun etkili grupların desteğini kazanmasını sağlamıştır.²⁵⁸

Ensârî'nin temayüz etmesinde, doğduğu yer olan Dizful'un hem Arapça hem de Farsça konuşan nüfus barındırması ve bundan dolayı her iki dile hâkim olması da etkili olmuştur. Ensârî'nin hocaları Muhammed Hasan Necefî ve Şeyh Ali Necefî (Ali Kâşif el-Gitâ) kendi dönemlerinde sırasıyla İranlı ve Arap Şîî toplumuna önderlik etmişlerdir. Bu dönemdeki etnik bölünme talebeleri, tacirleri, seçkinleri ve göçmenleri kapsıyordu. Osmanlı'nın millet sistemi böyle bir çeşitliliğe saygı gösteriyor, Arap ve İranlı dinî

²⁵³ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 85.

²⁵⁴ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, II 47-49.

²⁵⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 140.

²⁵⁶ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 158.

²⁵⁷ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, II, 49.

²⁵⁸ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 111-112.

liderleri kendi müntesiplerinin sorumlusu olarak kabul ediyordu. Ensârî'nin her iki topluma ve dile yakınlığı, kendisine seleflerinin sahip olmadığı imkânı sağlamıştır. Her iki dilde eğitim vermesi, etnik bölünmeyi bertaraf edici bir köprü görevi görmüştür.²⁵⁹

Bu dönemde yaşayan diğer müçtehidler dinî ilimlerin bir alanında ihtisaslaşırken Ensârî, hem fıkıh hem de usul alanında ihtisaslaşmıştır. Usul alanında yazdığı *er-Resail* ve fıkıh alanında yazdığı *el-Mekâsib* isimli eserleriyle bunu da ispatlamıştır.²⁶⁰ Böylece ünü hızlı bir şekilde yayılmış, bütün Şîî aleminden medresesine öğrenci akın etmeye başlamıştır. Bu teveccühün sebeplerinden birisi de Ensârî'yle birlikte sağlam temellere oturan icazet verme geleneğidir. Medrese talebesinin, eğitimin bütün aşamalarının bitirip içtihad derecesine ulaştığını gösteren unsur merci-i taklidden icazet almaktır. Bu gelenek hem icâzet adayının hem de merci-i taklidin menfaatine olmuştur. Şîa tarihinde bu dönemde temellendirilen icâzet olgusu, dinî hiyerarşik yapılanmayı daha sistemli hale getirmiştir. Müçtehid, icazet alma yoluyla hem kendi dindarlığını ve ilmini kanıtlamış oluyor hem de merci-i taklid tarafından kendisine gösterilen saygı ve güveni belgelemiş oluyordu. Mercii-i taklid içinse, hem icâzet verdiği müçtehid ve molla yoluyla toplumsal hâkimiyeti artmış oluyor hem de dinî faaliyetlerin yürütülmesi ve bağışların toplanması daha sistemli bir hale geliyordu.²⁶¹

Ensârî'yle birlikte Necef, dinî eğitim merkezi olarak tartışmasız liderlik vasfını pekiştirdi.²⁶² Ondan önceki dönemlerde müçtehid ve talebe olarak Necef'te İranlılar ve Araplar ağırlıkta iken, onunla birlikte bu etnik gruplara Türkçe konuşan müçtehid ve talebeler de eklendi. Ensârî'nin riyasetinin son dönemlerinde dinî bağışların dağıtımındaki ayrımcılıktan ve tacirlerin bağış konusunda kendi etnik gruplarını tercih etmesinden dolayı, halefleri için bütün Şîî alemine şâmil bir riyasete sahip olmaları zorlaşmıştı.²⁶³

Necefî vefat ettiğinde, Ensârî'nin dışında liderliği devralabilecek nitelikte fazla bir müçtehid yoktu. Fakat Ensârî'nin uzun süren riyaseti süresince Irak'taki kutsal şehirlerde ulema nüfusu artmıştı. Ensârî, medrese eğitimine ağırlık veren ve talebe

²⁵⁹ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, II, 47; Ensârî, *Zindagânî*, pp.77'den naklen Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 113-114.

²⁶⁰ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, II, 50.

²⁶¹ Algar, *Religion*, s. 17.

²⁶² Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 79.

²⁶³ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 80.

yetiştirmeyi birinci önceliği sayan bir müçtehid. 19.yüzyıla kadar, sadece üç veya dört müçtehid varken, Necefî ve özellikle de Ensârî gibi müçtehidlerin kurduğu bu yeni yapılanma ile yüzyılın sonlarına doğru yüzlerce müçtehid ortaya çıkmıştı.²⁶⁴

Ensârî ile birlikte tek elde toplanan dinî riyaset, 1864'te ölümüyle birlikte farklı müçtehidler arasında paylaşılmaya başlandı. Hacı Mirzâ Seyyid Muhammed Hasan b. Mahmûd eş-Şîrâzî (1895), Habîbullah b. Muhammed Ali er-Reştî (1894) ve Seyyid Hüseyin Kûhkemereî (1882) Ensârî'nin makamına en yakın adaylardı. İranlılar kendi kökenlerinden Şîrâzî ve Reştî arasında bölünmüştü. Kutsal şehirlerdeki Türkçe konuşan topluluk, kendi etnik kökenlerinden olan Kûhkemereî'yi lider olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Necef'teki medreselerde İranlılara kıyasla önemli bir nüfusa sahip olmayan Arap ulema da Arap müçtehidlere bağlanmayı tercih etmişlerdir.²⁶⁵ Fakat Arap müçtehidler, İranlı öğrencileri ve halkı kendilerine çekme konusunda, İranlı müçtehidlere kıyasla dezavantaja sahipti. Bu anlamda Mehdî Kâşif el-Gıtâ (1872), ön plana çıkabilmek için Kafkaslara ve bazı İran şehirlerine medreseler yaptırmıştır. Fakat önemli bir toplumsal tabandan ve tüccar ağından yoksun olan Mehdî Kâşif el-Gıtâ, dinî riyasette önemli bir varlık gösterememiştir.²⁶⁶

Ensârî'nin talebeleri olan Şîrâzî ve Reştî medrese eğitimleri sürecinde liderliğe en yakın iki isim olarak görülüyorlardı. Her ikisi de hocalarının övgüsüne mazhar olmuşlardı. Bu dönemde Şîrâzî'yi öne çıkaran unsurlar, medrese eğitiminde hocasının yardımcısı olarak ünlenmesi ve talebelere bağış toplamasındaki faaliyetleridir. Fakat onun etkisi Farsça konuşan talebelerle sınırlı kaldı. Reştî ise ilmî yönden yeterli olmakla birlikte riyasetin diğer vasıflarını hâiz olmadığını düşündüğü için liderlik konusunda gönülsüzdü. O, Şîrâzî'yi de ilim ve takva yönünden yeterli görmediği için onun, riyaseti hak etmediğini düşünüyordu.²⁶⁷

Şîrâzî, ulemanın önemli bir kısmının desteğini almış olmakla birlikte, toplum tarafından âşikâr bir kabule sahip değildi. Fakat Şîrâzî, tedrici olarak riyaseti elinde toplamıştır. Onun ilk önce merci-i taklid olarak daha sonra merci-i taklid-i mutlak olarak ortaya çıkmasında, selefi Ensârî gibi ilim, takva ve adl gibi vasıflarıyla ünlenmesi değil,

²⁶⁴ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, II, 50.

²⁶⁵ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 87.

²⁶⁶ Mahbûba, *Mâzî el-Necef ve Hâziruhâ*, III, 205-208.

²⁶⁷ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 80.

siyasete karşı geliştirdiği tutum ve tarihsel olaylar etkili olmuştur. O, selefleri Necefî ve Ensârî gibi önemli eserler verememiş, daha çok Ensârî'nin eserlerine şerh yazmıştır.²⁶⁸

Şîrâzî'nin kariyerine önemli katkısı olan olaylardan birisi Nâsiruddîn Şah'ın kutsal şehirlere yaptığı ziyaret esnasında onu karşılamaya gitmeyen tek müçtehid olmasıydı. Bu olay onu, toplum nazarında da Kaçarların gözünde de yükseltmiştir. O, Necef'te bulunduğu sürede sosyal faaliyetlerle de adını duyurmaya başlamıştır. Özellikle topladığı bağışlarla 1871'de yaşanan kıtlıkta halka yardımda gösterdiği gayretler bunda etkilidir.²⁶⁹

Şîrâzî, Necef'te Reştî'nin ilmi yönden artan ününden dolayı öğrenci toplamakta etkin olamıyordu. Bundan dolayı faaliyetlerini başka şehirde yürütmeyi düşündü. İlk önce Kerbela'ya gitti. Fakat burada İranlı müçtehidlerin ağırlığı vardı ve burada etkin olamayacağını biliyordu. Samarra'da ise onu gölgede bırakabilecek bir müçtehid yoktu. Burasının, onuncu ve on birinci imamların türbelerine ev sahipliği yaptığı ve on ikinci imam İmam Mehdi'nin gaybete girdiği yer olduğundan dolayı burasının hem talebeleri hem de dinî bağışları çekme konusunda uygun olacağını düşündü.²⁷⁰ Bu sebeplerden dolayı Şîrâzî, 1874'te Samarra'ya göçtü. Onunla birlikte buraya gelen İranlı talebeler gelecek neslin önemli müçtehidleri oldular. Bunların arasında en önemlisi daha sonra anayasa reformuna en güçlü dinî desteği veren Muhammed Kâzım Horasânî'dir (1911).²⁷¹

1880'lerde Şîrâzî'nin ünü diğer müçtehidlerin önüne geçti. Mehdî Kâşif el-Gıtâ (1872) ve Seyyid Hüseyin Kûhkemereî'nin (1882) ölmesi ve Reştî'nin riyasetten feragat etmesinden dolayı önemli bir rakibi kalmamıştır. Tüccarlardan bağış toplamasındaki etkinliği ve öğrencileri vasıtasıyla değişik Şîî bölgelerinde kurduğu vekil ağı da onun etkinliğini artırmıştır. Şîrâzî'nin ticari geçmişi bu başarısında önemli bir sebepti. Onun İran kökenli olması, önemli nüfuza ve mali güce sahip olan İranlı tüccarların bağışlarında onu tercih etmesine sebep olmuş, o da bunu yerinde değerlendirerek hem talebelerin barınma ve geçim ihtiyaçlarını karşılamada hem de sosyal faaliyetlerde kullanarak toplum nazarında temâyüz etmiştir. Şîrâzî, sahip olduğu büyük çapta dinî

²⁶⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 140.

²⁶⁹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 88.

²⁷⁰ Şîrâzî'nin samarra'ya göçme sebepleriyle ilgili bkz. Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 88-89; Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 83.

²⁷¹ Algar, *Religion*, s. 210.

gelirlerle Samarra'da medrese, hamam, çarşı yaptırmış, küçük bir yer olan Samarra hızlı bir şekilde büyümüş, Şîilerin yaşadığı çeşitli bölgelerden göç almaya başlamıştır.²⁷²

Şîrâzî'nin 1891-92'de İran'daki tütün imtiyazının boykot edilmesi yönünde fetva yayımlaması, dinî riyasette siyasî kırılmayı beraberinde getirmiştir. Bu boykotla birlikte o ve ondan sonra gelen müçtehid neslin siyasetteki ağırlığı daha da hissedilmiştir. Şîrâzî'nin tütün içilmesini yasaklayan fetvasıyla, sadece müçtehidle mukallidleri arasında var olan sınırlı ilişki, bütün Şîileri ilgilendiren daha kapsayıcı bir şekle bürünmüştür. Tütün üreticileri ve tüccarları Şîrâzî'den tütün kullanımını yasaklayan bir fetva yayımlamasını istemişler, bu sayede onun bu meseleye daha fazla müdahil olması için çalışmışlardır.²⁷³

Kaçarların, İngilizlere tanıdığı imtiyazla birlikte İran'da tütün üretimi ve satımı halkın elinden alınıp, İngilizlerin kontrolüne verilmiştir. Bu durum tüccarların gelirlerinin azalmasına dolaylı olarak da Şîrâzî'nin medresesine gelen bağışların azalmasına sebep olmuştur. Bağışlardaki bu azalma, mali yönden bağımsızlığı tehlikeye atmaktaydı. Bu durum Şîrâzî'nin fetvasının önemli sebeplerinden birisidir.²⁷⁴

Merce'iyetin bağımsızlığından kasıt mâli yönden devletten bağımsızlıktır. Merc-i taklidler bu bağımsızlığı koruyabilmek için, esnaf ve tüccarlar ilişkileri geliştirmişler ve kendi medreselerine bu yolla kaynak sağlamışlardır. Aslında esnaf ve tüccarlarla olan bu ilişki başka tür bağımlılık getirmiştir. Müçtehid devlet yerine mali yönden tüccarlara bağımlı hale gelmiştir. Şîrâzî'nin dinî riyâseti boyunca gayri siyasî bir tutum takınması fakat tütün imtiyazı meselesinde siyasete dâhil olması ve devlete karşı meydan okumasında bu bağımlılığın önemli bir rolü vardır. Merce'iyet tarihi boyunca da bu bağımlılık belirleyici bir rol oynamıştır.

Tüccarlar, kendi yerel müçtehidlerinden ziyade, Şîrâzî'nin tek liderliğine destek vererek Kaçar yönetimine karşı daha güçlü bir yapının oluşmasını istediler. İran'daki tüccarlar, kendi yanlarına çekmekte başarılı oldukları Şîrâzî'nin propagandasını yapmaya başlamışlar, onun toplumsal etkinliğini artırmaya çalışmışlardır. Bu gayretler meyvesini vermiş, İngilizlere tanınan tütün imtiyazı Kaçar Şah'ı tarafından iptal edilmiştir.

²⁷² Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 90; Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 116.

²⁷³ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 119.

²⁷⁴ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 117.

Şîrâzî'nin bu başarısında, Nâibu'l-İmam unvanıyla imama vekâlet etmesinin önemli bir payı vardır.²⁷⁵ İmtiyazın iptali hem Şîrâzî'nin hem de tüccarların menfaatine olmuştur. Tüccarlar, muhtemel mali kayıptan kurtulmuş, Şîrâzî ise bu süreçteki gayretleri ile birlikte bütün Şîîlerin dinî lideri olmuştur. Bu aynı zamanda, Irak'ta yaşayan merci-i taklidin İran siyasetinde ne kadar etkin olabileceğini göstermesi açısından çok önemli bir olaydır. Şîrâzî'yle başlayan İran siyasetine müdahale, ondan sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Şîrâzî'yle birlikte, bütün boykotu esnasında teşekkül eden yegâne dinî riyaset, onun ölümünden sonra çoklu riyasete dönüşmüştür. Molla Muhammed olarak bilinen Fâdîl Şarabiyânî (1904), Şeyh Muhammed Hasan b. Abdullah Memakânî (1905), Mirza Hüseyin b. Mirzâ Halil Tehrânî (1908) ve Molla Muhammed Kâzım olarak bilinen Ahund Horasânî (1911) yegâne dinî riyaseti ellerinde toplamakta başarısız olmuşlardır. Diğerlerinin ölmesi üzerine Ahund Horasânî, üç yıllığına merci-i taklid-i mutlak olmasına rağmen seleflerinin sahip olduğu gibi köklü bir riyaset geliştirememiştir.²⁷⁶

Siyasî anlaşmazlıklar ve bu dönemdeki ulemanın merce'iyetin gerekli niteliklerine sahip olmaması, Şîrâzî zamanında meşakkatli bir süreç neticesinde oluşturulan ittifakı zayıflatmıştır. Önemli sayıda ulema grubu ya daha önceden destekledikleri anayasal faaliyetlerden desteklerini çektiler ya da mutlak monarşiyi hamasî bir şekilde savundular. Ulemanın siyasetten uzak bir tavır takınması, sadece iç bölünmeden dolayı değil aynı zamanda toplumda uzun zamandır devam eden değişimle birlikte toplumsal desteklerini kaybetmelerinden kaynaklanmaktadır. İran'daki modernleşmeyi, müçtehidler doğru okuyamadılar. Bundan dolayı siyasetten uzaklaşarak hakimiyetlerini medreseleri ile sınırlandırma yoluna gittiler. Devletin laikleşme faaliyetleri toplumda karşılığını bulmuş, medrese ve dinî kurumlarla mesafeli, daha seküler bir toplum oluşmaya başlamıştır. Bu da müçtehidlerin toplumsal desteğinin azalmasına ve aynı zamanda malî yönden zayıflamalarına sebep olmuştur.²⁷⁷

19.yüzyılda Irak'ta Hasan en-Necefi ile başlayan merci-i taklid müessesesi, ulemanın müçtehidlik ve dinî önderlik konumunu güçlendirmiş, Ensârî ve Şîrâzî ile birlikte bütün toplumu kapsayan bir forma dönüşmüştür. Merc-i taklidin teşekkülünde bu üç isim çok

²⁷⁵ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 117-118.

²⁷⁶ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 246.

²⁷⁷ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 122.

önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde taklidin tanımlaması yapılarak, kendilerinden önce genel hatlarıyla doktrinel boyutta olan yaşayan bir müçtehid taklid, pratik hayata artık müçtehidin devlet başkanlığı dışında, İmam'ın bütün yetkilerini kapsayan bir otoriteye dönüşmüştür. 19.yy'dan önce sadece medrese hocalığını kapsayan ulemanın otoritesi, bu yüzyıldan sonra Şîrâzî'nin tütün imtiyazını boykotu yönünde fetvasında olduğu gibi dindar olsun veya olmasın bütün toplumu etkilemeye başlamıştır. Fakat onlardan sonraki merci-i taklidler, uzun süre onların köklü riyasetine benzer bir riyaseti oluşturamamışlardır.

Merci-i taklid müessesesine genel olarak baktığımızda Usulî ulema, bu müessesesyle birlikte fikrî ve dinî liderlik anlamında İmâmiyye Şîası'nın merkezine yerleşmiş, rakipleri olan Ahbârîlik, Şeyhîlik ve Bâbîlik gibi akımları bu müesseseden aldıkları güçle zayıflatmışlardır. Zaten merci-i taklid müessesesinin teşekkülünde bu akımlara karşı mücadelenin önemli bir yeri vardır. Bu müessesesinin teşekkülünün önemli sebeplerinden birisi rakip akımlara karşı Usulî ulemanın toplum nazarında konumlarını yükseltme gayretidir. Dönemin şartları gereği pratik yönüyle ortaya çıkan bu müessesenin daha sonra nassa dayalı temellendirmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Dinî nassları anlamada akli ilkeleri kullanmakla ön plana çıkan Usulîlik, merci-i taklid müessesesinin ortaya çıkmasıyla aslında; dinî alanda akli kullanmayı bireylerden alıp ulemaya tahsis etmiştir. Bireylere düşen, merci-i taklidin akli ilkeler yoluyla çıkardığı hükümlere itaat etmektir.

20. yüzyılın başlarına kadar merci-i taklid müessesesi, mevcut olmakla birlikte müçtehidin otoritesi ve avâmın konumu açısından sınırları net olarak belirlenmemiştir. Muhammed Muhammed Kâzım Yezdî (1919), *Urvetü'l-Vüskâ* isimli eseriyle taklidin geniş bir tanımlamasını yapmış, taklid konusunu namaz ve oruç gibi ibadetlerin üstüne çıkararak, bu ibadetlerin ancak bir merciiyi taklidle geçerliliğinin olacağını belirtmiştir. Eserinde taklidin zaruretine, ihtiyatın koşullarına, merci-i taklidde bulunması gereken vasıflara, ölü bir müçtehidin taklid edilemeyeceğine, âlem olan müçtehidin vasıfları ve tespitine geniş yer vermiştir. Özellikle taklidin zaruretine vurgu yapmıştır.²⁷⁸ Onun taklid konusuna getirdiği bu tanımlamaya daha sonraki ulema çok az ekleme yapmış, genelde Yezdî'nin eserindeki şekliyle eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin Hûî'nin

²⁷⁸ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 9-19.

Minhâcü's-Sâlihîn isimli eserini incelediğimizde, taklid başlığı altında yazdıkları Yezdî'nin yazdıklarından çok farklı değildir.²⁷⁹

Yezdî'nin yaşadığı dönemde Irak'taki Şîilerin dinî-sosyal yapısı ve onun bu insanlara bakış açısı taklid konusunda keskin görüşlerine zemin teşkil etmiş olabilir. Yezdî'nin Irak'taki Şîiler hakkında İngiliz işgal güçlerinin başındaki Wilson'a söylediklerini özet halinde aktarmak gerekirse “Ben onlar adına konuşuyorum, çünkü onlar kendi adlarına konuşamazlar. Buradaki Şîiler, kendilerini güzel bir şekilde ifade etme, taleplerini düzgün bir şekilde dile getirme konusunda yetersiz oldukları için, hükümetin onların maslahatına göre hareket etmesi gerekir. Çünkü onlar medenî değildir. Eğer hükümet memuru onların başına dikildiğinde, bu onları anarşiye sevk eder. Onlar nezaket kurallarını bilmezler. Yönetim ve eğitim için yeterli donanıma sahip değildir.”²⁸⁰

Merce'iyetin teşekkülüne başka bir açıdan yaklaştığımızda, bu müessese İmâmiyye Şîası'nda İranlı ulemanın baskın olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bundan önceki dönemlerde Hille ve Cebel-i Âmil ekollerini düşündüğümüzde Arap ulema baskındı. Fakat Safevî devletinin yıkılmasıyla oluşan buhranlı dönemde İranlı ulema önce Kerbela'ya daha sonra Necef'e göçmüşlerdir. Bu tarihten itibaren günümüze kadar, İran kökenli ulema baskın olmuş, Arap kökenliler onların gölgesinde kalmıştır. Mercî-i taklid kurumu ortaya çıktığından beri mercî-i taklid-i mutlak seviyesine yükselen hiçbir Arap kökenli âlim yoktur. Bu makama yükselenlerin tamamı İran kökenlidir. İncelediğimiz çağdaş kaynaklarda, mercî-i taklid müessesesinin, tarihi süreç içerisinde İmamın yetkilerinin tedrici olarak ulemaya devrinin bir sonucu olarak belirtilmektedir. Fakat bu müessese, yetilerin devri konusunda keskin bir geçişi temsil etmektedir. Mercî-i taklid müessesesinin teşekkülünde temel etkenler olan ulema arasındaki dinî hiyerarşi ve avam-havas gibi veya müçtehid-câhil gibi keskin bir toplumsal sınıflaşmada İran'ın kadim kültürünün etkisi olabileceği düşünülebilir.²⁸¹

²⁷⁹ Hûî, *Minhâcü's-Sâlihîn*, s. 5-12.

²⁸⁰ Attiyah (Iraq), p. 273'den naklen, Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 69.

²⁸¹ İran kültürünün Şîa'nın oluşumunda etkileri için bkz. Benli, *Fars-Şîa İlişkisi*; Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*.

2. MERCİ-İ TAKLİDDE ARANAN VASIFLAR VE MERCİ-İ TAKLİDİ ÖNE ÇIKARAN UNSURLAR

2.1. Merc-i Taklidde Aranılan Vasıflar

Merci-i taklid kavramının kapsamı ve vasıflarıyla ilgili birçok tartışma vârid olmuş ve bu tartışma günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Ana hatlarıyla değinmek gerekirse merci-i taklidin taşıması gereken temel vasıflar; buluş çağına ermiş olmak, akıllı olmak, imanlı olmak, erkek olmak, içtihad seviyesinde olmak, temiz bir nesebi olmak (zinadan doğma olmamak), hayatta olmak, ilim, adalet ve takvâ sahibi olmaktır.²⁸² Bu vasıflar arasında en belirleyici olanları ilim, adalet ve takvadır. Mukallidin bu vasıfları haiz müçtehidlerden birisini kendisine merci-i taklid olarak seçmesi gerekir. Onun bir müçtehidini taklid etmeksizin yaşaması batıldır fakat ihtiyat durumu hariçtir. En âlim olan müçtehidini tespit etmek için geçirilen süreye ihtiyat dönemi denir.²⁸³

Mukallid, taklid konusunda en âlim, âdil ve takva sahibi olan müçtehidini seçmekle mükelleftir. Eğer seçim konusunda tereddüt ederse, ya bizzat kendisi müçtehidin ilmini test eder ya da adalet vasfına sahip olan iki kişinin şahadetine müracaat eder.²⁸⁴ Nazariyatta böyle olmakla birlikte fiiliyatta merci-i taklid seçimi genelde böyle değildir. Mukallidler, takip edecekleri merci-i taklidi ilmi yönden test etmekten veya bu konuda ilim sahibi kişilere danışmaktan ziyade, daha önce takip ettiği merci-i taklidin halefi olarak ön plana çıkan kişiyi taklid etmektedirler.²⁸⁵

Müçtehidin, merci-i taklid unvanını alabilmesi için doktrinel temellendirme mevcut olmakla birlikte, bu makama yükselmenin süreci net değildir. Merc-i taklidin sahip olması gereken vasıflar izâfidir ve yorumlayanın veya mukallidin ihtiyarına bırakılmıştır. Müçtehidin, gerekli koşulları taşıdığını doğrulayacak ve bu göreve

²⁸² Hûî, *Minhâcü's-Sâlihîn*, s. 1; Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 11; Seyyid Ebu'l Fazl Mûsevî Müçtehid-i Zincânî, "Merciin Görevleri ve Şartları", *Ulema ve Dîni Otorite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 26; Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 98.

²⁸³ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 9-10.

²⁸⁴ Hûî, *Minhâcü's-Sâlihîn*, s. 8.

²⁸⁵ Linda S. Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, New York 2001, s. 241.

atayacak bir kurum da yoktur. Bu yüzden nihaî belirleyici, merci-i taklidi seçecek ve ona bağlılığını belirtecek olan mukalliddir.²⁸⁶

Müçtehidin dindarlığı ve ilmi, mukallid tarafından bizzat tespit edilebilecek bir durum değildir. Özellikle, müçtehidin bulunduğu yerden uzakta olan mukallidlerin bu bilgiye ulaşmaları mümkün değildir. Müçtehidin dindarlığı, medrese eğitimi ve daha sonraki dönemdeki faaliyetleriyle ünlenmesi ve kendisine bağlı vekiller veya mollalar yoluyla bilinir. Müçtehidin ilmi ise, istisnalar olmakla birlikte telif ettiği eserler yoluyla bilinebilir. Bazı merci-i taklidler eser telif etmekten uzak durmuşlar, bunun yerine fetva yayımlamak suretiyle veya sosyal yardım faaliyetlerinde gösterdikleri gayretlerle toplumsal kabul noktasında ön plana çıkmışlardır.²⁸⁷

İlim, adalet ve takva mukallid kazanmada önemli unsurlardır. Merci-i taklid öldüğünde diğer müçtehidler bu makam için mücadele ederler. Bazı dönemlerde bu mücadele düşmanlığa dönüşür, mukallid kazanabilmek için siyasî himaye gibi farklı unsurları devreye sokarlar. Bu da merce'iyetin en önemli özelliklerinden olarak bahsedilen bağımsız yapısını zedeler. Bazı müçtehidler de mukallid sayısını artırmak için hurafelere başvururlar ya da mukallidlerini kaybetme korkusuyla mevcut hurafe ve batıl inançlara müdahale etmezler.²⁸⁸

İmamın seçiminde insana hiçbir şekilde insiyatif hakkı tanımayan İmâmiyye Şîası, merci-i taklid seçiminde ise bu hakkı tümüyle mukallidlere bırakmıştır. Bu seçimin mukallidlere bırakılması merce'iyetin çeşitlenmesine sebep olmuş, aynı dönemde birden fazla merci-i taklidin varlığını beraberinde getirmiştir.²⁸⁹

Merci-i taklidin taşınması gereken ilim, adalet ve takva vasıfların öncelik sıralaması da mukallide bırakılmıştır. Diğer şartlar bazen birinci öncelik olan ilmin önüne geçebilir. Bunu bertaraf edebilmek için Ensârî, ilim yani âlemiyet vasfının hepsinin önünde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ensârî döneminde, bu durum icazet

²⁸⁶ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 83; Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 101.

²⁸⁷ Algar, *Religion*, s. 16-17.

²⁸⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 83-84.

²⁸⁹ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 100.

geleneğiyle birlikte nispeten daha sistemli bir yapıya kavuşmuş, müçtehidin hak ettiği icazet onun sahip olduğu ilmin ispatı olmuştur.²⁹⁰

2.2. Merci-i Taklidi Öne Çıkaran Unsurlar

Âlemiyet nazariyatta müçtehidin merci-i taklid olması için yeterli olmakla birlikte, fiiliyatta kişinin bu makama yükselmesinde sosyal, malî, siyasî vb. faktörler daha etkili olmuştur.²⁹¹ Burada bu faktörler şu şekilde sıralanabilir:

a) Müçtehidin etnik kimliği merci-i taklid olarak öne çıkmasında önemli bir etkidir. Bu durum merce'iyetin ruhuna tezat bir durum teşkil etse de, mukallidler, düşük nitelikte de olsa kendi kökeninden müçtehidlere intisap etmeyi yeğlemişlerdir. Merci-i taklid müessesesi Irak'ta teşekkül etmiş olmakla birlikte, bu makamı işgal edenlerin çoğunluğu İrânlıdır. İmâmiyye-Şîası müntesipleri arasında önemli bir nüfusa sahip olan İrânlılar, merci-i taklid seçiminde de çoğunlukla kendi kökenlerinden müçtehidleri tercih etmişlerdir. Ensârî ve Şîrâzî'nin merce'iyetlerinin ilk dönemlerinde müntesiplerinin çoğunluğunun İrânlılardan oluşması bunun göstergesidir. Örneğin Şîrâzî, Samarra'ya göçtüğünde onunla gelenlerin büyük çoğunluğu Farsça konuşan talebelerdiler.²⁹² Ensârî'nin ve Şîrâzî'nin ölümlerinden sonra bu durum daha belirginleşmeye başlamış, mukallidler kendi kökeninden müçtehidlere intisap etmişlerdir.²⁹³ Arap ve Türkler ise bu anlamda dezavantaja sahipti. Kâşif el-Gıtâ ve Sadr aileleri hariç merce'iyet tarihi boyunca Arap müçtehidler önemli bir varlık gösterememişlerdir. Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ' vefat ettiğinde onun halefi olarak görülen oğlu Şeyh Musa'nın etkinliği Necef ve Hille ile sınırlı kalmış o, İrân'da önemli bir nüfuza sahip olamamıştır.²⁹⁴ Kâşif el-Gıtâ ailesinin önde gelenlerinden ve döneminin en önemli müçtehidlerinden olan Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gıtâ (1954), merce'iyet tarihiyle ilgili çok az kaynakta merci-i taklid olarak geçmektedir. Kâşif el-Gıtâ, İmâmiyye Şîası'nda çok önemli eserleri kaleme almış, onun ilmi seviyesi ve Şîi toplumunun önderi olması Sünnîler tarafından da kabul edilmiştir.²⁹⁵ 1932'de Kudüs'te düzenlenen İslam Konferansına Şîi dünyadan sadece Kâşif el-Gıtâ davet edilmiş ve

²⁹⁰ Algar, *Religion*, s. 17.

²⁹¹ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 102.

²⁹² Vâiz Hayâbânî, *Ulamâ*, p.48'den naklen Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 115.

²⁹³ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 121.

²⁹⁴ Mahbûba, *Mâdi en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 200.

²⁹⁵ Mahbûba, *Mâdi en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 182-183.

Mescid-i Aksa'da on binleri bulan cemaate Cuma namazını kıldırıştır.²⁹⁶ Bu niteliklerine rağmen, o da Irak'ta İranlı ulemanın gölgesinde kalmıştır. Bunda etnik kimliği önemli bir sebeptir. Aynı şekilde Seyyid Hüseyin Kûhkemereî (1882) ve Seyyid Kâzım Şeriatmedârî (1985) dışında Türkler merce'iyette ağırlığı olan bir nesle sahip olamamışlardır. Günümüz Irak'ını düşündüğümüzde Afganistan kökenli Muhammed İshak Feyyaz ve Hindistan kökenli Beşir Necefi gibi merci-i taklidler yukarıda bahsettiğimiz vasıfları haiz olmakla birlikte İran kökenli Seyyid Ali Hüseyin Sistânî'nin gölgesinde kalmışlar, önemli bir varlık gösterememektedirler.²⁹⁷

b) Buldukları ülkede devletlerin merci-i taklidlere karşı tutumları da onların riyasetini güçlendirmelerinde etkilidir. Irak'taki merci-i taklidler, Osmanlı Devleti zamanında gördükleri saygıyı, faaliyet özgürlüğünü, medrese hocası ve toplum liderleri olarak hak ettikleri meşruiyeti, daha sonra gelen yönetimlerce görememişlerdir. Osmanlı'nın millet sistemi içerisinde geniş bir hareket alanına kavuşmuşlar, onlar toplumun liderleri kabul edilerek bazen kendi toplumlarının sözcüsü olarak müzakereler yürütmüşlerdir. Örneğin Kerbelâ'nın dinî otoritesi Seyyid İbrahim Kazvinî (1846) ve Irak'taki Arapların dinî önderi Şeyh Hasan Kâşif el-Gitâ (1846), kendi dönemlerinde Osmanlı tarafından dinî otorite olarak kabul edilmişler, onlar Irak'taki Şîîlerin dinî meselelerinde sorumlu olarak görevlendirmişlerdir.²⁹⁸ Osmanlı'dan sonra gelen yönetimler ise onları etkisizleştirmek için her türlü çabayı sarf etmişler ve bunda da önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Osmanlı'dan sonraki dönemde Irak'a nispetle daha istikrarlı olan İran, müçtehidlerin hâkimiyet kurmasında daha uygun koşullara sahip olmuştur. İran yönetimi dini gelirlerin ülke içinde kalması için İran'daki kutsal yerleri ve dini eğitim merkezlerini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. 1950'lerden sonra Kum ve Meşhed ağırlıklı müçtehidlerin çokluğu da bunun önemli bir göstergesidir.²⁹⁹ Bu anlamda Irak'taki merci-i taklidler Osmanlı'dan 2003'te Amerika'nın Irak işgaline kadarki zaman aralığında İran'daki müçtehidlere göre dezavantajlı bir konuma düşmüşlerdir.

²⁹⁶ Sinan İlhan, "Kudüs'teki İslam Konferansının Perde Arkası", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 20, sayı 1, 2007, s. 125.

²⁹⁷ Mehdi Khalajî, *Last Marja, Sistani and End of the Traditional Religious Authority in Shiism*, Washington 2006, s. 11.

²⁹⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 139; Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 109.

²⁹⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 247-248.

c) Akrabalık bağları da önemli bir unsurdur. Bunun en belirgin örneğini 19. yüzyılda görmekteyiz. Bu yüzyılda dinî meşruiyetlerini temellendirebilmek için bazı âlimler köken itibariyle Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî'nin (1627) soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. Bu sayede, kendilerini soy itibariyle Meclisî'ye bağlayan Behbehâni, Necefi, Tabâtabâi gibi ailelere mensup olan müçtehidler, asrın en önemli dinî liderlerinden olmuşlardır.³⁰⁰ 1950'lerden sonra da el-Hekîm ve Sadr ailesinden bireyler Irak'ta önemli ağırlığa sahip olmuşlardır.

d) Siyasete karşı tutumları da onların ön plana çıkmalarında etkili olmuştur. Burada tezat iki durum merci-i taklidlerin konularını güçlendirmelerinde menfaatlerine olmuştur. Ensârî'nin gayri siyasî tutumu, İran'da sürekli siyasete müdahale eden müçtehidlerden bunalan Kaçarların, onu desteklemesinde etkili olmuş, onun dinî bağışlar üzerinde kurmaya çalıştığı hâkimiyete yardım etmişlerdir.³⁰¹ Tezat teşkil eden örnek ise, Şirâzî'nin tütün kullanımını yasaklayan fetvasıdır. O bu fetva ile direk olarak siyasete müdahale etmiş, bu da onun toplum nazarında merci-i taklid-i mutlak yani bütün Şî'ler için yegâne dinî lideri olmasını sağlamıştır. Benzer bir durum yirminci yüzyılın başlarında yaşanmış, Irak'taki merci-i taklidler, İran'daki anayasal reform talepleri ile başlayan ayaklanmalara taraf olmuşlar, dönemin önde gelen merci-i taklidlerinden Muhammed Kâzım Horasanî (1911), Meşrûtiyet hareketinin taraftarı olan grupların lideri olarak; Seyyid Kâzım Yezdî (1918-19) ise bu harekete karşı olan grupların temsilcisi olarak temâyüz etmişlerdir.³⁰² 1970'lerden sonra Saddam yönetimi Sadr ve el-Hekîm ailesinden bireylere baskı uygularken, siyasi hedefleri olmayan, geleneksel merce'iyet çizgisinden olan, yönetime karşı tehdit teşkil etmeyen Hûi'ye karşı belirgin bir baskı uygulamamış, onun faaliyetlerini fazla kısıtlamamıştır.

e) Dinî bağışları kendi medreselerine çekebilme kabiliyeti de onların liderliğinde etkili olmuştur. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda müçtehidler, pazar esnafı ve tüccarlarla sıkı ilişkiler geliştirmişler, onların yaptığı bağışlar medreseler için önemli gelir kaynaklarından olmuştur. Bu bağışlar, medrese talebelerinin eğitim ve barınma ihtiyacının karşılanması yanında, seyyidlerin ihtiyaçlarını gidermede, fakir ailelere yardımda bulunmada ve sağlık kuruluşları yaptırmada kullanılmıştır. Müçtehidlerin

³⁰⁰ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 104.

³⁰¹ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 111.

³⁰² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 142.

topladığı ve müçtehidlere getirilen bağışların miktarı onların ne derece toplumsal kabule sahip olduklarının da gösteren bir unsurdur.³⁰³ Çok sayıda müçtehid Şîî kelamı ve fikhî üzerine çalışsa da, bunların çok azı merci-i taklid olabilmektedir. Bu makama yükselebilmesi için kurduğu ticari ağla toplumdaki konumunu yükseltmesi gerekir. Mukallidlerin, en âlim olan müçtehid taklid etmesi gerekirken gerçekte onlar, en âlim olanı değil daha ziyade tüccarlar, yönetimler ve aşiret reisleri gibi toplumsal önderlerle kurdukları ilişkiler sayesinde ticari ağını başarılı bir şekilde kuran kişileri takip etmektedirler.³⁰⁴ Bu anlamda ilmi yönden selefi Ensârî kadar üne sahip olmayan Şîrâzî, ticarî geçmişinden dolayı, tüccarlarla iyi ilişkiler geliştirerek Samarra'ya büyük oranda bağış çekmeyi başarabilmiştir. Bu bağışları doğru yönde kullanmış, talebelerin ve fakirlerin ihtiyaçlarını gidermiş, toplum için çeşitli sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Bu başarısıyla birlikte 1880'lerde Şîrâzî'nin ünü diğer müçtehidlerin önüne geçmiştir.³⁰⁵

Oudh mirası³⁰⁶ bağışı'nda Irak'ta kutsal şehirlerdeki İranlı müçtehidlerin tercih edilmesi, onların Arap müçtehidlere nispetle daha güçlenmesini sağlamıştır. Mali yönden zayıf olan Arap müçtehidler, medreselerdeki talebelerin ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmışlar, bundan dolayı talebelerini medreselerinde tutmada güçlük çekmişlerdir. İranlı müçtehidlerin sahip olduğu bu mali güç, yürüttükleri faaliyetlerle birlikte onların toplum üzerinde hâkimiyetini güçlendirmiş, İran'daki kendilerince zalim monarşi ile mücadelelerinde daha kararlı olmalarını sağlamıştır.

f) Halefinin tayini de kişinin merci-i taklidlik makamına yükselmesinde önemli bir unsurdur. Necefi'nin 1850'de ölmeden önce yerine Ensârî'yi tayin etmesi, onu hem rakiplerinin önüne geçirmiş hem de Necefi'nin kontrolünde olan bağışlar ona tevârüs etmiştir.³⁰⁷ Bu durum mukallidlerin merci-i taklid seçiminde de etkili olmuş, bağlı buldukları merci-i taklidin ölmesi üzerine mukallidler, genelde onun halefi olarak gösterdiği kişiye intisap etmişlerdir. Bazen de bizzat tayin olmasa da toplum tarafından bir müçtehide, takip ettikleri merci-i taklidin halefi gözüyle bakılması onun güçlenmesinde etkili olmuştur. Hûî, Sîstânî'yi halefi olarak tayin etmemiş, fakat toplum

³⁰³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 207.

³⁰⁴ Khalaji, *Last Marja*, s. 1-2.

³⁰⁵ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 88.

³⁰⁶ Oudh mirası hakkında detaylı bilgi için bkz: Juan Cole, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, New York 2002, s. 78-99; Yitzhak Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, Çev. Metin Saltoğlu, Ankara 2005, s. 208-226

³⁰⁷ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdîrûhâ*, II, 47-49.

tarafından onun halefi olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Sistânî'nin en zengin ve en fazla mukallidi olan merci-i taklid olmasında önemli bir etken olmuştur.

g) Dönemin gerekliliklerine göre kendini güncelleyebilmek ve toplumun değişim ihtiyaçlarına karşılık vermek de merce'iyette öneme sahiptir. Bu durum, Tütün imtiyazını boykotunda ve Meşrûtiyet hareketlerinde kendini göstermiştir. Yakın tarihten örnek vermek gerekirse 1950'lerde medrese temelli liderliğini sürdüren, modern çağın gelişmelerinden kendini soyutlayan ve bu dönemde yaygınlaşan Komünizm ve Laiklik gibi akımlara karşı fikir üretemeyen merci-i taklidler taban kaybetmiştir. Fakat bu dönemde Şîî merce'iyeti'nin dönemin ihtiyaçlarına göre kendisini geliştirmesini savunan ve bu yönde siyasî ve toplumsal bir örgütlenme yoluna giden Muhammed Bâkır el-Sadr (1980), merce'iyet makamı için görece genç olmasına rağmen merci-i taklidlik makamına yükselmiştir.³⁰⁸

3. MERCİ-İ TAKLİDİN TOPLUMSAL KONUMU

İmâmiyye Şîası, merci-i taklidin teşekkülünü dinî yaşayışın bir gereği, fitrat meselesi ve toplumsal hayatın düzeni için gerekli bir unsur olduğunu belirtmektedir. Onlara göre Kur'an ve sünnetin hükümleri sınırlıdır, fakat insanların karşılaştığı meseleler ise sınırsızdır. Kıyamete kadar devam edecek dinin, birkaç asrın hükmüyle sınırlandırılması düşünülemez. Bu anlamda burada içtihad devreye girmektedir. Karşılaşılan yeni durumlarda, akıl ve istidlal yoluyla hüküm çıkarılarak içtihadda bulunulur. İslam, Müslümanlara içtihadı farz kılmıştır. Fakat herkes içtihad yapamaz, dinî ilimlerde uzmanlaşmış yeterli aklî ve dinî vasıflara sahip olan sınırlı sayıda kişi yapabilir. Dinî hükümler konusunda içtihad yapabilecek vasıfları haiz olan bir gurubun çıkması ve bu görevi üstlenmesi gerekir. Bu şekilde hem kendilerini hem de insanları böyle bir sorumluluktan kurtarmış olurlar. İctihad için gerekli vasıfları haiz olmayan insanlar da müçtehide taklid ederek bu sorumluluktan kurtulurlar. Bu yüzden insanlar müçtehide ya da fakihe ihtiyaç duymaktadırlar.³⁰⁹

İnsan için içtihad ve taklid, hayatın en önemli unsurlarıdır. *“Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda*

³⁰⁸ Joyce N. Wiley, *Irak Şiipleri*, Çev: Metin Mutanoğlu, Osman Baş, İstanbul 2004, s. 100-102.

³⁰⁹ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, “İslam'da ve Şia Mezhebinde İctihad ve Taklid”, *Ulema ve Dinî Oterite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 17-21.

*köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya*³¹⁰ ‘Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun’³¹¹, gibi ayetler, mukallid ve müçtehidin konumunu birbirinden ayırmış ve müçtehidin vasıfları ve görevleriyle ilgili hükümler koymuştur.³¹²

İmâmiyye Şîası’na göre, imamın makamı şahıstan ayrı bir kurumdur. İmamın vefat etmesiyle onun makamı ortadan kalkmaz ve velâyet kurumuyla birlikte sonsuza kadar devam eder. Velâyet boşluk kabul etmez ve bu görevi birilerinin üstlenmesi gerekir. Bu anlamda velâyeti üstlenebilecek en layık kişi müçtehidtir.³¹³ Müçtehidin, imama velâyeti konusunda açık naslar vardır. Nâib-i Âmm (imama her konuda vekâlet) misyonunu üstlenen müçtehide karşı toplum, itaat konusunda imama müçtehid bir tutmak zorundadır.³¹⁴ “Kim müçtehide muhalefet ederse tüm ulemaya muhalefet etmiş olur, ulemaya muhalefet eden imama muhalefet etmiş olur, imama muhalefet eden Peygamber’e muhalefet etmiş olur, Peygamber’e muhalefet eden de Allah’a muhalefet etmiş olur.”³¹⁵

İmamın nâibi olan merci-i taklidin topluma karşı sorumlulukları vardır. Zekat, humus ve sehm-i imam gibi bağışları mollaları veya vekilleri yoluyla toplarlar ve bunları gerekli yerlere dağıtırlar. Bu bağışlar, medrese talebelerinin eğitim ve barınma ihtiyacının karşılanması yanında, seyyidlerin ihtiyaçlarını gidermede, fakir ailelere yardımda bulunmada ve sağlık kuruluşları yaptırmada kullanılır. Merci-i taklidin önemli görevlerinden birisi de mukallidlerinin karşılaştığı yeni durumlar üzerine içtihadla bulunmasıdır. Mukallid yapılan bu içtihadla uymakla mükelleftir. Merci-i taklid, yetimlerin ve delilerin muhafızlığıyla sorumludur ve onların mal varlığı üzerinde velâyet hakkına sahiptir. Merci-i taklidin aynı zamanda yargı görevi de vardır. Devlet zayıf olduğunda veya adil bir mahkeme endişesi olduğunda bu görevi merci-i taklid îfa eder.³¹⁶ Evlenme, boşanma, ölüm ve bazı dönemlerde tapu işlemleri gibi ticarî ve sosyal faaliyetlerde de sorumluluk sahibidir.³¹⁷

³¹⁰ Tevbe, 9/122.

³¹¹ Âli İmrân, 3/104.

³¹² Zincânî, *Merciin Görevleri ve Şartları*, s. 24-25.

³¹³ Tebâtebâî, “Velilik ve Önderlik”, s. 77.

³¹⁴ Sachedina, *The Just Ruler*, s. 173.

³¹⁵ Ziya Abbas, *Irak’ta Şii Merciliği’nin Siyasî Rolü*, İstanbul 2013, s. 103.

³¹⁶ Abbas, *Irak’ta Şii Merciliği*, s. 65.

³¹⁷ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 118.

İmâmiyye Şîası, merci-i taklidin mevcudiyetiyle ilgili dinî ve fikrî temellendirmeyi yapmış olmakla birlikte, merci-i taklidin görevleri, taklid konusunun sınırları, merci-i taklidin ne dereceye kadar imama vekillik yapabileceği gibi konuları netleştirememiş ve tarih boyunca merci-i taklidler arasında bu konuda ihtilaf söz konusu olmuştur. Taklid konusuna tarihi seyir açısından bakıldığında, ilk başlarda sadece fikhî konularda verilen fetvaya tabi olmayı kapsamış, daha sonraki süreçte özellikle Şeyh Muhammed Kâzım Yezdî'nin (1919) muamelat ve ibadetlerin ancak bir merci-i taklidi taklid etmekle geçerli olabileceği şeklindeki görüşüyle taklidin kapsamı genişlemiştir. O, el-*'Urvetü'l-Vüskâ*, isimli eserinin giriş bölümünde taklidin detaylı bir tanımlamasını yapmış, taklid konusunu namaz, oruç gibi farz olan ibadetlerin seviyesine çıkarmıştır.³¹⁸ 20. yüzyılda ise siyasî alanda taklid konusu tartışılmış, özellikle Hümeynî, siyasî alanda da merciinin taklid edilmesi gerektiği görüşünü belirtmiştir. Bu dönemde diğer merci-i taklidlerin büyük çoğunluğu buna karşı çıkmış, taklidin sadece dinî alanı kapsadığını belirtmişlerdir.³¹⁹

Müçtehidin, merci-i taklid konumuna yükselmesindeki temel etken, mukallidin ona intisap etmesidir. Mukallid, merci-i taklid konusunda seçim özgürlüğüne sahiptir ve dinî hiyerarşi içerisinde müçtehid konumuna yükselmiş herhangi birisini kendisine merci-i taklid olarak seçebilir. Fakat bu seçimi yaparken titiz davranmalı, ilmî olarak en üstün olanı ve liyakat sahibi bir kişiyi bulma konusunda gayret etmelidir. Mukallid, merci-i taklid seçiminde kararsız kaldığı durumlarda, ilmîne ve dindarlığına güvendiği mollalara danışabilir.³²⁰ Fakat seçimdeki sorumluluk mukallidindir. Mukallid gerekli araştırmaları yaptıktan sonra bir merci-i taklide tabi olur. Daha sonraki süreçte, tâbi olduğu merci-i taklidden daha âlim olan birisini bulsa veya öğrense de bu tercihini değiştiremez.³²¹

Mukallidin bu konuda nihai belirleyici olması, merci-i taklidin mukallide ve mollaya muhtaç olmasını beraberinde getirmiştir. Tarihi süreçte bakıldığında bazı durumlarda mukallidler, merci-i taklidleri yönlendirmişler, onların dinî liderliği, mukallidin eğilimine göre şekillenmiştir. Bunun en bariz örneklerinden birisi 1891'deki tütün boykotunda yaşanmıştır. Şirâzî, tütün içilmesini yasaklama yönünde fetva vererek,

³¹⁸ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 10-12.

³¹⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 298.

³²⁰ Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 71.

³²¹ Yezdî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, I, 9-19; Zencânî, *Merciin Görevleri ve Şartları*, s. 27.

müntesiplerinin çıkarları gereği malî anlamda devlet karşıtı bir tutum izlemiştir. Bu tavrı takınmasının sebeplerinin birisi de medrese ihtiyaçlarını karşılamada tüccarlara bağımlılıktır. Bu mali bağımlılık onun tavrında etkili olmuş ve müntesibi olan tüccarlardan yana tavır almak zorunda kalmıştır. Benzer bir durum 20.yüzyılın başlarında İran'daki anayasal faaliyetler esnasında yaşanmış, İran'da genel olarak ulemadan bağımsız bir şekilde başlayan anayasal hareketlere, ulema sonradan dâhil olarak bu olayı liderlikleri için fırsata çevirmeye çalışmışlardır.³²²

Mukallidin, merci-i taklid üzerindeki etkisini gösteren başka bir örnek de, 1940'lardan itibaren Kum'un eğitim merkezi olarak ihyasında önemli bir yeri olan Şeyh Abdu'l-Kerim Hâirî Yezdî'nin medresesinin eğitim müfredatında bazı düzenlemeler yapmak istemesidir. O, medresesinde bir grup öğrenciye yabancı dil eğitimi verilmesini düşünmüştür. Bu düşünce halk tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Halk, verdikleri bağışların kâfirlerin dilinin öğrenilmesi için tasarruf edilemeyeceğini, eğer bunu yaparsa bağışları kesecekleri yönünde tehdit etmiştir. Bu olay üzerine Yezdî, bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Halkın bu tepkisi dönemin merci-i taklid-i mutlakı olan Necef'teki Ebu'l-Hasan İsfahânî üzerinde de etkili olmuş, onun döneminde bir kısım ulema, Necef İlim Merkezi'nin eğitim müfredatını yaşamın gerekliliklerine göre güncelleme konusunda fikir beyan etmiş fakat İsfahânî, Yezdî'nin âkibetiyle karşılaşmaktan çekindiği için bunu reddetmiştir.³²³

Günümüzde, merci-i taklidlerden beklentiler de bu kurumun dönüşümü konusunda etkili olacaktır. Merce'iyet makamında, mukallidin mutlak belirleyici rolünü kısıtlamak için çeşitli görüşler ortaya atılmaktadır. Merce-i taklidin, mukallide bağımlılığı sadece intisap ve tanınma yönünden değil aynı zamanda mali yönden de bağımlılık söz konusudur. Mukallid dinî bağışları bağlı bulunduğu merci-i taklide vermek zorundadır. Mukallid bu konuda ihmalkar davranırsa merci-i taklid, eğitim faaliyetlerini düzenlemede, fakirlerin ve seyyidlerin ihtiyaçlarını gidermede ve kendi geçimi için gerekli gelirden yoksun olmuş olur. Bu bağımlılığı ortadan kaldırmak için merci-i taklide sabit maaş bağlama gibi fikirler gündeme gelmiştir.

³²² Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 124.

³²³ Murtaza Mutahharî, "Rûhânîyyet Kurumunun Temel Sorunları", *Ulema ve Dinî Otorite*, terc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 149-150.

1979 İran İslam Devrimi'nden sonra Humeynî, müçtehidin konumunu belirlemede mukallidin etkinliğini ve tasarrufunu engellemek için bazı girişimlerde bulunmuştur.³²⁴ Büyük Âyetullahlar Ofisi'ni kurmuş ve bu kurum müçtehidlere icazet veren bir konuma yükselmiştir. Humeynî, herkesin âyetullah unvanını kullanmasını eleştirmiş ve ancak bu kurumun belirlediği kişilerin âyetullah unvanına sahip olacağını belirtmiştir. Fakat bu kurul bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Yeni durum, merce'iyetin zeminini aşındırmış, daha önceden toplumsal kabulle bir kişi merci-i taklid olurken, bu kurumla birlikte bu yetki toplumun elinden alınmıştır. Bu da dolaylı olarak Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfına işaret etmektedir. Bu kurulun konumunu zayıflatan bir unsur da, devrimle birlikte merci-i taklidlere devrime karşı tutumlarına göre değer biçmeye başlanmasıdır. Bu kurul, Şer'atmedârî gibi devrim muhalifi merci-i taklidlerin bu unvanlarını iptal etmiştir.³²⁵

Merci-i taklidlerden beklentilerden birisi de kendilerini hayatın şartlarına göre güncellemeleridir. Günümüz teknoloji çağıyla birlikte bu beklenti daha da yükselmiştir. Eskiden fikhın konusu sınırlıyken günümüzde bu alan genişlemiş ve tek bir merci-i taklidin hâkim olamayacağı kadar çeşitlenmiştir. Günümüzde bankacılık, sigortacılık, tüp bebek uygulaması gibi farklı mevzular Şîilerin dünyasına girmeye başlamıştır. Merci-i taklidin, sadece medresesinde oturarak kadim fikhî meseleler üzerine fetva vermesi, Şîilerin beklentilerini karşılamamaktadır. Bu konuda merci-i taklidler sürekli eleştirilmiştir. Örnek vermek gerekirse 1940'lardan itibaren merci-i taklid-i mutlak olan Burûcerdî'ye bir tıp öğrencisi kadavra üzerinde çalışmanın caizliği hakkında soru yönelmiş, fakat tatmin edici bir cevap alamamıştır. Bu yönüyle, fikhın alanı genişlediği ve tek bir kişinin bütün bir alana hakim olamayacağı için fetva şurası gibi bir kurum akıllara gelmeye başlamıştır. Merci-i taklid, hayatın her alanıyla ilgili uzman kişilerden oluşan bir kurul oluşturur ve bu kurul, konu üzerinde istişare ederek bir karara varır.³²⁶

Merci-i taklid kurumunun toplumsal konumunu özetlemek gerekirse, bu kurum, teşekkülünden itibaren gücünü imamlardan ve toplumdan almıştır. Bu kurum ve toplum karşılıklı olarak birbirlerini dönüştürmüşlerdir. Necefî ve Ensârî dönemlerinde daha çok merce'iyet toplumu dönüştürmüş, daha sonraki süreçte ise genel olarak toplum

³²⁴ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 124.

³²⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 298-99.

³²⁶ Mehdî Bâzergân, "Halkın Merciiilerden Beklentileri", *Ulema ve Dinî Otorite*, terc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 96-97.

merce'iyyeti dönüştürmüştür. 1979 İran İslam Devrimi'nde bu kuruma, devlet başkanlığı da dâhil edilmiştir. Humeynî'nin merci-i taklid olması, devrimde başarılı olmasının en önemli sebeplerindendir. Fakat devrimden sonra merci-i taklid kurumunun toplumsal konumu daha tartışmalı hale gelmiştir. Mukallid, fikhî yönden kendi merci-i taklidine tabi olması gerekirken, siyasî yönden başka bir merci-i taklide tabi olmak zorunda kalmıştır.

Merce'iyetin kendisi Şîî toplumda sivil temelli örgütlenmelerin önünde bir engeldir. 20.yüzyılda Irak'taki Şîîlerin sosyal yapısına baktığımızda, aşiret temelli örgütlenmeleri ve komünizme karşı faaliyetleri hariç tutarsak, bireysel bazda örgütlenmeler çok azdır. Şîî toplumu, örgütlenmede ve topluma karşı bir tehdit belirlediğinde merci-i taklidlere ihtiyaç duymuştur.

4. Şİİ-İMÂMÎ DÜŞÜNCEDE NECEF

4.1. Şîî İmâmî Düşünce Açısından Nefes'in Önemi

Merci-i taklid müessesesi 19. yüzyılda Nefes'te teşekkül etmiştir. Bu müessesenin Nefes'te teşekkül etmesi; burasının tarihiyle, ilmi kurumlarıyla, coğrafi ve toplumsal yapısıyla yakından ilgilidir. Tarihte Girâ (Guryân), Rabve ve Vâdisselâm isimleriyle de bilinen Nefes, ilk devirlerde en-Nefesü'l-Eşref diye anılmıştır.³²⁷ İmâmiyye Şîası tarafından Hz. Ali'nin şehâdet mahalli olarak kabul edildiği için³²⁸ daha sonraki dönemlerde Meşhed ismi de kullanılmıştır.³²⁹ Nefes, Kufe'nin 10 km. batısında yer almaktadır. Şîa tarafından Hz. Ali'nin defnedildiği yer olarak kabul edildiğinden dolayı daha sonraki dönemlerde buraya kutsallık atfedilmiştir. Bundan dolayı burasının önemi artmış ve burası yerleşim merkezine dönüşmeye başlamıştır.³³⁰

Hz. Ali'nin türbesinin yeri konusunda farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre ilk defa Abbasilerin ilk dönemlerinde kabrin yeri tespit edilmiş ve kabir üzerine Abbasi hanedanından Dâvud b. Ali, sanduka koydurmuştur. Diğer bir rivayete göre, Abbasi

³²⁷ Mustafa Öz, "Nefes", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486.

³²⁸ İmâmiyye Şîası'na göre Hz. Ali, Nefes'te medfundur. Fakat onun defnedildiği yer konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre Hz. Ali, Kûfe'de vefat etmiş ve Kûfe'deki Kasru'l-İmâret'teki Mescidi'l-Câmi'nin yanına defnedilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise O, Kûfe'de bir yere defnedilmiştir fakat yeri bilinmemektedir. Bkz., Hâfız Ebi Bekr Ahmed bin Ali el-Hatîb El-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, , Beyrut t.y., I, 136.

³²⁹ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 356.

³³⁰ Mustafa Öz, "Nefes", *DİA*, XXXII, 486.

Halifesi Ebû Câfer el-Mansûr tarafından Medine'den Kûfe'ye çağrılan Câfer es-Sâdık, kabrin bulunduğu yere vardığında burasının dedesinin kabri olduğunu söyleyerek, kabrin başında durup onu selamlamış ve kabrin üzerine kapanarak üzüntüsünü dile getirmiştir. Kabrin yeri Abbâsî Halifesi Harun er-Reşîd zamanında tamir edilmiş ve bu tarihten sonra yerleşim yeri olmaya başlamıştır.³³¹

Bağdat'ta medrese eğitimi veren Şeyhu't-Tâife olarak da bilinen Ebû Câfer b. Hasan et-Tûsî (385-460/995-1067) çeşitli nedenlerden dolayı beraberindeki talebeleriyle birlikte 448/1056'da Necef'e taşınmış ve burada kendi medresesini kurmuştur. Hz. Ali'nin kabrinin burada olması onun Necef'i tercih etmesinin sebeplerindendir. Onun taşınmasıyla Necef, 5. yüzyılda dinî eğitim merkezi hüviyetine kavuşmuştur. VII/XIII ve VIII/XIV. yüzyıllarda Necef, mescit ve medreseleriyle Şîî dünyasının en önemli merkezlerinden birisi olmuş, burada yer alan medreselerin oluşturduğu kampus, havza ismi almıştır.³³² O dönemden itibaren bazı şehirlerin gölgesinde kalmakla birlikte genel olarak bakıldığında tarih boyunca Şîîler için en önemli eğitim merkezlerinden birisi olmuştur.³³³

Abbasîler ve Büveyhîler dönemlerinde Şîîler için eğitim merkezi olarak Bağdat ön plana çıkmıştı. Necef, Selçuklular döneminde Tûsî ile birlikte eğitim merkezi olarak canlanmaya başlamış fakat Bağdat'ı gölgede bırakamamıştır. İlhanlıların Bağdat istilasından sonra ise Şîî eğitim merkezi Hille'ye kaymıştır.³³⁴ Safevîler döneminde ise bu konumu İsfahan devralmıştır. Safevîler, bölgedeki nüfûzunu genişletmek için Şîîliği muharrik unsur olarak kullanmışlar, Necef ve Kerbela'ya medrese yapmak suretiyle Irak'ta hâkimiyetlerini genişletmeye çalışmışlardır. Necef ve Kerbela gibi Şîîler için kutsal sayılan şehirleri ön plana çıkararak, Mekke ve Medine gibi şehirlere alternatif oluşturmaya çalışmışlardır.³³⁵ Kutsal şehirlere gelen ziyaretçi sayısının artması bunda da kısmen başarılı olduklarını göstermiştir. Bu yönüyle Necef, Şîîler için eğitim merkezi olarak talebeleri çekmesinin yanında, kutsallık atfedilen yönüyle sıradan bir Şîî'yi de kutsal ziyaret amacıyla çekmeye başlamıştır.

³³¹ Mustafa Öz, "Necef", *DİA*, XXXII, 486.

³³² Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî Varlığı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2, s. 406.

³³³ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, I, 375-77.

³³⁴ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 114.

³³⁵ Wiley, *Irak Şîîleri*, s. 26

Necef'teki Hz. Ali'nin türbesini ve diğer mekânları ziyaret dinî yönden kutsiyet kazanmıştır. Şîî hadis kaynaklarında, buralarda namaz kılmanın sevabının daha fazla olduğu ve burayı ziyaret edenlere şefaathçi olunacağı şeklinde onların kutsiyetiyle alakalı çeşitli hadisler nakledilmiştir.³³⁶ İmâmiyye Şîası'na göre Necef'te; Hz. Ali'nin kabrinin yanı sıra, Hz. Hud (a.s.) ve Hz. Salih (a.s.)'in kabirleri, Câfer-i Sâdık'ın ibadet ettiği İmam Câfer-i Sâdık Makâmı, 12. İmam Mehdî'nin ibadet ettiği İmam Mehdî Makâmı, İmam Zeyne'l-Âbidîn'in ibadet ettiği İmam Zeyne'l-Âbidîn Makâmı, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildikten sonra kesilen kafasının Kûfe yolunda bir mescide bırakıldığı ve burada yerden feryat ve figan duyulduğu şeklindeki hadisenin yaşandığı yer olan Hennâne Mescidi gibi kutsal mekânlar bulunmaktadır. Aynı zamanda mezhebin önde gelen âlimlerinden Şeyhu't-Tâife et-Tûsî, Allâme Hillî, Mukaddes Erdebîlî, Şeyh Murtazâ Ensârî ve Ebu'l-Hasan İsfahânî'nin burada bulunan mezarları da kutsal sayılmaktadır.³³⁷ Necef'teki Vâdi es-Selam kabristanı Şîîler için en kutsal mezar yeridir.³³⁸

Necef, Şîîler için çok sayıda kutsal mekân barındırmakla birlikte, burası daha ziyade dinî eğitim merkezi olarak ön plana çıkmıştır. Bu vasfını 16. yy'da da devam ettirmiştir. Bu dönemde Necef, İsfahan'ın gölgesinde kalmakla birlikte dönemin en önemli Şîî alimlerinden Mukaddes Erdebîlî (993/1585), İran ve Cebel-i Âmil'den çok sayıda öğrenciyi medrese tahsili için Necef'e çekmiştir.³³⁹

Irak'taki Şîî azınlığın hamisi olduklarını ileri süren Şah İsmail liderliğinde Safevîler, 1508 yılında Irak'ı işgal etmiş ve İran'da uyguladığı cebri Şîileştirme faaliyetlerini burada da uygulamışlardır. Buradaki Sünnî halkı, zulüm uygulayarak Şîileştirilmeye çalışmışlardır. Bu dönemde Şah İsmail, Necef'i ziyaret etmiş, türbelerin bakımını yaptırmış ve İlhanlılar döneminde şehre Fırat'tan su getirmek için yaptırılan ve daha sonraki dönemde dolan kanalları temizlettirmiştir. 1534 yılında Kanûnî Sultan Süleyman zamanında, Irak'ta I. Dünya Savaşına kadar sürecek Osmanlı hâkimiyeti

³³⁶ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, I, 13-16.

³³⁷ Cafêr Bendiderya, *Irak Ziyaretleri, Kerbela-Necef-Kufe-Kazimeyn-Samerra*, İstanbul 2010, s. 43-127.

³³⁸ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 19.

³³⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 119.

başlamıştır. Kanûnî, Irak fethinden sonra burada bir süre kalmış, Necef'i ziyaret etmiş ve şehrin imarı için çeşitli çalışmalar başlatmıştır.³⁴⁰

4.2. Merc-i Taklid Kurumuyla Birlikte Necef'in Dinî- Eğitim Merkezi Olarak Yükselişi

1722'de İran'da Afşar hanedanının hâkimiyeti ve Nadir Şah'ın İran'daki Şîî ulemanın kontrolünde olan dinî bağışları kamulaştırma girişimleri, 1722-1763 yılları arasında İran'daki ulemanın büyük çoğunluğunun Atabat'a göçmesine sebep olmuştur. Ulema yerleşim yeri olarak daha çok Kerbela'yı tercih etmiştir. Bu göçle birlikte Şîî eğitim merkezi kısa süreliğine de olsa İsfahan'dan Kerbela'ya kaymıştır.³⁴¹ 18.yy'ın sonlarına doğru Kerbela'da Behbehânî'nin talebesi olan Muhammed Mehdî Bahru'l-Ulûm Tabâtabâî (1797), Necef'e taşınmış, onunla birlikte burası dinî eğitim merkezi olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Bahru'l-Ulûm'un halefi Şeyh Câfer Kâşif el-Gitâ (1812) ile birlikte Necef, dinî eğitim merkezi olarak köklü bir yapıya kavuşmuştur. 1821'de Osmanlı ve İran arasında imzalanan Erzurum Antlaşması'yla birlikte, Irak sınırları belirlenmiş, daha istikrarlı bir düzen sağlanmasıyla İran'dan Necef'e ziyaretçi ve talebe akını olmuştur. Gelen bu ziyaretçilerle birlikte Necef'in gelirleri önemli oranda artmıştır. Bu gelişmeyle birlikte çok sayıda mescid, medrese ve vakıflar yapılmıştır.³⁴² Kâşif el-Gitâ'dan sonra Şeyh Muhammed Hasan b. Bâkır en-Necefî İsfahânî (1850) ve Murtazâ b. Muhammed Emîn el- Ensârî et-Tusterî en-Necefî'yle (1864) birlikte Necef, Şîîler için en önemli dinî eğitim merkezi olmuş ve bu vasfını 20.yüzyılın ortalarına kadar korumuştur.

18. yüzyılda Osmanlı devleti, kabileciliğin yaygın olduğu, genel olarak merkezi bir yapının olmadığı Irak'ta, kabileleri yerleşik hayata geçirmek ve tarımsal faaliyetler içine dâhil edebilmek için çeşitli çalışmalar yapmış, Irak'ta merkezileştirme faaliyetlerine girişmiştir. Tarih boyunca su sıkıntısı çeken Necef ve Kerbela'ya Fırat Nehrinden su getirmek için Hindiye Kanalı inşa edilmeye başlanmış ve 1803 yılında bu kanal tamamlanmıştır. Bu kanalla birlikte Necef'in su sıkıntısı giderilmiş ve burası kabileler için cazibe merkezi haline gelmiştir. Bu durum toplumsal hayatta büyük değişiklikler getirdi. Aşiretler, eski yerlerinden suyun bol olduğu Necef ve Kerbela civarına

³⁴⁰ Mustafa Öz, "Necef", *DİA*, XXXII, 486.

³⁴¹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 215-17.

³⁴² Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 79.

taşınmaya başladılar. Bu göçle birlikte, eski toprak sahipleri ve aşiretler arasında çekişme meydana geldi. Aşiretler, bu arazileri ele geçirebilmek için silahlı çatışmaya başvurdular. Bu dönemden sonra Necef ve Kerbela'nın da yer aldığı Orta Fırat bölgesinde sürekli aşiret ayaklanması olmuş, bu aşiret kültürü bu bölgenin kimliğini oluşturmuştur.³⁴³

Hindiye kanalıyla birlikte Necef ve Kerbela arasında yoğun bir tarımsal faaliyet başlamış, bununla birlikte ticari faaliyetler de artmıştır. Bunu fırsat bilen Şîî ulema, Necef'te çoğunluğu Sunnî olan kabilelere Şîîlik propagandası yapmaya başlamışlardır. Bu anlamda dönemin büyük müçtehidlerinden Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ, evlilik yoluyla kabilelerle akrabalık bağı kurmaya çalışmış, bu yolla bu kabileleri Şîîliğe yakınlaştırmaya çalışmıştır. Şîî ulemanın kabileleri Şîîleştirme gayretleri, sadece mezhebi yayma niyetinden kaynaklanmıyordu. Onlar, Şîîleştirme yoluyla kabilelerden kutsal şehirlere gelebilecek saldırıları ve burada daha sonra meydana gelebilecek ayaklanmaları engellemeyi de amaçlamışlardır. Bir başka neden de onları, dinî pratiklerin içine çekmek suretiyle medreselerin ve kutsal mekânların gelirlerini artırmak olmuştur.³⁴⁴

Osmanlı'nın Irak'ta uyguladığı merkezileştirme faaliyetleri kabilelerin yaşamlarında köklü değişikliklere neden olmuştur. Kabile bireyleri, bu faaliyetlerle birlikte kabilecilik geleneğinin tehdit altında olduğunu, kabile şeyhleri ise toplum üzerindeki seçkin konumlarını kaybedeceklerini düşünmüşlerdir. Bir diğer neden de daha önceden vergi faaliyetleri içinde yer almayan kabileler, yeni duruma intibak sağlamada sıkıntı yaşamışlardır. Kendilerine göre bu mağduriyetin sebebi Sünnî Osmanlı yönetimiydi. Osmanlı'dan uzaklaşan kabileler, ulemanın da faaliyetleriyle Şîîliğe kaymaya başlamışlardır. Bu nedenlerden dolayı Necef'te Şîîlik yaygınlaşmaya başlamıştır.³⁴⁵

Ticari yönden zenginleşen Necef, 19.yüzyılın başlarında Vahhâbîlerin hedefi haline gelmiştir. Bu tarihlerde Vahhâbîlerin Necef'e çok sayıda akınları olmakla birlikte en şiddetli saldırıları 1802 ve 1806 yıllarında olmuştur.³⁴⁶ Bu dönemde Necef'in dinî liderlerinden Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ, Vahhâbîlere karşı cihad ilan etmiş, öğrencilerini

³⁴³ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, VI, 114.

³⁴⁴ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 129-132.

³⁴⁵ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, s. 28.

³⁴⁶ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, I, 191.

ve halkı harekete geçirerek Necef'i savunmada başarılı olmuştur. Onun bu savunmadaki başarısı lider olarak konumunu pekiştirmiştir. Kâşif el-Gıtâ, Vahhâbî saldırılarına karşı Necef'in etrafına duvar örmek için Kaçar seçkinlerinden bağış toplamış, Feth Ali Şah'ı, Vahhâbîlere karşı İmam adına cihadla görevlendirmiştir.³⁴⁷ Vahhâbîlerin Necef'e saldırısı az bir zâyiatla atlatılmış fakat aynı saldırılara maruz kalan Kerbela, bu akınlara direnememiş ve büyük zarar görmüştür. Vahhâbîler, 1802'de Kerbela'ya düzenledikleri saldırıda şehri işgal etmişler, çok sayıda insanı öldürmüşler ve kutsal mekânlardaki kıymetli hazineleri yağmalamışlardır.³⁴⁸ Kerbela'nın böyle bir yıkıma maruz kalması onun dinî eğitim merkezi olarak gerilemesine sebep olmuş, bu saldırıları bertaraf etmekte başarılı olan Necef ise bu konum için daha avantajlı hale gelmiştir. Necef ve Kerbela'ya düzenlenen Vahhâbî saldırıları Şîî ulemanın ve halkın mezhep kimliklerini güçlendirmiştir. Bu saldırılara karşı koyabilecek güce sahip olmadığını anlayan ulema, böyle bir gücü oluşturmak için Şîîleştirme faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Kabilecilik mantığıyla bu savunmanın etkisiz olacağını bilen ulema, toplumun dinî duygularını ön plana çıkarmaya, bu sayede daha sistemli bir güç oluşturmaya çalışmıştır.³⁴⁹

Çetelerin kontrolünde olan, Osmanlı'ya vergi vermeyi reddeden ve hutbelerde padişahın isminin okunmadığı Kerbela, 1843 yılında Necip Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu tarafından kuşatılmıştır. Şiddetli direnişle karşılaşan Necip Paşa, birkaç ay süren kuşatmadan sonra Kerbela'ya girmeye muvaffak olmuş ve buraya vali ve memur atayarak Osmanlı hâkimiyetini tekrar tesis etmiştir. Şehirdeki direniş kırıldıktan ve çetelerin hâkimiyeti sonlandırıldıktan sonra, Necip Paşa, buradaki Hz. Hüseyin'in türbesini ziyaret etmiştir. Necip Paşa, Kerbela'da hâkimiyeti sağladıktan sonra, aynı şekilde Osmanlı hâkimiyetini tanımayan ve yarı özerk bir yapıya sahip olan Necef üzerine yürümüştür. Fakat burada önemli bir direniş olmamış, bu dönemdeki önde gelen dinî liderlerden Şeyh Hasan Kâşif el-Gıtâ, Necip Paşa ile müzakereler yürütmüş ve şehir önemli bir zarar görmeden tekrar Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.³⁵⁰ Necip Paşa, ilk

³⁴⁷ Mahbûb, *Mâzî el-Necef ve Hâziruhâ*, III, 137-40.

³⁴⁸ Mahbûb, *Mâzî el-Necef ve Hâziruhâ*, I, 325-26; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2010, s. 31.

³⁴⁹ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîîler*, s. 28.

³⁵⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 139.

merci-i taklid-i mutlak olarak kabul edilen Hasan en-Necefi eşliğinde Necef'teki kutsal mekânları ziyaret etmiştir.³⁵¹

Kerbela'nın bu dönemde çetelerin kontrolünde olması ve burada bulunan çoğunluğunu İranlıların oluşturduğu ulema sınıfının kendi otoritelerini güçlendirmek için bu çetelerle işbirliği halinde olması buradaki dinî eğitim faaliyetlerini geriletmiştir. Kerbela'nın önemli müçtehidlerinden Kazvînî'nin de 1846'da ölmesi ile birlikte dinî eğitim merkezi liderliği önemli ölçüde Necef'e kaymıştır. Bu dönemde Necef'in eğitim merkezi olarak lider konumuna yükselmesinde Hasan en-Necefi'nin ve en önemlisi de ilmiyle ve medrese hocalığındaki başarısıyla bütün Şîi coğrafyasında ünlenen Ensârî'nin önemli bir payı vardır.³⁵² Bu dönemde Hindistan, Kafkaslar, İran gibi bölgelerden medrese tahsili için çok sayıda öğrenci Necef'e akın etmeye başlamıştır. Merc-i taklid müessesesinin teşekkülü ile birlikte Şîi coğrafyadaki müçtehidler, mollalar ve halk Necef'teki büyük müçtehidlere bağlanmaya başlamışlardır.³⁵³ Bununla birlikte zekât ve humus gibi dinî bağışlar Necef'e gönderilmeye başlanmış, bu bağışlar sayesinde buradaki müçtehidler büyük gelirlere sahip olmuşlardır. Necefi ve Ensârî, kurdukları vekil ağıyla hâkimiyetlerini genişletmişler, onlarla birlikte bütün Şîi âlemi dinî yönden Necef'ten yönetilmeye başlanmıştır.³⁵⁴

19.yüzyılın sonlarına doğru Samarra, kısa süreliğine de olsa liderlikte Necef'i gölgede bırakmıştır. Bunun temel sebebi 1874'te Şîrâzî'nin, talebeleri ile birlikte Samarra'ya göçmesi ve burada kendi medresesini kurmasıdır. İlk başlarda önemli bir varlık gösteremeyen Şîrâzî, 1891'de tütün imtiyazına karşı yayımladığı fetva ile birlikte liderlik konumunu pekiştirmiş ve bu dönemde merci-i taklid-i mutlak olmuştur.³⁵⁵ Şîrâzî'nin tütün boykotu ile birlikte toplum üzerindeki etkisi artmış ve Samarra'ya yoğun bir şekilde ziyaretçi akını başlamıştır. Zekât ve humus gibi dinî bağış gelirlerinin yükselmesiyle birlikte Şîrâzî, bu paraları sosyal projelerde kullanmış ve toplum üzerindeki etkinliğini artırmıştır. Selefleri gibi İran ve çeşitli bölgelerde öğrenci ve vekil ağı kurmuş, bazı bölgelere medrese yaptırmıştır. Sadece birkaç yıl süren Samarra'nın üstünlüğü 1895'te Şîrâzî'nin vefat etmesiyle birlikte önemli ölçüde sonlanmıştır. Onun

³⁵¹ Hirz al-Din, Ma'arif, I, 210-17'den naklen Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 141.

³⁵² Algar, *Religion*, s. 164.

³⁵³ Verdî, *Lemâhâtu İctimâiyye*, III, 84-86.

³⁵⁴ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 112.

³⁵⁵ Verdî, *Lemâhâtu İctimâiyye*, III, 87.

ölümünden sonra liderlik tekrar Necef'e kaymış ve bu durum 20.yy'ın ortalarına kadar devam etmiştir.

19. yüzyılın sonlarına doğru Necef'teki ulema'nın İran siyasetindeki ağırlığı artmış, bunu bilen ve Irak'taki Şîîler üzerinde nüfuzunu artırmak isteyen Kaçar şahı Nâsiruddîn Şah 1874'te kutsal şehirleri ziyaret etmek için Irak'a gelmiştir. Bu ziyaret kapsamında Necef'i ziyaret etmiş, buradaki ulemayla görüşmüştür.³⁵⁶ 20. yüzyılın başlarında Necef, İran'daki anayasal faaliyetlerin tartışıldığı merkez olmuş, buradaki ulema İran'daki kitleleri yönlendirme gayretine girmiştir.

1914'te İngilizlerin Basra'yı işgal etmesiyle birlikte bir kısım Şîî müçtehid Osmanlı'yla birlikte savaşılması için İngilizlere karşı cihad ilan etmiş, fakat bir yıl sonra 1915'te Necef Osmanlı'ya karşı ayaklanmıştır. Aşiretlerin ve çetelerin Osmanlı'ya karşı ayaklanmasıyla Osmanlı, Necef'ten çıkmak zorunda kalmıştır. İngilizlerin hâkimiyetine kadar Necef, özerk yapıda, aşiret ve çetelerin kontrolünde devam etmiştir.³⁵⁷

1918' yılında İngilizler, Irak işgalini tamamlayarak Osmanlı hâkimiyetine son vermiştir. Osmanlı'dan sonraki süreçte Necef, Osmanlı zamanında gördüğü dinî hoşgörü ve itibarı görememiş ve Necef'in Osmanlı dönemindeki nisbî özerk yapısı sonlanmıştır. Irak'taki İngiliz işgali, Şîîler tarafından memnuniyetle karşılanmış ve önemli çapta bir direniş olmamıştır.³⁵⁸ İngilizler, yönetim şekliyle ilgili olarak Irak'ta ilkel denilebilecek bir referandum yapmak istemişlerdir. Referandum yapılacak ilk yer olarak Necef'i tercih etmişlerdir. Çünkü burada İngilizlerle iyi ilişkilere sahip olan dönemin merci-i taklid-i mutlakı olan Muhammed Kâzım Yezdî (1919) etkindi.³⁵⁹ Yezdî'den sonra, İngilizlerden umduklarını bulamayan Şîîler, 1920'de Necef merkezli ayaklanmışlardır. Bu isyanda dönemin merci-i taklid-i mutlakı Muhammed Tâki Şîrâzî (1920) önemli rol oynamış ve cihad fetvası yayınlamıştır. İsyân, kanlı bir şekilde bastırılmış, Necef'teki dinî yapılanma İngilizler tarafından tehdit olarak algılanmaya başlanmış ve bu yapılanma bertaraf edilmeye çalışılmıştır.³⁶⁰ Bundan sonraki süreçte Necef, Şîî âleminde dinî eğitim merkezi olarak liderliğini uzun süre korumakla birlikte Necefî ve Ensârî zamanlarında olduğu gibi etkin olamamıştır.

³⁵⁶ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 258.

³⁵⁷ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, IV, 189.

³⁵⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 261.

³⁵⁹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 68-69.

³⁶⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 234-35.

1920'lerden itibaren Kum'da, Necef'in liderliğine rakip olabilecek bir yapılanma oluşmaya başlamıştır. Bu tarihlerde bir grup ulema Kum'daki atıl ve harap halde olan medreselerin tadilatını yapmış ve eğitim için hazır hale getirmişlerdir. Şeyh Abdülkerîm Hâirî Yezdî'nin (1937) buraya gelerek medrese hocalığı yapmaya başlaması, Kum'un tekrar canlanmasını sağlamıştır. Hâirî Yezdî'nin vefatından sonra, Kum'daki medrese önemini artırmaya devam etmiş, Âyetullah Seyyid Muhammed Tâkî Hânsârî (1952), Seyyid Ali Hüccet (1953) ve Seyyid Sadruddîn Sadr (1954) ilmî faaliyet açısından burasının önemini artırmışlardır. 1944'te Seyyid Hüseyin el-Burûcerdî'nin (1961) Kum'a gelişiyle birlikte, burası dinî ilim merkezi olarak Necef'e rakip bir konuma gelmiştir. Âyetullah Kummî'nin 1947'de vefatından sonra, onun halefi Burûcerdî, merci-i taklid-i mutlak olarak temâyüz etmiş, Burûcerdî dönemi ve sonrasında Kum, Şîi dünyada Necef'le birlikte en önemli iki eğitim merkezi olmuştur. Necef, Arap coğrafyasından ve Hindistan'dan gelen öğrencilerin tercihi olmaya devam etmiş, fakat İranlı öğrenciler için Kum, Necef'in yerini almıştır.³⁶¹

İran'dan Necef'e öğrenci gelmemesi Irak merce'iyeti için risk oluşturmaktadır. Çünkü merci-i taklidlerin çoğunluğu İran'dan gelen talebelerin içinden çıkmaktadır. Günümüze baktığımızda, Sistânî dışındaki merci-i taklidler İran kökenli olmayıp, Hindistan, Pakistan ve Irak kökenlidirler. Bu durum, Sistânî'den sonraki süreçte, Şeyh Hasan Necefî, Şeyh Murtazâ Ensârî'yle birlikte zirveye çıkan Necef'in dinî eğitim meşâreğinin sonlanma ihtimali taşıdığını göstermektedir.³⁶²

³⁶¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 247-48.

³⁶² Khalajî, *Last Marja*, s. 11.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IRAK TARİHİNDE MERCİ'İYYET VE SİYASET

1. KAÇARLAR- MERCİ-İ TAKLİD İLİŞKİLERİ

Safevîlerin 1722 yılında yıkılışından sonraki buhranlı dönemde zorluklarla karşılaşan İran'daki ulemanın büyük çoğunluğu, buradan ayrılarak Irak'ta Atabat'a göçmüştür. Ulema'nın Atabat'a göçmesi menfaatlerine olmuş, onların yönetimden uzak müstakil bir yapı olarak ortaya çıkmalarına sebep olmuştur. Safevîlerin yıkılışından sonraki kargaşa dönemi, Kaçarların 1796 yılında İran'da hâkimiyet kurmalarıyla önemli ölçüde sonlanmıştır.³⁶³ Mercî-i taklid müessesesinin teşekkülüne tekabül eden İran'daki Kaçarlar hâkimiyetinin, ulema ile ilişkisi bu müessesenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Safevîler, yönetimlerine dinî meşruiyet sağlayabilmek için kendilerini nesep itibariyle İmam Musa Kâzım'la irtibatlandırmaya çalışmışlar, kendilerine Zillullah (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanını vermişlerdir. Bunu yaparken de ulemadan destek görmüşlerdir.³⁶⁴ Bu dönemde Şîî-İmâmî ulema, yönetimle dirsek temasına girmiş, bu ilişkide her iki taraf da karlı çıkmıştır. Genel hatlarıyla erkler arası ilişkilerde gerilim yaşanmamış, her iki taraf birbirlerinin toplumsal nüfuzlarını artırmada dolaylı ittifak kurmuşlardır. Devlet de ulema da muhaliflerini bertaraf etmede birbirlerinin dinî ve siyâsî güçlerinden faydalanmışlardır.³⁶⁵

Safevîler döneminde özerk bir yapıya sahip olamayan ve çoğunlukla iktidar gücüne ihtiyaç duyan ulema, Kaçarlar döneminde yönetimden uzak olan Atabat'ta bulunmanın getirdiği avantajla birlikte müstakil bir yapı kurmuştur. Kaçarlar döneminde ulema ile devlet arasında insicamlı ve istikrarlı bir ilişki kurulamamıştır. Bunun temel nedeni

³⁶³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 130.

³⁶⁴ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 137.

³⁶⁵ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 150.

ulemanın, daha önceki dönemlere göre siyasî, dinî ve ictimâî alanda hâkimiyetlerini artırması üzerine devletin bu etkili gücü tehlike olarak görmesi ve bu gücü etkisizleştirme yönündeki gayretlerden kaynaklandığı düşünülebilir.

Kaçarlar, Safevîlerin yaptığı gibi ulemanın dinî gücünden faydalanarak, nesep itibariyle dinî meşruiyet arayışına girmemişler, sadece zillullah unvanını kullanmakla yetinmişlerdir.³⁶⁶ Safevîler döneminde ortaya çıkan din-devlet bütünleşmesi, Kaçarlar döneminin ilk başlarında sonlanmış, her iki taraf bağımsız yapılarını kurmuşlardır. Fakat Kaçarlar, yeri geldiğinde mezhebi eğilimlerini politikalarına yansıtılmışlar, Irak'taki nüfuzlarını artırabilmek için Irak'taki Şîîlerin hâmisi olduklarını iddia etmişlerdir.³⁶⁷

Feth Ali Şah³⁶⁸, Şîîliği bahane ederek Irak'ta kutsal şehirlerdeki Şîî nüfusu kazanmaya çalışmıştır. Bu amaçla çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Irak'taki kutsal şehirlerde kumla dolmuş kanalları temizletmeye çalışmıştır. 1802'de Kerbela'nın Vahhâbiler tarafından saldırıya uğraması üzerine Feth Ali Şah, şehri korumak üzere İran'dan aileler göndermiştir.³⁶⁹ Bu dönemde Hindistan ve İran'dan gelen bağışlar sayesinde önemli bir güce kavuşan müçtehidlerin de toplumsal nüfuzundan faydalanmayı düşünmüştür. Kaçarların Irak'ta nüfuzlarını artırma girişimleri önemli ölçüde başarısız olmuştur. Çünkü bu dönemde kutsal şehirlerdeki ulemanın çoğunluğu İranlı olmasına rağmen, Osmanlı'nın Bağdat yönetimi ile müspet ilişkilere sahipti.³⁷⁰

Feth Ali Şah çeşitli bağışlarla ulemayı yanına çekmeye çalışmıştır. Necef'teki Şeyh Câfer Kâşif el-Gitâ gibi Irak'tan bağış toplamak için İran'a gelen ulemaya büyük hürmet göstermiştir. Bu politika karşılığını bulmuş, Kâşif el-Gitâ, onların yönetiminin dinî meşruiyetini kabul etmiş, bu sayede hem onların hem de ulemanın konumunu yükseltmiştir.³⁷¹

Bu dönemde Mirza Muhammed el-Ahbârî'nin, Irak'taki kutsal şehirlerde Ahbârîliği tekrar canlandırma gayretleri, yeniden Ahbârî-Usulî çekişmesine sebep olmuştur. Mirza

³⁶⁶ Algar, *Religion*, s. 22.

³⁶⁷ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, I, 193.

³⁶⁸ Feth Ali Şah, 1797-1834 arasında İran'da iktidarda olan Kaçar Şah'ıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz Karadeniz, *İran Tarihi (1700-1925)*, İstanbul 2012.

³⁶⁹ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, I, 325-26; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, I, 193.

³⁷⁰ Algar, *Religion*, s. 54.

³⁷¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 195.

Muhammed Ahbârî'nin en önemli rakibi Şeyh Câfer Kâşif el-Gıtâ'ydı. Mirza Muhammed, mücadelesine devlet himayesi kazandırabilmek için İran'a giderek Feth Ali Şah'ın desteğini kazanmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Şeyh Câfer de İran'a gitmiş, Feth Ali Şah'a Usulîliği anlatmıştır. Tasavvufa yakın olan ve Ahbârî-Usulî çekişmesinde taraf olmak istemeyen Şah, iç ve dış tehditlere karşı daha güçlü olan Usulî ulemayı destekleyerek kendisine dinî ve toplumsal yönden destek bulabilmeyi düşünmüştür. Feth Ali Şah, Usulî ulemanın tarafını tutmuş ve onların elini güçlendirmiştir.³⁷² Müçtehidler, devlet ve toplum nazarında etkilerini artırmışlardır. Safevîlerin son döneminde yargı sistemindeki boşluk, ulemayı bu alanı doldurması yönünde gayretlendirmiştir. Feth Ali Şah döneminde ulema hukuk otoritesi olarak ortaya çıkmışlardır.³⁷³

Feth Ali Şah dönemi, özellikle Atabat'taki ulemanın siyasî ve toplumsal konumu açısından Şîlik tarihinde önemli kırılmalara şahitlik etmiştir. Daha önceki dönemlerde imamın yetkisi dâhilinde olduğu düşünülen cihad ilan etme ve humus üzerindeki tasarruf yetkisini bu dönemde ulemanın devraldığını görmekteyiz. Ulemanın o zamana kadar, siyasî alanda varlığını en çok hissettirdiği olay, Birinci ve İkinci İran-Rusya savaşlarıdır. Birinci İran-Rusya savaşında (1804-1813) Feth Ali Şah, Câfer Kâşif el-Gıtâ ve Molla Ahmed Narakî'den Ruslara karşı cihad ilan etmeleri için fetva yayımlamalarını istemiştir. Ulema bu istek doğrultusunda Ruslara karşı cihad ilan etmiş, bunun karşılığında da humus toplama yetkisi devletten alınarak ulemanın inisiyatifine bırakılmıştır.³⁷⁴

Birinci İran-Rus Savaşı'nda İran ağır bir yenilgi almış olmasına rağmen ulema, Feth Ali Şah'a Ruslarla tekrar savaşması konusunda baskı yapmaya başlamıştır. Kerbela'dan Seyyid Muhammed Tabâtabâî, toplumu savaşa teşvik etmek için İran'a gitmiş ve Feth Ali Şah üzerinde baskı yaparak bu süreçte kilit rol oynamıştır. Ruslara karşı tekrar bir savaş girişiminin ağır sonuçlarından çekinen ve savaş konusunda gönülsüz davranan Feth Ali Şah, baskılara direnemeyerek 1826'da Ruslara savaş ilan etmiştir. 1829'da sonuçlanan İkinci İran-Rus savaşında sonuç değişmemiş, Birinci İran-Rus savaşında

³⁷² Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 78.

³⁷³ Bu dönemde ulemanın kendi mahkemelerinde verdiği kararlara örnek teşkil ettiği Şaftî örneği için bkz: *Lives of Prominent Nineteenth-Century 'Ulama from Tunikabuni's Qisas al-Ulama'* s. 314.

³⁷⁴ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 138.

olduğu gibi İran ağır bir yenilgi almış, ülke maddî ve manevî yönden yıkımın eşiğine gelmiştir.³⁷⁵

Bu dönemin en çarpıcı yanı, ulemanın artık siyasî alanda kendini daha çok hissettirmesidir. Safevîlerin son dönemlerinde ulema sınıfı, önemli ölçüde bağımsız bir yapı oluşturabilmelerine hatta hükümete meydan okuyabilecek seviyeye gelmelerine rağmen, Feth Ali Şah dönemine kadar İran-Rus savaşlarında olduğu gibi, ulusal çapta siyasetin içine girmemişti. Bu dönemde ulemanın ülkenin ulusal politikasını biçimlendirecek bir konuma geldiğini göstermektedir.³⁷⁶

Ulema, Feth Ali Şah döneminde gördükleri teveccühü daha sonraki Kaçar yöneticilerinden görememiştir. Feth Ali Şah döneminde ulema ile devlet arasındaki nisbî olumlu ilişki daha sonra iktidara gelen Muhammed Şah döneminde (1834-1848) yerini husumet ve çekişmeye bırakmıştır. Dinî otoriteleriyle Şah'ı boyun eğdirecek güce kavuşan ulema, bu dönemde etkisizleştirilmeye çalışılmıştır. İran-Rus savaşlarında devletin gördüğü zararda ulemanın payının olması ve Muhammed Şah'ın Şeyhîlik'e meyilli olması Usulî müçtehidlere gösterilen menfî tavrın sebeplerindendi. Bu dönemde devletin himayesini kazanan ve tekrar canlanan Şeyhîlik, Usulî ulemanın saldırısından kendisini korumuş, geçici de olsa Ahbârîlerin maruz kaldığı saldırılarla yüzleşmemiştir. Devletin himayesiyle İran'daki seçkinler arasında hızla yayılan Şeyhîlik, halktan aynı teveccühü görememiş, bu yönüyle Usulî ulema için büyük bir tehdit teşkil etmemiştir.³⁷⁷ Muhammed Şah döneminde ortaya çıkan ve hem ulema hem de devlet için tehdit olarak görülen Bâbîlik akımına karşı ulema ile devlet arasında geçici bir ittifak gelişmiş olsa da, daha sonraki dönemde bu ittifak yerini tekrar husumete bırakmıştır.³⁷⁸

Muhammed Şah'tan sonra yerine geçen Nâsiruddîn Şah döneminde (1848-1896) İran'da batılılaşma etkisini göstermeye başlamıştır. Bu sürecin kendi konumları için tehlike arz ettiğini düşünen ulema, devlete karşı muhalefetini artırmıştır. Bu durum devlet-ulema çekişmesinin devam etmesine sebep olmuştur. Bu dönemde merci-i taklid müessesinin teşekkülüyle birlikte güçlü bir otoriteye sahip olan müçtehidler; devlete geri adım

³⁷⁵ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 161; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 130.

³⁷⁶ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 137.

³⁷⁷ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 137.

³⁷⁸ Algar, *Religion*, s. 103.

attırma konusunda, tütün imtiyazı boykotunda olduğu gibi, bazı dönemlerde başarılı da olmuşlardır.

Kutsal şehirlerdeki çok az ulema Kaçarlarla iyi ilişkilere sahipti. Bunlardan birisi Muhammed Hasan en-Necefî'ydi. O, Nâsiruddîn Şah'a tahta geçmesinden dolayı tebrik yazısı göndermiştir. Bazı ulema dinî liderlikteki rekabette himaye kazanabilmek, bazıları da kendi medreselerindeki talebelerin geçimini sağlayacak bağış temin edebilmek için Nâsiruddîn Şah'ı ziyaret etmiştir. Bunlar dışındaki ulema, Kaçarları baskıcı olarak gördükleri için onlara karşı mesafeli bir tavır takınmışlardır.³⁷⁹ Bu tavır Necefî'den sonraki dönemde de devam etmiş, 1857'de İngilizlerin İran'ın bazı yerlerini işgal etmesi üzerine İran'da bulunan ulema cihad ilan etmiş fakat Irak'taki ulema cihad ilan edenler arasında yer almamıştır. Bu dönemde bütün Şîîlerin dinî lideri olarak kabul edilen Ensârî'nin gayri siyasî bir tutum izlemesi bunda önemli bir etkidir.³⁸⁰

Nâsiruddîn Şah ile ulema arasındaki bu çekişme, ortak düşman olan Şeyhîlik ve Bâbîlik akımlarına karşı, çıkar gereği de olsa geçici bir ittifaka dönüşmüştür. Bu akımlar, Nâsiruddîn Şah'dan önceki dönemlerde başlamakla birlikte en şiddetli muhalefeti ve baskıyı bu dönemde görmüşlerdir. Bu akımların dinî otoriteleri için tehlike teşkil ettiğini düşünen Usulî ulema, bunları engelleyebilmek için devletten destek alma yoluna gitmişlerdir.³⁸¹ Bâbîlik mensuplarını Osmanlı ve Kaçar yönetimlerine bildirmişler ve bu akıma karşı tedbir alınmasını istemişlerdir.

Ortak tehdit olarak görülen Bâbîlik'e karşı kurulan geçici ittifak dışında Kaçarlarla ulema arasındaki ilişkide genellikle gerginlik hâkim olmuştur. Hükümetin yaptırımlarından dolayı ulemanın bir kısmı İran'dan ayrılarak Atabat'a göçmüştür. Buna örnek vermek gerekirse Dizful doğumlu olan Ensârî, Kaçar yönetiminin baskısından uzak kalmak ve faaliyetlerini daha rahat yürütebilmek için Necef'e taşınmıştır. Ulemanın taşınma gerekçelerinden birisi de, Şeyh Câfer Kâşif el-Gitâ, Hasan en-Necefî ve Ensârî ile birlikte Necef'in, dinî-ilm merkezî olarak İsfahan'ın üstünlüğüne son vermesi ve medrese eğitiminde Şîî dünyasında tartışmasız lider konumuna yükselmesidir.³⁸² Bu dönemde gelenek olan Necef'e taşınma, daha sonraki

³⁷⁹ İ'timad al- Saltana, Ma'athir, 136'dan naklen; Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 170.

³⁸⁰ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 170.

³⁸¹ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 150.

³⁸² Algar, *Religion*, s. 164.

müçtehid nesil için müspet sonuçlar vermiştir. Örnek vermek gerekirse tütün imtiyazı boykotunda olduğu gibi Şîrâzî, Kaçarlar karşı rahat bir şekilde muhalefet yürütebilmiştir. 1906'da İran'daki Meşrûtiyet hareketlerinde Atabat'ta bulunan ulema içinde benzer bir durum yaşanmıştır.³⁸³

1850'lerden sonra Irak'taki ulema, İran siyasetinde kendisini iyice hissettirmeye başlamış, hatta belli dönemlerde devlete meydan okuyabilecek kudreti kendilerinde görmüşlerdir. Atabat'ta devletten bağımsız müstakil bir yapı olarak ortaya çıkan ve herhangi bir himaye ihtiyacı duymayan ulema, kurduğu tüccar ve vekil ağının yanında bu dönemde sistemleştirilen merci-i taklid müessesesiyle birlikte büyük bir toplumsal otoriteye sahip olmuştur. Ulemanın bu gücünü bilen ve İran'da batılılaşma yönündeki reformlara dinî meşruiyet kazandırmak isteyen Nâsıruddîn Şah, ulemeden destek almak için girişimlerde bulunmuş, fakat beklediği teveccühü görememiştir. 1870'de Nâsıruddîn Şah, kutsal şehirleri ziyaret etmek için Irak'a gelmiştir. O, Irak'ı ziyaret eden ilk Kaçar Şah'ıydı. Şah, bu ziyaret kapsamında Kerbela'yı ziyaret etmiş, ziyaret esnasında ezandaki üçüncü şahadetin eksik olduğunu duyunca, müezzine kızmış ve ona ezanı ilavesiyle birlikte tekrar okumasını emretmiştir. Müezzin, Şah'ın dediği şekilde ezanı okumuş ve o dönemde başlayan bu gelenek günümüze kadar devam etmiştir.³⁸⁴ Şah, daha sonra Necef'i ziyaret etmiş, Şîrâzî'nin onu karşılamaması ve kendisiyle görüşmek isteyen Şah'ı şehir dışında bir yere davet etmesi ulemanın bu dönemde devlet karşısında sahip olduğu konumu gösteren bir örnektir.³⁸⁵ Bununla birlikte Kaçarlar yönetimi, 1890'lara kadar İran'daki siyasete müdahale eden müçtehidlerden ziyade, gayri siyasî tutumundan dolayı Atabat'taki Şîrâzî'yi desteklemiştir.³⁸⁶

1850'lerden sonraki dönemlerde Atabat lehine bazı gelişmeler olmuş, bu da dolaylı olarak buradaki ulemanın konumunu yükseltmiştir. Ticaret ağının genişlemesi ve telgraf sistemi gibi iletişim araçlarının yaygınlaşması, merci-i taklid ile mukallidleri arasında iletişimi güçlendirmiş, bu da düzenli bağış akışını beraberinde getirmiştir. Daha uygun taşıma araçları, normalde Kum, Meşhed gibi kendi yerel kutsal mekânlarını ziyaretle yetinenleri, Irak'taki kutsal şehirlere çekmiştir. Çoğunlukla ünlü mabedleri ziyareti kapsayan Atabat hac anıları, buraların ününün uzak bölgelere yayılmasını sağlamıştır.

³⁸³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 143.

³⁸⁴ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 257-259.

³⁸⁵ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 87.

³⁸⁶ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 86.

Bu durum Atabat'taki müçtehidlerin, diğer bölgelerdeki müçtehidleri gölgede bırakmasına sebep olmuş, dinî liderlik tamamıyla Irak'a kaymıştır.³⁸⁷

Bu dönemde büyük bir toplumsal otoriteye sahip olan ulema, dinî alanın dışına çıkarak mukallidlerin bütün hayatını kapsayan bir konuma yükselmişlerdir. Safevîler döneminde kendini göstermeye başlayan ulema, Kaçarlar döneminde otoritelerini güçlendirmişlerdir. Onlar, artık hükümete karşı toplumun lideri pozisyonunu sahiplenmişlerdir. Toplum, ulemadan devletin uygulamalarını protesto etmesini istemiş, ulema bu şekilde devletten memnuniyetsizliğin sözcüsü olmuştur. Malî olarak devletten bağımsız olan ve devletin baskısından önemli ölçüde uzak olan ulema, Kaçar yönetimini rahat bir şekilde eleştirebilmiştir.³⁸⁸

Tarih boyunca Şîî ulemanın siyasî alanda kendini en çok hissettirdiği olaylardan birisi 1891'de Nâsiruddîn Şah tarafından İngilizlere tanınan tütün imtiyazının Irak'taki Samarra'da bulunan Şîrâzî'nin fetvasıyla geri çekilmesidir. Daha önceki olaylarda da devlet ile ulema karşı karşıya gelmiş olmasına rağmen, ilk defa bu olayda ulema, devlete karşı bütün toplumun liderliğini üstlenmiştir. 1890'da İngilizlere tanınan tütün imtiyazı, halkın mağduriyetine ve kızgınlığına sebep olmuş, tüccarlar imtiyazın iptalini istemişlerdir. Şah bunu reddedince burada küçük çapta ayaklanma olmuş, bu ayaklanmaya yerel ulema liderlik etmiştir. Batılılaşma karşıtı memnuniyetsizlik, bu imtiyaza tepkiyle birleşmiş, İran'daki ulema da bunu fırsata çevirmeye çalışmıştır. Fakat bu ulema yerel bazdaydı ve yeterli güce sahip değildi. Bunun üzerine İranlılar, Samarra'daki Şîrâzî'ye tütün imtiyazının iptal edilmesi konusunda yardım etmesi için mektuplar gönderdiler. Bunun üzerine Şîrâzî, Şah'a imtiyazın iptal edilmesi yönünde mektuplar gönderdi. Bu mektuplarla Şah'ı ikna edemeyeceğini anlayan Şîrâzî, tütün kullanımının İmama savaş açmak anlamına geleceği şeklinde tütün kullanımını yasaklayan fetva yayınladı. Bu fetvayla birlikte insanlar tütün kullanımını bıraktı. Afyon ve içki kullanımına müsamaha vardı, fakat tütün kullanımına yoktu. Çünkü afyon ve içki kullanıldığında tövbe kapısı açıktı, fakat tütün kullanımı İmamla harp anlamına geliyordu. 1891'de Şîrâzî'nin tütün içilmesini yasaklayan fetvası ile birlikte bütün toplumu kapsayan gösterilere neden olmuştur. Şîrâzî liderliğindeki baskılar sonuç vermiş, 1891'de İngilizlere tanınan tütün imtiyazı Şah tarafından geri çekilmek zorunda

³⁸⁷ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 118.

³⁸⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 143.

kalmıştır.³⁸⁹ Şîrâzî'nin bu süreçte gösterdiği liderlik ve imtiyazın feshi ile elde ettiği başarı, onun liderliğini tartışmasız hale getirmiş ve merci-i taklid-i mutlak olarak bütün Şîilerin dinî önderi olmuştur.

Riyasetinin başından beri gayri siyasî bir tutum izleyen ve bu tutumu Şah tarafından da takdir edilen Şîrâzî, tütün boykotu olayında çeşitli nedenlerden dolayı siyasetin içine girmek zorunda kalmıştır. İngilizlere tanınan imtiyaz, tütün satışında tekelleşmeyi beraberinde getirmiş, bu da İran'daki tüccarların gelirlerinin azalmasına sebep olmuştur. Şîrâzî'nin medrese ve sosyal faaliyetler için en büyük geliri bu tüccarlardan yapılan bağışlardı. İngilizlere tanınan imtiyaz, dolaylı olarak Şîrâzî'nin bağış gelirlerinin de azalmasına neden olmuştur. Aynı zamanda esnaf ve tüccar kesimi, kendi aleyhlerine olan devletin icraatlarına karşı, kendilerini koruyacak etkin bir gücün varlığına ihtiyaç duymaktaydı. Bundan dolayı Şîrâzî'nin liderliğine destek vermişler ve onun propagandasını yaparak toplum nazarında etkinliğini artırmaya çalışmışlardır.³⁹⁰ Kaçarlar yönetiminden uzak olan Samarra'da bulunmasına rağmen, yayımladığı fetva ile onun bütün toplumu etkileyen bir güce sahip olduğunun farkına varıldı. Şîrâzî'nin bu olaydaki başarısı, kırılma olarak değerlendirilmiş, ulema siyasî güçlerinin tam olarak farkına varmışlardır. Kendisinden sonraki müçtehid nesil, siyasî alanda kendisini daha çok hissettirmiştir.

Şîrâzî'den sonra ulema kendi arasında liderlik için rekabet etmeye başlamış, İran'daki Meşrûtiyet hareketlerinde (1905-1909) görüldüğü gibi, Şîrâzî zamanındaki ittifakın bozulması onları devlet karşısında da zayıflatmıştır.³⁹¹ Bu olayda toplum, dinî liderler dışında kendi inisiyatifleri ile harekete geçmiş ve gösteriler yapmıştır. Atabat'taki müçtehidler, kendi liderliklerine katkısı olacağı düşüncesiyle bu olaylara daha sonra dâhil olmak istemişlerdir. Fakat Anayasa destekçilerinin Tahran'ı ele geçirmesi ile bu girişimlerinden vazgeçmişlerdir.³⁹²

Genel hatlarıyla değinmek gerekirse, Kaçarlar döneminde ulemanın açık bir şekilde tahttan indirme girişimi olmamış fakat onların tasarrufları üzerinde baskı unsuru olmuşlar, onları geri adım atma ve reform konusunda zorlamışlardır. Bu dönemde

³⁸⁹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, III, 91-97.

³⁹⁰ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 117.

³⁹¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 142.

³⁹² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 246.

ulema, hükümeti denetleyici bir role sahip olmuştur. Şîrâzî, döneminde ise devlet ve ulema arasında açık bir şekilde meydan okuma yaşanmıştır.

2. OSMANLI-MERCİ-İ TAKLİD İLİŞKİLERİ

1508'te Şah İsmail, Bağdat'ı işgal etmiş, Irak'ta halkı cebrî olarak Şîfleştirmeye çalışmış, Sünnîlerce kutsal sayılan türbeleri tahrip etmiştir. Bunun üzerine 1534'te Kanûnî Sultan Süleyman, Safevîleri yenerek Irak'ta Osmanlı hâkimiyetini başlatmıştır. Osmanlılar, Safevîlerin aksine mezheplere ve etnik kimliklere saygı duymuştur. Kanûnî, Şîiler için kutsal sayılan Necef ve Kerbela gibi şehirleri ziyaret etmiş, buraların imarı için çalışmalar başlatmıştır.³⁹³ 1623 yılında Safevîler Irak'ı tekrar işgal etmişler, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Abdürkâdir-i Geylânî gibi İslam büyüklerinin türbelerini yıkmışlar ve medreseleri kapatmışlardır.³⁹⁴ IV. Murat, 1638'te Safevîleri yenerek Irak'ı tekrar Osmanlı hâkimiyetine dâhil etmiş, bu zaferle birlikte I. Dünya Savaşına kadar Irak'a Osmanlı Devleti hâkim olmuştur.³⁹⁵

Irak, Osmanlı hâkimiyetine kadar daha çok kabilelerin hâkim olduğu bir bölgeydi. 18.yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın merkezileştirme çalışmaları ile birlikte Irak'ta toplumsal hareketlilik artmış ve yerleşik hayata geçiş hızlanmıştır. Safevîler ve daha sonra İran'a hâkim olan Kaçarlar, Kerbela ve Necef gibi kutsal şehirleri ve burada bulunan Şîileri bahane ederek Irak'ta hâkimiyetlerini artırmak istemişlerdir. Bu durum Osmanlı ve İran yönetimleri arasında gerginliğe sebep olmuş ve bu gerginlik Irak'a da yansımıştır.³⁹⁶ Bu rekabete rağmen Osmanlı, Irak'a yoğun bir şekilde yatırım yapmış ve Bağdat'ı o eski ihtişamlı ilmi ve mimari yapısına kavuşturmuştur. 1704'te Hasan Paşa tarafından köklü reformlara girişilmiş, 1749'da Ebû Leylâ Süleyman Paşa'nın valiliği döneminde ise Irak'ta kargaşaya önemli oranda son verilmiş, güvenlik sağlanmış, bu sayede ticaret gelişmiş ve Ortadoğu'nun ticaret merkezi haline gelmiştir.³⁹⁷

Osmanlı Devleti, kabileleri yerleşik hayata geçirebilmek ve Irak'ta tarımsal faaliyetleri artırmak için bazı girişimlerde bulunmuştur. Necef ve Kerbela arasında verimli araziye su getirebilmek için Hüseyniye kanalı inşa edilmiş, daha sonra Hasan Paşa zamanında

³⁹³ Wiley, *Irak Şîileri*, s. 28.

³⁹⁴ Robert Mantran, "Irak", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 92.

³⁹⁵ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, Bursa 2008, s. 85-86.

³⁹⁶ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 14-15.

³⁹⁷ Robert Mantran, "Irak", *DİA*, XIX, 92.

baraj inşa ettirilerek bu iki şehrin arazileri suya kavuşmuştur. 1803'te Hindiye Kanalı'nın yapımıyla birlikte, Necef ve Kerbela arasındaki topraklar tarıma daha elverişli hale gelmiş ve göçebe kabileleri cezp etmeye başlamıştır. Tarımsal faaliyetlerin yoğunlaşmasıyla bazı kabileler yerleşik hayata geçmiştir. Yerleşik hayata geçmek, kabile kültürünün erozyona uğramasına sebep olmuş, şehrin yerlileri ile sürtüşme başlamıştır. Yerleşik hayata geçen kabileler buralarda kabile kültürünü devam ettirmek istemiştir.³⁹⁸ Bu dönemde Necef ve Kerbela ile sınırlı olan ve diğer şehirlerde önemli bir nüfusa sahip olmayan Şîlik, Şîi ulemanın kabileleri Şîileştirme faaliyetleriyle birlikte nüfusunu artırmaya başlamıştır.

Safevîlerin yıkılmasıyla birlikte İran'daki kargaşa döneminde Şîi ulema, İran'dan ayrılarak Osmanlı hâkimiyetindeki Irak'ta bulunan Kerbela ve Necef gibi kutsal şehirlere göç etmeye başlamıştır. Irak'a göçen ulemanın, İran'daki Kaçarlar yönetimi ile irtibatı kesilmiştir. Ulema, Osmanlı'nın yönetimindeki Irak'ta daha bağımsız bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.³⁹⁹ Osmanlı'nın mezhepsel hoşgörüsü ve millet sistemi böyle bir yapılanmaya müsaade etmiştir.⁴⁰⁰ 1780'de Osmanlı valisi Süleyman Paşa Kerbela ve Necef'i ziyaret etmiş, buraların halklarına hürmet göstermiştir. 1803'te Kerbela'da ilk üç halifeyi zemmetmek yaygın olmasına rağmen bu konuda önemli bir baskı uygulanmamıştır. 19.yy'ın başlarında Vahhâbîlerin Kerbela ve Necef'e saldırması üzerine, Süleyman Paşa, Necef'teki türbelerde bulunan kıymetli eşyaları Kâzîmiye'ye naklettirmiştir.⁴⁰¹ Osmanlı'nın bu dönemde yeterli güce sahip olamaması ve Vahhâbîlerin Kerbela baskınına engelleyememesi İran Şah'ı için Irak'taki Şîiler üzerinde nüfuzunu artırması için fırsat sunmuş Şah, Kerbela'yı savunma maksadıyla buraya İran'dan çok sayıda insan göndermiştir. Bu gönderilen kişiler, daha sonraki süreçte Kerbela'da çeteleşmiş ve 1843'te Necip Paşa'nın müdahalesine kadar burada hâkimiyet kurmuşlardır.⁴⁰²

Osmanlı'nın hoşgörüsü Şîi ulema tarafından suiistimal edilmiştir. 18.yüzyılda Şîi ulema arasında cereyan eden Ahbârî-USulî çekişmesinde, özellikle Kerbela'da çeteler ve kabile şeyhleri devreye sokularak güç kazanılmaya çalışılmıştır. Bunun örneklerinden birisi de

³⁹⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 114.

³⁹⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 130.

⁴⁰⁰ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 113.

⁴⁰¹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, I, 191.

⁴⁰² Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 112.

Behbehânî'nin şehir eşkıyalarını Ahbârilere karşı kışkırtmasıdır. Özellikle 19.yy'ın başlarında Necef ve Kerbela'da çeteler hâkimiyet kurmaya başlamış, buradaki halk, Osmanlıya vergi vermeyi reddetmiş ve hutbelerde Padişahın ismi okunmamaya başlamıştı.⁴⁰³ 1814'te vali olan Davud Paşa, Necef valiliğine Abbas el-Haddad'ı getirmiştir. Abbas, tarımsal faaliyetleri yoğunlaştırmış ve şehrin savunmasını güçlendirmiştir. Daha sonra Bağdat'la arası bozulması üzerine vergi vermeyi reddetmiştir. Davud Paşa, 1818'de Necef'i kuşatmış ve burada çetelerin üstünlüğüne son vermiştir. 1825'te Kerbela'nın Bağdat yönetimi ile ilişkileri bozulmuştur. Bu dönemde İran-Osmanlı savaşını fırsat bilen Kerbela, vergi ödemeyi reddetmiş ve Osmanlı valisini öldürmüştür. Bunun üzerine Davud Paşa, Kerbela'yı kuşatmış ve buradaki ulemadan şehirden ayrılmalarını istemiştir. Kuşatma esnasında dönemin önde gelen âlimlerinden Seyyid Mehdî Kazvîni, Davud Paşa ile müzakerelere öncülük etmiştir. Kuşatma 8 ay sürmüş fakat Kerbela teslim alınamamıştır. Bu kuşatmadan sonuç alınamayınca Kerbela ve Necef'in yarı bağımsız yapısı sonlandırılmamıştır.⁴⁰⁴

Osmanlı merkezîleştirme faaliyetleri gereği 1834'te Davud Paşa'yı valilikten azlederek Memluk yönetimine son vermiş, yerine merkezden atadığı Ali Rıza Paşa'yı getirmiştir. 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı Irak'ta merkezi bir güç oluşturmak istemiş ve Osmanlılık akımını tesis etmeye çalışmıştır.⁴⁰⁵ Bu dönemde Şîi ulema için faaliyet özgürlüğü daha da artmıştır. Ali Rıza Paşa, Davud Paşa zamanında gerilen ilişkileri tamir etmeye çalışmış, Necef ve Kerbela'yı ziyaret etmiş ve aşura törenlerine katılmıştır. Ali Rıza Paşa, Kerbela'ya vali atamak istemiş fakat atadığı valiler ya öldürülmüş ya da şehirden sürülmüştür. 1835'te şehri kuşatmak istemiş fakat bu dönemde Suriye'yi elinde tutan ve Irak için de tehdit teşkil eden Mehmet Ali Paşa tehlikesinden dolayı bundan vazgeçmiştir.⁴⁰⁶ Ali Rıza Paşa, 1841'de Kerbela'yı ziyaret etmek istemiş fakat buradakiler yanında çok az muhafız bulundurma koşulunu ileri sürmüşler, bunun üzerine bu ziyaretten vazgeçmiştir. Buradaki direniş Şîi ulemadan değil, çetelerden kaynaklanmaktaydı. Fakat buradaki ulema da çetelerin etkisindeydi. Ulema ile çeteler arasındaki ilişki karmaşık bir yapı arz ediyordu. Bu dönemde

⁴⁰³ Juan R.I. Cole; Moojan Momen, "Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq; The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843", *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, London 2002, s. 116-118.

⁴⁰⁴ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 124-126.

⁴⁰⁵ Gökhan Çetinsaya, "Irak", İstanbul 1999, *DİA*, XIX, 93.

⁴⁰⁶ Gökhan Çetinsaya, "Irak", *DİA*, XIX s. 93.

Kerbela’da Usulîler ve Şeyhîler arasında rekabet yaşanmaktaydı ve bu rekabette çetelerin himayesine müracaat edildi. Usulî ulemadan Kazvînî, Şeyhî ulemadan Seyyid Kâzım Reştî, bu çeteleri kendi çıkarları için kullanmaya çalışmışlardır. Aslında ulema-çete ilişkisi geleneği İran’da mevcuttu. İran’daki dinî yapılanmalar geleneksel olarak sürekli olarak çetelerle ilişki halinde olmuşlar, karşılıklı olarak birbirlerinin çıkarlarına hizmet etmişlerdir. Buradaki ulema, çeteler yoluyla hem himaye kazanıyor hem de onlar yoluyla dinî vergileri topluyordu. Çeteler ise, hükümetin takibatından kurtulmak için ulemanın kontrolündeki kurumlara sığınıyorlardı. Çoğunluğu İran kökenli olan Kerbela’daki ulema İran’daki geleneği burada da devam ettirmişlerdir.⁴⁰⁷

Kerbela’daki suçlu ve isyancılar aynı zamanda bu beldenin kutsiyetinden istifade ediyorlardı. Osmanlı bu beldenin kutsiyetinden dolayı şiddetli bir müdahaleden çekiniyordu. Bundan dolayı Irak’taki suçlu ve isyancılar bu beldeye akın etmeye başlamıştı. Irak’ta başka bölgelerde suç işleyenler, takibattan ve yakalanmaktan kurtulmak için bu beldeye gidiyorlardı.⁴⁰⁸ Buradaki çetelerin başı aslen İranlı olan İbrahim Za’farânî’ydi. Bu şahıs Kerbela’da iyice güçlendi, burasının dinî eğitim merkezi özelliği zayıfladı. Za’farânî, Usulî-Şeyhî çekişmesinde Şeyhîlerin lideri Reştî’nin tarafında yer aldı, Usulîlerin lideri Kazvînî’ye cephe aldı. Bu durumda Kazvînî, yine İran asıllı olan çete lideri Mirza Sâlih’in himayesini kazanmaya çalıştı.⁴⁰⁹

1842’de Muhammed Necip Paşa, vali olarak atandı. Ana amacı merkezîleştirmeyi etkin hale getirmektir. Kerbela ve Necef’te Osmanlı hâkimiyetini tekrar tesis etmek ana hedefiydi. Necip Paşa, Kerbela’da İmam Hüseyin’in kabrini ziyaret etmek istedi. Çetelerin kontrolünde olan Kerbela’dakiler, Ali Rıza Paşa’ya olduğu gibi Necip Paşa’ya da yanında çok az sayıda muhafız bulundurma koşulunu ileri sürdüler. Bu dönemde Kerbela ve Necef’te hutbelerde padişahın ismi okunmuyordu. Necip Paşa bu durumun, alenî bir şekilde Osmanlı hâkimiyetini tanımama anlamına geldiğini belirtti. Kerbela’da İranlı nüfusun yoğun olmasından dolayı, Kaçarlar, buradaki vatandaşlarını bahane ederek Necip Paşa’nın müdahalesine karşı çıktılar. Kerbela’daki ulema ve öğrencileri, çetelerin baskısından rahatsızdı ve bu baskıdan kurtulabilmek için Osmanlı’nın Bağdat yönetimine mektuplar yazmışlardı. Necip Paşa, 1843’te Kerbela’yı kuşatmıştır.

⁴⁰⁷ Cole; Momen, *Mafta, Mob anda Shi’ism in Iraq*, 122.

⁴⁰⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 112-118.

⁴⁰⁹ Cole; Momen, *Mafta, Mob anda Shi’ism in Iraq*, 122.

Buradaki önemli dinî önderlerden Reştî, Necip Paşa ile müzakereler yürütmüştür. Reştî, buradaki halkı teslim olma konusunda ikna edememiştir.⁴¹⁰ Çünkü buradaki İbrahim Kazvîni gibi Usulî ulema, Reştî'nin müzakereler sonucu lider konuma yükselme ihtimalinden kaygılanmaktaydı. Aynı zamanda buradaki Usulî ulema, çetelerle ittifak halindeydi ve Reştî'nin çabalarını boşa çıkarabilmek için halkı Osmanlı'ya karşı tahrik etmişlerdir. Müzakereler sonuç vermeyince Necip Paşa, Kerbela'yı kuşatmış ve teslim almıştır. Necip Paşa, Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmiş, Kerbela'ya Osmanlı memurları atanmış, burada vergi toplanmaya ve hutbelerde padişahın ismi okunmaya başlamıştır. Kerbela kuşatmasıyla şehirdeki çeteler ve isyancıların hâkimiyeti kırılmış fakat İranlıların etkinliği artmıştır. İranlılar, Kerbela'daki sosyo-ekonomik ve dinî faaliyetlerin çoğuna hâkim olmuşlardır.⁴¹¹

Necip Paşa, Kerbela'dan sonra Necef'e yönelmiştir. Necef'te Hasan Kâşif el-Gitâ'nın önderliğinde bir heyet, Necip Paşa ile müzakereler yürütmüştür. Müzakereler sonuç vermiş, burada herhangi bir direniş olmamıştır. Necip Paşa, ilk merci-i taklid olarak kabul edilen Muhammed Hasan Necefî eşliğinde Hz. Ali'nin türbesini ziyaret etmiştir. Bu dönemde Hasan Kâşif el-Gitâ ve Muhammed Hasan Necefî, Necef'in dinî liderleriydi ve rakiptiler. Muhtemelen Necip Paşa, ikisi arasında dengeyi gözeterek faaliyette bulunmuştur.⁴¹² Necip Paşa, Necef'e Osmanlı memurlarını atamış ve vergi sistemini tekrar ihya etmiştir. Kerbela kuşatması, şehri çetelerden kurtarmak için bir vesile olmuştur, fakat Necef'in direnmemesi çeteleşen kabilelerin etkisinin devam etmesine sebep olmuştur.⁴¹³

1843'te Kerbela ve Necef'te Osmanlı hâkimiyetinin tekrar tesisıyla birlikte, bu şehirlerin yarı özerk yapıları sonlandırılmıştır. Tanzimat'la birlikte ulemanın da bu bağımsız yapıları sonlandırılmıştır. Bu dönemden sonra Osmanlı, ilk üç halifeyi zemm etmek dışında, Şîilerin bütün dinî pratiklerine müsaade etmiştir. 1845'te Necip Paşa'nın oğlu Ahmed Bey Muharrem etkinliklerine iştirak etmiştir.⁴¹⁴

Osmanlı merkezileşme faaliyetlerinin önündeki engellerden birisi de Şîi ulemanın kurduğu şeriat mahkemeleriydi. Bu mahkemeler, Safevî hâkimiyetinin sonlarındaki

⁴¹⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 120.

⁴¹¹ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 137.139.

⁴¹² Hirz al-Din, Ma'arif, I, 210'dan naklen; Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 141.

⁴¹³ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, s. 23.

⁴¹⁴ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 151.

kargaşa döneminde oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde hukuk boşluğu oluşmuş, bu boşluğu Şîî ulema kendi şeriat mahkemelerini kurarak doldurmuşlardır. Bundan sonraki süreçte Şîî ulema hukuk otoritesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum Osmanlı hâkimiyetindeki Irak'ta da devam etmiş, devlet içinde devlet gibi bir görüntü oluşmuştur.⁴¹⁵ Bu yüzden Osmanlı bazı tedbirler almış, Şîî ulemanın kendi kurdukları şeriat mahkemelerini kaldırmış ve bütün davalara artık Osmanlı'nın görevlendirdiği kadılar bakmaya başlamıştır. Osmanlı, Şîî ulemanın yargılama ile ilgili inisiyatif almasına tepki göstermiş ve onlar tarafından verilen hükümlerin geçersiz olduğunu ilan etmiştir. Osmanlı'nın, Şîî ulemanın bu yetkilerini kısıtlaması, mezhepsel taassuptan dolayı değil, Tanzimat fermanının ilkeleri gereğidir. Onların kurduğu bağımsız yapının mevcudiyeti devletin egemenliğinin ve otoritesinin bölünmesi anlamına gelmekteydi.⁴¹⁶

19.yy'da İran'da yönetimde olan Kaçarlar, Irak'taki Şîîleri ve Atabat'taki Şîîler için kutsal sayılan mekânları bahane ederek Irak'ta etkin olmaya çalışmışlardır. Fakat bu dönemde kutsal şehirlerdeki ulemanın çoğunluğu İranlı olmasına rağmen Osmanlı'nın Bağdat yönetimiyle ilişkileri olumluydu. 1825'te Şeyh Musa Câfer, Davud Paşa tarafından İran'la müzakere için görevlendirilmiştir. Bu dönemde Muhammed Hasan Necefî dışında, Kaçarlarla iyi ilişkilere sahip çok az Şîî ulema vardı.⁴¹⁷

Osmanlı, Necef ve Kerbela'yı önemli ölçüde çetelerden arındırdıktan sonra buradaki Şîî ulema güçlenmeye başlamıştır. 1840'lardan itibaren ortaya çıkan merci-i taklid müessesesi ile birlikte ulemanın toplum üzerindeki hâkimiyeti genişlemiştir. Onların toplum lideri olarak ön plana çıkmalarında, Şîîliğin değişik coğrafyalarında dinî bağışları serbestçe toplamalarında ve buralarda öğrencileri ve vekilleri yoluyla bir ağ kurmalarında Osmanlı'nın müçtehidlere tanıdığı faaliyet özgürlüğünün önemli bir payı vardır. Irak'taki Şîî ulema bazen de kendi iç meseleleri için Osmanlı yönetimine başvurmuştur. Örneğin Babîlik akımını engelleyebilmek için, Osmanlıdan destek almaya çalışmışlar, Babîlik akımı müntesiplerini Osmanlı'ya ihbar etmişlerdir. Necip Paşa, bunların yargılanması için mahkeme tertip etmiş, bu mahkemeye Sünnî ve Şîî âlimleri davet edilmiştir. Şîîleri temsilen gelen heyetin başında bu dönemde Necef'te Arapların dinî lideri olan Şeyh Hasan Kâşif el-Gitâ bulunmaktaydı. Şeyh Hasan, Necip

⁴¹⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 191.

⁴¹⁶ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 150-152.

⁴¹⁷ Algar, *Religion*, s. 54.

Paşa ile iyi ilişkilere sahipti ve Necip Paşa'yı Necef'i kuşatmasında evinde misafir etmiştir.⁴¹⁸ Mahkeme sonucunda, Bâb'ın eserlerinin küfür teşkil ettiği yönünde karar çıkmıştır.⁴¹⁹

1850'lerden sonra Irak'ta sosyo-ekonomik anlamda hızlı değişimler olmuştur. Irak'a vali olarak atanan Mehmed Nâmık Paşa, köklü reformlara girişmiş, göçebe vaziyette olan aşiretlerin ıslah edilmesi ve yerleşik hayata geçirilmesi, nüfus sayımının yapılması, tarımsal faaliyetleri yaygınlaştırma gibi çalışmalar yapmış, telgraf ağı kurularak Necef ve Kerbela gibi şehirlere bağlanmıştır. 1869'da valiliğe getirilen Mithad Paşa zamanında zorunlu askerlik getirilmiş, 1858'de Arazi Kanunnâmesi çıkarılarak halka tapu verilmeye başlanmıştır.⁴²⁰ Bu dönemdeki hızlı değişim Irak'ta önemli bir nüfusa sahip aşiretler üzerinde sosyal kırılmaları beraberinde getirmiştir. 19.yy'da yüzde otuz beş olan göçebe kabile nüfusu, yüzyılın sonuna doğru yüzde on yediye inmiştir. Daha öncesinde herhangi bir vergisel faaliyet içerisinde yer almayan kabileler, yerleşik hayata geçtiklerinde bu durumda zorlanmışlardır. Irak'ta hukuk sistemindeki yenilikler de kabileleri etkilemiş, bu dönemden önce kabile kuralları gereğince temin edilen adalet, artık devlet mahkemeleri vasıtasıyla yerine getirilmeye başlanmıştır. Bunlarla birlikte kabile şeyhlerinin toplumsal imtiyazları azalmış, bu da Osmanlı'ya karşı tepki oluşmasına sebep olmuştur. Toprak Kanunu'yla birlikte araziler kabile reislerinin elinden alınıp bireylere dağıtılmaya başlanmıştır. Bu durum kabile reisleri ile kabile bireyleri arasında gerginliğe sebep olmuştur.⁴²¹ Bu dönemden itibaren Irak'ta Osmanlı'nın sağladığı özgürlükle birlikte güçlenen ulema, bu durumu fırsata çevirmiş, kabileleri Şiîleştirmeye çalışmışlardır. Onların yürüttükleri faaliyetler sonuç vermiş, tedrici olarak Irak'ta Şiî nüfus artmış ve bazı tahminlere göre 20.yüzyılda Şiîler Irak'ta çoğunluğu oluşturmaya başlamıştır.⁴²²

Zorunlu askerlik kanunu Irak'taki ahalide özellikle de kabileler arasında rahatsızlığa sebep olmuştur. Osmanlı Sünnî medrese talebelerini zorunlu askerlikten muaf tutmakla birlikte, aynı uygulamaya Şiî medrese talebeleri için geçerli değildi. Çünkü Şiî medrese eğitimi hükümet kontrolünde yapılmıyordu. Şiî ulema, kendi talebelerinin de askerlikten

⁴¹⁸ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 139.

⁴¹⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 141.

⁴²⁰ Gökhan Çetinsaya, "Irak", *DİA*, XIX, 94; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 240.

⁴²¹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, II, 243.

⁴²² Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 119.

muaf tutulması yönünde Osmanlı'ya müracaat etmişlerdir. Onların bu ricası kabul edilmiş, Seyyid Muhammed b. Muhammed Tâkî Bahru'l-Ulûm, Necef'te medreselerin müderrisi olarak kabul edilmiş ve onun medrese talebeleri askerlikten muaf tutulmuştur. Bu dönemde İranlı ulema arasında lider olan Seyyid Muhammed, Osmanlı ile iyi ilişkilere sahipti. Şîî medrese talebelerine tanınan bu hak daha sonra suiistimal edilmeye başlanmış, medrese talebesi olmayanlar da askerlikten muafiyet için medrese talebesi olarak gösterilmeye başlanmıştır.⁴²³

Bu dönemde Irak'ta bulunan İranlılar zorunlu askerlikten muafiyet gibi bazı imtiyazlara sahiptiler. Şîîler zorunlu askerlikten muaf olabilmek için İran vatandaşlığına geçmeye başlamışlardı. Bu yöntemi Şîî ulema da takip etmeye başlamış, Muhammed Hasan Necefi'nin torunu Şeyh Ali Cevâhirî ailesini İran vatandaşlığına geçirmeye çalışmıştır. Bu durum Irak'ta Kaçarların etkisini artırmış, onlar Irak'taki vatandaşlarını bahane ederek Osmanlı'nın iç işlerine daha fazla müdahil olmaya başlamışlardır. II. Abdülhamid zamanında bu uygulamaya son verilmiş, gayri müslimler dışında herkes Osmanlı vatandaşı kabul edilmiştir. Bu dönemde halka tanınan özgürlük daha da artırılmış, İslamcılık akımı gereği Şîîlerin devlete olan bağlılığı artmış ve kutsal şehirlerdeki İranlıların bir kısmı Osmanlı vatandaşlığına geçmiştir.⁴²⁴

1850'lerden sonra hızlanan reform çalışmaları, göçebe kabileler gibi bazı kesimleri kendilerine göre mağdur etmiştir. Fakat bu süreçte Şîî ulema karlı çıkmıştır. Necef ve Kerbela'da nispeten istikrarın sağlanması, onların faaliyetlerini daha rahat sürdürmelerini sağlamıştır. Ticaret ağının genişlemesi, telgraf sisteminin kurulması ve demir yolları gibi ulaşım imkânlarının gelişmesi, onların müntesipleri ile iletişimini güçlendirmiş ve medreselerine düzenli bağış akışını sağlamıştır. Ulaşım alanında yapılan yatırımlarla, artık kutsal şehirlere ulaşım kolaylaşmış, buralara gelen ziyaretçi sayısı artmıştır.⁴²⁵ 1876'da Abdülhamid zamanında Osmanlı politikalarında değişiklikler görülmüş, İslamcılık politikası gereği İslam, toplumu birleştirici harç olarak kabul edilmiştir. Müslümanlık üst kimlik olarak kabul edilmiş, Sünnîlik dışındaki Müslüman gruplara hoşgörü daha da artmıştır. Bu dönemde İran'dan göçenler de dâhil Şîî ulema Osmanlı'ya daha da yaklaşmıştır. Hasan Ardakânî ve Zeynel Abidîn gibi

⁴²³ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 161.

⁴²⁴ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 165.

⁴²⁵ Amanat, *In Between the Madrasa and the Marketplace*, s. 118.

müçtehidler Osmanlı ile müspet ilişkiler geliştirmişlerdir. Dönemin merci-i taklid-i mutlakı Şirâzî, İslam dünyasının Osmanlı bayrağı altında birleşmesi yönünde görüşler beyan etmiştir.⁴²⁶ Abdülaziz zamanında Hz. Ali'nin türbesinin yanına inşa edilmeye başlanan altın kaplama iki minarenin yapımı Abdulhamid zamanında tamamlanmıştır.⁴²⁷

1850'lerden sonra müçtehidlerin toplum ve yönetim nazarında konumları yükselmiştir. Osmanlı'nın kabilelerin isyanında Şiî müçtehidlerin arabuluculuğuna başvurusu, müçtehidlerin kabileler üzerinde etkisini artıran sebeplerdendir. Bu dönemde kabilelerin Şiîliğe geçişi hızlanmıştır. Necip Paşa'nın valiliği döneminde İstanbul'a Bağdat'ta Şiîliğin hızlı bir şekilde yayıldığı ve burada çoğunluğu Şiîlerin oluşturmaya başladığına dair uyarı yazıları gitmiştir. Necip Paşa, özellikle Kerbela'da İran'dan gelen ziyaretçilerin tekrar ülkelerine dönmediklerini ve buraya yerleşmeye başladıklarını rapor etmiştir. 1880'lerden itibaren merci-i taklid-i mutlak olan Şirâzî zamanında bu endişeler yoğunlaşmıştır. Sünnî nüfusun yoğunlukta olduğu Samarra'da, Şirâzî'nin buraya göçmesinden sonra Şiîlik yaygınlaşmaya başlamıştır. Burada Sünnîlere ait okul ve medrese olmadığı için halk, Şiîlerin medreselerine gitmekteydi. Bunun önüne geçebilmek için Osmanlı valileri çeşitli tedbirler almaya çalışmışlardır. Buraya ilkokul, lise, cami ve medrese yapımı için girişimlerde bulunulmuştur. Aynı şekilde Kerbela ve Necef'te de buna benzer tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Fakat Osmanlı'nın o dönemde bulunduğu iktisadî ve siyasî koşullar gereği yeterince ödenek gönderilememiş ve yatırımlar tamamlanamamıştır. Buraya gönderilen Sünnî ulema da toplumu dönüştürme anlamında yeterli kabiliyete sahip olmadığından, bu girişimler akâmete uğramıştır.⁴²⁸

20.yüzyılın başlarında İran'da modern devlet istikametinde yapılan reformlar, Irak'taki Şiî ulemanın tepkisini çekmiş, onları Osmanlı'ya yaklaştırmıştır. Ruslar 1911'de İran'ın bazı şehirlerini işgal etmiş, Muhammed Şah halkın talepleri doğrultusunda yaptığı reformları iptal etmiştir. Anayasal Devrim sırasında, Necef'teki Şiî ulema arasında Osmanlı'nın İslamcılık akımına ilgi artmış; müçtehidler, Osmanlı Sultanı'na gönderdikleri telgraflarda, bütün Müslümanların halifesi olarak hitap etmişler, ondan Muhammed Şah ve Rusya'ya karşı İran'a müdahalede bulunmasını istemişlerdir. Fakat

⁴²⁶ Cengiz Kallek, "Hasan eş-Şirâzî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 355.

⁴²⁷ Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteen-Century Iraq*, s. 166.

⁴²⁸ Verdî, *Lemâhâtu İctimâiyye*, III, 90; Ayrıca Bkz. İsmail Safa Üstün, "The Hopeless Struggle of The Ottomans Against The Spread of Shi'a in The 19th Century Province of Bağdat", *MÜİFD*, 2007/2, s. 70-82.

daha sonraki süreçte bu yakınlık azalmaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren özellikle İngilizlerin Oudh mirası üzerinde hâkimiyet kurmasıyla, müçtehidlerin bir kısmı İngilizlerle yakınlık kurmaya başlamıştır.⁴²⁹

1914 yılında İngilizlerin Basra'yı işgal etmesi üzerine Osmanlı, Şîîleri İngilizlere karşı cihada katılmaları için ikna etmeye çalışmıştır. Bir heyet oluşturarak, Necef'teki büyük müçtehidlerle görüşme sağlamıştır. Bu dönemde Şîîlerin dinî önderi merci-i taklid-i mutlak Seyyid Kâzım Yezdî'yle görüşülmüş, fakat Yezdî, Osmanlı'nın meşrutiyet çizgisinde siyasetinden dolayı destek vermede gönülsüz davranmıştır.⁴³⁰ Daha sonra ikna edilmiştir. Bu dönemde Arap kökenli olan ve İran kökenli müçtehidlerin gölgesinde kalan dönemin önde gelen ulemasından Abdulkerim Cezâirî, Osmanlıyla birlikte İngilizlere karşı savaşılması için yoğun gayret sarf etmiştir. Osmanlı, Basra'da yenildikten bir yıl sonra 1915'te Kerbela ve Necef'te ayaklanma olmuş ve Osmanlı bu bölgeden çekilmek zorunda kalmıştır.⁴³¹ Bu dönemden sonra Şîîler, özellikle Yezdî'nin vefatına kadar genellikle İngilizlerle iyi ilişkilere sahip olmuşlardır. Osmanlı'dan sonraki dönemde genelde Şîîler özelde merci-i taklidler hiçbir zaman Osmanlı döneminde olduğu kadar faaliyet özgürlüğüne ve güce sahip olamamışlardır.

3. OSMANLI SONRASI MERCİ-İ TAKLİD KURUMU

Osmanlı'dan sonraki dönemlerde genel olarak Irak'taki Şîîler, dinî yaşantılarında kısıtlamalara maruz kalmışlardır. Osmanlı zamanında Necef ve Kerbela'ya tanınan dinî imtiyaz ve hürmet, İngilizler ve daha sonraki Irak yönetimleri zamanında yerini husumete bırakmıştır. Osmanlı döneminde, Şîî ulemaya saygı gösterilir, onların dinî tasarruflarına ve medrese eğitimlerine müdahale edilmez, 19.yüzyılın ortalarına kadar kurdukları şeriat mahkemelerinde kendi müntesipleri için verdikleri hükümler geçerli sayılırdı. Onlar Şîîlerin dinî önderi olarak kabul edilir, kimi zaman tebaa ile iletişim, ulema vasıtasıyla gerçekleştirilirdi. Osmanlı, millet sistemi gereği böyle bir yapılanmaya saygı gösterir, Şîî ulemayı kendi müntesiplerinin sorumlusu ve önderi olarak kabul ederdi. Osmanlı, Necef ve Kerbela'daki kutsal türbeleri tadilattan geçirmiş, bu şehirlere alt yapı ve imar çalışmaları yapmıştır. Osmanlı yöneticilerinin,

⁴²⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 246.

⁴³⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, IV, 127-28.

⁴³¹ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, IV, 189-193.

kutsal şehirleri ziyaret etmeleri ve Şîîlerin anma törenlerine katılmaları onların hoşgörüsünü gösteren bir unsurdur.

Osmanlı'dan sonraki dönemde Şîîler için durum değişmeye başlamıştır. 1918 yılında İngilizler, Irak işgalini tamamlayarak Osmanlı hâkimiyetine son vermişler ve 1920'de Musul, Basra ve Bağdat illerini Irak Devleti adı altında birleştirerek manda yönetimini kurmuşlardır.⁴³² Irak Şîîleri, 2003 Amerikan işgalinde olduğu gibi⁴³³ 1918'teki İngiliz işgalinden de önemli ölçüde bir direniş sergilememişlerdir.⁴³⁴ Zaten 1915'te Necef'te İngilizlerin tahrikiyle ayaklanan Zukurt ve Şumurt kabileleri, Osmanlıyı Necef'ten çıkarmış; burası, İngilizlerin güdümünde aşiret liderleri tarafından yönetilmeye başlanmıştı. Aynı durum Kerbela'da da cereyan etmiş, Kerbela'da Osmanlı'ya karşı ayaklanma çıkmış ve Osmanlı buradan çıkarılmıştı. İngilizler, burada da yönetimi geçici olarak aşiretlere vermişti.⁴³⁵ Bu dönemde Şîîlerin en büyük dinî lideri ve merci-i taklid-i mutlâk olan Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî, İngilizlerin Irak'taki varlığına karşı çıkmamış ve onlarla yakın ilişkiler kurmuştur.⁴³⁶ Buradan da anlaşılacağı gibi Şîîler, işgal öncesinde de İngilizlerle ilişki içerisindeydiler.

1918'de İngilizler, Irak işgalini tamamlandığında Şîîler için durum değişmeye başlamıştı. İşgalden sonra İngilizler Irak üzerinde hâkimiyetlerini artırmak için girişimlerde bulunmuşlar, bu da merci-i taklidlerin sosyo-politik konumları açısından tehdit teşkil etmeye başlamıştı. İran üzerindeki İngiliz hâkimiyeti, İran'dan Atabat'a gelen ziyaretçi trafiğini menfi yönde etkilemiş, bu durum müçtehidlerin mali gelirlerinin azalmasına sebep olmuştu. İngilizler, kutsal şehirlere gelen zekat ve humus gibi dinî gelirler üzerinde de hâkimiyet kurmaya ve bu gelirleri denetlemeye başlamışlardı. İngilizler, bu gelirler üzerinde denetim kurmayı önemli ölçüde başarınca, merci-i taklidler, bağımsızlıklarını ve halk üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardı.⁴³⁷ Aynı şekilde İngilizler, Osmanlı hâkimiyetindeki Irak'ta nüfuzlarını artırmak için Hindistan kaynaklı Oudh mirasını fırsat olarak görmüşler ve bu paranın dağıtımını kendi kontrollerine almışlardır. Daha öncesinde bu parayı merci-i

⁴³² Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, s. 169.

⁴³³ Abbas, , *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 283-84.

⁴³⁴ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 261.

⁴³⁵ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, IV, 189-93; Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, s. 95.

⁴³⁶ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 62; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 247.

⁴³⁷ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 110-11; Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, s. 66.

taklidlerin elinden alan medrese talebesi ve mukallidlerin gözünde, müçtehidin itibarı aşınmaya başlamıştır.⁴³⁸

İngilizlerin Irak üzerindeki hâkimiyetini artırma girişimi, Osmanlı'nın adem-i merkezî yönetimine alışmış olan kabileler üzerinde rahatsızlığa sebep olmuş ve 1920'de bu kabileler ayaklanmışlardır.⁴³⁹ Bunu fırsat bilen Şîler Yezdî'nin vefatından sonra merci-i taklid-i mutlak olan Muhammed Tâki Şîrâzî (1920) önderliğinde ayaklanmaya dâhil olmuşlardır. Daha önceleri gayri siyasî bir tutum izleyen ve 1918'de Samarra'dan Kerbela'ya göçen Şîrâzî, bu dönemden itibaren siyasî faaliyetlerde bulunmaya başlamıştır. İngilizlerin, İngiliz bir yönetici üzerindeki ısrarı Sünnî ve Şîîleri birbirine yaklaştırmış, Harekâtü'l-Vataniyye çizgisinde bir hareketle İngilizlere karşı örgütlenmişlerdir. 14 Mayıs 1920'de Sünnîler ve Şîîler arasında toplantı yapılmış ve burada Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında kardeşliğe vurgu yapılmıştır. Şîîler, özellikle aşiretler bu ayaklanmaya toplumsal desteği artırmak için Şîrâzî'yi yanlarına çekmeye çalışmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır.⁴⁴⁰ Ayaklanma esnasında başarı konusunda ümitsizliğe düşen Şîrâzî, özellikle aşiretleri cesaretlendirmek için meşhur cihad fetvasını yayınlamış, bütün Iraklıların İngilizlere karşı savaşmasını ve Irak'a gayri müslim bir yöneticinin atanmaması istemiştir.⁴⁴¹ Şîîlerin ayaklanmadaki hedeflerinden birisi de menfaatlerine tehdit olarak gördükleri İngiliz hâkimiyetini sonlandırmak ve ehven-i şer olarak gördükleri ve Hâşimî soydan gelen Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal'ı Irak'a yönetici olarak kabul ettirmektir.⁴⁴² Irak'ta büyük çapta bir ayaklanma çıkmış, İngilizler bu ayaklanmayı güçlkle bastırmışlar ve yaklaşık on bin civarında Iraklı ölmüştür.⁴⁴³ Bunun üzerine İngilizler, İngiliz bir yönetici fikrinden vazgeçerek Faysal yönetiminde bir Irak hükümeti kurdurmuşlardır.⁴⁴⁴

1920'de girişilen isyan hamlesinin başarısız olması, merci-i taklidlerin toplum nazarındaki otoritelerine darbe vurmuştu. 1895'lerden itibaren bütün Şîîlerin önderi olabilecek kabiliyette bir merci-i taklidin çıkmaması ve bu makam için rekabete girişilmesi, merci-i taklidlerin toplum nazarındaki etkilerini zayıflatmıştı. 1920

⁴³⁸ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîîler*, s. 213.

⁴³⁹ Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, s. 169.

⁴⁴⁰ Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 96.

⁴⁴¹ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, I, 354; Verdî, *Lemahâtu İctimâiyye*, V, 235.

⁴⁴² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 261.

⁴⁴³ Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, s. 169.

⁴⁴⁴ Wiley, *Irak Şîîleri*, s. 34.

İsyanındaki başarısızlık da onlar için bir kırılma olmuş, onların toplumsal hâkimiyetine menfi yönden tesir etmiştir.⁴⁴⁵ Şîrâzî'nin vefatından sonra onun makamına birkaç aylığına da olsa Şeyh Şerîat İsfahânî (1920) geçmiştir. Onun kısa süren merce'iyetinden sonra, diğer müçtehidler arasında liderlik için rekabet yaşanmış ve birlik bozulmuştur. İsfahânî'den sonra onun makamı için Necef'te Şeyh Abdullah Memekânî (1933), Şeyh Muhammed Hüseyin Nâinî (1936), Şeyh Ebu el-Hasan İsfahânî (1947) gibi müçtehidlerin ismi ön plana çıkmıştır fakat hiçbirisi uzun süre yegâne riyaseti elinde toplayamamıştır.⁴⁴⁶

Kral Faysal ve İngilizler, Irak'ta müstakil bir yapılanma olarak var olan ve 1920 isyanında Şîilere önderlik eden Necef ve Kerbela'daki merci-i taklidlerin etkinliğini kırmak için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Faysal, iktidarını sağlamlaştırmanın yolunun merci-i taklidleri etkisizleştirilmekten geçtiğini düşünüyordu. İngilizler de, İran-İngiltere anlaşmasının İran meclisinde kabul edilmemesini Irak'taki merci-i taklidlere bağlıyordu.⁴⁴⁷ Bu bağlamda Faysal önderliğinde kurulan hükümet, İngilizlerin yönlendirmesi ile bazı önlemler almış, yönetim kademelerinde Şîilere çok az sayıda kadro tahsis etmiş, onları yönetimin dışına itmiştir. Yeni kurulmaya başlayan ve müfredatta laik eğitim sistemini yansıtan okullar, merci-i taklidlerin taban kaybetmesine ve otoritelerinin sarsılmasına sebep olmuştur.⁴⁴⁸

Faysal'dan bekledikleri teveccühü göremeyen merci-i taklidler, hükümetle ters düşmeye, hükümetin tasarruflarını protesto etmeye başlamışlardı. Bu bağlamda 1920 yılında Muhammed Tâkî Şîrâzî, İngilizlerin manda yönetimi aleyhine fetva yayımlamış ve kurulan hükümetin gayri meşru olduğunu ilan etmiş, bundan dolayı Şîilere devlet kademelerinde yer almayı yasaklamıştır. 1921 yılında İngilizlere karşı sert muhalefetiyle ön plana çıkan Mehdî el-Hâlisî (1924), devlet kademelerinde yer almanın kâfirlerle işbirliği anlamına geleceği yönünde fetva yayımlamıştır. İngilizler, toplumu tahrik ettiği gerekçesiyle Mehdi el-Hâlisî ve oğlu Şeyh Muhammed el-Hâlisî'yi, manda idaresinin ilk başlarında Faysal yönetimi lehine yoğun gayret sarf eden ve Arapların yönetiminde bağımsız bir Irak devleti kurulması yönünde faaliyetlerde bulunan Seyyid

⁴⁴⁵ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 75.

⁴⁴⁶ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, I, 382-86; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 247.

⁴⁴⁷ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 78.

⁴⁴⁸ Halîl Ali Haydar, *el-İmâme ve 's-savlecân: el-Merciyyetü 'ş-Şîyyetü fi İrân ve el-İrâk*, Kuveyt 1997, s. 185.

Muhammed Hasan es-Sadr gibi müçtehidleri Aden'e sürgüne göndermiştir.⁴⁴⁹ 1922-23 yılında Nâinî ve İsfahânî'nin Irak'taki ulusal seçimlere katılmayı yasaklayan fetvasıyla birlikte İngilizler ile müçtehidler arasındaki gerginlik zirveye çıkmıştır. Nâinî ve İsfahânî bununla kalmayıp, Mehdi el-Hâlisî ve diğer müçtehidlerin sürgün edilmesini protesto etmek amacıyla 1923'te Irak'tan ayrılarak Kum'daki Şeyh Abdülkerim Hâirî Yezdî'nin yanına gitmişlerdir. Onlar bu hareketlerinin Irak'ta toplumsal bir kıyama neden olacağını, böylece hükümetin zorda kalarak kendilerinin dönmesi için ricada bulunacağını, bu yolla da devlet ve toplum nazarında etkilerini artıracaklarını düşünmüşlerdi. Fakat durum beklemedikleri gibi olmamış, onların ayrılışı önemli bir etki yaratmamıştı. Onların bu hareketi hükümetin elini güçlendirmiş, müçtehidlerin Şiîler üzerindeki toplumsal nüfuzlarını bitirmek isteyen hükümet, 1924'e kadar dönüşlerine müsaade etmemiştir.⁴⁵⁰ Siyasete müdahil olmama ön şartıyla müçtehidlerin dönmelerine müsaade edilmiş, Nâinî ve İsfahânî bundan sonraki süreçte siyasî meselelerin içinde yer almamışlardır.⁴⁵¹

Oudh mirasının alıcısı olan ve İran'daki tüccar ağıyla birlikte önemli bir malî güce sahip olan Irak'taki İranlı merci-i taklidler, İngilizlerin İran üzerindeki hâkimiyeti için tehdit teşkil ediyordu. Kutsal şehirlerdeki İranlı merci-i taklidler, 1891'deki tütün boykotundan beri İran'ın iç işlerine müdahale etmeyi alışkanlık haline getirmiş, İran'daki meclis üzerinde önemli bir güce sahip olmuşlardı. Bunun farkında olan İngilizlerin etkisindeki İran ve Irak hükümetleri, bu merci-i taklidlerin güçlerini zayıflatmak için politikalar geliştirmeye çalışmışlardır. Mali güçlerinden ve Irak'ta kutsal şehirlerdeki öğrencilerin çoğunluğunun İranlı olmasından ve bu öğrencilerin İranlı merci-i taklidlerin medreselerini tercih etmelerinden dolayı, Arap kökenli merci-i taklidler, İranlıların gölgesinde kalmıştı. İngilizler, Arap merci-i taklidlerin ön plana çıkarabilmek için 1919'da Oudh mirasının dağıtımında düzenleme yapmış ve Arapların bu bağış üzerindeki ağırlığını artırmışlardır.⁴⁵² Faysal, İranlı müçtehidlerin nüfuzunu kırabilmek için 1923'te Göçmenler Kanunu'nda değişiklik yaparak, hükümet karşıtı faaliyetlerde bulunan yabancıların sınır dışı edilmesi yönünde değiştirmiştir. Bu

⁴⁴⁹ Wiley, *Irak Şiîleri*, s. 36-37.

⁴⁵⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 261.

⁴⁵¹ Wiley, *Irak Şiîleri*, s. 37.

⁴⁵² Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, s. 223.

değişiklikle amaçlanan, Irak'taki İranlı müçtehidlerin devlete müdahalesini engellemektir.⁴⁵³

Irak hükümetinin müçtehidlerin nüfuzunu kırma girişimlerine, merci-i taklidler arasında yaşanan rekabet de katkıda bulunmuştur. Şeyh Şerîat el-İsfahânî'nin ölümünden sonra müçtehidler liderlik için rekabete girmişler, devlete karşı mücadelelerinde ittifak kuramamışlardır. Bu dönemde Arap ve İranlı müçtehidler arasında etnik mücadele yoğunlaşmış, devletin Arap müçtehidlerden yana tavrı Arap müçtehidleri ön plana çıkarmıştır. Arap müçtehidler, devlete yakınlaşmaya başlamışlar ve 1924'teki seçimlerini çoğu desteklemiştir. 1925'te kutsal şehirlerde Nâinî ve İsfahânî'nin önderlik ettiği İranlılar, Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gitâ ve Ahmet Kâşif el-Gitâ'nın önderlik ettiği Araplar arasında yoğun bir mücadele yaşanmıştır.⁴⁵⁴

1920'lerden itibaren merci-i taklidler toplumsal hâkimiyetleri önemli ölçüde darbe almıştı. Artık onlara gelen dinî bağış gelirlerinde de azalma olmuştu. Talebeler ve fakirler için verilen dinî bağışların, merci-i taklidler kendi şahsî menfaatleri için kullanmaları da bu azalmada etkili olmuştur. Merci-i taklidlerin toplumsal hâkimiyetlerinin zayıfladığını gösteren bir başka unsur da, onların fetvasına rağmen, Şiîler önemli oranda seçimlere katılmış ve devlet kademelerinde yer almaya başlamışlardı. Faysal, merci-i taklidleri etkisizleştirmek için kabile şeyhlerini ve Şiî halkı yanına çekmeye çalışmış ve bunda da önemli ölçüde başarılı olmuştur.⁴⁵⁵ Merci-i taklidler toplum üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmeleri, sadece devlet tarafından engellenmeleri veya kendi aralarındaki mücadeleden dolayı değil, toplumda uzun zamandır devam eden değişimi doğru okuyamadıklarından da kaynaklanmaktaydı. Irak'ta monarşi dönemindeki laikleşme toplumda karşılığını bulmuş, medreselere ve dinî kurumlara mesafeli bir toplum oluşmaya başlamıştı. Şiîlerin, devlet okullarına gitmesiyle birlikte okuma yazma oranı artmaya başlamış, bu da dinî nassları anlamada onlara duyulan ihtiyacı azaltmıştı.⁴⁵⁶

1923'ten sonraki süreçte Irak'taki merci-i taklidlerin toplum ve devlet nazarında etkileri iyice azalmıştır. Nâinî ve İsfahânî'nin siyasete müdahale etmeme şartı ile Irak'a geri

⁴⁵³ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, s. 82.

⁴⁵⁴ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 127-130.

⁴⁵⁵ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, s. 92.

⁴⁵⁶ Wiley, *Irak Şiîleri*, s. 41.

dönmelerine müsaade edilmesi ve bu iki ismin ülkeye döndükten sonra hâkimiyetlerini kendi medreseleri ile sınırlandırmaları buna neden olarak gösterilebilir. Fakat bu dönemde zaten merci-i taklidlerin toplumu yönlendirme kabiliyetleri önemli oranda zayıflamıştır. 1927’de Şîlik aleyhine eserlerin telif edilmesi üzerine Şîiler ayaklanmışlardır. Bu ayaklanmayı yönetenler merci-i taklidler değil, Şîi siyasetçiler ve kabile liderleriydi. Mercii-i taklidler, toplumsal etkinliklerini artırmak için bu ayaklanmaya sonradan dâhil olmuşlardır.⁴⁵⁷

1927’lerde artık Şîiler, hükümetin meşruiyetini kabul etmişler ve hükümete, kendi lehlerine kararlar vermesi için baskı yapmaya başlamışlardır. Bu baskıyı yaparken de Irak’taki İngiliz varlığından da faydalanmayı düşünmüşlerdir. Faysal’dan beklediklerini alamayan Şîiler İngilizlerin tekrar yönetimde egemen olması yönünde fikirler belirtmeye başlamışlardı. En azından, Şîilerin devlet kurumlarında ve mecliste daha fazla temsil hakkı verilmesi için İngilizlerden talepte bulunmuşlardır. Bu yönde taleplerini dillendirmek için Necef’te Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gıtâ, Muhammed Bahru’l-Ulum, Şeyh Cevad el-Cevâhirî, Muhammed Cevad el-Cezâirî ve Abdülkerim el-Cezâyirî gibi dinî liderlerin önderliğinde mitingler düzenlenmiştir. Belki bunun da etkisiyle İngilizler 1927’de manda yönetiminin 1932’ye kadar uzatılması konusunda Irak hükümetiyle anlaşmıştır.⁴⁵⁸ Buna ek olarak 1920’lerde Şîilerin kamu kurumlarında yer almasını yasaklayan fetvalarını da geri çekmişlerdir. Bu gayretler Şîiler adına bekledikleri sonucu vermemiş, 1928’de Irak meclisinin 88 üyesinden sadece 26’sını Şîiler oluşturmuştu.⁴⁵⁹ Bu sürecin belirgin özelliklerinden birisi, Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gıtâ (1954) gibi Arap müçtehidlerin ön plana çıkmasıydı.⁴⁶⁰

1932 yılında İngilizler, Irak’ın bağımsızlığını tanımış, fakat askerî ve ticarî ayrıcalıklarını 1958’e kadar sürdürmüştür.⁴⁶¹ Irak’ın bağımsızlığıyla birlikte yönetimde ağırlık kurmak isteyen gruplar arasında mücadele başlamıştır. Şîi aşiret liderlerinin, monarşi yönetimi boyunca siyasî ve malî konumları yükselmiş, devlette daha fazla temsil hakkına sahip olmuşlardı. Fakat 1932’den sonraki süreçte zorunlu askerlik uygulamasının başlatılmasından şikâyetçi olan ve devletteki temsil haklarının yetersiz

⁴⁵⁷ Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, s. 261.

⁴⁵⁸ Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, s. 171.

⁴⁵⁹ Wiley, *Irak Şîileri*, s. 40.

⁴⁶⁰ Mahbûba, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, III, 182-183.

⁴⁶¹ Wiley, *Irak Şîileri*, s. 40.

olduğunu düşünen aşiretler 1935'te ayaklandı.⁴⁶² Bu ayaklanmada artık Şîiler şiddete daha meyilli bir duruma gelmişlerdi. Ayaklanmaya, Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gıtâ ve Abdülkerim el-Cezâirî gibi Necef'in Arap kökenli merci-i taklidleri de dâhil olmuşlardır.⁴⁶³ Bunlar dışındaki müçtehidler ayaklanmaya iştirak konusunda isteksizdiler. Bu dönemin en önemli merci-i taklidlerinden İran kökenli olan Ebu el-Hasan İsfâhanî (1947), siyasetten uzak bir tavır içindeydi.⁴⁶⁴

Arap müçtehidler, konumlarını yükseltmek için bu ayaklanmayı fırsata çevirmeyi düşünmüşlerdir. Fakat bekledikleri olmamış, hükümet ayaklanmayı önemli ölçüde bastırmıştır. Direnmeye devam eden birkaç kabile için de Kâşif el-Gıtâ'nın arabuluculuk yapması istenmiş, o da bu kabileleri ayaklanmayı bitirme konusunda ikna etmiştir. Bu isyanın hükümet tarafından bastırılması, Kâşif el-Gıtâ'nın liderlikteki konumunu zayıflatmış, fakat aşiretler hükümetten istediklerini önemli ölçüde almışlar, onların meclisteki temsil oranları artırılmıştır.⁴⁶⁵

1935'ten sonraki dönemlerde Irak'ta mezhep farklılıkları önemini yitirmiş, Şîiler artık siyasette aktif olmaya başlamışlardır. Şîiler, devlet kademelerindeki ve meclisteki görevlerinde, kendi toplumunun temsilcisi olmaktan ziyade, bağlı bulunduğu partinin siyasî anlayışına uygun hareket etmişlerdir. Artık çoğu hükümet kabinesi, bir veya iki Şîî üye barındırmaya başlamış, hatta başbakanlık seviyesine gelmişlerdir. 1948'te İngilizler, Irak'taki çıkarlarını devam ettirmek istemiş, bu yönde Irak'ta çoğunluğu oluşturduğunu düşündükleri Şîileri ikna edeceği düşüncesiyle Salih Cebrî ve Seyyid Muhammed Hasan es-Sadr gibi Şîî siyasetçileri başbakanlık görevine getirmiştir. Arap milliyetçiliği ve parti politikaları, eski merci-i taklid liderliğindeki Şîî siyasî birliğin yerini almıştır.⁴⁶⁶ Bu dönemde, Şîiler devlet kademelerinde, Sünnîlerle rekabet edebilecek seviyeye gelmişlerdir. Irak Devletinin kuruluşundan itibaren merci-i taklidlerin Şîiler üzerinde etkisinin azalması, onların devlet kademelerinde yer almasının önünü açmıştı. Daha dünyevî bir Şîî toplumunun oluşması, 1941'deki İngilizlerin Irak'ı ikinci kez işgal etmesinde kendini göstermiştir. İşgali fırsat olarak gören Şîiler, İngilizlerden kendi haklarını genişletmelerini ve devlette temsil oranlarının

⁴⁶² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 261.

⁴⁶³ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 121.

⁴⁶⁴ Wiley, *Irak Şîileri*, s. 41.

⁴⁶⁵ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 124-125.

⁴⁶⁶ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 262.

artırılmasını istemişlerdir. Bunda da nispeten başarılı olmuşlar, 1920'lerde 18 olan meclisteki temsil oranı 1950'lerde 36'ya çıkmış, aynı şekilde 1920'lerde Şîilerin elde ettiği bakanlık sayısı toplamda 21 iken, 1950'lerde bu rakam 76'ya çıkmıştır.⁴⁶⁷

Daha önceden sadece merci-i taklidler önderliğinde siyasette var olan Şîiler, Irak Devleti'nin kurulmasıyla birlikte bireysel bazda siyasî figürler olarak ortaya çıkmışlardır. Başkent olması Bağdat'ın ticari ve sosyal açıdan gelişmesini sağlamış, Necef'teki Şîileri buraya çekmiş Şîiler, devlet okullarında ve kurumlarında yer almaya başlamışlardır. 1950'lerden sonra Bağdat'ta Şîiler çoğunluğu oluşturmaya başlamışlardır. Bağdat'a gelen Şîilerde şehirleşme kültürü görülmeye başlanmış, davalarını artık bağlı buldukları merci-i taklidler yerine devlet mahkemelerine götürmeye başlamışlardır. Mezhebî kimlikleri erozyona uğramaya başlamış, diğer kesimlerle kurdukları ilişkiler onlara dinî pratiklerini gözden geçirme gereği hissettirmiştir. Toplumsal temsil hakkının verilmesiyle inançlarını aklî kriterlere uydurma ihtiyacı hissetmişlerdir.⁴⁶⁸

Necef ve Kerbela'nın konumunu zayıflatan başka bir unsur, 1940 ve 1950'lerde İran'ın bu şehirlere uyguladığı hac ambargosudur. Irak'taki merci-i taklidlerin konumunu zayıflatmak ve zekât, humus gibi dinî gelirlerin kendi ülkesinde kalmasını isteyen İran, kendi vatandaşlarını Kum ve Meşhed'e yönlendirmiştir.⁴⁶⁹ 1941'e kadar merci-i taklidlerin çoğunun vefat etmesi üzerine merci-i taklid-i mutlak olarak bütün Şîilerin dinî önderi konumuna yükselen Ebu'l-Hasan İsfahânî, bu konumuna rağmen Irak dışındaki yerlerde önemli bir hâkimiyet sağlayamamış, Atabat'a bağlı çekmede başarısız olmuştur. Artık Irak'taki merce'iyetin İran'la olan irtibatı zayıflamış, İran'ın uyguladığı politikalar sayesinde Kum'daki liderlik güçlenmeye başlamıştır.

Irak'ta merce'iyetin toplumsal nüfuzuna tehdit teşkil eden durumlardan birisi de 1934'te kurulan ve hızla etkisini artıran Irak Komünist Parti'sinin faaliyetleriydi. Şîilerin refah ve eğitim seviyelerinin düşüklüğü ve nüfuslarına rağmen devlette yeterli temsil hakkı verilmediği düşüncesi, onları komünizme yakınlaştırmış ve 1950'lerden itibaren kitleler halinde komünizme kayış olmuştur. Şîilerin, komünizme meyletmelerinin sebeplerinden birisi de, bu akımla birlikte kendilerine yönetimde bir

⁴⁶⁷ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 127.

⁴⁶⁸ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 97.

⁴⁶⁹ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîiler*, s. 170.

alan açabilme ümididir.⁴⁷⁰ Merci-i taklidlerin Şîîler üzerinde etkilerini kaybetmeleri de, komünizmin hızlı bir şekilde yayılmasında etkili olmuştur. 1947’de Ebu el-Hasan İsfahânî’nin vefat etmesiyle birlikte dinî liderlik, Irak’tan Kum’daki Seyyid Hüseyin el-Burûcerdî (1961) nezdinde İran’a kaymıştır.⁴⁷¹ İsfahânî’den sonra Irak’ta onun liderliğini devam ettirebilecek bir müçtehidin çıkmaması, Irak’taki merci-i taklid kurumunun zayıfladığını gösteren bir durumdur.

Komünizm tehlikesinin farkına varan Irak’taki merci-i taklidler, çeşitli arayışlara girişmeye başlamışlardır. Bu dönemde Irak’ta Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gitâ, Muhsin el-Hekîm, Muhammed el-Hâlisî ve Muhammed Bâkır es-Sadr gibi merci-i taklidler ön plana çıkmış ve komünizme karşı mücadelenin önderleri olmuşlardır. 1945’ten itibaren Kâşif el-Gitâ, komünizme karşı vaazlar vermeye başlamış, bu mücadelede yer alması için devlete de çağrıda bulunmuştur. Bu mücadelede sonraki süreçte isminden en çok bahsettirecek kişi olan Muhammed Bâkır es-Sadr, 1958 yılında daha sonra Dava Partisi’ne dönüşecek olan Necef Ulema Derneği ismiyle siyasî bir yapılanma kurmuştur.⁴⁷² Muhammed Bâkır es-Sadr, medreselerin artık toplumdan uzaklaştığını, modern dönemle birlikte Şîîlerin eğitim ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığını, gençler için istihdam olanağı sunmadığı için tercih edilmediğini belirtmiş ve medreselerin kendilerini güncellemesi konusunda görüşler beyan etmiştir. Dinî eğitimin medrese ile sınırlandırılmasını eleştirmiş ve bu anlamda medrese dışında çeşitli yerlerde halka açık eğitim ve vaaz vermeye başlamıştır. Dinî nasları anlatmanın sadece mollaların tekelinde olmadığını, gerekli eğitimle birlikte medrese dışında sıradan Şîîlerin de nasları anlayabileceğini belirtmiştir. Merce’iyyetin mevcut yapılanmasında reformlar yapılmasını, halkın eğilimlerinden ve hükümetlerin etkilerinden daha bağımsız, mali yönden şeffaf bir kurumsal bir yapı olması gerektiğini söylemiştir.⁴⁷³

1950’lerden sonra Irak’ın en önemli merci-i taklidi olan Muhsin el-Hekîm, komünizmle mücadelenin içine çekilmiş, bu sayede önemli bir güç kazanılmıştır. Muhsin el-Hekîm, modern çağın getirilerine göre bu mücadelenin sürdürülmesini ve komünizmle baskı yoluyla değil, onlara karşı fikri temelde mücadele edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Muhsin el-Hekîm önderliğinde, dinî reform sloganıyla birlikte bütün Şîîlere ulaşılmaya

⁴⁷⁰ Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, s. 262.

⁴⁷¹ Moussavi, *The Struggle For Authority*, s. 169.

⁴⁷² Marion Farouk Sluglett; Peter Sluglett, “Irak”, *DİA*, XIX, 97.

⁴⁷³ Walbridge, *The Most Learned of the Shi’a*, s. 230; Wiley, *Irak Şîîleri*, s. 49.

çalışılmış, Irak'taki şehirlere din adamları ve vaizler göndererek komünizme karşı halkta bilinç oluşturulmaya çalışılmıştır. Muhsin el-Hekîm ismiyle Irak çapında kütüphaneler kurulmaya başlanmış ve halkı bu kütüphanelere çekmek vasıtasıyla dinî bağları kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır. Komünizmle mücadeleyle birlikte Şîlik tarihinde yeni bir kırılma gerçekleşmiş, daha öncesinde medrese temelli devam eden dinî faaliyetler artık medrese dışında da yürütülmeye başlanmıştır. Uzun zamandır siyasetin dışında olan Şîi ulema bu dönemden itibaren siyasetin içinde yer almaya başlamıştır. Muhsin el-Hekîm ve Sadr ile birlikte Irak'ta merce'iyetin rolü artmaya başlamıştır. Muhsin el-Hekîm'in mücadelenin içine çekilmesiyle ve onun Komünist partiye katılmanın küfür ve ateistlik olduğu şeklindeki fetvasıyla o dönemdeki merci-i taklidlerin çoğunluğu bu mücadelede yer almaya başlamışlardır.⁴⁷⁴

1958'de Abdülkerîm Kâsım'ın darbesiyle birlikte komünistler iktidarda büyük bir güç elde etmişlerdir.⁴⁷⁵ Kâsım, önemli bir siyasî tabandan yoksun olduğu için kendisine müttefik olarak komünistleri görmekteydi. Bu fırsatı değerlendiren komünistler devlet kademelerini önemli ölçüde kontrollerine almışlardır. Komünistlerin etkisindeki Kâsım, 1959'da mirasta kadın erkek eşitliği getirme ve birden fazla kadınla evlenmeyi yasaklama gibi bazı düzenlemeler yapmıştır. Daha öncesinde getirilen toprak reformuyla birlikte önemli ölçüde toprak kaybına uğrayan aşiret liderleri, miras üzerindeki ve evlilik konusundaki bu düzenlemelerle birlikte Kâsım'a ve komünistlere karşı husumet beslemeye başlamışlardır. Komünizmle birlikte devlet kademelerinde bekledikleri konumlara gelemeyen Şîiler, bu akımdan uzaklaşmaya başlamıştır. Muhsin el-Hekîm liderliğinde yürütülen komünizme karşı mücadele, aşiretler ve halktan önemli ölçüde destek görmeye başlamıştır.⁴⁷⁶

Merci-i taklidler Şîileri, komünizmin etkisinden önemli oranda uzaklaştırmayı başarmışlar, fakat bu dönemde güçlenen Baasçıların yanında yer almalarını engellemede başarısız olmuşlardır. 1963'te darbeye iktidara gelen Baas partisinin yüzde elli üçünü Şîiler oluşturmaktaydı. Fakat bu oran daha sonraki süreçte tedrici olarak geriledi ve 1968'de yüzde altıya kadar düştü.⁴⁷⁷ 1963'te Abdüsselâm Ârif önderliğinde yapılan darbe ile birlikte Baasçılar büyük bir güce kavuştu. Fakat iktidarın ilerleyen

⁴⁷⁴ Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 194-199.

⁴⁷⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 262.

⁴⁷⁶ Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 54-55.

⁴⁷⁷ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 262.

zamanlarında Abdüsselâm Ârif ile Baasçıların arası açılmasıyla Baasçılar tasfiye edilmeye başlanmıştır. 1966'te Ârif'in ölmesi üzerine yerine kardeşi Abdurrahman Ârif geçmiş, o da 1968'de ikinci Baas darbesiyle düşürülmüştür. Ârif kardeşler, yönetimleri boyunca iç çekişmelerle uğraşmışlar, ülkede istikrarı tesis etmede başarısız olmuşlardır.⁴⁷⁸ Ârif kardeşlerin yönetimi boyunca Şîî ulema faaliyetlerini daha rahat yürütebilmişlerdir. Dava Partisi, çalışmalarını yoğunlaştırmış ve toplumun seçkinleri arasında taraftar toplamaya başlamıştır.⁴⁷⁹ Bu dönemde Muhammed Bâkır es-Sadr, hocası Muhsin el-Hekîm'in tavsiyesi üzerine siyasetten uzaklaşmış ve medresedeki faaliyetlerine yoğunlaşmıştı. O bu süreçte Dava Partisi'nin faaliyetlerinden nispeten uzak kalmış, fakat onlara danışmanlık yapmıştır. Bu dönemde Dava Partisi, Sadr'ın çizdiği ilkelerle etkinliğinin zirvesine çıkmıştır.

1950'lilerin sonlarında merci-i taklidler, Şîîlerin dünya görüşlerini oluşturmalarındaki önceliklerini kaybetmişlerdir. Şîîlerin artık merci-i taklidler ve Şîîlik dışında farklı gündemleri vardı. Bu durum, Şîîleri özellikle de genç Şîîleri farklı akımlara açık bir hale getirmişti. Fakat 1960'larda durum değişmeye başlamış, Şîîler bu akımlardan uzaklaşmaya başlamışlardır.⁴⁸⁰ Bu dönemde yönetimde yer almak için mevcut olan iki seçenektan Komünizm ve Arap Milliyetçiliği'nin her ikisi de Şîîlerden teveccüh görmemeye başlamıştır. Yönetimde yer alma yollarının tıkanıldığını gören Şîîler, tekrar merci-i taklidlerin liderliğine doğru yönelmeye başlamışlardır.⁴⁸¹ 1960'larda Burûcerdî'nin vefatıyla birlikte en geniş kabule sahip merci-i taklid olarak ortaya çıkan Muhsin el-Hekîm'in bunda önemli bir payı vardır. Muhsin el-Hekîm, merci-i taklid-i mutlak olan Burûcerdî'nin makamına en yakın kişi olmasına rağmen, Kum'daki merci-i taklidlerin muhalefetinden dolayı konumunu güçlendirememiştir. Bunun önemli sebeplerinden birisi de İran ve Irak gibi milli devletlerin kurulması ile birlikte merce'iyetin de millileşmeye başlamasıdır. Irak'taki merci-i taklidlerin, İran'da taraftar edinmesi zorlaşmıştır.⁴⁸²

Muhsin el- el-Hekîm ve Sadr gibi merci-i taklidlerle birlikte Irak merce'iyet kimliği oluşmaya başlamış, ülke meseleleri merce'iyetin gündemine girmeye başlamıştır.

⁴⁷⁸ Marion Farouk Sluglett; Peter Sluglett, "Irak", *DİA*, XIX, 96.

⁴⁷⁹ Mehmet Toprak, "Sadr, Muhammed Bâkır", *DİA*, XXXV, 414.

⁴⁸⁰ Wiley, *Irak Şîîleri*, s. 110.

⁴⁸¹ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîîler*, s. 136.

⁴⁸² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 248.

Muhsin el-Hekîm'e kadar geçen dönemde merci-i taklidler Irak kimliğiyle ön plana çıkmamışlar, ülkenin meseleleriyle çok ilgilenmemişler daha çok İran siyasetiyle ilgilenmişler ya da gayri siyasî bir çizgi takip etmişlerdir. Muhsin el-Hekîm ve Sadr'la birlikte merci-i taklidler İran'ın iç meseleleriyle ilgilenmekten uzaklaşmışlar, Irak içinde Şîilerin mevcut şartlarının düzeltilmesiyle ilgili fikirlere kafa yormaya başlamışlardır.

Merci-i taklidlerin siyasî tutumları, yöneticilerin onlara bakış açısını da şekillendirmiştir. Siyasete müdahalesi olmama şartıyla ister Irak ister İran hükümetleri olsun, merce'iyetin kendi ülkelerinde temsil edilmesini istemişlerdir. Çünkü kendi topraklarındaki merce'iyet, ülkeye hem Şîiler nazarında saygınlık hem de gelir sağlamaktaydı. Aynı zamanda merci-i taklidlerin faaliyetlerini denetleme ve kontrol etme imkânı sunmaktaydı. Örneğin Şah, siyasetten uzak bir çizgide olan ve Ensârî'nin geleneksel merce'iyet çizgisini takip eden Burûcerdî'yi desteklemiş, fakat bazı dönemlerde hükümet tasarrufların karşı olan ve halkı yönetime karşı tahrik eden merci-i taklidler olduğunda İran dışında ülke siyasetine karışmayan merci-i taklidleri desteklemiştir. Şah, Burûcerdî'den sonra kendi siyaseti için tehlike arz etmeyen ve Irak yönetimine karşı muhalefet yürüten Irak'taki Muhsin el-Hekîm'i desteklemiştir. Muhsin el-Hekîm'in güçlenmesinin sebeplerinden birisi de Arapların, merce'iyette İranlıların baskın olmasından rahatsız olmasıydı.⁴⁸³ Bu döneme kadar, Irak'ta İranlı merci-i taklidler baskın olmuştu ve merce'iyetin kimliğini İranlılar oluşturmuştu. Bundan dolayı Araplar, Muhsin el-Hekîm'in liderliğine güçlü destek vermişler ve bu destek Muhsin el-Hekîm'den sonraki haleflerine de yansımıştır.

1960'larda devletin Şîilere özellikle de merci-ilere yaptığı baskı onların cebrî olarak ittifak görüntüsü vermesini sağlamıştır. Fakat bu dönemde önde gelen isimlerden Muhsin el-Hekîm ve talebesi Sadr arasında siyasete karşı tutumlarında farklılıklar mevcuttu. Muhsin el-Hekîm, daha çok geleneksel merce'iyet tutumunu benimsemiş ve siyasete mesafeli durmuştur. Onun devlete karşı muhalif tavrı, kendilerine ve Şîilere karşı baskı kurulmasından dolayı, bu baskının bertaraf edilmesi yönündeki gayretlerinden kaynaklanmaktaydı. Onun Humeynî veya Sadr gibi kemikleşmiş bir siyaset görüşü yoktu. 1965'te İran'dan sürülen ve Necef'e gelen Humeynî'yle bu mesele üzerine tartışmış ve onun siyasî görüşlerine karşı çıkmıştır. Aynı şekilde bir İslami devlet kurma yönünde fikirlere sahip olan ve merce'iyetin geleneksel işlevini eleştiren

⁴⁸³ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 238.

Sadr'dan da farklı düşünmekteydi. Muhsin el-Hekîm'in misyonunu devam ettiren ve onun halefi olan Ebu'l-Kâsım Hûî'de (1992), selefi gibi Humeynî'nin velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkmış ve gayri siyasî bir tutum izlemiştir⁴⁸⁴

Ârif kardeşlerin yönetimi sırasında güçlenen merci-i taklidler için, 1968'de Ahmed Hasan el-Bekir'in önderliğinde Baasçıların yaptığı darbeden sonra durum değişmeye başlamıştır. Millileştirme politikaları ile birlikte önemli bir toplumsal desteğe kavuşan Hasan el-Bekir yönetimi, hâkimiyetine tehdit olarak gördüğü merci-i taklidleri hedef almaya başlamıştır. Bu dönemde İran'la gerginleşen ilişkiler üzerine Hasan el-Bekir, Muhsin el-Hekîm'den İran'ı kınamasını istemiştir. Muhsin el-Hekîm, İran'ı kınaması durumunda İran'dan kutsal şehirlere gelecek olan ziyaretçi trafiğini tehlikeye atma riskinden dolayı bunu reddetmiştir. Bunun üzerine Hasan el-Bekir çeşitli yaptırımlara girişmiştir. Merc-i taklidlerin hâkimiyetindeki Kûfe İlahiyat Fakültesi kapatılmış ve fakültenin tüm mal varlığına el konulmuştur. Şîî medrese talebelerini de kapsayan mecburi askerlik kanunu çıkarılmıştır.⁴⁸⁵ İran'la bağlantılı olduğu ve ülke içinde İran lehine faaliyetler yürüttükleri gerekçesiyle binlerce Şîî İran'a sürülmüştür. Merce'iyetin Bağdat temsilcisi olan ve Muhsin el-Hekîm'in oğlu olan Mehdî el-Hekîm, hükümetten düzenlemelerin geri çekilmesini talep etmiş, fakat bir netice alamamıştır. Muhsin el-Hekîm, hükümete karşı gövde gösterisi yapmak için Bağdat'a gitmiştir. Kâzımiyye'deki kutsal türbeleri ziyaret etmiş ve burada çok sayıda Şîî etrafına toplanmıştır. Muhsin el-Hekîm, Bağdat ziyaretinden beklediği sonucu alamadan Necef'e dönmüş ve birkaç ay sonra vefat etmiştir.⁴⁸⁶ Bu dönemde Muharrem ayı etkinlikleri, siyasî bir hüviyete bürünmüş, hükümet karşıtı protestolar düzenlenmeye başlanmıştır. Bu faaliyetlere karşı hükümetin tavrı sert olmuş, gösteriler kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Mehdî el-Hekîm bir süre tutuklanmış ve daha sonra serbest bırakılmıştır. Aynı şekilde Âyetullah Hasan Şirâzî de hükümete karşı eleştirilerinden dolayı tutuklanmış, daha sonra serbest bırakılmıştır.⁴⁸⁷

1970'te Muhsin el-Hekîm'in vefatından sonra merce'iyette Meşhed'deki Seyyid Hâdî Mîlânî ön plana çıkmıştır. 1975'te onun ölümü ile birlikte Necef'te Ebu'l-Kâsım Hûî (1992), Kum'da Âyetullah Humeynî (1989), Seyyid Kâzım Şerîatmedârî (1985),

⁴⁸⁴ Khalajî, *Last Marja*, s. 27.

⁴⁸⁵ Wiley, *Irak Şüileri*, s. 65.

⁴⁸⁶ Mehmet Toprak, "Sadr, Muhammed Bâkır", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 414.

⁴⁸⁷ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 263.

Seyyid Muhammed Rızâ Gulpâyigânî, Seyyid Şihâbüddîn Mar'âşî (1990) ve Tahran'da Seyyid Ahmed Hânsârî (1985) merce'iyete ön plana çıkmışlardır. Necef'te merci-i taklid olarak sadece Ebu'l-Kâsım Hûî'nin olması burasının dinî eğitim merkezi olarak gerilemesine işaret etmektedir. Ensârî'den sonraki dönemde belirginleşen, etnik unsurun dinî liderlikteki etkisi, 20.yy'da da devam etmiştir. Bu isimlerde de görüleceği gibi merce'iyette İran kökenliler baskın olmuşlardır.⁴⁸⁸ Bu dönemde yürüttüğü siyasî faaliyetlerle temâyüz eden Sadr ise Arap kökeni itibariyle geniş kabule mazhâr olamamış, merce'iyeti küçük grupları kapsamıştır. O merci-i taklid olmaktan ziyade siyasî ve fikrî yapılanmasıyla ön plana çıkmıştır.

Muhsin el-Hekîm'in vafatından sonra Irak merce'iyetinde iki isim ön plana çıkmıştır. Bunlar; 1970'lerde merci-i taklid olarak kabul edilmeye başlanan, bu dönemde âyetullah⁴⁸⁹ unvanıyla isimlendirilen Sadr ve hocası Muhsin el-Hekîm'in vafatından sonra onun makamını devralan Hûî'dir. Sadr, genç yaşından, mali ve toplumsal destek yönünden Şîî dünyasının en güçlü merci-i taklidi olan Hûî'nin varlığından dolayı gölgede kalmıştır. O daha çok idamından sonra dikkat çekmeye başlamıştır.⁴⁹⁰

Hûî, merce'iyeti boyunca gayri siyasî bir tutum takip etmiş, faaliyetlerini medrese ve vakıf odaklı yürütmüştür. Onun bu tutuma sahip olması, belki de selefi Muhsin el-Hekîm'in yürüttüğü siyasî faaliyetlerden bir sonuç alamamasından kaynaklanmaktadır. Hûî, ulemanın siyasetin dışında yer almasının gerektiğini ve bütün toplumu kucaklayan bir liderlik yürütmesi gerektiğini belirtmiştir. Humeynî'nin velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkmış, fakihin yetkisinin kaza ve fetvayı kapsadığını, fakihin otoritesinin siyasî alanı kapsamadığını belirtmiştir. O, bu dönemde Irak'ta en önemli merci-i taklid olmuş, başta Irak olmak üzere Suriye, Lübnan, Bahreyn, Kuveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrika'dan çok sayıda öğrenci ondan ders almıştır.⁴⁹¹ Sadr ise Dava Partisindeki faaliyetleriyle birlikte Irak Şîî siyasî tarihinde çok önemli bir yer edinmiş, Hûî'nin aksine siyasette aktif bir şekilde yer almıştır. Bu yönde eserler telif

⁴⁸⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 248-49.

⁴⁸⁹ Ayetullah ön eki, 20.yüzyılda merci-i taklid'in tayini için gelenek hale gelmiştir. Daha önceki dönemlerde bu ön ad kullanılmamaktaydı. Son yıllarda özellikle 1979 devriminden sonra, birçok şahsın kendisi için Ayetullah unvanını kullanması, bu unvanın matuf olduğu anlamı aşındırılmış, sıradanlaşmasına sebep olmuştur. Günümüzde istisnalar olmakla birlikte genel olarak üç farklı unvan kullanılmaktadır. Ayetullah Uzma, Merc-i Taklid'e matuf ön ad olarak, Ayetullah ünvanı Merc'e'iyete aday kişiler için, Hüccetü'l-İslam ünvanı ise müçtehidlik için aday olan kişiler için kullanılmaktadır. Bkz. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 207.

⁴⁹⁰ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 6.

⁴⁹¹ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 309-310.

ederek İslam Devleti yönetiminin muhteviyatıyla alakalı düşüncelerini temellendirmeye çalışmıştır. Sadr, Humeynî'ye yoğun bir şekilde destek vermekle birlikte onun İslam Devleti nazariyesiyle, Humeynî'nin fakihler liderliğinde bir devlet yönetimini kastettiği velâyet-i fakîh arasında önemli farklılıklar mevcuttu.⁴⁹²

1970'lerde Irak'ta merce'iyetin faaliyetleri gerilemeye başlamıştır. Bu gerilemenin sebeplerinden birisi de Baas rejimi ile birlikte uygulanan sindirme hamleleridir. Muhsin el-Hekîm'in vefatından sonra da genelde Şîilere özelde merci-i taklidlere yoğun bir baskı uygulanmıştır. Bu dönemde İran, Irak'taki Şîiler üzerinden bu ülkede nüfuzunu artırmaya çalışmış, bu da iki ülke arasında gerginliğe sebep olmuştur. Irak hükümeti, 1971'te vize düzenlemesi yaparak Necef'te İranlı öğrencilerin sayılarını azaltma yoluna gitmiştir. Bu dönemde İranlılara kutsal şehirleri ziyaret yasağı getirilmiştir. 1972'de Sadr ve Muhsin el-Hekîm'in oğlu Muhammed Bâkır el-Hekîm kısa süreliğine tutuklanmıştır.⁴⁹³ Necef'te Muharrem ayı dinî etkinlikleri yasaklanmış, daha sonra tüm Irak çapında Aşura ve Erbaîn törenleri yasaklanmıştır.⁴⁹⁴ 1974'te Aşura törenlerinde Şîiler; hükümet karşıtı protestolar düzenlemiş, hükümet bu protestoları kanlı bir şekilde bastırılmış ve Dava Partisi üyesi 5 kişi idam edilmiştir. Sadr, öğrencilerinin can güvenliğinden kaygı duyduğu için Dava Partisine üye olmalarını yasaklamıştır.⁴⁹⁵ 1977'de Kerbela ve Necef'te düzenlenen yürüyüşü hükümet yasaklamış, bunun üzerine ayaklanma çıkmış, hükümetin müdahalesi sonucu Dava Partisinden 8 kişi idam edilmiştir.⁴⁹⁶

Bu dönemde Şîiler özellikle de Dava Partisi mensupları, hükümete karşı şiddet yollu eylemlere girişmeye başlamışlardı. Sadr, hükümete karşı tutumunu daha sertleştirmiş, Baas Partisine katılmanın haram olduğu yönünde fetvalar yayımlamıştı. Aynı şekilde İran'da Humeynî liderliğinde yapılan devrime açık bir şekilde destek vermişti.⁴⁹⁷ Dava Partisi üyeleri hükümetin üst kademelerine karşı suikast eylemlerine girişmeye başlamışlardı.⁴⁹⁸ Şîilerin şiddet yanlısı faaliyetlerine Sadr cevaz vermişti. Bu faaliyetlerden dolayı yüzlerce Dava Partisi üyesi tutuklandı ve asıldı. Bu dönemde

⁴⁹² Mehmet Toprak, "Sadr, Muhammed Bâkır", *DİA*, XXXV, 414.

⁴⁹³ Wiley, *Irak Şiileri*, s. 68-69.

⁴⁹⁴ Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 213.

⁴⁹⁵ Wiley, *Irak Şiileri*, s. 71.

⁴⁹⁶ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 263.

⁴⁹⁷ Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 226.

⁴⁹⁸ Marion Farouk Sluglett; Peter Sluglett, "Irak", *DİA*, XIX, 97.

Şiîlere karşı uygulanan aşırı baskılara rağmen Sadr dışındaki merci-i taklidler bu duruma ses çıkarmamışlar ve bu faaliyetlerden kendilerini uzak tutmuşlardır.⁴⁹⁹

1979 İran İslam Devrimi'nden sonra Irak'ta, Saddam yönetimi ile Şiîler arasında sürtüşme daha da arttı. Âyetullah Sadr tutuklandı ve ev hapsine mahkûm edildi. Bu dönemde önde gelen merci-i taklidlerden Âyetullah Şirâzî, Irak'tan sürüldü. Şirâzî, gittiği İran'da Şiîleri Saddam'a karşı örgütlemek için çeşitli faaliyetlerde bulundu.⁵⁰⁰ Sadr'ın ev hapsine alınması halk arasında infiale sebep olmuş, Şiîlerin yoğun olduğu şehirlerde gösteriler düzenlenmiştir. Göstericiler, Sadr'ın kendilerinin merci-i taklidi olduğunu söylemişler ve ona destek amacıyla Necef'e akın etmişlerdir. Gösteride Humeyni ve Sadr lehine sloganlar atılmıştır. Sadr'a destek için toplanan kalabalığa hükümet, silahlı birlikleri yönlendirmiş ve çok sayıda insanın ölümüne sebep olmuştur. Ev hapsinde bulunan Sadr, Baas'a karşı cihad fetvası yayımlamıştır.⁵⁰¹ 1980'de Saddam'a yapılan suikast girişiminden sonra, bu olayda parmağı olduğu iddiasıyla Sadr idam edilmiştir. Bu suikasttan sonra binlerce Şiî, Dava partisiyle ilişkilendirilmiş ve yüzlercesi asılmıştır.⁵⁰²

Irak-İran savaşından önce Hûî'nin durumu ise, Sadr'inkinden farklıydı. Geleneksel merce'iyet çizgisindeki Hûî, Saddam yönetimi için önemli bir tehdit teşkil etmiyordu ve faaliyetlerine önemli bir sınırlandırma getirilmiyordu. Hatta Şiîlerin temsilcisi gibi bir bakış açısı mevcuttu. Örneğin, Güney Irak'ta bir kişi, ticari işlemlerle ilgili bir faaliyet yürütecekse ilk olarak bulunduğu bölgede Hûî'nin temsilcisine gitmesi ve onun aracılık yapmasını istemesi gerekiyordu. Hükümet genellikle bu temsilcilerin arabuluculuğuna olumlu yaklaşıyordu. Bu yolla hükümet bu temsilciler vasıtasıyla Şiîler gözünde meşruiyet kazanıyordu.⁵⁰³ Hûî'nin ön plana çıkmasının sebeplerinden birisi de 1979 İran İslam Devrimi'dir. Devrimden sonra, İran'daki merci-i taklidlerin gelirleri önemli oranda azalmış, merci-i taklidlerin mali gelirlerine ve faaliyetlerine sınırlandırma getirilmiştir. Bu anlamda İran'daki merce'iyet devletleşme eğilimi göstermiştir.⁵⁰⁴ Fakat Hûî liderliğindeki Irak merce'iyeti bağımsızlığını koruyabilmiştir. Geleneksel ve ılımlı Şiîliğin temsilcisi olan Hûî, devrim muhalifleri ve

⁴⁹⁹ Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği*, s. 223.

⁵⁰⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 263.

⁵⁰¹ Wiley, *Irak Şiileri*, s. 75.

⁵⁰² Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 263.

⁵⁰³ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 233.

⁵⁰⁴ Khalaji, *Last Marja*, s. 27.

Arap milliyetçileri tarafından desteklenmiştir. Ortadoğu petrolü de Hûî'nin gelirlerini önemli oranda artırmıştır.⁵⁰⁵

Sadr'ın idamıyla birlikte Irak'taki Şîî İslamî hareket büyük oranda zayıflamıştır. Sadr'dan sonra onun devrimci çizgisini devam ettirebilecek kabiliyette birisinin olmaması da bu gerilemede önemli bir etkidir. Sadr'ın idamından sonra Dava Partisi üyelerine yoğun bir şekilde baskı uygulanmış, bu da partinin taban kaybetmesine sebep olmuştur.

1980'de Irak-İran savaşı başlamıştır. Sadr'ın idam edilmesinden sonra Saddam'a büyük bir kızgınlık besleyen Şîî İslamcılar ülkeyi terk etmeye başlamış, bir kısmı da savaşta İran'ın yanında yer almıştır.⁵⁰⁶ Sekiz yıl sürecek savaş boyunca İran ve Irak, Irak'taki Şîîleri kendi yanlarına çekmeye çalışmışlardır. Saddam, etnik kimliği ön plana çıkararak, savaşı Kadisiye savaşına benzetmiş ve savaşın Araplar ve İranlılar arasında gerçekleştiği şeklinde propaganda yapmıştır. Humeynî ise Kerbela hadisesini ön plana çıkararak dinî duyguları etnik duyguların üstüne çıkarmaya çalışmıştır. Saddam propagandasında kısmen başarılı olmuş, köken itibarıyla Arap olan ve bu dönemde Hûî'den sonra en önemli merci-i taklid olan Şeyh Ali el-Kâşif el-Gîtâ'nın desteğini kazanmıştır. Hûî ise gayri siyasî tutumunu devam ettirmiş, bu savaşta tarafsız kalmıştır. Savaş ilerledikçe İran'la bağlantılı oldukları gerekçesiyle Şîîler üzerinde şüpheler artmış, Âyetullah Hûî ev hapsine alınmış ve 1984'te Şîî ulemanın bazıları özellikle de el-Hekîm ailesinden çok sayıda kişi asılmıştır.⁵⁰⁷

Hûî'nin ev hapsine alınması, faaliyetlerinin kısıtlanması ilginç bir şekilde onun Irak dışındaki bölgelerde güçlenmesine sebep olmuştur. Irak-İran savaşı döneminde Irak dışındaki bölgelerden Hûî'ye dinî gelirler gönderilemedi, onun ofisleri geçici olarak kapatıldı. Fakat bu dönemde dinî vergiler toplanmaya devam edildi. Hûî, bu bölgelerde toplanan paraların kendisine gönderilmemesi ve bu paraların kendi bölgelerinde değerlendirilmesi için fetva yayınladı. Irak dışındaki bölgelerde, Hûî'nin mukallidleri onun adına çok sayıda cami, okul, kütüphane gibi kurumlar inşa ettiler. Hindistan, Pakistan ve Lübnan gibi bölgelerde teşkilatlanması güçlendi. Savaştan sonra Londra'da

⁵⁰⁵ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s.7.

⁵⁰⁶ Wiley, *Irak Şîîleri*, s. 83.

⁵⁰⁷ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 263-64.

Hûî adına büyük bir vakıf yapıldı, bu vakıfla birlikte büyük çapta faaliyete girişildi. Neredeyse Avrupa'da Şîî dünyası Hûî'nin vakfı üzerinden temsil edilmeye başlandı.⁵⁰⁸

1991'de Irak'ın Kuveyt'e girmesini fırsat bilen Şîîler; İran'ın, yurt dışındaki Iraklı muhaliflerin ve bazı dış güçlerin tahrikiyle ayaklanmıştır. Ayaklanan halk dönemin en önemli merci-i taklidi Hûî'den destek almak için girişimlerde bulunmuştur. Siyasete müdahale konusunda geleneksel tutumunu devam ettirmek isteyen Hûî, ilk başlarda gönülsüz davranmış, fakat daha sonra baskılara dayanamayarak isyanın önderliğini üstlenmiştir. İsyancılar, Necef'te kontrolü ele geçirmişler, Kербela'da da büyük çapta ayaklanmalar olmuştu. Bunun üzerine Hûî, bildiri yayımlayarak, Şîîlerin liderliğinde kurulacak bir komiteyle Irak'ın güvenliğinin sağlanması ve kamu hizmetlerinin yürütülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰⁹ Ayaklanmayı organize etmek üzere komisyonlar kurmuş, bu dönemde merci-i taklid olan Muhammed Sâdık es-Sadr'ı da dinî komisyonda görevlendirmiştir. Saddam, Hûî'den isyanı durdurması için Şîîlere çağrı yapmasını istemiş, Şîîleri kazanabilmek için onların devlette temsil oranını artırmıştır.⁵¹⁰ Fakat ayaklanma durmayınca, Kuveyt işgalinden sonra ülkeye dönen Irak ordusu, bu ayaklanmayı kısa sürede kanlı bir şekilde bastırmıştır. İsyandan sonra Hûî ev hapsine alınmış ve 1992'de vefat etmiştir.⁵¹¹

Hûî'nin vefatından sonra onun müntesipleri, medrese ve vakıf faaliyetleri ilk önce Âyetullah Gülpâyğânî'ye, onun 1993 yılında vefatından sonra Hûî'nin en seçkin talebelerinden Âyetullah Ali el-Hüseyin es-Sîstânî'ye tevarüs etmiştir.⁵¹² 1930 yılında Meşhed'de doğan Sîstânî, Meşhed ve Kum'da eğitim aldıktan sonra 1963 yılında Necef'e taşınmış, burada Hûî'den ders almıştır. Daha sonra hocasının isteğiyle medresede dersler vermeye başlamıştır. 1998 yılında hükümet tarafından faaliyetleri üzerinde baskılar artması üzerine medrese hocalığını bırakmıştır.⁵¹³ O, dinî ilimler alanında önemli ve etkili bir esere sahip değildir. Şîî fihhına ve kelamına yenilik kazandırmamış, daha çok selefi Hûî'nin fetvalarıyla aynı istikamette fetvalar vermiştir. Hûî'nin halefi olarak ünlenmesi onun liderliğini güçlendirmesinde önemli rol oynamıştır. Bu özelliği, sadece Irak içinde değil aynı zamanda Irak dışındaki bölgelerde

⁵⁰⁸ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 239.

⁵⁰⁹ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîîler*, s. 273.

⁵¹⁰ Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şîîler*, s. 277.

⁵¹¹ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XVIII, 310.

⁵¹² Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XVIII, 310.

⁵¹³ Khalaji, *Last Marja*, s. 7.

de kabul görmesini sağlamıştır. Selefî Hûf, Irak dışındaki bölgelerde vakıfları ve temsilcilikleri vasıtasıyla geniş çapta örgütlenmişti, bu mirası Sistânî devraldı. Araplar, İran'ın merce'iyetin kontrolü tamamen ele geçirmesini engellemek için onu desteklediler.⁵¹⁴

1994 yılında Hamaney'nin girişimiyle ilan edilen 7 kişilik merci-i taklid listesinde Sistânî'nin ismi bulunmamaktaydı.⁵¹⁵ Fakat Sistânî tedrici olarak ününü artırdı ve Şîî dünyasında en fazla mukallide sahip oldu. İran rejimi merce'iyetin sadece kendi topraklarında temsil edilmesi için gayret sarf etmesine rağmen, İran'da en fazla mukallide sahip olan Sistânî olmuştur. Verilere göre Şîî mukallidlerin yüzde sekseni Sistânî'yi takip etmektedir.⁵¹⁶

Merci-i taklidlerin mukallid sayısını tespit edebilmenin en önemli araçları Mekke ve Medine'deki ofisleridir. Bu ofislerde çoğunlukla merci-i taklidlerin en önemli temsilcisi görevi yapar. Bu ofislerin, hacla ilgili mukallidlerden gelen soruları cevaplamak ve dinî vergileri toplamak gibi görevleri vardır. Burada toplanan vergilerin miktarı merci-i taklidlerin mukallid sayısını tespit edebilme noktasında bilgi vermektedir. Bu açıdan bakıldığında en fazla mukallidi olan Sistânî'dir.⁵¹⁷ Çoğu insan hacla ilgili onun görüşlerine müracaat etmekte ve dinî vergilerini onun temsilcisine vermektedir. Sistânî'nin Kum'daki Ofisi de onun mukallid sayısını göstermesi noktasında veri sunmaktadır. Bu ofis mali büyüklüğü ve vakıfların çokluğuyla Kum'daki ofislerin en büyüğüdür.⁵¹⁸

Sistânî, merce'iyetinde hocasının geleneğini takip etmiş ve gayri siyasî bir tutum izlemiştir. Fakat 2003 Amerikan işgalinden sonra siyasî alanda kilit rol oynamaya başlamıştır. Amerikan işgaline karşı Şîîleri direnmeme konusundan yönlendirmiş, işgali Şîîler lehine fırsata dönüştürmeye çalışmıştır. Bu dönemde Irak'ta Şîî merce'iyeti, en örgütlü yapı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer gruplar ise ya nüfus itibarıyla önemli bir varlık gösterememişler ya da işgale karşı ve işgalden sonra alınacak tavır konusunda fikir birliğini oluşturamamışlardır. Bu durum onların gücünü zayıflatmıştır.

⁵¹⁴ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 239.

⁵¹⁵ Khalaji, *Last Marja*, s. 23.

⁵¹⁶ Khalaji, *Last Marja*, s. 7.

⁵¹⁷ Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a*, s. 238.

⁵¹⁸ Khalaji, *Last Marja*, s. 7.

Şîî merce'iyetinin örgütlü yapısı 2005'te yapılan Irak seçimlerinde kendisini göstermiş, merci-i taklidler özellikle de bu dönemde en önemli Şîî dinî lider olan Sistânî, bütün Şîîlerin ittifak kurarak "Birleşik Irak Koalisyon Listesi" adı altında seçime gitmeleri yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır. Seçimden önce Şîîleri sandığa çekebilmek için yoğun gayret sarf edilmiş, özellikle seçmen kültürüne sahip olmayan kadınlar üzerinde çalışılmış, sandık başında Şîî kıyafetli kadınların fotoğrafların olduğu broşürler dağıtılmıştır. Yapılan seçimlerde Şîîler önemli bir başarı elde etmişler, mecliste çoğunluğu elde etmişlerdir. Böylelikle Şîîler Irak tarihinde ilk defa iktidara gelmişlerdir. Onların bu başarısının en önemli sebeplerinden birisi de Sünnî kesimin önemli bir kısmının seçimi boykot etmesiydi. Bu seçimler, Şîîlere göre çoğunlukta olduklarının ispatıydı. Fakat Şîîlerin çoğunlukta olduğu fikrine Sünnî kesimden de önemli itirazlar mevcuttur. Aslında Şîîlerin Irak'ta çoğunluk olduğu fikri daha önceki dönemlerde oluşmaya başlamıştır.1936 yılında İngilizler tarafından Irak'ta Şîîlerin çoğunlukta olduğunu dair tahmini bir raporun sızdırılması daha sonraki dönemlerde Irak siyasetini şekillendiren bir unsur olmuştur. Bu tahmini veri baz alınarak Iraklı Şîîler, sürekli olarak ülke yönetiminin kendilerinde olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakat sosyal ve siyasî şartlar gereği bu yönde yeterli kadro yetiştirememişlerdir. Şîî toplumu, sivil temelli örgütlenmek ziyade merce'iyet üzerinden örgütlenmiştir. Örneğin Şîî toplumunda, Irak'ta Sünnîlerin kurduğu *Irak Âlimler Birliği* veya Katar merkezli *Dünya Müslüman Âlimler Birliği* gibi sivil temelli örgütlenmeler oldukça azdır. Bunun sebebi, Şîîlerin merce'iyet üzerinden örgütlenmeleri ya da merci-i taklidin müsaade etmediği girişimlerin akamete uğramasından dolayıdır. 2003 yılında Amerikan işgalinden sonra bu durum daha da belirginleşmiş, işgal güçlerinin Şîîler adına muhatap alabileceği kurum çoğunlukla merci-i taklidler olmuştur. İşgalden sonra kurulan Şîî tabanlı partiler de merci-i taklidlerin özellikle Sistânî'nin desteğini kazanma gereği hissetmişlerdir.

Irak merce'iyetinin bağımsız yapısını İran'daki yapıyla kıyasladığımızda 1979 İran İslam Devrimiyle birlikte İran'da merci-i taklidlerin bağımsız yapıları önemli oranda sonlandı. İran; rejimi, içerde ve dışarıda meşrulaştırabilmek için merce'iyeti araç olarak kullanmıştır. Devlet, kendi merci-i taklidini belirleme girişiminde bulunmuş, devletin başında bulunan ve merce'iyetin gerekleri anlamında düşük niteliğe sahip olan Hamaney'i ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda İran'da merce'iyet, devletleşme eğilimi göstermiş, bağımsız yapısı zarar görmüştür. Fakat bu durum Irak'ta olmamış, Irak'taki

merci-i taklidler bağımsız yapılarını önemli oranda korumuşlardır. 2003 Amerikan işgalinden sonra Irak tarihinde ilk defa iktidara gelen Şiîler, otoriteyi ellerinde bulundurmalarına rağmen Necef ilim havzasının bağımsız yapısını önemli oranda korumuşlardır. Sünnîlerin önemli bir kısmı işgale karşı direniş gösterdiği için Amerika'nın, yönetim için Şiîlerden başka seçeneği yoktu. Sistânî önderliğindeki merce'iyet, iktidarı genel olarak desteklemesine hatta Şiî iktidarının mimarlarından olmasına rağmen Irak'ın sosyal yapısından dolayı bizzat devletle bütünlük görüntüsü vermekten uzak durmuş, merci-i taklidlerin ve havzanın siyasetten uzak kurumlar olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁵¹⁹

Günümüzde Irak'ta Sistânî dışında üç tane merci-i taklid vardır. Fakat bunlar merce'iyet için gerekli niteliklere sahip olmakla birlikte mali güçlerinin zayıflığından dolayı ve toplumsal kabul noktasında Sistânî'nin gölgesinde kalmıştır. Bunların en önemlilerinden birisi 1930 yılı Afganistan doğumlu olan Şeyh Muhammed İshâk Feyyâz'dır. Feyyâz, Hûî'nin ünlü talebelerinden olmasına, Kum ilim havzasında tanınmış olmasına, fıkıh alanında önemli eserlere sahip olmasına rağmen⁵²⁰ İran kökenli Sistânî'nin gölgesinde kalmıştır. Feyyâz'ın seyyid unvanına sahip olmaması da onun aleyhine bir durum olarak gözükmektedir.⁵²¹ Bir diğer önemli merci-i taklid de 1942 yılı Hindistan doğumlu Şeyh Beşîr Hüseyin en-Necefi'dir. O da Feyyâz gibi seyyid değildir. İslam hukuku ve kelim üzerine çok sayıda eseri vardır.⁵²² Mezhep taassubundan uzak, birlik temelli bir liderliğe sahiptir. Söylemlerinde mezhepsel bölünmeye karşı çıkmış, ulusal birliği savunmuştur. Günümüzde görünürde bir siyasî hareket içerisinde yer almamaktadır.⁵²³ Irak'taki merci-i taklidler arasında tek Iraklı olan, 1935 yılı Necef doğumlu, dini yönden Irak'ın en önemli ailelerinden el- Hekîm ailesinin üyesi olan Seyyid Muhammed Sâid el- Hekîm'dir. Sistânî sonrası Iraklı Şiîler için en kabul edilebilir aday olarak gözükmektedir. Yeğenleri Muhammed Bâkır ve Abdulaziz el- Hekîm'den farklı olarak siyasetten uzak, Sistânî'ye ve onun geleneksel merce'iyet çizgisine yakındır.⁵²⁴ Fakat Irak dışındaki bölgelerde etkin olma ihtimali düşük gözükmektedir. Necef'teki bu merci-i taklidlerin hiç birisi Sistânî'nin popülaritesine ve

⁵¹⁹ Khalaji, *Last Marja*, s. 17.

⁵²⁰ <http://alfayadh.org/ar/#books>

⁵²¹ Christoph Marcinkowski, *Thinking Ahead: Shi'ite İslam In Irak and its Seminaries (havzah 'ilmiyyah)*, Singapore 2007, s. 30.

⁵²² <http://www.alnajafy.com/list/main-1-430.html>

⁵²³ Marcinkowski, *Thinking Ahead*, s. 29.

⁵²⁴ Marcinkowski, *Thinking Ahead*, s. 31-32.

mali gücüne sahip değildir. Talebelere en fazla maaşı veren Sistânî'dir. Devlet destekli merci-i taklid olan Hamaney bile onun kadar maaş verememektedir.⁵²⁵

Necef havza geleneğine göre, İranlılar dışındaki merci-i taklidler, Irak dışındaki Şîî bölgelerde neredeyse hiç merci-i taklid olarak kabul edilmemişlerdir. Iraklı merci-i taklidler arasında sadece Muhsin el- Hekîm'in merce'iyyeti Irak sınırlarını aşmıştır. Hasan en-Necefi'den Sistânî'ye Irak'ta önde gelen merci-i taklidlerin tamamına yakını İranlıdır. Günümüzde Sistânî dışındaki merci-i taklidlerde olduğu gibi Hindistanlı, Afganistanlı, Iraklı merci-i taklidlerin, bütün Şîî dünyası için merci-i taklid olarak kabul edilme şansları oldukça azdır. Günümüzde Necef'teki medrese talebe sayısı yaklaşık iki bin civarındadır ve artık Necef, İran'dan talebe çekememektedir. Bu da, Necef'in ilim merkezi geleneğini riske atmaktadır. Irak'ta Sistânî gibi büyük bir merci-i taklidin yokluğunda diğerlerinin, toplumsal kabulü düşük ve mukallid sayısı az olacaktır. Dinî ağılarını da Irak dışındaki bölgelere genişletme şansları olmayacaktır.

4. MERCİ-İ TAKLİD VE VELÂYET-İ FAKİH ANLAYIŞI

Velâyet-i Fakîh kavramı, 1970'lerde Necef'te sürgünde bulunan Âyetullah Ruhullah Mûsevî Humeynî (1989) tarafından sistemleştirilmiştir. O, ulemanın diğer alanlarda olduğu gibi siyasî alanda da imamın otoritesini üstlenmesi gerektiğini savunmuştur. Velâyet-i fakîh kavramının tarihi teşekkülüne bakıldığında bu kavrama, ilk defa Molla Ahmed en-Nerâkî (1829), *Avâ'idü'l-Eyyam* isimli eserinde yer vermiştir.⁵²⁶ O, bu eserinde peygamberin, imamların ve ulemanın velâyetine değinmiş ve bu velâyetleri birbiriyle kıyaslamıştır. Ona göre peygamber ve imamlar, mutlak ve sınırsız velâyet sahibidirler. Onların velâyeti devlet başkanlığı da dâhil bütün alanları kapsar. Aynı şekilde ulema da velâyet konusunda peygamber ve imamların yetkilerine sahiptir. Peygamberin ve imamların velâyeti nassa dayalıdır ve sınırsızdır. Fakat gâib imamdan bu görevi devralan ulemanın velâyeti itibârî ve sınırlıdır. Ulema, dinî ilimlerdeki üstünlüğü ve adaleti ile temâyüz ederek velâyeti hak eder. Adalet vasfını yitirdiğinde onun velâyet vasfı sonlanır.⁵²⁷

⁵²⁵ Khalaji, *Last Marj*, s. 11.

⁵²⁶ Molla Ahmed Nerâkî, *Avâ'idü'l-Eyyam*, thk. Merkezü'l-Ebhâsi ve'd-Derâseti'l-İslâmiyye, y.y. h.1417, s. 23.

⁵²⁷ Nerâkî, *Avâ'idü'l-Eyyam*, s. 536.

Nerâkî, Velâyet-i fakîh kavramıyla ulemaya, siyasî alanda da yetki vermekle birlikte, o daha çok ulemanın fetva, muamelât ve ceza hukukundaki velâyeti üzerine yoğunlaşmıştır. Onun bu kavrama yüklediği anlam, Humeynî'nin sistemleştirdiği velâyet-i fakîh kavramıyla bire bir örtüşmemekte, fakat Humeynî'nin velâyet-i fakîhine giden yolda önemli bir merhale olarak görülmektedir.⁵²⁸

Humeynî'ye kadarki süreçte, imamın yetkisinde olan devlet başkanlığını ulemanın devralmasına dair çok az fikir ileri sürülmüştür. Gaybetin ilk zamanlarında imamın yokluğunda cihad ilan etmek, Cuma namazı imamlığı, hadd cezalarının uygulanması, zekât ve humus toplanması gibi imamın yetkisinde olan uygulamaların sâkit olduğu düşünülmüştür.⁵²⁹ Daha sonraki süreçte ulema, tedrici olarak imamın yetkisinde olan bu görevleri devralmaya başlamıştır. 19.yüzyılda teşekkül eden merci-i taklid müessesesiyle birlikte Nâib-i İmam unvanına sahip olan ulema, devlet başkanlığı dışında imamın bütün yetkilerini üstlenmiştir. Fakat 1970'lerde Necef'te sürgünde bulunan Humeynî'nin sistemleştirdiği velâyet-i fakîh kavramıyla birlikte nâib-i âmm olgusu son şeklini almıştır. Humeynî, ulemanın imam adına üstendiği zekât ve humus toplama, Cuma namazlarını kıldırma, yargılama, hadd cezalarını uygulama ve içtihad yaparak dinî konularda hüküm verme gibi yetkilerini, bir üst boyuta taşıyarak devlet başkanlığı konusunda da imama velâyet edebileceği görüşünü belirtmiş ve 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi'nde bunu hayata geçirmiştir.⁵³⁰

Humeynî'den önceki dönemlerde ulemanın siyasî alandaki varlığına baktığımızda, onlar genellikle devlete karşı muhalif tavır takınmışlardır. Fakat bazı dönemlerde, siyasî alana müdahale etmişlerdir. Özellikle Kaçarlar döneminde bu etki yoğunlaşmıştır. Örnek vermek gerekirse Birinci İran-Rus (1804-1813) harbinde Feth Ali Şah'ın ricasıyla Câfer Kâşif el-Gitâ ve Molla Ahmed en-Nerâkî, Ruslara karşı cihad ilan etmiştir. 1826'da ikinci İran-Rus harbinde Feth Ali Şah, ulemanın baskısıyla Ruslara karşı savaş açmak zorunda kalmıştır.⁵³¹ Şirâzi zamanında ulemanın siyasî alandaki ağırlığı daha da hissedilmiş o, verdiği bütün fetvasıyla toplumsal muhalefetin lideri olmuştur. Bu örnekler incelendiğinde ulema, daha çok yönetimi denetleyen ve muhalif bir pozisyon

⁵²⁸ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 223.

⁵²⁹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 189.

⁵³⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 198.

⁵³¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 189.

üstlenmiş, fakat ulemanın imam adına devlet başkanlığını üstlendiği bir sistem üzerinde fikir ileri sürmemiştir.

Şîi ulemanın, devlet başkanlığı fikrinden uzak durmasının en önemli sebebi, imamın gaybeti döneminde kurulacak bütün hükümetlerin câir ve gâsıp olduğunu düşünmeleridir. Onlar, ancak İmamın devlet başkanı olduğu bir hükümetin bu menfi vasıflardan kurtulacağını belirtmişlerdir. Câir ve gâsıp hükümet ilkesi, Şîilerin önemli ölçüde fikrî ve dinî özgürlüğe kavuştuğu Büveyhîler ve Safevîler dönemlerinde de devam etmiştir.⁵³² Fakat 20.yüzyılın başlarına gelindiğinde gâib imamın devlet başkanlığı makamının meşruiyetine zarar vermeyecek şekilde, Müslümanlar için ideal devlet yönetim şekli üzerine fikirler ileri sürülmeye başlanmıştır. Bu durum en çok da Meşrûtiyet hareketleri sürecinde yaşanmıştır. Meşrûtiyet taraftarı ulemaya göre, imamın gaybetinde Müslümanlar için en ideal yönetim biçimi anayasayla yönetilen bir devlet şeklindedir. Anayasal yönetimle birlikte, hükümdarın yetkileri kısıtlanır, zulüm ve adaletsizliği engellenir ve halkın hükümdar üzerindeki denetimi artar. Fakat meşrutiyet yönetimi de olsa, imamın başkanlık etmediği bir hükümet gâsıp konumundadır. Bunun önüne geçebilmek için, mecliste kabul edilen kanunların imamın vekili olan ulema tarafından onaylanması gerekir.⁵³³

Meşrutiyet hareketinin en önemli savunucularından Necef'teki Şeyh Muhammed Hüseyin Nâinî (1936) mutlak otoriteye sahip olan yönetimin devrilmesi ve yerine meşrutî bir yönetimin getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Nâinî'ye göre zalim bir hükümet, hem Allah'a hem imama hem de insanlara zulmeder, fakat meşrutî bir yönetimde ise sadece imamın hakkı gasp edilmiş olur. Bunun da önüne geçebilmek için, ulemanın kanunları denetlemesi gerekir.⁵³⁴

Meşrutiyet karşıtı ulemanın önde gelenlerinden Şeyh Fazlullah Nûrî (1909), meşrutiyet yönetimini savunmanın küfür olduğunu, ulemanın yetkisinin fikhî alanı kapsadığını, siyasî alanın sadece imamın yetkisi dâhilinde olduğunu belirtmiştir. Siyasî alanda birisinin yetki iddiasında bulunması, peygamberin ve imamın otoritesinin inkârı

⁵³² Sachedina, *The Just Ruler*, s. 101; İsmail Safa Üstün, "İmamîye Şîasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 380.

⁵³³ Üstün, *İmamîye Şîasında Otorite Problemi*, s. 383-84.

⁵³⁴ Mazlum Uyar, "Şîi Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1999, II/5, s. 313.

anlamına geleceğini ifade etmiştir. O, meşrutiyet yönetimi yerine, Şah'ın çıkardığı kanunların İslami yönden uygunluğunu denetleyecek ve ona tavsiyede bulunacak beş kişilik bir müçtehidler kurulunun oluşturulmasını önermiştir.⁵³⁵

Nâinî ve Nûrî'nin görüşlerine genel olarak bakıldığında, Nâinî'nin tutumu, nassa dayalı olmaktan ziyade ehven-i şer olanı tercih etme yönündedir. Mutlak iktidara sahip bir hükümdarın otoritesindense, anayasa ile yetkileri sınırlandırılmış hükümdarlı bir yönetim biçimini düşünmüştür. Nûrî ve Nâinî'nin tasarladığı her iki yönetim nazariyesinde de hükümdara yer vardır. Fakat her ikisi de Humeynî'nin velâyet-i fakîhle birlikte sistemleştirdiği sultanın ya da hükümdarın olmadığı, bizzat ulemanın yönetimi devraldığı bir yönetim biçimi üzerinde kafa yormamışlardır.⁵³⁶ Bu süreçteki tartışmalar, müçtehidlere İslamî bir yönetimin şekli üzerinde öngörü kazandırmıştır.

1960'lara gelindiğinde Humeynî de Nûrî ve Nâinî gibi benzer tutuma sahipti. *Keşfü'l-Esrâr* isimli eserinde Şah'ın adaletsizliğini ve baskıcı yönetimini eleştirmiştir. Buradaki amacı adaletli bir yönetim tesis etme ve reform yapma konusunda Şah üzerinde baskı kurmaktır. Fakat sürgün edildiği Necef'te bu tavrını terk etmiş ve daha siyasî bir söylem takip etmeye başlamıştır. Onun bu tavrını, 21 Ocak-8 Şubat 1970 tarihleri arasında Necef'te verdiği konferanslarda söylediklerini öğrencilerinin not etmesiyle kitap haline getirilen *Hükûmet-i İslâmî* isimli eserinde görmekteyiz.⁵³⁷ Bu eserde ulemanın devlet başkanı olduğu bir sistem üzerine fikirler ileri sürmeye başlamıştır. Ona göre gerçek İslami hükümet, Kur'an ve sünnetin ilkeleri ile temellendirilmiş bir anayasal hükümettir.⁵³⁸ Bu hükümetin başında da, imamın vekili olan adil bir fakihin bulunması gerekir. Bunun, Kur'an ve Sünnetten çeşitli delileri mevcuttur. "... insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor"⁵³⁹, ayetindeki hüküm verme hem dinî hem siyasî alanı kapsamaktadır.⁵⁴⁰ Allah, Peygamberi hem dinî tebliğle hem de idarecilikle yükümlü kılmıştır. Peygamber, sadece dinî yönden değil siyasî yönden de topluma liderlik yapmıştır. Eğer Peygamber, siyasî alanı ihmal etmiş olsaydı, risâlet görevinde başarısız olurdu. O, dinî tebliğ etmekle kalmamış, aynı zamanda İslam

⁵³⁵ Uyar, *Şii Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi*, s. 312-313.

⁵³⁶ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakîh", *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 20.

⁵³⁷ Ruhullah al-Müsevi al-Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, İngilizceye trc. ve nşr. Hamid Algar, Berkeley 1981, s. 25.

⁵³⁸ Âyetullah Ruhullah Müsevî Humeynî, *el-Hukûmeti'l-İslâmîyye*, y.y. t.y., s. 70.

⁵³⁹ Nisâ, 4/58.

⁵⁴⁰ Humeynî, *Hukûmeti'l-İslâmî*, s. 81-82.

devletini kurmuştur. İslam topraklarındaki bölgelere vali atamış, yabancı memleketlere ve kabile reislerine temsilci göndermiş ve savaşlarda kumandanlık yapmıştır. O hem yargılama yapmış, hem de farklı bölgelere kadı atamıştır. Kısacası o, devletin bütün fonksiyonlarını yerine getirmiştir. Onun kendisinden hemen sonra yerine Ali b. Ebî Tâlib'i ataması⁵⁴¹, İslâmî bir hükümetin gerekli olduğunun göstergesidir.⁵⁴² Nasıl ki Peygamber ve imamlar zamanında İslam hükümeti gerekliyse, günümüzde de gereklidir. Çünkü o zamanki şer'î hükümler günümüzde de geçerlidir. İslam hükümetini, sadece Peygamber zamanıyla sınırlandırmak, şeriatın ilkeleriyle ters düşmektedir. Ömer b. Hanzala hadisi olarak meşhur olan rivayette, Câfer-i Sâdık, gayri meşru olan devlete müracaat etmeyi yasaklıyor ve Şiîlere, karşılaştıkları meselelerde adil ve âlim olan fukahaya danışmalarını ve davalarını onlara götürmelerini tavsiye ediyor.⁵⁴³ Bu hadiste, Câfer-i Sâdık, câir olan sultana gitmeyi yasaklayarak, siyaset meselelerini Müslümanlara yüklemektedir.⁵⁴⁴

Bu ilkeler ışığında Humeynî, 1979'da İran İslam Devrimi adı altında daha önceden sistemleştirdiği velâyet-i fakîh kavramını hayata geçirmiştir. Devrimden sonra hazırlanan anayasa ile birlikte devletin liderliği, merci-i taklid olan veli-i fakîhe verilmiştir. Bu görevi üstlenecek kişinin niteliklerine, görevlerine, yetkilerine, seçilme ve azledilme metotlarına anayasanın 5. 107. 109. 110. ve 111. maddelerinde yer verilmiştir. Daha sonra değiştirilecek olan 109. madde konumuz itibariyle önemlidir. Bu maddeye gere, veli-i fakih (rehber) olacak kişi hem merci-i taklid olmalı hem de âdil, dindar ve idarecilik için gerekli yeteneğe sahip olmalıdır.⁵⁴⁵ Bu maddeye göre mevcut merci-i taklidlerden sadece birisi veli-i fakih makamını üstlenebilecekti. Bu durum merci-i taklid ve velâyet-i fakîh makamları için tenâkuz teşkil etmekteydi. Çünkü Humeynî, *Hükümet-i İslâmî* isimli eserinde, siyasî velâyet de dâhil bütün velâyeti ulemanın (merci-i taklidlerin) üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Fakat devrim anayasasıyla birlikte siyasî velâyet tek bir merci-i taklide hasredilmiştir. Bütün merci-i taklidlerin hakkı olan siyasî velâyetin tek bir kişide toplanması Humeynî'nin 1970'lerin

⁵⁴¹ Ehli Sünnet'e göre böyle bir atama olmamıştır. İmam, nass ile tayin edilmemiş bilakis bu konu ümmetin ihtiyarına bırakılmıştır. Şîa'nın iddia ettiği gibi imâmet için nass mevcut değildir ve Peygamber (sav)'den belli bir şahsın imâmete tayin edilmiş olduğuna dair bir hüküm yoktur. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2011, s. 98; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 300.

⁵⁴² Humeynî, *Hükümeti'l-İslâmî*, s. 23-25.

⁵⁴³ Humeynî, *Hükümeti'l-İslâmî*, s. 86.

⁵⁴⁴ Humeynî, *Hükümeti'l-İslâmî*, s. 87.

⁵⁴⁵ İsmail Safa Üstün, "İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi", *İslam ve Demokrasi : Kutlu Doğum Semyozyumu*, Ankara 1999, s. 208.

başında sahip olduğu fikirlerin ne derece değiştiğinin göstergesidir.⁵⁴⁶ Humus ve zekat toplama, içtihad etme, Cuma namazı imamlığı, yargılama ve had cezalarının uygulanması gibi konularda merci-i taklidler imam adına müştereken yetkiliyken, devlet başkanlığı konusunda tek bir merci-i taklid yetkilendirilmiştir. Tarih boyunca imamın otoritesini, anayasada belirtildiği gibi tek bir fakîhin değil bütün ulemanın üstlenmesi yönünde fikirler ileri sürülmüştür.⁵⁴⁷

Anayasanın 107. ve 111. maddeleri de merci-i taklid ve velâyet-i fakîh makamlarının tenâkuz ettiğini göstermektedir. 107. Maddeye göre rehber (veli-i fakîh) olacak kişi, müçtehidlerden oluşan ehl-i hibre⁵⁴⁸ tarafından seçilir. 111. maddeye göre ise rehber, bu makam için gerekli olan nitelikleri yitirdiğinde yine ehl-i hibre tarafından bu makamdan azledilir.⁵⁴⁹ Bu maddelere göre rehber, bir kurul tarafından seçilip daha sonra azledilebilmektedir. Fakat ulema, velâyet yetkisini halktan değil, bizzat imamdan almaktaydı. İmamlar, nass ve vasiyet ile tayin edilmiş, onların seçimi halkın ihtiyarına bırakılmamıştır. Aynı şekilde, ulemanın seçiminde de halkın inisiyatifi yoktur, bilakis ulema, imamlar tarafından yetkilendirilmiştir. Fakat imamın vekili olan veli-i fakîhin seçimi ve azli konusu, halkın ihtiyarına bırakılmıştı. Merci-i taklid ise, seçimle değil eserleriyle ve faaliyetleri ile temayüz eder ve halkın ona intisap etmesiyle de bu makamın sahibi olur.⁵⁵⁰

Devrimin öncesinde, Humeynî'nin velâyet-i fakîhine karşı, ulemanın önemli bir kısmı muhalefet etmiştir. Onun Necef'te bulunduğu sürede dönemin en önemli merci-i taklidi Muhsin el-Hekîm, velâyet-i fakîh kavramına karşı çıkmıştır. Ulemanın muhalefeti devrimden sonra daha da yoğunlaşmıştır. Âyetullah Seyyid Muhammed Tebatebâî Kumî, Âyetullah Seyyid Muhammed Şîrâzi, Âyetullah Şerîatmedârî, Âyetullah Bahaeddîn Mehallâtî, Âyetullah Sâdık Ruhanî, Âyetullah Ahmed Zencânî, Âyetullah

⁵⁴⁶ Said Amir Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 198.

⁵⁴⁷ Üstün, *İmamîye Şîâsında Otorite Problemi*, s. 398.

⁵⁴⁸ Ehl-i hibre, veli-i fakîh seçme ve denetleme görevi olan ve tümü ulemadan müteşekkil 86 üyeli bir kurumdur. Ehl-i hibre, halkın seçimi ile belirlenir. Her şehir kendi büyüklüğüne göre ehl-i hibrede temsil edilir. Bkz. Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 208.

⁵⁴⁹ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakîh", *DİA*, XXXIII, 21.

⁵⁵⁰ Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 216.

Ali Tahranî ve Âyetullah Mahmud Telâkanî gibi âlimler muhalefette öne çıkan isimlerdir.⁵⁵¹

Humeynî, ulemanın muhalefetini bertaraf etmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. O, devrimden sonra hak etmediği halde merci-i taklid unvanını kullananları engellemek amacıyla merci-i taklid olacak şahısların belirlenmesi için bir kurul tertip etmiştir. Humeynî'nin bu kurulu oluşturmasının asıl amacı, devrim muhalifi ulema üzerinde baskı oluşturmaktır. Bu kurulun yaptığı tartışmalı icraatlardan birisi Âyetullah Şerîatmedârî'yi merci-i taklid makamından azletmesidir.⁵⁵² Çünkü Şerîatmedârî, 1963'te Humeynî'nin Şah tarafından tutuklanması ve idama mahkûm edilmesinden sonra 400 müçtehidle birlikte Tahran'a gitmiş ve Şah'a Humeynî'nin kendileri tarafından âyetullah olarak kabul edildiğini, 1906 Anayasası hükmüne göre de Şah'ın ve onun mahkemelerinin bir âyetullahı yargılama yetkisinin bulunmadığı şeklinde dilekçe sunmuştur. Bu dilekçe sonucunda Humeynî idamdan kurtulmuştur. Devrimden önce en etkili merci-i taklid olmasına, Şah'a karşı muhalefete önderlik etmesine ve Humeynî'nin idamdan kurtulmasındaki gayretlerine rağmen bu makamdaki azledilmesi, Humeynî'nin tertip ettiği kurulu daha da tartışmalı hale getirmiştir.⁵⁵³

Devrimden sonra, Humeynî'nin tasarrufları ile zamanın merci-i taklidlerinin fetvaları çelişmeye başlamıştır. Örnek vermek gerekirse dönemin önde gelen merci-i taklidlerinden Âyetullah Uzma Hasen Tebatabai Kummî, 1983 yılında o zaman Irak'la sürdürülen savaşın bitirilmesi yönünde fetva yayımlamıştır. Bunun üzerine Kummî tutuklanmıştır.⁵⁵⁴

Devrimin toplum tabanına ve kurumlara yerleşmesinde en büyük engel, bu zamandaki merci-i taklidlerin muhalif tavırları olarak görüldü. Humeynî, bu muhalefeti bertaraf etmek için, zekât ve humusun sadece kendi atadığı Cuma imamlarına verilmesi gerektiğini ilan etmiştir. O, bu icraatıyla muhalif ulemanın hem toplum üzerindeki hâkimiyetini hem de mali gücünü zayıflatmayı amaçlamıştır.⁵⁵⁵ Aynı şekilde, kendi fetvalarına tezat bir fetva yayımlamasının önüne geçebilmek için de, idarî alana hükmeden merci-i taklidin fetvasının, diğerlerinin fetvalarından daha öncelikli olduğu

⁵⁵¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 297-98.

⁵⁵² Arjomand, *Ideological Revolution in Shi'ism*, s. 197.

⁵⁵³ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s.199.

⁵⁵⁴ Şarku'l-Evsat, 01. 12. 1994, den naklen Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 216.

⁵⁵⁵ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 296.

şartını getirmiştir. Buna göre, imamın siyasî velâyetini temsil eden fakîhe, diğer merci-i taklidler itaat etmek zorundadır.⁵⁵⁶

Irak'taki merci-i taklidlerin çoğunluğu velâyet-i fakih nazariyesine karşı çıkmışlardır. İran'da devrimle birlikte merce'iyet siyasîleşmiş ve devletleşme sürecine girmiştir. Fakat Irak'taki merce'iyet bağımsız yapısını koruyabilmiş, hükümetten bağımsız ya da hükümetin himayesine ihtiyaç duymadan faaliyetlerini devam ettirmeye çalışmıştır. İran'daki merci-i taklidler, velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkmışlar fakat hiç birisi Nəcəf'teki Ebu'l Kâsım Hûî (1992) kadar etkinliğe ve güce sahip değildi. Bu dönemde Humeynî için en büyük rakip İran'da ve diğer bölgelerde en fazla mukallidi olan ve en zengin merci-i taklid olan Hûî'ydî. Kum'daki ulemanın önemli bir kısmı Hûî'nin talebesiydi ve bundan dolayı onun özelde Kum'da genelde bütün İran'da etkisi büyüktü. İran'da ve İran dışındaki Şîî bölgelerinde çok sayıda medresesi, vakfı ve kurumları vardı. Humeynî, böyle büyük bir güce ve etkiye sahip olan Hûî'yi direk karşısına almaya çekindi. Aynı zamanda Hûî'nin Irak'ta olması, ona karşı faaliyet yürütmesinin önünde engeldi. Humeynî ve Hûî arasındaki çekişme ve görüş ayrılıkları devrimden önce de mevcuttu. 1978'te Hûî'nin Şah'a destek vermesi ve ona hediye göndermesi, Humeynî tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁵⁵⁷

Aslında Hûî ve Humeynî arasındaki bu çekişmenin daha derin bir yönü vardır. Hûî, Murtazâ Ensârî'nin çizgisi olan geleneksel merce'iyeti temsil etmektedir. Bu; medrese temelli, siyasetle mesafeli bir dinî liderlik çizgisidir. Bunun karşısında yer alan, Humeynî gibi geleneksel merce'iyetin karşısında olan, merce'iyetin siyasî yönünün de olduğunu düşünen merci-i taklidler genelde İran'da yaşamışlar ya da Irak'tan İran'a göçmüşlerdir.

Hûî velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkmış, fakîhin imamın yokluğunda cihad ilan etmek gibi yetkilerinin olduğunu⁵⁵⁸ fakat bunlar dışında yetkisinin kaza ve fetva ile

⁵⁵⁶ Mazlum Uyar, "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkması ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* II/6, Ankara 2000, s. 89.

⁵⁵⁷ Khalaji, *Last Marja*, s. 21.

⁵⁵⁸ Hûî, *Minhâcü's-Sâlihîn*, s. 366.

sınırlı olduğunu ve Humeynî'nin iddia ettiği gibi sınırsız bir velâyetin olmadığını belirtmiştir.⁵⁵⁹

Hûî'nin velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkması onun etki alanını genişletmesine yardımcı olmuştur. Devrimden sonra İran'daki merci-i taklidlerin dinî gelirleri önemli oranda azalırken, Necef'teki Hûî'nin İran'dan gelen gelirlerinde önemli artış olmuştur. Bunun başlıca sebepleri, Hûî'nin geleneksel ve ılımlı Şiîliği temsil etmesi ve velâyet-i fakih fikrine karşı olasıydı. Hûî, İran doğumlu olmakla birlikte Irak'ta yaşamaktaydı. Irak'taki Arap milliyetçisi Şiîler, onun Irak'ta olmasından dolayı Humeynî'den ziyade Hûî'yi desteklemişlerdir. Bütün Şiî bölgelerinden Hûî'ye dinî vergiler gelirken, Humeynî'nin dinî gelirleri sadece İran'la sınırlıydı.⁵⁶⁰

Humeynî'nin devrimine destek veren belki de tek Iraklı merci-i taklid Muhammed Bâkır es-Sadr'dı.⁵⁶¹ Sadr, Müslümanlar için İslami bir yönetim kurulması fikrini savunuyordu. Aslında Sadr, özellikle 19. yüzyılda kendini gösteren siyasal İslam geleneği çizgisindeydi. Humeynî'yi devrim konusunda destekledi fakat bu onun Humeynî'nin iddia ettiği gibi fakîhin devlet başkanı olduğu bir sistemi tam anlamıyla desteklediği anlamına gelmiyordu. O İslam devletiyle, başında fakîhin bulunduğu bir yönetimi kastetmiyor, yönetim biçiminin ve kurumlarının İslami ilkelere göre tasarlandığı bir devleti kastediyordu. Halk egemenliğini savunuyordu. Humeynî ise halk egemenliği fikrine şiddetle karşıydı.⁵⁶² Benzer bir tutuma, döneminde Sadr'ın sağ kolu olarak belirtilen, Sadr'ın idamından sonra Dava partisi çizgisinin liderliğini üstlenen ve 2003 yılında bomba yüklü araçla düzenlenen saldırı sonrası öldürülen merci-i taklid Muhammed Bâkır el-Hekîm de sahipti. O din devleti ile İslam devleti ayrımı yapmış, Humeynî'nin din devleti modeline karşı çıkmıştır.⁵⁶³ Iraklı merci-i taklidlerin muhalif tavrı, İran rejiminin Irak'a ihracının önünde engeldi. Onların velâyet-i fakîh hakkındaki muhalif tavırları, İran rejimi için içeride bir risk oluşturmaktaydı.

Velâyet-i fakîh kurumu, Humeynî'nin halefi olarak bakılan Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî'nin 1987'de bu makamdan azledilmesiyle daha tartışmalı hale gelmiştir. Bu

⁵⁵⁹ Hamid Manavi, *The Basis of Leadership: Khomeyni's Claims and the Classical Tradition*, Montreal 1992, s. 33.

⁵⁶⁰ Khalaji, *Last Marja*, s. 27.

⁵⁶¹ Manavi, *The Basis of Leadership*, s. 85.

⁵⁶² Juan R.I. Cole, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*, Amsterdam 2006, s. 7; Wiley, *Irak Şiîleri*, s. 163.

⁵⁶³ Cole, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*, s. 9-10.

dönemde mevcut merci-i taklidler, devrime karşı muhalif tavırlarından dolayı bu makam için aday olarak düşünülmemekteydi. Humeynî, dönemin merci-i taklidlerine bu makamı teslim etmemek için meclisten, anayasanın 109. maddesindeki velâyet-i fakîhin şartlarından merci-i taklid olma kuralının kaldırmasını istemiştir. Bu değişiklikle birlikte devrime sadakati ile bilinen ve dinî hiyerarşide merci-i taklidin iki alt kademesi olan hucetü'l-islâm unvanına sahip olan Seyyid Ali Hamaney, 1989'da veli-i fakîh olarak seçilmiştir. Bu unvana sahip bir kişinin velî-i fakîh olması birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu dönemde merci-i taklid ile velâyet-i fakîh makamları daha çatışmalı bir döneme girmiştir. Mercii-i taklid olmayan Hamaney'i halkın taklid etme zaruretinin olmaması bazı sıkıntılara sebep olmuştur. Halk fikhî yönden kendi merci-i taklidine tabi olması gerekirken, siyasî yönden merci-i taklid bile olmayan Hamaney'e itaat etmek zorundaydı. Ulemanın bir kısmı, bu haliyle velâyet-i fakîh makamının meşruiyetinin kalmadığı belirtmişlerdir. Onlara göre Humeynî'nin merci-i taklid olması, devrimdeki başarısının ve bu makamdaki otoritesinin en önemli sebeplerinden birisiydi.

564

Hamaney'in merci-i taklid makamında olmaması, onun otoritesinin meşruiyeti üzerinde bazı tereddütleri beraberinde getirmiştir. Bunun önüne geçebilmek için 1989'da anayasada yapılan değişikliklerle velî-i fakîhin yetkileri genişletilmiştir. Bu değişikliklerle birlikte velî-i fakîh, sadece devletin değil, dinî hiyerarşik yapılanmanın da tepesine yerleştirilmiştir. Bu düzenlemeler ulemanın tepkisini çekmiştir. Âyetullah Sâlihî, anayasada yapılan bu değişikliklerle velâyet-i fakîh kurumunun aslından koptuğunu belirtmiştir.⁵⁶⁵ Âyetullah Muntazirî ise Hamaney'in merci-i taklid olmadığından dolayı veli-i fakîh olamayacağını savunmuştur. Muntazirî'nin bu eleştirisi üzerine, Hamaney onun tutuklanması ve ihanet suçuyla yargılanmasını istemiştir.⁵⁶⁶

Hamaney'in merci-i taklid makamında olmamasından kaynaklanan sıkıntıları aşabilmek için, o devlet yoluyla merci-i taklid makamına yükseltilmiştir. Meclisin çoğu vekili, Hamaney'i merci-i taklid olarak kabul ettiklerini belirtmişlerdir.⁵⁶⁷ Resmi otoritenin merci-i taklid belirleme girişimleri bu makamda krize yol açmıştır. Bu dönemdeki muhalif ulema, yönetimin merci-i taklid belirlemede inisiyatif almasının hem bu

⁵⁶⁴ Uyar, *Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkması ve Değerlendirilmesi*, s. 90-91.

⁵⁶⁵ Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 215.

⁵⁶⁶ Şarku'l-Evsat, 01. 12. 1997, den naklen Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 213.

⁵⁶⁷ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakîh", *DİA*, XXXXIII, 21.

müessesenin hem de velâyet-i fakîh kurumunun ruhuyla tezat teşkil ettiğini belirtmiştir.⁵⁶⁸ Bu tartışma İran toprakları dışına da taşınmış, Lübnanlı müçtehid Muhammed Hüseyin Fazlullah, Hamaney'in merce'iyetini kabul etmediğini ifade etmiştir.⁵⁶⁹ Hamaney devlet eliyle merci-i taklid makamına yükseltilmesine rağmen, onun etki alanı sınırlı kaldı. O, bu dönemde en fazla mukallide sahip olan ve en etkili merci-i taklid olan Necef'teki Hûî vefat edene kadar önemli bir varlık gösterememiştir. Hûî'den sonra etki alanını genişletebilmek için devlet imkânlarını kullanmış, onun döneminde merci-i taklid müessesesi daha fazla devletin kontrolüne girmiştir. 1994'te Hamaney'in girişimiyle Kum Havza-i İlmiye'si sadece yedi kişinin merci-i taklid makamına haiz olduğunu ilan etmiştir. Devlet eliyle merci-i taklid makamı şekillendirilmeye çalışılmıştır. Bu listede rejim muhalifi isimler yoktu Daha önemlisi bu yedi kişi içerisinde Necef'teki Seyyid Ali Hüseyin Sistânî'nin ismi yoktu. Sistânî, bu dönemde yeterli üne sahip olmamakla birlikte, aslında Hamaney'in asıl amacı Irak merce'iyetini zayıflatmaktı. Irak'ta güçlü bir merce'iyetin varlığı, İran'da rejimi riske atabilirdi. Sistânî, daha sonraki süreçte tedrici olarak ününü artırdı ve Irak'ta olmasına rağmen İran'da en fazla mukallidi olan, en zengin ve ulemaya en yüksek maaşı veren merci-i taklid oldu.⁵⁷⁰

Sistânî, velâyet-i fakîh konusunda selefi Hûî gibi düşünmekte ve karşı çıkmaktaydı. O, fakîhin velâyet yetkisine sahip olduğunu fakat bu velâyetin dinî ve toplumsal alanı kapsadığını belirtmiştir. Fakîhin egemenliğine karşı çıkmış, toplumsal egemenliği savunmuştur. İran benzeri bir rejimi, Irak'ta istemediğini belirtmiştir.⁵⁷¹ O, bu görüşlere sahip olmakla birlikte velâyet-i fakîh konusunda fikir belirtmekten her zaman kaçınmış, bu konuda sorulan soruları genelde cevapsız bırakmıştır. İran rejimi Sistânî üzerinde baskı oluşturmaktadır. Sistânî, bu baskıyı azaltabilmek ve İran'daki faaliyetlerini devam ettirebilmek için rejim muhalifi söylemlerden kaçınmaktadır. Sistânî'nin İran rejimine ve velâyet-i fakîh nazariyesine karşı bir fetvası, İran'da rejimin meşruiyetini sorgulamayı beraberinde getirecektir. Şîî dünyasının en etkili merci-i taklidi olan

⁵⁶⁸ Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s.216-18.

⁵⁶⁹ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakîh", *DİA*, XXXXIII, 21.

⁵⁷⁰ Khalaji, *Last Marja*, s. 23.

⁵⁷¹ Cole, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*, s. 8.

Sistânî'nin böyle bir tehdit oluşturmasından dolayı, İran rejimi Sistânî'yi kontrol altında tutmak için Necef'te faaliyetler yürütmektedir.⁵⁷²

Hamaney, devlet yönetiminin girişimiyle hem geniş yetkilere sahip olmuş, hem de diğer merci-i taklidlerin üstünde bir konuma yerleştirilmiştir. Hamaney'in, diğer merci-i taklidlerin otoritelerine bakış açısını yansıtmaya açısından, kendisine bu konuyla ilgili sorulara verdiği fetvalar önemlidir. Bu konuyla ilgili sorulara verdiği cevaplarından bir kaçısı şu şekildedir:

“Soru 1: Veli-i fakîhin hükmü ve fetvası ne derece mükellefi bağlar. Â'lem olan merci-i taklidin fetvasıyla velî-i fakîhin fetvası farklı olduğu takdirde hangisi öncelik taşır ve hangisine uyulmalıdır?”

Cevap: Veli-i fakîhin hükmüne uymak herkese farzdır. Taklid merciinin fetvası, veli-i fakîhin hükmüyle farklı olduğu takdirde, taklid merciinin fetvasının geçerliliği kalmaz.

Soru 2: Veli-i fakîh, saldırgan kâfirlere ve zalimlere karşı savaş ve cihad ilan etse ve taklid ettiğim mercii, savaşa katılmama izin vermezse, kendi merciimin emrine uymalı mıyım?

Cevap: Veli-i fakîhin emirlerine, Müslümanların genelini ilgilendiren meselelerde uyulması farzdır. Müslümanların geneline ait olan meselelerden biri de tağut ve kâfirlerin saldırıları karşısında İslam ve Müslümanları savunmaktır.

Soru 3: Mercii-i taklidin fetvalarıyla, velî-i fakîhin siyasî, kültürel ve toplumsal meselelerdeki fetvalarının çelişmesi durumunda Müslümanların tercihi hangi yönde olmalıdır?

Cevap: İslam ülkelerinin idaresini ve Müslümanların geneline ait konularda, velî-i fakîhin görüşüne uyulması gerekir. Fakat ferdi meselelerde her mükellef kendi müçtehidine uymak zorundadır.⁵⁷³

Devrimden sonraki sürece genel olarak bakıldığında velâyet-i fakîh makamının siyasî ve dinî işlevi üzerine ittifak oluşmamış ve bu tartışma günümüze kadar devam etmiştir. Mercii-i taklid ve velâyet-i fakîh makamlarının çatışmasını engellemek için çeşitli

⁵⁷² Khalaji, *Last Marja*, s. 16.

⁵⁷³ <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=105>, 13.04.2014.

görüşler gündeme gelmiştir. Bazılarına göre merci-i taklid ile velâyet-i fakîh kurumları birbirinden ayrılmalıdır. Merc-i taklidin sadece dinî meselelere matuf bir işlevinin olması gerekir.⁵⁷⁴

Devrimden günümüze kadar velâyet-i fakîh makamı, merce'iyet makamı için büyük bir tehdit unsuru olmuştur. Bu makamla birlikte, merci-i taklidin içtihad hürriyeti ve imam adına üstlendikleri müşterek liderlik büyük bir zarar görmüştür.⁵⁷⁵ Merc-i taklid ile velâyet-i fakîh kurumlarının farklarını şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Merc-i taklid, devlet yapılanmasının dışında, bağımsız ve daha çok devlete muhalif tavır takınan bir kurumdur. Velâyet-i fakîh ise resmi otoriteyi temsil eden bir kurumdur.

b. Merc-i taklid tek bir ülkeye has olmayıp, evrenseldir. Merc-i taklidin, bulunduğu ülke dışında birçok ülkede müntesibi vardır. Merc-i taklidler, Şiîlerin yaşadığı farklı bölgelerde ofisler açarlar, buralara vekillerini gönderirler ve dinî-sosyal faaliyetlerde bulunurlar. Velâyet-i fakîh ise milli bir olgudur ve günümüzde İran'la sınırlıdır. İran dışındaki Şiîler için bağlayıcı bir yanı yoktur. Veli-i fakîh makamındaki kişi, İran dışındaki Şiî coğrafyada da faaliyetlerde bulunur, fakat bunu veli-i fakîh makamından dolayı değil, merci-i taklid makamından dolayı yapar. Bugün Hamaney'in İran dışındaki müntesipleri, ona veli-i fakîh olmasından dolayı değil, merci-i taklid olmasından dolayı bağlıdırlar.

c. Merc-i taklid makamında seçim ve azil söz konusu değildir. Bu makama geçecek kişi dinî alandaki çalışmaları ile temayüz eder ve âvamın ona intisap etmesiyle bu makama yükselir. Onu, bu makamdan azledebilecek bir kurum yoktur. Veli-i fakîh makamında ise seçim ve azil söz konusudur. Bu kişi, ehl-i hibre tarafından seçimle başa geçirilir ve bu makam için gerekli nitelikleri kaybettiğinde azledilir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 298.

⁵⁷⁵ Uyar, *Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkması ve Değerlendirilmesi*, s. 96.

⁵⁷⁶ Üstün, *İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, s. 216.

SONUÇ

18. yüzyılın sonlarından itibaren İmâmiyye Şîası'nda dini yönden liderlik, Irak merkezli yürütülmeye başlanmıştır. Bu dönemde İranlı ulema, Irak'ta Necef ve Kerbela'ya göçmüşlerdir. Burada ulema, mali ve dini eğitimlerini devam ettirme yönüyle devletlerden bağımsız bir yapı kurmuşlardır. Bu anlamda 19. yüzyıldan itibaren Necef ön plana çıkmış, bu dönemde Necef'e yoğun bir şekilde talebe ve dini gelir akışı olmuştur. Talebe ve müçtehid sayısının ve mali gelirlerin artmasıyla birlikte bunlar arasında bir hiyerarşi oluşmaya başlamıştır. Böylelikle merci-i taklid olan müçtehid bu hiyerarşinin tepesine yerleşmiştir. Ahbarîlik, Şeyhîlik ve Bâbîlik gibi akımlara karşı verilen mücadelede, Usulî ulemanın kendi konumlarını güçlendirme gayretleri de merci-i taklid kurumunun teşekkülünde önemli bir yere sahiptir.

Merci-i taklid kurumunun teşekkülüne kadar Usulî ulema, dini nassları anlama ve dini nasslardan hüküm çıkarmada akli ön plana çıkarmış fakat bu metodu sadece müçtehidlerin kullanabileceği şeklinde açık bir sınırlandırma getirmemişlerdir. Fakat merci-i taklidin teşekkülüyle birlikte, nasslardan hüküm çıkarma konusunda yani içtihad meselesinde sadece merci-i taklidlerin yetkili olduğunu belirtmişler, sıradan bir Şîi'nin kendi dini bilgisiyle nasslardan hüküm çıkarmasına şiddetle karşı çıkmışlardır. Yani Usulî ulema, dini nassları yorumlamada akılcılığı ön plana çıkarmasına rağmen, merci-i taklidin teşekkülüyle bu metodu kullanmayı sadece ulemaya tahsis etmiş, sıradan bireylerden bu ruhsat almıştır.

19. yüzyılın ortalarından itibaren, merci-i taklid kurumunun ortaya çıkmasıyla içtihad seviyesinde olmayan her Şîi için, bir merci-i taklidi taklid etmesi, zekat ve humus gibi dini vergilerini bağlı bulunduğu merci-i taklide vermesi şeklindeki uygulamalar kurumsallaşmaya başlamıştır. Yezdî, *urvetü'l-vüskâ* isimli eseriyle merci-i taklid kurumuna o döneme kadarki en net tanımlamayı yapmıştır. Daha sonraki dönemlerde merci-i taklidin yetkileri, toplumsal konumu ve örgütlenme şekli üzerine tartışmalar olmakla birlikte, Yezdî'nin getirdiği tanımlama günümüze kadar geçerliliğini korumuştur.

Merci-i taklid kurumu dini örgütlenmede yeni bir aşama olmakla birlikte, bu kurumun daha çok o dönemin şartları gereği Usulî ulemanın kendi pozisyonunu güçlendirme gayretlerinden teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Yezdî'nin *urvetü'l-vüskâ* ve Hûî'nin *Minhâcü's-Sâlihîn* isimli eserlerinde taklid başlığı altındaki bilgileri incelediğimizde onlar, bu kurumu dini nasslarla temellendirme yerine daha çok pratik yönünden bahsetmektedirler. Bu yönüyle bu kurumun teşekkülünde, o dönemde Irak'ta kabile aidiyetinin yerine mezhebî aidiyeti güçlendirme gayretleri, İran'ın kadim kültürünün bu kurum üzerindeki etkisi ve Ehl-i Sünnet'teki mezhebi yapılanmadan ne dereceye kadar etkilendiği gibi etkenler ayrıca araştırılması gereken konulardır.

Necefi'yle başladığı düşünülen Ensârî ve Şîrâzî'yle birlikte güçlenen merci-i taklid kurumuyla birlikte Şîî dünyası, yirminci yüzyılın ortalarına kadar tek bir merkezden yani Irak'tan yönetilmeye başlanmıştır. Şîrâzî'nin Samarra'da 1890'larda merci-i taklid-i mutlak olarak ortaya çıkmasını hariç tutarsak bu zaman zarfında Necef, sadece dini eğitim merkezi olarak değil, sıradan Şîî için de dini yönden tartışmasız lider konumda olmuştur.

Merci-i taklidlerin siyasetle ilişkisine baktığımızda, Şîrâzî ve ondan sonraki müçtehid nesil, sürekli siyasette ağırlık kurmaya çalışmıştır. Fakat bu merci-i taklidler, Irak siyasetinden ziyade Irak'ta oldukları halde İran siyaseti ile ilgilenmişlerdir. Çünkü 19. yüzyıldan itibaren Irak'taki merci-i taklidlerin büyük çoğunluğu İranlıydı ve mali gelirlerinin önemli bir kısmı İran'dan gelmekteydi. Buradaki gelişmeler merci-i taklidlerin gelirlerini ve toplumsal konumlarını etkilemekteydi.

Irak'taki Arap merci-i taklidler, merce'iyet için gerekli nitelikleri taşımakla birlikte İranlı merci-i taklidlerin gölgesinde kalmışlar, önemli varlık gösterememişlerdir. Bunun temel sebebi İranlı merci-i taklidlerin sahip olduğu mali gelirlerdir. Aslında, merce'iyet için aranan vasıflar ilim, adalet ve takva olarak belirtilse de bu nitelikleri taşıyan her kişinin merci-i taklid olma şansı yoktur. Başarılı bir şekilde Şîîlerin yaşadığı bölgelerde ekonomik ağını kurması gerekir. Zekât ve humus gibi gelirleri az olan müçtehidin merci-i taklid olması, ya da merci-i taklid olsa bile etki alanını genişletmesi oldukça zordur. Bu anlamda İranlı merci-i taklidler avantaja sahip olmuşlar, mali yönden güçlü olan İranlılar dini vergilerini kendi kökenlerinden merci-i taklidlere vermişlerdir. Arap müçtehidler ekonomik yönden zayıf olmalarından dolayı önemli bir

varlık gösterememişlerdir. Bu yönüyle baktığımızda, merce'iyette belirleyici unsur, merce-i taklidin mali gücü olmuştur.

İngilizlerin Irak'ı işgal etmesiyle birlikte Irak siyaseti merce-i taklidlerin gündemine girmeye başlamıştır. 1920 yılında Şîîler özellikle aşiretler İngilizlere karşı ayaklanmışlar, daha sonra bu dönemde merce-i taklid-i mutlak olan Muhammed Tâkî Şîrâzî'nin bu ayaklanmaya dâhil olmasıyla bu hareket dini bir yön kazanmıştır. Bu ayaklanma İngilizler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Ayaklanmanın başarıya ulaşmamasıyla, merce-i taklidler güç kaybetmiştir. Şîrâzî'den sonraki süreçte merce-i taklidler, ayaklanma yoluyla değil de Şîîlerin seçimlere katılmaması ve devlet kademelerinde görev almamaları gibi protesto çizgisinde fetvalarıyla devletin mevcut sistemi içerisinde çözüm arayışlarına gitmişlerdir. İsfahânî'nin vefatından sonra merce'iyet merkezi Burûcerdî nezdinde Kum'a kaymıştır ve bu tarihten itibaren Necef ve Kum olmak üzere iki merkez arasında rekabet yaşanmıştır. Burûcerdî, 1960 yılında vefatına kadar, merce-i taklid-i mutlak olarak bahsedilse de, bu dönemde Necef'teki Muhsin el-Hekîm'in de önemli bir ağırlığı vardı. Burûcerdî'nin vefatından sonra Muhsin el-Hekîm en geniş kabule sahip merce-i taklid oldu. Fakat Kum merkezli rekabet olduğu için İran'daki merce-i taklidler Muhsin el-Hekîm nezdinde liderliğin tekrar Necef'e kaymaması için onunla rekabet ettiler.

Irak'ta 1950'lerden itibaren güçlenen ve Şîîler arasında da taraftar bulan Komünizme karşı, Muhsin el-Hekim ve Sadr önderliğinde mücadele başlamıştır. Bu mücadeleyle birlikte Irak merce'iyet kimliği oluşmaya başlamıştır. Çünkü her iki merce-i taklid de Iraklıydı ve Irak meselelerini gündemlerine almışlardı. Bu dönemde mevcut medrese yapılanması üzerinde de dönüşümler yaşanmıştı. Geleneksel medrese yapılanması yani merce'iyet yapılanması, Komünizme ve devletin baskılarına karşı ihtiyaçlara cevap vermemekteydi.

Muhsin el-Hekim siyaset anlamında bazı girişimlerde bulunmakla birlikte o geleneksel merce'iyet çizgisinin dışına çıkmamıştır. Fakat siyasal İslam çizgisindeki Sadr, siyasi faaliyetlerde bulunmuş, kendisinden sonraki nesle de bu anlamda öncü olmuştur. Fakat Sadr, döneminde en fazla mukallidi olan ve en zengin merce-i taklidi olan Hûî'nin gölgesinde kalmıştır. Ensârî çizgisindeki Hûî, siyasi meselelerden uzak durmuş, daha çok Şîîlerin yaşadığı bölgelerde bağlantılarını ve kurumlarını genişletmeye çalışmıştır.

Fakat velâyet-i fakîh konusunda muhalefet etmekten de geri durmamıştır. Hûû'nin bu mirasını Sistânî devralmıştır. Başlangıçta İran rejimi için önemli bir tehdit teşkil etmeyen Sistânî, tedrici olarak ününü artırmış, İran'da ve diğer Şiî bölgelerinde en fazla mukallidi olan merci-i taklid olmuştur. İran rejimi, velâyet-i fakîh konusunda muhalif söylemi içerde rejimin sorgulanmasına yol açabileceği düşüncesiyle Sistânî'yi sürekli kontrol altında tutmaya çalışmaktadır. Bu bilen Sistânî, İran'daki faaliyetlerini yürütebilmek için karşı olmakla birlikte velâyet-i fakîh konusunda muhalif söylemlerden uzak durmaktadır.

Irak'taki merci-i taklidler genel olarak velâyet-i fakîh nazariyesine karşı çıkmışlardır. Bu konuda öne çıkan isimlerden birisi Hûû'dur. Necef'teki Hûû'nin velâyet-i fakîh konusunda İran'daki merci-i taklidlere nispetle daha rahat bir muhalefet sergilemesi, 1891'deki Şîrâzî'nin tütün boykotu meselesinde Şah'a karşı sergilediği muhalefetle benzerlikler göstermektedir. Şîrâzî, İran toprakları dışındaki Samarra'da ikamet etmesinin getirdiği avantajla rahat bir şekilde muhalefet etmiş Şah, ona karşı yaptırım uygulamada zorlanmıştır. Aynı şekilde Humeynî, İran'da ki merci-i taklidleri devlet sultanının kullanarak ve siyasi hamlelerle önemli oranda sindirmiş, fakat İran toprakları dışında Necef'te ikamet eden, Şiî dünyada dini yönden en seçkin konumda olan ve velâyet-i fakîh kurumu için en önemli tehditlerden biri olan Hûû'ye karşı etkili olmakta zorlanmıştır. Humeynî'nin selefi Hamaney de, Hûû'nin ölümüne kadar Şiî dünyada dini yönden önemli bir varlık gösterememiştir.

Sonuç olarak, İmâmiyye Şîası'nda İranlı ulemanın baskın olduğu dönemde ortaya çıkan ve toplumu müçtehid-avam (cahil) şeklinde tabakaya ayıran merci-i taklid kurumu, Irak'ta teşekkül etmekle birlikte rengini İranlı merci-i taklidlerden almıştır. Muhsin el-Hekîm ve Sadr ile birlikte Irak merce'iyet kimliği oluşmaya başlamış fakat Hûû ve Sistânî gibi etkili merci-i taklidlerle tekrar İranlılar etkili olmuştur. Günümüzde Irak'ta Sistânî dışında İranlı merci-i taklid yoktur. Necef de, dini ve eğitim merkezi olarak devlet destekli ve Şiîlik temelli rejim ihracının önemli merkezlerinden olan Kum'la mücadele edebilecek bir konumda değildir. Sistânî'den sonra, Irak'taki merci-i taklidlerin güçlü bir liderlik kurmaları pek muhtemel gözükmemektedir. Irak' Bundan sonraki süreçte Iraklı Şiîler, ya Irak merce'iyeti veya Arap merce'iyeti kimliğini oluşturacaklar ya da merce'iyet; siyaset ağırlıklı, rejim ihracı odaklı ve İran merkezli yürütülecektir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Ziya, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, “Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname XVII*, Kayseri 2009/2, 123-138
- _____, “Irak'ta Şii Varlığı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2, 391-428.
- _____, *Mezhep Olgusu Bağlamında Şîa ve Irak'ta Şiilik*, Kayseri 2013.
- Allâme el-Hillî, Cemâlu'd-dîn Hasan b. Yusuf el-Mutahhar (726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Kuveyt 1985.
- Âl Mahbûba, Cêfer eş-Şeyh Bâkır, *Mâdî en-Necef ve Hâdiruhâ*, Beyrut 1986.
- Algar, Hamid, *Religion and State in Iran 1785-1906, The Role of the Ulema in the Qajar Period*, Los Angeles 1969.
- _____, “Bihbehânî, Muhammed Bâkır”, *DİA*, VI, 142.
- Amanat, Abbas, “In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism”, *Authority And Political Culture in Shi'ism*, ed. Arjomand, Said Amir, New York 1988.
- Arı, Tayyar, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, Bursa 2008.
- Arjomand, Said Amir, “Ideological Revolution in Shi'ism”, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York 1988
- _____, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Potitical Order, and Societal Change in Shi'ite İran from The Beginning to 1890*, London 1984.
- _____, “İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu”, çev. Ali Avcu, *CÜİLFD*, XIV/II, 535-568,

- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.
- Bağdâdî, Hâfız Ebi Bekr Ahmed bin Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, Beyrut t.y..
- Bâzergân, Mehdî,” Halkın Merciiilerden Beklentileri”, *Ulema ve Dinî Otorite*, terc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995.
- Behbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd, *Er-Resâilu'l-Usûliyye*, Kum 1416 (h).
- Bendiderya, Cafer, *Irak Ziyaretleri, Kerbela-Necef-Kufe-Kazimeyn-Samerra*, İstanbul 2010.
- Benli, Yusuf, *Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)*, Malatya 2006.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid, *el-Mahâsin*, (Thk. Seyyîd Celâleddîn el-Huseynî), Tahran 1370.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara 2013
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet, Musa Kâzım ile Ali Rızâ dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, İstanbul 2010.
- _____, *İhvandan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2010.
- Cole, Juan, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite İslam*, New York 2002.
- _____, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*, Amsterdam 2006.
- Cole, Juan R.I.; Momen, Moojan, “Mafia, Mob anda Shi'ism in Iraq; The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843”, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite İslam*, London 2002.
- Coşkun, İbrahim, “Şia'da İmamların Oteritesi”, *DÜİLFD*, Diyarbakır 2005, VII/I, 26-57.

- Çakan, İsmail Lütfi, “Şii-İmamiyye’nin Hadis Anlayışı Üzerine”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 304-313.
- Çetinsaya, Gökhan, “Irak”, İstanbul 1999, *DİA*, XIX, 93-95.
- Donaldson, Dwight M., *The Shi’ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*, London 1993.
- Dûrî, Abdulaziz, “Bağdat”, *DİA*, IV, 425-433.
- Eşârî, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi’l-Musallîn*, Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1329/1950.
- Esterâbâdî, Muhammed Emin, Seyyid Nureddin el-Âmilî, *El-Fevâidu’l-Medeniyye ve Ş-Şevâhidü’l-Mekkiyye*, (Tahk. Şeyh Rahmetullahi Rahmetî el-Erâkî), Kum 1424.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 2011.
- Güneş, Hüseyin, “Şia’nın Oluşum Sürecinde İbnü’l-Hanefiyye’nin Yeri”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslar arası Sempozyumu*, Bingöl 2014, c.2. s. 439-454.
- Hakyemez, Cemil, *Şia’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, “İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, XXIII.
- Haydar, Halîl Ali, *el-İmâme ve’s-savlecân: el-Merciiyyetü’ş-Şüyyetü fî İrân ve el-İrâk*, Kuveyt 1997.
- Hillî, Ebî Mansur el-Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Esedî, *Kavâidu’l-Ahkâm*, (Thk. Müessesetü’l-Neşrü’l-İslâmî), Kum 1413.
- Hodgson, Marshall G.S., “Erken Dönem Şia’sı Nasıl Mezhebe Dönüştü”, çev. Sıddık Korkmaz, *İstem* 2011/18, 289-311.

Hûî, Seyyid ebu'l-Kasım, *Minhâcü's-Sâlihîn*, Kum h. 1410.

Humeynî, Âyetullah Ruhullah Mûsevî, *el-Hukûmeti'l- İslâmîyye*, y.y. t.y..

Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth İmam: A Historical Background*, Londra 1982.

İbni'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b.Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1407/1987.

İlhan, Avni, “İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *DEÜİLFĐ*, İzmir 1983/1, 136-147.

_____, “Müfid, Şeyh”, *DİA*, XXXI, 502-503.

İlhan, Sinan, “Kudüs'teki İslam Konferansının Perde Arkası”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 20, sayı 1, 2007, 123-126.

Karadeniz, Yılmaz, *İran Tarihi (1700-1925)*, İstanbul 2012.

Kâşifu'l-Gitâ, Şeyh Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlihâ*, Beyrut 1990.

Keşşî, Muhammed b. Ömer, *Ricâl*, (Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfahânî), Kum 1427(h).

Khalaji, Mehdi, *Last Marja, Sistani and End of the Traditional Religious Authority in Shiism*, Washington 2006.

Khomeini, Ruhullah al-Mûsevî, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of İmam Klomeini*, ingilizceye trc. ve nşr. Hamid Algar, Berkeley 1981.

Kallek, Cengiz, “Hasan eş-Şirazî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 354-355.

Kohlberg, Etan, “The Evolution of the Shi'a” *Belief and Law in İmami Shi'ism*, Great Britain 1991, 1-22.

_____, “İmam and Community in the Pre-Ghayba Period” *Belief and Law in İmami Shi'ism*, edt. Said Amir Arjomand, New York 1988, 25-53.

Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk, *el- Usûlu'l-Kâfi*, Lübnan 2005.

- “Lives of Prominent Nineteenth-Century ‘Ulama from Tunikabuni’s Qisas al-Ulama”,
terc. ve ed: Hamid Dabashi, *Authority and Political Culture in Shi’ism*,
ed: Said Amir Arjomand, New York 1988.
- Litvak, Meir, *Shi’i Scholars of Nineteen-Century Iraq: The ‘ulama of Najaf and
Karbala’*, Cambridge 1998.
- Mantran, Robert, “Irak”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 91-93.
- Manavi, Hamid, *The Basis of Leadership: Khumeyni’s Claims and the Classical
Tradition*, Montreal 1992.
- Marcinkowski, Christoph, *Thinking Ahead: Shi’ite İslam İn Irak and its Seminaries
(havzah ‘ilmiyyah)*, Singapore 2007.
- Mesûdî, Ali b. Hasan, *İsbâtü’l-Vasiyye li İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1409/1988.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi’i Islam: The History and Doctrines of Twelver
Shi’ism*, United State 1985.
- Moussavi, Ahmad Kazemi, *The Struggle For Authority İn The Nineteenth Century
Shi’ite Community: The Emergence Of The İnstitution Of Marja-ı
Taqlid*, Canada 1991.
- Mutahharî, Murtaza, “Rûhânîyyet Kurumunun Temel Sorunları”, *Ulema ve Dinî
Otorite*, terc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, 129-156.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makâlât*,
tahk. Eş-Şeyh İbrahim Ensâri), Kum 1413(h).
- _____, *İhtisâs*, (Thk. Ali Ekber Gaffârî), Beyrut 1430/2009.
- Nakash, Yitzhak, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiiler*, Çev. Metin Saltoğlu, Ankara 2005.
- Necâşî, Şeyh Ebî'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum 1416.

Necefî, Ayetullah el-Hâc Seyyid İbrahim el- Mûsevî ez- Zincânî, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi” çev. Murat Serdar, *Bilimname*, Kayseri 2005/2, 133-143.

Necefî, Şeyh Muhammed Hasan, *Cevâhiru'l-Kelâm*, Beyrut 1981.

Nerâkî, Molla Ahmed, *Avâ'idü'l-Eyyam*, thk. Merkezü'l-Ebhâsi ve'd-Derâseti'l-İslâmiyye, y.y. h.1417.

Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931.

Öz, Mustafa, “Necef”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486-487.

_____, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012.

_____, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, İstanbul 2011.

_____, “Küleynî”, *DİA*, XXVI, 538-539.

_____, “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk”, *DİA*, XIX, s. 346-348.

_____, “Niyâbet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 164-165.

_____, “İbnü'l-Mutahher” *DİA*, XVIII, 37-39.

_____, “Şehîd-i Sâni”, *DİA*, XXXVIII, 440-441.

_____, “Usûliyye”, *DİA*, XXXXII, 214-215.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Just Ruler (al-sultân al-'âdil) in Shi'ite İslam : The Comprehensive Authority of the Jurist in İmamite Jurisprudence*, New York 1988.

Şahin, Hanefi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, (Dr. Tezi), Erzurum 2008.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2011.

- Semâhicî, Abdullah, “*İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasında Temel Farklar*”, (Çev. İbrahim Kutluay), *ŞÜİFD*, (cilt, sayı ve dönem yok.)
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, “Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları”, çev. Fiğlalı, Ethem Ruhi, *AÜİLF* yay. No:141, Ankara 1978.
- Sofuoğlu, Cemal, “Şia-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 256-287.
- Taberî, Ebî Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Thk. Muhammed ebû Fadl İbrâhîm, Kahire t.y., VII.
- Tebâtebâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, “Velilik ve Önderlik”, *Ulema ve Dini Otorite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, 55-78.
- _____, “İslam'da ve Şia Mezhebinde İctihad ve Taklid”, *Ulema ve Dinî Oterite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, 13-21.
- Toprak, Mehmet, “Sadr, Muhammed Bâkır”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 413-414.
- _____, “Hûî, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 309-311.
- Topaloğlu, Fatih, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2010.
- Tûsî, Ebu Câfer Muhammed b. Hasan, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Kum h.1427.
- _____, *Kitâbu'l-Gaybe*, Beyrut t.y.
- _____, *En-Nihâye*, Kum ty.
- Tûsî, Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, “İmâmet Risâlesi”, çev. Hasan Onat, *AÜİLFD*, XXXV, 178-191.
- Uyar, Mazlum, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.

- _____, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 200.
- _____, “Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1999, II/5, 299-315.
- _____, “Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkması ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* II/6, Ankara 2000, 77-98.
- Üstün, İsmail Safa, “The Hopeless Struggle of The Ottomans Against The Spread of Shi'a in The 19th Century Province of Bağdat”, *MÜİLFD*, 2007/2, 69-86.
- _____, “İmamîye Şîasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 375-400.
- _____, “Velâyet-i Fakîh”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 19-22.
- _____, “İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi”, *İslam ve Demokrasi : Kutlu Doğum Semyozyumu*, Ankara 1999, 35-46.
- Üzüm, İlyas, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, 4-6.
- Verdî, Ali, *Lemahâtu İctimâiyye Min Târîhi'l-İrâkı'l-Hadîs*, Kum h. 1371-1413.
- Walbridge, Linda S., *The Most Learned of the Shi'a: The İstitution of the Marja' Taqlid*, New York 2001.
- Wiley, Joyce N., *İrak Şiileri*, Çev: Metin Mutanoğlu, Osman Baş, İstanbul 2004.
- Yezdî, Muhammed Kâzım Tabâtabâî, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, Kum h.1424.
- Yönem, Ahmet, “Hasan el-Askerî ve Şiilik”, *FÜİLFD*, Elazığ 2011, 16/2, 237-252.
- Yurdagür, Metin, “Ahbâriyye”, *DİA*, İstanbul 1998, I, 490-491.
- Zincanî, Seyyid Ebu'l Fazl Müsevî Müctehid-i, “Merciin Görevleri ve Şartları”, *Ulema ve Dîni Otorite*, trc. Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, 21-27.

<http://alfayadh.org/ar/#books>.

<http://www.alnajafy.com/list/main-1-430.html>.

<http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=105>, 13.04.2014.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Çorum'da doğdu. 1999 yılında Çorum İmam Hatip Lisesi'nden, 2005 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2007-2013 yılları arasında Emniyet Genel Müdürlüğü bünyesinde polis memuru olarak görev yaptı. 2013 yılında Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim dalı alanında Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2014 yılında alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere Ürdün'de bulundu. Halen Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak görev yapmakta olan araştırmacı İngilizce ve Arapça dillerini bilmektedir.

Adres: Gültepe Mah. 4804 sk. 16/3 Merkezefendi- DENİZLİ

Tel: 505 770 99 41