

Âyetullah Hûi'nin Velâyet-i Fakîh Anlayışı*

Ayatollah Khomeini's Understanding of Wilâyat al-Faqih

Mehmet TOPRAK** - Mehmet ÜMİT***

Öz

Şia'nın çoğunluğunu oluşturan İmâmiyye'nin ayırt edici vasfı imâmeti inanç esasları içerisinde telakki etmesidir. İmâmet anlayışının temeli ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan imamet/hilafet tartışmalarına dayandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi meşru halife kabul ederken, İmâmiyye, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hz. Hüseyin soyundan gelen dokuz kişinin nas ve tayinle imam olduğuna inanmaktadır. Şii düşüncede İmâmet zaman içerisinde yorumlanarak farklı boyutlar kazanmıştır. Özellikle Gaybet-i kübra döneminde imama ait yetkilerin kullanımını konusunda değişik yaklaşımlar sergilenmiştir. İmâmet teorisine dayalı olarak geliştirilen *velâyet-i fakîh* kavramı etrafındaki tartışmalar 1979 İran İslam Devrimi'yle hız kazanmıştır. Bazı

Abstract

Twelver Shiism constitute the majority of Shia, which has the most followers after Ahl al-Sunnah in the Islamic World. The most distinctive feature of Twelver Shiism is that they consider the imamate within the principles of belief system (usûlu'd-din). In Shiite thought, the issue of Imamate has been interpreted over time and gained different dimensions. The concept of Wilayat al-faqih, which was developed according to the theory of imamate, and the discussions within the framework of this concept gained momentum with the 1979 Iranian Islamic Revolution. While some scholars see political reform and state administration within the authority of the faqih, some have stated that shifting

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kalam Bilim Dalı'nda hazırlanan "Ayetullah Hûi: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmi Düşünceye Katkıları" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Ar. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / mehmet.toprak@marmara.edu.tr / https://orcid.org/0000-0003-2594-4174

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / mehmet.umat@marmara.edu.tr / https://orcid.org/0000-0003-1964-1492

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
03.09.2023	18.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1354744

âlimler siyasi ıslahat ve devlet yönetimini de fakihin yetkisi dahilinde görürken, bazıları aktif siyasetin dışında kalarak velâyet-i fakihin siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu belirtmişlerdir. Geleneksel Şii düşünceye beslenen İran ve Irak merkezli bu tartışmalar halen güncelliğini korumaktadır. İran merkezli tartışmaların odağındaki isim Âyetullah Humeyni hakkında çok sayıda araştırma yapılmış olmasına karşın, Irak merkezli tartışmaların son dönemdeki en büyük ismi Âyetullah Hûi konusunda aynı şeyi söyleyebilmek güçtür. Bu makalede Âyetullah Hûi'nin, Velâyet-i fakih konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Çalışmamız Âyetullah Hûi'nin temel eserleri merkeze alınarak araştırma ve yayın etiğine uygun olarak yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, İmâmiyye Şiası, Âyetullah Hûi, Velâyet-i Fakih, Necef.

Wilayat al-faqih to the political field lacks a religious basis. These discussions, centered on Iran (Qom) and Iraq (Najaf), nourished by traditional Shiite thought, still remain current. Although a lot of research has been done on Ayatollah Khomeini, the name at the center of Iranian-centered debates, it is difficult to say the same about Ayatollah Khomeini, the biggest name in Iraqi-centered debates in recent times. What follows is an analytical examination of Ayatollah Khomeini's views on wilayat al-faqih. It was conducted in accordance with the research and publication ethics, focusing on the basic works of Ayatollah Khomeini.

Keywords: Islamic Sects, Imamiyyah Shi'ism, Ayatollah Khomeini, Wilayat al-faqih, Najaf

1. Âyetullah Hûi

Âyetullah Hûi, eserlerinde kendi hayatı hakkında bilgi veren ender alimlerden biridir. *Mucemu ricali'l-hadis* adlı eserinin 23. cildinde kısaca kendi biyografisine de yer vermiştir. Âyetullah Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevi el-Hûi¹, 15 Recep 1317'de (19 Kasım 1899) İran Azerbaycan'ına bağlı Hoy beldesinde ulema sınıfından bir ailede dünyaya gelmiştir. Nesebinin Musa Kazım b. Cafer Sadık soyuna dayandığı kaydedilir. İlk eğitimi için 1906 yılında mahalli Namazî Medresesine gitti. Burada okuma-yazma öğrenip Kur'an'ı hıfzetti. Bu yıllarda İran'daki Meşrutiyet Devriminin de etkisiyle babası Ali Ekber el-Müsevi Necef'e göç etmek zorunda kalmıştı.² Kendisi de bir yıl sonra (1330/1912) 13 yaşındayken kardeşi ve ailesiyle birlikte babasının yanına gitti.³ Necef o dönemde Şii İmamî düşüncenin en

¹ Kelime Arapça el-Hûi, Farsça el-Höyî şeklinde telaffuz edilmektedir. Bu durum kelimenin diğer dillere aktarımında bazı karışıklıklara yol açmaktadır. Örneğin İngilizceye al-Khûi, al-Khœi, al-Khoi veya Koi, şeklinde aktarılmıştır. Biz burada Türkçe telaffuza daha yakın olduğu için Arapça telaffuzunu tercih ederek kelimeyi Hûi şeklinde kullandık.

² Muhtemelen 1905-1911 Meşrutiyet hareketinin getirdiği çatışma ve karmaşa ortamından uzaklaşmak amacıyla.

³ Muhammed Cevâd Câsim el-Cezâirî, *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi ruâhu ve mevâkıfuhu's-siyasiyye* (Necef, 2016), 6.

önemli eğitim ve öğretim merkezlerindendi. Temelleri Şeyhüttaife et-Tûsî (ö. 460/1067) döneminde atılan ve zaman içerisinde gelişerek bir nevi dîni ilimler akademisi haline gelen buradaki Havza-i ilmiyye,⁴ dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen öğrencilere eğitim ve barınma hizmeti vermekteydi.

Hûi burada Şeyhu's-Şerîa el-İsfahânî olarak bilinen Âyetullah eş-Şeyh Fethullah el-İsfehânî (ö. 1339/1920), Âyetullah eş-Şeyh Mehdi el-Mâzenderânî (ö. 1342/1923-24), Âyetullah eş-Şeyh Muhammed Hüseyin el-Nâinî (ö. 1355/1936),⁵ Âyetullah eş-Şeyh Ziyâüddin el-İrâkî (ö. 1361/1942), Âyetullah eş-Şeyh Muhammed Hüseyin el-İsfehânî el-Garavî (ö. 1361/1942) Âyetullah Seyyid Hüseyin el-Badku-bei (ö.1358/1939), Âyetullah Şeyh Muhammed el-Belağî (ö. 1352/1933-34), Âyetullah Seyyid Mirza Ali Ağa el-Kadi (ö. 1366/1946-47) gibi dönemin önde gelen ilim adamlarının ders halkalarına katılarak, Arapça, Mantık, Belagat, Kelam, Usûl-ü fıkıh, Fıkıh ve Hadis dersleri aldı. Kendi ifadesine göre usûl ve fıkıh alanında yetişmesinde özellikle Hüseyin el-İsfehânî ve Nâinî'nin önemli bir yeri vardır. Ayrıca Şii İmâmiyye'nin ana hadis kaynaklarından rivayette bulunma hususunda hocalarından icazeti olduğunu da yine kendisi ifade etmektedir.⁶

Geleneksel Şii eğitim sisteminde müçtehit mertebesine ulaşmak için aşılması gerekli üç merhale bulunmaktadır: *Mukaddemât*, *sutûh* ve *bahsu'l-hâric*. Hûi, üstün gayreti ve keskin zekâsıyla bu aşamaları normalden çok daha kısa bir zamanda tamamlayarak genç yaşta içtihat verebilecek mertebeye ulaştı. 21 Ocak 1935'te hocalarından içtihad ve rivayet alanlarında icazet aldı. Seyyid Ebu'l-Hasan el-İsfahânî'nin⁷ (ö. 1944) vefatından sonra önde gelen Merâciu't-taklidlerden biri oldu. Bir öğrenci olarak katıldığı Necef'teki Havza-i ilmiyye'de daha sonra hoca olarak uzun yıllar hizmet vererek birçok öğrenci yetiştirdi. Dönemin en önde gelen merci-i taklidi kabul edilen Âyetullah

⁴ Necef Havza-i İlmiyyesinin oluşum ve gelişim süreciyle ilgili olarak bkz. Muhammed Cevad Halili, "Munasebat-ı Nehad-ı Merce'iyet ve Hakimiyyet der Irak 1968-2003" (Risale-i Doktoriye Rişte-i Ulumi Siyasiyyi Gerayiş-i Ulum-i Siyasi, Danişgah-i Yasuc Danişgede-i Ulum-i İnsani, Mehr 1397/Ekim 2018), 31-32.

⁵ Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûi (ö. 1992), *Mu'cemu ricâli'l-hadis* (Necef: Mektebetü İmâm el-Hûi, t.y.), 23/21.

⁶ Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûi, *Mu'cemu ricâli'l-hadis ve tafsilu't-tabakâti'r-rıvvât* (Necef-i Eşref: Mektebe İmâm el-Hûi, 1970-1982), 22/23.

⁷ Ebu'l-Hasan el-İsfahânî, Kâzımiyye alimlerinden büyük bir alim ve fakih. Namazın farzları üzerine bir risalesi ve Sururiyye adını verdiği bir risalesi vardır. Bkz. Ömer Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Lübnan: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), 3/207; İlham Hamza Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi 1899-1992", 426.

Seyyid Muhsin el-Tabatabâi el-Hakîm'in⁸ 1390/1970'de vefatından sonra da, başta Irak, Lübnan, Suriye, Hindistan ve Pakistan olmak üzere özellikle İran dışında yaşayan Şîi-İmâmîlerin en büyük merci-i taklidi kabul edildi.

Hûî, ilmî metot olarak Ca'ferî fıkıhındaki gelişimin son halkasını teşkil eden Şeyh Murtaza el-Ensârî (ö. 1281/1864) ekolüne mensuptur. Ensârî'nin fıkıh ve usûl-ü fikhî bir bütün olarak ele alıp yeniden yorumlaması, bilhassa usûl-ü fikhî konularını genişleterek, akli esaslar çerçevesinde bu ilmi yeniden inşa etmesi ve daha sonra da bu metodu fıkıh alanında özellikle de ticaret hukukunda kullanması kendisinden sonra gelen Şîi ulemâ tarafından oldukça kabul görmüş, o dönemden itibaren medreselerde fıkıh öğretimi bu metot üzere yapıla gelmiştir.⁹ Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Hûî de gerek Havza-i İlmiyye'de vermiş olduğu derslerde, gerekse eserlerinde bu metodu benimsemiş ve çalışmalarını bu metot üzere yürütmüştür.

Hayatı boyunca eğitim ve öğretime büyük önem veren Hûî, Nəcəf'teki Havza-i İlmiyye'nin ihyası için çok gayret sarf etmiştir. Burada teşkil ettiği ders halkasında çoğunluğu Iraklı olmak üzere Suriye, Lübnan, Bahreyn, Kuveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrika'dan gelen öğrenciler kendisinden ders almışlardır. Bu öğrenciler temel eğitimlerini tamamladıktan sonra, kendi memleketlerinde yürüttükleri ilmî faaliyetlerle Şîi-İmâmî düşüncenin, Hûî'nin yorumuyla yaygınlaşmasına ve bağlılarının artmasına vesile olmuşlardır.

Hûî'nin en belirgin özelliklerinden biri de siyasete karşı olan tavrıdır. Özellikle Şah rejimine muhalefeti sebebiyle İran'dan sürgün

⁸ Muhsin el-Hakim: Seyyid Muhsin b. es-Seyyid Mehdi Salih b. es-Seyyid Ahmed'dir. Nesli İmam Ali'nin oğlu İmam el-Hasan el-Mücteba'nın oğlu İmam el-Hasan el-Musenna'ya kadar uzanır. 1899'da Nəcəf'te bir ilmi birikimi olan bir ailede dünyaya geldi. Atalarından Seyyid Ali ünlü bir Hakimdi ve bundan dolayı aile el-Hakim unvanını aldı. El-Hakim, 1970 yılında 71 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir. Pek çok eserinden bazıları; *Müstemsiku'l-urveti'l-vuskâ*, 4 cilttir. *Hakâiku'l-usûl*, *Minhâcu's-sâlihîn*, *Delîlu'n-Nâsik*. Daha fazla bilgi için bkz. Sen Abbûd el-Ker'âvî, *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970* (Kâdisiyye: Câmîatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007); İlham Hamza Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî 1899-1992", 426.

⁹ Hossein Modarresi, *An Introduction to Shi'i Laws: a Bibliographical study* (London: Ithaca Press, 1984) 57; Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/309.

edilen Humeynî'nin Necef'e gelişiyle (1965) birlikte siyasi tartışmaların yoğunluk kazandığı ve birçok alimin¹⁰ siyasi açıklama ve yorumlar yaptığı 1970'lerde,¹¹ Hûî siyasetin dışında kalarak, ilimle meşgul olmayı tercih etmiştir. Ulemanın aktif siyasetin dışında kalarak, toplumun tamamını kucaklayan bir önderlik ve muhafazakarlık sergilemesi gerektiğini vurgulamış,¹² bu konuyla ilgili bir dizi ders vermiştir.

Hûî'nin siyaset karşıtı tutumunu dönemin siyasi ve içtimai şartlarını da göz önüne alarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim 1968 yılında iktidara gelen Baas rejimi Şii ulema üzerinde aşırı bir baskı kurmuştu. Rejim Şiilerin gücünü kırmak için öncelikle eğitim faaliyetlerine büyük oranda kısıtlamalar getirmiş, okulların çoğu kapatılmıştı. Vakıf ve gelir kaynaklarına el konulmuş, Irak dışından gelen öğrenciler geri gönderilmişti. Şii ulema da bütün bunlara hazırlıksız yakalanmıştı. Gösteriler acımasız bir şekilde bastırılmış, olaylarda başı çeken alimlerin bir kısmı öldürülmüş bir kısmı da yurtdışına kaçmıştı. Böyle bir ortamda Hûî daha fazla kan dökülmesini önlemek ve aynı zamanda bağlılarını ve yürüttüğü eğitim faaliyetlerini korumak amacıyla olsa gerek siyasete mesafeli durmuş ve Baas rejimine karşı herhangi bir girişimde bulunmamıştır.

Baas rejimi iktidarında Irak'taki aşırı baskı ve korkuyu resmeden aşağıdaki anekdot aslında bizlere dönemin sosyo-politik atmosferi ile ilgili çok şeyler anlatır.

Iraklı bir vatandaş vefat eder. Tekfin ve techiz işlemlerinden sonra kabre konulur. Münker ve Nekir melekleri gelir ve sorguya başlarlar.

- Melekler sorar, "Dinin nedir?"
- Iraklı cevap verir, " Baas"
- Melekler, " Rabbin Kim?"
- Iraklı, "Mişel Eflak"
- Melekler, "Nebin Kim?"
- Iraklı, "Başkan Bekir" diye cevaplar.

¹⁰ 1940 ve 50'li yıllarda Irak'ta laikliği ve din karşıtı fikirleri yaymaya, dindarları gerici, dini de modernleşmeye ve gelişmeye engel olarak gösterip karalamaya çalışan komünist hareketler karşısında Muhammed Bâkır es-Sadr başta olmak üzere bazı alimler seslerini yükseltme gereği duyarak mücadeleye girişmişlerdi.

¹¹ Âyetullah Humeynî ve Muhammed Bâkır es-Sadr'ın zalim hükümetlere karşı ayaklanma çağrıları ve bu yöndeki vaazları siyasete mesafeli duran Hûî'yi taraftarları nezdinde zor durumda bırakmıştır. Ondan bu mesafeli tavrından vazgeçmesini, Irak ve İran'daki idarecilerle ilgili ihtiyatlı tutumunu değiştirmesini istemişler; ancak Hûî bütün ısrarlara rağmen bu isteklere direnmiş ve 1970'li yılların devrimci hareketlerinden uzak durmuştur.

¹² Amir Taheri, *The Spirit of Allah* (UK: Hutchinson, 1985), 160.

Bu cevaplar karşısında şaşırarak melekler bu şahsı alıp Allah'ın huzuruna çıkarırlar ve "Ya Rabbi bu kulun garip şeyler söylüyor" derler. Allah kuluna döner ve aynı soruları sorar:

- "Dinin nedir?"
- Iraklı, "İslam"
- "Rabbin kim?"
- Iraklı, "Allah"
- "Nebin kim?"
- Iraklı, "Muhammed" diye cevaplar.

Allah, "Peki meleklere niçin farklı cevaplar verdin" diye sorunca, adam, " Ya Rabbi ben onları gizli servisten zannettim" der.¹³

Netice itibarıyla Baas rejiminin estirdiği terör korkusunun mezarı bile insanların peşini bırakmadığı bir ortamda Âyetullah Hûi'nin siyasete mesafeli durmasını çok da yadırgamamak gerekir.

Bu siyaset karşıtı tutumu ve toplumun tamamına yönelik dengeli tavrı, kendisinin İran dışında yaşayan Şiilerin son dönemdeki en büyük mercii olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Humeyni dîni bir lider (merci-i taklid) olarak değil de daha çok İranlı ve siyasi bir lider olarak algılanıp, takipçileri genelde bu bölgeyle sınırlı kalırken, anılan özellikleri sayesinde Hûi'nin başta Arap dünyası olmak üzere dünyanın değişik bölgelerinde organize bir taraftar kitlesine sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Hûi bu sayede faaliyetlerini eğitim-öğretim üzerinde yoğunlaştırmış, temsilcileri aracılığıyla oluşturduğu son derece iyi organize edilmiş bir iletişim ağıyla zekat, humus ve diğer bağışlardan elde edilen gelirlerle Bombay-Hindistan, Bangkok-Tayland, Dakka-Bangladeş, İslamabad-Pakistan, New York-ABD, Kuala Lumpur-Malezya, Londra-İngiltere gibi dünyanın önde gelen merkezlerinde okul, cami, kütüphane, yayınevi ve hayır kurumları açılmasına önayak olmuştur.¹⁴ Bunlar Şiî düşüncenin öğretimi ve yaygınlaştırılması ile fakirlere yardım amacıyla tesis edilmiş kurumlar olup, faaliyetlerini yoğun bir şekilde halen devam ettirmektedirler. 1980'lerde kendi adına kurulan Hûi Vakfı (al-Khoi Benevolent Foundation) öncülüğünde yürütülen bu faaliyetlerin denetimi, Hûi'nin atadığı on kişilik vakıf mütevelli heyeti tarafından yapılmaktadır. Kendisinden önce bu derece sistemli

¹³ Khalid Kistainy, *Arab Political Humour* (London: Quartet Books, 1985), 176.

¹⁴ "Müessesetü'l-İmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'û Âyetullah Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygânî li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27 (1414/1993), 10-11.

bir hizmet ağının olmadığı göz önüne alınırsa, Hûî'nin Şii ulema içerisinde bu anlamda bir müesseseseleşme hareketine de öncülük ettiği söylenebilir.

Hûî, işaret ettiğimiz bu dengeli ve siyasete mesafeli tavrını elinden geldiğince devam ettirmeye gayret etmiştir.¹⁵ Fakat 1979 İran İslam Devrimi bölge ülkeleri içerisinde en çok Irak'ı etkilemiş, sokaklarda Baas rejimi aleyhine gösteriler başlamış, Muhammed Bâkır es-Sadr'ın cihad çağrısıyla çatışmalar iyice artmıştı. Sonrasında 1980'de Sadr idam edilmişti.¹⁶ Haliyle bu süreçte Âyetullah Hûî'nin faaliyetleri üzerindeki baskılar iyice artmış, vakıf mallarına ve iki milyon dolar kadar şahsi hesabına el konulmuş, iletişim ağı kesilmiş, talebelerinin çoğu tutuklanmış¹⁷ ve çok istemesine rağmen yurt dışına çıkmasına izin verilmemişti. Üzerindeki tüm baskılara rağmen İran-İrak savaşı sırasında sessiz kalmış, kardeşler arasındaki bir savaş olarak kınadığı bu hadiseye ilişkin olarak iki taraf hakkında da herhangi bir görüş beyan etmemiştir.¹⁸

Mart 1991'de Kuzey Irak'ta meydana gelen Şii ayaklanmasının bastırılmasından sonra, olaylarda etkinliğini kullandığı düşüncesiyle Irak rejimi tarafından Âyetullah Hûî üzerindeki baskılar iyice artırılmış, ömrünün son günlerini evinde göz hapsinde geçirmek zorunda bırakılmıştır. Tutuklanması sırasında maruz kaldığı uygulama ve baskıların yanı sıra daha sonra uygulanan ev hapsi sağlığının bozulmasına sebep olmuş, nihayetinde 8 Ağustos 1992 (8 Safer 1413) tarihinde vefat etmiştir.¹⁹ Cenazesi Baas rejiminin sıkı denetimi altında çok az sayıda kişinin katılımıyla Necef'te Hz. Ali türbesinin bitişiğindeki el-Hadra Camii'ne defnedilmiştir. Cenaze namazını Âyetullah Ali

¹⁵ 1979 yılında İran hükümeti Humeyni'nin "velâyet-i fakîh" anlayışını kabul etmeyen Hûî'yi eleştirmiştir.

¹⁶ Âyetullah Hûî'nin bu süreçte yaşanan hadiseler ve Sadr'ın idamına ne tepki gösterdiğine dair fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak olaylar sonrası İran ve Suriye'ye sürülen eylemciler tarafından aşırı derecede eleştirildiği bilinmektedir.

¹⁷ Wiley, *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*, 57; Bunlar içerisinde, Âyetullah Seyyid Murtazâ el-Musevi el-Halhalî, Şeyh 'Ali Ahmedi, Seyyid 'Ala'eddin Bahr el-'Ulum, Seyyid 'İzzeddin Bahr el-'Ulum sayılabilir. Bkz. Yûsuf al-Khoei, "Abû 'l-Qâsım al-Hûî", 495.

¹⁸ Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq*, 136; Âyetullah Hûî'nin içinde yaşadığı sosyo-politik ortamla ilgili olarak ayrıca bkz. Dmeral, *2003 Sonrası Dönemde Irak'taki Şii-Sünni Çatışması: İç ve Dış Aktörlerin Rolü*, 57-90.

¹⁹ Vefatı üzerine dönemin önde gelen şahsiyetlerinden taziye telgrafları gönderildi. Örneğin bkz. "Mektebetü'l-imam el-Hûî el-Âmme" (İmam Al-Khoei Halk Kütüphanesi), Seyyid Muhammed Rıza el-Gülpeykani'nin 14 Ağustos 1992 tarihli taziye mesajı; Seyyid el-Hûî'nin ölümü üzerine Seyyid Ali el-Sistani'ye 20 Ağustos 1992 tarihli taziye mesajı.

Sistani'nin kıldırıldığı kaydedilir.²⁰ Vefatı dünyanın önde gelen basın ve yayın kuruluşları aracılığıyla duyurulmuş, Avrupa ve Amerika basınında kısa biyografisi yayınlamıştır.²¹

Âyetullah Hûî, yetmiş yılı aşkın ilmî hayatının neticesi olarak çoğunluğu Fıkıh (Usûl ve fûru) olmak üzere, *Ricâl-i Hadis* ve Tefsir alanlarında eserler vermiştir. Müellif, *Mu'cemu Ricâl-i'l-Hadis* adlı eserinde (23/22-26) Ebu'l-Kâsım başlığı altında kısaca kendi biyografisini verirken 37 adet eserini zikretmektedir. Bu eserlerin bir kısmı bizzat kendisi tarafından telif edilmiş olup, çoğunluğu ise, vermiş olduğu derslerin ve fetvaların öğrencileri tarafından derlenerek -kendisinin onayıyla- kitap halinde neşredilmesinden meydana gelmiştir.²²

Vefatından sonra yerine merci' olarak kimin geçeceği, Havza-i İlmiye ve merceiyete bağlı kurumların, özellikle de Hûî Vakfı'nın idaresi hususunda kimin veya kimlerin yetkili olacağı ile ilgili tartışmalar yaşandı. Vakıf müteveli heyeti, 1993 yazında Âyetullah Gulpayegani'ye (1898-1993) bir mektup göndererek görevi üstlenmeye davet etti.²³ O sıralarda sağlık problemleriyle uğraşan müçtehit de görevi kabul etti. Böylece vakıf müteveli heyetinin Âyetullah Gulpayegani ismi üzerinde karar kılması²⁴ ve onun da bunu kabul etmesiyle tartışmalar bir anlamda son buldu. Fakat Gulpayegani'nin birkaç ay sonra (Aralık 1993'te) vefat etmesi, Ncef Havza-i İlmiyesinde bir kez daha dini liderlik sorununu gündeme getirdi. Fakat bu sefer müteveli heyeti erken davranarak en güçlü aday konumundaki Âyetullah es-Seyyid Ali el-Huseynî el-Sistânî'nin merci'liğini kabul etti.²⁵ Şu an 93 yaşında olan Âyetullah Sistani halen bu görevine devam etmektedir.

²⁰ Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kasım el-Hûî 1899-1992", 432. Âyetullah Hûî'nin hayatıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Hasan el-Emin, *Müstedrekatu ayani 'ş-Şia* (2. baskı, Beyrut: Daru't-Te'aruf li'l-Matbuat, 1997), 7/15-16.

²¹ "el-İmâm el-Hûî fi'l-A'lâm el-Garbî", *el-Nûr* 16 (1413/1992), 31; Cezâirî, *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî ruâhu ve mevâkıfuhu's-siyasiyye*, 28-29.

²² Âyetullah Hûî'nin eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Toprak, *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmî Düşünceye Katkıları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 50-57.

²³ "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygâni li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27/10-11. Toprak, *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmî Düşünceye Katkıları*, 45.

²⁴ "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygâni li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27/10-11.

²⁵ "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Sistânî litemkabuli mühimmeti'l-işrâf alâ amelihâ", *el-Nûr*, 33/33.

2. Velâyet-i Fakîh

Âyetullah Hûi'nin Velâyet-i fakîh anlayışına geçmeden önce konunun tarihi seyri hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Velâyet-i fakîh anlayışı Şii İmâmî düşüncedeki imâmet nazariyesiyle doğrudan bağlantılı olduğundan öncelikle bu konuya değinmemiz yerinde olacaktır.

İmâmet anlayışının temeli, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan imamet/hilafet tartışmalarına dayandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet imameti/hilafeti dünyevi/siyasi bir mesele olarak telakki edip sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi meşru halife kabul ederken, Şia, imametini dini/akidevi bir mesele olduğuna ve sadece Hz. Ali ve soyundan devam edeceğine inanmaktadır.

Sünni düşüncede Hz. Peygamberden sonra ilahi bilgi sona ermiştir. Vahiy gelmeyecektir, başka bir kitap, başka bir peygamber gelmeyecektir. Fakat Şii düşünce bunun aksine “*Velâyet*” kavramı diye bir kavram ortaya atmıştır. Şiilere göre Allah'ın her dönem ilahi bilgi taşıyan birisini bulundurması zorunludur. Aksi takdirde insanlık yolunu bulamaz. İnsanlar eğer huzura, mutluluğa ermek istiyorlarsa aralarında her zaman ilahi bilgi taşıyan birinin bulunması gerekir. İşte bu şahıslara “*İmam*” denir. İmam kavramı ve imamın velâyeti meselesi bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Şii düşüncede peygamberlik, dolayısıyla vahiy sona ermiştir ama ilahi bilgi devam etmektedir. İlham olarak adlandırılan bu ilahi bilginin taşıyıcısı imamlardır. İmam, ilahi bilgi taşıdığı için tıpkı peygamberler gibi günahlardan korunmuş olması gerekir. Aksi takdirde taşıdığı o ilahi bilgiye yalan yanlış birtakım şeyler karışabilir. Bu sebeple imamlar da masumdur ve Hz. Peygamberin siyasi, ilmi ve manevi otoriteleri de imamda toplanmıştır. İmam hem siyasi anlamda liderdir hem ilmi anlamda liderdir hem de manevi anlamda rehberdir.

Şiilikte imamın bu üç otoriteyi kendisinde toplaması ve gerekliliklerini yerine getirmesine “*Velâyet*” denilmiştir. Velâyet kelimesi “*velî*”den gelir. Velilik, kendi varlığını gerçekleştirmesi ve yaratılış gayesine uygun bir hayat sürmesi için yetersiz olan insanoğluna yardım etmek anlamına gelmektedir. Ve Şii düşüncede bu sebeple imamın velâyetine inanmak imanın şartlarından biri haline gelmiştir.

İmamet hakkındaki düşünce bu şekilde olmakla birlikte Hz. Ali'den sonraki imamların ismi ve vasıfları konusunda Şia içerisinde

ortak bir anlayışın olmadığı, bu konu üzerinden Keysaniyye,²⁶ Zeydiyye²⁷, İsmâliyye²⁸ ve İmâmiyye şeklinde bir ayrışmanın/fırkalaşmanın olduğu görülmektedir.

Bunlar içerisinde günümüzde sayı ve güç bakımından en etkin grup İmâmiyye Şiası'dır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hz. Hüseyin soyundan dokuz kişiyi nas ve tayinle meşru imam kabul eden ve böylece on iki imama²⁹ inanmayı inanç esaslarından biri haline getiren İmâmiyye'dir.

İmâmiyye'ye göre 12. İmam Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında ortadan kaybolmasıyla gaybet dönemi başlamıştır. İmâmî düşüncede bu dönem *Gaybet-i suğra* ve *Gaybet-i kübra* olarak ikiye ayrılmaktadır. Gaybet-i suğra döneminde gizli imamın dört sefir (süferâ-i erba'a)³⁰ ile görüştüğü ve emirlerini bu sefirler aracılığıyla inananlara ulaştırdığına inanılır. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in 15 Şâban 329/15 Mayıs 941 tarihinde vefat etmesiyle Gaybet-i kübra dönemi başlar.

Şii İmâmî fukahânın otoritesinin dayanaklarından biri de Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin nasıl kullanılacağı tartışmasıdır. Genel olarak İmâmî fakihlerin tamamı ilim ve takvaları sebebiyle topluma rehberlik eden ulemanın bu yetkilerden bir kısmına sahip olduğunu benimsemekle birlikte bu yetkilerin kapsamı ve sınırları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Başka bir ifade ile Şii İmâmî fukahânın Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin ne kadara sahip olduğu meselesi tartışmalıdır. Bu dönemde Şii İmâmî ulemanın otoritesinin kapsamı ve sınırları fikhî eserlerde tarih boyunca tartışılmış olmakla beraber mes'elenin siyasi anlamda ulemanın otoritesiyle ilişkilendirilmesi genel olarak Molla Ahmed Nerâkî (1245/1829) ile başlamıştır. Nerâkî bu konuyu sistematik olarak ele

²⁶ Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini iddia edenler

²⁷ Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn)'in (ö. 94/712) oğlu Zeyd'e (ö. 122/740) uyan ve onun imametini kabul edenlerdir.

²⁸ Cafer es-Sâdık'tan (148/765) sonra İmâmetin Musâ Kâzım'ın (183/799) değil, Cafer'in en büyük oğlu İsmâil'in (145/762 veya 158/774) ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia edenler.

²⁹ Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 50/670), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn (ö. 95/713), Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 114/733), Cafer es-Sâdık b. Muhammed (ö. 148/765), Musâ el-Kâzım b. Cafer (ö. 183/799), Ali er-Rızâ b. Musâ (ö. 203/818), Muhammed et-Takî b. Ali (ö. 220/835), Ali en-Nakî b. Muhammed (ö. 254/868), Hasan el-Askerî b. Ali en-Nakî (ö. 260/874), Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî (d. 256/870) 260/874'te gizlenmiştir.

³⁰ 1. Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. ?). 2. Ebû Cafer Muhammed b. Osman (ö. 305/917). 3. Hüseyin b. Ruh (ö. 326/938). 4. Ali b. Muhammed (ö. 329/941).

alan ilk müelliftir. *Avâidu'l-eyyâm* adlı fikhî eserinde “Hâkimin Velâyetinin Sınırları” başlığı altında bu konuyu tartışmıştır.³¹ Burada hadis, icma ve akli deliller sunarak fakihin otoritesinin sınırlarını genişletmiş ve “Fukahânın velâyeti geneldir (âm), çünkü bu velâyet onlar için daimi olup, aynen imamın velâyeti gibidir”³², “... ve dolayısıyla şüphe yok ki dini yorumlama ve sosyal alanda ümmet üzerinde Peygamberin sahip olduğu yetkiye fukahâ da sahiptir” demektedir.³³

Nerâkî'den sonra Şeyh Muhammed Hasan Necefî (ö. 1266/1850) hadislere (özellikle İbn Hanzala ve Ebû Hadîce hadislerine) dayalı olarak Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin fukahâ tarafından kullanılacağını belirtmiştir.

Daha sonra Şeyh Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864) fakihin genel (âm) otoritesini tartışmaya açmıştır. *Kitâbu'l-mekâsib* adlı eserinde konuyu ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra yetkin bir fakihin ancak üç görevinin olabileceğini söylemiştir. Bunlar da fetva verme (*ifta*), kazâ (*el-hukûme*) ve mallar ve canlar üzerinde tasarruf (*velâyetü't-tasarruf fi'l-empvâl ve'l-enfus*)tur. Bunlardan ilk ikisinin fakihin hakkı olduğu hususunda ulema arasında tartışma yoktur. Üçüncüsüne gelince bu tartışmalı olup, bütün alimler tarafından kabul edilmemiştir. Bu sebeple de ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir, demiştir.³⁴

Humeyni 1969-1970 yıllarında bu konuyu tekrar gündeme getirerek *Kitâbu'l-Bey'* ve Hükümet-i İslâmî (*Velâyet-i fakih*) adlı eserlerinde bir adım daha ileri giderek Peygambere ve İmama ait olan devlet kurma, yönetme ve Şer'î ahkamı uygulama görevlerinin de fakihin yetkisinde olduğunu belirtmiştir. Başta Âyetullah Hüî olmak üzere fukahâdan pek çok kimse onun bu anlayışına karşı çıkmıştır. Humeyni 1970'lerde Necef'te sürgündeyken bu konu Âyetullah Hüî ile Humeyni arasında tartışmalara sebep olmuş, hatta Humeyni'nin seminerlerinde Hüî'ye cevap verdiği dile getirilmiştir.³⁵

Velâyet-i fakih kavramı Humeyni ile birlikte yeni bir boyut kazanmış ve daha sonraki din-siyaset, din-devlet ve ulema devlet ilişkileri

³¹ Molla Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer en-Nerâkî (1245/1829), *Avâidu'l-eyyâm* (Beirut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2000), 2/110 vd.

³² Nerâkî, *Avâidu'l-eyyâm*, 2/113 vd.

³³ Nerâkî, *Avâidu'l-eyyâm*, 2/296. Ayrıca bkz. Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community”, *Iranian Studies* XVIII/I (1985), 35-51; *Mongol Bayat, Iran's First Revolution*, 12-13.

³⁴ Ensârî, *Kitâbu'l-mekâsib*, 153-155.

³⁵ Humeyni'nin 1970'lerde Necef'te vermiş olduğu bu seminerler daha sonra Velâyet-i fakih adıyla kitaplaştırılmıştır. Rose “Valayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in Thought of Ayatollah Khomeini”; Tâherî, *The Spirit of Allah*, 162.

tartışmalarında sürekli olarak gündemde kalmıştır. Humeyni ve takipçileri siyasi ıslahat ve devlet yönetimini de fakihın yetkisi dahilinde görürken, Âyetullah Hûî ve taraftarları aktif siyasetin dışında kalarak velâyet-i fakih anlayışının siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu belirtmişlerdir.

3. Âyetullah Hûî'nin Velâyet-i Fakih Anlayışı

*Bazı alimler siyaseti kendi haline bırakmak istiyordu,
ama siyaset onları kendi hallerine bırakmak istemiyordu.*

Âyetullah Hûî Şii İmami usûlî gelenek üzere yetişmiş bir alimdir. 1970 yılında Merceyyet kurumunun başına geçmesiyle sorumlulukları daha da artmış, bu durum onu zaman zaman istemediği olayların içine çekmiştir. İçerisinde bulunduğu dönemde din-siyaset ilişkisi bağlamındaki tartışmalar Hûî'yi de etkilemiş ve konuyla ilgili olarak taklid, zekat, humusun toplanması ve dağıtılması ile velâyet kavramları üzerinden Gaybet-i Kübra döneminde fukahânın otoritesiyle alakalı bir dizi seminer vermiştir. Meselenin bu üç husus üzerinden tartışılması; içtihad ve taklid ile ulemanın avam üzerindeki otoritesini, zekat-humus ile ulemanın ekonomik bağımsızlıklarını, velâyet-i fakih kavramı ile de merce'iyet çatısı altında kendi idari sistemlerini tesis etme çabalarıdır.

3.1. Âyetullah Hûî'nin Taklid Hakkındaki Görüşleri

Hûî taklidle ilgili görüşlerini *Minhâcu's-sâlihîn*³⁶ adlı eserinin girişinde otuz iki mes'eledede (Mesâil) ele almaktadır. Bu mes'eeler mukallid ile müctehid, müctehid ile daha alt seviyedeki müctehidler ve en bilgili (a'lem) müctehid arasındaki ilişkileri incelemektedir.

Birinci mes'ele, mükelleflerin dinî emirler karşısındaki durumunu konu almaktadır. İctihat derecesine ulaşmamış her mükellef, ibadetlerinde, muamelatında, yapması ve yapmaması gereken diğer fiillerinde ya mukallid ya da muhtât (ihtiyatlı) olmak zorundadır. Bazı vaciplerde, çoğu mübah ve müstehab konularda olduğu gibi Şerî hüküm kendisine zarurî olarak veya başka bir yolla açık olan durumlarda ise mukallid ya da muhtât olmasına gerek yoktur. Bu ilk mes'eleden anlaşılmaktadır ki mükellefin, usûlüddin dışında kalan Şerî hükümlerde amel etmek için ya müctehid ya mukallid ya da muhtât olması gerekir. İctihad, taklid ve ihtiyatın³⁷ ism-i faili olan bu

³⁶ Bkz. Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn (Fetâvâ Ayetulla el-Uzmâ es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî)* (Kum: y.y., 1410), 1/5-13.

³⁷ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn* isimli eserinde ihtiyat hakkında bilgi vermemektedir. Fakat *Mesâil* adlı eserinde ihtiyatı, kendisiyle berâet-i zimmenin muhafaza edildiği fiil olarak tanımlar.

terimler, bu bölümün anahtar kavramları olup, daha sonra gelen otuz bir mes'ele söz konusu kavramlar üzerine inşa olunmuştur.

İkinci mes'elede avam için taklit ve ihtiyatın gerekliliğini vurgulayıp, avamın taklid ve ihtiyatta bulunmaksızın yaptığı amellerin geçersiz olduğunu ifade eder. Üçüncü mes'elede mükellefin taklidi bırakıp, ihtiyatla amel edebileceğini belirtmekle birlikte avamın ihtiyatın gerekli olduğu hususları hakkıyla bilemeyeceğini dile getirmektedir. Böylece mükellefe tek bir seçenek bırakmaktadır ki o da taklittir. Taklidi ise dördüncü mes'elede müçtehidin fetvasına göre amel etmek şeklinde tanımlamaktadır. Taklitte bulunan kişiye mukallid³⁸ denirken taklit ettiği kişiye merci-i taklid³⁹ denilmektedir. Müçtehit, İslam fıkıhında uzmanlaşmış kişi anlamına gelir. Ancak merci-i taklid olabilmek için müçtehit olmak tek başına yeterli değildir. Merci-i taklid olabilmek için müçtehitte ayrıca şu şartların da bulunması gerekir: Reşit olma (bülüğü), akıl, iman (yani İsnâ Aşeri olmak), erkeklik, adalet, temiz bir soydan olma (tahâretü'l-mevlid), zabt, içtihat ve hayatta olma.⁴⁰ Vefat etmiş bir müçtehidin taklidinin caiz olup-olmadığı konusunu Hûî, taklid-i ibtidâî ve taklid-i bekâî olarak ikiye ayırmaktadır. Taklid-i ibtidâî, müçtehidin hayatta iken hiç taklit edilmeyip, vefat ettikten sonra taklid edilmesine denir. Taklid-i bekâî ise, hayatta iken taklit ettiği müçtehid vefat ettikten sonra da taklide devam etmeye denir. Hûî taklid-i ibtidâîyi caiz görmezken, taklid-i bekâîyi caiz görmektedir.⁴¹

Çağdaş İmâmî fakihler genel olarak a'lem olan ölü müçtehid taklidin gerekliliği üzerinde icma etmişlerdir. Dolayısıyla Hûî'nin bağlıları vefatından sonra da Hûî'nin fetvalarını taklide devam etmektedirler.

Adalet konusunda Hûî, merciî taklidin mutlaka adil olması gerektiğini ifade eder. Ona göre adalet kavramı, züht ve takva gibi ahlaki nitelikleri ve şeriata emir ve yasaklarına uyma gibi hukukî nitelikleri de kapsar. Hûî adalet prensibine aşırı derecede vurgu yapmıştır. Öyle ki *Minhâcu's-sâlihîn*'in girişinde yer alan "Taklid" bahsinin iki buçuk sayfasını bu konuya tahsis etmiştir. Merci-i taklidin özellikle günahlardan sakınması gerektiğini vurgulamıştır. Hûî'ye göre bir müçtehidin adalet vasfına sahip olup-olmaması şu üç yolla anlaşılır: 1.Şahsî

³⁸ Hûî, Şeriata hükümleri hususunda hiç bilgisi olmayan kişilerin ve biraz bilgisi olan şahısların taklidi olmak üzere iki tür taklit olduğunu belirtir. Bk. *el-Mesâil el-müntahabe* (Kum: y.y., 1992), 2.

³⁹ Hûî burada müçtehit yerine merci-i taklid kavramını tercih etmektedir.

⁴⁰ Bk. Hûî, *el-Mesâil el-müntahabe*, 7-8.

⁴¹ Bk. Hûî, *el-Mesâil el-müntahabe*, 8.

tecrübe veya diğer yollarla elde edilecek bilgi. 2. İki adil kişinin şehadetini. Bu hususta bir adil ve güvenilir kişinin şehadetinin de yeterli olabileceğini belirtmiştir. 3.Çevresindeki insanların söz konusu müçtehit hakkında olumlu kanaate sahip olması.

Calder'ın da belirttiği gibi içtihat ve taklit anlayışının gelişimi şu iki hususu yakından etkilemiştir: 1.Dinî ve ahlakî konuların nasıl açıklanıp, halka ulaştırılacağı. 2.Ulema sınıfının halk üzerindeki otoritesinin dinî temellerinin belirlenmesi.⁴²

Sonuçta içtihat ve taklidin birleştirilmesi, İmâmî ulemanın otoritesini önemli ölçüde artırmıştır. Bu bağlamda içtihat, ulemanın fikhî otoritesini yasal bir zemine oturturken, taklit ise avamın ulemanın bu otoritesine boyun eğmesinin meşru dayanağı haline getirilmiştir. Artık avam orta çağ Şii İmâmî düşüncesindeki müsteftî yani fetva arayan olmaktan çıkıp, tedrici olarak hukukî statüsü ulema tarafından belirlenmiş bir mukallit konumuna indirilmiştir. İctihat ve taklit anlayışındaki söz konusu gelişmelerin sonucu olarak ulema Şii İmâmî toplumun en etkili güçlerinden biri haline gelmiştir.

3.2. Hûî'nin Zekat Anlayışı

Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn* adlı eserinde zekatın toplanması ve dağıtılması bağlamında zekatı toplayacak kişiyle ilgili el-Hâkim eş-Şerî ve onun vekili, İmam veya onun vekili ile fakih kavramlarına yer vermektedir.⁴³ Bunlardan İmam ve vekili mevcut olmadığından Hâkim-i Şerî de yetkin fakih anlamına geldiğinden zekatın toplanması ve dağıtımını görevinin fakîhe ait olduğu anlaşılmaktadır.

Fakihin hangi yetkiyle zekatı toplayıp dağıtacağı meselesinde Hûî velâyet-i âmme kavramına atıfta bulunmakta ve fakihin gaybette olan on ikinci imamın vekili olarak bu görevi yerine getirmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁴ Zekatın fakîhe verilmesinin vacip olup-olmaması hususunda ise büyük gizlilik döneminde zekatın fakîhe verilmesinin daha uygun olacağını belirtmekle birlikte vacip olmadığını ancak bir hükme binaen fakihin zekatı istemesi durumunda taklit etsin ya da etmesin her mükellefin zekatını söz konusu fakîhe vermesinin vacip olduğunu ifade eder. Eğer fakih zekatı fetva ile isterse sadece bağlılarına vaciptir.⁴⁵

⁴² Norman Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of Imami Shi'i Theory of Ijtihad", *MES* 70 (1989), 61.

⁴³ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/329-329, 333, 338-339, 344.

⁴⁴ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/338.

⁴⁵ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/339. Bu konuyla ilgili Hûî bağlularının çıkarmış olduğu *Nur* dergisinin sayı 29 (1993), s. 11'de Hûî'nin, gaybet-i kübra döneminde zekatın fakîhe verilmesinin

Hûî, Zekat memurlarının (el-âmilîn) zekatı toplamak, korumak, hesabını tutmak, İmama ya da vekiline yahut uygun kişiye teslim etmek üzere atanmış kişiler olduğunu belirtir.⁴⁶ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*'de bu memurların kim tarafından atandığını belirtmez, fakat *el-Mesâil*'de peygamber veya İmam yahut hâkim-i Şer'î veyahut vekili tarafından atandığını ifade eder.⁴⁷ Buradan anlaşıldığı üzere fakihin zekat memurları atayabileceğini ve Büyük Gizlilik döneminde âmilin sınıfının sâkıt olmadığını kabul etmektedir.

Müellefe-i kulûb hissesine gelince Hûî bu hissenin, yeniden İslam'a kazandırılması gereken dinî inançları zayıf kişilere veya İslam'a girmeleri muhtemel gayr-ı müslimlere yada düşmana karşı savunma yaparken zekata ihtiyaç duyacak Müslümanlara verilebileceğini belirtir. Fakat kendisi inancı zayıf Müslümanlara verilmesini tercih eder.⁴⁸ *fi Sebîlillâh* hissesi ile ilgili olarak, bu hissenin köprü, okul, cami, iki kişinin arasını düzeltme, kötülüklerle mücadele gibi hayır işlerine sarf edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁹

3.3. Hûî'nin Humusla İlgili Görüşleri

Hûî humusla ilgili görüşlerini *Minhâcu's-sâlihîn* adlı eserinde (1: 324-351) ayrıntılı olarak dile getirir. Hûî'ye göre Gaybet-i Kübra zamanında humus iki hisseye ayrılır. Bunlardan bir hisse İmama, diğer hisse ise Hâşim oğullarının yetim, yoksul ve yolda kalmışlarına aittir. Bütün bu gruplarda iman şartı, yetimlerde ve yolda kalmışlarda fakirlik şartı aranır. İmama ait olan hisse ise İmamın nâibine ait olup, o da humusun sarf yerlerini en iyi bilen güvenilir fakih olarak yorumlanmıştır. Hûî bu hissenin, kendisinden önceki İmami fukahâ gibi Gaybet-i Kübra döneminde İmamın razı olabileceği yerler olarak adlandırdığı muhtaç durumdaki seyyidlere, Şîî İmâmî mü'minlerin fakir ve ihtiyaç sahiplerine, deprem, savaş ve kıtlık gibi doğal afetlerde, Müslümanlara ya da gayr-ı Müslimlere İslam'ı tebliğde, ulemanın ve dini kurumların ihtiyaçlarının karşılanmasında, bu kurumlarda çalışan hocalara, öğrencilere, insanlara ilim öğretene, dini ve manevi ilimlerde rehberlik eden, anlaşmazlıklarına çözüm bulan ulema ve eğitim kurumlarına sarf edileceğini belirtir.⁵⁰ Ayrıca İmamın razı olabileceği hususları en iyi müçtehitlerin bilebileceğini bu sebeple de

daha uygun olacağını belirtmekle birlikte bunun vacip olmadığını, ancak bu isteğin fetva yoluyla yapılması durumunda sadece söz konusu fakihin bağluları üzerine vacip olduğu fetvası aktarılmıştır.

⁴⁶ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/333.

⁴⁷ Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 187.

⁴⁸ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/333. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 187.

⁴⁹ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/334. Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 188.

⁵⁰ Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/347-348; a.mlf., *el-Mesail*, 219; a.mlf., *el-Mesail el-Şer'iyye*, 1/284.

İmama ait hissenin müçtehide verilmesi gerektiğini vurgular. İmamın hissesini toplayıp dağıtabilmek için müçtehit olmanın yanı sıra güvenirlilik ve dinî ilimlerde en bilgili (a'lem) olma şartı da aranır. Ayrıca İmamın hissesinin müçtehide ulaştırılması mükellefin sorumluluğundadır. Ancak müçtehide ya da müçtehidin temsilcisine verilen humus kaybolda dahi mükellef sorumluluktan kurtulmuş olur.

Bugün dünyanın birçok yerinde İmâmî Şiiler tarafından yürütülen ilmi faaliyetler İmamın hissesinden karşılanmaktadır. Ayrıca İmamın hissesi ulemanın ekonomik bağımsızlığını elde etmesinde de önemli rol oynamaktadır. Bundan dolayı Sünni ulemanın aksine Şiî ulema atama veya geçim kaynağı olarak devlete ya da diğer kurumlara ihtiyaç duymamıştır. Bu durum Şiî ulemanın dinî yorumlama ya da fetva hususunda genelde devletten bağımsız hareket etmesini sağlamıştır. Zaman zaman verilen siyasi fetvalarda bunun tezahürlerini rahatlıkla görebiliriz.

3.4. Hûî'nin Velâyet-i Fakîh İle İlgili Görüşleri

Hûî'nin velâyet-i fakîh konusu üzerine vermiş olduğu seminerler, *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât*⁵¹ ve *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*⁵² adlı eserlerde derlenmiştir. Bu eserlerde çocuk ve akli dengesi yerinde olmayanlar gibi kısıtlıların malları üzerindeki tasarruf yetkisini tartıştığı bölümde Murtazâ Ensârî'nin (ö. 1281/1864) "Kendi malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmayan kişilerin malları üzerindeki tasarruf yetkisi hakime aittir. Bu hakim de, fetva şartlarına haiz olan fakîhtir."⁵³ cümlesini alıntılıyarak velâyet-i fakîh konusuna giriş yapar. Hûî önce fakîhin yetkisiyle ilgili genel bir değerlendirmede bulunarak yetkin bir fakîhin üç vazifesinin olduğunu belirtir:

1. Fetva verme (*ifta*): Dini ve sosyal konularda rehberliğe ihtiyacı olan insanlara (âmmî) bu hususlarda fetva verme. Bu görev fer'î meseleleri ve istinbata dayalı konuları içerir.

2. Kazâ (*el-Hükûme*): Tartışmalı konuları hükme bağlamak. Bu ve birinci görevin fakîhin yetki alanı içerisinde olduğunda şüphe yoktur.

3. *Velâyetü't-Tasarruf fi'l-Emvâl ve'l-Enfûs*: Canlar ve mallar üzerinde tasarruf yetkisidir. Bu görevin fakîhin tasarrufunda olup-olmadığı hususunda tartışmalar olduğundan dolayı Hûî bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde inceler. Öncelikle bu görevi, fakîhin mallar ve canlar üzerindeki bağımsız tasarruf yetkisine sahip olması (müstakil) ve söz konusu tasarrufun bir hakim veya hakim dışında velinin iznine bağlı

⁵¹ Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât* (yy. 1373), 5/34-53.

⁵² Hûî, *et-Tenkîh fi Şerhi'l-mekâsib*, 2/156-176.

⁵³ Ensârî, *Kitâbu'l-mekâsib*, 153; Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 32.

olması (gayr-ı müstakil) şeklinde ikiye ayırır. Hûî bu iki kategori altında öncelikle Peygamberlerin ve İmamların velâyetini tartışır. Onun ifadeleri aslında söz konusu ayrımı daha önceden yapmış olan Ensârî'nin ifadelerine dayanmakta olup, ilk bakışta aralarındaki farkı anlamak kolay değilse de tartışmalar ilerledikçe ayrım daha açık hale gelmektedir.

Ensârî *el-Mekâsib* adlı eserinde velâyeti *Tekvini*, *Teşrii*, *ahkâm-ı şer'iyyeye ilişkin meselelerde velâyet* ve son olarak da *ahkâm-ı şer'iyye dışında kalan şahsi emir ve yasaklarında velâyet* şeklinde dört kısma ayırır. O bu dört tür velâyetin sadece Nebiler ve İmamlar için sabit olduğunu, Şer'î delillerle yani Kur'ân, Hadis/ahbâr, icma ve akıl (el-Edille el-Erbâa) ile ortaya koyar. Öyle anlaşılıyor ki Hûî de Ensârî'nin anlayışını takip ederek öncelikle Peygamberlerin ve İmamların velâyetini tartışır, daha sonra da fakîhin velâyeti meselesini ele alır.

Ona göre peygamberlere ve imamlara ait müstakil/bağımsız velâyet dört kısma ayrılır:

1. Velâyet-i Tekvîniyye
2. Velâyet-i Teşri'yye
3. Şer'î hükümlerle ilgili tebliğ ve bu tebliğe itaatin farz oluşu
4. Şahsî emirlerine itaatin gerekliliği

Hûî'ye göre Velâyet-i Tekvîniyye Peygamberler ve imamlar için sabittir. Çünkü onlar, hadislerde (ahbâr) de belirtildiği üzere yaratılıştan üstün varlıklar olup, kainatın varlık sebebidirler. Aynı şekilde ikinci ve üçüncü tür velâyetin de Peygamberler ve imamlar için sabit olduğunu ve onların tebliğle ilgili olarak söyledikleri Şer'î hükümlere itaatin farz olduğunu ifade eder.

Hûî sonra dördüncü kategorideki Peygamberlerin ve İmamların şahsî emirlerine itaat konusunu genişçe tartışarak bu tür velâyetin ayetler, hadisler, akıl ve icma delilleriyle sabit olduğunu ileri süren Ensârî'ye cevap verir.

Ensârî, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir" (Nisa 4/59) ayetini delil getirerek şahsî emirlerinde peygamberlere ve imamlara itaatin farz olduğunu, ayeteki "itaat edin..." emrinin onların şahsî emirlerini de kapsadığını vurgular. Ona göre "Allah ve resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hak-

ları yoktur. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır" (Ahzab 33/36) ayetinde geçen "kazâ/hüküm verme" ifadesi de "şahsi emirleri"ni içerisine almaktadır.

Hûi ayetler ve ahbâr/hadisler ile bu tür velâyetin sabit olabileceği konusunda Ensâri ile hemfikir iken, onun "Peygamberlerin ve İmamların varlıkları ve tebliğleri insanlık için en büyük nimettir. Bu nimete şükür aklın bir gereğidir" şeklindeki istidlaline katılmadığını, zira bunu destekleyecek yeterli delil olmadığını belirtir.⁵⁴

Son olarak Velâyet-i Teşri'iyye'yi ele alır ve bu tür velâyetin de Peygamberler ve imamlar için sabit olduğunu belirtir. Buna da "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır" (Ahzab 33/6) ve "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir" (Maide 5/55) ayetleri ile Hz. Peygamber'in Gadir günü, "Ben size kendi nefislerinizden daha evla değil miyim?" diye sorması üzerine ashab, "Evet Ya Resûlallah" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir"⁵⁵ şeklindeki hadisini delil getirir. Ayrıca İmran b. Hüseyin'den nakille Tirmizi'den de bir rivayet aktarır: " Allah Resulü bir defasında askeri birlik gönderdi ve Hz. Ali'yi de başına komutan tayin etti. Daha sonra Hz. Ali muharebeden elde ettiği bir cariye ile birlikte oldu. Yanındaki askerlerden bir kısmı Ali'nin yaptığı bu işten rahatsız oldular ve dönünce durumu Allah Resulüne "Ali, şöyle şöyle yaptı" diyerek haber verdiler. Hz. Peygamber önce bunların söylediklerini duymazdan gelerek aldırış etmedi, fakat bu kişilerin ısrarla aynı şeyi tekrarlamaları üzerine, Allah Resulü öfkeyle birkaç kez "Ali'den ne istiyorsunuz?" dedikten sonra "Ali bendendir, ben de ondanım. Benden sonra o her müminin velisidir" buyurdu.⁵⁶

Kısacası Hûi'ye göre ayetler ve hadisler dikkatli bir şekilde incelense yarıda belirtilen dört tür velâyetin peygamberler ve imamlar hakkında sabit olduğu rahatlıkla anlaşılır.

Gayr-ı müstakil yani bir başkasının iznine bağlı olan velâyet ise bir başkasının malları ve canı üzerinde tasarrufun ancak İmamın iznine bağlı olabileceği anlamına gelir. Bu bağlamda herhangi bir konuda İmamın izninin olup-olmadığının nasıl anlaşılacağı konusunda Hûi üç görüş ortaya koyar.⁵⁷

1. Bazen İmamın izni bir delille anlaşılabilir. Zina ve kazf cezaları gibi hadlerin uygulanması bu türdendir.

⁵⁴ Hûi, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/160

⁵⁵ Meclisî, *Biharü'l-envâr*, 37/108

⁵⁶ Hûi, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/161.

⁵⁷ Hûi, *Misbahu'l-fekahe*, 5/40.

2. Bazen de İmamın sözünün mutlak anlamda olması iznin şart olduğunu gösterebilir. Kısas konuları bu türdendir.

3. Bazı durumlarda da ibarenin mutlak oluşu iznin gerekli olmadığını gösterebilir. Cenaze namazında olduğu gibi. Burada "*es-Sultân evlâ bissalâti min gayrihi*" ifadesi mutlak manada kullanılmış olup bundan cenaze namazının Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye olduğu ve sıhhati için İmamın iznine gerek olmadığı anlaşılır.

Sonuç olarak İmamın izninin gerekliliğine dair açık bir delil varsa bu takip edilmelidir. Diğer bir ifade ile İmama ya da sefirlerine ulaşma imkanı varsa zaten doğrudan onların izni alınmalı, bu mümkün değilse ve bir konuda İmamın izninin gerekli olup-olmadığı açıkça bilinmiyorsa burada "berâet-i zimmet asıldır" prensibi uygulanır. Dolayısıyla her meselede İmamın iznine başvurmaya gerek yoktur.

Hûi'ye göre birinci velâyet ve tüm alt gruplarının dahil olduğu mallar ve canlar üzerindeki müstakil tasarruf yetkisi sadece peygamber ve imamlar için sabittir. Bu hususlarda fukahâyâ itaat gerekmez. Onlara sadece Şer'î hükümlerde itaat gerekli olup, bu durumda da vermiş oldukları fetvalar sadece kendi takipçilerini (*mukallidlerini*) bağlar. Ancak fakih *a'lem* (yani en bilgili) ise bu durumda vermiş olduğu fetvalar herkesi bağlar. Bunun dışında insanların malları ve canları üzerinde müstakil tasarruf yetkisine sahip değildir. Yani başkalarının mülkünü satamaz, evlatlarını evlendiremez. Zira bunları yapabileceğine dair açık Şer'î delil mevcut değildir.

Fakat bazı fakihler aşağıda zikredilenler gibi bir takım hadis ve haberlere dayanarak fakihin müstakil velâyete (velâyet-i âmme) sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

1. Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmiştir: "Alimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler dinar ve dirhem cinsinden miras bırakmaz. Sadece ilimlerini (hadislerini) miras bırakırlar. Bu ilimlerden bir parça öğrenenler büyük bir dereceye ulaşırlar..."⁵⁸

Fakihin müstakil velâyetini kabul edenlere göre bu hadis ulemanın peygamberlerin sadece ilimlerine varis olmadıklarını ayrıca insanların malları ve canları üzerindeki tasarruflarına da varis olduklarını gösterir. Hûi bu yoruma üç yönden itiraz eder: a. Miras sadece taşınabilir mallar için söz konusudur. Cesaret, cömertlik, adalet gibi taşınmaz nitelikler için peygamberlere varis olunmaz. b. Velâyetin miras olarak alınıp-alınamayacağından emin olamayız. Çünkü fakihlere ait olduğu iddia edilen velâyet-i âmme imamlar tarafından verilmiştir. Oysa imamlar bizzat kendileri bu velâyeti miras yoluyla

⁵⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/46; el-Hür el-Âmilî, *el-Vesâil*, 18/78

almamışlardır. Dolayısıyla bu hadisten hareketle fukahânın velâyeti âmmeye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. c. Velâyet kavramı bu hadisin konusu dahilinde değildir. Zira hadis insanlara dini bilginin öneminden ve bunu elde etmenin faziletlerinden bahsetmekte olup, fukahânın velâyeti ile bir ilgisi yoktur.⁵⁹

2. "Ulema Resullerin eminleridir."⁶⁰ Hûî'ye göre bu hadiste de fukahânın mutlak velâyetine bir delil yoktur. Zira onların emin olması insanların malları ve canları üzerinde tasarruf edebilecekleri anlamına gelmez. Ayrıca hadiste geçen ulema terimiyle imamlar kastedilmiş olabilir. Çünkü gerçek anlamda ulema imamlardır. Nitekim bazı hadislerde şöyle buyurulmuştur: "Bizler alimleriz, takipçilerimiz ise ilim sahipleridir." Bu sebeple hadiste geçen ulema terimini açık bir işaret olmadığı takdirde imamlar şeklinde anlamak da mümkündür.⁶¹

3. "Ümmetimin alimleri Benî İsrâil'in peygamberleri gibidir." veya "Onların derecesi Benî İsrâil'in nebileri menzilesindedir."⁶² Hûî'ye göre bu hadis ile de fukahânın mutlak velâyetine delil getirilemez. Zira ulema ile peygamberler arasındaki söz konusu benzerlik ulemanın peygamberlerin bütün özelliklerine sahip oldukları anlamına gelmez. Daha ziyade bazı konularda özellikle de dini tebliğ konusunda onlara itaatın gerekliliği hususunda benzerliğe işaret eder. Bu tıpkı "Zeyd aslan gibidir" dediğimizde Zeyd'in aslanın bütün özelliklerine sahip olmayıp, sadece cesaretine sahip olması anlamı gibidir.

4. Hz. Peygamber "Ey Allah'ım hulefama rahmet et" diye buyurdu. Kendisine "Ey Allah'ın Rasulü hulefan kimlerdir" diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Onlar benden sonra gelenler, hadislerimi ve sünnetimi nakledenler ve insanlara öğretenlerdir."⁶³ Hûî'ye göre diğerleri gibi bu ifadesinde de Hz. Peygamber hadislerinin nakledilmesini teşvik etmekte olup, bunun fakihin mutlak velâyeti ile herhangi bir ilgisi yoktur.

5. "Nebilere en yakın insanlar, onların tebliğ ettikleri konuları en iyi bilenlerdir", şeklinde *Nehcü'l-belağ'a* da İmam Ali'den nakledilen habere ve konuyla alakalı olarak delil gösterilen "Doğrusu insanların İbrâhim'e en yakın olanı, ona tâbi olanlar, şu Peygamber (Hz. Muhammed) ve iman edenlerdir. Allah da müminlerin dostudur." (Âl-i İmran 3/68) ayetine gelince, Hûî buradaki yakınlığı Kıyamet günü derece ve fazilet bakımından onlara yakınlık şeklinde yorumlamış ve

⁵⁹ Hûî, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/165.

⁶⁰ Kuleyni, *el-Kâfî*, 1/33

⁶¹ Hûî, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/166.

⁶² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 2/22-67.

⁶³ İbn Bâbüye, *Meâni'l-ahbâr*, 374-375; el-Hür el-Âmilî, *el-Vesâil*, 27/139.

bunun fakihin mutlak velâyetine bir delil olamayacağını söylemiştir. Çünkü buradaki evleviyet, velâyeti gerektirmez. Ayrıca lider için sabit olan her şeyin takipçisi için de sabit olması gerekmez.

6. Ebu Hadice'den rivayet edilmiştir: Ebu Abdillah bana şöyle dedi: "Aranızda hükümlerimizi bilen birini arayıp bulun ve ona danışın. Çünkü ben onu sizin üzerinize kâdı tayin ettim". Kâdıların insanların malları ve canları üzerinde tasarruf hakkı olduğu anlayışından hareketle bu hadisi fakihin mutlak velâyetine delil olarak gösterenler olmuştur. Oysa kazâ ve velâyet farklı şeylerdir. Ayrıca kâdılarının insanların malları ve canları üzerinde tasarruf yetkisi de yoktur.

7. Yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili bir soruya gâib imam şöyle cevap vermiştir: "Yeni ortaya çıkan meseleleri hadislerimizi nakledenlere sorun. Çünkü onlar sizin üzerinize benim hüccetim (delilim), ben de Allah'ın hüccetiyim."⁶⁴ Hûî bu hadisin de şer'î hükümler (iftâ ve kazâ) konusunda fukahânın velâyetine işaret ettiğini genel anlamda insanların malları ve canları üzerinde tasarrufla ilgili olmadığını, ayrıca hüccet ile velâyet arasında bir bağlantı bulunmadığını ifade eder.⁶⁵

8. Ömer b. Hanzala'dan şöyle rivayet edilmiştir, "Ebû Abdullâh'a (Ca'fer es-Sâdık) miras veya borç konusunda anlaşmazlığa düşen ashabımızdan iki kişinin çözüm için sultana ya da kâdırlara müracaat etmelerinin helal olup olmadığını sordum. O da şöyle cevap verdi: Hak veya batıl herhangi bir konuda onların (Sultan veya kâdılarının) hükmüne müracaat eden tağutun hükmüne müracaat etmiş olur. Onların vereceği hükümle kazanılan şey ise -hak olsa bile- haramdır. Çünkü tağutun hükmü neticesinde alınmıştır. Oysa Allah Kur'an'da, "Onu inkar etmeleri kendilerine emredildiği halde tağütun önünde muhakemeleşmek/davalaşmak istiyorlar" (Nisa 4/60) ayetiyle tağutu inkar etmeyi emrediyor. Peki bu durumda ashabımızdan bu iki kişinin ne yapmaları gerekir? diye sordum. İmam şöyle cevap verdi: "sizden olup hadislerimizi nakleden, helalimizi haramımızı ve hükümlerimizi bilen birine müracaat etsinler ve onun vereceği hükme razı olsunlar. Ben onu sizin üzerinize hâkim kıldım. Eğer bu kişi bizim hükümlerimize uygun şekilde hüküm verir de ona müracaat edenler bu hükmü kabul etmezlerse Allah'ın hükmünü hafife almış ve inkar etmiş sayılırlar ki bu bizim hükmümüzü inkar, bizim hükmümüzü inkar ise Allah'ın hükmünü inkardır."⁶⁶

⁶⁴ el-Hürr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 27/140

⁶⁵ Hûî, *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*, 2/169.

⁶⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/67; Âmilî, *Vesâil*, 27/136.

Hûî, iddia sahibinin hadis metninde geçen “tehâkemâ ila's-sultân evi'l-kâdi” ifadesini “el-velâye el-âmmе” şeklinde yorumlayarak bu haberden fakîhin genel otoritesini (velâyet-i âmmе) çıkardığını ancak bu istidlalin isabetli olmadığını zikreder. Çünkü sultan insanlar üzerinde kılıç ve kırbaçla hükmeden kişidir. Kâdi ise böyle olmayıp daha çok fetva ve hüküm veren kişidir. Bu eskiden beri bilinen bir husustur. Bazen hâkim ve kâdi kelimeleri eş anlamlı kabul edilse bile kâdi terimi sultan terimine karşılık gelmez.

Hûî ayrıca vali (yönetici) ve kâdi kelimeleri arasında da ayırım yaparak konuyu tartışır. Kâdi hüküm veren vali de bu hükmü uygulayan kişidir. Bu sebeple hadiste "onu sizin üzerinize vali tayin ettim" denmiyor. Kâdi ve hâkim kelimeleri ise eş anlamlı olup, her ikisi de hüküm veren anlamına gelir. Bu sebeple imam bazı haberlerde “onu sizin üzerinize kâdi atadım” buyurmuştur. Hemen peşinden ise “onu sizin üzerinize hâkim atadım” demiştir. Eğer bu iki kelime farklı olsaydı “onu sizin üzerinize hâkim atadım” demezdi. Buradan da anlaşılacağı üzere sultan ve vali terimi kâdi ve hâkim teriminden farklıdır. Bir kişi davasını kâdiya ve sultana götürebilir. Bundan dolayı rivayetin başında sultan ve kâdi terimleri kullanılmıştır. Netice itibarıyla;

1. "Bizim hükmümüzle hükmettiğinde" ifadesinden kazâ (hüküm verme) dışında bir şey anlaşılmaz.

2. Hadis ihtilafı konularında kâdiya müracaat hakkında varid olmuştur. Dolayısıyla fakîhin mutlak velâyeti ile alakalı değildir.

Böylece Hûî birinci tür velâyetle ilgili tartışmalarını tamamlar ve vardığı sonuçları şu şekilde özetler: Fakîhin imamlar gibi insanların malları ve canları üzerinde birinci türden yani müstakil/bağımsız velâyet hakkı yoktur. Sadece dini tebliğ, fetva ve kazâ konularında velâyet hakkı vardır. Dolayısıyla fakîh humus ve zekat toplama ve diğer yükümlülüklerde insanları zorlayamaz.⁶⁷

İkinci tür velâyete yani fakîhin mallar ve canlar üzerindeki tasarruf yetkisinin İmamın veya bir başkasının iznine bağlı olmasına (müstakil olmayan velâyete) gelince Hûî bu konudaki tartışmaya yukarıdaki hadislerden hareketle bu tür velâyetin fakîh için sabit olduğunu kabul eden Ensârî'ye bir cevapla başlar. Ensârî ayrıca bu ikinci tür velâyetin fakîh için sabit olduğunu İmamdan nakledilen ve Şeyh Sadûk'un *İkmâlu'd-dîn ve itmâmu'n-ni'me* adlı eserinde aktarılan mektupla da destekler. Bu rivayete göre İshak b. Ya'kûb gaybetteki 12. imama bir mektup yazar ve kendisine zor gelen bazı meseleler konusunda rehberlik ister. İmamın sefiri Muhammed b. Osman el-

⁶⁷ Hûî, *Misbahu'l-fekâhe*, 5/46.

Ömerî de bu mektubu İmama ulaştırır. İmam bu mektuba şöyle cevap verir: “Yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili olarak hadislerimizi nakledenlere müracaat edin. Çünkü onlar benim hüccetim, ben de Allah’ın hüccetiyim.”⁶⁸

Diğer hadislere ve haberlere birer birer cevap verdiğini belirten Hûî’nin velâyet-i fakîh konusunda en önemli delillerden birisi kabul edilen ve sık kullanılan bu haberle ilgili görüşleri şu şekildedir: Öncelikle Hûî, Ensârî’nin bu haberle ilgili yorumlarını aktarır. Ensârî’ye göre hadiste geçen *el-havâdis* (yeni ortaya çıkan meseleler) ifadesi örfen, aklen ve şer’an reise (lidere) danışılması gereken genel konulardır. Dolayısıyla haberde geçen *el-havâdis el-vâkı’a* ifadesini sadece şer’î meseleler olarak anlamak isabetli değildir. Bu yeni ortaya çıkan meseleler de (*el-havâdis el-vâkı’a*) bizzat fukahânın uhdesinde olup, ya İmamın vekili olarak veya doğrudan kendisinin bu meselelerle ilgilenmesi istenmiştir. Mesele sadece bu konularla ilgili fetva verme değildir. Hadiste İmam “o sizin üzerinize benim hüccetim, ben de Allah’ın hüccetiyim” buyuruyor. Ensârî İmamın hüccetinden maksadın, yeni ortaya çıkan meseleler üzerinde tasarruf, re’y ve nazar yetkisi olan fakîh anlamına geldiğini ifade eder. Aslında bu vazife, doğrudan İmamlar tarafından atanan valilerin yapabileceği bir görevdir. Durum sadece İmamın gaybetinden sonra Allah’ın, fakîhi hüccet kılmasının gerekliliği meselesi değildir. Öyle olsaydı, “Onlar sizin üzerinize Allah’ın hüccetidir.” denmesi daha doğru olurdu. Nitekim başka bir yerde bu anlamda şöyle denmiştir: “Allah’ın helal ve haramları hususunda güvenilir olanlar” yani İmamın söylediği şudur: “Onlar sizin üzerinize benim hüccetimidir.” Bu söz, sadece fetva vermeyi değil aynı zamanda yönetimi de içine alır. Diğer yandan şer’î meselerde ulemaya danışılması İslam tarihinde öteden beri bilinen bir gerçektir. Yeni ortaya çıkan meseleler konusunda İmamdan rehberlik (yol göstermesini) isteyen İshak b. Ya’kûb şöyle dursun sıradan bir insan bile bunu bilir. Ancak mesâlih-i âmme (Müslümanların genel menfaatine olan hususlar) ile ilgili konularda fukahânın re’y ve nazarına başvurmanın gerekliliği ise böyle değildir. Bu sebeple *el-havâdis el-vâkı’a terimi* hukuki ihtilaf ve tartışmalarla sınırlı değildir. Bu hadisin de bize gösterdiği gibi İmam, mesâlih-i âmme hususundaki yetkiyi fukahâyâ devretmiştir.⁶⁹

Hûî’nin bu iddialara cevapları şu şekildedir: Birinci iddia ile ilgili olarak eğer İmam bu meselelerle fakîhin doğrudan ilgilenmesini isteseydi “Bu meseleleri hadislerimizi rivayet edenlere iletin (*irciühâ ilâ*

⁶⁸ Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, 27/140.

⁶⁹ Hûî, *Misbahu’l-fekahe*, 5/46-47; Hûî, *et-Tenkîh fî şerhi’l-mekâsib*, 2/170-171; Sachedina, *Just Ruler*, 210-215.

ruvât-i ehâdisinâ)” demez, aksine “bu meselelerde bizim hadislerimizi nakledenlere danışın (*irciü fihâ ilâ ruvât-i ehâdisinâ)*” demesi gerekirdi. Bu ifadeler de göstermektedir ki fukahâdan istenen sadece şer’î konularda fetva vermeleridir. Burada yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili tasarruf yetkisine dair herhangi bir delil yoktur. İkinci iddiaya gelince hüccet olmanın şer’î hükümlerin tebliği ile ilgili konularda yetkili olma anlamına gelmesi daha uygundur. Nitekim ayette “nihai hüccet Allah’a aittir.” (Enam 6/149) yani kesin delil ancak Allah’a aittir buyruluyor. Ayrıca hüccet olmakla velâyet arasında bir bağlantı da yoktur. Öte yandan “Allah’ın hücceti olarak nitelendirilmeleri İmamların bu konuda aracı olduklarını ve onların aracılığı olmadan Allah’ın mesajının insanlığa ulaşamayacağını gösterir. Bu vasıta olma görevi onlara Allah tarafından verilmiştir. Dolayısıyla İmamlar tarafından atanan hüccet bir anlamda Allah tarafından atanmış sayılır. Burada hüccetten maksadın dinî emirlerin tebliği hususundaki tasarruf yetkisi olduğu aşıkardır. Sonuç olarak hadiste Ensârî’nin iddiasını destekleyecek bir delil mevcut değildir.⁷⁰

Ensârî’nin üçüncü iddiasına gelince hadiste geçen *havâdis* imamlardan sonra fûrûu fıkha ait yeni ortaya çıkan meseleler anlamına gelir ki bunun da ravilere danışılması normaldir. Aslında bu meseleler bazen çok önemli olup, mutlaka İmama danışılması gerekir. Muhtemelen bu rivayette geçen mesele de bu türden bir konuyu ihtiva etmekte olup, doğrudan İmama danışılmasında bir sakınca yoktur. Bu sebeple İshak b. Ya’kûb, en seçkin alimlerden birisi olmakla birlikte İmamın sefirlerinden birisi olan Muhammed b. Osman el-Ömerî vasıtasıyla İmama bu yeni meselelerle ilgili soruyu yöneltmiştir. İmam da “bu meseleleri sefirlerle ve alimlere danışın” buyurmuştur. Kısacası danışılması istenen şey, fûrûu fıkha yeni ortaya çıkan meselelerinden, anlaşılması güç konulardan birisi olabilir ve bunu İmama danışıp-danışmamanın gerekliliği konusunda da bir açıklık olmayabilir. Böyle bir durumda bu tür meseleler İmama danışılabilir. Başka bir ifadeyle herhangi bir yeni mesele ortaya çıktığında bunu doğrudan İmama götürmek veya İmamın gaybetinde fukahâyâ götürmek gerekemeyebilir. Öyle problemler olabilir ki kime danışılacağı konusunda emin olamayabiliriz. Bu sebeple raviye, gaybet-i kübra (büyük gizlilik) döneminde bu meselenin hükmü soruluyor. Küçük gizlilik döneminde zaten sefirler aracılığıyla İmama sormak mümkündür. Ama gaybet-i kübra dönemi böyle değildir. Bu sebeple İmam gaybet-i kübra döneminde dinî tebliğ ve şer’î ahkâmın uygulanması hususunda fukahâyı nâibu’l-âm olarak tayin etmiştir. Her ne kadar fukahâ kendilerine yöneltilen her meselenin hükmüne ayetler ve hadis-

⁷⁰ Hüî, *Misbahu'l-fekahe*, 5/46-47

ler aracılığıyla ulaşamaları da akıl (içtihad) yoluyla çözüm üretebilirler. Birçok konuda bunun örneklerine rastlamaktayız. Meselâ sun'î dölleme (çocuğun kime ait olduğu) ve miras konularında ortaya çıkan yeni meseleler gibi.⁷¹ Hasılı Hûî bu rivayetten hareketle de fakih'in mutlak velâyetini temellendirmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Dikkat edilirse Hûî'nin getirdiği yorumlar ayrıntılı olmakla birlikte tekrarlar da içermektedir. Bu durum da fikrî takibi zorlaştırmaktadır. Hûî, Ensârî'nin son iddiasına da cevap verdikten sonra ulaştığı neticeyi tekrarlamaktadır. Burada tartışılan esas mesele İmama neyin sorulacağı meselesidir. Ensârî'ye göre bu sadece hukuki meseleler olamaz. Bundan dolayı maslahat-ı âmme konuları da İmamın tasarrufunda değerlendirilmelidir. Hûî ise, her fikhî meselenin doğrudan İmama veya gaybet zamanında fukahâyâ danışılması gerektiğine dair kesin bir delil olmadığı görüşündedir. Bu noktada Hûî ile Ensârî arasındaki fark daha açık hale gelmektedir. Hûî hadiste geçen vekâletin daha çok fikhî hükümlerle sınırlı olduğunu, bunun dışındaki alanlarda fukahânın tasarruf hakkına sahip olmadığını söylerken Ensârî hadiste geçen vekâleti genel anlamda yorumlayarak maslahat-ı âmme'yi de fukahânın yetki alanına dahil etmektedir.

Ensârî'nin görüşlerini desteklemek için kullandığı bir başka delil de "Velisi olmayanın velisi Sultandır"⁷² haberidir/hadisidir. Hûî'nin buna cevabı şöyledir: Bu bizim (Şii-İmâmî) metodumuza göre sağlam bir hadis ve tartışılmaz bir kural (kâide-i müselleme) değildir. Bununla birlikte eğer bu haberin Âmmenin (Sünnîlerin) metotlarına göre sabit olduğunu farz etsek dahi meşhur olana göre amel etmek onun zayıf olmadığı anlamına gelmez. Hatta zayıf olmadığını kabul etsek bile konumuz açısından yine bir delil oluşturmaz. Bu ifade, özellikle kendi malları hakkında söz sahibi olmayan küçükler ve kısıtlılar konusunda Sultanın diğerlerinden daha fazla tasarruf hakkına sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla fakih'in otoritesiyle bir alakası yoktur. Hûî böylece yukarıda fakih'in velâyeti hakkında zikredilen haber ve hadislerde velâyetin birinci ve ikinci anlamını içerisine alacak sağlam delillerin bulunmadığını belirtir. Ensârî'nin bu konudaki iddialarına cevap verdikten sonra konuyla ilgili diğer alimlerin ortaya koyduğu yaklaşımları da kısaca ele alıp, değerlendirir. Buna göre genel konular (mesâlih-i âmme) hususunda gaybet-i kübrâ döneminde velâyet-i âmmenin uygulamada kat'î olarak sabit olduğu gaybet-i suğra döneminde ise şüpheli olduğu, ancak bu şüp-

⁷¹ Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/48

⁷² Beyhakî, *Sünen-i Beyhakî*, 7/106. İbn Mace, *Nikah*, 15.

henin gaybet-i kübrâ dönemindeki velâyet-i âmmenin kesinliği anlayışını zedelemeyeceğini söyler. Daha da ötesi gaybet-i suğradaki velâyet-i âmme anlayışı ilm-i vicdanî ile kâidetü'l-mülazeme yoluyla sabittir. Çünkü gaybet-i kübrada velâyet-i âmme sabit olunca geriye iki ihtimal kalır. Ya mesâlih-i âmme konusundaki tasarrufu fukahâ yerine getirecek veya fukahâdan başkası yerine getirecek. Fukahâ bu göreve daha layıktır. Buradan hareketle, Gaybet-i Kübrâ döneminde velâyet-i âmmenin sabit olduğunun kesin delillere dayalı uygulama ile bilindiği, gaybet-i suğrâ döneminde ise ilm-i vicdanî yani akıl yoluyla bilindiğini iddia ederler.⁷³

Hûî'nin bu iddialara cevabı ise; bu insanların, gaybet-i suğradaki velâyet (tasarruf yetkisi) konusundaki şüpheleri aşıkârdır. Aynı şüphe ihtimalini gaybet-i kübrâdaki velâyet konusunda da görebiliriz. Çünkü bu konuda Peygamber dönemine kadar giden kesin bir uygulama yoktur. Ayrıca bu tür konularda en ufak bir şüphe bile meselenin daha dikkatli ele alınmasını gerektirir. Bu bakımdan fukahânın insanların malları ve canları konusunda tasarruf yetkisine sahip olabilmesi için kesin delillerin bulunması gerekir. Buradan hareketle Hûî, velâyet-i âmme konusunda öncelikle kesin delilin gerektiğini ancak böyle bir delilin şu ana kadar ortaya konulmadığını ifade eder. Hûî bir başka iddiaya cevap vererek meseleyi incelemeye devam eder: “Çağdaşlarımızdan biri (muhtemelen Humeyni'yi kastetmektedir), velâyet-i âmme konusunda şöyle bir iddia ortaya atmıştır: İnsanların çoğunluğu tarafından kabul edilen bu velâyet gaybet-i kübrâdaki on ikinci İmamın velâyetle ilgili yazdığı söz konusu mektupta zikredilmiştir. Mektupta geçen “Sultan ya da kâdının hükmüne başvuran/arayan” ifadesi açıkça ulemanın genel velâyetine delalet etmektedir. Buradan hareketle aynı velâyetin gaybet-i kübrâ döneminde fakih için de sabit olduğuna hükmedebiliriz. Bu konuda fukahâdan başkasının tasarruf yetkisine sahip olabileceğini düşüneyiz.⁷⁴

Hûî bu iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını söyler. Hadiste Sultan ve Kâdı ifadeleri geçmiş olsa da hatta İmam, Ebû Hadice hadisinde “Helalimizi ve haramımızı bilen kişileri sizin üzerinize kâdı olarak atadım” demişse de ve yine Makbûle hadisinde “Üzerinize hâkim kıldım” demişse de İmam bunu sadece Şerî davalar ve hükümler anlamında kullanmıştır. Bu durum hadisin başında geçen “borç veya miras konusunda tartışan ve Sultan ya da kâdının hükmünü arayan” ifadesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bunun dışında

⁷³ Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/49

⁷⁴ Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/50.

söz konusu hadisten genel konularla ilgili bir velâyet anlayışı çıkarmak mümkün değildir. Hûi'nin, İmamın iznine bağlı olan ikinci türden velâyetle ilgili Ensârî'nin delil getirdiği hadisler ve İmamın iznine bağlı olmayan birinci türden velâyetle ilgili olarak da Humeyni tarafından delil getirilen hadislerle ilgili yorumları böylece bitmektedir.

Dikkat edilirse Âyetullah Hûi hadislerde zikredilen veli, hâkim, ruvât, kâdı, hüccet, emin, halife vb. kavramları ısrarla dini hükümlerin açıklanması ve tebliği ile sınırlandırmakta, bunlara siyasi mameklar yüklemenin isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Kısacası bu hadislerde fukahânın insanların malları ve canları üzerinde bağımsız tasarruf hakkına sahip olduğunu gösteren herhangi bir işaret yoktur. Fukahânın sadece küçükler ve yetimler gibi hukuki açıdan kısıtlı olanlar üzerinde velâyet hakkı vardır ve bu da diğer delillerle sabit olmuştur, hadislerle değil. Dolayısıyla şahsî emirlerinde fukahânın görüşlerine itaat etmek zorunlu değildir. Hûi *el-Mesâil el-Şer'iyye* adlı eserinde de "Velâyet-i âmme konusunda fukahâ arasında ihtilaf olduğunu, ancak meşhur olan anlayışa göre velâyet-i âmmenin sabit olmadığını belirtir.⁷⁵

Sonuç

Velâyet-i fakih kavramının dünya gündemine girmesi daha çok 1979'daki İran İslam Devrimi ile gerçekleşti. Yirminci yüzyılın en büyük devrimlerinden kabul edilen bu inkılap, adından da anlaşılacağı üzere hep din üzerinden okundu ve devrimin lideri Âyetullah Humeyni üzerinden değerlendirmeler yapıldı. Bu süreçte Şii gelenekte öteden beri var olan İmâmet ve Velâyet tartışmalarına bağlı olarak ortaya çıkan Velâyet-i Fakih kavramı Humeyni ile özdeşleştirildi ve dönemin Şii alimleri üzerinden, aktivist, ılımlı veya yarı aktivist şeklinde tasnifler yapıldı. Humeyni aktivist ulemanın önde geleni olarak anılırken Âyetullah Hûi de ılımlı ve siyasete mesafeli ulema kategorisinin en önemli ismi olarak gösterildi. Ancak bu tasnifler ve kavram-sallaştırmalar yapılırken maalesef dönemin siyasal ve toplumsal şartları göz ardı edilerek Hûi'nin ılımlı ve siyasete mesafeli politikalarının arka planındaki dönemin Irak'ında yaşanan aşırı baskılar görmezden gelindi.

İran'da doğup, Necef Havza-i İlmiyyesi'nde yetişen Âyetullah Hûi, Irak'ın gerek siyasi gerekse dini olarak oldukça çalkantılı bir döneminde yaşamıştır. 1. Dünya savaşından sonra İngiltere mandası altında daha sonra kraliyet dönemi, sonra cumhuriyet dönemi ve Baas rejiminin etkin olduğu bir siyasi ortamda yaşamıştır. Şüphesiz bu ortam onun tutum ve fikirlerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla onun

⁷⁵ Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûi, *el-Mesâilü's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1416/1996), 1/19.

tutum ve fikirlerini değerlendirirken bu hususları göz önünde bulundurmak gerekir.

Velâyet-i fakih anlayışının temeli İmâmiye'deki imâmet nazariyesine dayandırılmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Peygamberin vefatından sonra yerine kimin geçeceği meselesinde Ehl-i Sünnet imâmeti/hilafeti dünyevi siyasi bir mesele olarak algılarken İmâmiyye Şiası imâmetin dinî-akidevi bir mesele olduğunu benimsemiştir. On ikinci İmamın 260/874 yılında ortadan kaybolmasıyla küçük gizlilik (Gaybet-i suğra) 329/941 yılından sonra da büyük gizlilik (Gaybet-i kübrâ) dönemi başlamıştır. Büyük gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin nasıl kullanılacağı Şii ulema arasında tartışmalara yol açmıştır. Şii İmâmi fukahânın gaybeti kübra döneminde İmama ait yetkilerin ne kadarını kullanabileceği meselesi tartışılmıştır. Bazı alimler İmama ait tüm yetkilerin fukahâ tarafından da kullanılabileceğini (velâyet-i âmme) savunurken bazıları ise bu görüşe karşı çıkararak fukahânın fetva ve kazâ alanları gibi sınırlı yetkilere sahip olabileceğini savunmuştur. Âyetullah Hûi de bu ikinci grup alimlerden biridir.

Şii Fukahânın yetkileri meselesini, genelde taklid, zekât, humusun toplanıp, dağıtılması ve velâyet olmak üzere üç konu üzerinden tartışan Hûi'nin getirdiği yorumlar ayrıntılı olsa da tekrarları da içermektedir. Bu durum da fikrî takibi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte onun konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde toparlayabiliriz: Hûi'ye göre fukahânın insanların canları ve malları konusunda tasarrufta bulunması için kesin delillerin bulunması gerekir. Velâyet-i âmme konusunda da kesin delil olması gerekmesine rağmen bunu caiz görenler şu ana kadar konuya ilişkin güçlü bir delil ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla fakihin ancak fetva ve kazâ yetkisine sahip olduğunu, kısıtlılar dışında insanların malları ve canları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmadığını, bu sebeple söz konusu yetkinin bazılarının anladığı gibi velâyet-i âmme şeklinde algılanarak siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu delilleriyle izah etmiştir.

Kaynakça

- al-Khoei, Yûsuf. "Abû 'l-Qâsım al-Hû'î". *Oriente Moderno Nuova serie Anno 18 (79)*, 2 (1999), 491-500.
- Allawi, Ali A. *The occupation of Iraq: winning the war, losing the peace*. New Haven – London: Yale University Press, 2007.
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of Imami Shi'î Theory of Ijtihad". *MES 70* (1989), 57-78.
- Cezâirî, Muhammed Cevâd Câsim. *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi ruâhu ve mevakıfuhu's-siyasiyye*. Necef: y.y. , 2016.

- Corboz, Elvire. "The Al-Khoei Foundation and The Transnational Institutionalisation of Ayatollah Al-Khu'i's Marja'yya". *Shii Islam and Identity Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*. edit. Lloyd Ridgeon. 93-112. New York: I. B. Tauris, 2012.
- Dmereal, Nabel Ashraf Anwar. *2003 Sonrası Dönemde Irak'taki Şii-Sünni Çatışması: İç ve Dış Aktörlerin Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- el-Hürr el-Âmilî, Muhammed b. Hasan, *Vesâilü's-Şia*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1963.
- el-Ker'âvî, Sen Abbûd. *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970*. Kâdisiyye: Câmiatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007.
- Emin, Hasan. *Müstedrekatu ayani's-Şia*. 2. baskı, Beyrut: Daru't-Te'aruf li'l-Matbuat, 1997.
- Ghareeb, Edmund A. *Historical Dictionary of Iraq*. Maryland: The Scarecrow Press 2004.
- Halili, Muhammed Cevad. *Munasebat-ı Nehad-ı Merce'iyet ve Haki-miyyet der Irak 1968-2003*. Yasuc: Rişte-i Ulumi Siyasiyyi Gerayış-i Ulum-i Siyasi, Danişgah-i Yasuc Danişgede-i Ulum-i İnsani, Risale-i Doktorî, Mehr 1397/Ekim 2018.
- Hammâde, Tarâd. *el-Îmâm el-Hûi Zâimu'l-Havzati'l-ilmîyye*. London: Dâru'n-Nûr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2004.
- Hûi Vakfı, "el-Îmâm el-Hûi fi'l-A'lâm el-Garbî", el-Nûr 16 (1413/1992), 31.
- Hûi Vakfı, "Müessesetü'l-Îmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'ü Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülpâygânî li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", el-Nûr 27 (1414/1993), 10-11.
- Hûi Vakfı, "Müessesetü'l-Îmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'ü Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Sistânî litekabbuli mühimmeti'l-işrâf alâ amelihâ", el-Nûr 33 (1414/1994), 33.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *el-Mesâil el-müntahabe*. Kum: y.y., 1992.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *el-Mesâilü's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1416/1996.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Minhâcu's-sâlihîn (Fetâvâ Ayetulla el-Uzmâ es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi)*. 2 Cilt. Kum: y.y., 1410.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Minhâcu's-salihîn*. 2 Cilt. Beyrut: 1980.

- Hûî, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât*. 7 Cilt. Kum: yy. 1373.
- Hûî, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Mu'cemu ricâli'l-hadis ve tafsilu't-tabakâti'r-ruvvât*. 23 Cilt. Necef-i Eşref: Mektebe İmam el-Hûî, 1970-1982.
- Humeyni, İmam Ruhullah Müsevî. *Hükümet-i İslâmi*. Necef: y.y., 1971.
- Humeyni, İmam Ruhullah Müsevî. *Kitâbu'l-bey'*. Necef: y.y., 1970.
- İbn Bâbüye, Muhammed b. Ali. *Meâni'l-ahbâr*. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1959.
- Kehhale, Ömer. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Mü-sennâ, t.y.
- Ker'avî, Sen Abbûd. *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970*. Kâdisiyye: Câmîatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007.
- Kistainy, Khalid. *Arab Political Humour*. London: Quartet Books, 1985.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfi*. 7 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1961.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Bihâru'l-envâr*. Tahran: Matbaatu'l-İslamiyye, 1972.
- Mensî, İlham Hamza. "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî 1899-1992". *Mecelletü Külliyyeti Terbiyyeti'l-İslamiyye Camiatü Babil* 17 (Eylül 2014), 424-444.
- Modarresi, Hossein. *An Introduction to Shi'i Laws: a Bibliographical study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Moussavi, Ahmad Kazemi. "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community". *Iranian Studies* 18/1 (1985), 35-51.
- Murtaza el-Ensârî. *Kitâbu'l-mekâsib*. Necef: y.y., 1972.
- Nerâkî, Molla Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer (1245/1829). *Avâidu'l-eyyâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2000.
- Rose, Gregory. "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini". *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. ed. Nikki R. Keddie. 166-188. New Haven - London: Yale University Press, 1983.
- Sachedina, Abdulaziz. *The Just Ruler (al-Sultan al-adil) in Shi'ite Islam*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Taheri, Amir. *The Spirit of Allah*. UK: Hutchinson, 1985.

- Toprak, Mehmet. "Hûî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/309-311. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Toprak, Mehmet. *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şûh İmâmî Düşünceye Katkıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Wiley, Joyce N. *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*. Boulder&London: Lynne Rienner Publisher, 1992.

Extended Summary

Ayatollah al-Khoei was born on November 19th, 1899 in the town of Khoy, in Azerbaijan. He obtained his early education in his hometown, where he learnt reading, writing and some religious sciences in elementary level.

In 1912, at the age of thirteen, he went to Najaf. At that time Najaf was one of the main centers for the Shi'ite Imamite thought. There, he joined the religious institution, Hawda al-İlmiyye and studied Arabic, Logic, Oratory, Fiqh, Usul al-fiqh and Hadith under the guidance of several eminent scholars:

- 1- Ayatollah Shaykh Fethullah, known as Shaykh al-shari'a al-Isfahani (d. 1339/1920).
- 2- Ayatollah Shaykh Mahdi al-Mazandarani (ö. 1342/1923-24)
- 3- Ayatollah Shaykh Ūiya'u'd-din al-'Iraqi (d. 1361/1942).
- 4- Ayatollah Shaykh Muhammad Husain al-Isfahani (d. 1361/1942).
- 5- Ayatollah Shaykh Muhammad Husain al-Na'ini (d. 1355/1936).

Khoei showed extreme interest in learning capacity and scholarly achievement in his studies, and within a short period he acquired a mastery in religious sciences and achieved the level of ijthad at an early age. After that he remained in Hawda al-İlmiyye as a teacher, and supervised many students.

Following the death of Ayatallah Sayyid Muhsin al-Hakim al-Najafi in 1390/1970, Khoei became leading marja' of Shi'is, living in Iraq, Lebanon, Syria, India and Pakistan. His main task was the revival of Hawda al-İlmiyye. He always had a deep longing for improving and expanding the activities of this centre where he used to have in his company many students from all over the world. Amongst them were students from Lebanon, Syria, Bahrain, Iran, Pakistan, India and Afghanistan. These students, after completing their education in Hawda al-İlmiyye, returned to their homeland, where they began to

spread Khomeini's version of Shi'ism. Thus, the number of his followers has increased rapidly in those regions.

In his personal life Khomeini was ascetic, and as a scholar he was traditional. One of his main characteristics was his opposition to politics. Especially, the arrival of Khomeini, who was expelled from Iran, intensified the political debate on *wilayat al-faqih* in Najaf. Discussions of the concept of *wilayat al-faqih* (the comprehensive authority of the *faqih*) is one of the places where jurists determine the scope of authority vested in the jurists during the Greater Occultation (*Ghayba*) of the *Imam*. Generally, all Imami jurists agree that they have been endowed with certain authority by virtue of their knowledge and piety to guide their community. The point of dispute is the limits and extent of this authority. In other words, what degree of general authority belongs to the *fuqaha*.

Although the extent and limits of this juristic authority had been much discussed in juristic works of Imami Shi'ism through the ages the use of the concept as the focus of discussion is found first in the works of Hajj Mulla A'li al-Naraqi (d.1245/1829).

After Naraqi, in his *Jawahir al-kalam* Shaykh Mu'hammad Hasan Najafi (d.1266/1850) also cited the traditions of Ibn Hanzala and of Abu Khadija and the decree handed down by the Hidden Imam to affirm and establish the general or collective authority (*wilaya 'amma*) of the Shi'ite jurists on behalf of the Hidden Imam by virtue of their knowledge of the commandments of the shari'a' and the methods of deriving them

Later, Shaykh Murtada Ansari (d. 1281/1864), who had studied with Naraqi, argued against the *faqih's* right to comprehensive authority. In his masterwork *Kitab al-makasib*, after the careful examination of the subject matter, he concluded that the qualified *faqih* possess three functions, namely issuing legal decisions (*al-ifta*), the administration of judicial authority (*al-hukuma*) and the authority to dispose of goods and lives (*wilayat al-tasarruf fi'l-amwal wa'l-'anfus*). While he acknowledged that the first two are well established for the qualified *faqih* without any disagreement among the *fuqaha*, he considered the third one as controversial, and not accepted by all. Therefore, he concluded, it needs discussion.

In 1969-70, Khomeini further elaborated on this concept in his works *Kitab al-bay'* and *Welayat-e faqih* and went a step further by arguing that the authority that the Prophet and the *Imam* had in establishing a government, executing laws and administering affairs exists also for the qualified *faqih*, encompassing all spheres of life. Many of the jurists disagreed with him on this concept. In particular, the late Ayatollah Khomeini who had the opinion that the jurists have

limited authority, only in certain aspects of one's life. Khoei said that the jurist has the authority only to fatwa and qada, and that he cannot dispose of people's property and lives, except for the limited ones. He explained with evidence that the perception of the authority of the jurist as velayat-i âmma and shifting it to the political field lacks a religious basis. In 1970's when Khumayni was in exile in Najaf, the issue has been a matter of debate between two, and it is said that Khumayni's lectures on *wilayat-e faqih* in fact, were a response to Khoei.

According to Khoei, there must be definitive evidence for the fuqaha to make decisions regarding people's lives and property. Although there needs to be definitive evidence regarding public guardianship, those who consider this to be permissible have not been able to produce any strong evidence on the subject so far. Therefore, he explained with evidence that the jurist has only the authority of fatwa and qada, that he does not have the authority to dispose of people's property and lives except for the limited ones, and therefore, the transfer of this authority to the political field by perceiving it as public guardianship, as some people understand, lacks a religious basis.

Khoei lived in Najaf as a teacher, scholar and supervisor, spreading and teaching Islamic Shi'i principles. In spite of his non-intervention into politics, he was deeply distressed by the persecution of his followers in Iraq by Ba'athist regime over the last few years. After the failed Shi'i uprising in March 1991 in Southern Iraq, he was briefly detained in police custody, and from that time until his death, he was kept under house arrest. He died on 8th August 1992, and was buried without ceremony before dawn the following day with only six family members and friends were allowed to attend. At the end Khoei's example will be remembered as a politically aloof, pious scholar who devoted his life teaching Islamic Shi'i principles. In the longer term his teachings disseminated by hundreds of his students who graduated under his guidance, his charitable trusts and his books will remain as his great legacy.