

NİYÂBET

(النیابة)

İmâmiyye anlayışına göre
imamın gaybeti esnasında
yetkilerini onun adına kullanma,
kendisine vekâlet etme görevi.

Bütün hukukî ve siyasî yetkilerin imama ait olduğunu kabul eden İmâmiyye Şîası'nın anlayışına göre on birinci imam Hasan el-Askerî'nin 15 Şâban 255'te (29 Temmuz 869) doğan oğlu Muhammed b. Hasan, babasının 8 Rebûlelvel 260 (1 Ocak 874) tarihinde ölümü üzerine önce 260-329 (874-941) yılları arasında kısa süreli gaybete (el-gaybetü's-suğrâ) girmiş, bu devrede imam "en-nüvvâbü'l-erbaa" (es-süferâu'l-erbaa) denilen Ebû Amr Osman b. Saîd, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman, İbn Rûh ve Ali b. Muhammed es-Semerri'den oluşan dört vekil (bab, nâib, sefir) tarafından temsil edilmiştir. Bizzat imamın verdiği özel vekâleti haiz olan bu vekiller Şîa toplumuyla ilgili dinî, ilmî, malî ve siyasî işleri imama arz ederek onun emir ve tâlimatını kendi ifadesiyle (tevkî') cemaate bildirmişler, imamın yapması gereken işleri onun adına yürütmüşler, zekât ve humus gibi dinî vergileri teslim alıp gerekli yerlere sarfetmişlerdir. Yaklaşık yetmiş yıl süren ve imamın hayatta olduğuna inanılan bu devrede vekâlet (niyâbet) eden kişilerin imamla doğrudan irtibat halinde bulundukları kabul edildiği için İmâmiyye Şîası bünyesinde niyâbet konusunda herhangi bir anlaşmazlık ortaya çıkmamıştır. İmâmiyye kaynaklarına göre dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semerri'nin vefatından bir hafta önce imamdan gelen, kendisinin altı gün içinde öleceğini, artık kimseye sefirlik için vasiyette bulunmaması gerektiğini, ikinci uzun süreli gaybetin başlayacağını bildiren bir tevkî'den sonra (İbn Bâbeveyh, s. 516; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, s. 395; Tabersî, s. 417) adı geçen sefirin 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihinde ölmesiyle İmâmiyye Şîası bünyesinde imamı kimin veya hangi grupların temsil edeceği konusunda çıkan tartışmalar büyük boyutlara ulaşmıştır.

İsnââşeriyye ulemâsı ilk defa Büveyhîler döneminde imamın büyük gaybete girdiğini, küçük gaybette olduğu gibi özel temsilcileri sayılan dört sefir de artık bulunmadığı için kendisiyle irtibat kurulamayacağını, dolayısıyla imamın yerine getirmesi gereken cihad faaliyetlerini düzenlemek, ganimetleri taksim etmek, cuma namazını kaldırmak, dinî hükümleri yer-

ne getirmek, hukukî cezaları infaz etmek, zekât ve humusu almak vb. hususların yürürlükten kalktığını düşündüler. İlk dönemde Küleynî ve İbn Bâbeveyh gibi hadisçiler, imamın siyasî yetkileri bir yana dinî yetkileri konusunda hiç kimsenin onu temsil edemeyeceği görüşünü savundular. Gâib imamın fonksiyonlarının ortadan kalktığı telakkisi başlangıçta politik şartlara uygun düştü. Bu tarz bir düşünce imamları Kahire'de bulunan, aktif propagandalarıyla Büveyhîler'in bütünlüğünü tehdit eden ve onları ortadan kaldırmak isteyen Fâtımî İsmâîlîler karşısında ihtilâlcî özellikler taşımayan İsnââşeriyye'nin teşekkülünü ve gaybet doktrininin geliştirilmesini sağlamıştı. Ancak çok geçmeden gâib imamın yerine getirmesi gereken görevlerin sâkıt olduğu düşüncesinin uygulamadan uzak kaldığı, Şîî İsnââşerî toplumunu lidersiz, teşkilâtsiz ve malî yapıdan mahrum bıraktığı anlaşıldı. Bu sebeple İmâmiyye âlimleri, meydana gelen boşluğu doldurmak ve Şîa toplumunu muhtemel bölünmelerden korumak amacıyla çaba göstererek büyük gaybet öncesi döneme nisbetle faaliyet alanlarını genişletmeye, hayatta olmasına rağmen toplumun imamla doğrudan temas kuramaması probleminde çareler aramaya başladılar. Bu şartlar altında yetkileri imamın yetkilerine eşit olmakla beraber onun vekilleri olma görevini ulemâdan başka üstlenecek herhangi bir grup da mevcut değildi. Böylece ortaya çıkan zaruretten dolayı ulemânın imamın vekilleri olarak kabul edilmeye başlandığı görülmektedir. IV. (X.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren Şîa toplumu ulemânın ifade ve beyanlarını on ikinci imamın beyanları gibi kabul etmeye başladı. Böylece fukaha, bu devreden itibaren imamın dinin inanç sistemi ve fıkıh konusundaki görüşlerinin sözcüsü konumuna girdi. Ancak bunlar, imam zuhur edip ortaya çıkıncaya kadar onun bazı yetkilerine vekâlet eden kimseler durumundaydı (Meclisî, LII, 99).

İmamın yakın zamanda zuhur edeceğini düşünen bazı fakihler, ulemânın niyâbetini kabul etmekle birlikte bizzat imama teslim edilmesi gereken humusu almayı kesinlikle reddediyordu. Diğer taraftan imamın dönüşünün uzaması sebebiyle ulemâ, inançlarını ve gaybet durumundaki imamın varlığını savunmak amacıyla akil konularla meşgul olmaya başladı. Daha önce yalnız hadis ve haber mecmuaları şeklinde eserler veren âlimlerden farklı olarak Şeyh Müfid ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi hadisçi ve kelâmcı bir âlim tipi ortaya çıktı. İmamın vekili ve İmâmiyye'nin lideri ola-

rak kabul edilen Şeyh Müfid ve Tûsî gibi âlimler, imamın yetkilerinin ulemâya intikali konusunda ihtiyatlı davranarak humusun "sâdât hissesi" denilen yarısının kendileri tarafından alınıp dağıtılması konusunda yetkili olduklarını, diğer yarısının tasarrufu konusunda ise yetkili bulunmadıklarını söylediler ve bu hissenin bir yerde muhafaza edilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Şeyh Müfid'e göre Şîî bir mümin imamın hissesini ayırıp bir yerde saklamalı, onun zuhurunu görmeden öldüğü takdirde bu görevi vârislerine bırakmalıdır. Müfid'in bu düşüncesi kendisinden sonra gelen bazı âlimler tarafından da benimsendi. Bu arada Ebû Ca'fer et-Tûsî, imamın gaybet halinde bulunduğu veya özel bir temsilcisi olmadığı bu devrede cuma namazlarını ifa etmeye karar verme konusunda fukahanın yetkili olduğunu söyledi (*en-Nihâye*, s. 103, 200-201). Sonrakı ulemâdan Şerîf el-Murtazâ, İbn İdris el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi fakihler bu görüşe muhalefet etti. İmamın gaybetinin uzaması üzerine onun hissesinin teslim alınıp harcanması yolundaki çözüm ilk defa Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) tarafından ileri sürüldü. Böylece önceki fakihlerin görüşleri terkedilip fukahanın yetkileri ileri seviyeye götürülmüş oluyordu. Hillî, niyâbet kavramını önemli ölçüde geliştirmeyi başararak ulemânın hukukî yetkilerinin belirli cezaları (hudûd) uygulamaya kadar vardığını, onların bu konuları yerine getirme hususunda cismanî otoriteden daha lâyık olduğunu ortaya koydu (*Şerâ'i'u'l-İslâm*, I/1, s. 164, 184). Daha sonra Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî, aralarında alacak ve miras anlaşmazlığı bulunan iki kişinin sultana veya kadılara başvurması halinde onların verecekleri hükmün meşrû olmadığını, bu kişilerin kendilerinden hadis rivayet edilen, helâl ve haramları gözetken, hükümleri bilen bir kimseye başvurmalarının doğru olacağını belirten Ömer b. Hanzale hadisiyle (Hür el-Âmilî, XVIII, 99) istidlâl ederek ulemânın küçük gaybet esnasında özel nâibler olan dört sefirden başka büyük gaybet esnasında imamın umumi niyâbetini haiz olan temsilcileri olduğunu iddia etti. Fakat Kerekî, herhalde yaşadığı devrin sosyal şartlarının bir sonucu olarak niyâbeti sadece cuma namazlarının ifasına tahsis ediyordu. İmamın umumi vekili kavramını mantikî yönüyle dinî konularda ele alarak gâib imamın bütün yetki ve fonksiyonlarına uygulayan ilk fakih Şehîd-i Sâni diye bilinen Zeynüddin b. Ali el-Âmilî'dir. Onun ifadelerinde ulemânın hukukî yetkileri, imamın yetki ve otoritesinin doğ-

rudan yansımaları şeklinde ortaya konuluyordu. Bu sebeple dinen imama verilmesi gereken vergiler onun güvenilir nâibleri olup fetva şartlarını haiz dürüst fakihler vasıtasıyla dağıtılabilir (*er-Ravzatü'l-behiyye*, I/1, s. 62; II/1, s. 52). Vergilerini doğrudan kendisi dağıtan kimseye sevap terettüp etmeyecektir. Bunun yanında dinî ilimleri tahsil eden öğrencilerle ulemâ zekât-tan pay alacaklar sınıfına dahil edilince bunlar zekâtın güvenli alıcıları olarak kabul edildi. Böylece âlim ve fakihler zekâtı alıp kendileri ve öğrencileri için harcamaya yetkili kılınmış oluyordu. Ayrıca ulemânın savunma amaçlı cihad konusunda da gâib imâmın niyâbetini haiz bulunduğunu belirten Şehîd-i Sâni saldırıya dayanan cihad konusunda ise onların aynı yetkiyi taşımadıkları görüşündedir.

Şehîd-i Sâni zamanına kadar Şîî fakihleri yetki ve otoritelerinin nazari temellerini tedricen geliştirmeye devam ettilerse de Safevî yöneticilerinin ulemâyâ uyguladığı ağır baskılar yüzünden düşüncelerinin çoğunu uygulamaya imkân bulamadılar. Bu husus ancak Usûliyye'nin Ahbârîyye'ye karşı galip gelmesi neticesinde Kaçarlar devrinde mümkün olmuştur. Safevî hânedanının son dönemlerinde devlet tarafından tayin edilen kadılarla yürütülen mahkeme sisteminin zayıflaması üzerine müctehidler, şeriat mahkemelerine başvuranların artması ile toplumda hâkim bir konuma yükselmeye ve mahkemelerin yerini almaya başladılar. Bu durumda ulemâ, devlet ileri gelenleri nezdinde hukukî anlamda itibar ve otoritelerini pekiştirme fırsatı bulmuş oldu.

Sonraki dönemlerde Şîî-İmâmî fakihleri, ortaya çıkan siyasal ve sosyal şartlardan yararlanarak siyasî-hukukî yetki ve otorite dışında gâib imâmın diğer yetkilerinin de kendilerine intikal ettiği düşüncesini adım adım geliştirmeye muvaffak oldular. Ulemânın elde ettiği bu yetkiler yanında tarih boyunca fiilî siyasette ya tarafsız kaldılar veya Safevîler devrinde olduğu gibi devletle uyum içinde bulunup verilen görevleri yerine getirdiler yahut umumi niyâbet sebebiyle 1891-1892'de bütün rejisi, 1905-1909 yılları arasında anayasa hareketi ve nihayet 1979'da İran İslâm Devrimi hareketinde görüldüğü gibi aktif bir tutum izlediler. Bu hususta dayandıkları en önemli esas gâib imama niyâbet prensibidir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bâbeveyh, *Kemâlû'd-dîn ve tamâmû'n-ni'fe* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, s. 516; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *en-Nihâye fi müccredî'l-fıkıh*

ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 103, 200-201; a.mlf., *Kitâbü'l-Caybe* (nşr. İbâdullah et-Tahrânî – Ali Ahmed Nâsîh), Kum 1411, s. 395; Tabersî, *l'âmû'l-verâ' bi-a'lâmi'l-hüdâ* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 417; Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber fi şerhi'l-Muhtasar*, Kum 1368/1948, s. 298; a.mlf., *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali), Beyrut 1403/1983, I/1, s. 164, 184; a.mlf., *el-Muhtasarû'n-Nâfi' fi fıkhi'l-İmâmîyye*, Tahran 1410, s. 63-64; Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, Nefef 1386/1966, II, 260; Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi'l-lüm'ati'd-Dimaşkıyye*, Beyrut, ts. (Dârü't-taârufi'l-matbûât), I/1, s. 62; II/1, s. 52; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a* (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XVIII, 98-99; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, LII, 99, 181-182; Âyetullah Humeynî, *İslâm Fıkhi'da Devlet* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1979, s. 60-71; J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Cambridge 1982, s. 148-152; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven-London 1985, s. 189-196.



MUSTAFA ÖZ

NİYÂHA

(bk. AĞIT).

NİYAZ

(نیاز)

Allah'a yalvarıp yakarma,
dua etme anlamında
bir tasavvuf terimi.

Farsça bir kelime olan **niyaz** sözlükte "ihtiyacı olma, sevgi gösterisinde bulunma, dostluk, dua etme, selâm, hürmet, hediye" gibi anlamlara gelir. Tasavvufta "kulun muhtaç ve çaresiz olduğunun bilincine vararak mevlasına yalvarıp yakarması, dua etmesi mânâsında ve genellikle nâz kelimesiyle birlikte kullanılır. Naz ise cezbe ve galebe halindeki sâlikin Hak'la tekel-lüfsüz ve samimi bir şekilde tartışması (bk. ARBEDE). Hz. İbrâhîm'in Cenâb-ı Hak'la tartışması (Hûd 11/74), Hz. Mûsâ'nın, "Bu senin fitnendir" demesi (el-A'râf 7/155), Râbia el-Adeviyye'nin hacca giderken merkebinin ölmesi üzerine, "İlâhî padişahlar âciz bir kadına böyle mi yapar? Beni evine davet ettin, ama yolun yarısında merkebimi öldürdün, beni çölde yapayalnız bıraktın" diye şikâyetle bulunması, Yûnus Emre'nin, "Ya ilâhî ger suâl etsen bana" mısraıyla başlayan münâcâtî naz ehlinin tavırlarına örnek gösterilebilir. Naz ehli ve ilâhîlerin bu tür sözleri ve davranışları sakıncalı görünse de samimiyetleri ve içinde bulundukları mânevî hal dikkate alınarak mâzur görülür ve kınanmaz (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 127-129; Gazzâlî, IV, 331).

Tasavvuf kaynaklarında niyaz halinin müridde bulunması gereken niteliklerden biri olduğuna, naz makamında olsa bile kendini niyaz makamında tutmaya çabalaması ve niyâzi kesinlikle elden bırakmaması gerektiğine dikkat çekilmiş, bu konuda çeşitli örnekler verilmiştir. Allah'a niyazdan daha yakın hiçbir makam olmadığı, niyazın değdiği kara taştan bile suların fışkırdığı kaydedilir (Abdurrahman-ı Câmî, s. 247, 334). İlk sûfilerden Ebû Ali el-Kâtib tasavvuf yoluna nazla değil niyazla girmek gerektiği görüşündeydi. Ebû Ali er-Rûzbârî niyazdan naza, şeriatın hakikate git-tiği için onu üstat olarak kabul ederdi.

Öte yandan tasavvufta esas itibarıyla insan mürid, Hak muraddır. Niyaz âşkın (mürîd), naz ise mâşukun (Hak) makamı olduğundan niyaz kulla, naz Hak'la ilgili bir terim olarak kullanılır. Naz anlamda naz ilâhî bir cilvedir. Hâce Abdullah Herevî, mürîdin yüzbin niyazla talep ederken mürâdın yüzbin nazla kaçtığını söylerken niyaz ve naz terimlerini bu anlamda kullanmış, bu sözünü Hakk'ı talep etmenin ne kadar zor olduğunu anlatmak istemiştir.

Niyaz ve naz terimleri bütün tarikat mensupları arasında, özellikle de Mevlevîler'le Bektaşîler'de yaygın biçimde kullanılır. Şeyhin veya bir velînin sandukasının huzurunda, sağ ayağın başparmağını sol ayağın başparmağının üzerine koyup (ayak mühürlemek) eller düz ve parmaklar açık olarak sağ kol sol kolun üstüne gelecek şekilde elleri çaprazvari omuz başlarına götürerek belini bükmeden başını göğse eğmeye (baş kesmek) "niyaz hali" denir. Şeyhle mürîdin aynı anda birbirinin elini öpmelerine (görüştürmek), oturunca "aşk olsun" dendiğinde yeri öperek şükür secdesinde bulunulmasına ve baş kestikten sonra sağ elin şahadet parmağının ağıza götürülüp öpülmesine "niyaz etmek" adı verilir. Biri sorulduğu zaman, "Aşk u niyaz ediyorlar" veya "Niyaz ediyorlar" diye cevap verilir. Bu ifadede niyaz "selâm söylemek" anlamına gelir. Türbelerde sandukanın baş veya ayakucu tarafındaki küçük pencereye niyaz (hâcet) penceresi adı verilir. Türbenin kapalı olması sebebiyle içeri giremeyen ziyaretçiler bu pencere önünde niyaz ederler.

Mevlevîlik'te semâa yeni başlayanlara "nevnîyaz" denir. Niyaz "nezir ve hediye" mânâsına da gelir. Sona ermek üzere olan Mevlevî mukabelesinin biraz daha devam etmesini isteyen hatırlı bir kişinin gönderdiği hediyeye "niyaz akçesi", bu vesileyle yapılan âyine "niyaz âyini", âyinin sonunda okunan ilâhiye de "niyaz ilâhisi" adı verilir.