

T C
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNDE AKIL DELÎLİ

Sefa ATİK

1040207032

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

ISPARTA – 2016



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	SEFA ATİK	
Anabilim Dalı	İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI	
Tez Başlığı	CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNDE AKIL DELİLİ	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)		
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 16/12/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için;</p> <p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU²</p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Adnan KOSUMLI	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Faruk TURHAN	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Cinal YERLİKAYA	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 39-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delfli” adlı tez çalışmasının proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerinde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve atıf yaparak yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu olduğunu belirtir, onurumla beyân ederim.

Sefa ATİK

16/12/2016

ÖZET

(Sefa ATIK, “Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 298 Sayfa, 2016)

Günümüz İslam dünyasında Şî-İmâmiyye, Ehl-i sünnet ekolünden sonra en fazla taraftarı bulunan İslam mezhebidir. Ca’ferî mezhebi ise bu grubun izlediği fikhî yoldur. Ca’ferî fıkıh usûlünde Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıl olarak sıralanan delillerden dördüncü sırayı alan akıl delilinin, mezhebin teşekkül sürecinden başlayarak fıkıh usûlüne girişine kadar geçirdiği serüveni incelemek ve fıkıh usûlünde aklın rolünü, sınırlarını belirlemek; bu süreçte usûl ilminde akıl etrafında yapılan tartışmaları ve bu tartışmaları besleyen sosyal, siyâsî, ilmî ve zihnî altyapıyı tespit etmek; ayrıca akıl delilinin Ca’ferî fürû fikhına etkisini belirlemek bu tezin konusudur.

Anahtar Kelimeler: Ca’ferî, fıkıh usûlü, akıl, Usûlîlik, Ahbârîlik.

Sefa ATİK, “Evidence of Reason in Ca’ferî Usulal-Fiqh” Suleyman Demirel University, Social Sciences Enstitute, Basic Islamic Sciences Department, Ph. D., 298 Pages, 2016

ABSTRACT

Abstract: In today's Islâmic world, Shiite-Imâmiyye is the second largest sect following the school of Ahl al-Sunnah. The al-Jaafari sect is rooted in the Islamic laws practiced by the followers of this order. This thesis aims to observe the transformation process of the concept called 'the evidence of reason' which is the fourth evidence type in the al-Jaafari Fiqh along with the Qur'an, the sunnah and the icma, starting from the formation of the sect and continuing with its inclusion in the islamic law; its effects upon the Fiqh and its limitations will also be analyzed through discussions about the role of reason revolving around inherent social, political, scientific and psychological undercurrents.

Key Words: al-Jaafari, usul al-Fiqh, Aql/reason, Usuliyya, Akhbâriyya.

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI.....	I
YEMİN METNİ	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	X
ÖNSÖZ.....	XI
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	3
III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	5
IV. CA'FER SADIK'IN FIKHÎ DÜŞÜNCESİ	6
V. CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNDE DELİLLERE GENEL BAKIŞ	11
A. Usûl-i Hamse' den Usûl-i Erbaa'ya Geçiş	11
B. Usûl-i Erbaa'dan Edille-i Erbaa'ya Geçiş	11
1. Kitâb	12
2. Sünnet	13
3. İcmâ.....	15
4. Akıl.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM	17
CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNÜN TEŞEKKÛL ÖNCESİ DÖNEMİNDE AKIL DELİLİ.....	17
I. AKIL DELİLİ BAĞLAMINDA FIKIH USÛLÜNÜN EVRELERİ	17
II. CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNÜN DOĞUŞU	18
A. Dönemin Öncüleri ve Akıl Delîli	19
B. el-Kuleynî (ö. 328/991) ve el-Kâfî'de Akıl Delîli	26
1. Hadîslerde Akıl Delîli.....	27
2. Akıl Huccet Oluşu	29
3. Hadîslerde Kıyâs, Re'y, İstihsân ve Bid'at İlişkisi	30
5. Beyân Teorisi	31
C. Hadîs Şerhi Eserlerinde Akıl Delîli	31
III. DÖNEMİN FIKIH USÛLÜNE İLİŞKİN MEZHEBÎ MUHAYYİLESİ	33

IV. AKIL DELİLİ BAĞLAMINDA ETKİLEŞİMLER.....	34
A. Akıl Bağlamında Ca'ferî-Mu'tezile Etkileşimi	35
B. Akıl Bağlamında Ca'ferî-Ehl-i Sünnet Etkileşimi	45
V. DEĞERLENDİRME.....	51
İKİNCİ BÖLÜM.....	52
CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNÜNÜN TEŞEKKÛL DÖNEMİNDE AKIL DELİLİ	52
I. AKLIN SERÜVENİ	52
A. Devlet ile Buluşma	52
B. Gaybet Olayı ve Akıl Deliline Yaklaşım	57
C. Akıl'ın Usûlüddîn'e Girişi	58
D. Akıl'ın Usûl-i Fıkh'a Girişi	66
II. DÖNEMİN ÖNCÜLERİ	85
III. CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNDE AKIL DELİLİNİN KURUMSALLAŞMASI	86
A. Akıl Deliller.....	86
1. Hitâb'a İlişkin Olmayanlar.....	87
a. Akıl Müstakil Olarak Verdiği Hükümler	87
b. İstishâb	88
c. Nefy-i Aslî/Berâet-i Asliye	91
d. Ekser/Ekall Olanı Alma (Ekallü Mâ Kîl).....	93
e. Delîlsizliğe/Delîl Yokluğuna Tutunmak (Adem-i Delîl)	93
2. Hitâb'a İlişkin Olanlar	94
a. Mukaddimetü'l Vâcibi'l-Mutlak.....	94
b. Bir Şeyi Emir etmek O Şeyin Zıddından Nehyi Gerektirir.....	94
c. Fahve'l-Hitâb	94
d. Lahnü'l-Hitâb	95
e. Delîlü'l-Hitâb	95
f. Hazr ve İbâha	95
g. İki Hüküm Arasında Telâzüm.....	95
(1). Mukaddimetü'l-Vâcib.....	96
(2). Zıd Meselesi.....	96
(3). Mantûk.....	97
(4). Mefhûm.....	98
(5). Kıyâs.....	99
B. Emir-Nehiy İle İlgili Akıl Meseleleri	107
1. Emir ve Nehyin Gereği	107
2. İczâ	108
3. Hüsün-Kubuh.....	110
C. Akıl Delilinin Diğer Kaynak Ve Yöntemlerle İlişkisi	112

1. Haber-i Vâhid.....	112
2. Hazr ve İbâha.....	113
3. İctihâd.....	114
4. Re'y.....	117
5. Akıl-Nesh İlişkisi.....	117
6. Akıl-Tahsîs İlişkisi.....	119
7. İhtiyât.....	120
IV. AKIL DELİLİNE İTİRAZLAR VE AHBÂRÎYYÛN-USÛLİYYÛN AYRIŞMASI.....	121
A. Ahbârîyyûn-USûlîyyûn.....	121
2. Klasik Ahbârîlik.....	122
2. Metodolojik Ahbârîlik.....	123
B. Ahbârîliğin Çıkış Sebepleri.....	124
C. Ahbârîyyûn-USûlîyyûn Mukayesesi.....	126
1. Kitâb.....	126
2. İmamların Ahbârî ile Amel.....	127
3. Akıl Delîli.....	128
D. Esterebâdî-Âmilî Polemiği.....	132
V. KAVÂİD ESERLERİNDE AKIL DELİLİ.....	136
VI. DÖNEMİN GENEL USÛLÎ MUHAYYİLESİ.....	138
VII. DEĞERLENDİRME.....	138
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	140
CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNÜN OLGUNLAŞMA DÖNEMİNDE AKIL DELİLİ.....	140
I. DÖNEMİN ÖNCÜLERİ.....	140
A. Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772).....	140
B. Vâhid el-Behbehânî (ö. 1206/1784).....	142
C. Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864).....	143
D. Muhammed Rızâ el-Muzaffer (ö. 1381/1961).....	144
E. Muhammed Bâkır es-Sadr.....	146
II. DÖNEMİN FIKİH USÛLÜNE İLİŞKİN USÛLÎ MUHAYYİLESİ VE YENİ TERİMLER.....	147
A. Dönemin Usûlî Muhayyilesi.....	147
B. Yeni Terimler.....	149
1. Şek ve Zan Konusu.....	149
2. el-İlmü'l-İcmâlî.....	154
3. Mantîkî Önergeler.....	156
4. Tencîz-Ta'zîr Teorisi.....	156
5. Sîret.....	157
6. Mülâzemet Meselesi.....	158

C. Akıl Delilinin Kapsamı	159
1. Akıl Delilinin Hucciyeti	159
2. Hüsün-Kubuh Bağlamında Akıl Delili	161
3. İctihâd-Akıl İlişkisi	163
a. İctihâd ve İctihâd'ın Tarihî Seyri	165
b. İctihâd ve Kat'îlik Arayışı	167
4. Akıl-Re'y İlişkisi	171
5. Sünnî İstihâsân Uygulamaları ve Ca'ferî Çözüm Yolları.....	173
6. Akıl-Kıyâs İlişkisi	175
a. Kıyâsa Getirilen Sınırlamalar.....	179
b. İletim Tadiyesi Meselesi	180
c. Fürû Fıkıhta Kıyâs Uygulama Örnekleri.....	182
d. İbn Teymiyye-Allâme Hıllî Polemiği.....	184
7. Akıl-Usûl-i Ameliyye İlişkisi	185
8. Akıl-Maslahat İlişkisi	189
9. Tahsîs.....	190
10. Emir ve Nehyin Teâruzu.....	190
D. Dönemin Son Aşamasında Akıl Delili	191
1. Akıl Delili.....	193
2. İczâ Teorisi	195
3. Mukaddime-i Vâcib	200
4. Zıd Meselesi.....	203
5. Emir ve Nehy'in İctimâ-ı Meselesi	205
6. Nehyin Fesâda Delâlet Etmesi	206
III. DEĞERLENDİRME	207
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	209
CA'FERÎ-SÜNNÎ FIKHİNİN AKIL DELÎLİ BAĞLAMINDA USÛL VE FÜRÛ AÇISINDAN MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ	209
I. CA'FERÎ-SÜNNÎ FIKIH USÛLLERİNİN AKIL DELÎLİ BAĞLAMINDA MUKAYESE EDİLMESİ.....	209
A. Delil Anlayışları	211
1. Akıl Delili.....	211
2. Delil-i Nefy.....	214
B. Tahsîs-Nesh-Akıl İlişkisi	215
C. Emir-Nehiy ve Akıl ilişkisi	216
1. Nehyin Fesâda Delâlet Etmesi	217
2. Zıd Meselesi.....	218
3. Mukaddime	220
4. İczâ	222

D. Haber-i Vâhid ve Akıl İlişkisi.....	223
E. Ekser/Ekall Meselesi ve Akıl İlişkisi	223
F. Kıyâs-Akıl İlişkisi	225
G. İctihâd.....	231
1. Nazar ve İstidlâl	232
2. İstishâb	234
3. İstihân	236
4. Amelü'n-Nâs	239
II. AKIL DELÎLİNİN FÜRÛ FIKHA ETKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	239
A. Necisü'l Ayn ve Necisü'l Hükm	239
B. Eşek Etinin Haram Olması	240
C. Mut'a Nikâhı	240
D. Ru'yet-i Hilâl	241
E. Kuyular	244
F. Gasbedilen Eşyadan Faydalanma ve İczâ	248
G. Eti Yenen Hayvanların Bevlini İçmek	250
Ğ. Abdestsiz Kur'ân'a Dokunma ve Okuma Meselesi	251
H. Oruçlunun Unutarak Yemesi ve İçmesi	252
I. Kuru Hurmanın Yaş Hurma ile Mübadelesi	252
İ. Hamr'ın Haramlığı Meselesi.....	253
J. İkrâh Meselesi	254
K. Hamam Suyunun Necisliği Meselesi	254
L. Kelb ve Hinzırın Salyası Meselesi.....	255
M. Cumâ Namazı Bağlamında Akıl Delîli	257
III. MODERN SORUNLAR BAĞLAMINDA AKIL DELÎLİ	258
IV. DEĞERLENDİRME.....	260
SONUÇ.....	261
EK-1: TABLO	269
BİBLİYOGRAFYA	270
MAKALELER	270
KİTAPLAR	272
ÖZGEÇMİŞ	285

KISALTMALAR

b.	: oğlu
bkz./Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Hzl	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
ty.	: Baskı tarihi yok
Thk.	: Tahkiki yapan
Tlk	: Talik yapan
Tsh	: Tashih eden
terc.	: Tercüme eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
md.	: Madde
ö.	: Ölüm Yılı.
ts.	: Baskı tarihi yok.
vd.	: Ve devamı
y.y.	:Yayım yeri yok.
Y.	: Yayınları
Y	: Yıl
HDT	: Hadîs Tedkikleri Dergisi
DİCÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ÖNSÖZ

Gerek çoğunluğu teşkil eden Sünnî fıkıh mezhepleri gerekse çoğunluk karşısında azınlık oluşturan Şîî fıkıh mezhebi olan Ca'feriyye, menşei itibariyle vahiy kaynaklıdır. Tüm fikhî mezheplerin teşekkülünde olduğu gibi Ca'ferî mezhebinde de vahyin kesilmesi ile birlikte mezhebin oluşumunda beşerin rolü kaçınılmazdır. Özellikle İbn Haldûn'un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan¹ Fıkıh usûlü ilminde beşeri rolün kendisini akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Diğer mezheplerde aklın rolü kendisini bir sistem dâhilinde bazen kıyâs bazen re'y bazen istihsân vb. kavramlar ile ifade ederken Ca'ferî fıkıhında, akıl kendisini nasıl ifade etmektedir, sorusu önem arz etmektedir.

Mükellef olan insan davranışlarını düzenleyen fıkıh ilminin² mantığı diyebileceğimiz fıkıh usûlü disiplini Şîîlikte oluşumunu, Sünnî ekollere nispetle yaklaşık iki asır sonra tamamlamıştır. Şîî imâmet teorisi gereği nas dönemi devam ettiği için usûl ve fûrû'ya ihtiyaç duyulmamıştır. Yani aynı zamanda kelâmî bir duruş olan nas döneminin devamlılığı ön kabulü, fikhın oluşumunu etkilemiştir. Son İmâm'ın gaybeti ile bir anda kendisini boşlukta bulan Şîî fakîhler gaybetten hemen bir asır sonra da olsa usûl ve fûrû oluşturmayı başarmışlardır. Beşer eli ile oluşumunu gerçekleştiren Şîî fıkıhı, nispetini İmâm Ca'fer Sâdık'a isnat etmiş ve onu ilk müessis olarak kabul etmiştir. Bu minvalde aklı; beşer eli ile dördüncü delil olarak hiyerarşiye yerleştiren Şîî fıkıhı ismini İmâm Ca'fer Sâdık'a nisbetle almış ve karşımıza Ca'ferî fıkıh mezhebi olarak çıkmıştır.

Ülkemizde daha çok doğu vilayetlerinde hayatini devam ettiren bu mezhebin dördüncü delili olan akıl hakkında araştırma yapmayı ve bu araştırmayı Sünnî mezheplerin dörtlü delil sistemindeki dördüncü delilleri ile mukayeseli olarak ele almayı amaçladık. Bu amaçtan hareketle usûl-fûrû denklemini kurarak aklın nereye tekabül ettiğini belirlemeye çalıştık. Bu tekabülün Sünnî fıkıh mezheplerindeki yerini de işaret etmeden geçmedik.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Matbaa-i Şarkîyye, ts., s. 507.

² Türçan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara Okulu Y., Ankara 2003, s. 42.

Çalışmanın girişinde Ca'ferî fıkıh usûlünde “edille-i erbaa”ya özet bir bilgi verdik. Birinci bölümde Ca'ferî fıkıh usûlünün teşekkül öncesinde akıl delili, ikinci bölümde usûlün teşekkülü döneminde akıl delili ve akıl deliline verilen reaksiyon bağlamında Usûlî-Ahbârî ilişkisi ve sebepleri, üçüncü bölümde usulün tekâmül döneminde akıl delili, dördüncü bölümde akıl delili bağlamında Ca'ferî-Sünnî usûl eserlerinin mukayesi ile birlikte nihayetinde akıl delilinin fûrû fıkhındaki yerini tespit etmeye çalıştık.

“Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili” başlığı altında ele alınan bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince 12.11.2012 tarih ve 3391-D1-12 numara ile desteklenmiştir. Bu anlamda Üniversitemiz BAP birimine teşekkür ederim.

Bu çalışmamızda bize görüş ve önerileriyle önemli katkılar sunan ilk tez danışman hocam Prof. Dr. Talip TÜRCAN'a; yeni tez danışman hocam Prof. Dr. Adnan KOŞUM'a ve tez izleme komitesinden Prof. Dr. Metin TOPCUOĞLU'na, Prof. Dr. Faruk TURHAN'a, Yrd. Doç.Dr. Ünal YERLİKAYA'ya teşekkürlerimi sunarım.

Sefa ATİK

Denizli 2016

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI

Henüz hicri I. y.y'da ilk nüveleri görülen en eski İslâm fırkası olan Şîa, kurumsallaşmasını hicri IV. asırdan sonra tamamlamıştır. Bugün İran'da uygulamada olan Ca'ferî fikhî; kendine has ilkeleri olması nedeniyle önem arz etmektedir. Diğer dört Sünnî mezhepte olduğu gibi kurucu şahsiyetin ismi ve lakaplarıyla anılan Ca'ferî mezhebinde de edille-i erbaa; Kitâb, Sünnet, icmâ ile başlamakta ancak dördüncü delil akıl ile diğer Sünnî fikh usûllerinden ayrılmaktadır.

Bilindiği gibi nas ve tayin ile belirlenmiş bir imâmet anlayışını ve aynı zamanda imamların masûmiyetini iman mihverine yerleştiren inanç gruplarına Şîa denmektedir. Şîa kavramı, İsmailiyye, Zeydiyye gibi tahsîs ifade etmeksizin mutlak olarak kullanıldığında "İmâmiyye/İsna-aşeriyye" mezhebi akla gelmektedir. Şîa'nın kâhir ekseriyetini bu grup oluşturmaktadır. Bu grubun fikhî mezhebi ise Ca'ferîliktir. Bu gerçekten hareketle Ca'ferî mezhebini kendi sistematiği içerisinde objektif olarak akıl delili etrafında değerlendirmek önem arz etmektedir. Ülkemizde İmâmiye hakkında Kelâm ilmi alanında bir hayli çalışma mevcut iken İmâmiyye/Ca'feriyye fikh usûlü sahasında neredeyse yok denecek kadar az çalışma vardır. Bu nedenle Ca'ferî mezhebinde akıl delilini ve aklın serüvenini incelemeye karar verdik. Çünkü Kitâb ve Sünnet'ten istinbât edilen hükümleri günlük hayatlarında tatbik eden diğer bir toplum da Şîa diye isimlendirilen dînî gruplardır.

Sünnî fikh fikh usûlü eserlerinde edille-i şer'îyye sıralaması temel olarak Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyâs şeklinde dört esas üzerinde kesinlik kazanmıştır. Bu temel dörtlü tasnifte ihtilâf bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şîa'ya baktığımızda bu dörtlü tasnifin ilk üç sıralamasında da hiçbir farklılık göze çarpmamaktadır. Bununla beraber dördüncü maddede önemli bir farklılık dikkat çekmektedir. Dördüncü madde akıl ilkesi olarak kabul edilmiştir. İşte bu yüzden bu mezhebin usûl ve fûrûunun teşekkülünde aklın rolünü ele almak önem arz etmektedir.

Bilindiği gibi İslâm fıkında şer‘î-amelî bir konuda nassın mevcudiyeti durumunda akıl ya da re‘y’e başvurulamayacağı genel kabuldür. Bu genel kural Ca‘ferî fıkında da geçerlidir. Fakat Ca‘ferî fikhî nasların sınırlı, olayların sınırsız olduğu gerçeği ile yüz yüze gelmiştir. İmamlar dönemi dediğimiz gaybet öncesi dönem (h. 328/940 öncesi) aynı zamanda nas dönemi anlamına gelmektedir. Gaybet nedeniyle nas dönemi son bulunca sosyal zorunluluklar akıl delilini devreye sokmuştur.

Bu tezin amacı aşağıda gelen sorulara cevap aramak olacaktır:

- Sünnî fikhî usûlü geleneğinin aksine nas döneminin İmâmlar dönemi sonuna kadar devam ettiği Şîa geleneğinde akıl; bir ilke olarak ne zaman usûl literatürüne (usûlü‘d-din) girmiş, yine Kelâm’a giren akıl ne zaman, nasıl, neden ve hangi arka plandan hareketle usûlü‘d-din’den usûl-i fıkha taşınmıştır?
- Akıl, bir teşrî kaynağı mı? Yoksa bir istidlâl yöntemi mi? Yahut nasları yorumlama ve anlamada bir vasıta mıdır?
- Akıl, Sünnî gelenekteki kıyâsa bir reaksiyon olarak mı Ca‘ferî usûl geleneğine girmiştir?
- Akıl, Sünnî usûl geleneğindeki “kıyâs-ı fukahâ” ilkesinde olduğu gibi “masum imamın aklına” mı tekabül etmektedir? Aklın muhtevası ne ile doldurulmuştur?
- Kıyâs-akıl ilişkisinin mahiyeti nedir? Kıyâs uygulaması ile aklın birleştiği ve ayrıştığı noktalar nelerdir?
- Sünnî gelenekte fûrû-i fikhın tıkanıdığı yerler kıyâs, istihsân, maslahat vb. ilkeler ile aşılırken Ca‘ferî fûrû’unda tikanıkları aşmada aklın rolü nedir?

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Ülkemizde İlahiyat alanında Şîlik hakkında yapılan çalışmaların ana hatlarıyla kelâmî meseleler üzerinde olduğu görülmektedir. Yani daha çok kelâm dalında ve bu alanın konusu olan imâmet hakkındadır. Ca'ferîlik kavramı özelinde ele alınan konular yine kelâm ilminin sınırları kapsamındadır.

İslâm Hukuku alanında Ca'ferîlik hakkında çok az çalışma bulunduğu için bu alanda bilgi eksikliği dikkat çekmektedir. Konumuz bağlamında Arap dünyasında Rüşdî Arsan Alyân'a ait "*Delîlü'l-Akl İnde's-Şîati'l-İmâmiyye*" ismiyle 1971 tarihinde yapılan bir doktora çalışmasına şahit olduk. Kanaatimizce bu çalışma alanında ilktir. Bu çalışmada konunun fûrû fıkıha dâir yönü ele alınmamıştır. Bu alanda yapılan kısıtlı çalışma olmasına rağmen bitirilmiş üç yüksek lisans tezi ve yapılmakta olan iki doktora tezi dikkat çekmektedir. Bunlar Samire Hasanova'nın "*Hicri V-VI. Asırlarda Caferî Usul Alimlerinin Delil Anlayışı*"; Amir Kahayev'in "*Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûlü Fıkıhla Alakalı el-Udde Eserinde Delil Anlayışı*"; Nizamettin Ergüven'nin "*Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyasla Şîî Câferîlerdeki Aklın Mukayesesi*" isimli yüksek lisans tezleridir. Bu tezleri gözden geçirdiğimizde sınırlı bir kapsama sahip olduğu gördük. Konumuza ilişkin olarak Nizamettin Ergüven tezinde, kavramların tanımlarına ve akıl- kıyâs mukayesesine yoğunlaşmıştır. Diğer taraftan tez çalışmasına başladıktan sonra Hüseyin Arı'nın "*Caferî Usûlünde Akıl Delili*" başlığını taşıyan bizden sonra başladığını düşündüğümüz henüz tamamlanmamış olan bir doktora tezi olduğunu tespit ettik. Araştırmacı ile görüştüğümüzde içerik ve bölüm başlıklarının farklı olduğu konusu netlik kazanmış oldu. Bizim çalışmamızın bir alt başlığı olan ictihâd başlığını kapsayan bir diğer doktora tezi olan Nizamettin Ergüven'in "*Caferî Usulünde İctihâd*" çalışması ile de tezimiz kapsam olarak farklılık arz etmektedir.

Biz bu alandaki bilgi eksikliğini bir nebze giderebilmek amacı ile Ca'ferî fıkıh usûlünde akıl delilini ele alırken bu alanda telif edilmiş usûl ve fûrû fıkıha dâir eserler ile usûl-fıkıh dengesini kurmayı amaçladık.

Bu bağlamda çalışmada kullandığımız kaynaklar:

- a. İmâm Ca'fer'in müstakil bir eseri olmadığı için ilk dönemde yazılan *Kütüb-i Erbaa* üzerinden hareketle, hadîse dayalı fıkıh eserlerinden faydalandık. Bu minvalde el-Kuleynî'nin (ö. 328/991) - *el-Kâfi'si*; Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) - *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh'i*; Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) - *Tehzîb ve İstîbsâr* olmak üzere dört eserden istifade ettik.
- b. İlk dönem usûl eserleri olan Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) - *et-Tezkira*; Şerîf Murtâzâ'nın (ö. 436/1044) - *ez-Zerîa*, Şeyh Tûsî'nin - *el-Udde* isimli eserlerinden faydalandık.
- c. Usûlün gelişim ve tekâmülüne katkı sağlayan yüze yakın fıkıh usûlü eserini kronolojiyi takip ederek inceledik
- d. Konunun bütünlüğünü sağlamak için fûrû fıkha dâir önde gelen ansiklopedik eserlerden faydalandık. Özellikle Şeyh Tûsî'nin Mezâhib-i Hamse diye nitelendirmeyi hak eden mukâren fıkıh türü eseri olan *el-Hilâf* ve *el-Mebsût* adlı eserini; Allâme Hillî'nin (ö. 726/1325) Mezâhib-i Hamse türü *Müntehâ't-Tullâb* ve mezhep içi ihtilâfları ele alan *Muhtelefû's-Şîa'* adlı eserlerini dikkatle inceledik.
- e. Kronolojik olarak önde gelen Sünnî usûl ve fıkıh eserlerini okuduk.
- f. Günümüzde Ca'ferîlik mezhebinin belirli konularına dâir yazılan tezler ile yüze yakın araştırma ve makaleyi gözden geçirdik.
- g. Diğer taraftan günümüzde Ca'ferîlik ve İmâm Ca'fer hakkında telif edilmiş Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerden faydalandık. Özellikle Ebû Zehrâ'nın *Fıkhu's-Sâdık*; Ali Sâmî Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*; Muhammed Cevâd Muğniye, *Şîa'tünâ fi'l-Mîzân*; Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*; Murtâzâ Mutahharî, *Deh Koftâr*; Seyyid Huseyn el-Müderrişî, *Mukaddime-i Ber Fikh-ı Şîi'* adlı eserlerinden istifade ettik.
- h. Bunlardan başka Ricâl ve Tabakât kitaplarından da istifade ettik. Bu kapsamda Necâşî (ö. 450/1058)'nin Ricâl; Tûsî'nin *el-Fihrist* ve *er-Ricâl*; İbnü'n-Nedîm (ö. 438/1046)'in *Fihrist*; Fuat Sezgin'in *Târihü't-Türâsi'l-Arabî*; Ömer Rızâ Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-Müellifîn* adlı eserlerini de sayabiliriz.

III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Araştırmanın başlığında yer alan “Ca’ferî”³ kelimesi İmâm Ca’fer’e nispetle anılarak Şîî fıkına isim olmuştur. Genel ve bütüncül bakış ile konuya dair isimlendirmeye baktığımızda birtakım zorluklar ile karşılaşmıştır.

Genel hatları ile Şîî fakîh ve usûlcülerin kendilerini tanımlarken kullandıkları terimler genelden özele doğru şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Şîî, İmâmî,⁴ İsnâaşerî ve Ca’ferî. Bu pratik gerçekten hareketle konu isimlendirilirken zaman zaman şemsiye kavram ‘Şîî’ ile teorik kavram “Ca’ferî” ifadeleri karşılıklı kullanılmıştır. Öyleyse çıkışı itibariyle siyâsi İslâm fırkalarının en eskisi Şiilik olması hasebiyle “Şîî” kavramı tüm tanımlamalara öncelikli olacaktır.⁵ Dolayısıyla İmâmiyye tanımlaması ikinci asrın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmıştır. Keza isnâaşeriyye isimlendirmesi Onikinci imâmın gaybete girmesiyle birlikte sonraki kaynaklar tarafından ifade edilmiştir. Hicri IV. asrın ilk çeyreğine kadar makâlât kitapları isnâaşeriyye terimini kullanmamaktadır.⁶ Yani bu isimlendirme İlk dönem fırak ve makâlât kitaplarında geçmez. Ne Nevbahtî (ö. 310/922) *Fırakü’ş-Şîa*’sında; ne Kummî (ö. 299/911) *Makâlât ve’l-Fırak’ında* ne de Eş’arî (ö. 330/941) *Makâlât-ı İslâmiyyûn*’da bu isimlendirmeyi zikretmektedir. Bu durumda isnâaşeriyye terimi Hasan Askerî’nin vefatından (ö. 260/873) sonra kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü bundan önce kimse muntazar on ikinci imâmı

³ Fıkın tedvîn hareketi ile birlikte artık mekânlarla izafeten kullanılan isimler şahıslar için kullanılmaya başlandı. Medîne medresesi yerine Fık-ı Mâlîk; Irak medresesi yerine Mezheb-i Ebî Hanîfe gibi Fık-ı Ca’ferî ifadesi de İmâm Ca’fer Sâdık’a nispet edilmiştir. Bkz., N.J. Ceolson, *Fî Târihi Teşrîû’ (İslâmic Law)*, Trc-Thk. Muhammed Ahmed Serâh, el-Müessesetü Câmiiyye, Beyrut, 1412, 78; Örneğin İbn Kuteybe erken dönemde ona “Ca’feriyye” mezhebinin nispet edildiğini beyan etmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Meârif*, Thk. Servet Ukkâşe, y.y., ts., s. 210.

⁴ et-Tehânevî, Muhammed Alî (ö. 1158/1745), *Keşşâfu İstılâhâtü’l-Funûn ve’l-Ulûm*, I-II, Thk. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî Corc Zînâtî, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1997, I, 260, 261.

⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm’da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdülkadir Şener, Ayyıldız Matbaası, Ankara1968, I, 60.

⁶ Atalan, Mehmet, *Ca’fer-i Sâdık*, TDVY, Ankara 2010, 35, 157, 159, 162; Küçük gaybet döneminde İmâmiyye kendisi ile ilgili eserler vermeye başlamıştır. Büveyhiler döneminde (334-447/947-1055) Şîî müellifler kendilerine atıfta bulunurken “el-İmâmiyye”, “eş-Şîa”, “et-Tâife”, “el-Fıraku’l-Muhikka”, “el-Mezheb” ifadelerini kullanmışlar ama “İsnâ-aşeriyye” terimini kullanmamışlardır. Etan Kohlberg, “İsnâ-aşeriyye Teriminin İlk Kullanılışları” Çev. H. İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2: 1 2004, 102.

bekleliyordu.⁷ Görüldüğü gibi genel ve kapsamlı kelâmî bir isim olan Şîlik tanımlaması fikhî ve amelî nitelikli Ca'ferîlik tanımlamasına mukaddemdir.

Ca'fer'i mezhebinde de fıkıh terimi kavramsal çerçevesini Sünnî ekollerde olduğu gibi genelden özele doğru tamamlamıştır. Yani önce tüm dînî ilim ve disiplinlerin ortak adı olarak literatüre girmiş; sonra "fıkıh" ilmine alem (özel) olarak nihâyete ermiştir. Nitekim bu durumu Ahmed Emîn şu şekilde özetlemektedir: "Fıkıh" kavram olarak bir şeyi bilmek ve anlamaktır (ilm-fehm). Sonrasında dînî bir konuyu bilmek ve anlamak şeklinde kullanılan bu kelime "teşrî ilmi" için kullanılmaya başlanmıştır. Arap'ın ilimler konusundaki âdeti önce ilimleri genel isimlerle ifade etmek sonrasında ise bunu daraltmak şeklindedir.⁸ İmamın tüm bilgilerin kaynağı olması biçimindeki teorik alt yapının kurulması⁹ nedeniyle Şîî ilim dünyası son imâmın "gâib" olmasına kadar akıl karakterli usûl ve fûrû ile ilgili ilmî disiplinlere ihtiyaç duymamıştır.

IV. CA'FER SADIK'IN FIKHÎ DÜŞÜNCESİ

Emevî devrinin sonu ve Abbasî devrinin ilk dönemlerini idrak eden ve mensubu olduğu Hâşimîler'in imâmı olan İmâm Ca'fer (ö. 80-148/699-765), amcası Zeyd b. Alî (ö. 122/740)'nin isyan edip öldürülmesinden sonra ağırlaşan şartların tesiriyle siyasetten¹⁰ tamamen uzaklaşarak Medîne'de ilimle meşgul olmuştur. Özellikle amcazâdesi Muhammed Nefsüzzekiyye ile İbrahîm b. Abdillâh'ın (ö.145/762) yılındaki isyanlarına muhalefet etmiş, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söylemiştir. Hâdiselerin Ca'fer Sâdık'ın tahmin ettiği istikamette gelişmesi daha sonra Şîa

⁷ eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Kıylanî, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., I, 58.

⁸ Ahmed Emîn (ö. 1954), *Fecru'l-İslâm*, Matbaatü'l-İtimâd, 1928, I, 297.

⁹ Neşşâr, Alî Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 163.

¹⁰ İbn Teymiyye, Ca'fer Sâdık'ın siyâsete koymuş olduğu mesafeye (Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Derin Y., İstanbul 2011, 84) şöyle itiraz eder: Ca'fer Sâdık, zamanın en âlimi ise o imâmet yerine ilimle ile meşgul oldu tezi ile imâmet teorisi tenakuz arz etmektedir. Açık olan şudur ki zamanın imâmı olması söz konusu ise bu durumda imâmet yerine ilim ile meşgul olacağına ilgili teori gereği imâmet ile meşgul olması daha doğru olmalıdır. Yine İbn Teymiyye'ye göre imâmiye fikhini neşr ettiğine dair tez iki yönden problemlidir: 1-Ya daha öncekilerin bilmediği yani bid'at bir ilmi neşr etmiştir. 2-Ya da öncekilerin bildiği ama neşrinde kusur ettikleri bilgiyi neşr etmiştir. Dolayısıyla Ca'fer'e ait olmayan ve yalan ihtiva eden nakiller ona nispet edilmiş olup Cifr kitâbı olması, yıldız ilimleri ile uğraşması gibi hususlar bu kabildendir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Muhtasarü Minhâci's-Sünnet-i's-Seniyye*, İhtisâr: Abdullah Guneymân, Daru's-Sadîg, y.y., 1426, 135-136, 169.

tarafından onun geleceği bilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.¹¹ Diğer dînî grupların güçlü toplum arayışının aksine Şîlik karizmatik bir lider arayışındadır. Şîa'da mezhebin meşruiyeti için ideolojik gerekçe ve karizmatik lider gereklidir. İdeolojik gerekçe olmaksızın hiçbir mezhep ortaya çıkamayacağından bu amaçlarını İmâmlar etrafında kümelenerek yapmışlardır.¹² Bu anlamda bir karizmatik lider olan imâm artık hem kutsal kaynak hem de onun yorumcusudur.¹³ Diğer taraftan oğlu İsmail'in babasından önce vefat etmesi, İmâmın yanıla bilirliliği hususunda bir kırılma noktası olmuştur.¹⁴ Ca'fer Sâdık, Müslüman toplumun siyasî ayrışmalar içerisinde bulunduğu ve bu ayrışmaların sebep olduğu isyanlar döneminde yaşaması nedeniyle geçmiş tecrübeleri göz önünde bulundurarak sükûnet ve suhûleti esas almıştır. Nitekim Ca'fer Sâdık, babası Muhammed Bâkır ve dedesi Zeynülabidîn'in yolunu takip ederek fitneden mümkün olduğu kadar uzaklaşmaya gayret göstermiştir.¹⁵ Onun bu makul çabası ilmî ortama sirayet etmiş, kendisi ve ilmî şahsiyeti her kesim tarafından saygı ile anılarak ilim ve kültür ortamlarının müşterek öznesi olmuştur.¹⁶

Onun genelde islâmî fırkalar özelde Şîî fırkaları arasında denge unsuru olduğu vefatı ile daha iyi anlaşılmıştır. Nitekim ölümünden sonrası Şîa; oğullarından İsmâil adına kurulan İsmâiliyye fırkası ve Mûsâ Kâzım'ı imâm tanıyan İsnâaşeriyye fırkası olmak üzere iki büyük gruba ayrılmıştır.¹⁷ Hatta durum öyle bir sıkıntılı hal almıştır ki hicrî III. yy. Şîî kelâmcılarından Nevbahtî ve el-Kummî'nin bildirdiğine göre müfrit Şîî fırkaları ve İsmâiliyye imamları Ca'fer Sâdık hakkında aşırı fikirler ileri sürerek onun Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁸

¹¹ Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, s. 35.

¹² W. Montgomery Watt, *İslâmic Survey I İslâmic Philosophy and Theology-İslâm'i Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara 1968, I, 18, 19, 30. Bu genellemeden Ehl-i sünnet'i istisna etmek gerekecektir. Çünkü müesses hale gelmesi, tezleri ve zamanlaması önemlidir. Sonradan oluşan ideolojik taassuplar ayrı bir husustur.

¹³ Wilson, Bryan, *Dînî Mezhepler*, Çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Y., İstanbul, 2004, s. 46.

¹⁴ Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 109; Bu ifade "bedâ" teorisini çağrışırsa da Şîî fakihler "bedâ"yı farklı yorumlamaktadırlar. Şîa'ya göre Allah'ın; insanı gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir emir ile sorumlu tutması muhâldir. İbrahim'e İsmail'i kurban et, emri "bedâ"dır. Hakiki bedâ Şîa'da muhaldir. Bahsedilen bedâ "yemhullah mâ yeşâ/Allah dilediğini siler" kabilindedir. el-Behbehânî, Vâhid (ö. 1206/1784), el-Fevâidü'l-Hâiriyye, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum, 1415, s. 180.

¹⁵ Öz, Mustafa, "*Ca'fer es-Sâdık*", DİA, VII, 2.

¹⁶ Feriduddîn Attâr Tezkiratü'l-Evliya'sına Ca'fer Sâdık'la başlar ve Beyâzıd-ı Bestâmî Ca'fer-i Sâdık'ın manevi mürîdidir. Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, s. 179.

¹⁷ Öz, "*Ca'fer es-Sâdık*", VI, 2.

¹⁸ en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh, *Kitâbu Firakî's-Şîa*, Abdülmün'im el-Hidânî, Kahire, 1996, s. 54, 55.

Ca'fer Sâdık ve babası Muhammed Bâkır Medîne'de Mescid-i Nebevî'de bir ilim merkezi kurarak birçok fakih, muhaddis ve filozof yetiştirerek görüşlerini yayma imkânına sahip olmuştur.¹⁹ Ayrıca mensuplarının Kûfe'de odaklanmaları nedeniyle Medîne dışında Kûfe camiinde dersler vermiştir.²⁰

Her kesim tarafından saygınlığı kabul edildiği için rivâyetleri Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahih dışında Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.²¹ Ca'fer Sâdık'ın Ebû Hanîfe ile Medîne ve Irak'ta; Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ ile Mekke'de ilmî münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Ehl-i sünnet; Ca'fer Sâdık'ı hadîsle uğraşan, fıkhıta müctehid derecesine ulaşmış bir hadîs ve fıkıh âlimi olarak değerlendirmektedir.²² Şîa kaynaklarına göre sayılarının dört bine ulaştığı belirtilen kişi kendisinden hadîs dinlemiş ve rivâyette bulunmuşlardır.²³

Ca'fer Sâdık'ın muhaddis olan babası kelâmıdan ve kelâm ekseninde dinî tartışmalardan hem kendisini hem de müntesiplerini uzak tuttuğu için İmâm Malik'e benzemektedir. Ca'fer Sâdık'ın yaşadığı çağ kelâm ve fıkıhın etkinliğini arttırdığı ictihâd dönemine tekabül ediyordu. Bu açıdan o, Ebû Hanîfe'ye benzediği gibi mezhepteki konumu da onun mezhebî konumuna çok benziyordu. Çünkü Ca'ferî fıkıhının bir müessisi olarak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kelâmî risâleler gibi Ca'fer Sâdık'a da kelâmî risâleler nispet edilmektedir. Hâlbuki ikisinin de kendilerine ait bir telifi yoktur.²⁴ İkisi de bir fıkıh mezhebi müessisi olarak birçok fikhî meseleyi miras bırakmışlardır. Ebû Hanîfe'ye kurucu bir unsur olarak Mürcie, Cebrî, Kaderî gibi aidiyetler nispet edildiği gibi Ca'fer Sâdık'ı da bütün kelâmî ekoller sahiplenmek durumunda kalmışlardır. Ca'fer Sâdık'tan sonraki diğer altı imâmıda Ca'ferî düşüncüyü

¹⁹ Karaman, Hayrettin, "Ca'feriyye", DİA, VII, 4; Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 44; Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev: Metin Karabaşoğlu İz Y., I, 211.

²⁰ Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, s. 54.

²¹ Faruk Hamâde, "Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Şîa'nın Oniki İmâmının Rivâyetleri" çev: Hacı Musa Erkaya, Murat Gökâl, *Dini Araştırmalar*, C. 8, s. 24, 334; Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer'den rivâyette bulunmaması onun hadîs konusunda zayıf oluşu yüzünden değil meclisine girip çıkan sika olmayan hadîs râvîleri nedeniyle. Nitekim Buhârî *el-Edebü'l-Müfred* ve diğer eserlerinde onun rivâyetlerine yer vermiştir. Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 52.

²² Örneğin İmâm Ca'fer Sâdık'a nispet edilen eserde Süfyân b. Uyeyne'den nakil yapılmıştır. Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), *Misbâhu's-Şeria*, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut, ts., 19; Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, s. 52.

²³ Şeyh Tâbersî (ö. 547/1154), *Tâcü'l-Mevâlid*, y.y., 1406, s. 43.

²⁴ Fakat Neşşâr'ın aksine Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin kelâm alanında yazmış olduğu risâlelerin ona nispetini sahih görmektedir. Bkz., Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, Ter. Sıbetullah Kaya, Yeni Şafak, İstanbul, ts., 376.

geliştirme faaliyeti açısından çok az belirgin bir çaba göze çarpmaktadır.²⁵ Bu anlamda Ebû Hanîfe'de olduğu gibi İmâm Ca'fer Sâdık'tan bize gelen istinbât yöntemleri vardır. Onun, nâsih-mensûh konusunda fikir beyan etmiş olması kendisine ait bir yönteminin olduğunun kanıtıdır.²⁶ Kendisine sorulan sorulara vermiş olduğu cevaplar ismen olmasa da mantîken "istishâb ve berâet" ilkelerini içeren hususları barındırmaktadır.²⁷ Aynı şekilde el-Kuleynî'nin *el-Kâfi*'sinde ondan rivâyet ettiği hadislerden kıyâs, rey, istihsân gibi uygulamaları bid'at gördüğü anlaşılmaktadır.²⁸

Medîne gibi bir ilim merkezinde hayat süren Ca'fer Sadık, sahabenin ilmini almış ve tâbiûn büyüklerinden birçok kişiyle buluşmuştur. İmâm Ca'fer ile Ebû Hanîfe'nin Halife Ca'fer Mansur'un yanında "kırk zor mesele"²⁹ üzerindeki münazarasından anlaşıldığına göre Ca'fer Sadık, etrafında cereyan eden siyâsî, sosyal ve dînî konulardan uzak değildir. Hicâz ve Irak fihhına vâkıftır. Gündemi takip etmektedir.³⁰

Şîî âlimlerce imâm tayin edildiği kabul edilen³¹ Ca'fer Sâdık'ın yüzlerce kitap ve risâle yazdığı ileri sürülmektedir. Bunların büyük bir kısmının kendisine nispeti şüphelidir.³² Diğer yandan bu kitapların İmâm Ca'fer tarafından telif edilmesi târihen

²⁵ Neşşâr, Ali Sâmî (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kahira, 1968, II, 218.

²⁶ Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1980), *el-İmâmü's-Sâdık*, Matbaatü Ahmed Muhaymir, ts., 269, 271, 272.

²⁷ Necis olduğu bilininceye kadar her şey tâhirdir. el-Kâşânî, el-Feyz (ö. 1091/1680), *el-Usûlü'l-Asliyye*, Kum 1390, 70; Her şey haram olduğu kesin oluncaya kadar helaldir. Ebû Abdillâh'a, hünzirdan emen ve sonrasında sürünün içerisinde büyüyen oğlağın etinin hükmü sorulunca o, *eğer açıkça biliyorsan ona yaklaşma yok eğer bilmiyorsan ye! Bu her türlü inançtan insanın satıcı olduğu pazardan alınan peynir meselesi gibidir ki artık sorma*, diyerek cevap verdi. Sonrasında bir çocuk göndererek ilgili pazardan peynir getirtti, yedi ve *haram olduğunu bilininceye kadar her şey helaldir*, dedi. er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, ts., III, 607.

²⁸ el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî (ö. 328/939), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tlk: Alî Ekber el-Ğifârî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye Murtâzâ Ahundî, Tahran 1388, I, 113 vd.

²⁹ Kırk meselenin içeriği konusunda açıklama yoktur. el-Meclisî, Allâme, Muhammed Bâkır (ö. 1111/1699), *Bihâru'l-Envâr*, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1403/1983, XXXVII, 217; es-Sübhânî, Ca'fer, *el-Eimme İsnâaşer*, y.y., ts., s. 112, 113.

³⁰ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, 29. Münâzara geleneği bağlamında bkz, es-Sübhânî, Ca'fer, *Resâil ve Makâlât*, ts., s. 362.

³¹ Öz, "Ca'fer es-Sâdık, VII, 1; Sezgin, Fuat, *Târihü't-Türâsî'l-Arabî*, Ter: Mahmûd Fehmî Hicazî, Muhammed b. Suûd Üniv Y., Riyad 1411, III, 266, 267.

³² *Misbâhu's-Şerîa ve Miftâhu'l-Hakîka*, Ca'fer Sâdık'ın dinî ve ahlâkî muhtevâlî sözlerinin 100 bâbda ele alındığı bir eserdir. Bu eserde "akıl delil olması iki şekildedir: Doğru söz ve doğru fiildir" şeklinde tasavvufî ve ahlâkî ifadelerle açıklanmıştır. Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/ 765), *Misbâhu's-Şerîa ve Miftâhu'l-Hakîka*, y.y., ts., s. 103.

sabit olmamakla birlikte bu eserleri ders olarak telkin ve talim için imlâ ettirmesi de mümkündür.³³

Ca'fer Sâdık'ın Şîf fıkıh usûlü özelinde olmak üzere usûl ve furû ilim tarihinde önemli bir belirleyiciliği vardır. Şîfîliğin ana gövdesi olan İsnâaşeriyye kelâm ve fıkıh anlayışı olarak ona nispet edilerek "Ca'feriyye" adıyla anılmaktadır. Fakat onikinci imâmın gaybetinden sonra İsnâaşeriyye Şîfî'nin fıkıh ve kelâm anlayışlarında Ca'fer'e nispetle büyük farklılaşmalar olmuştur. Kendisine nispet edilen ilim çeşidinin çokluğu nedeniyle gulât Şîfî gruplarca velî, nebî ve hatta ilah olarak nitelenmiştir.³⁴ Öyle ki o, İbrâhim'in suhufuna, Tevrat, Zebûr ve İncil'e hakim olup Hz. Fâtıma'nın mushaf'ı³⁵ geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cifr ilmine vâkıftır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Mûsâ ve Hızır kıssasındaki ihtilâfta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir.³⁶

İmâm Ca'fer Sâdık'a nispet edilen bu denli mübalağalı teorik tanımlamalar şu pratik sonucu vermiştir: İmâmet konusu "epistemoloji"ye dönüşmüştür. Artık İmâm sadece fikhî değil her türlü bilginin kaynağı ve belirleyicisidir. Bu tanımlama ilerleme kaydederek "epistemoloji" ile sınırlı kalmamış "imâm"ı "kozmoji"nin kaynağı olmaya doğru yükseltmiştir. "imâm" artık varlığın da kaynağıdır. Zira Allah'ın ilk yarattığı şey "nur"dur, ve bu nur; Hz. Muhammed'in suretidir. Yine bu nur, O'ndan Âdem'e, sonra Ehl-i beyt imamlarına intikal etmiştir.³⁷

³³ Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1898-1974), *el-İmâmü's-Sâdık*, 269-272. Kendisine nispet edilen kitaplar için yeniden araştırma yapmak gerekir. Sezgin, Fuat, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, III/1, 266, 267.

³⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II, 161; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Thk. İhsân Abbâs, y.y., ts., I, 327.

³⁵ Emeviler döneminde Şîfî literatür kaynakları olduğu iddia edilerek ve özellikle Ca'fer Sâdık'a nispet edilen dîni hukuk çalışmaları uydurmadır. Hicri II. yy'da İmâm Mûsâ Kâzım ve kardeşi Alî b. Ca'fer'e nispet edilen *Kitâb fi'l-Helal ve Haram* isimli kitabın otantiği şüphelidir. Oniki imâmcı İsnâ Aşeriyye Şîfîlerinin otantik/güvenilir hukuk literatürü ancak hicri üçüncü asrın sonuna doğru başlar. İsmailî kolununun ise daha sonradır. Son şekli ile hicri üçüncü asırdan itibaren ileriye doğru gelen Şîfî hukuk Sünnî ekollerden sınırlı derecede farklılıklar gösterecektir. Schacht, Joseph, "Şîfî Hukuku", Çev: Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık, 2011 Yıl:4, S:8, 179-181.

³⁶ Öz, "Ca'fer es-Sâdık, DİA, VII, 1.

³⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II, 163. Bu bağlamda bkz., et-Tabersî (ö. 548/1153), *İ'lâmü'l-Verâ bi-A'lâmi'l-Hüdâ*, (I-II), Müessesetü Âl-i Beyt, y.y., 1417, 1. baskı, I, 536.

V. CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNDE DELİLLERE GENEL BAKIŞ

Bu başlıkta Ca'ferî mezhebinin delilleri hakkında bir tasavvur oluşturması amacıyla dörtlü delil sistemi hakkında özet bir bilgi verilecektir. Bu kısa açıklamalarda mezhep içi ihtilâflar neticesinde ortaya çıkan Usûlî ve Ahbârîlerin görüşlerine de yer verilecektir.

A. Usûl-i Hamse' den Usûl-i Erbaa'ya Geçiş

Ca'fer Sâdık sonrası Şîî kelâmı Şîî-Mu'tezile yaklaşması neticesinde başlangıca nispetle Ca'fer Sâdık'ın görüşlerinden farklı bir yol izlemiştir. Aslında Ca'fer Sâdık Mu'tezile'ye karşıt bir konumdaydı.³⁸ Dahası onlara karşı ciddi muhalefet içerisinde bulunmaktaydı. Her ne kadar sonraki dönem âlimleri itikadî olarak da Ca'ferî olduklarını iddia etseler de onlarda Ca'fer Sâdık'tan geriye sırf "fıkıh" kalmıştır.³⁹ Neticede iki grup arasındaki son dönem yaklaşması neticesinde itikad açısından "usûl-i hamse"den "usûl-i erbaa" denilen tevhîd, adâlet, nübüvvet ve imâmet teorilerine geçilmiştir.⁴⁰

B. Usûl-i Erbaa'dan Edille-i Erbaa'ya Geçiş

Sünnî fıkıh ile Şîî fıkıh arasında üzerinde durmayı gerektirecek önemli bir fark yoktur.⁴¹ Bu tespiti fıkıh anlayışlarının muhtevaları müştereklik arz etmesi dolayısıyla İslâm fıkıh ekollerinin usûle dâir metodolojilerine genellememize mâni bir durum söz konusu değildir. Öyleyse usûlün de aynı minvalde yol alması kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Schacht, sosyolojik ve epistemolojik yakınlıklarına ve buna ilave olarak Sünnî ve Şîî düşünce dünyasında dört delilin ortak noktalarına dikkat çekerek "Şîîlerin 'hukuk kaynakları' teorisi bile esas itibarıyla Sünnîlerinki ile aynı sonuca ulaşır. Şîîlikteki hukukî gelişme Sünnîliktekini takip etmektedir. Şîî öğretiler her zaman en az bir Sünnî

³⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 415.

³⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II, 209.

⁴⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II, 218; Yani inancı esas alırsak Ca'ferî Sâdık İmâmiye'nin kurucusu olacağı kanaatindeyiz. Zira Mu'tezile'nin beş ilkesi Şîîliğin dört ilkesine dönüşmüştür.

⁴¹ Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev: Muharrem Tan, İnsan Y., İstanbul, 2000, s. 164.

mezhebin öğretileri ile aynı olmuştur. Ana kaynak olarak Kitâb ve Sünnet; tâlî kaynak olarak ise icmâ ve akıl, kullanılmıştır. Şîilerin Kitâb ve Sünnet'ten hüküm çıkarmak için kullandıkları aklî istidlâl yöntemi Sünnîlerin kıyâs metodundan farklı değildir"⁴² tespitinde bulunmaktadır. Ona göre dört delil ilkesi bu mezheplerin birbirinden etkilenmesi sonucu teşekkül etmiş akıl ve kıyâs birbiri ile eşdeğer olup artık Şîilerin masûm imâm inancı ancak teoride kalmıştır.⁴³ Çünkü akıl devreye girmiş ve fukahâ Masûm İmâm'ın yetkilerini zarûreten de olsa kullanmak zorunda kalmıştır. *Netice olarak Mu'tezile ile etkileşim 'usûl-i hamse'den usûl-i erbaa'ya; Ehl-i sünnet ile etkileşim 'usûl-i erbaa'dan 'edille-i erbaa'ya geçişi sağlamış olmaktadır.* Bu anlamda Edille-i Erbaa:

1. Kitâb

Tüm fıkıh ekollerinde Kur'ân'ın delil olması noktasında ittifak asıldır. Burada ihtilaf noktaları ona yaklaşırken kullanılan usûl ilkelerindedir. Bu konu bağlamında mezhepte de tartışılan hususlar; Kitâb'ın zâhirinin delil olup olmadığı ve Kitâb'da tahrifin (eksiltme veya ilâvenin) bulunup bulunmadığıdır.⁴⁴

a)- Kur'ân-ı Kerim'in Zâhiri ile Amel: Kitâbın zâhirinden maksat, bir mânaya delâlet ihtimali daha kuvvetli olmakla beraber başka bir mânaya delâlet ihtimalinin de bulunduğu ayetlerdir. Aklî faaliyetlere mesâfe koyan Ahbârîler'e⁴⁵ göre şu sebeplerden dolayı Kur'ân'ın zâhiri ile amel etmek câiz değildir: Herkesçe bilinmese bile bu ayetlerdeki ihtimali ortadan kaldıran bilgi mevcut olabilir. Bu minvalde imâmlar re'ye dayalı tefsîri menetmişlerdir çünkü zâhir mânayı tercih etmek re'ye dayanmak demektir. Aynı şekilde bazı rivâyetler, Kur'ân-ı Kerim'i ancak nüzûl sırasında ona muhatap olanların anlayabileceklerini ifade etmektedir. Buna karşı usûlde aklî faaliyetleri

⁴² Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Sosyolojik Bakış*, 117.

⁴³ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Sosyolojik Bakış*, 117; Mutahharî, Murtâzâ, *Deh Koftâr*, İntişârât-ı Sadrâ, ts., s. 111.

⁴⁴ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 7; Şerif Murtazâ'ya kadar Kur'anda tahrif hakkında bir kanaat sözü konusu iken Murtazâ böyle düşünenleri tekfir etmiştir. ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, I-XV, Thk. Şuayb Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1402, XVII, 588-590 (394. md.).

⁴⁵ Zâhirîler ile Ahbârîler nasları literal anlamada birleşirler: Arpa, Abdülmüttalip, "Zâhirîlik ve Mecâz"-İbn Hazm Örneği- *SAÜİFD*, XIV, S:25 (2012/1), 43-57. Ahbârî-Usûlî terimleri ile açıklama "Akıl Deliline İtirazlar Ve Ahbârîyyûn-Usûliyyûn Ayrışması" başlığı altında gelecektir.

önceleyen Usûlîler'e göre Kur'ân'ın zâhiri de delildir: Zâhiri açıklayan bilgiler kaynaklarından araştırılır ve herhangi bir delil bulunamazsa dil kurallarına ve örf'e başvurulur. Kur'ân-ı Kerîm'i dil kurallarına ve örf'e dayanarak anlayıp uygulamak re'y tefsiri değildir; re'y tefsiri akla dayanarak nassı ve zâhiri te'vîl etmekle gerçekleşir. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamayı belli bir zümreye tahsis eden rivâyetler sağlam değildir. Bu tutum Kitâb'ın gönderilme amacına ve evrensellik vasfına ters düşmektedir; böyle bir sonuca götüren haber-i vâhidler delil olarak kabul edilemez.⁴⁶ Görüldüğü gibi burada aklî ve usûlî yaklaşımlar tartışmanın ana merkezine oturmaktadır.

b)- Kur'ân-ı Kerîm'de Tahrîf Meselesi: Kur'ân'da tahrîfin bulunup bulunmadığına gelince Küleynî'nin el-Kâfî'si gibi hicrî IV. yüzyılın birinci yarısına kadar uzanan Şîî rivâyet kaynaklarında Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edildiğine (ilâveden öte bazı âyetlerin çıkarıldığına) dâir nakiller mevcuttur. Buna karşı Şeyh Sadûk, Şerîf Murtâzâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir tahrifin olmadığını, bunun aksini ifade eden rivâyetlerin asılsız olduğunu belirtmişlerdir. Bugün Şîî-Ca'ferî câmiada bu inanç hâkimdir.⁴⁷ Görüldüğü gibi Kitâb deliline ilişkin olarak usûlî bir mesele olan Kur'ân'ın zâhiri ile amel, usûlî aynı zamanda aklî bir mesele olan Kur'ân'ın adem-i tahrifi meselesi dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda Usûlî-Ahbârî ayırımının nedenlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'da tahrifin söz konusu olmaması noktasında Ca'ferî ve Sünnî fakihlerin aynı görüşte olmaları önemlidir.

2. Sünnet

On iki imâmı benimseyen Ca'ferîler'e göre Sünnet mâsumların (Hz. Peygamber ve on iki imâm) sözleri, fiilleri ve tasviplerinden ibarettir. Mâsumların bilgisi ya ilham yoluyla veya buna mazhar olanın diğerine öğretmesi usûlüyle elde edilmiştir. Bu sebeple imâmın sözleri, delilin nakil ve rivâyeti değil; delilin bizzat kendisidir. Sünnet'in delil olması güvenilir olmasına, bu da onun rivâyet ediliş şekline bağlıdır.

⁴⁶ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 7; Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), *Ferâidü'l-Usûl*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1419, I, 142.

⁴⁷ ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 588-590 (394. md.); *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu (özet)*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1994, 77-81. Bu anlamda Şeyh Müfid Kur'ân'ın tahriften azade olduğunu ifade eder. Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *el-Mesâiülü's-Serûyeh*, Thk. Sâib Abdülhamîd, 1414, s. 78, 79; Şerîf Murtâzâ da aynı görüşü teyid eder. Karaman, Hayrettin, "Ca'feriyye" DİA, VII, 7; Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri, Ahbârîlik*, Ayışığı Y., İstanbul, 2000, s. 249; Karaman, "Ca'feriyye" DİA, VII, 5.

Tevâtür yoluyla nakledilen Sünnet hem inanç hem de amel sahalarında delil ve huccettir. Tevâtür sınırına ulaşmamış hadîsler ve râvileri arasında Sünnîlerin de bulunduğu hadîsler ise delil olma yönünden tartışılmıştır.⁴⁸ Sünnî fıkıh mezheplerinde olduğu gibi en derin tartışma haber-i vâhidin delil değeri hakkındadır. Ahbârîler'e göre meşhur dört Kitap'ta bulunan bütün hadîsler sahîhtir ve bunlarla amel edilir. Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi usûlcülerin savundukları ve üzerinde ittifak bulunduğunu ileri sürdükleri görüş ise haber-i vâhidin bazı şartlarda delil olabileceği şeklindedir. Genellikle hadîsin *akla*, Kitâb'a, kesin Sünnet'e ve icmâ'ya aykırı bir hüküm ve bilgi getirmemiş olması göz önünde bulundurulmuştur.⁴⁹ Ahbârîler "sekaleyn hadîsi"ne dayanarak Kur'ân'ın "es-sekaletü'l-ekber" ve imamların ahbârının ise "es-sekaletü'l-asğar" olduğunu söylerler.⁵⁰ Bir başka ifade ile on iki imâm Şîliğinde Peygamberin sözleri "el-ehâdîsü'n-nebevî" imamların sözleri ise "el-ehâdîsü'l-velevî" olarak ikiye taksim edilir. Şîilikte hadîslerin tedvîni Sünnî tedvînden bir asır sonra yapılmıştır.⁵¹

Akıl bağlamında Sünnet konulu Usûlî-Ahbârî tartışmalarının altyapısı, usûlün fıkıh ve hadîse tatbikinden sonra ilgili ekollerin hadîs tanımında görülmektedir: Bu bağlamda dikkat çeken hususlardan bazıları "hadîslerin taksîmi",⁵² "hadîslerin tashîh ve tad'îfi" başlıkları ve bu başlıklarla ilgili meselelerdir.⁵³

Nitekim Şîî düşünce dünyasında aklî faaliyetler önce hadîsleri tenkit noktasından hareketle başlamış, oradan fakîh kelâmcıların şahsi yorum yapma gayreti demek olan "ictihâd" ile devam etmiştir. Örneğin Müfîd; imamlara olan saygısından dolayı diğer bir aklî faaliyet olan kıyâsı kabul etmediğini belirtir. Ona göre akıl hadîsler arasındaki tezatları bulma noktasında bir anahtardır.⁵⁴

⁴⁸ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 7.

⁴⁹ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 7.

⁵⁰ Uyar, s. 249, 272.

⁵¹ Seyyed Hossain Nasr, "Sünnet ve Hadîs", çev: İbrahim Hatipoğlu, *HTD*, C: IV, Y: 1, 2006, 120.

⁵² Haber-i vâhid dörde ayrılır: Sahîh, hasen, muvassak, zayıf. Evgin, A.Kadir, "Ca'ferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2004), S: I, 128.

⁵³ el-Mekki, *Buhûs fi Fıkhı'r-Ricâl*, Kum, 1414, 2. baskı, s. 33; el-Müderrişî, Seyyid Huseyn, *Mukaddime-i Ber Fıkh-ı Şîî*, Thk. Muhammed Âsif Fikret, Meşhed, 1368, 11.

⁵⁴ Muhammed Ali Emir-Muezzi, "İmâmî Şîilik'te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", Çev: M. Ali Sönmez, *UÜİFD*, C.12, S:2, 2003, s. 328.

3. İcmâ

Sünnîlere göre aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin bir fıkıh meselesinin hükmü üzerinde birleşmesiyle icmâ gerçekleşmiş olur. Ca'feriyye'ye göre ise bu nitelikteki icmâ şer'î delil teşkil etmez. Asıl delil mâsum'un görüşüdür. Buna göre icmâ, ittifak eden müctehidler arasında imâmın da bulunması durumunda huccet olur.⁵⁵ Yani icmâ konusunda ittifak söz konusu olup tarifinde ihtilâf vardır. Şîi ulemâ icmâyı ilahi iradenin keşf edicisi olarak kabul etmezler.⁵⁶ İcmâ'ya mesafe koymalarının nedeni Hz. Ali'nin hilâfetini sağlam delillere bağlamak istemeleridir. Zira Sünnî kesimde ilk üç halife konusunda icmâ teşekkül etmiştir.⁵⁷

4. Akıl

Sünnî usûlcüler genellikle akıl yerine kıyâsı bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir. Yer verenler ise akli "berâet-i asliyye" delili kapsamında ele almıştır. Şîi usûlcüler Sünnî fakîhlerin kıyâsını reddetmiş, Şeyh Müfid'den itibaren akli dördüncü bir delil olarak zikretmişlerdir. Müstakil bir delil olarak akıldan neyi kastettikleri ancak Muhakkik el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den itibaren açıklık kazanmaya başlamıştır. Buna göre akli delil⁵⁸ "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran bir kazıyedir". Bu tarifin belirlediği delil mantıkçıların kıyâsından başka bir şey değildir.⁵⁹

Tüm usûl-i fikh alanında müessir olan ekollerde olduğu gibi ihtilâf dördüncü delil etrafındadır. Dahası dördüncü delil ve onun kapsamına giren terimler üzerinde olup Ahbârî-Usûlî tartışmaları en çok bu konuda cereyan etmiştir. Akıl Usûlîlere göre

⁵⁵ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 7; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Thk. Şeyh İbrahim Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1414, s. 121. Yani icmâ İlahî iradeyi keşf edici olursa mâsum'un rolü kalmayacağını düşünmekteyiz.

⁵⁶ Uyar, s. 277.

⁵⁷ Uyar, s. 280. Râzî, icmâ'nın teşekkülünde mâsum İmâmın bulunma şartını arayan Şîi âlimlere, "Peki "mâsum" takiyye ve korku nedeniyle bâtil bir fetvâ vermişse ne yapacaksınız" sorusunu sorar. er-Râzî, *el-Meâlim fî Usûlü'l-Fikh*, s. 121.

⁵⁸ Kısaca belirtmek gerekir ki akli delil ile şer'î delil arasındaki fark şudur: Akli delilde delil ile medlûl arasındaki ilişki zorunludur. Şer'î delilde ise delil ile medlûl arasındaki ilişki lâzım bir ilişki değildir. İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delil Anlayışı*, EÜSBE Doktora Tezi, Kayseri 2006, s. 28.

⁵⁹ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 8.

dördüncü delil iken Ahbârîlere göre sadece ilk iki delil kabul edilmektedir. Nitekim akıl delili konusunda yaklaşım şu üç şekilde olmuştur: Akıl delildir, akıl müstakil bir delildir, akıl şer'î hükümleri çıkarmada bir vâsıta'dır.⁶⁰

Netice olarak akıl delli etrafında alınan yol İmâmî fakîhlere; imamın gaybet zamanındaki teşrî vazifesinin fukahâ'nın uhdesinde olduğu kanaatini yerleştirmiştir. Akabinde İmâmî fakîhler, imamın vekilleri statüsünü elde ederek insan aklının vakıalardaki şer'î hükmü keşfetme konusunda kullanılmasının zaruri bir vazife olduğunu algılamışlardır. Böylelikle İmâmiyye mezhebi de fikhî hükümlerdeki zannîlik kavramını kabul ederek ihtilâf kültürüne alışmışlardır. Neticede Şîî fikhî da -onlar böyle düşünmeseler de- Sünnî mezheplerin geçirmiş olduğu serüven ve tekâmülü takip etmiştir. Böylelikle "me'sur fikh", taklît, fıkıhta ictihâd gibi kavramlar gündemlerine girmiştir.⁶¹

⁶⁰ Uyar, 282-284; Keskin, Mehmet, *Ca'feri İlmihali*, DİB, Ankara, 2010, s. 21.

⁶¹ N.J. Ceolson, *Fî Târihi Teşrî' (İslâmic Law)*, s. 146.

BİRİNCİ BÖLÜM

CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNÜN TEŞEKKÛL ÖNCESİ DÖNEMİNDE AKIL DELÎLİ

İmâmların varlığını usûl ilminin gereksizliğine yeter-sebep gören Şîî fakihlere göre usûl ilmi, nas dönemini Hz. Peygamberin vefatı ile sınırlandıran Sünnî mezhepler içindir. Bu mezhebî ön kabule rağmen Bağdat merkezli az sayıda Usûlî fakih; fıkıh usûlünün teşekkül öncesi döneminde rol üstlenerek, akli istidlâllere kıyâsın bir türü olarak baktıkları için aklî faaliyetlerden uzak duran Kum medresesi ekolüne mensup hadîsçi fakihlere karşı, aklî ve usûlî bir duruş sergilemişlerdir. Fıkıh usûlünün oluşma dönemi denilebilecek bu zaman dilimi Şeyh Müfîd, Murtazâ ve Tûsî'nin zuhur ettiği h. IV. asra kadar devam etmektedir.⁶²

I. AKIL DELÎLİ BAĞLAMINDA FIKİH USÛLÜNÜN EVRELERİ

Ca'ferî mezhebindeki usûl ilmi çalışmalarına geriye doğru bir inşâ mantığı ile baktığımızda fıkıh usûlünün teşekkül öncesinden amacın kurumsal⁶³ bir çabanın olmadığı tersine usûl konusunda bireysel çabaların belirlediği zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer fıkıh mezheplerinde olduğu gibi kurumsal bir hoca-talebe ilişkisi içerisinde cereyan eden anevvî bir gayret yoktur. Çünkü nas⁶⁴ döneminin devam ettiği ön kabulü bu tür anevvî gayrete mânidir. Ca'ferî usûlcüler, fıkıh usûlünün geçirdiği evreleri bazen zaman-mekân bağlamında bazen oluşan medreselere göre bazen de bu medreselerin yerine getirdiği ilmî fonksiyonlara göre taksim etmişlerdir. Bu

⁶² el-Kerekî, Muhakkik Alî b. Huseyn (ö. 940/1534), *Câmiu'l-Makâsîd*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1408, (Takdîm), I, 12.

⁶³ Hâricî ve Şîîler Ortodoks (Sünnî/çoğunluk) topluluklarından ayrıldıklarında henüz İslâm Hukuku yoktu. Hicri ikinci yüzyılda kendi siyâsî ve dogmatik ilkeleri gereğince hukuk oluşturacaklardı. Bkz., Joseph, Schachth, "Hâricî Hukuku", çev: Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2012, C:5, S:9, ss. 190.

⁶⁴ Nas: Birkaç mânâyâ gelir. Mücmel olmayan yani zâhîr olandır. Bir diğer anlamı ise Kitâb ve Sünnet'i kapsar. Bu anlamda masûmun fiili, sözü ve takrîrleri de nas kapsamındadır. Seyyid Şerâfüddîn (ö. 1377/1957), *en-Nass ve'l-İctihâd*, Thk. Ebû Müctebâ, Kum 1404, s. 10.

taksimlerden birisi de *oluşma, oluşturma ve olgunlaşma* diye de tanımlanabilecek *teşekkül öncesi dönemi, teşekkül dönemi ve olgunlaşma dönemi* şeklinde tanzim ettiğimiz bir tertiptir. Buna benzeyen bir diğer sıralama da benzeyen temhîd, ilim ve kemâl asrı şeklinde olan sıralamadır: Temhîd (teşekkül öncesi hazırlık dönemi) asrı usûlün tohumlarının atıldığı ve h. V. asra yani Şeyh Tûsî (usulün kurucularından)’ye kadar devam eden dönemdir. Gaybet’ten bir asır sonra oluşan İbn Akîl, Cüneyd el-İskâfî, Şeyh Müfîd, Murtâzâ ve Şeyh Tûsî çizgisidir. İlim asrı ise atılan tohumların meyvelerini verdiği asırdır. Tûsî ve akabinde gelen İbn İdrîs, Muhakkik Hillî, Allâme Hillî, Şehîdeyn ve Fâzıl Tûnî’nin etkili oldukları dönemdir. Bu asır aynı zamanda Tûsî sonrası fıkıh usûlünde oluşan bir asırlık duraklama dönemi ile birlikte Behbehânî’nin doğumuna kadar sürer ve yedi asırlık bir süreci içerir. Kemâl asrı ise Vâhid Behbehânî ile başlayan Ahbârîliğin ortadan kalktığı ve onun öğrencilerinin içerisinde bulunduğu üç nesli kapsar.⁶⁵

Görüldüğü gibi Ca’ferî fıkıh usûlünün geçirdiği evreler ve dönemler hakkında birçok tasnif yapılmıştır.⁶⁶ Bunların hepsini mütalaa ettikten sonra konumuzun nirengi noktasını oluşturan “akıl” delili bağlamında üçlü bir tasnif sistemi içerisinde konuyu ele almaya çalışacağız. Bu üçlü tasnifi şu şekilde sıralayabiliriz: Fıkıh usûlünün teşekkül öncesi döneminde, fıkıh usûlünün teşekkül döneminde ve fıkıh usûlünün olgunlaşma döneminde akıl delili.

II. CA’FERÎ FIKIH USÛLÜNÜN DOĞUŞU

Usûlün doğuşundan amaç; usûle ve usulün kapsamına dair ilk ilk açıklamaları yapan kurucu irade imâm Ca’fer Sâdık ve onun yakın talebelerinin “akıl” deliline ilişkin görüşleridir. Onların bu kapsamlara dair beyanları usûl fikh hakkında geriye doğru bir inşâ süreci üreten Ca’ferî usûlcüler ve bu konu ile ilgilenenler için büyük önem arz etmektedir.

⁶⁵ 1. Nesil: Seyyid Bahru’l-Ulûm, Ca’fer Kâşifü’l-Gitâ, Mirzâ el-Kâzım el-Kummî, Seyyid Ali et-Tabâtabâî, Şeyh Tüsterî, 2. Nesil: Muhammed Takî, Şerîfü’l-Ulemâ, Ahmed en-Nerâkî, 3. Nesil: Murtâzâ el-Ensâri. el-Behbehânî, el-Vâhid (ö. 1206/1791), *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, Mecmau’l-Fikri’l-İslâmî, Kum, 1415, (Takdîm), s. 8, 9; es-Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır (ö. 1400/1979), *el-Meâlimü’l-Cedîde*, Müessesetü Âl-i Beyt, Tahran 1985, 86- 88.

⁶⁶ el-Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, (Takdîm), s. 9.

A. Dönemin Öncüleri ve Akıl Delîli

Bu başlık altında teşekkül *öncesi* dönem için müessir şahsiyetler üzerinden yola çıkarak akıl delili hakkında yapılan çalışmalar incelenecektir. Bu müelliflerin hayatı ve usûl fikh alanında akıl deliline ilişkin eserleri hakkında bilgi verilecektir.

1)- Ca'fer Sâdık (ö. 148/765): Ca'ferî fikhının ilk müessisi İmâm Muhammed Bâkır (ö. 114/733)ve sonrasında oğlu Ca'fer Sâdık'tır. Bu iki imâm usûl kuralları ve meselelerini arkadaşlarına yazdırmışlardır.⁶⁷ Nitekim Muhammed Bâkır'a "Bâkır (ortaya çıkarıcı)" denilmesinin sebebi bu ilimleri ortaya çıkarması olarak gösterilmiştir. Üstelik Onun Tevrat'ta "Bâkır" olarak tanımlandığı zikredilmektedir.⁶⁸ Şîî İmâmîyye teorisine göre tüm imamlar hakkında nas vardır.⁶⁹ Gerçekten Muhammed Bâkır;⁷⁰ ilim ile amelin arasını cem' etmiş, sika (güvenilir) sahibi bir kişidir. Şîa; onun için ismet (günahsızlık) nitelemesinde ve dînî her türlü bilgiye sahiptir, isnadında bulunmaktadır.

71

Ca'fer Sâdık; altıncı imâm olup tabiûnun önde gelenlerindedir. Yüksek ilmî konumundan dolayı kendisinden Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi en önemli şahsiyetler ilim öğrenmiştir. Kendisine ait birçok risâlenin var olduğu ve Câbir b. Hayyân'ın bunları topladığı rivâyet edilmektedir.⁷² Yani Ca'fer Sâdık⁷³ın öğrencisi Câbir b. Hayyân imâma ait beş yüz risâleyi içeren bin varaklı bir eser yazmıştır.⁷⁴ Ca'fer'e "sen mi daha

⁶⁷ es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisü's-Şîa'*, Merkezü'n-Neşri ve't-Tibâa'l-İrâkiyye, y.y., 1951, s. 310.

⁶⁸ Şeyh Sadûk (ö. 381/960), *İlelü's-Şerâyi*, Mektebetü Hayderiyye, Necef 1380, I, 233.

⁶⁹ et-Tabersî (ö. 547/1154), *I'lâmü'l-Verâ bi-Â'lâmi'l-Hudâ*, Müessesetü Âl-i Beyt, y.y., 1417, I, 516.

⁷⁰ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, s. 174, 560. md.; es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisü's-Şîa'*, s. 310.

⁷¹ Bu nitelemelere ciddi eleştiriler getiren İbn Teymiyye konu ile ilgili tezlerini şöyle gerekçelendirir: Hâlbuki herkes ismet sahibi olamaz, hata ve isabet edebilir. Masûm olan ancak peygamberlerdir. İmâm; ilim, Kur'ân'a hâkimiyet, müctehid gibi vasıflarla şöhret bulsa da zamanında İbn Kesîr'i seviyesine; Fıkıhta İbn Zennâd ve Rabîa derecesine ulaşamamıştır. Şeyhayn'ı teberrî etmezdi. Sayrafi; Ca'fer'in babası Bâkır'a Kur'ân hakkında sordum. O, "Kur'ân gayr-i mahlûktur", dedi, demektedir. Yine İmâm Muhammed Bâkır'a yukarıda mezkûr isnat edilen vasıflara itiraz eden İbn Teymiyye; Muhammed Bâkır'ın ilim sahibi olması tartışılmazdır. Ama zamanın en âlimi olduğu hususu delile muhtaçtır. Meselâ Zührî onun akranı olarak ondan daha âlimdir. Onun peygamber tarafından "bâkır" diye nitelenmesinin aslı yoktur. İlgili hadîs mevzûdur. İbn Teymiyye, *Muhtasarü Minhâci's-Sünnet-i's-Seniyye*, s. 135.

⁷² ez-Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1410/1989), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1980, II, 126; Şeyh Tâbersî (ö. 547/1154), *Tâcü'l-Mevâlîd*, 1406, s. 43.

⁷³ İbn Hallikân, s. 327, 131. md.

⁷⁴ ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ*, IV, 401, 402-408 (158. md.).

âlimsin yoksa baban mı” diye sorduklarında, babam benden bilgili ama babamın bilgisi de bendedir, demiştir.⁷⁵

Şîî fakihlere göre Ca‘fer Sâdık; geleceğin (ğâbir) ve geçmişin bilgisini (mezbur) bilir, kalplerdeki nükteyi (ilhâm) anlar, melekleri görmese de konuşmalarını duyar, indirilen tüm kitapların içinde olduğu Beyaz Cifr’e sahiptir. Aynı zamanda uzunluğu yetmiş zira olan Hz. Peygamberin Hz. Alî’ye yazdırdığı ve insanların kıyamete kadar ihtiyaç duyduğu şeylerin hepsinin hatta erş⁷⁶ ve ecelin içinde yazılı olduğu Câmia isimli kitaba sahiptir.⁷⁷

Bu arada Sünnî biyografi âlimleri yukarıda zikredilen vasıflarla ilgili olarak mutedil bir yol takip ederek konuya yaklaşmaktadır. Nitekim Zehebî; “Ebû Hureyre ve Âişe hayatta iken doğan Muhammed Bâkır, imâm, müctehid, masûm olarak bilinse de Peygamberlerin dışında herkes hata edebilir. Biz onu Allah için severiz ama fıkihta Rabîa’ya, hadîs ezberleme konusunda İbn Şihâb’a ulaşamamıştır” demektedir. Bunlara ilave olarak Zehebî, Şîî olduğu bilinen İbn Fudayl’dan şu nakli yapmaktadır: “Teşeyyu‘ özelliği açıkça bilinen Sâlim b. Hafsa rivâyeti ile Ca‘fer’e, Ebû Bekir ve Ömer hakkında sordum. O, “Ya Sâlim! Onları veli kabul et ve onları düşmanlardan berî kıl” dedi. Zehebî tespitlerini şöyle tamamlamaktadır: Onlar hidâyet imamlarıdır. Allah günümüz Şîîlerinin ayaklarını kaydırды, onları cehalet ve yalan içerisinde bıraktı, Şeyhayn (Hz. Ebû Bekir ve Ömer) hakkındaki bu sözleri takiyye’ye yorumladılar”.⁷⁸

2)- Hişâm b. Hakem (ö. 179/795): Hişâm b. Hakem; Ca‘fer Sâdık ve Mûsâ Kâzım’ın ilim halkasından olup, İmâmiyye mezhebine kelâm ve nazar (aklî faaliyet) metodunu sokan bir Şîî kelâmcıdır. Yahyâ b. Halid el-Bermekî ile özel yakınlığı vardır. Şîî biyografi müellifi Necaşî; Hişâm b. Hakem’in Bağdat’ta doğduğunu, rivâyetlerinde sika (güvenilir) olduğunu belirtir. Eserlerinin dökümünü yapan Necaşî; usûle dair *İlelü Tahrîm* ve *Kitâbu’l-Elfâz* isimli eserlerini zikreder. Bağdat’ta vefat etmiştir.⁷⁹ Yaşadığı dönemde ilmi seviyesini herkesin kabul ettiğini belirten İbnü’n-Nedîm; Hişâm, önceleri

⁷⁵ et-Tabersî (ö. 547/1154), *İ’lâmü’l-Verâ bi-A’lâmi’l-Hüdâ*, I, 545.

⁷⁶ İslâm ceza hukukunda ölümle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminat anlamında terim. Şafak, Ali, “Erş”, DİA, XI, 307.

⁷⁷ et-Tabersî, *İ’lâmü’l-Verâ bi-A’lâmi’l-Hüdâ*, I, 536.

⁷⁸ ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 401-408 (158. md.).

⁷⁹ en-Necaşî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 450/ 1058), *Ricâlü’n-Necaşî*, Kum 1416, 433 (1164. md.).

Cehm b. Safvân'ın arkadaşlarındandı. Sonra delil ve nazarı kullanarak imâmet fikrine yöneldi. Sonrasında Ca'fer Sâdık'a tâbî oldu, demektedir.⁸⁰ Bu eserlerinden yola çıkan Ca'ferî fakihler onun ilk fıkıh usûlü eseri telif eden kişi olduğu görüşündedir.⁸¹ Onun hakkında Sünnî biyografi eserlerinde olumsuz beyanlar mevcuttur.⁸² Hem fakih hem de muhaddis olarak anılmaktadır. Kûfe'deki tüm münazaracı fırka mensupları onunla münazara yaparak onun büyüklüğünü tescil etmişlerdir. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin kelâm meclisinin tabii üyelerindendir. Yine Hişâm b. Hakem; Kuleynî'nin en önemli râvilerinden olup tecsîm ve imâmet fikrine sahip olmasından dolayı Abbâsî halifeleri tarafından takip edilmiştir. Fıkıh usûlünde akla ilk vurgu yapanlardan⁸³ olup aklı delilini daha çok kelâmî konularda kullanmıştır.⁸⁴

3)- Yunus b. Abdirrahmân: Ca'fer Sâdık'ın ilim halkasında olup Mûsâ b. Yakdîn'in kölesidir. Mezhepte önemli bir yeri vardır. Nitekim İmâm Rızâ; vekili olması hasebiyle ilim ve fetvâ hususunda Yûnus'u işaret ederdi. Eserlerini zikreden Necaşi, usûle dair “ilel” türü *Kitâbü İleli'l-Kebîr*, *Kitâbü İleli'n-Nikâh*, *Kitâbü İleli'l-Hadîs*⁸⁵ eserlerinden bahseder. *İhtilâfü'l-Hadîs* isimli eserinde hadîslerin teâruzundan bahsetmektedir. Teâruz halindeki hadîslerin nasıl cem' ve tercih edileceğini beyan eder. Yunus b. Abdirrahmân'ın bu çözüm yöntemini tespit etmesi onun usûl konusuna İmâm Şafî'den önce davrandığına işaret etmektedir.⁸⁶ Yunus b. Abdirrahmân'ın erken dönemlerde “teâruz” kavramından söz etmesi Usûlî fakihler için ictihâda açılan damar olarak kullanılacaktır.

⁸⁰ İbnü'n-Nedîm (ö. 438/1046), *Fihrist*, Thk. Rızâ Teceddüt, Tahran 1391, s. 223.

⁸¹ es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü's-Şîa'*, s. 310, 361.

⁸² Mezhepler tarihçisi Malatî'ye göre Hişâm önceleri Dehrî di. Sonraları Vesenî ve Maniya'ya intisab etti. Sonra kerhen İslâm'a girdi. Teşbîh ve rafz fikirlerine sahip idi. Kendi mezhebine *teşeyyu'* noktasında bağlı olmakla beraber onun Ehl-i beyt ile ilgisi yoktur. İslâm'ı yıkmayı hedeflemiştir, Allah lanet etsin! el-Malatî, İbn Abdirrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Rad alâ Ehl-i Bida' ve'l-Ehvâ*, Thk. Muhammed Zeynihim-Muhammed Azb, Mektebetü Metbûlî, Kâhira, ts., s. 21.

⁸³ Gazâvî, Züheyr, *el-İmâm Ca'fer Beyne'l-Hakîka ve'n-Nefy*, Dimeşk, 1997, s. 36; Korkmaz, Sıddık, *Şîa'nın Oluşumu*, İz Y., İstanbul 2012, s. 156.

⁸⁴ Bu bağlamda Şâmî ile Hişâm'ın diyalogu şöyle cereyan etmektedir: Hişâm: Onlara nasp edilen delilin nedir? Şâmî: Allah'ın Resûlüdür. Hişâm: Resûlünden sonra kimdir? Şâmî: Kitâb ve Sünnet'tir. Hişâm: Kitâb ve Sünnet ihtilâflarımızın çözümünde bizi ittifaklara yöneltecek bir imkân mıdır? Şâmî: Evet; Hişâm: Öyleyse niçin seninle benim aramda ihtilâf var! Sen Şam'dan geldin ve bize, “re'y'in dinde doğru bir metot olduğunu söylüyorsun! Böylece sen ihtilâfları ortadan kaldıramayacağımı da ikrar etmiş oluyorsun” deyince Şâmî, sustu. et-Tabersî, *İ'lâmü'l-Verâ bi-Â'lâmi'l-Hüdâ*, I, 530.

⁸⁵ en-Necâşî, *Ricâl*, 446 (1208. md).

⁸⁶ as-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü's-Şîa'*, 1951, s. 311.

4)- Fazl b. Şâzân (ö. 260/874): Ca'fer Sâdik (ö. 148/755) medresesi etrafında başlayan ilk imâmî oluşum, Mûsâ Kâzım döneminde Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) tarafından nas ve ta'yîn fikri ile kurumsallaşma yoluna girmiştir. Babası, Yûnus b. Abdirrahman'ın ilim halkasındandır. İmâm Rızâ onun hakkında “mezhebin sika fakîh ve kelâmcılarından” demektedir. Eserlerin adedi hakkında 180 rakamını veren Necaşî, usûle dair güncel tartışmaları içeren *Kitâbu'l-İlel*, *Kitâbu'l-Mesh ale'l-Huffeyn*, *Kitâbu'r-Red ale'l-Haşeviyye* eserlerini zikretmektedir.⁸⁷ İbnü'n-Nedîm; âmme⁸⁸, hâssa ve haşeviyye onun kendilerinden olduğunu iddia etmektedir. Benim ulaştığım sonuç ise Şîî olduğudur, demektedir.⁸⁹

İmâmî kaynaklarda bazı konular “el-İlel” başlığı altında ele alınmaktadır.⁹⁰ Nitekim Şeyh Sadûk (ö. 381/991)'un *Kitâbu İleli't-Tahrîm*, *Kitâbu İlel-i'ş-Şerâyî* adlı eserleri vardır. Fazl'ın, *Kitâbu'l-İlel* adlı eseri Şeyh Sâduk'un *İlel-i Şer'iyye* içerisinde (s. 251-275) de bize kadar gelmiştir. Eser; imâmî kelâmcıların kendi görüşlerini savunmak amacıyla aklî izahlara erken dönemlerde başladıklarını göstermektedir. Bu eserde *Tevhîd*, *İmâmet* ve *birtakım fikhî hükümlerin hikmetleri* gibi üç temel konu ele alınmaktadır.⁹¹ İman ve ibâdet ile ilgili konuları nas, rivayet ve imamların sözüne atıfta bulunmaksızın aklî izahlar ile ele alması önemlidir.⁹²

⁸⁷ en-Necaşî, *Ricâl*, s. 306 (840. md).

⁸⁸ Âmme terimi Ehl-i sünnet'e tekâbül etmektedir. Fethullâh, Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı'l-Fıkhı'l-Ca'feri*, b. 1, 76, 174; İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XI, Tsh: Dr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1966, X, 8; er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, III, 608.

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 287.

⁹⁰ Söz gelimi Kuleynî'nin *el-Kâfî*'sinde “*Bâbu İleli't-Tahrîm*, başlığı vardır. el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî (ö. 328/939), *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Tlk: Ali Ekber el-Ğifârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye Murtâzâ Ahundî, Tahran, 1388, VI, 242.

⁹¹ Bozan, Metin “Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı”, *AÜİF*, XLV (2004), S:11.s. 69, 75.

⁹² Bozan, “*Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı*, 76; Örnek olarak Şeyh Sadûk, “Yerin, Âdem'in, semanın, insan'ın Havva'nın isimlendirme sebepleri” şeklinde başlıkları ele almaktadır. (Şeyh Sadûk (ö. 381/960), *İlel-i'ş-Şerâyî*, Mektebetü Hayderiyye, Necef 1380, I, 1). Eser hadîs kitâbidir. Onu, nezîlü'r-Rey/Reyin misafiri, fakîh, muhaddis ve Horasan'ın Şeyhu't-Tâifesi olarak niteleyen Necaşî, hadîs ve fıkha dair uzun bir eser dizisi sayar. Necaşî; Sadûk'un eserlerinin bazısını babasına okuduğunu babasının ise Şeyh Sadûk tarafından eserleri hakkında icazetlendirildiği bilgisini vermektedir. Kum ekolünden hadîsçi olan Müellif; fakîh diye anılmasına rağmen fıkha dair eserlerinden daha ziyade hadîsçi kimliği öne çıkmaktadır. Eserini hadîs-fikh formatında telif etmiştir. 385 adet illet zikretmektedir. en-Necaşî, *Ricâl*, 389-392 (1049. md).

5)- **Nevbahtî Ailesi:** Nevbahtî, kelâmcılardan bir ekolün adıdır. Mu‘tezilî oldukları rivâyeti yapılmaktadır.⁹³ Bunlardan üç kişi önem arz etmektedir.

a)- **Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922):** Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî hicrî III. asır kelâmcısı ve felsefecisidir.⁹⁴ *Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm; Kitâb fî Haber-i'l-vâhid ve'l-Amel bihi*⁹⁵ isimli eserleri usûle ilişkin olanlardandır. Kendisinin Mu‘tezilî veya Şîî olduğu iddia edilmektedir. Fakat asl olan Şîî olmasıdır. Çünkü Nevbahtî ailesi Hz. Ali'nin velâyetine inanmaktadır. Gulât (Hz. Ali'nin Peygamber olduğu iddiasını taşıyan ve aşırı giden şîiler) fırkalara karşı yazmış olduğu reddiye içeren *Kitâbu'r-Red* adlı eseri vardır.⁹⁶

b)- **İsmâil b. Alî b. İshâk en-Nevbahtî (ö. 311/924):** Hicrî üçüncü asır İmâmiyye kelâmcıların şeyhidir. Çeşitli eserleri vardır. Usûle ilişkin eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm, el-Esmâ ve'l-Ahkâm, Kitâbu İbtâli'l-Kiyâs, Kitâbu Nakz-ı Alî İsâ b. Ebân fi'l-İctihâd*.⁹⁷

c)- **Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 320/932):** Cübbâî ile asırdaş bir Şîî mütekellimi olup 320'lerde vefat etmiştir.⁹⁸ Şafîî sonrası Ebû Sehl en-Nevbahtî *Butlânü'l-Kiyâs ve Ameli Haberi'l-Vâhid, Münâkaşâtü Risâleti's-Şâfîî* adlı iki risâlesi vardır.⁹⁹ Necâşî “Din ve dünya işlerinde büyüklüğü söz konusu olup, mezhep mensupları arasında Şeyhu'l-mütekellimîn olarak bilinir” derken¹⁰⁰ İbnü'n-Nedîm; usûle dair, *Kitâbu Nakz-ı Risâleti's-Şâfîî ve Kitâbu İbtâli'l-Kiyâs* adlı eserinden bahsederek İbn Râvendî'ye karşı, *Kitâbu Nakz-i İctihâdi'r-Re'y* isimli eseri yazmıştır, demektedir.¹⁰¹ İmâm Hasan el-Askerî onun cenâze namazına katıldığına göre h. 3. asırda yaşamış olmalıdır.¹⁰²

⁹³ Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i I*, İz Y., 2014, s. 105.

⁹⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 225. el-Ebtahî, Seyyid Muhammed Alî, *Tehzîbü'l-Makâl fî Tenkîh-i Kitâbi'r-Ricâli'n-Necâşî*, Matabaa-i Âdâb, Necef, 1390, II, 207-212; el-Bağdâdî, İsmâil Paşa (ö. 1339/ 1920), *Hediyetü'l-Ârifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 268.

⁹⁵ en-Necâşî, *Ricâl*, s. 63 (148. md).

⁹⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 225. el-Ebtahî, Seyyid Muhammed Alî, *Tehzîbü'l-Makâl*, II, 207-212; el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 268; Arpaguş, Hatice K, “Bağdat Mu‘tezile Ekolü: Ka'bî Örneği”, “İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu”, 7-9 Kasım/2008, İstanbul, 160.

⁹⁷ en-Necâşî, *Ricâl*, 31 (68. md).

⁹⁸ el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 209.

⁹⁹ *es-Seyyid Münîr*, Adnân el-Katfî, *er-Râfid fî İlmi'l-Usûl*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1414, s. 11.

¹⁰⁰ en-Necâşî, *Ricâl*, 32 (68. md).

¹⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 25.

¹⁰² es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü's-Şîa'*, s. 311.

6)- **Hasan b. Alî b. Ebî Akîl b. el-Ummânî (IV. [X.] yüzyıl)**¹⁰³ : Hicrî 3. asrın kelâmcısı ve fakîhidir. Şeyhu'ş-Şîa, fakîh, mütekellim, fıkıh ilminin kurucusu, aklî ve şer'î ilimlerde müdekkiktir.¹⁰⁴ İmâmiye fikhında *ictihâd kurallarını ilk koyandır*.¹⁰⁵ İctihâd alanında ilk eser onun *et-Temessükü bi-Habli Âli'r-Rasûl* isimli eseridir. Burada usûle ilişkin görüşlerini yazmıştır. Necâşî bu eser tâifenin elinde görülmüştür,¹⁰⁶ tespitinde bulunmaktadır.

İbn Akîl;¹⁰⁷ricâl müellifleri tarafından, delilleri anlama ve hükümleri kaynaklarından sahih bir ictihâd ile elde edebilme kabiliyetine sahiptir, şeklinde tanıtılmakta ve bundan dolayı İbn Cüneyd ile birlikte “kadîmeyn” olarak anılmaktadır. İbn İdrîs Hillî *es-Serâir* adlı eserinde ona aşırı övgü gösterirken çoğu usûlcüler ictihâd ve kıyâsı kabul etmesi nedeniyle ona mesafe koymuşlardır. Az suya temas eden necâsetin suyu necis etmeyeceğine dair görüşünde yalnız kalmış gerek Ahbârîler ve gerekse müctehidlerce eleştirilmiştir. Iraklılar tarafından rivâyetleri münkeru'l-hadîs (güvenilir olmayan hadîs) kabul edilir. İbn Hacer ve diğer Sünnî âlimler Şîî olmasını gerekçe göstererek onu zayıf kabul etmişlerdir.¹⁰⁸

7)- **Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd Ebû Alî el-Kâtib el-İskâfî (ö. 381/991)**: O, üçüncü asır hadîsçilerden el-Kuleynî, Şeyh Sadûk ve üçüncü sefir ile muasır olup İmâmiyenin önde gelenlerindedir. Sikadır. Birçok eseri vardır. Necâşî'nin vermiş olduğu iki sayfalık eserler koleksiyonunda usûl hakkında *Kitâbu Keşfi't-Temvîh ve'l-İltibâs fî İbtâlî'l-Kiyâs*, *Kitâbu İzhârî mâ Seterehû Ehlü'l-İnâd mine'r-Rivâye an-Eimmeti'l-Atereti fî Emri'l-İctihâd*, *Kitâbu'l-Mesh ale'l-Huffeyn*¹⁰⁹ eserleri öne çıkmaktadır. es-Sadr onun mezhep içindeki büyüklüğüne atıf yaptıktan sonra “furû fikhın benzerlerini -nazâir- cem' ederek meselelerin illetlerine,¹¹⁰ erken dönemde

¹⁰³ Köse, Saffet, “İbn Ebû Akîl”, DİA, IXX, 420.

¹⁰⁴ es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü'ş-Şîa'*, s. 303.

¹⁰⁵ Ayetullah Cennâtî ilk usûl kitabını yazan kişinin Şeyh Müfid değil hocası İbn Akîl olduğunu ifade eder. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu (özet)*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1994, 146.

¹⁰⁶ en-Necâşî, *Ricâl*, s. 48 (100. md).

¹⁰⁷ el-Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Müsevî, *Ravzâtü'l-Cennât*, Mektebetü İsmâiliyân, Kum, ts., II, 259-271 (193. md).

¹⁰⁸ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 259-271 (m.193).

¹⁰⁹ en-Necâşî, *Ricâl*, 385-388 (1047 m); et-Tûsî, *el-Fihrist*, Thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1417, 209; es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa'*, 303; ez-Ziriklî, 312; et- Tûsî, *el-Fihrist*, 210 (m. 601).

¹¹⁰ Ca'ferî fıkıh usûlünde nas ve imâmet teorisi algısı gereği Sünnî ekollerin nas dönemi sona erdiği için Sünnî mezhepler kıyâs, re'y ve istihsân gibi metotlara başvurmuşlardır. Hâlbuki bu durum Ahmed

mezhep içi görüş ve fetvâlar arasında derece farklarına (Sahîh, esahh, kavî, ekvâ, zâhir, eşbâh, ezhâr) işaret etti.” şeklinde usûle ilişkin rolünü aktarmaktadır.¹¹¹

Abbas el-Kummî *el-Künâ ve'l-Elgâb* adlı eserinde onu birçok sitayişkâr vasıfla nitelemesine rağmen “kıyâs ile amelden söz ettiği için kitapları kimileri tarafından muteber görülse de kimileri tarafından makbul görülmemiştir”¹¹² demektedir.

İbn Cüneyd, İbn Akîl el-Ummânî ile beraber İmâmiyye’ye ictihâdı ilk sokan kişidir. Aynı zamanda muhaliflerin usûl-i fikhına hüsn-ü zan besleyen ilk Şîî müelliftir. Hanefilerin metotlarını benimserdi. *Tehzîbü’ş-Şîa fi Ahkâmi’ş-Şerîa* adlı yirmi ciltten oluşan fûrû fıkha dair eseri vardır. Şeyh Müfîd hocası İbn Cüneyd’in kıyâs ve ictihâdı¹¹³ kullandığı gerekçesi ile *en-Nakz* isimli eserini ona reddiye olarak yazmıştır.¹¹⁴

Onu referans alan Şîî usûlcüler konuya farklı yaklaşmaktadırlar. Onlara göre İbn Cüneyd’in kıyâs ile amel ettiği birçok kitapta yazılsa da bunu Kitâb ve Sünnet’in ruhuna uygun bir anlama çabası olarak düşünmek gerekir. Yani onda söz konusu olan kıyâs; meseleyi hadîsin mazmununa, Kitâb ve Sünnet’ten elde edilen prensiplere uydurmak anlamındadır: Yani hadîsin iç tenkidinin yapılmasıdır.¹¹⁵ Nitekim Muhakkik Hillî’nin “haber-i vâhid-i kat’î; bazen icmâ bazen aklî bir şâhid bazen kıyâstan oluşan bir hâkim sayesinde ilim ifade etme kabiliyeti kazanır”¹¹⁶ tezi bu minvaldedir. Aslında bu durum Ebû Hanîfe’nin dinin genel prensiplerinden hareketle hadîslere vurmuş olduğu iç tenkite benzemektedir.¹¹⁷

Cüneyd el-İskâfî, kıyâs ve re’y konusunda Hanefiler gibi düşünmektedir. Onun bu tavrı, Hanefiler tarafından kuşku ile karşılanmış ve konuya hâkimiyetinin zayıflığına yorumlanmıştır. Sünnî kesim bu yaklaşımı sergilerken kendi mezhebi tarafından da

Emin’in yerinde ifade ettiği gibi aslında naslar ile ilgili sorunlar nedeniyle nasların illetleri üzerinde kafa yormak olup bu duruş Iraklılara has özelliklerdendir. Nitekim Saîd b. Müseyyeb’e hükmün illeti sorulduğunda “sen Iraklı mısın?” diyerek cevap vermiştir. Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, I, 290.

¹¹¹ es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te’sîsü’ş-Şîa*, s. 303.

¹¹² el-Kummî, Şeyh Abbâs, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, Mektebetü Sadr, Tahran, ts., II, 26. Ayrıca bkz., es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te’sîsü’ş-Şîa*, s. 312.

¹¹³ W.Madelung, “İsna Aşeriyye’ye Göre İmâmın Gaybetinde Selahiyet Meselesi”, çev: Bülent Ünal, *DEÜİF*, S:VIII, İzmir 1994, ss. 545.

¹¹⁴ el-Hânsârî, *Ravzâtü’l-Cennât V*, 136-141(575 m); es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa*, s. 303.

¹¹⁵ Seyyid Münîr, s. 11; et-Tüsterî, Muhammed Takî, *Kâmûsu’r-Ricâl*, Müessesetü’n- Neşri’l-İslâmî, Kum, 1419, IX, 54.

¹¹⁶ Hillî, Muhakkik Necmüddîn Ebû’l-Kasım Ca’fer b. el-Hüseyn el-Hezelî Sâhibü’ş-Şerâi (ö. 676/1277), *Meâricü’l-Usûl*, Thk. Muhammed Huseyn Rizâvî, Müessesetü Âl-i Beyt, s. 187.

¹¹⁷ Seyyid Münîr, *er-Râfid fi İlmi’l-Usûl*, s. 16, 17.

şiddetli tenkide tâbî tutulmuştur¹¹⁸ Fıkıh konusunda zekâ ve derinliğine itiraz edilmeyen İbn Cüneyd'in bu konulardaki görüşleri isabetsiz bulunmuştur. Esterebâdî; İbn Cüneyd ve İbn Ebî Akıl gaybet döneminde Mu'tezilenin fıkıh kitaplarını okumaları nedeniyle fakihler arasında aklı kaidelere dayalı usûl gelişmiştir,¹¹⁹ eleştirisini yapmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Cüneyd, Hişâm b. Hakem gibi akli kelâmî meselelerde kullanmakla yetinmeyip fıkıh usûlünde de kullanmıştır. Bu bağlamda muhaliflerin delili olan kıyâs ile amel etmesi nedeniyle itibarsızlaşmaya tabi tutulmuştur.

B. el-Kuleynî (ö. 328/991) ve el-Kâfi'de Akıl Delili

Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd Ebû Alî el-Kâtib el-İskâfî (ö. 381/991) el-Kuleynî¹²⁰; Şîî ricâl âlimlerince “âlim bil-ahbâr (hadiste otorite), imâmî bir fakîh, sika” olarak nitelenmektedir.¹²¹ Mezhep içerisindeki konumu fıkıh ilmine hadîslerle katkıda bulunması sebebiyle İmâm Mâlik, Ahmed b. Hanbel ile benzerlik teşkil etmektedir.¹²² el-Kâfi'nin önemini artıran bir çok ayrıcalıklı özelliği vardır. En önemlisi eserin müellifinin, Mehdî'nin sefirleri (vekil) zamanında hayatta olmasıdır. Bir hadîsçi olan Kuleynî'nin akıl başlığında zikretmiş olduğu hadîsler usûlün oluşturulmasında rol olacak fakîhler için kaynak değeri taşımaktadır.

Kütüb-i Erbaa'nın¹²³ ilki olan el-Kuleynî'nin el-Kâfi¹²⁴ isimli hadîs eseri ilginç bir gerçek olarak “akıl” başlığı ile başlamaktadır. Eseri önemli kılan bir diğer husus

¹¹⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sâğâniyye* isimli eserinde onun bu yöntemleri kabul etmesi kendisinin Hanefî mezhebine yaklaşması şeklinde telakki edildiğini, ifade etmektedir. Diğer taraftan Nişabur'da kendisi ile buluşan Hanefî fakîh Ebû'l-Abbâs es-Sâğânî, İbn Cüneyd'in yukarıdaki yöntemler konusunda yetersiz olduğunu belirtmektedir (lem yekün yuhsin min zâlike şey'en). Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân İbn Muallim Ebî Abdullâh el-Akberî el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *el-Mesâilü's-Sâğâniyyeh*, Thk: Seyyid Muhammed el-Kâdî, Dâru'l-Müfid, y.y., 1414, s. 56-59; el-Kerekî, *Câmiu'l-Makâsîd*, (Takdîm), I, 15.

¹¹⁹ el-Esterebâdî, Muhammed Emîn (ö. 1033/1623) -el-Âmilî, es-Seyyid Nûreddîn (ö. 1062/1651), *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, Thk. Şeyh Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1424, s. 123.

¹²⁰ el-Kuleynî'nin *el-Kâfi* adlı eseri ilk olması ve İmâm Ca'fer'den gelen rivayetlerden oluşması nedeniyle önem arz etmektedir. Bu nedenle Ca'fer Sâdık'ın *akıl* hakkında görüşlerini de öğrenmiş olmaktadır. el-Gazâvî, Züheyr, *el-İmâm Ca'fer beyne'l-Hakika ve'n-Nefy*, Dimeşk, 1997, s. 10.

¹²¹ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 210 (602. md); el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, (Takdîm), 20-23; ez-Ziriklî, s. 145.

¹²² el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, (Takdîm), 13-14.

¹²³ Kütüb-i Erbaa el-Kuleynî'nin *el-Kâfi*, Şeyh Sadûk'un *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh* ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-Ahkâm* ile *el-İstibâsâr* adlı hadîs koleksiyonlarını ifade eder. Üzüm, İlyas, “*Kütüb-i Erbaa*”, DİA, XVII, 4; Akıl konusuna atıf yapılan bir eser olması açısından *el-Kâfi* önem arz

ise akıl delili bağlamında direk referans verilen otorite metin olmasıdır. Aslında el-Kuleynî güncel fikhî tartışmalara, ileride müesses bir sistem haline gelecek olan Ca'ferî fikhî usûlüne dair ipuçlarına, usûl konularının sınırlarına *el-Kâfi* adlı eserinin kitâb ana başlığı ve bâb alt başlıklarında yer vermiştir. İlginç ve aynı zamanda konumuzla ilgili manidar olanı eserine “Kitâbu'l-Akl” ile başlamasıdır. Ve bu bâb başlığı altında hemen akıl, kıyâs, re'y, istihsân ile ilgili çekince ve reddiyeler ile konuyu sınırlamaktadır. O, eserin içerdiği hadîsler ve bâb başlıklarında güncel ve gündeme dair ipuçlarını vermektedir. Yani Ca'ferî fikhî da güncel tartışmalardan uzak kalamayacak, kıyâs, re'y istihsân gibi kavramlar henüz usûl müesses hale gelmeden hadîs metinlerinde -aşağıda geleceği üzere- yer bulacaktır.¹²⁵

Şîî âlimlerce Kuleynî'nin, *el-Kâfi*¹²⁶ adlı eseri; ilk olması ve İmâm Ca'fer'den gelen rivâyetlerden oluşması nedeniyle önem arz etmektedir. Onun hayat sürdüğü dönemin gaybet paralelinde olması ve gaybet nedeniyle imâmet tartışmalarının yoğun olduğu zamansal dilimde eserine akıl ile başlaması eserinin daha fazla önem atfedilmesine neden olmaktadır. Onun 7 ciltten oluşan bu eserinin ilk iki cildi usûl hakkında olup akıl bahsi ve akabinde ilim bahsi ile devam etmektedir. Bu bağlamda Ca'fer Sâdik'ın “akıl” hakkında görüşlerini de öğrenmiş olmaktadır.

1. Hadîslerde Akıl Defîli

el-Kuleynî, *el-Kâfi* adlı eserine “Kitâbu'l-Akl ve'l-Cehl” başlığı adındaki hadîslerle başlamaktadır. Bu başlık altında 34 tane hadîs zikretmektedir.

etmektedir. Örneğin Şeyh Sadûk'un eseri ise fikhî bâblarına paralel olarak “Bâbü'l-Miyâh/sular” ile başlamaktadır.

¹²⁴ İslâmî fikhî geleneklerinde Sünnî ekollerde olduğu gibi Şîî ekollerin eserlerinde de Hz. Peygamberden gelen hadîslerden daha çok Sahâbe ve Tabiûn görüşleri vardır. Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ı Peygamberden 189, Sahâbeden gelen 372, Tabiûndan 549 haber içerir. Keza İmâm Muhammed'in *Kitâbu'l-Âsâr*'ında Hz. Peygamberden gelen 131; Sahâbeden gelen 284, Tabiûn'dan gelen 550 haber vardır; Joseph Schacht, “Hadîslerin Yeniden Değerlendirilmesi”, çev: İshâk Emîn Aktepe, *HTD*, C:V, S:2, 2007, 137-138.

¹²⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 54-56.

¹²⁶ el-Kâfi; üç bölümden oluşur: Usûl (İtikâd ve iman), Fürû (İbâdât ve muamelât) Ravda (Ehl-i beyte ait rivâyetler). Bkz. Evgin, A. Kadir, “Ca'ferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV* (2004), S:I, s. 138.

Akıl konusunda rivâyet ettiği hadîslerde¹²⁷ aklın ontolojik yönüne, bilgi kaynağı oluşuna, dindeki fonksiyonuna, ilahi teklîfe muhatap olmak için gerekli ehliyet şartlarından birisi olduğuna, tasavvufî mânâda aklın temiz tutulması gereğine, zühde ulaştırma vasıtası olduğuna, işaret etmektedir. Nitekim birinci hadîs şöyledir: Allah, akılı yaratınca onu konuştu, ardından ona: "Beri gel" dedi, akıl; beri geldi. Sonra: "Geri git" dedi, akıl; geri gitti. Sonra şöyle buyurdu: Zâtıma Yemin olsun ki senden daha güzel bir şey yaratmış değilim. Senin noksatsız halini ancak sevdiğim kimselere bahşederim. Sadece sana emreder, yalnız sana yasaklarımı yöneltir, sırf seninle cezâlandırır ve yalnızca seninle ödüllendiririm".¹²⁸

Bu rivâyetlerin içerisinde akıl ile ilgili üçüncü hadîste o an mevcut ama yakın gelecekte daha da derinleşecek olan Şîh-Sünnî usûl farklılaşmasındaki siyasi bakış açısının etkileri görülmektedir. Nitekim rivâyet şöyledir: "Merfû olarak Ebû Abdillâh'dan şöyle rivâyet edilmiştir: İmâm'a akıl nedir, diye sordum.¹²⁹ Dedi ki: "Rahmân'a kulluk yapmanın aracı ve cennetleri kazanmanın sebebi olan bir

¹²⁷ İmamların dilinde "akıl" daha geniş anlamı içermektedir: "kutsalı anlama" "kutsalın anlaşılması" "kutsalı sezinleme" anlamındadır. İlk akli hareket akımları gaybet döneminde Ebû Sehl en-Nevbahtî, İbn Cüneyd el-İskâfî tarafından "gaybet" kavramı etrafında "ictihâd" faaliyetleri ile başlamıştır. Şeyh Müfid yazmış olduğu eserlerde "akıl" delilini "istintâcî akıl", mantikî ve nazari akıl" şeklinde kullanarak kendi kelâmî düşüncelerini temellendirmiştir. Muhammed Alî Emir-Muezzi, "İmâmî Şii'lik'te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", çev: M. Ali Sönmez, *UÛFD*, C.12, S:2, 2003, s. 326.

¹²⁸ Eserin Muhakkiki dipnotunda şunları zikretmektedir: Lugavî olarak akıl; eşyayı araştırmak ve anlamaktır (teakkul ve fehm). Terimsel olarak; a-Hayır ve şerri idrak etmek ve aralarındaki farkı bilmektir (temyiz); eşyanın sebep sonuç ilişkisini bilebilmektir. b-Faydalı olanları seçebilme ve zararlı olanlardan uzak durma kabiliyetidir (meleke) c-İnsanların günlük işlerinde şerîat kanunlarına göre muamelede bulunabilme kuvvetidir. d-Nazariyâtı elde etmek için nefsin kabiliyetlerinin hiyerarşisi anlamındadır. Bu yüzden nefse dört mertebe takdir edilmiştir: Akl-ı heyûlani, akıl bilmeleke, akıl bil fiil, akl-ı müstefâd. e-İnsanı diğer varlıklardan ayıran nefsi nâtika anlamındadır el-Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 10.

¹²⁹ Ca'ferî fıkıh usûl eserlerinde *akıl delilinin mahiyetine ilişkin tanımlar yerine muhtevâsına ilişkin tanımlar yapılmıştır*. Bu anlamda akıl; akıl garîza, fehm, beyan, basîret, marifettir. (Ğazâlî (ö. 505/1111), Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mâhiyetüh*, Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1406, 24); İnsanı diğer varlıklardan ayıran vasıftır. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., Akl, maddesi, s. 3046); Cürcânî akıl kavramı üzerine tetkiklerini yaparken aklın yedi çeşit tanımı üzerinde durur. Bunlardan bir kısmı kelâm ve felsefî anlamdaki tanımlardan müteşekkil iken bir kısmı fonksiyonlarını önceleyen tanımlardan oluşmaktadır. Akıl; zatında maddeden mücerret fiilinde maddeye benzer ruhanî bir cevherdir; eşyanın hakikatinin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği kafa yahut kalpte bulunan şeydir Ma'külâtı idrak kabiliyetine haiz olan özdür (akl-ı heyûlânî); akıl, 'devenin yuları' deyiminden alınan ve kişiyi yanlış yapmaktan uzak tutan aynı zamanda 'gâibât'ı da idrak eden cevherdir. Melekeler ve akıl vâsıtası ile zarûriyât bililir, nazariyât ile ilgili bilgiler elde edilir. Bilfiil akıl ise nazariyât akıl kuvvetinde yerleşmiş olup istendiği zaman zorlanmadan ortaya çıkan akıldır. Müstefâd akıl ise nazariyâtın hiç kaybolmayacak şekilde akılda yerleşmiş haline denir. (Cürcânî, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1416/1985, s. 157-158.

kabiliyettir”. Peki, Muaviye'nin sahip olduğu yetenek nedir, dediğimde “Onun ki kurnazlık (şeytânet)tır. Akla benzer; ama kesinlikle akıl değildir” , buyurdu.¹³⁰ el-Kuleynî, on birinci hadîste aklın önemine dair olan hadîsi zımnen imâmet teorisine destek mahiyetinde zikretmektedir: Allah; elçilerini, akıl bakımından tam olgunlaşmadıkça görevlendirmemiştir. Peygamberin aklı, bütün ümmetinin aklından daha üstündür. Peygamberimizin zihninde geçen bir şey, müctehidlerin ictihâdından daha üstündür. Kul, akletmediği sürece Allah'ın farzlarını yerine getirmiş olmaz. Bütün âbidler, ibâdetlerinin üstünlüğü bakımından akıllı bir insanın ulaştığı seviyeye ulaşamazlar. Akıl, bilginin kaynağıdır: Ey Hişam! Akıl ilimle beraberdir.¹³¹

2. Aklın Hucet Oluşu

Kuleynî 12. Hadîste “Ey Hişam! Allah'ın insanlara verdiği iki hucyeti vardır: Biri açık (zâhir), biri de gizlidir (bâtın). Zâhir hucet; resûller, nebîler ve imamlardan oluşur. Gizli (bâtın) hucet ise akıldır”.¹³² “Allah ile kullar arasındaki hucet (kanıt) Peygamberdir. Kullar ile Allah arasındaki hucet ise akıldır”.¹³³ Her Peygamber kendi döneminde bir hucet ile gönderilmiştir. Hz. Peygamber döneminde hucet hitabet ve kelâm (söz) idi. Peki "günümüzde insanların önüne konan hucet nedir, sorusuna İmâm “Günümüzün hucyeti akıldır”, dedi. ¹³⁴ Yine Kuleynî “akıl” ı vasîlik (imâmın vekili, vârisi) anlayışına destek mahiyetinde zikretmektedir:¹³⁵ Yani akıl delildir ve “akıl mü'minin kılavuzudur”.¹³⁶

¹³⁰ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 11.

¹³¹ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 14.

¹³² el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 16. Hadîs eserlerinde geçen aklın “hucet” oluşu usûl eserlerinde “delil” kavramı ile kendini ifade edecektir. Ancak yine de birbirlerinin yerine kullanılmaya devam edecektir.

¹³³ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 25 (22. Hadîs); Akla yüklenen rol Peygambere yüklenen rol ile eşitlenmiş durumdadır.

¹³⁴ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 25 (20 Hadîs).

¹³⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 23.

¹³⁶ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 25 (24. Hadîs).

3. Hadîslerde Kıyâs, Re'y, İstihsân ve Bid'at İlişkisi

el-Kuleynî, bilgisizce konuşma babında kıyâs yapmayı eleştirir ve bu eleştiri Sünnî usûlünden ayrılığın işaretleridir: Ebû Abdillâh (Ca'fer Sâdık)'ın¹³⁷ şöyle dediğini duydum: “Kıyâsçılar, kıyâs vasıtasıyla bilgiye ulaşmak istiyorlar; halbuki a kıyâs sadece onları haktan uzaklaştırır. Kıyâs yöntemiyle dinde isabetli bir sonuca ulaşılamaz”. Resûlullah, “kıyâsa göre amel eden kimse hem kendisini hem de başkalarını helâke sürüklemiştir. Nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi bilmeden ilimsiz olarak insanlara fetvâ veren kimse, hem kendini hem de başkalarını helâke sürüklemiş olur”, buyurmaktadır.¹³⁸ İlim konusunda ele aldığı hadîslerin içerisine “bid'at, re'y ve kıyâs” bâbı adı altında özet olarak şu hadîsleri zikretmektedir: “Ey İnsanlar! Fitnenin başlangıcı hevâ ve heveslere uyulmasıdır, Allah'ın Kitâb'ına mugayir hükümlerin icat edilmesidir.”¹³⁹

Ebû Abdillâh'a dedim ki: "Karşımıza öyle meseleler çıkıyor ki, bunların cevabını ne Allah'ın Kitâbında ne de Peygamberin sünnetinde bulabiliyoruz. Böyle meseleler hakkında kendimiz bir görüş beyan edebilir miyiz?". Buyurdu ki: “Hayır, isabet etsen de sevap almazsın ve eğer yanılırsan Allah'a yalan isnat etmiş olursun”.¹⁴⁰

İmâm'a “Bizler zaman zaman bilgilerimiz nispetinde ilmî müzakerelerde bulunurken karşımıza çıkan her meselenin hükmü konusunda bir delilin varlığı konusunda şüphe taşımıyoruz. Fakat bazı küçük meseleleri elimizdeki delillerden hareketle kıyâslayarak (fe-nekîsu) cevaplandırmamız doğru olur mu?”, dedim. “Sizin kıyâsla ne işiniz var? Sizden öncekiler bu kıyâs yüzünden helak (dinlerini bozdular) oldular”, dedi.¹⁴¹

Görüldüğü gibi kıyâs aleyhine rivâyet edilen hadîsler Sünnî-Şîî usûl ayrımı konusunda ipucu vermektedir. İleride kıyâs konusunda fikir beyan edecek olan her usûl müellifinin kaynak göstereceği deliller de sözü geçen hadîsler olacaktır.

¹³⁷ Künyesi büyük oğlu İsmâil'e nispetle Ebû İsmâil ise de onun Ca'fer Sâdık'tan önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Abdillâh, bazan da Ebû Mûsâ diye anılmıştır. Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, DİA, VII, 3.

¹³⁸ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 43; Görüleceği üzere el-Kuleynî ilmî tartışmalardan haberdardır.

¹³⁹ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 54-56.

¹⁴⁰ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 56.

¹⁴¹ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 56.

5. Beyân Teorisi

İnsanların dîni tüm sorunlarının cevabının dinde mevcut olduğu tezini içeren beyan bilgi¹⁴² teorisine göre Şîî fikhında cevabı verilmemiş hiçbir soru yoktur. Nitekim el-Kuleynî, İmâm Ca‘fer’den şu nakli yapmaktadır: Allah, seni sâlih kılsın, acaba Rasûlullah kendi zamanındaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek çözümleri sunmamış mıdır? Evet, ayrıca kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları çözümleri de sunmuştur ki bu ehlinin yanındadır”.¹⁴³ Bu boşlukta Allah Ebû Hanîfe’ye lanet etsin bölümü vardır. Bu da Sünnî-Şîî fikhının ayrışma nedenlerinin ilk ipuçlarıdır.¹⁴⁴ “Sünnet; kıyâs kabul etmez. Hayız halindeki bir kadının tutamadığı oruçları daha sonra kaza ettiği halde, kılamadığı namazları kaza etmediğini bilmez misin, Ey Ebân! Sünnet kıyâslandığı zaman din ortadan kalkar”.¹⁴⁵

C. Hadîs Şerhi Eserlerinde Akıl Delîli

Kuleynî’in *el-Kâfi*’sine yapılan meşhur hadîs şerhlerine bakıldığında “akıl” konusu ana hadîs metinlerine mutâbık olarak farklı bakış açıları ile birlikte tekrardan ibarettir. Nitekim en meşhur hadîs şerhi sayılan el-Mâzenderânî (ö. 1081/1670) *Şerh-u Usûli'l-Kâfi* isimli eserinde “Allah kimin sapmasını ve dininin sakat olmasını isterse onu *istihsân* yollarına götürür”. Yani kişi aklının güzel gördüğü şeyleri yapar ki bu *kıyâsa ve asâlet-i berâet*’e yönelmek gibidir.¹⁴⁶ O, “kim kıyâs ile amel ederse” ifadesini yani ondan amel etmekten murat onun huccet olduğuna itikat etmek ve şer‘î ahkâmı onu delil olarak kullanmak, onunla fetvâ vermek ve onu şer‘îat olarak insanlara

¹⁴² Câbirî’nin ifadesi ile bu anlayışa göre bir müslümanın hayatta karşılaştığı herhangi bir meselenin hükmünü bulabileceğimiz delil mutlaka Allah’ın Kitâbında vardır. Beyân bilgi sisteminde başladığımız noktaya döner ve şunu demek durumunda kalırız: *Akıl sadece bilmektir. Bunun dışında başka bir şey değildir. al-aklu hüve'l-ilm velâ şey'e gayru zalik.* http://www.aleqt.com/2009.06.16/article_240702.html. (2009.06.16); Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitâbevi Y., İstanbul, 2001, s. 29.

¹⁴³ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 57.

¹⁴⁴ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 57.

¹⁴⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 57.

¹⁴⁶ el-Mâzenderânî, Muhammed Sâlih (ö.1081/ 1670), *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, Thk. Seyyid Alî Âşûr, Kum, 1421, I, 58. Berâet’e mesafe koyması şârih’in Ahbârî meyilli olduğunu göstermektedir.

uygulamak,¹⁴⁷ şeklinde yorumlamaktadır. Yine bir diğer meşhur hadîs şerhinde “akıl” hayr ve şerri idrak etme aynı zamanda ikisinin arasını tefrik etme kabiliyetidir. Bu anlamda akıl teklîfin olması, sevap ve cezâ için gerekçedir,¹⁴⁸ şeklinde vurgulanmaktadır. Şârih en-Nâinî’ye göre Şâri’den gelen açık bir hüküm yoksa kıyâs ile amele gerek yoktur aksine ibâha asıl alınmalıdır.¹⁴⁹ Hadîste geçen “bid’at şeylerle amel etmeyiniz” emrini Nâinî, “Kitâb ve Sünnet’te hükmü olmayan bir hüküm ispat etmek için kıyâs ve re’y’e hiç yaklaşmayın” şeklinde yorumlayarak bunlarla amel edenlerin Ehl-i beyt dairesinden çıkacağını ifade eder.¹⁵⁰ Yine ona göre *re’y’i ile fetvâ veren* kişi aklî istihsân ve fikhî kıyâs yaptığı için kendini vâzı-ı şerîat yerine koymaktadır.¹⁵¹

Bir başka Şârih Şeyh Bahât ve *el-Meâlîm* sahibi Muhammed b. Hasan’ın talebesi olan el-Âmilî,¹⁵² imân ile küfrün arasında *killet-i akıl* vardır,¹⁵³ demektedir. Seyyid Burûcerdî ise akıl konusundaki hadîsleri “Allah; huccetlerini insanlara ‘ukûl, Peygamberlere ‘beyân’ ile tamamlamıştır”¹⁵⁴ şeklinde formüle etmiştir.

Görüldüğü gibi erken dönem Ca’ferî fıkıh usûlünün oluşumunda gerek dış ve gerek iç konjonktürel tartışmaların etkisi olduğu açıktır. Bu bağlamda gerek âmme (Ehl-i Sünnet) ve nâsibî¹⁵⁵ diye niteledikleri Sünnî fakîhlerin usûl eserlerine karşı yazılan reddiyelerin ve akıl içerikli risâlelerin, usûl ilminin oluşmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Yine Ca’ferî fakîhlerin mezhebî algılarına tümdengelim yöntemi ile bakıldığında usûl ilmine ihtiyaç yoktur. Ancak buradan inşaî ve tümevarım yöntemi ile bakıldığında usûl ilmi vardır ve usûl ilmine ihtiyaç kesindir. Dolayısıyla bu dönem; müesses, irâdî bir usûl anlayışı yerine usûlün tohumlarının atıldığı döneme tekabül

¹⁴⁷ el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli’l-Kâfi*, I, 122.

¹⁴⁸ en-Nâinî, Refiuddîn Muhammed b. Haydar (ö.1082/1671), *el-Hâşiye ale’l-Usûli’l-Kâfi*, Thk. Muhammed Huseyn Dirâyetî, Dâru’l-Hadîs, Kum, 1424, s. 41.

¹⁴⁹ en-Nâinî, *el-Hâşiye ale’l-Usûli’l-Kâfi*, s. 198.

¹⁵⁰ en-Nâinî, *el-Hâşiye ale’l-Usûli’l-Kâfi*, s. 200.

¹⁵¹ el-Âmilî, es-Seyyid Bedruddîn b. Ahmed el-Huseynî (ö. 1020/ 1611), *el-Hâşiye alâ Usûli’l-Kâfi*, Thk. Seyyid Muhammed Takî el-Müsevî-Alî el-Fâdilî, Kum, 1425, s. 6.

¹⁵² el-Âmilî, *el-Hâşiye alâ Usûli’l-Kâfi*, s. 6.

¹⁵³ el-Âmilî, *el-Hâşiye alâ Usûli’l-Kâfi*, s. 52.

¹⁵⁴ es-Seyyid Burûcerdî (ö. 1383/1968), *Câmiu Ehâdîsi’s-Şîa’*, Matbaatü’l-İlmiyye, Kum 1399, I, 348.

¹⁵⁵ Nâsibî, imamlara buğz edenlerdir. Fethullâh, Ahmed, *Mu’cemü Elfâzı’l-Fikhî’l-Ca’ferî*, 431; Allâme Hillî (ö. 726/1325), *Tezkiratü’l-Huffâz*, Thk. Koms, Kum, 1414, b. 1, I (T/C), 68 Allâme Seyyid Abdullah Şerafüddîn, *Ricâlü’s-Şîa’*, el-İrşâd-ü neşr, Beyrut 1411, II, 13; ez-Zehebî, *Siyerü A’lâm’in-Nübelâ*, XVIII, 201; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu (özet)*, İlmî neşriyat, İstanbul 1994, 191.

etmektedir. Nitekim bu dönemde yoğun usûl faaliyeti olmayıp ilmî ve kültürel ortamın gündeminden kopamayan küçük risâleler göze çarpmaktadır.

III. DÖNEMİN FIKİH USÛLÜNE İLİŞKİN MEZHEBÎ MUHAYYİLESİ

1-Dönemin mezhebi muhayyilesini¹⁵⁶ “usûl ilmi, âmme’nin¹⁵⁷ oluşturduğu bir ilim dalıdır. Dolayısıyla bu ilim dalı nas yetersizliği (Sünnet) nedeniyle âmme tarafından tesis edilen bazısı sahih bazısı bâtil birçok meseleden müteşekkildir”,¹⁵⁸ öyleyse usûle ihtiyaç yoktur tezi oluşturmaktadır. Şîa’ya göre ise dinin gerekli olan zarûriyâtı ve nazariyâtı için imamlardan menkûl her türlü rivâyetin varlığı ön kabulü usûle mesafe koymuştur. İbn Cüneyd’e gelinceye kadar bu düşünce böyle devam etmiştir. Ancak O, âmmenin usûlünü incelemiş, usûle dair eserler yazmış ve hatta kıyâsı kabul eden bir eser telif etmiştir.¹⁵⁹ Şîi fakîhler sistematik bir usûl eseri için eş-Şâfiî’nin öncü olduğunu kabul ederlerken eş-Şâfiî öncesi Şîi mezhebinde yazılan çeşitli risâlelerin olduğu gerçeğini ilave etmeden durmazlar. Nitekim İbn Ebî Umeyr ve Yûnus b. Abdirrahmân’ın muhtelif hadîslerin çözümü konusundaki eserlerine ilaveten usûle ilişkin eserleri vardır. Bu iki müellif usûl konusunda Şâfiî’den erken davranmışlardır.¹⁶⁰ Bu durumda usûl-i fikhî tatbikte âmme/Ehl-i sünnet önde olsa da usûl bahislerinin vaz’ında İmâmiyye öndedir.¹⁶¹ Şunu net bir şekilde söylemek gerekir ki Şîi fikhî usûlü ile Sünnî fikhî ve usûlleri arasında zamansal fark vardır. Âmme’nin fakîh ve usûlcüleri usûl-i fikhî tesis ve tatbikinde Şîi fikhî ve usûlünden önce davranmışlardır. Bu süreç farkının sebebi çok açıktır: Şîi fakihlerin, İmamların teşrîi asrından uzaklıkları, teşrîi asrının nihâyete ermesi ve nas döneminin bitişidir. Bu durum onların fûru fikhîlerinde

¹⁵⁶ Bu kavramı Câbirî’den ilham alarak kullandık. Ona göre Sosyal muhayyile; değerler manzumesi olduğundan bilgi edinilme alanı değil, kanaat edilme alanıdır. İnanç ve itikat durumunun hâkim olduğu alandır. Sosyal muhayyile her hangi bir dönemde örgütlü sosyal toplulukta siyasal düşünceye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, göstergeler, ölçüler ve değerler bütünüdür. el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, Çev: Vecdi Akyüz, Kitâbevi, İstanbul, 2001, s. 22.

¹⁵⁷ Öztürk, Mustafa, “Şîi-İmâmi Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Kur’ân’a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi*, Ankara 2010, s. 252.

¹⁵⁸ Seyyid Münîr, *er-Râfid fî-İlmi’l-Usûl*, s. 9; et-Tahrânî, Âgâ Buzurg, *Hasru’l-İctihâd*, s. 47.

¹⁵⁹ Seyyid Münîr, *er-Râfid fî-İlmi’l-Usûl*, s. 9.

¹⁶⁰ Seyyid Münîr, *er-Râfid fî-İlmi’l-Usûl*, 11. Şîi usûlcüler bu iddialarını mütemâdiyen tekrarlamalarına rağmen bahsedilen eserler günümüze ulaşamamıştır.

¹⁶¹ es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa’*, s. 310.

geniş bir boşluk bırakmıştır. Bu açığı usûl-i fıkıh ve istinbât yöntemlerini tesis ederek kapamak zorunda kalmışlardır.¹⁶² Çünkü onlar için naslar ve onların zâhirlerinden hüküm çıkarma zarureti usûlün belirlenmesini icap etmekteydi. Hâlbuki İmâmiyye fıkıh ve fakihleri yaklaşık iki buçuk asır bu ihtiyaçtan azade yaşamışlardır. Sebep gayet basittir: Sorunlarını çözecekleri bir mercî ve yeni olaylar karşısında müracaat edecekleri adres, hem kutsal kaynak hem de onun yorumcusu olan Masûm imâm'dır.¹⁶³ Görüleceği gibi bir vâkıa olarak bu rahatlık ve güven hali 12. İmâm'ın gaybetine kadar devam etmiş böylece hazırlık dönemi başlamak zorunda kalmıştır. Hâlbuki âmme bu konuda bir hayli yol almış ve tasnif dönemine girmişti. Artık imâmî fakihlerin önünde yapmaları gereken ilk iş; imamlardan dağınık olarak gelen bu asılların tedvîni ve bunları fıkıh bâblarına göre tasnif etmek olmuştur. Bu asılların tedvîni asrını başlatan İmâmiyyede önde gelen iki önemli şahıs; İbn Ebî Akîl el-Ummânî ve İbn Cüneyd'dir. Bu tedvin süreci Tûsî'nin zuhuruna kadar devam etmiştir.¹⁶⁴

2-Mezhebin müessisleri sayılan İmâm Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık usûl ilmine dair kavâid ve mesâili talebelerine yazdırmıştır. Sonraki dönem âlimleri ise gaybet öncesi ve sonrası bu esasları tasnif ve tedvîn etmişlerdir. Usûl-i fikh konusunda ilk tasnif Ca'fer Sâdık'ın talebesi Şeyhu'l-Mütekellimîn Hişâm b. Hakem'e aittir.¹⁶⁵

IV. AKIL DELİLİ BAĞLAMINDA ETKİLEŞİMLER

Akıl delili bağlamında etkileşimler başlığı altında İslâm Mezhepler tarihinde bir dönem etkili olan Mu'tezile ve İslâm düşünce tarihinin ana akımı sayılan Ehl-i Sünnet'in Ca'ferî mezhebi ile ilişkileri ele alınarak ortak noktaların tespitine çalışılacaktır. Aralarındaki hoca talebe ilişkisi, ilim havzalarının birbirleri arasındaki rekabet arzusu ve bu rekabetin ortaya çıkardığı ilmi verimlilik üzerinden hareketle akıl deliline gelinecektir.

¹⁶² es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Meâlimü'l-Cedîdeli'l-Usûl*, s. 25.

¹⁶³ Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler*, Çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Y., İstanbul, 2004, s. 27, 46.

¹⁶⁴ es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa'*, s. 310.

¹⁶⁵ İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, el Hasan b. Zeyniddîn (ö. 1011/1602), *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzû'l-Müctehidîn*, Thk. Koms., Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, ts., (Taktîm), s. 4; es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 87-88.

A. Akıl Bağlamında Ca'ferî-Mu'tezile Etkileşimi

Ca'ferî ekolünün usûl anlayışından söz edilecekse sosyal ve tarihî arka plan göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla İmâmîyyenin teşekkül sürecinde Şîa-Mu'tezile arasındaki etkileşim olgusundan söz edilmelidir.¹⁶⁶ Bu anlamda İslâm tarihinde sahâbe arasında cereyan eden siyasî olayların sonunda Hz. Hasan, Muaviye'ye emirliği teslim etmiştir. Muâviye'nin baskılarından dolayı kenara çekilen Hasan b. Ali'nin bir grup arkadaşı siyasetten uzaklaşarak kendilerini ibâdet ve ilme vermişlerdir. Bu vasatta İslâm tarihinde ilk fikrî hareketin temelini oluşturacak olan bu ekol Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefîyye okuludur. Aslında bu okul tesirleri açısından Hasan Basrî okulundan daha da etkilidir. Çünkü bu felsefî okul Basra'da değil Medîne'de teessüs etmiştir. Bu okul dönemin bütün fikrî ve ilmî hayatında etkili olmuştur. Muhammed b. Hanefîyye'nin iki oğlu Hâşim b. Abdillâh ve Hasan bu okulun babalarından sonraki temsilcileridir. Medîne ehlinden olan Vâsıl b. Atâ ilmini Muhammed b. Hanefîyye ve oğlu Abdullâh'tan almıştır.¹⁶⁷ Görüldüğü gibi bu grup ilerde aklî bir fırka olacak olan Mu'tezile'nin ilk tohumlarıdır.¹⁶⁸ Mu'tezile, bazı temel ilkelerinde Şîa'yla aynı çizgide olmakla birlikte diğer birçok temel meselede onlardan uzaklaşır. Bu ekol, altıncı ve hatta yedinci hicri yüzyıllara kadar yandaşları arasında canlılığını korumuş en son Selahaddin Eyyûbî eliyle ortadan kaldırılmıştır.¹⁶⁹

Bu iki ekole mensup kelâmcılar yetiştikleri ve bağlı oldukları ilim çevresine - Basra ve Bağdat- göre Basriyyûn ve Bağdâdiyyûn olarak isimlendirilmişlerdir.¹⁷⁰ Dikkat çeken husus Bağdat Mu'tezile'sinin imâmet anlayışlarının Şîa'nın imâmet ilkesine uygunluk arz etmesidir. Bağdat ekolü; Hz. Ali'yi diğer sahabelerden daha üstün

¹⁶⁶ Öztürk, Mustafa, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", s. 252.

¹⁶⁷ Neşşâr, I, 229, 230, 381, 382.

¹⁶⁸ Neşşâr, I, 229-230.

¹⁶⁹ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. Suzana D. Wilzer, Cemiyetü'l-Müsteşrikîn, Beyrut, 1380/1971, (Takdîm).

¹⁷⁰ İbnü'l-Murtazâ, s. 3; eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülerîm (ö. 548/ 1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Kıylanî, Dâru'l-Marife, Muhammed, Beyrut, ts., I, 43-46; el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1416/1985, s. 237.

bir konumda (tafdîl) tutmuştur.¹⁷¹ Yetişdikleri çevre ile ilgili bu giriş sonrasında Şîf ve Mu‘tezile arasındaki ilişkiyi birkaç yönden ele alabiliriz.

1)- Tarihî Menşe’ Açısından: *Mu‘tezile kelâmının*¹⁷² büyük bir kısmı, *İmâm Ali’nin hutbelerinden yola çıkılarak şekillenmiştir. Bu yüzden, Mu‘tezilîler bu mektebin köklerinin Hz. Ali’ye ulaştığını iddia ederler.*¹⁷³

Kâdî Abdulcebbar’a ait olup sonradan Yemen’de bulunan¹⁷⁴ *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* eserini hazırlayan İbn Murtâzâ “dayanışmacı müslümanlık”¹⁷⁵ tespitine uygun olarak birinci tabakada Râşid halifeleri ilk sıraya almaktadır. Ayrıca *cebr’e inanmayan ve adâlet prensibini benimseyen* bazı sahabeleri “adliye” mezhebinin ilk tabakasında zikretmektedir. Özellikle kendi tarihî menşelerini îma ederek ilk başa Hz. Ali’nin ismini alır, sonrasında Hz. Ebû Bekir’den başlayarak diğer bazı sahabeleri de “adliye” mezhebinin içinde sayar.¹⁷⁶

Mu‘tezile ile Şîa arasındaki ilk kavuşma noktası İmâm Zeyd b. Ali ile olmuştur. O, Vâsıl ile Medîne ve Basra’da buluşmuştur. İmâmî mezhepler içerisinde erken dönemde mezhepleşmesini tamamlayan Zeydiye ekolü, Mu‘tezile’den aldıkları unsurları İmâmiyye içerisine taşıyarak İmâmiye’nin aklî yönelişe dönmesinde etkili olmuştur.¹⁷⁷

Tabakâtü’l-Mu‘tezile eserini hazırlayan ve kısa bir süre de olsa imâmet görevini üstlenen¹⁷⁸ İbnü’l-Murtâzâ’nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*’sine bakıldığında adeta bir Şîa tabakâtı ile karşı karşıya olduğu zannına kapılmaktadır. Çünkü bu eserin dayanışmacı amaçla telifi edildiği çok açıktır. Mu‘tezile; ‘kabîh’ olanı yapmadığı gibi aynı zamanda onu dilemeyen bir ilaha; Peygamber göndermenin Allah üzerine vâcib olduğuna inanan; imânın söz, marifet ve amel’den oluştuğu, *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi, *kulun fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığı, emr-i bi’l-marûf* ilkesi

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (ö. 410/1019), *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Thk: Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996, s. 767; Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, II, 21; Ahmed, Emîn, *Duha’l-İslâm*, Kahira, 2001, III, 77, 159-161.

¹⁷² Mu‘tezile saf bir hukuk ekolü değildir ama onların hukuki görüşleri de vardır: Schacht, Josef, “Mu‘tezile” çev: Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık 2011, Y:6, C:4, S:8, s. 174.

¹⁷³ İbnü’l-Murtâzâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, (Taktîm).

¹⁷⁴ İbnü’l-Murtâzâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, (Taktîm).

¹⁷⁵ Hodgson, Marshall G.S, *İslâm’ın Serüveni*, çev: Metin Karabaşoğlu, I, 349; İbnü’l-Murtâzâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, (Taktîm).

¹⁷⁶ İbnü’l-Murtâzâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 26.

¹⁷⁷ Neşşâr, II, 220-221.

¹⁷⁸ İbnü’l-Murtâzâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 7.

gibi öne çıkan prensipleri benimseyen bir ekoldür. Bu mektebin Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından Medîne'de gelişmeye başladığı, Mu'tezile'nin ilk nüvelerinin atıldığı yer Basra değil Medîne olduğu; Vâsıl b. Atâ'nın Medîne'de yaşadığı bir de İmâm Ca'fer Sâdık'ın hayatının iki yılı hâriç Medîne'de ikamet ettiği gerçeği düşünülürken aradaki etkileşim ve menşein ipuçları görülecektir.¹⁷⁹ Ancak bu etkileşim; fıkıh usûlünün tesisinden önceki dönemlerde olduğu için kelâmî bir karakter arz etmektedir.

Vâsıl b. Atâ, Mu'tezile'nin dördüncü tabakasındandır.¹⁸⁰ Tarihî kaynaklar Vâsıl b. Atâ'nın ilmini Ehl-i beyt'den (Muhammed'in oğlu Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed Hanefiyye) aldığını ispatlamaktadır. Çünkü o; Ali b. Ebû Tâlib'in oğlu Muhammed'in mevâlisî idi¹⁸¹ Zeyd b. Ali ve Ca'fer Sâdık Mu'tezile'ye sadece *el-menzile beyne'l-menziletayn* konusunda muhalefet ediyordu.¹⁸²

İkinci tabakada Haseneyn (Hasan ve Hüseyin)'i zikreden İbnü'l-Murtazâ her ikisinin de adâlet ve tevhîd ilkesini benimsediğini ifade ederek Hz. Hasan'ın Basralılara yazmış olduğu mektupta “Günahını rabbine yükleyen facir olmuştur” cümlesini alıntılarak Mu'tezile-Şîî ilişkisine değinmektedir.¹⁸³ Üçüncü tabakada ise Hz. Hüseyin ve Hasan'ın neslinden gelen imamları ve onların talebelerini saymaktadır.¹⁸⁴ *Bütün Ehl-i beyt imamları Mu'tezile tabakâtından sayılırken Ca'ferî mezhebinin kurucusu Ca'fer Sâdık'ın ismi geçmemektedir. Bunun nedeni ise kaderiyye taraftarı olmaması ve Ehl-i sünnet imamlarından sayılmasıdır.*¹⁸⁵ Nitekim İmâm Muhammed Bâkır da Ehl-i sünnet gibi “lâ cebre ve lâ ihtiyâr” diyerek orta yolu işaret eden ilk kişidir.¹⁸⁶ Görüldüğü gibi burada Mu'tezile'nin dayanışmacı tavrı ortaya çıkmaktadır. Bu dayanışmacı tavrı ispat sadedinde Murtâzâ, “Atera”¹⁸⁷ dan çok azı hâriç geneli

¹⁷⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 8.

¹⁸⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 28.

¹⁸¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 17.

¹⁸² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 34.

¹⁸³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 15.

¹⁸⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 17.

¹⁸⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 415.

¹⁸⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II, 122.

¹⁸⁷ Atera, ıtrat kelimeleri asıl, kök, zürriyet, nesil anlamında Hz. Peygamberin “Ehl-i beyti”ni ifade etmektedir. Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Ca'ferî*, s. 284.

Mu‘tezile ile muvafıktır. Hatta denilirdi ki bütün atera -azı hâriç- adliye mezhebindedir (adliyyûn), diyerek ayrı bir başlık açmıştır.¹⁸⁸

Müfid b. Muallim¹⁸⁹ on üçüncü tabakadan Mu‘tezilî âlim Alî b. Hasan el Rummânî¹⁹⁰ ve Ebû Abdullâh el Mulakkab’dan ders almıştır. Müfid’in Şîiler içerisindeki rolü düşünüldüğünde onun usûl ve fûrû ile ilgili görüşlerinde Mu‘tezile tesiri açıktır.¹⁹¹ Örneğin yine Nevbahtî ailesi mu‘tezilîlikten İmâmiyye’ye geçmiştir.¹⁹²

Hoca talebe ilişkisi bağlamında Şîi âlimler Mu‘tezilî kadı Abdülcebbar’a (ö. 415/1025) talebelik yapmışlardır. Örneğin bunların en önemlisi Şerif Murtâzâ’dır. O, Kâdî Abdulcebbar’dan hac dönüşü ders almış bir Şii-İmâmî kelamcıdır.¹⁹³ Aynı zamanda Mu‘tezile âlimi Ebû’l-Huseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) talebesidir. Öyle ki el-Basrî, Şerif Murtâzâ’nın yanında iki meseleyi açmanın tahammül edemez: Nas meselesi, zevi’l-kurbâ’ya pay meselesidir,¹⁹⁴ demektir.

2)- Hedefler Açısından: Aklî faaliyetin sembolü Mu‘tezile’nin öncüsü sayılan Cehmiyye ve Kaderiyye, Emevilere karşı muhalefeti temsil ediyor ve Mu‘tezile bu yüzden bazen Kaderiyye bazen Cehmiyye adıyla anılıyordu. Emevî siyâsetine karşı oluş “Dayanımcı Dindarlık”¹⁹⁵ olarak da bilinen Mu‘tezile’yi yine bir başka “Protestocu Dindarlık”¹⁹⁶ olan İmâmiyye ile ortak hedeflerde buluşturmuştur.¹⁹⁷

Basra Mu‘tezilîlerin en yetkin kelâmcılarından olan Ebû’l-Huzeyl (ö. 227/841), Mu‘tezilî düşünceyi sistemleştirmiş, ilke ve prensiplerini ilmî temellere dayandırmıştır.¹⁹⁸ Ebû’l-Huzeyl Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan üstün görüyordu.¹⁹⁹ Yine İbrahim en-Nazzâm Mu‘tezilî kelâmcı olarak Basra ilim çevresinde yetişmiş h. 231/845’te vefat etmiştir. Onun görüşleri siyâsi bir mezhep olan Şîilik ile imâmet

¹⁸⁸ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 120.

¹⁸⁹ ez-Zehabî, *Siyer*, XVII, 335-344.

¹⁹⁰ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 333.

¹⁹¹ el-Hıfzî, Abdüllatif b. Abdülkâdir, *Te’sîru’l-Mu‘tezile fî Havâric ve ‘Ş-Şî’a’*, Dâru’l-Endülûsi’l-Hadrâ, Cidde, 2000, s. 260.

¹⁹² İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2s. 20.

¹⁹³ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 117; Sezgin, *Târihu’t-Türâsi’l-Arabî I/4*, 84.

¹⁹⁴ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 107.

¹⁹⁵ Hodgson, I, 349.

¹⁹⁶ Hodgson, I, 337.

¹⁹⁷ Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî Felsefî fî’l-İslâm*, I, 373.

¹⁹⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 211; Sezgin, *Târihu’t-Türâsi’l-Arabî I/4*, 66-67; el-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, I, 49.

¹⁹⁹ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 48.

noktasında; Şiiiliğin fikhî yorumu olan Ca'ferîlik ile icmâ ve kıyâs konusunda müştereklik arz etmektedir. Nitekim ona göre icmâ ve kıyâs şer'î meselelerde delil olamazken Masûm İmâm'ın sözü ise delil olabilir. İmâmet (devlet başkanlığı) nasla ve açık tayinle belirlenir. Hz. Peygamber bazı durumlarda Hz. Ali'yi nasla imâm olarak tayîn etmiştir. Hz. Ömer haricinde sahâbeden hiçbir kimse bu durumu gizlemeye çalışmamıştır.²⁰⁰ Bu doğuş, gelişme ve prensipteki ortak noktalar Şîî kelâmının aklî hüviyete sahip olmasında etkili olacağı açıktır.

Mu'tezilî düşünce "dayanışmacı" karakteri gereği, Eş'arî ve talebelerinin yaptıkları ilmî faaliyet ve siyasi gücü elde etmeleri gibi sebepler nedeniyle düşüşe geçtiğini görünce kendisine fikrî bir ortak aramak zorunda kalmıştır. Ehl-i sünnet arasında kendine yer bulamayacağı kesinleşince Şîî'ye yönelmiştir. Aslında bir taraftan aklî yöntemleri esas alan Mu'tezile diğer taraftan imamların sözlerine istinat ettiği için aklî yöntemlere uzak olan Şîî farklı uç noktalarda olmalarına rağmen, Mu'tezile kaybettiği itibarı tekrar kazanmak için bu ortaklığa mecbur kalmıştır. Bir de buna Şîî Büveyhî sultanlarının devlet yönetimini ele geçirmesi eklenince bu ortaklık kesinleşmiştir.²⁰¹ Daha öncesinde Me'mun devri ve Ahmed b. Duâd vezirliğinde gerçekleşen Mihne olayları esnasında Şîîlerle antlaşma yoluna giden Me'mun'un bu tavrı Şîîlerin i'tizâl hareketlerini desteklemesine sebep olmuştur. Me'mun zamanında oluşan yakınlaşma düşüş sonrası devam etmiştir.²⁰² Fikrî cazibesinin yanında bir de sultanlarla olan iyi ilişkileri Mu'tezile'nin popülaritesini artırsa da ileride Mu'tezile için düşüş kaçınılmaz olacaktır. *Halk-ı Kur'an* başta olmak üzere Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mutasım, Vâsık'ın siyasi gücünden faydalanarak kendi fikirlerini dayatma faaliyetine başlamışlardır. Bu durum Halife Mutevekkil'in iktidara gelmesine kadar devam etmiştir. Mutevekkil iktidara gelince kelâmî tartışmalara mâni olmuş, Mihne'yi kaldırmış İmâm Ahmed'e iyi davranılmasını emretmiştir. Bu durum Mu'tezile'nin İmâmiye ve Zeydîler safına geçmesine sebep olmuştur. Böylece Mu'tezile Şîîleşmiş ve Şîîlikte Mu'tezilîleşmiştir. Bu düşüş Şîî Buveyhîler döneminde duraklamış ve Şîî-Mu'tezile dayanışması ile Mu'tezile yeniden güç kazanmıştır. Usûl ve fîrûnu yayma

²⁰⁰ el-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 57, 58.

²⁰¹ el-Hıfzî, s. 249.

²⁰² el-Hıfzî, s. 250; Yahya el-Bermekî tarafından meclislerde bulunan on üç âlimden beş tanesi mu'tezilî dört tanesi ise İmâmiyye'dendir. Bunların isimleri ise şunlardır: Alî b. Mîsem, Hişâm b. Hakem, Alî b. Mansûr ve es-Sakkâk. Watt, Montgomery W, "Erken Dönem İmâmet Doktrinine Dair Mulahazalar", Çev: H. İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V (2005)*, S:1, 296.

için kendisine yeni bir gün doğmuş olan Mu‘tezile özellikle Rey’de Kadî-kudât olan Kâdî Abdülcebbâr ile gücünün zirvesine ulaşmıştır. Mu‘tezile’nin bu dönemde bu denli güçlenmesine neden olan asıl etken Şîi-Mu‘tezilî Vezir Sâhib b. Abbât’tır.²⁰³ Bu durumda Mu‘tezile Şeyh ve Kudât olurken Şîilerde onların vefalı talebeleri olmuşlardır.²⁰⁴

3)- Akî Muhtevâ Açısından: ‘İmâmet’ tartışması Mu‘tezile’nin tartışma konularının başındaydı. Mu‘tezile ilgili metinlerde tartışılan konularda din-akıl ilişkisini ivedilikle sonlandırmayı amaçlamıştır. Kullandıkları tartışma konuları ve yöntemleri diğer kelâm okullarını da etkilemiştir.²⁰⁵ Bu etki bağlamında Ca‘fer Sâdık’a “kader” konusu sorulunca akî istidlâl yöntemi ile cevap vermiştir: Allah; kulunu gücü yettiği şeylerden sorumlu tutacak mesela Allah kuluna “niçin inkâr ettin” diye soracak olup “niçin hasta oldun” diye soru sormayacaktır.²⁰⁶

Bu akî etkileşime örnek olarak İbnü’l- Murtâzâ konuya Hz. Ali’nin²⁰⁷ cebr, kader ve kazâ konusundaki “ihtiyar kıssası” olarak zikrettiği bir tartışma ile girer. İhtiyar kişinin “Sıffın’dan Şam’a gidişimiz kader ve kazâ ile midir, bizi aydınlat!”, talebine Hz. Ali; “Topraktan tohumu yararak çıkararak Allah’a yemin ederim ki kaza ve kader iledir.” cevabını verince ihtiyar kişi “o zaman bana sevap var mı?” sorusunu ilave eder. Hz. Ali “Allah ecrinizi arttırsın! Giderken kendiniz dönerken de hiçbir baskıya maruz kalmadan yine kendiniz gittiniz!” der. İhtiyar kişi, “O zaman kazâ ve kader bu işin neresinde?”, deyince Hz. Ali “Sen zorunlu bir kader ve kesin bir kazâ mı sanırsın! Bu durumda sevap ve cezanın bâtil olması gerekmez mi! Allah kulun iradesine uygun iradi bir emir ile emreder. Cebir ile hiçbir şeyi mükellef kılmaz”²⁰⁸ diyerek içerisinde kelâmın akî fonksiyonlarının bulunduğu diyalogu tamamlamaktadır.

Abdülkâdir el-Bağdâdî’nin *el-Fark ve’l-Fırak* isimli eserine yüzeysel bir şekilde bakıldığında İmâmların öğrencilerinden her birinin kelâm ile hemhal olduğunu ve her

²⁰³ Buhârî hakkında “haşevî bir kişi olup ilgilenmeye değmez” diyen Şîi, Mu‘tezilî ve mübtedî’ bir kişiliğe sahip olan bu vezirin kitaplarını dört yüz deve ancak taşırdı. İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, 167; ez-Zehebî, *Siyerü A’lâm’in-Nübelâ*, XVIII, 512, 513; Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, I, 442.

²⁰⁴ el-Hıfzî, s. 251.

²⁰⁵ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* (Önsöz).

²⁰⁶ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 34.

²⁰⁷ Tüm Mu‘tezile kelâmcıları Hz. Ali’nin hitaplarından yola çıkmaktadır.

²⁰⁸ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 10.

birerlerinin kelâmî ekol²⁰⁹ olduğu göz önüne alındığında akıl bağlamında Mu‘tezile-Şîf etkileşiminin boyutları görülecektir. Kadî Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserine bilgi teorilerine mutabık olarak Allah'ın ilk emrettiği vâcibin Allah'ı tanımaya götüren *nazar ve tefekkür* olduğunu belirtirerek başlamaktadır. Çünkü Allah müşahede ve zaruret yoluyla bilinemez, der ve ilave eder: Bu vazife aklî vâciblerdendir. Şer'î vâcibler ise -namaz, oruç gibi- ancak aklî vâcib olan Allah'ı bildikten sonra söz konusudur.²¹⁰ Buradan hareketle bakıldığında akıl delilinin kökenlerinin kelâmî meselelerden neşet ettiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Ca'ferî Şîfler Mu‘tezile'nin aklî yöntemlerini kelâmî konularda kullandığı gibi Zeydî Şiiler ise Mu‘tezile'nin usûl-i hamse prensiplerini tamamen almış, dahası Mu‘tezile önderlerinin çoğu Ehl-i beyt imamlarından oluşmuştur. Ancak onlar *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesini imâmet ilkesi ile yer değiştirmişlerdir. Şîa'nın bu aklî yolu takip etmesi neticesinde aralarından Usûlîler diye bir ekol çıkmıştır. Bu usûlî ekol “akıl”ı usûlüddînve fûrû konularında delil mertebesine çıkarmıştır.²¹¹ Onlar Mu‘tezile'nin kader anlayışını, kul fiilinin hâlikıdır,²¹² Allah'ın aslah olanı yaratması vâcibtir gibi ilkeleri almışlardır.²¹³ Öte yandan, imâmet ilkesi hâriç; Hz. Ali'yi tafdîl (üstün) etmek, ashâb-ı cemel, Muâviye ve Amr b. As'tan teberrî etme; kıyâs ve icmâ'yı red gibi konularda ilk dönem Şîf imamları ile müşterekliklerinden dolayı Bağdat Mu‘tezile'sine Mu‘tezile'nin Şîf şubesi (*Müteşeyyatü's-şî'a*) denilmesine sebep olmuştur.²¹⁴

Mu‘tezile “aklı” delîllerin ilk sırasına yerleştirir. Çünkü tevhîd ve adâlet gibi prensipleri ancak aklî bir senet ile temellendirebilmektedirler. Bu anlamda delilleri sıralayan Kâdî Abdülcebbâr akli başa yerleştirerek “delâlet dördttür; akıl hucyeti, Kitâb, Sünnet ve icmâ” tespitinde bulunmaktadır. Kadî Abdülcebbâr, “niçin akli diğer üç delile

²⁰⁹ el-Bağdâdî, el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaaü Medenî, Kâhira, ts., s. 29-72.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 410/ 1019), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 40-75; Aynı ifadeler Şîf fıkıh usûlünde de söz konusudur. et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 499.

²¹¹ el-Hıfzî, s. 119; Meb, *İA*, XI, 504.

²¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.778.

²¹³ el-Hıfzî, 120; “Çok az Mu‘tezile hariç hepsi neredeyse râfizîdir”. el-Makrîzî, *el-Hitat*, II, 348.

²¹⁴ el-Hıfzî, 122; Demir, Osman, “Bağdat Mu‘tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyasî Yapılanmasına Etkileri”, “İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu”, 7-9 Kasım/2008, İstanbul, 207; Bu bağlamda Şeyh Müfid'in (ö. 413) *Evâil'ül-Makâlât* isimli eseri Şîf-Mu‘tezile etkileşimi için mukayese imkanı vermektedir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-Makâlât*, Thk. Şeyh İbrahim Ensârî, Dârü'l-Müfid, Beyrut, 1414, 34-53; Çok az Mu‘tezile hariç hepsi neredeyse râfizîdir. el-Makrîzî, *el-Hitat*, II, 348.

önceledin?” sorusuna önce Allah kelâmının hâkim ve âdil bir ilahın sözü olduğu; aynı şekilde Sünnet’in de âdil bir Resul’ün sözü olduğu bilindikten sonra hucet olabileceğini dolayısıyla bunların marifetullâh yanında fer‘î bir konuma sahip olduğunu ifade ederek cevaplar. Çünkü ona göre eşyanın hüsün ve kubuhu ancak akıl ile temyiz edilebilir.²¹⁵ Bütün bu bilgi ile ilgili açıklamalardan sonra Kâdî Adülcebbâr, mükellefin usûlüddîn konusunda bilmesi gereken öncelikli iki şeyin tevhîd ve adâlet olduğunu belirterek sonrasında diğer prensipleri ilave etmektedir.²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, mükellef ancak bu prensipleri öğrendikten sonra şer‘î hükümleri ve fıkıhı öğrenebilir tespitinde bulunarak sözünü devam ettirir.²¹⁷ Yani Kâdî’ye göre önce aklî yöntemler ile usûl tesis edilmeli sonrasında fıkıha geçilmelidir. Bu anlayış aynen Şîî fakihler için de geçerlilik arz etmektedir. Nitekim Kâdî’nin sıralamasının tersinden iktibası olan “Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıl” delili Şîî usûlde kullanılmaktadır. Onlar da eserlerinde uzun uzun imâmet, ismet, nas vb. benzeri ilkeleri “akıl” ile temellendirdikten sonra ancak fıkıh ve fıkıh usûlüne girebilmişlerdir. Zaten daha baştan usûl kavramının Mu‘tezile ve Şîa’da “kelâm” ın muhtevasını belirleyen “usûlüddîn”e karşılık geldiği görülmektedir. Usûlün kelâmdan ayrılarak daha çok fıkıh usûlünü içermesi ancak geç dönemlerde gerçekleşebilmiştir.

Mu‘tezile’nin Şîa’ya tesiri imâmet teorilerini aklî yollar ile temellendirmede de kendisini göstermektedir. Şehristani; Şîa’yı Hz. Ali’nin ve onun soyundan gelenlerin imâmeti konusunda nas ve vasiyet bulunduğu, dinin esaslarından usûlî bir mesele olduğu (kadıyyetün usûliyyetün) konusunda tayîn ve tansîs (şer‘î bir bildirim)in vâcib olduğuna inananlar, olarak tanımlamaktadır.²¹⁸ Öte yandan Şîî müellifler Mu‘tezile etkisine itiraz ederek bu itirazlarını kelâm ilminin Şîa eliyle gerçekleştiği, dahası Mu‘tezile’nin Şîî imamlardan etkilendiği tezi ile izah etmektedirler. Nitekim onlara göre Vâsıl b. Atâ’nın, Şîî İmâm Muhammed b. Hanefiyye’den ders aldığına ve kelâmî meselelerin Vâsıl b. Atâ’dan önce de var olduğuna göre Şîa Mu‘tezile’den etkilenmemiş olup bilakis Şîa bu konuları ilk tartışan ekol konumundadır. Çünkü kelâm

²¹⁵ Kâdî Abbülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 88.

²¹⁶ Kâdî Abbülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 123.

²¹⁷ Kâdî Abbülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 126.

²¹⁸ eş-Şehristani, I, 146; Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, II, 199.

ilmini kuran ve bu konuları ilk tartışan kişi zaten Hz. Ali'dir.²¹⁹ Aslında olan şu idi; Mu'tezile doktrini benimsendi fakat bu doktrinle aynîleşme reddedilmiştir.²²⁰

Mu'tezile'nin Şîâ'ya etkisi şu noktalarda özetlenebilir:

1. Mu'tezile metoduna göre eserler yazmışlardır. Şîâ'nın Mu'tezile ile etkileşimi ve Dolayısıyla değişimi hicrî IV. asrın başlarında Şeyh Müfid ve onu izleyenlerin Mu'tezile metodu üzerine yazmış oldukları eserlerde göze çarpmaktadır.²²¹ Hatta fıkıh usûlü eserleri de mütekellimûn tekniğine göre yazılmıştır.²²²

2. İtikadî konularda aklî istidlâlleri kullanan ve akli nakle önceleyen Mu'tezile²²³ gibi Şîâ da akıl ve nazarı yine akıl ve nazar ile ispat etmişlerdir. Aklın huccet olduğu kesinleşince akli kelâmî meselelerde kullanmaya başlamışlardır.²²⁴ Mîlâdî IX. yy.'da Şîlîğin merkezi olan Kum'da Şîlik ile Mu'tezîlik birbirinden ayrı iken manzara değişmiş böylece stratejisi mevcut geleneksel metotlardan öte imâmet meselesini aklî deliller ispatlamak olan Ebû Sehl en-Nevbahtî ve yeğeni Hasan b. Mûsâ gibi Mu'tezile'den Şî'a'ya geçmiş örnekler görülmeye başlanmıştır.²²⁵

3. Te'vîl: İslâm âlemindeki ilk ilmî faaliyetlerin başında gelen hadîsleri tedvin esnasında sahîh-zayıf ayrımı yapılmadığını gören selef bu konuda dirâyet ve rivâyet kriterlerini inşa ederek gerekli tedbirleri almıştır. Çünkü "haşevî" karakter taşıyan bu duruş hem akla hem nakle tezat teşkil ediyordu. Selef arasında tartışmaya sebep olan bu faaliyetler karşısında "nassın zâhiri"²²⁶ ile yetinmek isteyenler olduğu gibi "te'vîl" taraftarı olanlar da vardı. Bu ayrışmanın tabii bir sonucu olarak *nakle karşın akıl*,

²¹⁹ el-Hıfzî, s. 397; el-Horâsânî, Tâlib, *Neş'etü't-Teşeyyu'*, İntişârü Şerîf Rızâ, Beyrût, ts., 1412, s. 77. Ca'fer Sübhânî Şîi-Mu'tezile arasındaki tebaiyeti reddeder ve aralarındaki etkileşimi esas alır. es-Sübhânî Ca'fer, *Resâil ve Makâlât*, y.y., ts., s. 384.

²²⁰ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, 40.

²²¹ el-Hıfzî, s. 474; Bu arada h. IV. asrın başlarına kadar Şîlik mezhebinden söz edilse bile İmâmın varlığı söz konusu olduğu için tedvin edilmiş sistematik bir Şîi usulünden bahsedilemez.

²²² el-Hakîm, es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhi'l-Mukâren*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1979, s. 84.

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 375.

²²⁴ İmâm var iken akıl aklîyat ile ilgili hususlarda münebbih (dikkat çekendir), semiyât ile ilgili konularda ise müarrif olmaktadır. Sem'iyât'a dair konularda ne kıyâs ne de ictihâd geçerlidir. Aklîyâtta ise kıyâs ve ictihâd geçerlidir. el-Kerâcekî, Ebû'l-Feth (ö. 449/1057), *Kenzü'l-Fevâid*, y.y., 1369, s. 114, 190-210.

²²⁵ Saîd Amir Arjomand, "İmâmiyye Şîası'nda İmâmet Krizi Ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihî Bir Bakış Açısı", çev: Ali Avcu, *CÜİFD*, 2010, C: XIV, Sayı: 2, 559; O dönemde Kum ekolünün özellikleri hakkında bkz., el-Malatî, İbn Abdurrahman (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Rad Alâ Ehl-i Bida' ve'l-Ehvâ*, Thk. Muhammed Zeynihim-Muhammed Azb, Mektebetü Metbûlî, Kahira, ts., s. 27.

²²⁶ Zâhirîler ile Ahbârîler nassları literal olarak anlamada birleşirler. Arpa, Abdülmüttalip, "Zâhirîlik ve Mecâz" -İbn Hazm Örneği- *SAÜİFD*, XIV, S:25 (2012/1), s. 43-57.

rivâyete karşı *dirâyet* gibi yeni ilkeler ortaya çıkmıştır.²²⁷ Böylelikle te'vîl anlayışı Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçerek bir usûl haline gelmiştir.

4. Haber-i vâhidi itikadda huccet olarak kullanmamak:²²⁸ Mu'tezile'den aldıkları bu metoda göre nazârî olarak haberin ilim ifade etmesi için şüphe taşımaması gerekir. Bu nedenle ancak onlara göre mütevâtir olan haber, kat'îyet ifade edebilir. Ahâd haber fûrû'da huccet olsa da usûlde huccet olamaz.²²⁹

5. Hüsün - Kubuh'un Aklîliği: Hüsün-Kubuh teorisi; lutuf teorisi, aslah olanın ve Peygamber göndermenin Allah'a vâcib oluşu, va'd ve vaîd meselesinde kendisini göstermektedir. Adâlet Allah'ın sıfatıdır. Öyleyse Allah'ı kabîh fiil işlemekten tenzih etmek gerekir. Bu teorileri akıl ile temellendirirler.²³⁰ İmâmiyye; Mu'tezile'de²³¹ olduğu gibi hüsün ve kubuhun aklîliği konusunu adâlet başlığı altında inceleyerek eşyada hüsün ve kubuhun zâtî olduğunu benimsemiştir. Bu konuyu *müstakillât-ı aklîye* kavramı ekseninde değerlendirmektedir. Şer'î bir beyana ihtiyaç duyulmadan akıl; Şârî'in hükümlerindeki hüsün ve kubuhu anlayabilir.²³² Aynı zamanda onlar Mu'tezile etkisini kendi içlerinde esneterek aklın hucciyeti konusunda "müstakillâtü aklîye" ve "gayri müstakillâtü aklîye"²³³ şeklinde ikili taksimi esas almaktadırlar. Şîa, imamların yolundan hiç ayrılmadıklarını iddiasında bulunsa da gündemdeki tartışmalardan uzak kalamamıştır. Nitekim itikâdî meseleleri yorumlama konusunda aklî nazarı esas alarak bu metodu kullanmaya başlamıştır. Öyle ki kadîm imamlar ile sonraki kelâmcılar arasında bazı farklı yorumlar oluşmuş²³⁴ ve Şîa'nın muteahhirûn âlimleri, mutekaddimûn âlimlerin görüşünden uzaklaşmışlardır.²³⁵ Öyle ki onlar Mu'tezile ile etkileşim içine girmeden önce teşbîh ve tecsîm anlayışını benimsiyorlardı. Çünkü imamların sözleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilmeden kabul edilirdi.²³⁶ Bu durum sonraki âlimler tarafından tenkide tabi tutulmak zorunda kalmıştır.²³⁷ Ca'fer Sâdık'ın

²²⁷ Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri's-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 317.

²²⁸ Hıfzî, s. 479.

²²⁹ el-Hıfzî, s. 480; Karâcekî, II, 28; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s.768.

²³⁰ et-Tûsî, *el-Iktisâd*, 88; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s. 317; eş-Şehristânî, I, 42.

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s. 132.

²³² el-Hakîm, Muhammed Takî, *el-Usûl-i Amme*, s. 281, 282.

²³³ Şeyh İshâk el-Feyyâz (ö. 1411), *Muhâzarât fi Usûli'l-Fıkh*, I-III, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1419, IV, 4.

²³⁴ el-Hıfzî, 119.

²³⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri's-Felsefî fi'l-İslâm*, II, 210.

²³⁶ Şehristânî, I, 173; el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Rad Alâ Ehl-i Bida' ve'l-Ehvâ*, s. 27.

²³⁷ el-Hillî, İbn İdrîs (ö. 598/1201), *es-Serâir*, Thk. Koms., Kum, 1410, I, 39 vd.

kelâmî görüşleri Mu‘tezile ile tezat teşkil ederken sonraki Şîî âlimler Mu‘tezile fikirleri ile yakınlık kurmuşlardır. Bu anlamda Şîa; Ca‘fer Sâdık’ın ölümünden sonra bazen mücessime ve müşebbihe olarak nitelenmiş bazen Mu‘tezilî olarak anılmıştır. Böylece İmâmiyye mezhebinin mutekaddimûn dönemi ile muteahhirûn dönemi arasında itikâdî olarak kopmalar ve tezatlar oluşmuştur. Çünkü onlar Ca‘fer Sâdık’ta olmayan itikâdî esasları kabul ederek Mu‘tezile ile yaklaşmışlardır.²³⁸

6. Kıyâs ile Amel: İlkesel olarak Mu‘tezile ve Şîa dört şeyden dolayı kıyâsla Kullukta bulunmanın memnû olduğu görüşündedir: Kulluk ancak kat’î bir delil ile yapılabilir. Kıyâs illetsiz ayakta duramaz. İlet ise kıyâsa bağlı değildir. Haram için konulduğunu zannettiğimiz bir illet helal kılmak içinde olabilir. Allah’ın hükmü ancak itaatle bilinebilir.²³⁹ Yine Onlara göre Kitâb’ta hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre kıyâsa gerek yoktur.²⁴⁰

B. Akıl Bağlamında Ca‘ferî-Ehl-i Sünnet Etkileşimi

Önce dönemseller tasavvurların genelleşmesinin neticesi olarak şunu peşinen belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet²⁴¹ âlimleri, Şîî/İmâmî grupları inanç yönünden bid‘at mezhepleri içinde mütalaa edegelmiş, akâid, kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerde onların görüşlerini tenkide tâbi tutmuşlardır.²⁴² Diğer taraftan şeriatın Şîî biçimleri Şîî takvasına uygun noktalar dışında diğerlerinden çok farklı olmamıştır. Benzer sorunlarla ilgilenen bütün sistemler, benzer hatta aynı cevaplar bulmak durumunda kalmışlardır.²⁴³ Fakat gözden uzak tutulmaması gerek bir husus Seyyid Bey’in ifade ettiği gibi Şîîliğin “fırka-i ilmiye olmaktan ziyâde bir fırka-i siyâsiye” olduğu gerçeğidir.²⁴⁴ Buradan olaya bakıldığında Şîîlik gibi bir siyasî mefhum ve tanımlama ile Ca‘ferîlik gibi fikhî kavram ve mezhebi içeriği bir birbirinden ayırmak

²³⁸ Neşşâr, *Neş‘etü’l-Fikri’s-Felsefî fi’l-İslâm*, II, 210. Şehrisânî, bu açıklamaları “ İmâmiyye usûlde adliyye, sıfatlar konusunda müşebbihe mezhebine dönüşmüştür” şeklinde orijinal bir mihvare oturtmuştur. eş-Şehristânî, I, 172.

²³⁹ Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev: Muharrem Tan, İnsan Y., İstanbul, 2000, s. 134, 135.

²⁴⁰ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Y., İstanbul, 2002, 206.

²⁴¹ Sünnî terimin en çok kullanıldığı üç tarz: Şîî’ye karşı Cemâi anlamında (Mu‘tezile ve Eş‘ariyi içine alan); kelâmcılara karşı hadisçiler anlamında; tasavvufiye karşı şer‘î anlamındadır. Hodgson, Marshall G.S, *İslâm’ın Serüveni*, Çev: Metin Karabaşoğlu, İz Y., I, 231.

²⁴² Karaman, “Ca‘feriyye”, DİA, VII, 9; Yaran, Rahmi, “Bid‘at”, DİA, VI, 130.

²⁴³ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, I, 284.

²⁴⁴ Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Desleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330, II, 24.

gerekmektedir. Bir fıkıh mezhebi olarak Ca‘ferîlik, usûl ve fûrû eserleri ile birlikte ortada olduğuna göre bu eserlerden hareketle Şîlik gibi bir siyasî kavrama mesafe koymak şartıyla iki grubun fıkıh mezhepleri arasında bir ayrışmadan öte dört fıkıh mezhebi arasında cereyan eden ihtilâfların benzerlerinden söz edilebilir. Ebû Zehra’nın ifadesiyle İmâm Ca‘fer yaşadığı asırdan kopuk bir hayat yaşamadığına göre mantıklı olan onun cumhûrun görüşlerinden uzak kalmayacağıdır. Ebû Hanîfe kendisi ile görüşmüş, Mâlik ondan ilim almıştır. Dolayısıyla asrın fakîhleri onunla içi içe olmuştur.²⁴⁵ Aynı sosyolojik merkezlerin ve müşterek dinî düşüncenin ortak mensupları olan bu iki grup arasındaki mezhebî uzaklaşmaların temelinde siyasetin ödünç verdiği imâmet kavramının “epistemoloji”ye dönüşmesi kadar bizzat siyasetin kendisinin de ciddî bir katkısının olduğu açıktır. Bu minvalde uzaklaşmaların bir örneği olarak Ebû Zehra Kur’ân’ın tahrifi meselesini örnek olarak vermektedir.²⁴⁶

İmâm Ca‘fer’in yaşadığı dönem; mevcut olaylara dair sorulara verilen cevaplardan müteşekkil olan “mesâil” fikhinin egemen olduğu zaman dilimi idi. Sonraları bu yöntem “takdîrî” fıkıh anlayışı şeklinde genişletilmiştir. Bu yöntem sadece Ca‘fer’in değil Nehaî, Hammâd ve Ebû Hanîfe’nin de fikhî usulüdür. Fakat bu iftâ usulleri imamların yaşadığı dönemde tedvîn edilmemiş bilakis yaklaşık bir asır sonra tedvîn edilmiştir. Ca‘ferî usûlü fıkıh eserlerine baktığımızda -kıyâs ve Sünnet konusu hâriç- Sünnî eserler ile mutabakat halinde olduğunu görürüz.²⁴⁷

İmâm Ca‘fer Sâdık’ın fikhî metoduna baktığımızda Sünnî fakîh ve âlimler ile derin irtibatının olduğunu görmekteyiz. Evi ilim ehlinin uğrak yeri olduğu için Medîne’ye yolu düşen herkes ondan ilim alırdı. Süyfan Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Ebû Hanîfe gibi öncü şahsiyetler onunla buluşurdu. Ebû Hanîfe’nin kıyâsçılığı²⁴⁸ dilden dile yayılmış ve kendisine karşı bir ön yargı oluşmuştu. Nitekim imâm-ı Âzam ile İmâm Muhammed Bâkır arasında geçen şöyle bir olay anlatılır: Muhammed Bâkır, Ebû Hanîfe’ye, "Dedemin yolunu ve hadîslerini kıyâsla değiştiren sen misin?" diye sormuş; Ebû Hanîfe, "Sen, sana lâyük olan bir şekilde yerine otur. Ben de bana lâyük olarak yerime oturayım! Sahâbîler dedeniz Muhammed (a.s) nasıl saygı duyuyorlarsa aynı şekilde ben de size saygı besliyorum. Şimdi sen bana kadının mı erkeğin mi zayıf

²⁴⁵ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 15.

²⁴⁶ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 15.

²⁴⁷ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 15.

²⁴⁸ Ramazan Lavendi, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 101, 106.

olduğunu; kadının mirasta erkeğe nispetle hissesini; namazın mı yoksa orucun mu efdal olduğunu, idrarın mı menînin mi pis olduğunu söyler misin? , diye sormuş. İmâm Bâkır da kadının mirasta iki hissesi ve erkekten zayıf olduğunu; namazın oruçtan efdal ve idrarın meniden pis olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe ona, "Kıyâs yapsaydım kadın erkekten zayıftır diye ona mirastan iki hisse verir; idrar yapıldıktan sonra gusledilmesini, menî çıktıktan sonra sadece abdest alınmasını söyledim. Kıyâsla dedenizin dinini değiştirmekten Allah'a sığınırım"²⁴⁹ diyerek cevap vermiştir.

O, ilhami ilimlere vâkıftır. Şîî âlimler buradan hareketle “Şerîatı beyan edecek bir imâm lâzımdır. Bu imâm ise hatadan masum olmalı, kelâmı da vehbî olmalıdır. Yani ilhama muhatap olmalıdır” ilkesini benimsemektedirler. Bu yaklaşım tarzı Ehl-i beyt ile Ehl-i sünnet arasında ihtilâflara, metot ve epistemolojik farklılıklarına da neden olmuştur. Bu noktadan hareket edildiğinde ilham alan bir imâm ahkâm için ictihâda gerek duymayacaktır. Çünkü kendisine vahiy ilkâ edildiği gibi fıkhi hükümler de ilkâ edilmektedir. Bu subjektif durum yani imâm için vahiy döneminin devam ettiği anlayışı Şîa içinde birçok ihtilâfa ve hatta gulât fırkaların da türemesine sebebiyet vermiştir.²⁵⁰

Ebû Hanîfe ile yapmış olduğu kırk mesele üzerinde yapılan münâzara sonrası Ebû Hanîfe Ca‘fer hakkında “insanların en âlimi ve ihtilâf noktalarını en iyi bilen adamdır”²⁵¹ demiştir. Asrının fakîhleri, hadîsçileri ve sonraki muhaddisler, ondan rivâyette bulunmuşlardır. Ebû Hanîfe de bazı fıkhi konularda ondan nakilde bulunmuştur. Ebû Yûsuf *el-Âsâr* adlı eserinde bunları yazmıştır.²⁵²

Sünnî âlimler ise onun masûm olmadığını müctehid bir âlim olduğu ifade ederler. Müctehid olarak bakıldığında günümüz sorunlarını çözmek için kullandığı bir iftâ ve ictihâd yönteminin olduğu kaçınılmaz olmaktadır.²⁵³

Şîî âlimler Abbasiler döneminde saraya yaklaşınca Sünnî âlimler ve devlet adamları ile buluştular. Bu durumda ihtilat, yakınlaşmayı; yakınlaşma meyvesini vererek usulde sika râvî ile bilgi arama kültürüne zemin hazırlamıştır. Tûsî bu fikri

²⁴⁹ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 23

²⁵⁰ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 72.

²⁵¹ es-Sübhânî, Ca‘fer, *el-Eimme İsnâaşer*, y.y., ts., s. 112, 113.

²⁵² Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 253. Ayrıca bkz., Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, y.y., ts., s. 124 (575. nolu rivâyet).

²⁵³ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 266.

yakınlığı ilk sağlayan kişidir.²⁵⁴ Yine akla itimat edilerek tahrîc edilen hükümler bağlamında olaya bakıldığında bunların aklın hüsün ve kubuhu anlaması, modern hukukta tamamlayıcı yedek kurallar denilen ve genellikle “aksine hüküm bulunmadıkça”, “aksi kararlaştırılmadıkça” gibi cümlelerde kendisini gösteren²⁵⁵ istishâb yöntemi, kıyâs, re’y ve istihsân ilkeleri gibi ortak münakaşa konuları olduğu görülmektedir. Bu anlamda İmâm Ca’fer’den gelen rivâyetlerde aklî bir faaliyet olan istishâb delili göze çarpmaktadır. Öyle ki kıyâsı nefy ettikleri için tahsînî aklî ve takbîhî aklî’ye istinat eden istishâbı uygulamaya koymuşlardır.²⁵⁶ Rivâyetlerde kavramsal olarak istishâbdan bahsedilmediği halde istishâb sonradan literatüre girmiştir.²⁵⁷ Görüldüğü gibi her iki ekolün tartışma konularındaki müştereklikler bulunmaktadır.

Sünnî düşüncenin ictihâd, kıyâs, istihsân gibi öne çıkan aklî faaliyetlerine²⁵⁸ şu gerekçeler ile karşı çıkmıştır: Tadrîc hikmeti gereği Hz. peygamber bazen âmm söylemiş olup bunun tahsîsini ya sonradan kendisi yapacak ya da yine tadrîc gereği vasîlere bırakacaktır. Buna ilave olarak Kitâb genel usûl kâideleri koymuş olup bu konuda tafsilata girmemiştir. Sünnet ile teşrî tamamlanmamış olup yeni olaylar ve hâdiselerin çözümü için Hz. Peygamber, ilmini vasîlere yüklemiştir. Görüldüğü gibi “tahzîn ve îdâ (bilgiyi yükleme ve depolama)”²⁵⁹ nazariyesine göre Kitâb ve Sünnet’in hükümleri teşrî noktasında kâfi olmayıp ve beyan açısından yeterli değildir. İşte bu Şîfî bakış açısına göre Sünnî ekollerin ictihâd anlayışını benimsemeleri zorunlu bir varış noktası olarak görülmektedir. Çünkü bu teori olmaksızın zamanın sorunlarına cevap vermek mümkün olmadığına göre Sünnî okullar mecburen ictihâd alanını geniş tutmak zorunda kalmışlardır. Yani Kitâb ve Sünnet ancak cüz’î olaylara cevap verebilmektedir.²⁶⁰ Tabii bir vâkıa olarak onlar Sünnî düşüncenin kullandığı kavramlara yukarıdaki teorileri gerekçe yaparak karşı çıkmışlardır.

²⁵⁴ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 453.

²⁵⁵ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Y., Bursa, 2013, s. 238.

²⁵⁶ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 502.

²⁵⁷ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 503-506.

²⁵⁸ Fikhî kıyâs *aslın* hükmünün bir şekilde nassın aklî içeriğine dayanarak fer’e uygulanmasıdır. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 73.

²⁵⁹ el-Bahrânî, Muhakkik Yûsuf (ö. 1186/1772), *el-Hadâikü'n-Nâzıra fî Ahkâmi'l-Aterati't-Tâhira*, Thk. Muhammed Takî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, ts., I, 44.

²⁶⁰ Alyân, Rüşdî Arsan, *Delîlü'l-Akl İnde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Hadâratî li-Tenmiyeti Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 2008, s. 70, 71.

Kur'ân-ı Kerîm tefsirinde re'ye itimadı tasvip etmeyen Ca'fer Sâdık'ın bu tavrı tefsirden fıkha intikal ettirilmiş ve fıkhîta re'y aleyhine delil olarak kullanılmıştır.²⁶¹ Nasların sınırlı meselelerin sınırsız olduğu için Sünnî ekollerin kaçınılmaz olarak başvurduğu re'y, ictihâd ve kıyâs yerine onlar imâmın mevcudiyetini ikame etmektedirler.²⁶² Ca'fer Sâdık'ın fikhî metotlarına gelirse, onun yaşadığı dönemde re'y ve hadîs faktörü yadsınamazdır. Ca'fer Sâdık'ın yaşadığı tâbiûn döneminde re'y ve hadîs ehli arasında farklılıklar oluşmuştur. Irak re'y ekolünün merkezi idiyse hepsi re'yci anlamında olmadığı gibi Medîne de tümüyle hadîs ekolünden değildir.²⁶³ Aslında Iraklılar ile Medîne'lilerin ihtilâfi temelde bir ayrılık olmayıp imamların (*şuyûh*) ihtilâfi yani yöntem farklılığıdır.²⁶⁴ Çünkü Ca'fer Sâdık'ın da yaşadığı Medîne'de Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın vermiş olduğu hükümler ve hadîsler vardır. Medînelilerin re'yi maslahat temelli iken Iraklıların re'yi, kıyâs ve örf temellidir.²⁶⁵ Öyleyse İmâm Ca'fer Sâdık bu iki okulun neresindedir? İmâm iki tarafa da meyillidir. Çünkü Medîne de ikamet ettiği için -babası ve dedesi gibi- Medîne fikhına meyillidir. Diğer taraftan Hz. Ali'nin kazaî fetvâları Irak'ta mevcuttur. Hz. Ali'nin fikhî görüşleri dilden dile yayıldığı için Medîne bundan bigâne kalamazdı. Bu nedenle Ca'fer Sâdık'ta her iki tarafın fikhî mündemiçtir. Ebû Zehra'ya göre Ca'fer Sâdık'ın fikhî kıyâs üzerine olmadığı bir hakikat olduğuna göre o, Medînelilerin yaptığı gibi maslahat esaslı bir re'y benimseyecektir.²⁶⁶ Netice olarak:

1. Şîî ulemanın Sünnî fakîh, mütekellim ve usûlcüler ile tanışma,²⁶⁷ tartışma,

hoca-talebe ilişkileri kurma, karşılıklı olarak güncel ilmî ve kültürel meseleler üzerine yoğunlaşma neticesinde “akıl” muhtevalı konularda bazen mesafe içeren²⁶⁸ genellikle

²⁶¹ Karaman, “Ca'feriyye” DİA, VII, 7.

²⁶² Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, 174. Şîî fikhında nasların sınırsız olduğu tezi söz konusudur. es-Sübhânî, *Ca'fer, Resâil ve Makâlât*, ts., s. 79.

²⁶³ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 173-176.

²⁶⁴ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 178.

²⁶⁵ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 179.

²⁶⁶ Ebû Zehre *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 180.

²⁶⁷ Sünnî-Ca'feri etkileşimini göstermesi açısından İran medreselerinde okutulan fikhî eserleri için bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev: Sara Büyükduru, İnsan Y., İstanbul, 2004, 158-161.

²⁶⁸ Yine *zarûrat-ı mezhep* şeklinde tanımlanan farklar şunlardır: Usûle dönük olanlar: “İmâmet, fûrua dönük olanlar ise avl ve ta'sîb olmaması, ictihâd kapısının açık olması, talakta şahitlik. Muğniye (ö. 1400/1979), *eş- Şîa fi'l-Mîzân*, 269; Tespit edilen fûru farkının sayısı 123'tür. Şîî el-Murtâzâ ise söz konusu farkları 110 olarak göstermiştir. Yaran, Rahmi, DİA, “*Bid'at*”, VI, 130.

de ortak bir zeminde yol alınmıştır.²⁶⁹ Bunun tabîî bir neticesi olarak Sünnî usûlcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı olunmuştur. Fakat her şeye rağmen bu etkileşim Sünnî fakîhlerin usûl anlayışlarına muhalif kalınarak dahi olsa yeni usûl ve yöntemlerin oluşmasına imkân vermiştir. Bu anlamda ilk dönemlerde Şîî kelâmı için aklî unsurların kullanılması sorun oluşturmaz iken Ca'ferî fikhî için sorun oluşturmuştur.

2. Mezhebin müessisi sayılan İmâm Ca'fer Sâdık ve babası Muhammed Bâkır'dan gelen rivâyetler ve bu rivâyetlerin muhtevasında bulunan Ebû Hanîfe ile kıyâs hususundaki tartışmalar gerekçe gösterilerek kıyâs ve kıyâs muhtevalı aklî metotlardan olan re'y, ictihâd ve istihsâna karşı çıkmıştır. Önceleri bu metotları kullanmaktan öte bu metotların sistematik adı olan usûle gerek duyulmamıştır. Bu rivâyetler nedeniyle usûlün sistematik bünyesinde kıyâsa karşı bin yıllık muhalefet kültürü oluşmuştur. Her ne kadar İbn Cüneyd el-İskâfî gibi Ca'fer Sâdık'ın talebelerine Sünnî yöntemleri kullanmış olmaları nedeniyle şiddetli reaksiyon gösterilse de ileride oluşacak usûl-i fikh ilmine katkıları inkâr edilmemiştir. Nitekim sonraki dönemlerde ilk dönem usûlcülerinde görülen kıyâs ve ictihâda karşı toptancı reddiye esnetilmiş yeni kıyâs tanımları yapılarak geçerli ve geçersiz kıyâs çeşitleri tasnifi yapılmıştır.

3. Son imâmın gaybetine müteakip Sünnî fakîhlerden etkilenme, Sünnî sosyal grupların ithâm ve tahrikleri neticesinde ortak konuları içeren usûl-i fikh tesis edilmiştir.²⁷⁰

²⁶⁹ Kur'ân da tahrîf yoktur, mansûs kıyâs vb. fikhî usûlü konuları bunun göstergesidir.

²⁷⁰ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 211; Bu tesirin pratik bir örneği olarak "İmâmiyye Akâid ve ahkâmında Ehl-sünnet'in güvenilir ve emîn kişilerince rivâyet edilen hadîslere uymaktadır. Bu yüzden Şîî fikhî kitaplarında Ehl-i sünnet kanalıyla nakledilen rivâyetlere de yer verilmiştir", "Şîî fikhî birçok meselede diğer mezheplerin görüşleri ile uyumludur. Şeyh Tûsî'nin *el-Hilâf* kitabı bunun örneğidir. Bu anlamda Şîî fikhîin Ehl-i sünnet'in dört fakihinin veya onlardan öncekilerin görüşü ile uyumlu olmadığı çok az teferruat vardır. Ca'fer Sübhânî, *Ana Hatlarıyla Ca'ferîlik*, ter. Ca'fer Bendiderya, Kevser Y., İstanbul, 2009, s. 241, 248; Saptıran reyler, bâtil kıyâslar, helak edici hevâlar, perişan edici ictihâdlar yerine hatadan masum imâmın kavillerini hüccet kabul ederiz. Muhaliflerimiz bizi "killet-i fûru ve killet-i mesâil" olmak ile itham etmektedir. Bize "ehl-i haşv ve munâkaza" nitelimesinde bulunmaktadırlar. Onlara göre sosyolojik ve kronolojik bir gerçek olarak biz, kıyas ve ictihâd yapmadığımız için kesret-i mesâil ve fûru, olamayacağız. Hâlbuki bizim fukahâmıza baksalardı, onların zikretmiş olduğu kesret-i mesâil olmak bizim imamlarımızdan gelen ahbârda ziyadesiyle mevcuttur. Aynı zamanda bizim fûrularımız onların iddia ettikleri ilim ifade etmeyen kıyâs yolu ile değil; bilakis, "*bina-i asl, berâet-i zimmet*" gibi ilim ve amel icap imamlardan menkûl muhtevâlardan oluşmaktadır. Şeyh Tûsî (v. 460/1067), *el-Mebsût*, Thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Kum, ts., III, 2.

V. DEĞERLENDİRME

Yukarıda geçen açıklamalarda da görüldüğü gibi usûlün oluşma öncesi döneminde akla daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonu yüklenmiştir. Bu anlamda kelâmî meselelerde metod ve yorum olarak mu‘tezile tesiri açıktır. Yine ilk dönemler imamların varlığı, nas döneminin devamı, muhtemel sorunların çözümü için imamlardan intikal eden tahzîn ve îdâ (bilgiyi depolama ve saklama) teorilerinin tabii bir sonucu olarak aklî bir faaliyet olan usûle ihtiyaç duyulmamış ve bunun tabii bir neticesi olarak Sünnî usûlcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı olunmuştur. Fakat içselleştirilen bu mezhebi muhayyile; usûlî zorunluluk neticesi esneklik kazanmış ve böylece belli bir sistematik içerisinde muhalif kalınarak dahi olsa Sünnî fakihlerin usûl anlayışlarına doğru evrilme başlamıştır. Kısacası sosyolojik bir gerçek olarak Sünnî dış dünyanın baskısı ile karşılaşan Şîf fakihler, rivayetlerin koyduğu çekinceleri dikkate alarak usûl ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNÜN TEŞEKKÛL DÖNEMİNDE AKIL DELÎLİ

Akıl delilinin teşekkül döneminden maksat usûlün oluşturulması için gerekli şartların oluştuğu, usûl ilmini tesis etmenin sosyal ve mezhebî altyapısının teşekkül ettiği gerçeğini görerek iradî bir davranışın sergilendiği dönemi kast etmekteyiz. Çünkü gerek fıkıh gerekse fıkıh usûlü aynı zamanda tarihle büyük gerçeği kaçınılmazdır.²⁷¹ Metodolojideki değişiklikten hareketle mütekaddimûn dönemi müteahhirûn dönemi diye başka bir taksim de söz konusudur.²⁷² Bu dönem de rol üstlenen Bağdat ekolünden gelen kelâmcı fakîhler aklî deliller ile hadîsleri mezcederek Kum hadisçilerine karşı durmuşlar ve böylece Kummiyyûn ve Muhaddisûn ekolünün ortadan kalkmasını sağlamışlardır.²⁷³ Bu dönem hicrî IV. asırdan başlayarak XII. asra yani Behbehânî (ö. 1206/1784)'nin zuhuruna kadar devam eder.²⁷⁴

I. AKLIN SERÜVENİ

Aklın serüveni başlığı altında usûl ilmine ve bu bağlamda akıl deliline olan ihtiyacın arka planında yer alan siyâsî, sosyal ve mezhebi etkiler üzerinde durulacaktır. Akabinde akıl delilinin usûlüddîn ve usûl-i fıkha girişi ele alınacaktır.

A. Devlet ile Buluşma

Hiçbir düşünce ve hareket kendiliğinden oluşmaz. Her yeni fikir ve oluşumun arkasında mutlaka sosyal, siyâsal ve kültürel bir takım etkenler vardır. Gerçekte bu fikir ve oluşumlara yön veren de bu arka plandaki etkenlerdir. Dolayısıyla bu arka planda yatan gerçekler göz ardı edilirse gelişen olaylar ve hâdiseler doğru biçimde

²⁷¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 304.

²⁷² Karaman, "Ca'feriyye", DİA, V, 5.

²⁷³ el-Kerekî, Muhakkik Alî b. Huseyn (ö. 940/1533), *Câmiu'l-Makâsîd*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1408, I, (Taktîm), 15.

²⁷⁴ el-Kerekî, *Câmiu'l-Makâsîd*, (Taktîm), I, 26.

okunamaz.²⁷⁵ Büveyhîler döneminin fıkıh usûlündeki akli düşüncenin oluşumundaki rolü çok önemlidir. Büveyhîler; (945-1055) yılları arasında yaklaşık 110 yıl Bağdat yönetimini elinde bulunduran ve Şîî düşünceye nispet edilen Büveyhî hanedanlığının adıdır. Dinin algılanma ve anlaşılma biçimi olarak ortaya çıkan mezhepler, dinî düşünce zemininde beşer unsurunun ürünü olarak vücut bulan sosyal yapılarıdır. Bu yapı itibariyle, mezheplerin olgunlaşma ve şekillenmeleri üzerinde etkin olan kritik dönemler vardır. Şüphesiz bunlardan biri de; kendisinden sonraki süreçte varlık gösteren düşünce ekollerinin özellikle de Şîî/Ca'ferî mezhebinin seyrini belirleyen Büveyhîler Dönemi'dir. Bu hanedanlık, yaklaşık 110 yıl boyunca Abbasî hilâfet ve bürokrasisini nüfuzu altında tutmayı başardı. Böylece Abbasî siyasî tarihinin akışında olduğu gibi, Müslümanların din anlayışlarının belirginleşmesinde ve şekillenmesinde -doğrudan veya dolaylı olarak- oldukça büyük bir etkinin sahibi oldu. Zira Büveyhîler'in hâkimiyet dönemi, İslâm düşünce tarihindeki ana düşünce ekolleri olarak da görülen mezhep hareketlerine siyâsal yapının sağladığı destekle ortaya çıkan farklılaşma, yakınlaşma ve olgunlaşma süreçlerini içermektedir. Ancak Büveyhîler Şîî temelinde veya Şîî ideolojiye dayanan bir devlet kurmadılar. Onların devleti, deyim yerindeyse "yöneticileri Şîî olan bir devlet" idi.²⁷⁶

1)- Şîî Yüzyılı²⁷⁷: Fatımî ve Büveyhîlerin kimi merkezi bölgelerde üstün olduğu dönemlere Şîî yüzyılı denir. Bu; Şîîlerin siyâsî, sosyal ve entelektüel anlamda sosyal hayata hâkimiyeti anlamında değil Şîîlerin daha az duyulduğu sonraki dönemlere nispetlidir. Şîî tarihinde bu yüzyıl, sonraki her şeye bir temel oluşturan özgün dînî eser üretim dönemidir. Bu dönem İsnâaşeriyyenin fikhî görüşünün Ca'ferî adı altında mezhep halini aldığı bir zaman dilimidir. Fakat İsnâaşeriyye'nin, Ca'ferîler olarak Bağdat'ta kabul gören fıkıh mezheplerine paralel bir fıkıh mezhebi olarak kabul

²⁷⁵ Özler, Mevlüt, "Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dînî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile" *ATÜİFD*, S:13, Erzurum 1997, 83.

²⁷⁶ Güner, Ahmet, "*Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik*", *DEÜİFD*, S:XII, İzmir 1999, ss.55. Bu tezi destekler mahiyette Şîî biyografi yazarı Muhsîn Emîn şunları zikretmektedir: Büveyhîler döneminde teşeyyü' hareketleri Kum ve bazı Horasan bölgelerinde söz konusu idi. Nitekim İsfehân, Safevî öncesi mutaassıp Sünnîlerin elinde idi... vd. el-Emîn, Seyyid Muhsin (ö. 1371/1951), *A' yân-ü's-Şîa'*, Thk. Hasan Emîn, Dâru't-Teâruf, Beyrut,1403, I, 34.

²⁷⁷ Hodgson, Marshall G.S, *İslâm'ın Serüveni*, II, 349.

edilmesi için çaba sarf edilse de bu çaba ölü doğmuştur.²⁷⁸ Buna rağmen mezhebin *Dört kitabı (kütüb-i erbaa) ve ilk usûl fıkıh eserleri bu dönemde tedvîn edilmiştir.*²⁷⁹

a)- Toplumsal Yansımalar: Şîî yüzyılın toplumsal yansımaları bağlamında, artık Şiiler daha önce alenî yapamadıkları *sebbü's-sahâbî* (sahabeye sövme) inançlarını açıktan yapmaya başlamışlardır. Büveyhî Emiri Muizzüdevle'nin (h. 334-356) Hz. Hüseyin'in şehit edildiği günün yıldönümlerinde Aşure merasimleri düzenlendi. Hz. Ali'nin sözde halife tayin edildiği Gadîr-hum bayramları sosyal hayatta kendini belli etti. İlk defa sosyal hayattan resmi hayata Hz. Ali'nin soyundan gelenler için “nakbül-aleviyyîn” adı altında bağımsız yargı ve nüfus kurumu oluşturuldu.²⁸⁰ Buna reaksiyon olarak Sünnîler, Mus'ab b. Zübeyr'in katledildiği günü âşûreden sekiz gün sonra, yine Gadîrhum'a alternatif olarak da Hz. Peygamberin Hz. Ebû Bekir ile birlikte mağarada kaldığı günleri *Yevmül-gâr* adı ile bayram ilan ettiler.²⁸¹

b)- İlmî-kültürel Yansımalar: Bağdat, kuruluşundan beri canlı, dinamik, üretken ilmî ve kültürel hayatının niteliğini Büveyhîler döneminde de devam ettirmiştir. Büveyhî emir ve devlet adamları farklı fikir ve görüşlere tolerans ve denge ile yaklaşarak Şîî-Sünnî entegrasyonunu dengede tutarak yeni ve geniş bir ilmî atmosfer oluşturmuştur ve her iki grup arasında sarayda münazara meclisleri kurulmasını desteklemişlerdir. Farklı kesimden insanlar saray, cuma mescitlerinde, okul-mescitlerde, ulemâ evlerinde bilimsel kurumlarda, kitapçı dükkânlarında bir araya gelebilme imkânını elde etmişlerdir. Eş'arî kelâmcısı Bâkillânî (ö. 403/1013) o dönemde Ehl-i sünnetin keskin kılıcı diye münazaralarda nam salarken, Şîî-îmamî Şeyh Müfid (ö. 413/1022) zekâsı ve polemikçiliği ile meşhur olmuştur. Yine bu dönemde dikkat çeken önemli bir nokta da Büveyhî veziri Sabûh b. Erdeşir'in (ö. 416/1025) Şiîlerin yaşadığı Bağdat'ın Kerh şehrinde inşa ettirdiği “Dâru'l-ilm” medresesinin varlığıdır. Bu medrese, “Beytü'l-hikme”den sonra en mühim kurum olmuştur. Büveyhî'lerin sunduğu hoşgörü ortamı bu dönemde Sünnî kesimin büyük bir literatür oluşturmasını

²⁷⁸ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni II*, by, 240; Güner, Ahmet, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar” *“İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu”*, 7-9 Kasım/2008, İstanbul, s. 152.

²⁷⁹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni II*, 238; MEB, *İA*, XI, 507.

²⁸⁰ Güner, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, 157; Güner, *“Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik”*, s. 63-66

²⁸¹ Güner, *“Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik”*, s. 56, 57.

sağlamıştır.²⁸² Hanefiler'den Kerhî (ö. 340/951), el-Cassâs (ö. 370/981), Kudûrî (ö. 428/1036); Şafîîlerden Mâverdî (ö. 450/1058), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 462/1069) en önemli simalardır. Mâverdî Büveyhî sarayında akda'l-kudât (başyargıç) olarak görev yapmıştır. Hanbelîlerden Hallâl (ö. 363/973), İbnü'l- Ferrâ (ö. 458/1066); Mu'tezile'den Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025); İmâmiyye'den, Şeyh Saduk (ö. 381/991) Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) bunlar arasında yer alır.²⁸³

2)- Bağdat: Büveyhî devleti döneminden önce Bağdat'ta hatırı sayılır bir Şîî nüfusu yok idi. Şîîler daha çok Bağdat'ın batısındaki Kerh mahallesinde idi. Büveyhîler iktidarında çok geçmeden Şîî nüfus fazlalaştı ve Şîî merkezleri teşekkül etti. Sünnîlerde tedirginlik başladı. Ve bu durum Bağdat'ta ciddi Şii-Sünnî çatışmalarına sebep oldu. Fakat Büveyhîler bağımsızlıklarının tehlikeye girmesinden endişe ettiklerinden aşırı Şîî grupları desteklemediler. Bağdat, ilim ve kültür açısından da çok parlak bir dönemi kapsar.²⁸⁴

Büveyhîler dönemi Şîî düşüncenin devlet politikası haline getirilmesi yanında, Mu'tezile'nin düşünce alanında güç, fikrî plânda dönüşüm ve bürokratik alanda etkinlik kazanmasıyla da dikkat çekmektedir. Çünkü bu dönemde Mu'tezile, ilim meclisleri sayesinde diğer düşünce kalıplarını etkilemiştir.²⁸⁵ Bağdat'ın bu çok renkli ilmî havası²⁸⁶ *İsnâaşeriyye Şîa'sının Mu'tezile doktrini benimsemesine neden olsa da Ca'ferî düşünce bu doktrinle özdeşmeyi reddetmiştir.*²⁸⁷ Diğer taraftan Büveyhîlerin Şîî kelâmcıları desteklemesiyle birlikte Şîî İsnâaşeriyye en sağlam entelektüel temellerini oluşturdu. Onlar Bağdat'ta ilk bağımsız Müslüman mektebi olan Şîî okulunu kurdular.²⁸⁸

²⁸² Öncelikli olarak Şîî fakihlere bir imkân olmuştur.

²⁸³ Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar" *"İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu"*, 7-9 Kasım/2008, İstanbul, s. 164-165.

²⁸⁴ Merçil, Erdoğan, DİA, "Büveyhi" VI, 496-499.

²⁸⁵ Akoğlu, Muharrem, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname XVII*, 2009/2, s. 123-138.

²⁸⁶ Örneğin Bâkillânî'nin Şîî emirin oğluna Ehl-i sünnet kelâmını öğretmesi bunun en güzel kanıtıdır. Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", *DEÜİFD*, S:XII, İzmir 1999, s. 63-66.

²⁸⁷ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, 2/40.

²⁸⁸ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni II*, 2/37; Bu anlamda Şîî kütüb-i erbaa koleksiyonu bu dönemde Bağdat'ta teşekkül etmiştir. Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik*, Yeni Asya Y., İstanbul 1995, s. 55.

Netice olarak Şii-Sünnî entegrasyonunun sağlanabildiği dönemlerde Bağdat ilim ve medeniyet merkezi olma özelliğini kaybetmedi. Başka imkân ve fırsatlarla daha da güçlendi. Böylece şehir ilim, felsefe ve düşüncede ünü çağları aşan simaları bağrında büyüttü. Bu nedenle bu dönem “İslâm Rönesans’ı” diye adlandırılmıştır.²⁸⁹

3)- Safevîler Dönemi: Bu dönem devletin mezhepten; mezhebin de devletten istifade arayışlarının olduğu bir zaman dilimidir. Artık siyâset fihkî diyebileceğimiz devlet-mezhep ilişkilerinin birbirine bağımlı olmasının gerekçesi aklî temellendirmeler ile makulleştirilmiştir.²⁹⁰ Devlet ile buluşan mezhep; devletin sonraki zamanlar radikal Ahbârîlere verdiği destekle iki ekole ayrılmıştır. Bu da netice olarak Usûlî-Ahbârî mücadelelerini ortaya çıkarmıştır.

4)- Sünnî Ortamın Etkisi: Bu etkiye örnek olması bağlamında ilk dönem usûle dair yazılan eserlerin mukaddimelerine bakmak yeterli olacaktır. Nitekim ilk profesyonel usûl eserinin müellifi Murtâzâ, eseri yazmadaki itici güce şöyle işaret etmektedir: “Usûlüddîn konusunda bize muhalif olanlar aynı şekilde usûl-i fikhta da muhaliftirler. Bu eser orijinaldir. Kavmin tasnif ettiği eserlerden yardım alınmamıştır”. Murtâzâ, ister muvafık ister muhalif olsun her gruptan rivâyetleri ele alacak kadar rahattır. Tûsî hocasına göre daha rahat olacaktır. Öyle ki usûlüne göz atmaya başlanıldığında -polemikleri hâriç tutmak şartıyla- sanki Sünnî bir usûl eseri okunuyor hissine kapılmamak elde değildir.²⁹¹

5)- Mu‘tezile Etkisi: Usûl bağlamında Mu‘tezile-Ca‘ferî-Zeydî ilişkisine baktığımızda karşılıklı etkileşimlerin olduğu açıktır. Bu etkileşim mezhepler tarihi kaynaklarda Zeyd b. Ali’nin Basra’ya giderek ve Vâsıl b. Atâ’dan fıkıh usûlü öğrendiğini Şehristânî de bundan dolayı (ö. 548/1153) bütün Zeydîlerin mu‘tezilî olduğunu ifade etmektedir.²⁹² İmâm Zeyd kaynakları Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyâs olarak sıralarken; Vâsıl b. Atâ ise nâtık Kitâb üzerinde ittifak edilen haber, aklın hucceti ve icmâ, olarak sıralamaktadır. Hicri üçüncü asrın önemli simalarından Yahyâ b. Huseyn’de de şer‘î hükmün kaynakları arasında yine “akıl” yer alır. Ancak sıralamada

²⁸⁹ Güner, Ahmet, “Şii Yüzyılında Yahut Bîveyhiler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, s. 170.

²⁹⁰ Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Ca‘ferîlik*, Yeni Asya Y., İstanbul 1995, 57-59; Karaman, “Ca‘feriyye”, DİA, VII, 6.

²⁹¹ Şerîf Murtazâ (ö. 436//1044), *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, Thk: Ebû’l-Kâsım Kerecî, Tahran, 1346, I, 429.

²⁹² Yücel, Fatih, “Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi”, *Dinî İlimler Dergisi*, Y: 6, S:1, Bahar 2011, (255-273), 256. Ayrıca bkz., Şehristânî, I, 155.

yer değişikliği söz konusudur. Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyâs ve akıldır.²⁹³ Aynı düşünce dünyasında yer alan Ca'ferî fikhında da bu etkileşimin kaçınılmaz olacağı açıktır. Örneğin bu anlamda ilk usûl eserini yazan Şeyh Müfid'in *et-Tezkira* isimli eserinde benzer sıralama söz konusu edilmektedir.²⁹⁴ Bu etki sadece hoca-talebe ilişkisi bağlamında pozitif yönden değil muhalif düşüncenin ilkelerini tenkit noktasında da söz konusu olmuştur.²⁹⁵

B. Gaybet Olayı ve Akıl Deliline Yaklaşım

Asr-ı saadetten itibaren (260/873) yılına kadar süren bu gaybet öncesi dönem bizzat imamların kendilerinin, söz ve fiillerinin egemen olduğu, hem hadîşçilerin hem de müctehidlerin kendileri için ispat karinesi bulunduğu bir dönemdir. Dönemin fikhî karakteri rivâî (hadîs) özelliklidir. Bu dönemde bir grup âlim yalnızca rivâyetlere dayalı bir fikha meşruiyet tanımıştır. Sonraki dönemlerde gelişerek Ahbârîler mektebini kuracak olan fakîhlerin öncüleri durumunda bulunan bu grup; imamların re'y ve kıyâsı mahkûm eden sözlerini her nevi ictihâda teşmil ederek ictihâd ve kıyâsı reddetmiş, fikhî sadece hadîslere dayandırmıştır. Buna karşı sonradan Usûlîler adını alacak olan fakîhlerin öncüsü durumunda bulunan diğer bir grup ise "Bizim işimiz usûlü ve prensipleri vermektir, bunlardan fûrûu çıkarmak sizin işinizdir" emrini içeren hadîslerden hareket ederek rivâyet fikhı yanında ictihâd fikhının da temellerini atmışlardır.²⁹⁶ İlk Gaybetin başlaması ile (260-329 (873-941) rivâyet fikhı taraftarları (Ehlü'l-hadîs) duruma hâkim olmuş, o devrin en önemli Şîî merkezi olan Kum'a mensup fikhîçiler, rivâyet fikhını benimsemiş her nevi ictihâda, istidlâla ve akla dayalı tefekküre karşı çıkmışlardır.²⁹⁷ Ahbârîlere göre *imamlar hayatta oldukları için hem imamlar ve hem de onların vasîleri asla ictihâda başvurmamışlardır*. Bu dönemde yukarıda bahsi geçen hadîşçiler Kuleynî ve Şeyh Sadûk ile rivâyet fikhını tedvîn etmeye

²⁹³ Yücel, "Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi", 259, 260.

²⁹⁴ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, 27. Neşşâr'ın tespitine göre Mu'tezile'nin fikhî delilleri şunlardır: Kur'ân, sahîh Sünnet, akıl, icmâ-ı ümmet. Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 396.

²⁹⁵ Murtâzâ ictihâd ile ilgili görüşlerini Kâdî Abdülcebbâr'ın el-Muğni'sine cevap olarak yazdığı te'lîfi *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eserinde ele almakta ve ictihâdı eleştirmektedir. Hakyemez, Cemil, "Şîî Fikhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", *HİÜİFD*, 2008/1,C.7,S.13, 30.

²⁹⁶ Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, VII, 5.

²⁹⁷ Karaman, "Ca'feriyye", VII, 5; et-Tabâtabâî (ö.1402) Muhammed Huseyn, *eş-Şîa fi'l-İslâm*, Müessesetü Al-i Beyt, Beyrut, ts., s. 89.

başlamışlardır. Usûlî kanat ise “kadîmeyn” olarak tanınan İbn Cüneyd ve İbn Akîl ile ictihâd fikhını ön plana çıkarmışlardır.²⁹⁸

Gaybet sonrasında aklî faaliyetler salt fikhî düşünceye hizmeti amaçlamamış bilakis kelâmcıların da katkısı ile fıkha hakim olan hadîşçilerin etkisini zayıflatmayı hedeflemiştir.²⁹⁹ Şeyh Müfid ve Murtâzâ gibi kelâmcılar Sünnî âlimlerden de istifade ederek rivâyet ile dirâyeti; usûl ile hadîsi cem‘ ederek yeni bir Şîî fıkıh ve fıkıh usûlü çığırını açmışlardır. Bu müctehid fakîhlerden Şeyh Tûsî ise aklî yöntemlerden hareketle fıkıh usûlü üzerine yoğunlaşmıştır. Bu yaklaşım ileride geliştirilerek aklî istidlâl yollarını da kullanarak Sünnî etkilerden uzak bir usûl kurma arayışına doğru yol almış ve tedvîn dönemi başlayarak dört kitap müesses hale gelmiştir. Bu bağlamda dönemin fakîhlerinin yapmış olduğu en önemli faaliyet hem fikhî hem de usûlü “tedvîn ve tefrî (fikhî toplamak ve bölümlere ayırmak)” etmek olmuştur.³⁰⁰ Netice olarak gaybet olayı akıl eksenli usûlî faaliyeti zorunlu kılmıştır.

C. Akıl’ın Usûlüddîn’e Girişi

Kelâm ve fıkıh ayrımının tam olarak yapılamadığı dönemlerde ister usûlüddîn ister usûl-i fikh olsun usûle dair eserlerde imâmet³⁰¹ ideolojisini ispat sadedinde akıl deliline sürekli atıflar yapılmıştır. Bu minvaldeki ilk Usûlî fakîh sayılan Şeyh Müfid ve talebesi Şerîf Murtazâ’nın eserlerine bakmak bir ipucu verecektir.

1)- Şeyh Müfid (ö. 413/1022): Müfid İbnü’l-Muallim olarak bilinen Şeyh Müfid³⁰² Bağdat’ta hicrî 333 yıllarında doğmuştur. Çok yönlü bir İmâmiyye müellifi

²⁹⁸ Uyar, s. 27.

²⁹⁹ Karaman, “Ca’feriyye”, VII, 5.

³⁰⁰ el-Kerekî, *Câmiu’l-Makâsîd*, I, 190; Çünkü onlar bu dönemde *killet-i fîrû* idiler. Rey ekolünün hususiyetlerinden birisi ise *kesretü’l-mesâil* olmalarıdır. Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, I, 290, 291.

³⁰¹ İsnâ-aşeriyye, milâdî 874’de 12. imâmın ortadan kalkması ile ruhânî liderini kaybetti ve yeni güvenilir bir rehberlik için rasyonel teolojiye sarıldı. Artık Bağdat Mu‘tezile kelâmcıları da ılımlı bir Şîî temayülü taşıdılar. Mu‘tezile Bağdat’ta Büveyhî veziri ile iyi ilişkiler kurdu. Vezir Sâhib b. Abbâd, Kâdî Abdülcebbar’ı Re’y’de tanıttı. Böyle bir ortamda Şeyh Müfid ve Murtâzâ ortaya çıktı Josef Van ESS, “Mu‘tezile: İslâm İncancının Akılcı Yorumu-I”, Çev: Veysel Kasar, *HÜİFD*, Y:13, S:20, Temmuz-Aralık 2008, s. 298.

³⁰² Kendisine “İbnü’l-Muallim”, Şeyh Müfid ismi verilmiştir. Mu‘tezili er-Rummânî, el-Basrî gibi âlimlerden ders alması onun aklî görüşlere sahip olmasında etkili olmuştur: Bulut, Halil İbrahim, “Şeyh Müfid Ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İncancının Akılılaşması”, *CÜİFD*, IX/1, Haziran 2005, s. 175-202.

olup 200'e yakın eseri vardır. Hadîs, fıkıh ve kelâm'a dair eserlerine ilave olarak, Mu'tezile'ye, Zeydiye'ye, Hanâbile'ye, Cübbâî'ye reddiye içeren eserleri vardır ancak siyâsetten uzak durmuştur.³⁰³

Mu'tezili er-Rummânî ve el-Basrî gibi âlimlerden ders alması onun aklî görüşlere sahip olmasında etkili olmuştur. Döneminde “Riyâset-i Mütakellimi’ş-Şîa ve Riyâseti’ş-Şîa” nitelemelerine sahip olan Şeyh Müfid hakkında İbnü'n-Nedîm; “onu gördüm, tanıdım parlak zekâ sahibi idi. Kelâmcı kimliği aynı zamanda ona münazaracı bir rol vermiştir. Münazaralarında güçlü te'vîl anlayışı ve polemikçiliği göze çarpmaktadır. Dönemin âlimlerinin hepsi münazara için onun evinde toplanırdı. Farklı mezhebî aidiyeti olan emirlerin yanında önemli bir konuma sahip idi”³⁰⁴, derken yine diğer İmâmiyye mensubu bir ricâl ve biyografi yazarı olan en-Necâşî (ö. 450/1058) kendisi ile çağdaş olmasından hareketle; *şeyhimiz ve üstadımızdır, kelâm, fıkıh, rivayet sahalarında sika bir âlimdir*, demektedir. Kendisinin eserlerini sayan Necâşî, listesinde fıkıh, kelâm türü te'liflere ilave olarak Şeyh Müfid'in münazara ve cedelci karakterine uygun “en-Nakd” yani reddiye türü eserlerini de nakletmektedir. İster Usûlî hocaları İbn Akîl ve Cüneyd olsun isterse Ahbârî hocası Şeyh Sadûk olsun hepsine reddiye yazmıştır. Hayreddin Ziriklî ise yukarıdaki bilgilere ilave olarak, dönemin siyâsî ve mezhebî kamplaşmasının bir sonucu olarak Zehebî'den naklen selef karşılığında dil uzatırdı³⁰⁵ notunu aktardıktan sonra, Adudu'd-Devle'nin iktidarında büyük bir nüfuzu vardı, tespitinde bulunmaktadır.³⁰⁶ Hafîb el-Bağdâdî, “Şeyh Müfid; Râfizîlerin³⁰⁷ şeyhi ve

³⁰³ Sezgin, *Târihü't-Türâsi'l-Arabî 3/1*, 310; et- Tûsî, *el-Fihrist*, 238, 711 md.

³⁰⁴ İbnü'n- Nedîm, *Fihrist*, s. 226; el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (ö. 57/1200), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1412, XV, 157.

³⁰⁵ en-Necâşî, *Ricâl*, s. 399-406; Şeyh Müfid'in vefât haberini duyan önde gelen Sünnî âlimlerden İbnü'n-Nakîb, *artık bu gündün sonra ölsem de gam yemem*, diyerek şükretti. İbn Kesîr (ö. 774/1376), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk. Alî Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1407, XII, 22; Sezgin, *Târihü't-Türâsi'l-Arabî 3/1*, IV, 310; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 238, 711; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., XI, 306.

³⁰⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 21; Muğniye, *eş- Şîa fî'l-Mizân*, s. 148.

³⁰⁷ Râfizî: Ali'yi aşırı derecede sevip; Ebû Bekir, Ömer, Osman, Aişe ve Muâviye'ye lanet edenlere denir. Bu isimle anılma nedenleri Zeyd b. Alî'nin, Ebû Bekir ve Ömer'i lanetlemekten imtinâ ederek onlar dedemin vezirleridir, demesi üzerine ondan ayrılımlarıdır. el-Makrîzî, *el-Hitat*, II, 351; Eş'ârî; İmâmiye fırkasına râfizî denildiğini ifade ederek gerekçe olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerini reddetmelerini, göstermektedir. Bunların belirgin özellikleri olarak *ictihâdın her türlüsüne karşı olmalarını* zikretmektedir. el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl (ö. 330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1411, I, 65-89; Ehl-i sünnet kadim dönem âlimlerinin “şîi yahut yeteşeyyeu” diye nitelendirilmelerinin gerekçesi Hz. Alî'yi Osmân'a takdim etmeleri, ona övücü şiir yazmaları ve sevgi ifade etmeleridir. İbn Hacer'e göre *teşeyyeu' etmek* Hz. Ali'ye muhabbet ve onu sahabilere takdim etmektir. Hz. Alî'yi, Hz. Ebû Bekir ve

kelâmcısıdır. Kendi sapık fikirlerini içeren görüş ve inançları savunmak için birçok eser telif etmiştir. Selefe ve fukahâya zemetmiş, böylece dalâlete dalmış imamlardan birisidir. Onun yüzünden birçok kişi sapmıştır” notunu düşmektedir.³⁰⁸

Usûl konusunda *et-Tezkira* isimli eseri, Ca‘ferî usûlü sahasında telif edilen ilk kitap olma hüviyetini kazanmıştır. Fürû alanında yazmış olduğu eser ise *el-Muknia*’dır.³⁰⁹ Şeyh Tûsî (ö. 460), *el-Fihrist* adlı eserinde aynı zamandan hocası olan Şeyh Müfîd hakkında şunları kaydetmektedir: Hazır cevap ve fetânet sahibi olup 200’den fazla esere sahiptir. Cenazesinde muvafık-muhalif herkes gözyaşı dökmüştür. Şeyh Tûsî, hocasının, küçük bir risâle şeklindeki fıkıh usûlüne dair eserini işaret ederek tamamlayamadan çocuğuna bırakmış olduğu fıkıh eserinden bahsetmektedir. Şeyh Tûsî, aynı zamanda üstadı olan Şeyh Müfîd’in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra ‘bu eserlerin hepsini kendisinden işittik. Bazısını bir defa okuduk, bazılarını ise kendisine birkaç defa okuduk’, şeklinde bilgi vermektedir.³¹⁰

Şeyh Müfîd *en-Nüket fî Mukaddemâti’l-Usûl* isimli eserinde kelâmî kavramlara yer vermiştir. Adı üzerinde kelâma giriş ya da kelâmî kavramlar sözlüğü diyebileceğimiz bu eserde fikhî kavramlara da yer vermiştir. Nitekim Şîi/Ca‘ferî düşünce dünyasında kelâm ve fıkıh henüz müstakil hale gelmemiştir. Küçük bir risâle olan *en-Nüket* kendisi gibi küçük bir risâle olan *et-Tezkira bi-Usûli’l-Fıkh* ile eşdeğer durumdadır. Örneğin

Ömer’e takdim etmek gulât Şîi olmaktır. Bu durumda artık râfizî nitelemesi başlamaktadır. İbn Hacer bid‘atleri ikiye ayırır. Küçük bid‘at olarak Hz. Alî konusunda aşırılığa varmayan ve teşeyyu‘ için yanmayanları (la tahtarikü) örnek vererek tâbiûn’un ve etbâ’ın çoğunda bu duruma birçok örnek olduğunu ifade eder. Diğer taraftan Hz. Alî konusunda aşırılığa düşen ve Ebû Bekir ve Ömer’i yok sayanlar, ona beddua edenler ise râfizîdir, bunlar aynı zamanda büyük bidate örnektir. İbn Hacer, “Hz. Alî’yi Osmân üzerine takdim eden her mühaddisin -A’mes, Ebû Hanîfe, Şu’be b. Haccac, Abdurrahman b. Ebî Hatim- Şîi hadisçilerin isimleri aralarında zikredilmesi ne kötüdür!” der. İbn Hacer el-Eskalânî (ö. 852/1449), *Lisânü’l-Mîzân*, Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü Matbûat-i İslâmiyye, Beyrut, 1423, V, 130; Şîi Müellif Şerâfuddîn, birinci durumda olanlara şîi ismi verilemeyeceğini ifade etmektedir. (Seyyid Abdullah Şerâfuddîn, *Ricâlü’s-Şîa*’, el-İrşâd, Beyrut, 1411, II, 10-14). Gerçekten de İbnü’n-Nedîm *Fihrist*’inde İmâm Şâfi’nin Şîiğinin şiddetli olduğunu ifade eder/kâne’ş-Şafi şediden fi’t-Teşeyyu‘. İbnü’n-Nedîm, s. 263; Dihlevî ise tâbiûn dönemi âlimi Ebû Esved ed Düelî ve bazı muteahhirün dönemi sûfilere Hz. Alî’yi diğer sahabilere tafdil (üstün) ettikleri için tafdiliyye dendiğini ifade etmektedir. ed-Dihlevî, Şâh Gulâm Abdülazîz Hakîm, *Muhtasaru’t-Tuhfei İsnâ Aşeriyye*, İhtisâr: Seyyid Mahmûd Şukrî Alûsî, Thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Kahira, ts., s. 6.

³⁰⁸ el-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhü Medîneti’s-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2011, IV, 475 (1566. md).

³⁰⁹ en-Necâşî, *Ricâl*, s. 399-406.

³¹⁰ et- Tûsî, *el-Fihrist*, s. 238-240.

“nazar”, hâzırın delâleti ile gâibe ulaşmak için akli kullanmaktır.³¹¹ Görüldüğü gibi aslında bu kelâmda *şâhid'in gâib'e delâleti* şeklinde kullanılan bir kıyâs tanımıdır.³¹² Peki, ona göre akıl nedir? Eşyanın kendisi ile temyiz edildiği şeydir. Bu tanıma ahlak felsefesi açısından bir açıklama daha ekleyerek, “kabîh olanlardan uzak tutan şeydir”,³¹³ demektedir. Ona göre her konuda lâzım olan nas imamlar tarafından geleceği için fikhî kıyâsa gerek yoktur.³¹⁴ Bu anlamda *usûlüddîn'de taklit câiz olmayıp akli vâcib şer'î vâcibe takaddüm etmektedir.*³¹⁵

Gerek mezhep dışı ve gerekse mezhep içi münazara ve tartışmalarda ele alınan konuların başında imâmet, nasların içeriği, re'y, haber-i vâhid ve kıyâs gibi kelâmî meseleler yer almaktadır. İmâmet teorisi bağlamında yapılan münazara, yazılan reddiye ve ilmî toplantılarda akıl delili çok güçlü bir şekilde kullanılmıştır. Bu anlamda ilk usûlî fikh eserini yazan Şeyh Müfid'in münazaracıları ve reddiyeciliği önemli ipuçları vermektedir. Nitekim et-Tüsterî *Kâmûsu'r-Ricâl* isimli eserinde şu olayı zikretmektedir: Alî b. İsâ er-Rummânî'nin³¹⁶ meclisinde Basra'lı birisi “ğadîr ve ğâr”³¹⁷ haberinden sordu. er-Rummânî, “ğâr” haberi dirâyet; “ğadîr” haberi ise rivâyettir, şeklinde cevap verdi. Yani rivâyet dirâyetin amaçladığı sonucu vermez. Şeyh Müfid araya girerek, âdil imâmı öldüren hakkında ne dersin, sorusuna er-Rummânî “kâfir”dir, şeklinde cevap verdi. Sonra biraz derince düşündü ve “fâsık”tır, dedi. Müfid; peki Müslümanların emiri Ali hakkında ne dersin, sorusuna er-Rummânî; “imâm”dır, dedi. Bunun üzerine Müfid, Talhâ ve Zübeyr'in Cemel günündeki durumuna ne dersin, diye bir soru yöneltti. er-Rummânî'nin tövbe ettiler, şeklinde cevabı üzerine Şeyh Müfid; Cemel haberi dirâyetir; tövbe haberi ise rivâyettir, dedi. Akabinde Rummânî; Basrî kişi soru sorduğunda sen burada mıydın, dedi. Bundan sonra lakabı el-Müfid oldu. Sünnî kaynaklarda ise *Şeyhu'r-râfize* olarak anılmaktadır.³¹⁸ Bu bağlamda Şeyh Müfid; Bâkılânî ile de asırdaş olup Şîî biyografî yazarı âlimlere göre onunla münazara etmiş ve onu yenmiştir.³¹⁹ Aynı

³¹¹ Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *en-Nüket fî Mukaddemâti'l-Usûl*, Thk: Seyyid Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Cilânî, y.y., 1414, s. 21.

³¹² O, kelâmdaki kıyâsı kabul ederken fıkhîteki kıyâsa mesafe koymaktadır.

³¹³ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddemâti'l-Usûl*, s. 22.

³¹⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 139.

³¹⁵ Abdülbâki, Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Derin Y., İstanbul 2011, s. 229.

³¹⁶ Mu'tezile kelâmcısı olarak anılan er-Rummânî, Şeyh Müfid'in hocasıdır. Şîî olarak bilinmektedir. Şensoy, Sedât, “*Rummânî*”, DİA, XXXV, 242.

³¹⁷ Ğadîrhum Şîî düşünceye göre Hz. Ali'nin “ilk halîfe” olarak belirlendiği yerdir.

³¹⁸ et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, IX, 552, 553, 555.

³¹⁹ el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elğâb*, II, 64.

şekilde Kâdî Abdulcebâr ile de münazara yapmış ve Kâdî, bu genç beni susturdu, demiştir. Böylece şöhreti dönemin vezirine ulaşmıştır.³²⁰ Yine gerek mezhep dışı ve gerekse mezhep içi münazara ve tartışmalarda ele alınan konuların başında yer alan haber-i vâhid, re'y ve kıyâs bağlamında haber-i vâhid ne ilim ne amel ifade eder. Haber-i vâhidin sıhhatine dair bir karîne yoksa dinde bir şey ifade etmez.³²¹ Her konuda lâzım olan nas imamlar tarafından getirildiği için kıyâsa da gerek yoktur.³²² Şeyh Müfid, kendisine sorulan zâhiri muhtelif rivâyetler hakkındaki soruya “Ca‘fer Sâdık’ın dediği gibi üzerinde ittifak edilen rivâyetler var ise onu almak gerekir. Beyân ve burhân ile müeyyed olmayan kıyâs ile yetinmemek lâzımdır. Ancak bu durumda kıyâs konusunda hatadan emin olunabilir” demektedir.³²³ Anlaşıyor ki “burhânî kıyâs” vurgusu ile o kelâmda kıyâsı kabul ederken fikhî kıyâsa mesafe koymaktadır. Şeyh Müfid’in kıyâsa ilişkin zımnen koymuş olduğu bu şart ilerde Tûsî ve Murtâzâ’yı istisna ederek söylemek gerekir ki kıyâsın, mansûs illet, evleviyet kıyâsı gibi geçerli kıyâs türlerini kabule imkân tanımıştır. İmâmiye göre akıl bilgi edinme ve neticelere ulaşmada sem‘e muhtaçtır. Akıl, istidlâl keyfiyetinin sağlıklı bir yapıda yürümesi için sem‘den ayrılamaz.³²⁴

Şeyh Müffîf, ister Usûlî hocaları İbn Akîl ve Cüneyd olsun ister Ahbârî hocası Şeyh Sadûk olsun ikisine de eleştiri getirmiştir. Rivâyetler arasındaki ihtilâflardan hareketle kendisine sorulan hadîsçi hocası Şeyh Sadûk (mürsellerini atıp, müsned rivâyetleri mi asıl kabul etmeli) ve Usûlî hocası İbn Cüneyd el-İskafî³²⁵ (onun re’yi ve icthâdı alınmalı mı) hakkındaki sorulara şöyle cevap vermektedir: *Kitâb, Sünnet ve aklî bir delil ile ilgili ihtilâf durumlarında kesin bilgiye ulaştırarak “nazar”a sahip olduktan sonra hüküm vermek gerekir.* Yoksa bilene başvurmalı, re’y ve zanna göre hüküm verilmemelidir. Bir kişi bu yöntemi takip etmeksizin re’yinde isabet etse de sevap alamaz hatta günah işlemiş olur.³²⁶ Bu arada hocası İbn Cüneyd el-İskafî’ nin

³²⁰ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennâ*, VI, 149 (576. md).

³²¹ Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-Makâlât*, Thk. Şeyh İbrahim Ensârî, Dârü'l-Müfid, Beyrut, 1414, s. 122.

³²² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 139.

³²³ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü's-Serüye*, s. 74.

³²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 44.

³²⁵ Cüneyd Ebû Ali el-İskafî, İmâmiyenin büyüklerindedir. Mütakellim ve fakîh olup kıyâsla amel ettiği için tenkite tâbî tutulmuştur. H. 381’de vefat etmiştir. el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 26.

³²⁶ Bu tespit fikhin olgunlaşma döneminde “ta‘zîr ve tencîz” nazariyesi ismiyle aklî bir temele oturtulacaktır.

eserlerinde hata ve zan olduğunu ifade eder. Neden olarak ise onun muhaliflerin kullanmış olduğu “kıyâs” ile amel ettiğini ve imamların rivâyetleri ile kendi re’y’inden bir karışım oluşturduğunu ifade eder. Yani re’y ile rivayetleri karıştırmıştır. “Menkûl” bilgileri re’y’den tefrik etse de onun görüşleri hucet olamaz. Çünkü mütevâtir ile yetinmeyip âhad haberler ile amel etmektedir.³²⁷

Hadîsçi hocası Şeyh Sadûk için şu tenkitleri yapmaktadır: Şeyh Sadûk’un imamlardan sahîh yollarla rivâyet ettiklerinin dışındaki nakillerin çoğu ile amel edilemez. Çünkü o, amel ve ilim ifade etmeyen galat dolu âhad rivâyetlerde bulunmaktadır. Rivâyet ehli hadîsçiler “nazar” ehli olmadıkları için isabet edemezler.³²⁸ Şeyh Müfid, hadîsçilerin, zayıf-sahîh ayrımı yapmadan hadîs rivâyet etmelerini tenkit eder. Onlar ehl-i nazar ve tetkik olmadıkları için rivâyetlerde ihtilât yapmışlardır. Sahih bilgi, ancak sahîh nakillerle bilgiye ulaştırılan “nazar” ile elde edilir. Burada Şeyh Müfid, hadîs usûlü prensiplerini ön plana çıkararak sahîh rivâyetlere ancak usûlî bilgi ile ulaşılabileceğine vurgu yapmaktadır.

Şeyh Müfid, imamlardan gelen hadîsler konusunda henüz hadîs usûlü disiplini oluşmadığı için “usûl’e ilişkin ipuçları sunmaktadır. Ona göre, imamlardan gelen rivâyetlerin zâhir ve bâtin uyumu söz konusu olmalıdır. Aksi bir durumun yani zâhir-bâtin uyumsuzluğunun sebepleri vardır: Ya “takiyye ve izdırar” durumları ya da lafza yüklenen vücûb, nedb, ibâha vb. anlamlarından dolayıdır.³²⁹ Görüleceği gibi Şeyh Müfid her iki hocasına karşı tutarlı bir tenkit getirmiştir. Hocalarına yapmış olduğu reddiyeler usûlün doğasında mündemiç olan görüş zenginliğini getirmiş bu da mezhep için ekolleşme ve uzmanlaşmaya katkı sağlamıştır. Yine o, hem hadîs ve hem de fıkıh usûlüne dair bir sistem dâhilinde olmayan perspektifler sunmakta ve hocalarına yapmış olduğu bu rasyonel eleştiriler onun bu konudaki yetkinliğini de göstermektedir.

2)- Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044): Usûlüddîn alanında akıl delilini en iyi kullanan diğer fakîh ve kelamcı Şeyh Müfid’in talebesi Şerîf Murtazâdır.³³⁰ Bütün eserlerinde

³²⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü’s-Serûyeh*, 7s. 2-74; Şeyh Müfid bu eseri hocası İbn Cüneyd’e reddiye için yazmıştır. el-Kerekî, *Câmiu’l-Makâsıd*, I, (Takdîm), 15.

³²⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 122.

³²⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü’s-Serûyeh*, s. 72-76.

³³⁰ İlmü’l-Hüdâ es-Seyyid Ebû’l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Bağdadî, Şerîf Murtazâ olarak bilinir. Hicri 4 ve 5. asrın önde gelen İmâmî, fakîh, kelâmcı, müceddid, müfessir ve usûlî âlimlerindedir. İbnü’l-Muallim diye bilinen Şeyh Müfid’in talebesi ve hocasından sonra İmâmîlerin merciîdir. Dil, tarih, tefsir ve terâcim konularında da eserler vermiştir. H. 355 de Abbasî döneminde

habere az başvuran Kitâb ve Sünnet ile beraber ittifak edilen aklî delillere itimat eden bir usûlî müctehittir. 120'ye yakın irili ufaklı eseri vardır. Yine talebesi Şeyh Tûsî, hocasının eserlerini sayar ve “bunların çoğunu kendisine okudum, birçoğunu da defalarca kendisinden işittim” der.³³¹ O, *eş-Şâfi* isimli eserini hocası da olan Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’a cevap için yazmıştır. Bu eserini 14 masûmdan gelen hadîslerin akla/mantığa aykırı düşmediği konusunda tetkik amaçlı yazmıştır. Aynı zamanda eş-Şâfi adlı eserinde Kuleynî’nin hadîslerini süzgeçten geçirmeyi hedeflemiştir.³³² Mu‘tezile’nin bazı görüşlerini savunmasından dolayı mu‘tezilî olduğu da söylenmiştir. Nitekim o, hüsün ve kubuhun aklîliğine kâildir. Fakat yine ona göre ibâdetler gibi bazı teklîfî hükümlerdeki hüsün ve kubuh’un belirlenmesinde akıl değil şer‘ önceliklidir.³³³

Zehebî; onu “nakîbü’l aleviyye” olarak niteler ve onunla muâsır olan Hatîb el-Bağdâdî’den naklen “Onun te’lifî çoktur. Funûn sahibi ama Mu‘tezile’ye mensup sert bir imâmîdir. Allah affetsin! Derim ki sahâbeye sövenlerin ilmi olsa ne fayda, Allah’a sığınırım.” demektedir.³³⁴

İbn Kesîr; hocası Şeyh Müfid gibi onun münâzaracı yönüne atıf yaparak mezhebini savunmak amacı ile her kesim ile münâzara ettiğini belirtir ve İbnü’l-Cevzî’den naklen “ancak toprak ve cinsinden olan şeyler üzerine secde edilir, kitâbî kadın ile evlenmek haramdır, Ehl-i kitâbın kestikleri haramdır, talak ancak iki şahit ile geçerli olur, hırsızlık haddi için parmakların uçları kesilir,³³⁵ mest üzerine mesh

Bağdat’ın Kerh mahallesinde doğmuştur. H. 436 da yine Bağdat’ta vefat etmiştir. Kurduğu medresesinde her kesimden talebe ders gördü. En bilinen hocaslarından birisi muhaddis ve fakîh olan Şeyh Sadûktur. *eş-Şâfi fi’l-İmâmiye* isimli eseri ile ne kadar güçlü bir kelâmcı ve münazaracı olduğunu ispat eden Şerîf Murtâzâ, fıkıh ve fıkıh usûlünde nadir eserleri vermiştir. Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *el-İntisâr*, Thk. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1415, I, (Takdîm), 8-56; Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *Resâilü’l-Murtâzâ*, Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, Kum 1405, I, (Takdîm), 9-14; es-Sadr, *Te’sisü’ş-Şîa*, s. 303; Muhammed Ali Emir-Muezzi, “*İmâmî Şiilik’te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler*”, çev: M.Ali Sönmez, *UÜİFD*, C.12, S:2, 2003, 329; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164.

³³¹ et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164.

³³² Muhammed Ali Emir-Muezzi, “*İmâmî Şiilik’te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler*”, s. 329.

³³³ et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164.

³³⁴ ez-Zehebî, *Siyerü A’lâm’in-Nübelâ*, XVII, 588-590 (394. md); İbn Hallikân, *Vefeyât*, 313, 443. md; Kahveci, Niyazi, Haricilik, “Şîa ve Mu‘tezile’nin İmâmet Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dinî Araştırmalar*, C.8, S.23, s. 202.

³³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII, 65-67.

bid'attir"³³⁶ gibi fukahâ-i âimme'nin icmâ'sına muhâlefet ederek münferit kaldığı fetvâları zikretmektedir.

Murtâzâ'nın ilmî, sosyal aynı zamanda çok yönlü aklî kişiliğinin oluşmasında dört Abbâsî halîfesi ile aynı zaman diliminde yaşaması; Büveyhî melikleri ile tanışıklığı; Abbasî halifeleri tarafından sarayda ağırlanması gibi faktörler etkilidir.³³⁷ Gerçekten o, Mâverdi ile birlikte Melik'in istişare meclisinde bulunabilmektedir.³³⁸

Metodolojik olarak kendisi haber-i vâhid ile ameli benimsemediği için Kitâb ve mütevâtir Sünnet'ten hüküm istinbât emiştir. Haber-i vâhid ona göre ne ilim ne de amel ifade eder. Bu nedenle ahbârdan hüküm istinbât etmek yerine daha çok aklî istidlâleri kullanmıştır. Bu anlamda İbn Hazm, Şerîf Murtâzâ'nın bu metoduna dikkat çekerek, İmâmiyye'nin Kur'ân'da noksanlık ve ziyade söz konusu olduğu şeklindeki iddialarına ilk itiraz eden kişinin yine Şerîf Murtâzâ olduğunu belirtmektedir.³³⁹ Örneğin o, hüsün ve kubuh kavramları ile nâfilelerde akıl ve sem'in rolünü şöyle açıklamaktadır: Nâfilelere sevap tahakkuk edeceği için burada sem' kâşif olup akıl sevabı tayin edemez. Zira konu akla havale edilse nâfilenin meşakkat içermesi nedeniyle aklen "kabîh" olması gerekecektir. Her akıl kendi algısına göre "meşakkatten kaynaklı kabîh"ten hareketle hasen ya da kabîh diye tanımlayacaktır. Diğer yandan bir başka "akıl" nâfilenin mükellefe farza hazırlık ve alışma yeteneği sağlayacağı için yine bâliğ olmayan çocuğu namaza alıştırmak amacı ile ona namaz kıldırılmayı hasen görecektir. Aklî olarak bu uygulamaların hasen kabul edilmesinde "fihî nazar" yani farklı yorumlar söz konusudur.³⁴⁰

Görüleceği üzere Müfid ve talebesi Murtazâ fıkıh usûlü eseri sahibi olmalarına rağmen asıl faaliyet alanları akıl delilinin usûlüddîne güçlü bir şekilde aktarılması ve kullanılması olmuştur. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr ile aynı dönemde yaşayan ünlü İmâmiyye kelamcısı Müfid ve daha sonra Şerîf Murtâzâ, Mu'tezile'den edindikleri rasyonel eğilimleri imâmet teorisini ispat etmek için kullanmışlardır.³⁴¹ Tüm bu aklî faaliyetler neticesinde Mu'tezile'nin "usûl-i hamse"sinden "usûl-i erbaa" denilen *tevhîd*,

³³⁶ el-Kentûrî, Seyyid İ'câz Hüseyin (ö. 1286/1869), *Keşfü'l-Hacb ve'l-Estâr*, y.y., 1409, s. 518.

³³⁷ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, (Taktîm), 40, 45.

³³⁸ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, (Taktîm), 42.

³³⁹ ez-Zehebî, *Siyerü A'lâm'in-Nübelâ*, XVII, 588-590 (394. md).

³⁴⁰ Şerif Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, IV, 346.

³⁴¹ Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i*, II, İz Y., İstanbul, 2014, 1. baskı, 67.

*adâlet, nübüvvet ve imâmet teorilerini içeren müstakil Şîf kelamına geçiş sağlanmıştır.*³⁴²

D. Akıl'ın Usûl-i Fıkh'a Girişi

Ca'ferî fıkhında gerek dış tesirlerin killet-i fûrû/mesâil ve isnatları³⁴³ ve gerek içeriden gelen zorunluluk usûl ilmini ve bu kapsamda da akıl delilini öne çıkarmıştır.

1)- Şeyh Müfid (ö. 413/1022): Şeyh Müfid'nin Usûl konusunda *et-Tezkira* isimli eseri, Ca'ferî usûlü sahasında telif edilen ilk kitap olma hüviyetini kazanmıştır. Fûrû alanında yazılmış olan ilk eser ise onun *el-Muknia*'sıdır.³⁴⁴

O, hadîs, kelâm ve fıkh usûlü konusunda henüz bir sistem halinde olmayan “usûl” e ilişkin perspektifler sunmaktadır. Zira Şîf dünyada henüz ne hadîs, ne fıkh usûlü vazedilmiştir. Şeyh Müfid “usûl” de belirleyici ve yönlendiricidir. Özet olarak ortaya attığı ilkeler ileride sistematik hale gelecek olan “usûl” alanında mükerreren zikredilmeye devam edecektir. Şeyh Müfid'e göre, şer'î hükümler üçtür: Allah'ın Kitâbı, Nebisinin Sünnet'i ve imamların ahbârıdır. Bu asıllara ulaştıran yollar ise üçtür, demektedir: Birincisi “*akıl*”dır. Akıl sayesinde Kur'ân'ın huciyetini ve imamların ahbârını anlayabiliriz. İkincisi “*lisan*”dır. Onun vasıtası ile sözlerin mânâlarını kavrayabiliriz. Üçüncüsü ise “*ahbâr*”dır. İlim ifade eden haber ise üçtür: Haber-i mütevâtir, doğruluğuna kar'ne olan haber-i vâhid, ehl-i hakkın amel ettiği mürsel isnâdlardır.³⁴⁵

³⁴² Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II, 218.

³⁴³ Ricâl müellifi Necâşî eserini yazma nedeni olarak Murtâzâ'dan naklen “Muhaliplerimiz bizim hakkımızda usûl ve fûrû planında ne geçmişleri ne de tasnifleri vardır, ithâmında bulunmaktadır. Hâlbuki bu isnat bizim ve ahbârımız hakkında hiç bir bilgisi olmayanların; onların konumunu ve ehl-i ilmin târihi hakkında hiçbir derinliğe sahip olmayanların sözüdür” şeklinde tahrik edici ifadeleri nakletmektedir. من تعبير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم،

Necâşî, *Ricâl*, 8; Ayrıca bkz., et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-Mebsût*, Thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Kum, ts., III, 2.

³⁴⁴ en-Necâşî, *Ricâl*, 399-406.

³⁴⁵ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, 27.

Şeyh Müfid'e göre Kur'ân'ın zâhir³⁴⁶ ve bâtını vardır. Asl olan zâhir ile bâtının mutabık olmasıdır. Bazen bu mutabakatın kurulabilmesi için "salât" kelimesinde olduğu gibi elfâz üzerine zâid şer'î bir delil gerekir.³⁴⁷

Sözü nesh konusuna getiren Şeyh Müfid'e göre akıl; Kitâb-Kitâb, Sünnet-Sünnet, Kitâb-Sünnet, Sünnet-Kitâb arasında nesh söz konusu olabileceğini gösterirse de Kur'ân ancak misli ile nesh edilebilir.³⁴⁸ Nesh ile yakın bir başlık olan tahsîs konusunda *delîlü'l-akıl* ile umûmlarının tahsîsini öngörür.³⁴⁹

Getirilen haberin sıhhatine delâlet eden karîne yoksa ne amel ne de ilimde huccettir.³⁵⁰ Hazır³⁵¹ ve ibâha konusunda akıl sem' den ayrılamaz. Aklın bağımsız olarak hazr ve ibâha konusunda yetkisi yoktur.³⁵²

Görüldüğü gibi şer'î hükümlere bizi ulaştırabilecek araçların içerisine "akıl ve lisânı" yerleştirmesi erken dönem "usûlî" düşünce için başlangıç olup ileride telif edilecek usûl eserlerini etkileyecektir. Nitekim "akıl ve lisân" maddesi ileride tedvîn edilecek usûle ait eserlerin "elfâz"³⁵³ bahsinde kendini göstermiştir. Şeyh Müfid, "akıl" deliline, "akıl"a "delâletü'l-akl"a ve "delîlü'l-akl"³⁵⁴ a dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, deliller bağlamında kelâmcı kimliğinin de etkisi ile "akıl" ismini birinci sıraya yerleştirmektedir. Ve aklın "ne'liğine" dair bir beyânda bulunmamaktadır. Keza "emrin zıddının nehye delalet etmesi"³⁵⁵ bağlamında "delâletü'l-akl" dan bahsetmekle akli bir araç olarak kullanmaktadır. İleride usûl-i fikh eserlerinde uzun

³⁴⁶ Kitâbın zâhiri meselesi ileride Ahbârî Usûlî geriliminin nedenlerinden birisi olacaktır. Müfrit Ahbârlere göre Kur'ân'ın zâhirinden haber çıkarma âmme (Ehl-i sünnet) işidir. Öztürk, Mustafa, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Kur'ân'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi*, Ankara 2010, 252; Serahsî, Râfızîler'in, "Kur'ân'ın zâhirlerinin bir de bâtını vardır ki bunu biz anlayamayız. Bunu ancak Rasûl ve Ehl-i beyt imamları anlar. Çoğu hüküm bizden gizlenmiştir. Bunları anlamak istiyorsak Ehl-i beyt'e başvurmamız gerekir" dediklerini nakl etmektedir. es-Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, II, 69.

³⁴⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 29.

³⁴⁸ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 43.

³⁴⁹ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 7-8-31-37.

³⁵⁰ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 44.

³⁵¹ Haram, fıkıh terimi olarak mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Ahlâk ve hukuk literatüründe muharrem, mahzûr, menhiyyün anh, memnû', mezcûrûn anh, ma'siyet, zenb, kabîh, seyyie gibi çeşitli kelimelerin de "yasaklanan şey" mânasında haramla aynı veya yakın anlamlarda sıkça kullanıldığı görülür. Koca, Ferhat, "Haram", *DİA*, XVI, 10; Haram; mahzûr ve mennû anlamında olup karşılığında cezâ olan fiildir. Şeyh Kâsım el-Konevî (ö. 978/1578), *Enîsü'l-Fukahâ*, y.y., ts., s. 32.

³⁵² Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, 43.

³⁵³ Kerekî, Huseyn, *Câmiu'l-Makâsıd*, I, 191.

³⁵⁴ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 38, 43.

³⁵⁵ Şehîd-i Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmı's-Şerîa*, I, 53.

uzadıya tartışılacak ve “akıl” deliline bakış açısının netleşmesi ile birlikte bu konunun başlığı altını dolduracak olan “emir ve nehyin ictimâ” meselesinde kendi görüşünü “nehy-i aklî” bağlamında şöyle ifade etmektedir: Emir ve nehyin (fiil ve terk) ictimâ’nın muhal olması emrin zıddından nehyi aklî’nin doğruluğunu iktiza eder.³⁵⁶ Görüldüğü gibi Şeyh Müfid’de akıl henüz bir kaynak olmayıp bir araç vazifesi görmektedir.

2)- Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044): İmamlardan nakledilen ve hadîsler içerisinde dağınık halde bulunan fıkıh usûlüne ilişkin kavâid-i usûliyye prensiplerini ilk defa Şeyh Müfid küçük bir risâlesi ile ele almıştır. Fakat muhtasar bir eser olduğu için maksat hasıl olmamıştır. Bundan sonra bu konuyu ilk defa geniş olarak ele alan kişi talebesi *ez-Zerîa fî Usûl-i İlmi’ş-Şerîa* adlı eseri ile Şerîf Murtâzâ olmuştur. Bu eserinde o, usûle dair görüşlerini açıklamış ve muhaliflerin görüşlerini çürüterek kelâmında yaptığını usûl-i fıkıh’ta da yapmıştır. Usûl-i fıkıh alanında büyük ufuklar açarak yazmış olduğu usûle dair eserinin ilim havzalarındaki etkisi Muhakkik Hillî’nin selisül-ibâre olan *el-Meâric* adlı eserine kadar devam etmiştir. Yaşadığı dönem ve ortam onun ilim hayatında etkili olmuştur. Nitekim Bağdat’ın yağmalanmasına kadar ilim hayatına hizmet etmiş olan Büveyhî veziri Erdeşîr’in on bin ciltlik kitap ve dört bin çeşit eser ihtiva eden kütüphanesi onun emrinde idi.³⁵⁷ O, tetkik ve tahkik kapısını açmıştır. Talebesi Şeyh Tûsî’nin *el-Hilâf ve el-Mebsût* isimli eseri hocasının etkisini göstermektedir. Kelâmcı olması hasebiyle ilkesel olarak haber-i vâhid ile amel etmez.³⁵⁸

Şerîf Murtâzâ, “ne bıktırarak kadar uzun ne de meseleleri yarım bırakacak kadar kısa olmayacak şekilde bir fıkıh usûlü eseri yazmaya karar verdim. Hilâf (tartışma) içeren meselelere özel önem vereyim, çünkü vıfâk/uyum olan meselelere zaten ihtiyaç yoktur. Bu konuda usûl-i fikh ve mânâlarına tahsîs edilen bazı şeyler gördüm.³⁵⁹ Fakat bunlar kelâm fıkıh karışımı olarak usûlüddîn ve usûl-i fıkıh konularını birlikte ihtiva ettiği için usûl-i fıkıh sistematigi ve üslubundan uzak idi. Usûl-i fikhın konuları ancak usûlüddîn prensiplerinin iyice yerleşmesinden sonra ele alınması gerektiği de unutulmamalıdır. Bu nedenle usûl-i fıkıh ilmini usûlüddîn konuları tertibi üzere

³⁵⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli’l-Fıkh*, s. 7-8, 31, 37. Yani emir tersinden nehiydir.

³⁵⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, VII, 268; el-Hânsârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, IV, 286 vd.

³⁵⁸ ez-Zehebî, *Siyerü A’lâm’in-Nübelâ*, XVII, 588-590 (394. md).

³⁵⁹ Şeyh Müfid, *et-Tezkira ve en-Nüket*’e işaret etmektedir.

zikretmek gerekir. Çünkü usûl-i fıkıh, sahîh bir usûlüddîn bilinci üzere bina kılınır”³⁶⁰ demektedir.

Şerîf Murtâzâ (ö. 436) hocası Şeyh Müfid’in ele almış olduğu konuları (edille/deliller, haber-i vâhid, mürseller konusu, Kitâbın zâhiri ile amel meselesi, emrin delâleti, hitâb yani hakikat, mecâz, beyân, tahsîs, nesh) genişleterek uzun fasıllar halinde ele almıştır. Konuları ele alırken muhalifleri ile polemiğe girerek meseleleri izah etmiştir. Hocasının ifadelerini konunun ana cümleleri gibi kullanmakta ve konuları ele alırken ana başlıklarda “bâb”; ara başlıklarda ise “fasıl” ifadesini kullanmaktadır. Kendisinin uyguladığı bu sistematik talebesi Şeyh Tûsî’de (ö. 460) daha fonksiyonel ve takviye edilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Şerîf Murtâzâ akla ilişkin konuları “hitâb, emir, nehiy, beyân, nesh, tahsîs, ahbâr, ef’âl, icmâ, kıyâs, ictihâd, istishâb” ana başlıklarında (bâb) işlemiştir. Bu konular aynen Şeyh Müfid’in ele aldığı konulardır. Talebesi Şeyh Tûsî ise bu konuları ileride göreleceği üzere “hitâb, ahbâr, evâmîr, nehiy, tahsîs, beyân, nesh, ef’âl, icmâ, kıyâs, ictihâd, hazr ve ibâha” başlıkları altında daha sistematik olarak ele almıştır. Şerîf Murtâzâ “akıl” konusuna müstakil bir başlık açmaksızın yeri geldikçe üstte geçen konular içerisinde değinmiştir. Bu değinmelerde “akıl, aslu’l-akl, hukmü’l, delîlü’l-akl”³⁶¹ ifadelerini kullanmaktadır. Aslında otorite metin üzerinden iz sürme çabası özelde Ca’ferî fıkıh geleneğine ait bir husus olmayıp genel anlamı ile Sünnî-Şîî tüm usûl geleneklerinde söz konusudur. Murtâzâ “Usûl-i fıkıhtan konuşmak demek, ‘edille-i fıkıh’tan konuşmak demektir. Çünkü usûl-i fıkıhın oturduğu zemin, hitâb üzerinedir”³⁶² diyerek eserine “hitâb” ve kısımlarından başlamıştır.

3)- Şeyh Tûsî (ö. 460/1067): Müfid, Murtazâ çizgisinin devamı olan Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan Şeyh et-Tûsî, Tûs şehrinde (h. 380) dünyaya gelmiştir. Ca’ferî dünyada mutlak olarak Şeyhu’t-Tâife nitelemesine Tusî’den başka kimse sahip olamamıştır. Aynı zamanda “müctehid-i mutlak” ifadesi kendisine ilk kullanılan kişidir.³⁶³ Aynı şekilde “Reîsü’t-tâife, Şeyhu’l-İmâmiye, Reîsü’l-mezheb” gibi hadîs, fıkıh, kelâm ve tefsirde imâm lakapları kendisine verilmiştir. Benzeri olmayan eserler

³⁶⁰ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, I, 4, 5.

³⁶¹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, I,278, 285; II, 512, 549,706, 786, 861.

³⁶² Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, I, 8.

³⁶³ et-Tabâtabâî, es-Seyyid (ö. 1231/1815), *Riyâzu’l-Mesâil*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1414, I, 44 (Allame Şeyh Muhammed Âsîfî takdimi ile).

tasnif etmiştir.³⁶⁴ Hem Sünnî hem de Şîî âlimlerden ders almıştır. Bağdat'ta ders aldığı üç önemli Şeyh'ten birisi Ebû Hâzîm en-Neysebûrî, Eş'arî ve Şafîî mezhebine mensuptur. Hayatının 23 yılı Horasan'da geçmiştir. Bağdat gibi aklı düşüncenin egemen olduğu yerde ilim hayatına atılması onun aklî ve kelâmî yönünün gelişmesine sebep olmuştur. Çünkü Bağdat'ta Mu'tezile'nin etkisi ile gelişen aklî ortam ve çok seslilik onun usûlcü yönünün gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Büveyhî devletinin Şîî âlimlere kol kanat gerdiği döneme rast gelmektedir. Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim olması ile (334-337) Şîî mezhebi yayılma gösterdi.³⁶⁵ Onun meclisinde Sünnî/Şîî her kesimden talebesi vardır. Bu gerçekten dolayı Hacı Halîfe, es-Sübki'nin *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*'sında onun Sünnî ve Şafîî olduğu iddiasında bulunduğunu belirtmektedir.³⁶⁶ Zehebî, "Şeyh Tûsî, Bağdat'a gelişinin ilk dönemlerinde Şafîî fikhî üzerine fikh eğitimi aldı. Sonra Şeyh Müfid'den, kelâm ve usûl öğrendi. Ehl-i bid'at olduğu için hadîs hafızları ondan yüz çevirdi. Râfîzî mahallesi Kerh'te otururdu. Kûfe'de sonra Meşhed'de ders verdi. Selefe ilişmesi vb. şeylerden dolayı birkaç kez kütüphanesi yakıldı. Tûsî, 'ezkiyâ/zekilerden (peltek ze ile)' sayılırsa da 'ezkiyâ-tezkiye edilmiş' kabul görmüşlerden (keskin ze ile) sayılmaz", tespitinde bulunmaktadır.³⁶⁷

Siyasî olayların etkisi ile Bağdat'tan ayrılarak Necef'e giden Şeyh Tûsî'nin verimi Bağdat'a göre düşmüş ve Necef'te sadece iki eser *-Ricâlü'l-Keşşî ve el-Emâlî-* yazabilmiştir ki bu da bize Bağdat'ın Tûsî üzerindeki etkisini göstermektedir. Büveyhîler iktidara gelince tekrar Bağdat'a dönmüştür. Büveyhîler her türlü mezhep ve meşrebe karşı hoşgörülü davranmışlardır. Bu dönemde Tûsî, hocaları Şeyh Müfid ve Murtâzâ özelinde her kesimden âlimin verimli olma nedenlerinden birisi de Büveyhî veziri Ebû Nasr b. Sabûr b. Erdeşir'in (h. 381) de yaptırmış olduğu 10 bin ciltten fazla kitap barındıran "Dâru'l-ilm" müessesesidir.³⁶⁸ Bir de bunlara ilave olarak Abbasî Halifesi Kâim Billah (h. 497) kendisine kelâm kürsüsünü tahsîsi Tûsî'nin ilmi şöhretine ziyadesi ile katkı sağlamıştır.³⁶⁹ Bu müessese Tuğrul Bey'in Bağdat'a giriş tarihi olan h. 447 yılına kadar ilim ve fikir hayatına katkı sağlamış ve h. 451 yılında yakılmıştır. Bu

³⁶⁴ es-Sadr, *Te'sisü's-Şîa'*, 304; *el-Kummî, el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 394-398.

³⁶⁵ el-Makrîzî, *el-Hitat*, II, 358.

³⁶⁶ Hacı Halîfe (ö.1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn*, Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 452; Zehebî, ilk önce Şafîî fikhını öğrendi, demektir. ez-Zehebî, *Siyerü A'lâm'in-Nübelâ*, XVIII, 334, 335, (155. md).

³⁶⁷ ez-Zehebî, *Siyerü A'lâm'in-Nübelâ*, XVIII, 334, 335, (155. md).

³⁶⁸ Aynı isimle Bağdat'ta Şerif Murtâzâ bir medrese kurmuştur.

³⁶⁹ el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 394-398; et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 20-71.

dönemden sonra, Bağdat'a hâkim olan ilim ve kültür hayatındaki çok seslilik dağılmış olup Bağdat'ın altın çağı sona ermiştir. Şeyh Tûsî'de bu olaylardan sonra Necef'e gitmek zorunda kalmıştır. Âmmе ve hâssa'dan müteşekkil 300'den fazla müctehid derslerine katılmıştır. Şîî muhalifi olmasına rağmen Zehebî, Şeyh Tûsî'yi; kelâm, fıkıh ve hadîs usûlleri, ricâl ilmi, tefsîr, nahiv ve şiir alanında zamanın gözdesi olarak niteleyerek Büveyhîler döneminde her kesim ile münazara yapabilen, muhaliflerin kitaplarını ezbere bilen bir kişi olarak tanıtmaktadır.³⁷⁰

İbn Kesîr, “dalâlet ve bid’ati için kullandığı defterleri ve kitapları derdest edilip yakıldı. Allah’a hamd olsun” demektedir.³⁷¹ Eserlerini Arapça yazan İmâmî fakîh Şeyh Tûsî (h. 460/1067)³⁷² da vefat etmiştir.³⁷³

Usûlde Şeyh Tûsî'nin *el-Udde*'si önemlidir. Kelâmcı ve fıkıhçı yönünü ile hem fikh-ı mukâren'e ve hem de usûl-i mukârin'e egemen olan Şeyh Tûsî *el-Hilâf* adlı eseri ile erken dönemlerde Şîî-Sünnî ayrımı yapmaksızın fûrû fıkıh alanında “el-mezâhibü'l-hamse” tarzında eser vermiştir. *Uddetü'l-Usûl* adlı usûl-ı fıkıh eserinde de mezhep farkı gözetmeksizin her tarafın görüş ve nakillerini yazarak onları kritik etmiştir. *el-Hilâf* isimli eseri ile fikh-ı mukâren'e öncülük etmiştir. Tefsirde *et-Tibyân* isimli eseri önemlidir. Hem usûl hem de fûrû alanında “rivâî” metottan aklî yöntemlere geçişi sağlamıştır. Tüm bu vasıflardan dolayı İmâmiye'nin “İmâm-ı A‘zam’ı” lakabını almıştır.³⁷⁴

Onun güçlü istidlâl yöntemleri ve görüşleri kendisinden sonra gelen âlimleri kendisine mukallid yapmıştır. Dolayısıyla usûl ve fûrûda yaklaşık bir asırlık Şeyh Tûsî'yi taklît dönemi başlamış ve böylece usûl ve fûrûda bir asırlık boşluk oluşmuştur. Bir asırlık Tûsî hâkimiyetini kıran İbn İdrîs Hıllî (ö. 598/1201) İmâmî fıkıha yeniden ictihâd ve teceddüt ruhunu iade etmiştir.³⁷⁵

Kendisinden önce Şîî fıkıh alanında usûl eserleri yazılmasına rağmen Şeyh Tûsî'nin *el-Udde* isimli eseri Şeyh Müfid ile başlayan usûl-i fıkıh eseri yazma

³⁷⁰ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 5-80.

³⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 90, 119.

³⁷² İbn Şehrâşûb, vefat tarihini h. 458 olarak zikreder. İbn Şehrâşûb (ö.588/1192), *Meâlimü'l-Ulemâ*, Matbaa-i Haydariyye, Necef, 1380, s. 149; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VIII, 382.

³⁷³ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 20-71.

³⁷⁴ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 25.

³⁷⁵ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 20-71.

geleneğinin -ki bu zaman dilimi yaklaşık elli yıldır (Şeyh Müfid ö. 413 - Şeyh Tûsî ö. 460 arası)- geldiği zirveyi göstermektedir.³⁷⁶ Bu anlamda Tûsî, hocası Şeyh Müfid'in muhtasar usûl-ı fikh eserini “usûl konusunda henüz nihâyete ulaşmamış ve içerisindeki şâzz meselelerin anlaşılması için açıklamalara muhtaç bir metindir” şeklinde nitelemektedir.³⁷⁷ Diğer yandan yine Şeyh Müfid'den sonraki hocası Şerîf Murtâzâ'nın eseri hakkında “Allah onu daim kılsın -eserini hocası hayatta iken yazdığı ortaya çıkıyor- yazacağı eseri konusunda çok umutlu olsa da bu kitap -kendi eseri *el-Udde* gibi kendisine müracaat edilebilecek bir eser henüz yazılmadı.”³⁷⁸ demektedir. Murtâzâ, usûl-i fikh konusunda gözle görülür mutlak ilerlemeler sağlasa da Şeyh Tûsî'nin eseri *ez-Zerîa*'dan öncedir. Çünkü Tûsî, eserine bu konuda Şeyh Müfid'in muhtasar eserinden başka Ca'ferî fikhında henüz bir usûl-i fikh eseri yazılmadığını, hocası Şerîf Murtâzâ'nın ise bunu şerh etmesi dışında ilave fazla bir şey yapmadığını söyleyerek başlamaktadır.³⁷⁹

Şeyh Tûsî'nin Usûl-i fikh alanındaki rolü bağlamında o, öncelikle bir fakîh, hocası Murtâzâ ise öncelikle bir kelâmcı idi. Artık Şeyh Tûsî ile birlikte fikh ve usûl-i fikh at başı gitmeye başlamış ve böylece hasımların Şiî fikhı hakkında yapa geldikleri gelişmeden aciz olduğu ithamı son bulmuştur.³⁸⁰ Diğer taraftan Şeyh Tûsî'de görülen hocası Şerîf Murtâzâ'nın eserinden neredeyse birebir nakillerin aynıyet arz etmesinin sebebi bu hususları ders anlarında hocasından duymuş ve ezberlemiş olması ihtimâlidir. Yani hocasının ders notlarıdır. Buna rağmen Tûsî kitabını hocası Şerîf Murtâzâ'dan önce yazmıştır.³⁸¹ Artık onunla birlikte Ahbâr esaslı fikh tedrisinden usûlî bir bakış ile fikh okuma dönemine geçilmiştir. Tûsî, hocası Şerîf Murtâzâ gibi akıl konusuna müstakil bir başlık açmamış bilakis yeri ve zamanı geldikçe “akıl, delîlü'l-akl, hukmü'l-akl, edilletü'l-akl” kavramları altında açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin kelâmın “hazr mı ibâha mı” ifade ettiği hususunda belirleyici olan yöntemin *akıl* olduğunu söylemiştir.³⁸²

³⁷⁶ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 70-78.

³⁷⁷ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 3.

³⁷⁸ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 3.

³⁷⁹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 4.

³⁸⁰ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 70-78.

³⁸¹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Taktîm), 70-78.

³⁸² et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 10, 106, 108, 109, 110, 122.

Hocası Şerîf Murtazâ da olduğu³⁸³ gibi Şeyh Tûsî'nin bilgi teorisinde eşyayı bilme yolları dördtür. Bu dört yol: 1-Zarûrî olarak bilmek. Örneğin iki bir'den büyüktür 2-İdrak (Müşâhedât) ile bilinenler. 3-Ahbâr ile bilinenler. 4-Nazar ve istidlâl ile bilinenler.³⁸⁴ Görüldüğü gibi Şeyh Tûsî'nin, eşyayı bilme araçlarından birisi olarak nazar ve istidlâl'i kabul etmesi onun usûl-akıl ilişkisini belirginleştirdiğini göstermektedir. Bu tespitten sonra Şeyh Tûsî, “delîlü'l-akl” vurgusu yapar. Fakat tanımı üzerinde durmaz.

4)- Muhammed b. İdrîs el-Hillî (ö. 598/1201): Tûsî sonrası oluşan duraklamaya karşı çıkan usûlî fakîh İbn İdrîs el-Hillî h. 543 yılında dünyaya gelmiş, hicrî 598 yılında vefat etmiştir. Usûlî bir fakîh olarak O; Müfîd, Murtâzâ çizgisinin devamıdır. Kendisi gibi usûlî bir fakîh ve aynı zamanda mutlak müctehid³⁸⁵ kabul edilen Şeyh Tûsî'yi haber-i vâhid ile amel ettiği için eleştirmiştir. Haber-i vâhid ile amel ettiği yerlerde ondan ayrılmıştır. Mütevâtir haber ile amel ettiği yerlerde ise ona tabî olmuştur.³⁸⁶ Bu bağlamda haber-i vahid ile amel etmediği için ahbârı terk ediyor iddiası ile mezhep içi tenkite uğramıştır.

İbn İdrîs, Murtâzâ gibi kendi metodolojisi gereği haber-i vâhide soğuk baktığı için hadîse muarız olduğu iddiasına maruz kalmıştır.³⁸⁷ Çünkü o, Tûsî'nin yumuşatmış olduğu keskin usûl anlayışını yeniden eski haline iade etmiştir.³⁸⁸ Ancak bu itham aynı zamanda bütün usûlîlere yapılan ithamdır. Çünkü onlar başka yollarla takviye edilmiş âhad haberi delil olarak kullanırlar. Fıkhî tecdîdi savunan İbn İdrîs Hillî; bir usûl eseri telif etmediği için usûl-i fikh hakkındaki görüşlerini *es-Serâir* adlı eserinin mukaddimesinde beyan etmiştir. Görüleceği gibi usûl hakkındaki görüşlerini fûrû'dan hareketle tesis etmiş ve mukaddimesini Şeyh Tûsî'nin fûrû fıkha dair eserlerinden yola çıkarak ona dair tenkitleri ile oluşturmuştur. Nitekim o “inanyorum ki bu eser bu alanda yazılanın en güzeli ve akranlarının en önünde olacaktır. Araştırma, delil ve nazar

³⁸³ İlim-akıl ilişkisini kurarak ilimleri zarûrî, müktesep ve meşkûk bilgi diye üçe taksim eder. Şerîf Murtâzâ, *ez-Zeria ilâ Usûli's-Şeria*, I, 20, 21.

³⁸⁴ et-Tûsî, *el-İktisâd*, Mektebetü Cihlîsütûn Kum, 1400, s. 9; Şerîf Murtâzâ, *ez-Zeria ilâ Usûli's-Şeria*, I, 20, 21.

³⁸⁵ et-Tabâtabâi, *es-Seyyid, Riyâzü'l-Mesâil*, I, 44.

³⁸⁶ et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-Ricâl*, IX, 94; el-Hillî, İbn İdrîs (ö. 598/1201), *es-Serâir*, Thk: Komisyon, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1410, (Takdîm), I, 5; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, VI, 255-258.

³⁸⁷ İbnü's-Şehîdî's-Sânî, *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*, s. 5.

³⁸⁸ Muhammed Alî Emir-Muezzi, “*İmâmî Şiilik'te Hadîsin Sihhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler*”, s. 335.

yoluna tâbî olup, zayıf rivâyet ve haberleri bıraktım. Derin araştırma ve tahkiklerim sonunda derim ki hak şu dört yolun dışında değildir: Ya Allah'tan gelen Kitâb ya Peygamberin mütevâtir ve müttetekün aleyh olan hadîsleri yahut icmâ. *Bu üç yol tükendiğinde şer'î meselelerde şer'îatın kaynağından olan akıl deliline yapışmak gerekir. Çünkü şer'îat akıl üzerine ibkâ edilmiştir.*³⁸⁹ Şer'î hükümlerde ilme ulaştırılacak yöntem budur. Kim bunu inkâr ederse yanlışa düşer ve mezhepten ayrılarak başıboş kalır” görüşünü savunur.³⁹⁰ Şerîf Murtâzâ “Kitâb ve Sünnet'te hükmü olmayan şer'î mesele konusunda, İmâmiyye'nin Kitâb ve Sünnet'ten kat'î bir delil olmadığı için ihtilâf ettikleri bir meselede doğru karara nasıl varacağız? Bu durumun ortaya çıkması halinde biz rahatız: Biliriz ki Allah, mükellefi ilme götürecektir hucet ve yöntemden yoksun bırakmaz. Kitâb ve Sünnet'te bizi kesin ilim ifade eden bir sonuca götürecektir ittifak ve ihtilâf şeklinde hiçbir delilin olmadığı durumda “akla ve onun hükmü mûcebine gideriz”, demektedir.³⁹¹ Bu arada İbn İdrîs bir tenakuz haline dikkat çekmektedir: “Biz imâmiyye taifesi olarak imamlarından gelen ahbârı hucet kabul etmekteyiz. Aynı zamanda bunların içerisinde ihtilâf içeren haberler de vardır. Bu durumda âmme'ye en uzak olanı tercih etmek, bizim biraz önce belirttiğimiz prensiplerle tezat oluşturmaktadır. Kıyâs ve haber-i vâhid ile ameli zan ifade ediyor diye terk eden biz İmâmiyye'nin âmme'ye muhalif olan ama ihtilâf içeren, kesin bilgi vermeyen haberleri alarak şer'î hüküm ispat etmemiz ne kadar çirkin bir tezattır. Hadîsçilerimizin hucet dahi olamayacak duydukları her türlü hadîsi nakletmeleri onların ne kadar zayıf noktada olduklarını gösterir. Dahası selefimizin kıyâs ve haber-i vâhid konusundaki tavrını bilenlerin bu tip yola girmeleri gafletten başka bir şey değildir.³⁹² Öyleyse fûrû meselelerde kullanamayacağımız bu tip haberlerle nasıl usûl inşa edebiliriz?”³⁹³

Görüldüğü gibi İbn İdrîs eleştirilerini içe yöneltmekte ve o, bir özeleştirici kültürünü oluştururken müteşeddit davranmaktadır. Hadîsçilere özellikle muhaliftir. Nitekim tezini güçlendirmek için; “Şeyh Tûsî'nin Tehzîb³⁹⁴ ve İstibsâr³⁹⁵ isimli

³⁸⁹ Vasıl B. Atâ'nın dörtlü tasnifi andırmaktadır.

³⁹⁰ İbnü's-Şehîdî's-Sânî, s. 5.

³⁹¹ Şerîf Murtâzâ, *Resailü'l-Murtâzâ*, I, 210; İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, 1, 49.

³⁹² İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, 1, 50.

³⁹³ İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, 1, 51.

³⁹⁴ Tehzîbü'l-Ahkâm, İstibsâr'ın benzeri olup ahkâm hadîslerini içerir. Bu eserde kudemâ'nın mutemet asıllarını istihraç eder. Aynı zamanda bu eser hocası Şeyh Müfid'in *el-Muknia* adlı eserinin şerhidir.

eserlerinde 15 000'den fazla hadîs rivâyet ettim. Fakat bunların çoğu taifemizin ihtilâf halinde oldukları hadîslerdir ki bunlar gizlenemeyecek kadar meşhur bir vâkiadır” şeklinde nakil yaparak sözlerini şöyle sürdürür: Eğer bu ihtilâfin boyutu iyice düşünürsen Ebû Hanîfe- Şafî- Mâlik’in aralarındaki ihtilâftan daha fazla olduğunu görürsün.³⁹⁶ *Haber-i vâhid konusunda Şerif Murtâzâ ile aynı görüşü paylaşan ve akıl delilini ilk defa periyodik sıraya koyan kişi İbn İdrîs ’tir.*

5)- Muhakkik Hillî (ö. 676/1277): İbn İdrîs Hillî sonrası hicrî 602’de dünyaya gelen Muhakkik Hillî; 676/1277 yılında 74 yaşında³⁹⁷ vefat etmiştir.³⁹⁸ Muhakkik, Sultânü’l-Ulemâ lakapları ile tanınmaktadır. İmâmiye mezhebinde *muhakkik* olarak nitelenen iki kişiden ilkidir. Diğeri ise Şeyh Alî b. Abdi’l Âli el-Kerekî’dir.³⁹⁹ Nâsiruddîn Tûsî ile asırdaş olup aynı ders halkalarında bulunmuşlardır. Allâme Hillî ve Fâzıl Âbî’nin hocasıdır.⁴⁰⁰ Muhakkik’in, *eş-Şerâi* isimli fûrû fikh’a dair eseri ve usûle dair *el-Meâric* isimli eseri İmâmiye medreselerinde Şeyh Tûsî’nin eserleri yerine okutulmaya başlanmıştır.⁴⁰¹

Murtâzâ ve talebesi Tûsî’nin bırakmış olduğu bir asırlık duraklamaya İbn İdrîs Hillî (ö. 598) *es-Serâir* isimli fûrûya dair eserinin mukaddimesindeki usûle ilişkin görüşleri ile ilk itirazı yapmıştır. Sonra Muhakkik Hillî *el-Meâric* ve Allâme Hillî’nin *Mebâdiu’l-Usûl* isimli eserleri ile yeniden başlayan ilmî/usûlî hareketlilik h. 10. asrın sonlarında kadar sürmüştür.⁴⁰²

Eserlerden bazıları, *Mesâlikü’l-Efhâm*, *Medârikü’l-Ahkâm*, *Cevâhirü’l-Kelâm* ve *Hidâyetü’l-En’âm*, *Misbâhü’l-Fakîh* olarak sıralanabilir.⁴⁰³ Bu arada o, *el-Mu’teber* adlı fûrû eserinin başında usûle dair görüşlerini beyan etmiştir.⁴⁰⁴

13590 hadîs içerir. et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-Hilâf*, Thk. Koms, Müessesetü Neşri’l-İslâmî, Kum, 1407, I, (Taktîm), 14.

³⁹⁵ İstibsâr adlı eser, kütüb-i erbaa’dan olup şer’î ahkâmı istinbât için kullanılan hadîsleri içerir. 5511 hadîs vardır. et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, (Taktîm), 14.

³⁹⁶ İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, I, 52.

³⁹⁷ el-Emîn, Seyyid Muhsin (ö. 1371/1951), *A’ yân-ü’ş-Şîa’*, Thk. Hasan Emîn, Dâru’t-Teâruf, Beyrut, 1403, IX, 160.

³⁹⁸ ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, II, 123.

³⁹⁹ Hillî, Muhakkik Necmüddîn Ebû’l-Kâsım Ca’fer b. el-Huseyn el-Hezelî Sahibü’ş-Şerâi (ö. 676/1277), *Meâricü’l-Usûl*, Thk: Muhammed Huseyn Rizavî, Müessesetü Âli Beyt, (Giriş), y.y., ts. 6; el-Hânsârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, II, 171-191; es-Sadr, Hasan, *Te’sîsü’ş-Şîa’*, s. 306.

⁴⁰⁰ el-Kummî, *el-Künâ ve’l-Elgâb*, III, 151-152; Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 7.

⁴⁰¹ el-Kummî, *el-Künâ ve’l-Elgâb*, III, 151-152; Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 7.

⁴⁰² Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 6.

⁴⁰³ el-Hânsârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, II, 171-191; Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, (Taktîm), s. 6, 7.

Muhakkik *el-Mu'teber* isimli eserinin girişinde, konuya girmeden önce bazı noktalara değineceğim, diyerek önemli tavsiyelerini zikrederken kendi metodolojisine dair ipuçları vermektedir: “İster fıkıhçı ister mukallit ol ama haşeviyye'den uzak dur. Kendi cehaletlerine seni çekmek isterler”⁴⁰⁵ cümlesinden ve “Aklî ve naklî kanıtları kullanarak”⁴⁰⁶ eserini telif etmeyi amaçladığını ifade etmesinden anlaşılacağı üzere o ilkesel olarak usûlî ve aklî temeller üzerinden kendisine bir konum belirlemektedir.

Muhakkik Hillî, usûl-i fıkıh eseri olan *el-Meâric fî Usûli'l-Fıkıh* eserinde dağınık halde bahsettiği delilleri aslında fûrû fıkha dair olan *el-Mu'teber* isimli eserinin mukaddimesinde özet olarak yeniden değinmiştir. İlave olarak şimdiye kadar Murtâzâ'nın zımnî İbn İdrîs'in sarıhan dört olarak zikretmiş oldukları delillere istishâb'ı da ilave ederek beş madde zikretmiştir: *Kitâb, Sünnet, icmâ, akıl ve istishâb*.⁴⁰⁷ O, bu beş maddeyi *Müstenedü'l-Ahkâm* (ahkâmın dayandığı esaslar) olarak nitelemektedir. Görüldüğü gibi akıl artık edille-i şer'îyye arasında girmiş bulunmaktadır. Bu aynı zamanda diğer fıkıh ekollerinde olduğu gibi dörtlü delil algısının Ca'ferî fıkıhında somutlaşması anlamında önemlidir. O, *el-Mu'teber* isimli fûrû fıkha dair eserinin önsözünde yaklaşık beş sahifeden oluşan usûle dair zikretmiş olduğu bu ilkeler ile usûl-fûrû dengesini kurmayı amaçlamaktadır. Muhakkik delillerin başına *Kitâb*'ı yerleştirerek Sünnet usûlde olduğu gibi nas, zâhir, mücmel gibi kavramlara yer verdikten sonra aynı şekilde Sünnet delilini zikreder ve Sünnet'in kat'î olması açısından mütevâtir, âhad, mürsel olarak kısımlarına yer verir. Muhakkik, kendi metodolojisi gereği hadîslere mutlak kabul prensibi ile yaklaşanları şöyle tenkit eder: “Haşeviyye haber-i vahid ile amel konusunda aşırıya giderek tüm hadîslerle ameli esas aldılar. Bunların oluşturacağı tenakuzun farkına varamadılar. Aynı zamanda ‘Hadîs uyduranlar aranızda çoğalacak’, ‘Bizden doğru söyleyenler olduğu gibi yalan söyleyenler de vardır uyarılarını ihmal ettiler”. Muhakkik'e göre bu ihmal örneklerinden birisi de “her selîmü's-sened olan hadîs ile amel edilir” ön kabulüdür. Hâlbuki ona göre senedinde kâzib, fâsık kişi bulunma ihtimali söz konusu olan hadîsleri rivâyet etmek Şîf mezhep ve fakîhlerine zarar vermektedir. Aynı zamanda haşeviyyenin haber-i vâhid konusundaki

⁴⁰⁴ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 123.

⁴⁰⁵ Hillî, Muhakkik Şeyh Necmüddîn Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. el-Huseyn el-Hezelî Sâhibü'ş-Şerâi (ö. 676/1277), *el-Mu'teber fî Şerhi'l- Muhtasar*, Thk: Nâsır Mükârim Şîrâzî, Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, Kum, 1374, I, 21.

⁴⁰⁶ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 17.

⁴⁰⁷ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 28.

bu mütesâhil duruşu kendine bir reaksiyon oluşturarak her haber-i vâhid'i reddeden müteşeddit ekolün oluşmasına sebebiyet vermiştir. Muhakkik bu konuda yapılması gerekeni şöyle açıklamaktadır: Öyle ise bize düşen orta yolu bularak amel konusunda selefın genel kabulünü almış ve karîne ile desteklenen haber-i vâhid ile amel etmektir.⁴⁰⁸

Muhakkik öncesi delil sistematiği parçalı ve aynı zamanda bir sistem mantığından uzak idi. Akıl delili hakkında açıklama yapan Muhakkik Hillî, akıl delilini ikiye ayırmaktadır: Birinci kısım Hitaba ilişkin olanlar (1-Lahnü'l-hitâb 2-Fahve'l-hitâb 3-Delflü'l-hitâb).⁴⁰⁹ İkinci kısım ise aklın tek başına yeterli olduğu delâlet türüdür. Yani akıl vücûbu emreder; kabîh olanı ise yasak görür. Bunlara ilave olarak akıl delili ile istishâbı farklı başlıklar altında mütalaa eden Muhakkik, istishâb delilini üç kısma ayırır “İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, İstishâb-ı hâli'sh'-şer’”. Böylece istishâb delilinin taksimi somutlaşmıştır.⁴¹⁰

Netice olarak *Muhakkik ile birlikte akıl; bir tertip ve sistematik içerisinde dört delil arasında zikredilmiştir. Görüldüğü gibi İbn İdris'in periyodik bir sisteme soktuğu sıralama Muhakkik ile netleşmiş dörtlü delil sistemine geçiş kesinleşmiş olmaktadır.* Yine aklî delillerin hemen altına müstakil bir başlıkta istishâb ve türevlerinin⁴¹¹ yerleştiğini görmekteyiz. Bu aynı zamanda usûl-fürû keyfiyetinin somut hale dönüşmesidir. Çünkü fürû fikhın mukaddimelerine yerleştirilen yaklaşımlar akıl ve istishâb içeriklidir. Gerek akıl delilini elfâz bahsinin altına sokarak ve gerekse yapmış olduğu istishâb taksimi asırlarca devam edecek bir sistematik oluşturmuştur.

6)- Allâme Hillî (ö. 726/1325): Muhakkik'in hem yeğeni hem de talebesi olan Allâme Hillî; aklî ve naklî ilimler de, usûl ve fürûda İmâmiyye mezhebinin imâmıdır. Öyle ki Sultan Hudâbende'nin Şîî mezhebini seçmesini sağlayacak kadar ilmî dirayete sahiptir.⁴¹² Moğolların çekilmesinden sonra Allâme Hillî; Şeyh Müfid, Murtâzâ ve Tûsî'nin açtığı usûlî kapıdan ilmî yolculuğunu sürdürdü. Çünkü “hâssa” ve “âmme”nin fikhını içeren, babası ve dayısından aldığı ictihâdî öncelikli eğitim onun usûlî yönünü

⁴⁰⁸ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 29.

⁴⁰⁹ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 31.

⁴¹⁰ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 32.

⁴¹¹ Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhakkik Hillî'nin (ö. 676/1277) zikretmiş olduğu akıl ile ilgili üçlü taksimi altıya çıkararak kapsamını genişletmiştir.

⁴¹² el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 478-480; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 269 - (198. md); Uyar, Mazlum, “Şîî Düşüncenin Şekillenmesi”, Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C:2, S:5, s. 305.

belirlemiştir.⁴¹³ Muhammed Hasan Sadr'a göre hem fikh-ı mukâren ve hem de usûl-i mukâren'e hakim olan Allâme "benzeri mütekaddimûn ve muteahhirûn zamanlarında görülmemiş, rahle-i tedrisinden beş yüz müctehid çıkmıştır"⁴¹⁴ bir fakihdir. Usûle dair *Tehzîbü'l-Usûl*, *Mebâdiü'l-Usûl* adlı eserleri ile fûrû fıkha dair, *Muhtelefü'ş-Şîa*, *Münteha't-Tullâb*, *Tezkiratü'l-Fukahâ* isimli eserleri vardır.⁴¹⁵

Akıl delili kapsamında usûl anlayışına bakıldığında Allâme Hillî (ö. 726) eserini İmâmiye'nin İsnâaşerî imamları adedine mutabık olarak 12 fasıl ve bahis alt başlıkları şeklinde tasnif etmiştir. Birinci fasıl lügat, ikinci fasıl ahkâma aittir. İkinci fasılda ahkâmın alt başlığı altında hüküm bahsinde iczâ, hüsün kubuh, ibâha-i aslî konularına yer vermiştir.⁴¹⁶ Üçüncü fasılda emir konusunu ele almış bu kapsamda; bir şey ile emir o emrin zıddını istilzam eder mi? Emir iczâ'ı iktizâ eder, konularını işlemiştir.⁴¹⁷ Onuncu faslı ise kıyâs konusuna ayırmış ve kıyâs konusunda derli toplu bilgileri güçlü bir sistematik içerisinde vermiştir.⁴¹⁸ On ikinci faslı ictihâd konusuna tahsîs etmiş ve son bahis olarak ise istishâb konusunu işlemiştir.⁴¹⁹ Artık *Allâme ile birlikte iczâ konusu da bir terim olarak usûlde yer almaya başlamıştır.*

7)- Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384): Akıl deliline yeni bir kapsam çizen Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Cemâlüddin el-Amilî'dir.⁴²⁰ Hicrî 786 yılında vefat eden Şehîd-i Evvel; fikhın hadîsten müstakil bir bünyeye kavuştuğu bir dönemde⁴²¹ yaşamıştır. Bu dönemde fikhî metinlerin tasnifinde taklit göze çarpmaktadır.⁴²²

Usûl-i fikh'a dair görüşlerine baktığımızda usûl-i fıkha dair bir usûl eseri olmayan Şehîd-i Evvel; usûle ilişkin görüşlerini *Zikrâ'ş-Şîa* isimli fûru fikh eserinde zikretmiştir.

⁴¹³ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 269 (198. md).

⁴¹⁴ es-Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa'*, s. 307.

⁴¹⁵ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 227.

⁴¹⁶ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, Thk. Abdülhüseyn Muhammed Alî el-Bakkâl, Mektebü'l-İ'lâmi'l-Usûl, Beyrut 1404, 77-87; Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, s. 77-87; Erdoğan, Mehmet, "İbah-i Asliyye ve Hürmet Ademiyeye" *İslâmî İlimler Dergisi*, Y:III, S:I, Bahar 2008 (9-23), s. 11.

⁴¹⁷ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, 90-117.

⁴¹⁸ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, 214-230.

⁴¹⁹ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, 240-252.

⁴²⁰ el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 377.

⁴²¹ Fikhın geçirdiği evreleri dikkate alındığında sekiz döneme ayrılır. 1- İmamlar asrı 2-Hadîşçiler asrı 3-Hadîşçi yayılmacılığın geri çekilmesi ve fukahânın öne geçme dönemi. Şehîd-i-Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî (ö. 786/1384), *Zikrâ'ş-Şîa fî Ahkâmü'ş-Şerîa*, Thk: Komisyon, Müessesetü Âl-i Beyt, 1419, (Takdim), I, 6.

⁴²² Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ'ş-Şîa fî Ahkâmü'ş-Şerîa*, s. 7.

Zikra's-Şîa isimli eserini bir mukaddime ve dört kutup şeklinde tanzim etmiştir. Mukaddime, yedi işaretten oluşmaktadır. Kutuplar ise dört tanedir: ibâdât, ukûd (akitler), îkâât (muâmelât) ve siyâsâten oluşmaktadır. Bu işaretlerde fıkha ve fıkıh usûlüne dair görüşlerini zikretmektedir. Birinci işaret fikhın tanımı, konusu, prensipleri (kelâmdan, usûlden, Arapçadan), ahkâm (ahkâm-ı hamse),⁴²³ ikinci işaret tefakkuh hakkındadır. Üçüncüsünde fakîhte bulunması gereken hususları zikreder. Burada hadîsler arasında söz konusu olan ihtilâflardaki çözüm yoluna değinerek hadîste en sâdık, en fakîh, en adil ve en takvalı olanın rivayetini almanın gerekli olduğunu beyân eder. Ancak hadîsin sonundaki âmme'ye muhalif olanı alma şikkini zikretmez. Bu durum usulün anonimleşerek özgün bir bünyeye kavuştuğunu göstermektedir. Ahad haberlerinin kabulü için Kitâbın umûmlarına ve *delîlü'l-akl'a* uygunluk gibi meşhur şartlar saymaktadır.⁴²⁴ Diğer yandan Şehîd-i Evvel'in metodolojisinde akıl delilinin kapsamına gelince ona göre dördüncü delil akıldır. Şehîd-i Evvel, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhakkik Hillî 'nin (ö. 676) *el-Mu'teber*'inde zikretmiş olduğu akıl delili ile ilgili açıklamaların hem bir tekrarını yapmakta hem de yeni maddeler ilave etmektedir. Muhakkik Hillî, akıl delilini hitaba ilişkin olanlar ve aklın müstakil olarak belirleyici olduğu deliller diye ikiye ayırmakta idi. İkinci kısımda üç çeşit istishâbı zikretmiş idi.⁴²⁵ Şehîd-i Evvel Muhakkik Hillî'nin üç olarak (Lahnü'l-hitâb, Fahve'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb) zikretmiş olduğu hitâb'a ilişkin delilleri altıya çıkarmıştır. Keza Muhakkik'in ikiye ayırdığı aklın müstakil olduğu delilleri de beşe çıkarmıştır. Ona göre dördüncü delil akıldır (delîlü'l-akl). Bu da ikiye ayrılır: Hitaba ilişkin olmayanlar ve aklın hitâba ilişkin olarak kavradıklarıdır. Hitaba ilişkin olmayanlar beştir (Aklî kazıyyeler, İstishâb-ı hâl'il-akl,⁴²⁶ Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak).⁴²⁷ İkinci kısım ise hitâb'a ilişkin olanlardır. Bunlar da (1- Mukaddime-i vâcib 2-Zıdd 3-Fahve'l-hitâb 4-Lahnü'l-hitâb 5-Delîlü'l-hitâb 6-İbâhe-Hazr) olmak üzere altıya ayrılmaktadır.⁴²⁸ *Aslında Şehîd-i Evvel'in yapmış olduğu en önemli şey daha önceki fakihlerin kıyâs başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve*

⁴²³ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, I, 40.

⁴²⁴ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, I, 49.

⁴²⁵ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber, fî Şerh-i'l- Muhtasar*, I, 31.

⁴²⁶ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, I, 52.

⁴²⁷ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, I, 52.

⁴²⁸ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, I, 53-54.

bu taksimler üzerinde yapılan tartışmalara neden olan “kıyâs” konusunu farklı kavramlarla “akıl” delili başlığı altına yerleştirmesidir.

8)- Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533): Şehîd-i Evvel’den sonra akıl deliline sosyal ve siyasal fonksiyon yükleyerek farklı bir rol üstlenen fakîh Muhakkik Kerekî, fethedildiği günden beri Şîa’nın kalesi olan Kerek şehrinde doğmuş ve hicrî 940 yılında vefat etmiştir. Sünnî fıkıh ve hadîs eserlerinden icazetlidir.⁴²⁹ Safevî dönemi h. 10 asır fakîhlerinden olup ikinci Muhakkik olarak maruftur. Dönemin en akılcı fakîhi olup, örf ve şurayî fıkha sokmuştur.⁴³⁰ Muhakkik Kerekî; öncekilerin çözümlemedikleri “Cuma namazı, haraç” gibi devlete ilişkin konuları ele almıştır.⁴³¹ Aslında onun yaptığı; kelâmî bir konu olan ve uzun dönemleri kapsayan gaybet dönemlerinde imâmın rolünü kimin üstleneceği gibi fikhın siyâsî yönüne ilişkin tartışmalara son noktayı koyarak bu rolü fakîhe tahsîs etmesidir. Nitekim Murtâzâ’ya göre “fi’l-amel maa’s-sultân” yani gayri meşru bir sultanın yanında vazife almak ilkesel olarak benimsenemez idi.⁴³² Safevî padişahı Şah Tahmas memleketin dinî işlerini ona havale ederek onun imâmın naibi olduğunu bildiren bir ferman yazmış, böylece fukahâ “emîr, şeyhülislâm, müftî, nâib-i imâm, mürevvicül mezheb” isimleri altında devlette görev üstlenmeye başlamıştır.⁴³³

Akıl bağlamında delil anlayışına bakıldığında O, usûle dair görüşlerini birinci cüzü 6 risâle, ikinci cüzü 23 risâle, üçüncü cüzü ise 5 risâle içeren Resâil-ü’l-Kerekî⁴³⁴ içerisine yerleştirdiği *Risâletü Tarîki İstinbâtü’l-Ahkâm* isimli eserinde açıklamıştır. el-Kerekî, şer’î hükümlere bizi ulaştıran deliller Kitâb, Sünnet, icmâ ve “edilletü’l-akıl” yani akıl delilleridir diyerek sözü akıl deliline getirmektedir. Akıl delili hakkında Kerekî “ben derim ki aklî deliller; mantûk delilleri, mefhûmu muvâfakât delâleti, sonra mefhûmu muhâlefet⁴³⁵ delâleti yani delîlü’l-hitâbtır. Aklî delillerden diğerleri ise

⁴²⁹ el-Kerekî, *Câmiu’l-Makâsîd*, I, (Taktîm), 29.

⁴³⁰ el-Kerekî, Muhakkik (ö. 940/1533), *Resâilü’l-Kerekî*, Thk: Şeyh Muhammed Hasûn, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1412, III, 40.

⁴³¹ el-Kerekî, *Câmiu’l-Makâsîd*, I, (Taktîm), 24; el-Kâtib, Ahmed, *Tatavvuru’l-Fikri’ş-Siyâsî lede’ş-Şîi İsnâ Aşeriyye fi Asrı’l-Gaybe*, Tak. Fâhir Câsim, y.y., 2008, s. 74 vd.

⁴³² Muhammed Ali Emir-Muezzi, “İmâmî Şiilik’te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler”, çev: M.Ali Sönmez, *UÜİFD*, C.12, S:2, 2003, s. 331.

⁴³³ el-Kerekî, *Câmiu’l-Makâsîd*, I, 32.

⁴³⁴ el-Kerekî, *Resâilü’l-Kerekî*, III, 40.

⁴³⁵ Modern hukukta “aksiyle kanıt” demek olan Fıkıh usûlündeki ifadesi ile mefhûm-u muhâlefet, kuralda belirli bir şey hakkında bağlanan hükmün tersinin, kuralda hükme bağlanmayan şeyin karşıtına uygulanması demektir. Aksi ile kanıt bir hukuk kurallının belirli bir özelliğini dikkate alarak düzenleme yaptığı alanlarda uygulama imkânı bulur. Yani bir hukuk kuralı bir durumun belirli bir özelliğini dikkate alarak o hukuki norma belirli bir özellik bağlamış ise bu özelliğin dışında kalan

istishâb, berâet'tir. Birinci hali ortadan kaldıran bir hüküm olmadığı zaman istishâb ilkesi asıldır. Bir diğeri ise hükmü mantûktan meskûtun anhe tadiye etmektir ki buna da kıyâs denir. Bunda hilaf vardır. Mutekaddimûn fakîhler kıyâs ile ameli kabul etmez iken muteahhirûn fakîhler hükmün illeti⁴³⁶ nas ile belirlenmiş ise kıyâsı kabul ederler. Burada illet ya nas ya da îmâ yolu ile belirlenir. İmamlardan menkul usûlü *ilkâ etmek bize size de fîrûlandırmaq düşer* ifadesi ictihâda delildir” tespitini yapmaktadır. Söz buraya gelince peki taklît ne olacak, sorusuna cevap veren Muhakkik Kerekî, ölülere taklît câiz değildir, demektedir. Çünkü ölünün görüşü yoktur.⁴³⁷

Görüldüğü gibi tüm usûlî ve müctehid fakîhlerde olduğu gibi Muhakkik Kerekî'de “edilletü'l-akl”dan bahsederek tekil bir akıl delil yerine tikel bir akıl delili vurgulamasında bulunmaktadır. Akıl delili konusundaki tartışmalar ve bu tartışmaların olgunlaştırdığı neticeler Sünnî sonuçlarla örtüşmektedir: Nitekim Mürsel hadîsler konusunda *sikanın* mürselleri kabuldür, prensibi bunun örneğidir.⁴³⁸ Müfîd, Murtazâ ve Tûsî ile başlayan *delîlü'l-akl* kavramının elfâz bahsi ile muğlâk ilişkisi Muhakkik ile netleşmiş, Kerekî ile kapsamı daha da genişlemiştir.

9)- İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî (ö. 1011/1602): Murtâzâ ve talebesi Tûsî, İbn İdrîs Hillî, Muhakkik Hillî silsilesinin hierfî onuncu asırdaki temsilcisi İbn Şehîd-i Sâni'dir (ö. 1011). Müellif, *Sâhib-i Meâlim* olarak meşhurdur. Şehîd-i Sâni'nin oğludur.⁴³⁹ *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn* eseri ile şöhret bulmuştur.⁴⁴⁰ Eserini kolay bir üslup ile kaleme aldığı için, eseri sonraki asırlarda medreselerde okutulmaya devam edilmiştir.⁴⁴¹ Bu eserden önce, Şîf medreselerinde Allâme Hillî'nin *Tehzîbü'l-Usûlü*'nün

bütün diğere durumlar, bu sonucun aksi hukuki sonuçlarına tabi olurlar. Yani bir hipoteze bağlı münhasır hukuki norm koymak, başka hipotezleri aksi norma bağlamak anlamına gelir. Ancak her durumda bu ilke ile akıl yürütme yapılamaz. Çünkü bir şeyi kabul eden diğere reddediyor demektir. Her durumda değil sadece kanun koyucunun belirli bir özelliği dikkate alarak düzenleme yaptığı durumlarda geçerlidir. Yani kanun koyucunun “örneklendirici” değil, ama “sınırlayıcı” olarak sayması durumunda geçerlidir. Tahdîdî dağil tadâdî yani sınırlandırıcı değil örneklendirici durumlarda kullanılır. Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Y., Bursa 2013, s. 335.

⁴³⁶ Fıkıh usûlünde illet; şer'î hükmün kendine bağlandığı ve aralarında isnâdî bir ilişki aklen kavranabilir nitelikte olan sebep anlamındadır. Türcan, Talip, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2009, s. 44.

⁴³⁷ el-Kerekî, *Risâletü Tarîki İstinbâtü'l-Ahkâm (Resâilü'l-Kerekî*, III, içerisinde), 49.

⁴³⁸ el-Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, III, 433.

⁴³⁹ Şehîd-i Sâni, İstanbul'a gelmiş, Kadızâde Rûmî ile tanışmıştır ve onunla ilim alışverişinde bulunmuştur. Balebek'te mezâhib-i hamse' üzerine bir medrese kurmuştur. el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 381-391.

⁴⁴⁰ İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî, (taddîm), s. 4.

⁴⁴¹ İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî, s. 5.

Amîdi şerhi ile İbn Hâcib'in Muhtasar'ına yapmış olduğu şerhler okunuyordu. Görüldüğü gibi ilmî ortamdaki yumuşama rakip tarafın eserlerinden istifade etmeyi sağlamıştır. Bu rahatlık başka bir reaksiyonu gündeme getirerek Ahbârî-Usûlî ayrımını da ortaya çıkarmıştır.⁴⁴²

Usûl eserlerinin yeknesak görüntüsü ilk defa onunla ortadan kalktığı dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Şehîd; Allâme Hıllî'den naklen Ahbârî-Usûlî ayrımı yaparak; “*Ahbârîyyûn*, usûlüddîn ve fûrûuddîn konularında imamlardan mervî tüm âhad haberlere tutunurken *usûliyyûn* -Murtâzâ hâriç- haber-i vâhidi kabul etmektedir.”⁴⁴³ tespitinde bulunmaktadır.

Fıkıh usûlü-akıl ilişkisi bağlamındaki görüşleri şunlardır: Fıkıh geneli delâlet ve sened bakımından zannî bir temel üzerine bina kılındığı için zan kapsamındadır.⁴⁴⁴ Artık usûl; şerh, haşiye ve tekrar içeren bir görüntü vermektedir.⁴⁴⁵ İcmâ konusunu da aklileştirmiştir. Ona göre aklen “imâm şeriatın muhafızı olduğuna göre yeryüzü masûm bir imâmdan boş olamaz. Bu nedenle onun sözüne müracaat etmek gerekir. Ümmet icmâ ettiğinde imâm onlara dâhil olmuştur. Bu durumda icmâ hatadan masûm olduğu için” hüccettir.⁴⁴⁶

10)- **Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621):** İbn Şehîd-i Sâni sonrası usûl alanında söz sahibi olan Şeyh Bahâî (ö. 1031) eserinde “menhec, matlab, fasıl” şeklinde bir sistematik kurmuştur. Birinci menhec ana başlığı altında “mukaddimât/mukaddimeler” konusunu ele almıştır. Müellif bu güne kadar kronolojik usûl-i fikh eserlerinde görmediğimiz bir başlık ile giriş yapmıştır: “mebâdiu'l-mantikiyye” yani usûlün mantikî prensiplerine bir nebze değiniştir. Burada dikkat çeken şey artık usûle mantık terimlerinin girmiş olmasıdır.⁴⁴⁷ Şeyh Bahâî'nin tertibinde önem arz eden nokta

⁴⁴² İmamlardan gelen ahbârı dörde taksim eden kişiler Allâme ve onların yolundan giden Şehîd-i evvel, Şeyh Fâzıl (et-Tûnî), Şehîd-i Sâni ve onun oğlu Sâhib-i Meâlim (İbnü's-Şehîd) vb. leridir. Bunun nedeni imamların ortaya koyduğu ilkeleri bilmemeleri ve âmmenin kitâblarına dalmalarıdır. Bir diğer neden ise devlet erbâbının ehl-i dalâletten oluşması ve medreselere hâkim olmalarıdır. Esterebâdî, Muhammed Emîn (ö.1033/1623) - el-Âmilî, es-Seyyid Nûruddîn (ö. 1119/1707), *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, Thk. Rahmetüillah er-Rahmetî el-Erâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1424, s. 172.

⁴⁴³ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, s. 191.

⁴⁴⁴ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, s. 27.

⁴⁴⁵ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, s. 55, 63.

⁴⁴⁶ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, s. 183.

⁴⁴⁷ Şeyh Bahâî, Bahâüd'din Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî (ö. 1031/1621), *Zübdetü'l-Usûl*, Thk: Fâriz Hasûn Kerîm, Kum, 1423, s. 41-53; Sünnî düşünce

dördüncü delil “akıl” yerine istishâbı yerleştirmesidir. Aslında bu zımnen akıl istishâb ilişkisinin derinliğini de içermektedir. Onun yaptığı daha önce Muhakkik Hillî'nin yaptığı genişlemeyi *akıl=istishâb* eşitlemesi yaparak daraltmaya gitmesidir. Muhakkik Hillî ise o zamana kadar dört olarak zikredilen delillere beşinci olarak istishâbı ilave etmiştir: Kitâb, Sünnet, icmâ, akıl ve istishâb.⁴⁴⁸ Şeyh Bahâî eserinde Gazâlî, Beyzâvî vb. her kesimden nakiller yapmaktadır: Artık Muhakkik'ten beri usûl eserlerine hakim olan âmme'nin eserlerinden yapılan nakiller gelenekselleşmiştir. Delilleri farklı bir bakış açısı ile tekrar taksim etmektedir. Ona göre şer'î deliller ya vahyîdir; Kitâb ve Sünnet. Ya da gayri vahyîdir; icmâ ve akıl.⁴⁴⁹

Daha önce beyan edildiği gibi Şeyh Bahâî usûle mantığı sokmuştur. Nitekim müctehitte aranan şartları sayarken Arapça, mantık, usûl, hadîs, tefsir⁴⁵⁰ (...) maddelerine *mantık* da ilave etmektedir. Usûlî geleneğin geldiği yer artık metinler arası tercihlerde aklî sıralamaların yapılmasıdır: Müsned, mürsele; maktû olan, mesmû olana (...) tercih edilir⁴⁵¹ gibi âmme'nin ilkesel olarak kullandığı aklî öncelikler ele alınmaya başlanmıştır.

11)- Fâzıl et-Tûnî (ö. 1071/1660): Usûlî fakîh serisinin bu dönemdeki son temsilcisi olan Fâzıl Tûnî usûli bahisleri yeni bir tasnif ve sistematığe büründürme konusunda önceki fakihleri aşarak usûl-ı fıkha yeni bir yöntem getirmiştir. O, Muhakkik ve Şehîd-i Evvel'in oluşturduğu sistematığı biraz daha ileriye taşıyarak usûl-i fikhî, elfâz ve aklî konular diye ikiye ayırmıştır. Artık bu taksim etkisini sürdürmüş ve günümüze kadar gelmiştir. Fâzıl Tûnî sonrasında, mukaddime-i vâcib, zıdd, mefâhim gibi konular elfâz bahsinin altında değil; mebâhis-i aklîyye başlığı altında munderiç olmuştur. Fâzıl Tûnî bu konuları “telâzüm beyne'l hükmeyn” başlığı altında ele almıştır.⁴⁵² Yine Fâzıl Tûnî, *el- Vâfiye* isimli eserinde delilleri naklî deliller (Kitâb,

dünyasında ise Gazâlî den itibaren mantık ilminin makbul bir ilim haline gelmesi ile mantık anlamda delil anlayışı usûle girmiştir. Bu anlamda delil yeni bir bilginin ortaya çıkmasını sağlayan asgarî iki öncülün düzenlenmesi anlamında kullanılmaktadır. Artık delil üzerinde düşünmek sureti ile haberî (tasdikî) bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey olacaktır. İtaş, Davut, Fıkıh Usûlünde Mütakellimîm Yönteminin Delil Anlayışı, EÜSBE Doktora Tezi, Kayseri 2006, s. 24.

⁴⁴⁸ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, s. I 28.

⁴⁴⁹ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-Usûl*, s. 83; Yani zımnen aklî delildir.

⁴⁵⁰ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-Usûl*, s. 164.

⁴⁵¹ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-Usûl*, s. 171.

⁴⁵² Fâzıl et-Tûnî, Abdullah b. Muhammed el-Büşravî el-Horasanî (ö. 1071/1660), *el-Vâfiye*, Thk: Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum 1412, s. 219; el-Behbehânî, el-Vâhid (ö. 1206/1791), *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum, 1415, (Taktîm), s. 38.

Sünnet, icmâ)⁴⁵³ ve aklî deliller diye taksim ettikten sonra aklî delilleri müstakil ve gayri müstakil deliller şeklinde ayırma tabi tutmuştur.

Fâzıl Tûnî, eserinde deliller bahsini bu güne kadar henüz pek rastlayamadığımız netlikte tasnif etmiştir. Yaptığı şey bu tarih itibariyle henüz yeni bir şeydir. Delilleri önce şer'î deliller sonra aklî deliller diye ikiye ayırmıştır. Şer'î delilleri Kitâb, Sünnet ve icmâ olarak sıralamış ve aklî delillere sözü getirdikten sonra aklî delillere geçerek onları yedi kısımda incelemiştir. Ca'ferî fıkıh usûl kronolojisi takip edildiğinde bu netlikte bir ayırım şu ana kadar görülmemektedir. Ana maddelere bakıldığında akıl delilini taksim konusunda Muhakkik Hillî'nin bir ilk olduğu görülmektedir. Muhakkik Hillî'yi gerek başlıklar ve gerekse sistematik olarak aşan ilk kişinin Şehîd-i Evvel olduğu müşahede edilmektedir. Fâzıl Tûnî; gerek madde başlıkları ve gerekse tasnif ve sistematik olarak Muhakkik Hillî ve Şehîd-i Evvel'i aşmıştır.⁴⁵⁴ Vâfiye, usûl konusunda hicrî 11. asrın zirvesine oturmuştur. Fâzıl, eserinde muhtelif Sünnî eserlerden de nakiller yapmaktadır. Bâkillânî'nin *Temhîd*'i İsnevî'nin *el-Kevkebü'd-Dürrî*'si, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin *Şerhu Muhtasarı*, İbn Hâcib *İhkâm*'ı, ez-Zerkeşî'nin *Şerhu Cem'î'l-Cevâmî*'si bunlar arasındadır.

Fâzıl Tûnî, 5. bâbı *edille-i aklîyeye* konusuna ayırmış ve bunları mutemet olan ve olmayan şeklinde bir ayırma tabi tutmuştur. Burada dikkat çeken husus bu kısımların taksimi ve açıklamalarında Muhakkik Hillî ve Şehîd-i Evvel ile aynı ifadelerden hareket etmektedir. Zaten kendisi de Muhakkik Hillî'nin *el-Mu'teber* ve Şehîd-i Evvel'in *ez-Zikrâ* isimli eserlerine atıfta bulunmaktadır. Aklî deliller 7 kısma ayrılır: (1-Müstakil aklî hükümler 2-İstishâb-ı hâli'l-akl 3-Asâletü'n-nefy 4-Ekall olanı alma 5-Adem-i delîl 6-İstishâb-ı hâl-i'ş-şer' 7-İki hüküm arasında telâzüm).⁴⁵⁵

Fâzıl Tûnî kıyas konusuna değinerek sözlerini şöyle sürdürmektedir. Şîa'da mansûs illetli kıyâs şekillerinin dışında kalanların yasaklığı konusunda ihtilâf yoktur. Şarabın haramlığındaki "iskâr"ı illet zannı ile diğer müskirata taşımak câiz değildir. Sadece İbn Cüneyd bunu yapmıştır. Mansûs illetli kıyâs konusunda da ihtilâf vardır. Şarabın haramlığındaki "iskâr"ı illet zannı ile diğer müskirata taşıma konusunu Şerîf Murtâzâ kabul etmezken Allâme Hillî ve bir grup usûl âlimleri kabul eder. *Eğer illet*

⁴⁵³ Şeyh Bahâî icmâyı zımnen aklî delîl bağlamında ele almış idi.

⁴⁵⁴ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, (takdim), s. 20.

⁴⁵⁵ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 174.

kesin ilim ile tespit edilirse onu diğer fer'elere tatbik etmek artık kıyâstan çıkıp nassa dönüşmüştür ki Muhakkik Hilî bunu tercih etmiştir.⁴⁵⁶ Bu anlamda mansûs illette tadiye söz konusu iken gayr-i mansûs illette tadiye söz konusu değildir.⁴⁵⁷

Görüleceği gibi önceki usûlcülerin görüşlerini yeni bir yorumla ele alarak elfâz bahsini akıl delili kapsamından çıkararak kendisinden sonra takip edilecek yeni bir sistematığe sokan Fâzıl Tûnî bu anlamda özgünlük taşımaktadır. Bu gerçeğe ilave olarak o, Şehîd-i Evvel'in farklı isimler altında "akıl" delili başlığı altında ele almış olduğu kıyâs kavramını, açık ve net bir şekilde kıyâs ismi ile "akıl" delili altına yerleştirmiştir. Böylelikle yaklaşık 4 asırlık süreçte akıl delilinin kapsamı netleşmiş olmaktadır.

II. DÖNEMİN ÖNCÜLERİ

Akıl delili bağlamında Usûlün oluşturulması ve kurumsallaşmasında öncü olan fakihler şunlardır: Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), İdrîs Hillî (ö. 598/1201), Muhakkik Hillî (676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533), İbnü's-Şehîdî's-Sânî (ö. 1011/1602), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621) ve Fâzıl Tûnî (ö. 1071/1660).

Bu bağlamda Şeyh Müfîd (ö. 413) ilk defa *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh* isimli eseri ile akıl konusuna değinmiş sonrasında talebeleri Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî *ez-Zerîa* ve *el-Udde* isimli eserlerinde *edille-i akl*, *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delilü'l-akl* ifadeleri ile tikel bir akıl deliline vurgu yapmışlardır. Bu anlamda öncü olmak hasebi ile akıl delilini gerek usûl ve gerekse fûrû fikh alanında işlevsel hale getirmişlerdir. Hoca talebe ilişkisi içerisinde bu üç müellif vizyoner bir rol üstlenmiştir. Bu dönem sonunda duraklayan usûlî harekete İbn İdrîs Hillî *es-Serâir* isimli eserinin başındaki mütalaalarıyla hareketlilik kazandırarak akıl delilini dörtlü delil sıralaması içerisinde sokmuştur. Akabinde talebesi Muhakkik Hillî parçalı olan akıl delilini hem sistematik ve hem de muhteva olarak bir tasnife tabi tutmuştur. Artık akıl delili, *edille-i erba'* bağlamında netlik kazanmıştır. Muhakkik sonrası talebesi Allâme Hillî aynı minvalde yol alarak

⁴⁵⁶ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 237.

⁴⁵⁷ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 238 vd.

iczâ terimini akıl delili kapsamında zikretmiştir. Şehîd-i Evvel ile kapsam genişlemesine tutulan akıl delili Muhakkik Kerekî ile sosyal ve siyâsal sorunlarda anahtar rol üstlenmiştir. İbnü’ş-Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâi ile Sünnileşme yoluna giren usûl ilmi anonimleşmiş böylece akıl delili kapsamına mantık ilmi de girmiştir. Son olarak Fâzıl Tûni ile birlikte akıl delili nihâi kapsamına kavuşmuş ve bu kapsam günümüze kadar gelmiştir.

III. CA‘FERÎ FIKİH USÛLÜNDE AKIL DELİLİNİN KURUMSALLAŞMASI

Şeyh Müfid, talebeleri Şerîf Murtâzâ ve Tûsi’nin “akıl” konusuna müstakil bir başlık açmadan yeri geldikçe detaya girmeksizin “akıl, delîlü’l-akl” ifadeleri ile değinmelerde bulduklarını, aklın kapsamına ilişkin görüşleri, eserlerine hitâb ile başladıklarını, usûl-i fikihtan konuşmanın “edille-i fikh”tan konuşmak demek olduğunu,⁴⁵⁸ daha önceki başlıklarda ele almıştı. Öyleyse akıl; hem kendisi hem de edille-i fikh hakkında beyan rolünü üstlenecektir. Bu bölümde akıl delilinin kapsamlarına dair detaylara geçilecektir:

A. Aklî Deliller

el-Edilletü’l-Akliyye⁴⁵⁹ yani aklî deliller terkîbi usûl-i fikh eserlerinde daima kullanılmaya devam etmiştir. Usûlü oluşturma çabasına giren fakîhlerin genel yaklaşımı Kitâb ve Sünnet’te hükmü bulunmayan şer’î bir mesele konusunda Kitâb ve Sünnet’te sonuca götürecek kesin bilgi ifade eden bir delil yoksa o durumda *akla gider ve onun hükmü mücibince* amel ederiz, şeklindedir.⁴⁶⁰ Bu bağlamda usûl konuları ele alınırken sürekli “akıl delîli/delîlü’l-akl, edilletü’l-akl, edilletü’l-akliyye” ifadelerine atıf yapılmaktadır. Nitekim usûlün tesis edilme döneminde yaşamış olan Şerîf Murtâzâ’nın önde gelen talebelerinden Ebû’l Feth el- Kerâceki⁴⁶¹ (ö. 449/1057) gaybet döneminin

⁴⁵⁸ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, I, 8.

⁴⁵⁹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, I, 391; et-Tûsi, *Uddetü’l-Usûl*, I, 106,109, 143, 303.

⁴⁶⁰ Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *Resâilü’l-Murtâzâ*, I, Thk: Seyyid Ahmed Huseynî, Kum, 1405, 210.

⁴⁶¹ ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, I-XV, Thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1402, XVIII, 121 (61. md).

oluşturduğu fikhî boşluğa dair çözüm önerisini şöyle ifade etmektedir: “Gaybet zamanlarında meâlimü’-d-dîni (dînî malûmâtlar) *akıl delillerinden (edilletü’l-akl)*, Allah’ın Kitâb’ından, mütevâtir haberlerden ve İmâmiyye’nin icmâ’sından elde etmek gerekir. İmam var iken *akıl*; aklîyat ile ilgili hususlarda münebbih (dikkat çeken), sem‘iyyât ile ilgili konularda ise müarrif olmaktadır. Sem‘iyyât’a dair konularda ne kıyâs ne de ictihâd geçerlidir. Aklîyatta ise kıyâs ve ictihâd geçerlidir”.⁴⁶² Ca’ferî fakihlerin sistematik hale getirdikleri usûlde dördüncü delil akıldır (delîlü’l-akl). Bu da ikiye ayrılır: Hitaba ilişkin olmayanlar ve aklın hitâba ilişkin olarak kavradıklarıdır.

1. Hitâb’a İlişkin Olmayanlar: Hitaba ilişkin olmayan aklî delil çeşitleri beştir:

a. Aklın Müstakil Olarak Verdiği Hükümler

Aklın verdiği hüküm (kazıyye) adâletin, emaneti iadenin ve borcu ödemenin iyi; zulmün kötü olması gibi örnekleri içermektedir. Bu tip örneklerde sem‘ aklı teyit eder. Bu kısım, hüsün ve kubhun aklîliğine dâhildir. Fakat hükmün vücûb ve hürmet noktasında ispatı şer‘îdir. Yani Fâzıl Tûnî’ye göre bu konuda aklın müstakil olması bir zaruret neticesi ve aynı zamanda “lütuf” teorisi kapsamındadır. Çünkü şer‘î bir nas ya da bildirim gelmeksizin cezâ lütufsuzluk olacaktır. Aynı şekilde aklın, şer‘î bildirim gelmeden önce kendisinin şer‘î konularda hüküm vermesinin ihtilâfa sebebiyet vereceğini bilmesi de lütuftur. Böylece şer‘î hükümleri ispat sadedinde aklın müstakil olması şer‘î bildirim olmadıkça şartına bağlanmış olmaktadır. Fakat bu konuda şer‘î bildirim olmadıkça aklın müstakil olarak hüküm vermesi kapsamına girecek hüküm pratikte neredeyse yok gibidir.⁴⁶³ Aklın şer‘î hüküm ispat etmesi konusunda “nazar ve teemmül” söz konusu olduğu için vâcib-i aklî ve vâcib-i şer‘î tanım ve ayrımı yapılmaktadır. Aradaki fark birincisinin bilmekle sınırlı olması ikincisinin ise sevap ve ceza ispatı ile irtibatlı olmasıdır.⁴⁶⁴ Aklın bu konudaki kararı âyet ve hadîslerden hareketle temellendirilmektedir. “Biz Peygamber göndermedikçe...”⁴⁶⁵ ayeti vâcib-i

⁴⁶² el-Kerâcekî, *Kenzü’l-Fevâid*, 114. Ayrıca Bkz., Şerif Murtâzâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, I, 210; İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, I, 49.

⁴⁶³ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 174.

⁴⁶⁴ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 171.

⁴⁶⁵ İsrâ-15.

şer‘î ’nin yani tahrîm ve vücûbun ancak peygamber geldikten sonra olacağını delîlidir. Bu bağlamda “her şey nehiy gelene kadar serbesttir” hadîsinden hareketle Fârisî lisan ile kunût duasını okumak tecvîz edilmiştir. Yani hakkında nas olmayan meselelerin hükmünün mübah kapsamına girdiği buradan hareket ile tespit edilmiştir. Görüldüğü gibi aklî bir ilkedен hareketle fûrû fıkhıta pratik bir sonuç elde edilmektedir. Bu kapsamda harâm-ı aklî ve harâm-ı şer‘î ayrımı da yapılarak harâm-ı aklî cezâyı bilmekle sınırlı; harâm-ı şer‘î cezâyı gerekli kılmakla sınırlı olan harâm türü olarak tanımlanmaktadır. Netice olarak “hüsün ve kubuh aklî; harâm ve vücûb şer‘îdir” denilmiştir.⁴⁶⁶ Yani bu anlamda iki unsur arasında mülâzemet (sebe-sonuç ilişkisi) yoktur.

b. İstishâb

İstishâb;⁴⁶⁷ bir vakitte sâbit olan bir hükmün sonradan ortadan kalktığına dair bir delil yoksa önceki hükmün devamına mı hüküm verilecektir yoksa yokluğuna dair bir delil gerekli olduğu gibi aynı şekilde ikinci zamanda sâbit olduğuna dair bir delil mi gerekir, sorusu kapsamında temellendirilen aklî bir delildir. Şeyh Müfid, nefyine dair bir delil yoksa eski hükmün bekasına; Murtâzâ ise iki durumdan birisinin tercihi ancak bir delil ile olmalıdır, görüşündedir. Teyemmüm alıp namaza başlayan kişi namaz esnasında suyu görürse istishâb yöntemi ile namaza devam mı edilecek yoksa yeni bir abdest ile mi namaza başlanacaktır? Muhakkik Hillî konuya birkaç yönden yaklaşılabilirliğini ifade eder: Birinci durumdaki hükmün gereği sabittir. Sonradan ortaya çıkan durum hükmü nefy edemez, dolayısıyla ikinci durumda da önceki hükmün sabitliği söz konusudur. Çünkü sonradan ortaya çıkan durum (âriz) birinci durumdaki hükmün zevâlini icap ettiren yeni bir muhtemel durumdur. Ancak bu yeni ihtimâle onun yokluğuna dair bir başka ihtimalî durum karşı durmaktadır. Yani her iki durum da mukabili ile karşılık bulmaktadır. Öyle ise sâbit olan ilk hükmün devamına karşı

⁴⁶⁶ Fâzil et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 171-175.

⁴⁶⁷ Bir konu hakkında ahhâr ve selîm akıl kaynaklı bir hüküm sâbit olduğunda o hükmün ilkesel olarak benzer meselelere teşmiline *asl-ı iştirâk ve i’tibâr-ı aklî* de denmektedir. İstishâb da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Yani istishâb bakâü’l-hükmi’l-mec’ûldür. el-Merâğî, es-Seyyid Abdülfettâh Mîr el-Huseynî (ö. 1250/1834), *el-Anâvünü’l-Fıkhıyye*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1417, I, 21, 22.

kaldırıcı bir delilin olmadığına hükmetmek gerekir.⁴⁶⁸ Muhakkik Hillî'ye göre fukahânın istishâb-ı hâl konusunda birçok uygulamaları söz konusu olsa da bunlar; içerisinde ihtilâflar taşımaktadır. Abdestli olduğuna dair yakîn'i olanın abdesti devam eder aksi de böyledir. Gâib olanın nikâhı bâkidir, malları taksim edilmez. Bu uygulamalar, istishâb-ı hâl kuralı ile sabittir.⁴⁶⁹

Kelâmcılar, fukahânın geneli, Hanefiler ve diğerleri istishâbın delil olmadığı görüşündedirler. Murtâzâ'da bu görüştedir. Şafîilerin çoğu ve Şeyh Müfid ise ancak şek durumlarında itimat edilecek bir delil olduğu görüşündedir. İstishâbın taksimini yapan Şafiilere göre İstishâb-ı hâli'l-akl berâat-i zimmet'e racidir. Yani bu konuda Şî fakîhlere göre âmme (Sünnî fukahâ) de kendi içlerinde ihtilâf halindedir. Şafî, Müzenî, Sayrafi, *Ğazâlî*, Âmidî, Beyzâvî, huccet olduğuna kâil iken Hanefiler kabul etmezler.⁴⁷⁰ Murtâzâ, istishâb delilini "delîl-i nefy"e indirgeyerek istishâbın taalluk ettiği alanın aslında delilsiz olarak hüküm vermek olduğunu beyan etmektedir.⁴⁷¹ Hocasından farklı olarak Tûsî, nefy ile istishâb-ı hâl'i birbirinden ayırmaktadır.⁴⁷² Görüldüğü gibi Tûsî ikisi arasındaki müşâbeheti kabul etse de ayniyeti reddetmekte olup hocası gibi birisini diğerine indirgememektedir.

Muhakkik; istishâb-berâet ilişkisi bağlamında "Âlimler, şer'î bir delâlet yokluğu durumunda hükmün berâet-i asliye üzerine kalacağı üzerinde ittifak ederler. İstishâb'a gerek yoktur. Çünkü bu, istishâb değil hükmü olduğu üzere bırakmaktır, denilirse de biz istishâb konusunda bu kadarla yetiniriz ve sadece bunları kastederiz", diyerek ikisinin farklı başlıklar altında mütalaa edilmesi görüşündedir. İstishâba karşı olanların delillerini özetleyerek onların "istishâb delilsiz olarak hüküm vermek olup aynı zamanda içerisinde tenakuz barındırmaktadır" iddialarına şöyle cevap vermektedir: İstishâb delilsiz olarak hüküm vermek değil bilakis önceden sabit ve sâbık olan bir meselenin hükmünün değiştirici bir delil gelinceye kadar devam etmesidir. Öyleyse istishâb kat'iyet değil tercih ifade eder.⁴⁷³ Bu durumda istishâb için bazı şartlar ileri sürülmektedir: Birinci durumda sâbit olan hükmün ikinci zamanda da devamına mânî

⁴⁶⁸ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 207.

⁴⁶⁹ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 207.

⁴⁷⁰ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 755-756; el-Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, 200; Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fi Ahkâmî's-Şerîa*, I, 53.

⁴⁷¹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 838.

⁴⁷² et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 756.

⁴⁷³ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 208, 209.

olacak şer‘î bir hüküm olmamalı, ikinci vakitte birinci hükmü ortadan kaldıracak bir şey ortaya çıkmamalı ve birinci istishâbı ortadan kaldıran muarız istishâb olmamalıdır. Aslında bütün bu şartların hepsi, “muarız delil yokluğu, adem-i ilm/bilgi olmama durumu, delil/hüküm yokluğu zannı” konusuna dönüktür. Dolayısıyla istishâbın hucdet olması ve onunla amel edilmesi, sadece Müfîd ve Allâme’nin metodu değildir. Bilakis mezhebin genelinin görüşüdür. Özellikle fûrû kitaplarında akitler, îgâât (muâmelât) konularında istishâb çok kullanılmaktadır.⁴⁷⁴ Diğer taraftan delil-i nâfi-istishâb ilişkisi birbirine paralel ve aynı zamanda mütedâhil olarak cereyan etmektedir. Birbirlerinin mütemmim cüz’ü olarak ele alınmaktadır. Nitekim daha önce beyân edildiği üzere Muhakkik Hillî, istishâb delilini nefy delili ile eşitlemiş idi.⁴⁷⁵ Allâme Hillî; istishâb konusuna sosyolojik bir derinlik ve zorunluluk anlamı yüklemiştir.⁴⁷⁶

1)- İstishâb-ı Hâli’l-Akl: Usûlün oluşma dönemi müellifleri istishâb konusunda ihtilâf etmişler, istishâbı delil olarak kabul edenler ise onu aklî ve şer‘î diye ayırma tabi tutmamışlardır. Hâlbuki usûl oluşumun tamamladıktan sonra istishâbın ikiye taksimi söz konusu edilmiştir.⁴⁷⁷ Şeyh Tûsî hocası Murtâzâ gibi istishâb konusunda tartışma teşkil eden örneğin Şafîî kaynaklı olduğunu telmih ederek “bu konu eş-Şafîî’nin beyan etmiş olduğu gibi teyemmümlü kişinin namaza girip namaz esnasında suyu görmesi durumunun fikhî sonuçları ile ilgilidir. Bu durumda suyu görmeden önce namazın sıhhati meselesi ittifak ile sabittir. Suyu görmesi söz konusu olduğuna göre meselenin hükmü önceki ilk durumdaki hâldir”, demektedir.⁴⁷⁸

2)- İstishâb-ı Hâli’s-Şer‘: Bu kısma “istishâb-ı hâli’l-icmâ” tanımlaması da yapılmaktadır. Bu kısmın örneği yine teyemmümlü kişidir. Suyu görmezden evvel namaza devam konusunda vücûb söz konusudur. Suyu görmenin “hades” olduğu konusuna delil yoktur. Öyle olsa idi şer‘î delil olması gerekirdi. Delil olmadığına göre suyu görmek “hades” olmayacaktır. Bu minvalde namazın devamı konusu vâcib olacaktır.⁴⁷⁹ Görüldüğü üzere bu konu özelinde usûl anlayışının tabii neticesi olan mezhep içi ihtilâflar ve farklı metodolojik sonuçlar ortaya çıkmıştır.

⁴⁷⁴ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 209, 210, 212, 218.

⁴⁷⁵ Muhakkik Hillî, *el-Mu‘teber*, I, 29-31.

⁴⁷⁶ Allâme Hillî (v.726), *Mebâdiu’l-Usûl*, s. 459.

⁴⁷⁷ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, II, 827-828.

⁴⁷⁸ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 755-756.

⁴⁷⁹ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 755-756; Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ’s-Şîa fi Ahkâmı’s-Şerîa*, I, 53.

Şehîd-i evvel *el-Kavâid ve'l-Fevâid*” adlı eserinde istishâb konusunda “*Zikrâ’ş-Şîa*” adlı eserinde 5 maddede değindiği istishâb’a dair maddeler dışında 4 çeşit istishâb’dan bahseder. Birincisi: Şer’î hüküm gelinceye kadar nefy istishâbı söz konusudur ki buna berâet-i asliye denir. İkincisi: Tahsîs edici delil gelinceye kadar umûm istishâbı ve nesh edici delil gelinceye kadar nassın hükmü istishâbı. Üçüncüsü: Kaldırıcı delil gelinceye kadar geçerli olan şer’î hüküm istishâbıdır. Dördüncüsü: İcmâ istishâbıdır. Bu ise ihtilâfıdır.⁴⁸⁰ Şehîd-i Sâni ise, *et-Temhîd*, adlı eserinde bu dörtten ikincisi, istishâbı delil değildir. Üçüncüsü istishâbıdır. Dördüncüsü de ikincisi gibidir,⁴⁸¹ tespitinde bulunmaktadır.

c. Nefy-i Aslı/Berâet-i Asliye

Berâet; delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmesi demektir.⁴⁸² Yani herhangi bir konu hakkında delil yoktur delili olup, berâet-i aslı’ye râcîdir.⁴⁸³

Asâletü’n-Nefy/Berâet-i Asliye ilkesi ancak umûm belvâ durumlarında yani şer’î hüküm yokluğunda ortaya çıkmaktadır. Zira imamlardan gelen hükümler imamlar tarafından ya takiiye nedeniyle izhar edilememiş yahut izhar edilse de hükmün gerektirdiği şekilde izhar edilmesi söz konusu olamamıştır. Her ne kadar teorik olarak imamlar kıyamete kadar lâzım olan her türlü bilgiyi “îdâ” etse de bu gibi durumlarda ilgili hükme mükellef tarafından ulaşılamaması söz konusudur.⁴⁸⁴ Asâlet-i nefy konusu bağlamında iki asıldan daha söz edilmektedir: Asâlet-i ademi’ş-şey, asâlet-i adem-i tekaddümi’l-hâdis. Aslında “nefy ve adem” ile ilgili olan bu asıllar ile istidlâl, şer’î hüküm yokluğuna dolayısıyla da teklîfin sâbit olmadığına işaret etmektedir. Yani bu terimler şer’î delil ispat etmek için değildir. Bundan dolayı usûlcüler bu asılları şer’î delilden saymamaktadırlar. Bu başlıklar “asâlet/asl” türleri ile bir şekilde ilişkilidir. Mesela “berâet-i zimmet asâlet-i diğer taraftan zimmetin meşguliyetini” gerektiriyorsa o zaman bu delil ile istidlâl edilemez. Örneğin birisinin necis olduğu kesin olan iki kaptan

⁴⁸⁰ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, 216-217; Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 132-133/beşinci kaide.

⁴⁸¹ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, 217.

⁴⁸² Bardakoğlu, Ali, “*İstishab*”, XXIII, 378.

⁴⁸³ Şehîd-i Evvel, *Zikrâ’ş-Şîa fî Ahkâmı’ş-Şerîa*, I, 52.

⁴⁸⁴ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 179.

(iki elbise) hangisinin necis olduğu konusunda şüphe olsa, bu durumda birisini terk etmeme asâleti diğer kaptan kaçınmayı gerektiriyorsa bu asâlet ile istidlâl edilemez. Bir başka istishâb çeşidi de “asâletü’l-adem” ve “asâlet-i adem-i tekaddümi’l-hâdis” istishâbıdır. Kullanıldıktan sonra içerisinde necâset olduğu kesinleşen su konusunda, necâsetinin kullanılmadan önce ya da sonra mı mevcut olduğu bilinmemektedir. Aslı olan necâsetin önceden olmamasıdır. Dolayısıyla yıkandıktan sonra suyun kullanıldığı şeyleri tekrar yıkamak gerekmez.⁴⁸⁵

Nefy deliline kronolojik olarak baktığımızda Murtazâ’ya göre aklî ve şer’î delilsizlik (en-nâfi) delildir.⁴⁸⁶ Çünkü ona göre delil edinmenin yöntemlerinden birisi “delilsizlik/en-nâfi”dir. Örneğin beş vakit üzerine farz namazın olmaması bu delile göredir. Görüldüğü gibi Murtâzâ’da “akıl” delili teoriden fûrû alanına taşınarak pratikleştirildiğinde kendisini “delilsizlik hali” üzerinden ifade etmektedir. Murtâzâ, delil-i nefy ve istishâb arasındaki aklî ilişki bağlamında nâfi (delil yokluğu) iddia eden kişiye delil getirmek gerekli midir, sorusunu sormaktadır. Murtâzâ, sorduğu soruya, bize göre aklî ve şer’î nefy eden kişiye de delil getirmesi gerekir. Çünkü nâfi olan kişi kendi itikâdını ibraz etmektedir. Öyle ya kendi itikâdını beyan eden kişi zarûri olarak delil ve metodunu izhar etmeli değil midir, şeklinde cevaplamaktadır.⁴⁸⁷

Tûsî de hocasına paralel görüş beyân etmektedir: Münkir’e yani delil yokluğunu iddia eden kişiye delil getirmesi gerekir. Öyle olmasa idi üzerine suç isnat edilen kişiye yemin de vâcib olmazdı.⁴⁸⁸ Bir hükmü nefy eden kişi aslında nefy ettiği şeyin yok olduğuna dair bir bilgi sahibi olduğunu iddia etmektedir. Eğer bu konuda şüphe etse idi o zaman kendisine delil getirmek gerekmezdi. Aynı şekilde müsbît yani delil iddiasında bulunan kişi için de bu iddiasını ispat etmek için delil getirmesi gerekir. İkisi -müsbît ve nâfi- arasında şöyle bir fark vardır: Hükmü nefy eden kişi, *aslında bu konuda Allah’ın şer’î bir hükmü olsa idi ona dair delilin olması lâzımdır. Eğer Kitâb, Sünnet, icmâ ve diğer yollardan delil getirilemiyorsa hüküm yoktur demektir*, tezini ileri sürmektedir. Aynı şekilde nübüvvet iddiasında bulunan kişi mucize getiremiyorsa peygamberliği

⁴⁸⁵ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 187; el-Merâğî, es-Seyyid Abdülfettâh Mîr el-Huseynî (ö. 1250/1834), *el-Anâvînü’l-Fıkhiyye*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1417, I, 93.

⁴⁸⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, II, 827-828.

⁴⁸⁷ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, II, 827-828; Murtâzâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, II, 101, 102

⁴⁸⁸ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 735.

yoktur, şeklinde aleyhine delil getirilir.⁴⁸⁹ Şeyh Tûsî, müsbit ve nâfi konusuna aklî bir yaklaşım sergileyerek kendi bakış açısını açıklamış olmaktadır. Artık ona göre hem nâfi ve hem de müsbit için delil getirmesi gerekmektedir. Kronoloji Muhakkik'e geldiğinde o, usûl ilminin ruhuna paralel önemli üç usûlcüye muhalif görüş belirtmektedir: en-Nâfi li'l hükm yani ben hükmü bilmiyorum diyen kişiye delil getirmesi zorunluluğu yoktur. Çünkü bu bir mezheb/görüş iddiası sayılmaz. Eğer hükmün olmadığını biliyorum dese idi ona delil getirmek gerekirdi,⁴⁹⁰ diyerek Müfîd-Murtâzâ ve Tûsî arasında orta bir yol takip etmiştir. Bu arada bazıları nefy ilkesini berâet-i aslî'ye irca etmektedirler.⁴⁹¹

d. Ekser/Ekall Olanı Alma (Ekallü Mâ Kîl)

Ekser (oran olarak fazla olan nicelik) olana delil yokluğu anında ekall (oran olarak az) olanı almak asıldır. Çünkü asgarî olan konusunda yakîn oluşmuştur.⁴⁹² Devenin gözünün diyeti konusunda “kıymetinin yarısıdır”, “kıymetinin dörtte biridir” görüşlerinde berâet-i asliyeye itibar ederek fazla olanı bırakıp “kıymetinin dörtte biridir” şikkını tercih etmek mümkündür. Fâzıl Tûnî, aslında bu şık berâet-i asliye içinde değerlendirilmelidir, demektedir.⁴⁹³ Murtazâ'ya göre ekall olan üzerine ziyade edilemeyeceğine dair icmâ sâbit olduğuna göre geriye *ekall* olan ile amel etmenin vâcib olması kalmaktadır.⁴⁹⁴ Yani asgarî olan konusunda yakîn olduğu için aslî olan alınmaktadır.⁴⁹⁵

e. Delîlsizliğe/Delîl Yokluğuna Tutunmak (Adem-i Delîl)

Adem-i delil delili “şunun üzerine delil yoktur. Öyleyse delili neyf etmek gerekir”⁴⁹⁶ anlamında bir yöntemdir. Şehîd-i Evvel, “bu delil; berâet-i asliye'ye racidir”⁴⁹⁷, demektedir. İlkesel olarak fukahâ bu delili vâkî hükmün yokluğu (zaruret

⁴⁸⁹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 735.

⁴⁹⁰ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, 210; Allâme Hillî, *Mebâdii'l-Usûl*, 252.

⁴⁹¹ İbnü's- Şehîdî's-Sânî, *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzû'l-Müctehidîn*, (takdîm), s. 5.

⁴⁹² Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmü's-Şerîa*, I, 53.

⁴⁹³ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 198.

⁴⁹⁴ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 833.

⁴⁹⁵ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmü's-Şerîa*, I, 53.

⁴⁹⁶ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 199.

⁴⁹⁷ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmü's-Şerîa*, I, 52.

içermeyen normal şartlardaki hüküm) anında delil olarak kullanmışlardır. Berâet-i asliye metodu ise teklîfe ulaşılmadığı durumlarda kullanılır. Çünkü Şîî nas teorisine göre hiç bir vâkıa yoktur ki o konuda imamların bereketi ile şer'î bir delil olmasın. Öyleyse Allah'ın kullarından bilgisini örttüğü şeyin (hacb) sorumluluğu da onlardan kaldırılmıştır, her şey nehiy gelinceye kadar serbesttir” tespitini yapmaktadır.⁴⁹⁸

2. Hitâb'a İlişkin Olanlar : İkinci kısım ise Hitâb'a ilişkin olanlardır. Bunlar yediye ayrılmaktadır:

a. Mukaddimetü'l Vâcibi'l-Mutlak⁴⁹⁹

Namaz için abdest almak⁵⁰⁰ ve setr-ü avret şartını yerine getirmek için asgarî örtünmeyi gerçekleştirmek, gereklidir sonucuna nas ile varılabileceği gibi *mukaddime-i vâcip*, *vaciptir* aklî kuralı ile de ulaşılabilir.

b. Bir Şeyi Emir etmek O Şeyin Zıddından Nehyi Gerektirir⁵⁰¹

İnsan canını kurtarmak gibi bir durumla karşı karşıya kalındığında vâcib-i müvessa'nın (geniş vakitli vâcip) bâtil olması (örneğin öğle namazı) bu aklî kuralla temellendirilmektedir.

c. Fahve'l-Hitâb

Meskûtun anhin hükme daha evlâ olması durumudur. Aklî olarak “Öf bile deme” ayetinden hareketle daha önemli olan bir sonuca ulaşmak, bu kural ile olmaktadır. Bunun gerekçesini Muhakkik; tenbih taşıyan bir delildir, şeklinde açıklamaktadır.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 199.

⁴⁹⁹ Şehîd-i evvel bu maddeyi aklın hitâba ilişkin vardığı sonuçlar bağlamında ele alırken Fâzıl et-Tûnî “et-Telâzüm beyne'l-hukmeyn” başlığı altında ele almaktadır. Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 219.

⁵⁰⁰ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Şerîa*, I, 53.

⁵⁰¹ Fâzıl et-Tûnî, zıd konusunu mukaddime konusunda olduğu gibi “et-Telâzüm beyne'l-hukmeyn” altında ele almaktadır.

⁵⁰² Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Şerîa*, I, 53.

d. Lahnü'l-Hitâb

“Âsânı taşa vur dedik ve *su fıskırdı*” ayetinde “fe-darebe/vurdu” fiili anlamdan zorunlu olarak çıkarılarak takdir edilmiştir⁵⁰³

e. Delîlü'l-Hitâb

Delîlü'l-hitâb, iki vasıftan birine hükmü bağlamaktır. “Sâime hayvanda zekât vardır” örneğinde olduğu gibi Şeyh Tûsî bu ilkeyi delil kabul ederken hocası Şerif Murtâzâ kabul etmemektedir.⁵⁰⁴ Bu kısım mefhûmla yapılan bir isimlendirme olup birçok çeşidi vardır. Vasıf ve şart olanlar genele göre delildir.⁵⁰⁵ Gâî olan kısım vasfî olanının kapsamındadır. Hasr huccettir. Lakabî olan huccet değildir. Keza hükmün şarta bağlanması da delildir.⁵⁰⁶

f. Hazr ve İbâha : Kendisinde fayda olanda (menâfî) ibâhe, zarar olan hürmet olması asıldır.⁵⁰⁷

g. İki Hüküm Arasında Telâzüm

Yukarıda zikredilen başlıklara ilave olarak konu bu şekilde bir sistematik ile de ele alınmıştır yani iki hüküm arasında telâzum (karşılıklı bağ) sabit olursa birisinin gerçekleşmesi diğerrinin de tahakkuk etmesine sebep olacak böylece sebep sonuç bağlamında güçlü bir anlam ilişkisi kurulacaktır. Dolayısıyla telâzum; bazen şer'î bir konudur: Seferde namazın kasrı ile orucun tutulmaması (iftar) arasındaki ilişki türü buna örnektir. Bazen aklî bir konuda olur: Muayyen bir zamanda bir şey ile emir; aynı vakitte aynı emrin zıddı ile emrin olamayacağını gerektirir. Yoksa teklîf-i mâ lâ yutâk meydana gelir. Aklın bu hükmü şer'î hitâb gelmesi şartına bağlıdır. Bunlar:

⁵⁰³ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Serîa*, I, 53

⁵⁰⁴ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 31.

⁵⁰⁵ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Serîa*, I, 53

⁵⁰⁶ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Serîa*, I, 54.

⁵⁰⁷ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmı 'ş-Serîa*, I, 54.

(1). Mukaddimetü'l-Vâcib

Bir şeyin vâcib olması onun mukaddimesinin de vâcib olmasını gerektir mi ya da vâcib ilgili mukaddimeye bağlı mıdır? Bu konuda ihtilâf vardır. İki arasında mutlak telâzüm vardır, diyenler olduğu gibi aralarındaki ilişkinin mutlak olmadığını ifade edenler de vardır. Mutlak telâzüm, muhakkiklerin ve kudemânın çoğunun görüşüdür.⁵⁰⁸ Çünkü mukaddimenin vâcib olmadığını farz ettiğimizde vâcib ortada kalacak bu da teklîf-i mâ lâ yutâk olacaktır. Bu ise muhâl bir durumdur. Namaz için abdest almak yine namaz için setr-ü avret şartını yerine getirebilmek için en asgarî örtünmeyi gerçekleştirmek gerekmektedir.⁵⁰⁹ Vâcibi yapmak onun zımında mukaddimesini yapmak gibidir. Bu durumda mukaddime; vâcib (hükmen) hatta ayn-ı vâcib (vâcibin kendisi gibidir); bazı yerlerde mansûs yani nas ile sâbit olmuş gibidir. Kible bulunamadığı zaman dört tarafa namaz kılınabilmesi;⁵¹⁰ necis olduğu konusunda karar verilemeyen iki elbiseden birisi ile namaz kılınması buna örnektir.⁵¹¹ Vâcib olanı tamamlayan şey/vâcibin ancak kendisi ile tamamlandığı şey mükellefin kudreti haricinde ise vâcib değildir. Çünkü emir mutlak olsa da şart kudret nispetindedir. Yoksa teklîf-i mâ lâ yutâk olması gündeme gelecektir.⁵¹²

(2). Zıd Meselesi

Bir şey ile emir; zıddından nehyi gerektirir mi? Bu konu mezhep içi ihtilaflar içermektedir. Gerektirmez diyenler, böyle olsa idi mütevâtir haber olması gerekirdi,⁵¹³ tezini ileri sürmektedirler.

Zıdd meselesi usûlün ilk tedvîn zamanlarında aklî bir konu olarak Şeyh Müfid'in de gündeminde olmuştur. Ona göre emir; zıddından nehyi aklî'nin sıhhatini iktiza eder. Çünkü "delîlü'l-akıl" ile umûmlarının tahsîsi ön görülmektedir.⁵¹⁴ Talebesi Tûsî konuya daha dikkatli yaklaşarak "bir şey ile emir; o emrin zıddı olan nehyi, lâfzen değil manen

⁵⁰⁸ Şerif Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 73.

⁵⁰⁹ Şehîd-i-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmî 'ş-Şerîa*, I, 53.

⁵¹⁰ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 221.

⁵¹¹ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 222.

⁵¹² Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 74.

⁵¹³ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 223.

⁵¹⁴ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, 7-8-31-37; Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 73.

iktiza eder” görüşünü benimsemektedir. Çünkü ona göre nehiy lafızları ayrı; emir lafızları ayrıdır. Aynı zamanda emri yapmamak kabîhtir.⁵¹⁵ Tûsî'nin aksine Murtâzâ nehiy; lafzen ve manen zıddı ile emir değildir, görüşünü savunmaktadır.⁵¹⁶ Tûsî ve Murtâzâ'nın savunduğu görüşler ileri dönem fakihleri tarafından kullanılmaya devam edecektir.⁵¹⁷

Konuya Tûsî paralelinde ama farklı bir kavramla açıklama yapan Muhakkik; mânâ açısından bir şeyi vücûbiyet üzere emir etmek o emrin zıddını yapmanın kerâhiyetine delâlet eder. Çünkü vâcibi terk etmek kabîhtir. Fakat bu durum lafzî bir vaz' değildir,⁵¹⁸ şeklinde daha net bir açıklamada bulunmaktadır.

(3). Mantûk

Mantûk; kelâmda zikrolunan anlamdır. Ancak lafzın olduğu yerde gündeme gelmektedir.⁵¹⁹ Bunlar da birkaç kısma ayrılır:

(a). Delâletü'l-İktizâ

Manânın doğruluğu kendisine bağlı olan akıl yürütmedir. “Ümmetimden hata ve nisyan kaldırıldı” hadîsine “muâheze/cezâ” takdiri, anlamı sahîh kılmaktadır. Çünkü imamların dışındakilerden hata ve nisyan sadır olur. Yine “Karye'ye sor!” nassına “ehli” takdiri gereklidir.

(b). Delâletü't-Tenbîh ve'l-Îmâ

Ramazan ayında eşi ile birleşen Ârabî kişiye Hz. Peygamber “deve azat et” demiştir. Burada deve azat etmenin vâcib olmasının illeti “cinsel birlikteliktir”. Gerçekleştiği her yerde deve âzad etmek vâcib olur. Bu delâlet türü illet bilindiği ve

⁵¹⁵ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 197; Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, 31; Murtâzâ, *ez-Zerîa*, I, 85-86.

⁵¹⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 176.

⁵¹⁷ Allâme Hillî, *Mebâdü'l-Usûl*, 107; İbnü's- Şehîdî's-Sânî, s. 55, 63.

⁵¹⁸ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 73.

⁵¹⁹ el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 250.

illetin bir vâkıya özgü olması söz konusu olmadığı durumlarda huccettir. Muhakkik Hıllî *el-Mu'teber*'de kesin tenkîhu'l-menâtin hucciyetine hükmetmiştir.⁵²⁰

(c). Delâletü'l-İşâre

Kelâmın örfünde kast olunmayan ama kast edileni gerekli kılan şeydir. “Hamlühû ve fisâlühû selâsûn”, “fisâlühû fî âmeyn” ayetlerinden hareketle hamilelik müddetinin en az 6 ay olması sonucunda varılmaktadır. Buna delâletü'l-îşâre de denir.⁵²¹

(4). Mefhûm

Mefhûm kelâmda zikrolunmayan mânâ olup⁵²² muvâfakat ve muhalefet diye ikiye ayrılır. Lafızda zikrolunmayan hüküm olan mefhûm ya zikr olunana muvafık olacak ya da olmayacaktır. Birincisi Fehval'hitâb ve Lahnü'l hitâbtır. “Öf bile deme”, “zerre miktarı şer...”, “kintâr...” örneklerinde zerrenin fazlasına da cezâ vardır, borcunu geri öderken kintârın üstünü de ödeyebilir. Bunlar kat'îyet ifade ediyorsa delildir eğer zannî ise kıyâsa kapsamında değerlendirilir. Örneğin “Yemin-i ğamûs” dışındakiler için keffâret gerekir öyle ise ğamûs için ise hayli hayli gerekir”. İkincisi yani Lahnü'l hitâb bir takım kısımlara ayrılır. Nefyü's-sıfat: Saime'de zekât vardır. Mefhûmu, malûfe de zekât yoktur, hükmüdür. Mefhûmu'ş-şart: Su ker' e (376 kg)⁵²³ ulaşırsa pisliği taşımaz cümlesinin mefhûmu, az suyun necis olmasıdır. Mefhûmü'l gâye: “hatta tenkiha zevcen gayrah”⁵²⁴ ayetinin mefhûmu, başka bir koca ile evlendiği anda eski hanımı kişiye helâl olur. Mefhûmu'l-adedi'l has: “Seksen sopa vur”, emrinin mefhûmu ise vurmanın adedinin 80 üzerine ziyade yapılamamasıdır.⁵²⁵ Bu mefhumların hucciyeti konusunda mezhep içerisinde ihtilâf vardır. Fakat mefhûmu'l-gaye diğerlerinden daha kuvvetlidir.⁵²⁶ “Saime de zekât vardır” hadisinde mefhûm-u muhâlefet değil de mefhûm-u muvâfakat asıl alınır o zaman “ma'lûfede zekât yoktur” hükmüne “berâet-

⁵²⁰ el-Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 228.

⁵²¹ el-Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 229, 230.

⁵²² el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 250.

⁵²³ Fethullah, Ahmed, *Mu'cem-ü Elfâz-ı'l-Fıkh el-Ca'ferî*, s. 346.

⁵²⁴ “...Başka bir kişi ile evleninceye kadar...” Bakara-330.

⁵²⁵ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 231.

⁵²⁶ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 232.

i zimmet “ asıldır ilkesinden hareketle ulaşabiliriz.⁵²⁷ Görüldüğü gibi elfâz bahsi akıl delili kapsamı içerisinde ele alınmaktadır.

(5). Kıyâs

Epistemolojik olarak usûl-i fikhın ele aldığı konulara bakıldığında bunların en başında *nassın aklî içeriğinin delâleti* bir başka ifade ile *kıyâs* etrafında dönen “*Ma'nâ'l-hitâb*” konusu⁵²⁸ olduğu açıktır.

Kıyâs konusunda kronolojiyi takip ettiğimizde hadîsçilerin tamamının, usûlcülerden Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Tûsî'nin kıyâsa *mutlak geçersiz/bâtıl bir akıl yürütme*⁵²⁹ olarak baktıklarını daha önce zikretmiştik.

Kıyâs, re'y, ictihâd faslına ilk defa detaylı bir şekilde giren Şerif Murtâzâ; bir şeyi ispat ve nefy (ret) etmek isteyen kişi önce o şeyin hakikatini açıklamakla işe başlamalıdır, dedikten sonra kıyâs tanımı yaparak “Bilinmesi gerekli olan şey şudur: Hem şer' hem akılda kıyâs meselesi aynıdır. Ancak farklılık illete ircâ edilen hükümlerdedir. Çünkü aklî illet mûcibtir. Hâlbuki şer'î kıyâstaki sem'î illet böyle değildir; bilakis ihtiyârî nedenlere ve maslahatlara bağlıdır. Aklî kıyâstaki illet kesin bilgi ifade ederken sem'î kıyâstaki illet ancak zan ifade eder. Aklî kıyâsta hükmün illetle akıl bağı kurulduktan sonra artık yeni bir delile ihtiyaç duymaz. Hâlbuki sem'î illetin hükümle bağı kurulduktan sonra her yerde hükümle bağının devam etmesi gerekir. Yine sem'î illet birçok şeyin toplamından müteşekkildir. Bir yerde illet olabilirken bir başka konuda illet olamayabilir. Aynı şekilde bir illet birçok hükmün illeti olabilir. Tüm bunlar aklî illet ile şer'î illet arasındaki farklılıklardır”,⁵³⁰ demektedir. Şerif Murtâzâ, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirerek kesbî ve zaruri ilim ayrımını yapar.⁵³¹ Aslında Murtâzâ'nın, “zan, şek, yakîn, kat'iyet” ifadeleri üzerinde uzun uzun durmasının nedeni kıyâs ve ictihâd konusunda vereceği karara hazırlık

⁵²⁷ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 235.

⁵²⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 73.

⁵²⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü's-Serüye*, s. 74.

⁵³⁰ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 67; et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 750, 649.

⁵³¹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 485; İnsanın elde ettiği şeylerin çoğu iktisâb yolu ile elde edilir. Bu iktisâb ise mechûlün iktisâbıdır. Mechûlün iktisâbı malûmdan hareketlidir. Yani insan bilinenden bilinmeyene doğru bir yolculuk yapar. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, Çev. Ömer Türker, Litera Y., İs. 2006, s. 15.

içindir. Kıyâs ve ictihâd hakkında gelen haberlerin âhad olması ifade ettiği anlamın zannî olmasını gerektirdiği için onunla amel edilemez sonucuna varmayı hedeflemektedir. Bu konuya çok uzun bölüm ayırmış ve ciddi polemiklere girmiştir.⁵³²

Murtâzâ ez-Zerîa'da kıyâsı reddedenlerin gerekçelerini zan ifade ettiği,⁵³³ hükümlerde tezada sebebiyet verdiği,⁵³⁴ yine şerîatin müttefak olanların ihtilâfı, muhtelif olanların ittifakı için gelmiş olduğu gibi sebepler ile beyan etmektedir. Oruçta kazânın olması, namaz da kazânın olmaması, menî ve doğum anında gusül gerekirken ondan daha pis olan gâita da gusül gerekmemesi⁵³⁵ gibi örnekleri zikretmektedir. Bu ikinci dereceden yorum babından olan gerekçelere ilave edilen temel gerekçe “kıyâsı kabul etmek için şer‘î delil gerekir biz bulamadık”⁵³⁶ tezidir. Nitekim Ona göre, kıyâs ve haber-i vâhidlerin aklen delil olması mümkün olsa da şer‘an delil olarak kullanılmaz.⁵³⁷ Görüldüğü gibi Murtâzâ'nın kıyâs eleştirisi aklî olmayıp şer‘î dir. Kıyâs ona göre firkalaşmaya ve helâlî haram, haramı helâl kılmaya sebebiyet vermektedir. Murtâzâ, sözü hamr'da söz konusu olan illete getirir ve eğer burada illeti “şiddet/kabarma” olarak alırsak her şiddet içeren şeyin haram olması gerekecektir, der.⁵³⁸ Murtâzâ bu konuda Sünnî delilleri de aleyhte kullanmıştır. Sünnî usûlcülerin kıyâs konusu Muâz hadisi ile temellendirmelerine Murtâzâ, şöyle itiraz etmektedir: Kıyâs aleyhine Muâz Hadîsinden daha kuvvetli -üstelik muhaliflerimiz rivâyet ediyor- haberler de vardır. İmâmîye'nin rivâyetleri ise sayısızdır. Mesela “ümmetim 70 kusur firkaya bölünecektir (...) en büyük fitne oluşturan fırka re'y ve kıyâs ile amel edenlerdir”⁵³⁹ hadîsi bu kabildendir. Ona göre Hz. Ömer'in Mûsa el-Eş'arî'ye yazmış olduğu mektup bu konuya delil olma noktasında Muaz Hadîsinden daha zayıftır. “Eşbâh ve nezâir (benzerlerini) olanı belirle ve işleri kıyâs et” ifadesinde müşâbehetten hareketle asıl ve fer‘ arasındaki ortak noktalardan bir sonuca ulaşma hususunda bir itiraz olamaz. Ancak bu ortak noktayı bilmek zordur. İçerdiği zandan dolayı bu haberde kıyâsa delâlet yoktur. Zira kıyâsa muhalif olanın

⁵³² Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 656-700.

⁵³³ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 671, 674, 677.

⁵³⁴ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 681.

⁵³⁵ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 690.

⁵³⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 697.

⁵³⁷ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 757.

⁵³⁸ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 704.

⁵³⁹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 775, 778, 779, 781. Aynı hadîsi kıyâs aleyhine gerekçe kılan İbn Hazm'a el-Kevserî, hadîste geçen Nuaym b. Hammâd nedeniyle ilgili hadîsin delil olamayacağını ifade eder. el-Kevserî, *Fıkhü'l-İrâk ve Hadîsühüm*, s. 18.

şöyle demesi göz ardı edilemez: Pirinç buğdaya benzemez. Üzüm nebîzi hurma nebîzine benzemez. Aralarında müsâvat yoktur. Haber aralarındaki müsâvatı (eşitliği) göz önüne alıyor ama burada benzerlik yoktur. Bize itiraz ederek hadîste “zanna dayalı bir benzerlikten hareketle kıyâsa gidilmesi îmâsı vardır” denilirse onlara cevâben “a‘rîf/belirle ifadesi zan değil ilim ifade eden bir bilmedir”, deriz. Şerîf Murtâzâ ilgili ayetteki kıyâsa delil olarak kullanılan “fe‘atebirû” ifadesini kîsû/kıyâs ediniz!, anlamında değil “ibret ve ders alın” anlamında yorumlamaktadır.

Murtazâ’ya göre bu gibi zan ifade eden haberler ile “usûl” belirlenemez. Örneğin Muaz Hadîsinde râviler meçhul, rivâyetin içeriği muhtelifdir. Bazı rivâyetlerde “ectihüdü ra’yî” ifadesi var iken bazılarında “bana yaz ben de sana cevabını yazayım” ifadeleri vardır. Eğer bize, “ümme kıyâs ve ictihâd konusunda sahabeden beri genel kabul içerisindedir” derlerse; biz onlara “eğer bu konuda genel kabul olsa idi ya bir nas ya da bir rivâyet gelirdi. Ümmetin bu konuda genel kabulü vardır ifadeniz kesin değildir. Bu gerekçeniz *messü zeker* hadîsi kabilinden zan ifade eden delillerdir. Dolayısıyla sübûtu zannî olan haber başkasının ispatına gerekçe olamaz” şeklinde cevap veririz.⁵⁴⁰ Yine Şerif Murtâzâ, *Resâilü’l-Murtâzâ* isimli eserinde Ramazan ayının gün sayısının noksan ve ziyade olamayacağı hususunu namaz vakitlerinin bazen dört bazen beş olamayacağı konusuna kıyâs etmesi hakkında “sen de kıyâsı kullanıyorsun” ithamını şöyle cevaplamaktadır: *Biz naslara mugâyir olan kıyâsı reddederiz. Bizim yaptığımız kıyâs’ı Kur’ân ve ahbâr desteklemektedir.*⁵⁴¹ Yine o, içilmesi haram olanın kullanılması da haramdır,⁵⁴² örneği gibi İmâmiyye’nin münferit olmadığı kollektif birlikteliğe katıldığı hususlara işaret eder. Nitekim “develerin bevlinin helâl olduğu ve bu minvalde eti yenen hayvanların bevlinin tedâvi için helâl olduğu noktasında İmâmiyye’nin münferit olduğu zannedilmesin. Bu konuda İmâmiyye Mâlik, Sevrî ve Züfer ile muvafakat halindedir” tespitinde bulunmaktadır. Olaya akıl ve aslında aklın bir yorum türü olan kıyâsı zimnen içeren -her ne kadar kıyâsa şiddetle karşı olsa da- akîl bir yorumla yaklaşan Şerîf Murtâzâ “Bize göre tâifenin icmâsı ile birlikte eti yenen sütü

⁵⁴⁰ Şerif Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, II, 774, 775.

⁵⁴¹ Şerif Murtâzâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, II, 35.

⁵⁴² Şerif Murtâzâ (ö. 436/ 1044) *en-Nâsırıyât*, Tahran 1417, Thk. Merkez-i Buhûsi’l-İlmiyye, Râbitasü’s-Sekâfe, y.y., ts., 101. Bu eser Şerif Murtâzâ tarafından Zeydî dedesi ve kendisi arasındaki ihtilâfları belirtmek amacıyla dedesine vefa için yazılmıştır. Fıkh-ı mukâren türü bir eserdir. Zeydî dedesi ile 81 meselede vifâk halindedir. 92 meselede ise hilâf halindedir. Şerîf Murtâzâ (ö.460/1067), *en-Nâsırıyât*, Thk. Koms, Tahran, 1417, s. 38-45.

içilenlerin bevlinde akla göre ibâha asıldır. Çünkü yasaklığına dair fikir beyân eden kişinin şer'î delil getirmesi gerekir. Hâlbuki bunu getiremeyecektir. Bu konuda âhad haberlere itimat etseler de bize göre onunla şerîatta amel câiz değildir”, demektir⁵⁴³ Onun ve tabii ki hocası Müfid'in kıyâs için koymuş oldukları “beyân ve bürhan ile müeyyed kıyâs” ön şart ileride kıyâsın türlerine bir gerekçe olarak karşımıza çıkacaktır.

Kronolojik sıralamada Müfid, Murtazâ çizgisinin devamı olarak gelen Şeyh Tûsî dâhil tüm ilk dönem usûlcü ve fakîhlerin zihinleri kıyâs =ictihâd=re'y eşitlemesinden âzâde değildir.⁵⁴⁴ Bu konuya getirdiği itirazlar hocası ile ayniyet arz etmektedir. Yani, rivâyetler ahadtır, delil olarak alınan hadîsler de meçhul râviler vardır.⁵⁴⁵ Bu arada hadîsin şerhlerine baktığımızda râvîler bağlamında getirilen itirazlar Sünnî hadîs şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat Sünnî ekollerde ilgili hadîs daha farklı varyantları ile tashih edilmektedir. Nitekim *Avnü'l-Ma'bûd* adlı Ebû Davûd şerhinde müellif, hadîslerin sened ve ravî kritiğini yaptıktan sonra “peki fukahâ bu hadîsleri neden eserlerine almakta bu kadar tavizsiz davranıyor”, şeklindeki soruya şu cevabı vermektedir: Halefin selefi taklit etmiş olduğu yöntem budur. Eğer onlar nakledilen kıyâs yönteminin dışında bir yol belirleyebilselerdi ona tâbî olurduk ama artık bu mümkün değildir” demektirler.⁵⁴⁶ Aslında bu tespit Şeyh Tûsî'nin itirazının temelini de oluşturmaktadır. Yani ümmet tarafından “telakkî'l-kabûl (genel kabul)” olduğu iddia edilen kıyâs noktasında Şeyh Tûsî, böyle bir kabul nerededir? Bu tip kabul haberleri mess-i zeker hadîsi gibi kesin olmayan rivâyetlerdir, demektir.⁵⁴⁷ O, ibtâl-i kıyâs konusunda hocasından daha sağlam deliller getirdiğini hocasının değinmediği noktalara da değindiğini ifade etmektedir.⁵⁴⁸

Tûsî hocası gibi Kitâb ve Sünnet'ten kıyâsa dair getirilen lehte delilleri kritize eder: Örneğin” fa'tebirû” ifadesi “mukayese” değil tersine ibret ve ders çıkarmak anlamındadır.⁵⁴⁹ “fecezâ-ü misli mâ”⁵⁵⁰ ayetindeki ki “misliyet ve miktar” ifadesi bizce

⁵⁴³ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, s. 424.

⁵⁴⁴ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 703.

⁵⁴⁵ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 710.

⁵⁴⁶ el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsüddîn Muhammed, *Avnü'l-Ma'bûd*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Mektebe-i Selefiyye, Medîne, 388, IX, 510.

⁵⁴⁷ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 711.

⁵⁴⁸ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 750, 649.

⁵⁴⁹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 674.

⁵⁵⁰ “Öldürdüğü avın mislini...” Mâide-95.

de kıyâsa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, demektedir.⁵⁵¹ Ancak onun hocasından farklı bir yaklaşımı şudur: Eğer kıyâsı savunanlar zann-ı gâlib ile amel câizdir diyorlarsa bunda sorun yoktur. Yok, eğer zann-ı gâlib ile amel vâcibtir diyorlar ise bu kabul edilemez.⁵⁵² Öyleyse Şeyh Tûsî, zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etmektedir.⁵⁵³

Tûsî sonrası İbn İdrîs konuya daha didaktik yaklaşarak “Şer‘î hükümlerde ilme ulaştırarak yolu bulmak gerekir. Hükmü ve o hükümde maslahat olduğunu kesin olarak bilmememiz durumunda onun mefset olduğunu zannederiz. Ve ondaki maslahata yaklaşmak bize kabîh görünür. Kabîh yahut fesat olduğu konusunda emin olmadığımız şeye yönelmemiz aslında fesat içerdiği kesin olan şeye yönelmemiz gibidir. İşte bu yüzden muhaliflerin kullandığı kıyâsı reddettik. Zira asıl ve fer‘ arasındaki tahrîm ifade eden illetin zannî olduğu gerçeği söz konusudur. Haram kılınmış bir asıldan hareketle fer‘⁵⁵⁴ de haram kılıyoruz. Hâlbuki bu zannımız kesin bir bilgi ifade etmiyor. Kıyâs gibi haberi vâhid-i -aklen mümkün olsa da- de zan ifade edip ilim ifade etmediği için kabul etmedik. Çünkü Allah kıyâsı delil olarak kullanmamıştır” tezini ileri sürmektedir.⁵⁵⁵

Kronolojiyi takip ettiğimizde Muhakkik; Şeyh Müfid’in *Kitâb ve mütevatir Sünnet’in umûmları bize şer‘î hükümleri elde etmek için yeterlidir. Dolayısıyla kıyâs; Kitâb ve Sünnet’in zâhirlerine mutâbık ise kendisine gerek yoktur, yok eğer mutâbık değil ise zaten onunla amel etmeye gerek yoktur. Bu anlamda ne asıldaki hükmün illetine ne de kıyâsa gerek vardır. Zira zann ile tespit edilen illet ancak emâre yolu ile elde edilmiştir, emâre ise yok gibidir* şeklinde temellendirdiği kıyâs muhalefetini şu şekilde cevaplamaktadır: Mefsedetten emin olmak ancak şer‘î delilin varlığı ile mümkün olur. Bu anlamda biz kıyâsı hükmün kesin bilgi ile bilindiği yerde değil tersine bilinmediği yerde kullanıyoruz. Hükümlerin tespiti için nasların umumunun (nasların

⁵⁵¹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 676.

⁵⁵² et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 665, 676, 719.

⁵⁵³ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 649.

⁵⁵⁴ Fıkhi kıyâs asl'ın hükmünün bir şekilde nassın aklî içeriğine dayanarak fer‘e uygulanmasıdır. Burada iki ilişki türü var. Lafız-mânâ ilişkisi, asıl-fer‘ ilişkisi. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 73.

⁵⁵⁵ İbn İdrîs, *es-Serâir*, I, 47. Zımnen, kullansaydı Allah'a acziyet nispet edilmiş, olurdu.

genel amaçları) kefil olması iddiasını kabul etmiyoruz. Biz biliyoruz ki diyet, alışveriş vb. meseleler Kitâb ve Sünnet'in umûmlarının dışındadır.⁵⁵⁶

Talebesi Allâme Hillî kıyâsla ilgili derli toplu bilgileri güçlü bir sistematik içerisinde verir,⁵⁵⁷ kıyâsın tarifini yapar, huccet olmadığını belirtir, konu ile ilgili “la tükaddimû”⁵⁵⁸, “lime tekûlûne”⁵⁵⁹, “inne’z-zanne lâ yüğnî”⁵⁶⁰ ayetlerini aleyhte kullanır. Sünnet ve icmâ’dan deliller vasıtası ile kıyâs ile ameli reddeder. Bu kapsamda kıyâs-re’y ilişkisi kurarak hem re’y hem de kıyâsı mahkûm etmektedir: Hz. Ali “Cehennem dibine boylamak isteyen kişi cedd/dede’nin mirastaki hakkı gibi ciddi konularda re’yine göre hüküm versin”, “Re’yime göre hüküm verse idim meshin altını mesh ederdim”, Hz. Ebû Bekir, “Allah’ın Kitâbı konusunda re’yim ile hüküm verirsem hangi semâ ve hangi yer beni alır”⁵⁶¹ gibi naklî delilleri kıyâs aleyhine kullandıktan sonra aklî temellendirmelere geçerek, kıyâs ile amelin ihtilâfları çoğaltacağını belirtir. Diğer taraftan ikinci Muhakkik olarak bilinen Muhakkik Kerekî kıyâs’ın geldiği nihai nokta için şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Aklî delillerden bir diğeri ise hükmü mantûktan meskûtun anh’e tadiye etmektir ki buna da kıyâs denir. Bu konuda mezhep içi görüş ayrılığı vardır. Mutekaddimûn fakîhler kıyâs ile ameli kabul etmezler iken muteahhirûn fakîhler hükmün illeti nas belirlenmesi şartıyla kabul ederler.⁵⁶² Netice olarak Şîa’ya göre evleviyet ve mansûsu illet kıyâsı dışındaki kıyâslar delil değildir.⁵⁶³ Bu anlamda Muaz Hadîsi delâlet ve sened açısından zayıftır. Muaz’ın maksadı mansûs kıyâs yahut evleviyet kıyâsı yahut istishâb olabilir, mutlak kıyâsa referans olarak kullanımı kesin değildir.⁵⁶⁴

(a). Kıyâs Çeşitleri

İlk defa kıyâs çeşitlerinden “mansûs ve müstenbeta” şeklinde bahseden kişi Muhakkik Hillî’dir. Görüldüğü gibi Muhakkik Hillî mutekaddimûn fakîhlerin toptancı

⁵⁵⁶ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 184.

⁵⁵⁷ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 214-230.

⁵⁵⁸ Hucurât Suresi-1. Ey iman edenler! Allah ve Peygamberinin önüne geçmeyiniz.

⁵⁵⁹ Saff Suresi- 2. Ey iman edenler! Niçin yapmadığımız şeyleri söylüyorsunuz?

⁵⁶⁰ Necm Suresi-28. Şüphesiz zan bilgi ifade etmez.

⁵⁶¹ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 215, 216.

⁵⁶² el-Kerekî, *Risâle-i Tarîk-i İstinbât-ı Ahkâm (Resâil-ü’l-Kerekî III içerisinde)*, 49.

⁵⁶³ Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-Usûl*, s. 107.

⁵⁶⁴ Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-Usûl*, s. 107.

kıyâs reddiyelerine karşı çıkararak esnek tavır takınmış mansûs illeti içeren ⁵⁶⁵ kıyâs türlerine kapı aralamıştır. Artık bu tavır kıyâs algısının Sünnîleşme sürecine doğru evrildiğinin somut bir işaretidir. Nitekim İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, mezhep içerisinde *illet-i müstenbata* içerikli kıyâsın reddini “şazz” bir grup hâriç “zarûrât-i mezheb”den saydıklarını illet-i mansûsa olan kıyâsı ise aynı şekilde çok az kişi hâriç kabul ettiklerini açıklamaktadır.⁵⁶⁶

(b). İletin Tadiyesi⁵⁶⁷

Kıyâs’ın çeşitleri konusunda bir konsensüs oluştuktan sonra sıra illetin tadiyesi meselesinin tartışılmasına gelmiştir. Doğal olarak kıyâs çeşitlerinden ilk bahseden kişi Muhakkik Hillî olduğuna göre illet’in tadiyesinden söz eden kişi de yine kendisi olacaktır. Bu bağlamda illetin ta’diyesi meselesinde Tenkîhu’l-menât konusuna sözü getiren Muhakkik Hillî’ye göre, *asıl ve fer’ arasında her yönden eşitlik var ise hükmün tadiyesi söz konusu olur. Zaten Şârî’in bir kısım vasıfları gözetip bir takım vasıfları muteber görmediği gerçeği söz konusu ise o zaman hükmün tadiyesi câiz ve bu kıyâs da burhân olacaktır.*⁵⁶⁸ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî Şerif Murtâzâ’nın hiçbir şekilde kıyâsı kabul etmediğini, Muhakkik Hillî’nin eğer *illeti Şârî’belirlemişse bu durumda o illetin dışındakilerini iskat ettiğine dair bir şahid-i hâl vardır ki o zaman bu illetin başka bir hükme tadiyesi câiz olur ve dolayısıyla da burhân kabul edilir* demektedir, ifade eder. Akabinde Allâme Hillî’nin “şer’î hükümlerin gizli maslahatlara tabî olduğunu bu maslahatı taşıyan illetin fer’de de mevcudiyeti nas ile bilinirse hucet kabul edileceği görüşünü taşıdığını, şer’ yapmanın (hüküm inşâ etmek) bunları keşfetmek olduğunu belirttikten sonra, nas bir illeti ta’yîn ettikten sonra biz onun o hükme sebep ve mûcib olduğunu biliriz. Dolayısıyla illet nerede olursa ma’lûlün ondan ayrılamayacağı”⁵⁶⁹ görüşünde olduğunu, nakleder.

Klasik bir örnek olan “hamr” kavramı üzerinden tartışmalar devam etmektedir. İlk dönem fakihlerine göre şarabın haramlığındaki “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirâta

⁵⁶⁵ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 207-208.

⁵⁶⁶ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, s. 227.

⁵⁶⁷ Tadiye yerine teaddî kelimesi de kullanılmaktadır. Aslın hükmünü oluşturan illetin, fer’e taşınmasıdır.

⁵⁶⁸ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 185.

⁵⁶⁹ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, s. 227.

taşımak câiz değildir. Sadece İbn Cüneyd bunu yapmıştır. Mansûs illet konusunda da ihtilâf vardır. Şarabın haramlığındaki “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirâta taşıma konusunu Şerîf Murtâzâ kabul etmezken Allâme Hillî ve bir grup usûl âlimi kabul etmektedir. Eğer illet kesin ilim ile tespit edilirse o zaman bunu diğer fer‘lere tatbik etmek artık kıyâstan çıkıp nassa dönüşmüştür ki Muhakkik Hilî bunu tercih etmiştir.⁵⁷⁰ Bu anlamda mansûs illette tadiye söz konusu iken gayr-i mansûs illette tadiye söz konusu değildir.⁵⁷¹ Muhakkik tadiye ile ilgili şu misalleri saymaktadır:⁵⁷²

1. Nebi; taze hurma karşılığında kuru hurma satışını yasakladı. Burada illet olarak “kuruyunca noksan olma” vasfını itibara aldı ve bu vasfın dışındaki tüm vasıfları muteber illet görmedi. Bu illet; kuruyunca noksanlık söz konusu olan her şeyin ribevî mallar kapsamında olacağını ve misli misline satışının câiz olmadığını bize göstermektedir. Aslında burada biraz durmak gerekir. Çünkü bey‘in (alışveriş) yasaklılığına mânî olan illet yani noksanlık hurmaya özel gibi durmaktadır. Hâlbuki bunun net olarak bilinmemesi onun bizzat yok olduğunu delâlet etmez.

2. Hz. Ali’ye bir binek at konusunda niza eden iki kişi gelir ikisi de beyyine (delil, ispat) getirirler. Ancak Hz. Ali, atın en son şahit olunan kişiye ait olduğuna hükmeder. Hz. Ali’nin vermiş olduğu bu hükmün sadece bu olaya ve bu ata özel değil aynı zamanda buna benzer her hükme tadiyesi söz konusudur.⁵⁷³

Kıyâs konusunda Muhakkik’in göstermiş olduğu bu esneklik, kıyâsın dördüncü delil olarak olmasa da dördüncü delil akıl (istishâb)a ilişkin başlıklar altında zikredile gelmesini sağlamıştır.

Peki, bu anlamda kıyâsın tatbiki nasıl olacaktır? Kıyâs uygulaması kıyâs kavramı altında mı yoksa başka bir yorumla mı yürütülecektir? Bu konuda farklı yorumlar söz konusudur: Meskûtun anı olanı mantûka katmak bazen celî olur. Bu tip faaliyetler kıyâs kabilinden değildir. “Öf bile deme” ayetinde meskûtun anı, hüküm konusunda mansûsun aleyh’den daha evlâdır. Bu ise artık kıyâstan elde edilen bir hüküm değil bilakis mefhûmdan elde edilen bir hükümdür. Mansûs illet ile sâbit olan hükümlerde

⁵⁷⁰ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 237.

⁵⁷¹ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, s. 238 vd.

⁵⁷² Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 185.

⁵⁷³ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 185.

illetin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyâs ile değil nas ile tespitidir.⁵⁷⁴ Dolayısıyla bu illetin olduğu her yerde aynı hükmün geçerliliği söz konusu olacaktır. Nitekim içki konusunda “Ben içkiyi iskâr ediciliği dolayısıyla haram kıldım” sözü aynı zamanda “her müskir haramdır” hadîsi demektir. Görüldüğü gibi Allâme ilk defa meskûtun anı olan kıyâs türünü mefhûm kavramı içerisinde değerlendirirken illeti nas ile sâbit olan kıyâs türüne *kıyâs demeksizin* Sünnîlerin kullandığı kıyâsı kavramlar vasıtası ile aşmaktadır.

İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî mezhep içi kıyâs taksimi konusundaki ihtilâflara değinerek şu hususları notlandırmaktadır: Allâme ve âmme’ den birçok usûlcü “te’fif/of bile deme” ayetindeki hükmü tüm eziyetlere tediye ederek buna *kıyâsı celî* demişlerdir. Bu isimlendirmeye Muhakkik karşı çıkmıştır. Netice olarak onun gibi düşünenler bu tediye şekline; nasta mezkûr olmayan hükmün mezkûr olan hükme muvafık olması anlamında mefhûmu muvâfakat demişlerdir.⁵⁷⁵ Tüm bu hassasiyetler kıyâs kapısını sonuna kadar açmanın bizi sonucu hezeyana varan garipliklere götürmemesi içindir. Bu anlamda maî olmasından hareketle kıyâs yaparak sirke ile necâsetin izalesine hüküm vermek geçersiz olduğu gibi aynı şekilde gül yağı ile de necâseti izâle etmek de câiz değildir.⁵⁷⁶ Görüldüğü gibi üste geçen fûrû fıkha dair kıyâs örneklerinde geçen kıyâs uygulamalarına bazı aklî ve kavramsal teorilerle mesafe konulmuş olmaktadır.

B. Emir-Nehiy İle İlgili Aklî Meseleler

Bu kapsam ilk dönemlerde aklî bir mesele olarak emir ve nehyin muhtevasına ilişkin olarak “zıdd” ve “mukaddime” başlıkları başlığı altında zikredilirken usûlün ilerleyen dönemlerinde “iki hüküm arasındaki telâzüm” ya da “mülâzemet” başlıkları altında ele alınmaya başlanmıştır. Bu kapsam:

1. Emir ve Nehyin Gereği

Murtazâ; nehyin fesâdı gerektireceği konusunda bir kısım âlim lûgat açısından tahrîm ifade ettiği için fesâd anlamı yüklerken diğer bir kısım âlim ise şer‘ açısından

⁵⁷⁴ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 218-219.

⁵⁷⁵ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, s. 230.

⁵⁷⁶ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 219-227.

fesâda yorumlamışlardır. Bizim ulaştığımız sonuç lugat olarak emir sıhhate, nehiy fesâda hamledilemez, demektir.⁵⁷⁷ O, kelâmcı kimliğinin de etkisi ile şer‘îlik anlayışı gereği nehyin fesâda delâlet etmesinin “ancak munfasıl bir delil” ile yani şer‘î bir delil ile bilinebileceğini belirtmektedir.⁵⁷⁸ Muhakkik Hillî konuyu özetleyen şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Nehiy, nehy edilen şeyin (menhiyyü anh) fesâdını ibadetlerde gerektirir ama muâmelâtta gerektirmez. Fesattan maksat hükümlerin üzerine sonuç terettüp etmemesi (adem-i terettübi’l-ahkâm)dir. Bize göre nehyin kapsamına girenler mefsedet emrin kapsamına girenler ise maslahat içerir. Birisi diğzerinin zıddıdır. Menhî anh işlememek emri yerine getirmek değildir.⁵⁷⁹ Mezhebin genel kabulü nehyin ibâdetlerde fesâdı gerektirmesi; muâmelâtta ise gerektirmemesidir.⁵⁸⁰

2. İczâ

Ca‘ferî fıkıh usûlünde iczâ konusu bazen emir lafzının kapsamı altında⁵⁸¹ bazen de ahkâmın alt başlığı altında⁵⁸² ele alınmaktadır. İczâ⁵⁸³ terimi kavram olarak “kifayet etmek, yetinmek, iadenin sâkit olması”⁵⁸⁴ anlamındadır. Emir-nehiy ile ilgili aklî meseleler kapsamında emir; emredilen şey ile yetinmeyi⁵⁸⁵ gerektirir mi, sorusuna

⁵⁷⁷ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, I, 180.

⁵⁷⁸ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, I, 180.

⁵⁷⁹ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 76; Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şerîa*, I, 181.

⁵⁸⁰ Allâme Hillî, *Mebâdüü’l-Usûl*, s. 107; Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 76.

⁵⁸¹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa*, I, 180.

⁵⁸² Allâme Hillî, *Mebâdüü’l-Usûl*, s. 87-88.

⁵⁸³ İbadetler usûlüne uygun olarak edâ edildiği takdirde kişinin zimmetinden borcun düşeceği hususu hemen hemen ittifakla kabul edilmiştir. Bu tür edâ ibadetler alanında “iczâ” veya “sıhhat”, muâmelâtta ise genelde “sıhhat” tabiriyle ifade edilir. Fakihler, sahîh şekilde yapılan bir edâyaya nasıl ve ne ölçüde bir sevabın terettüp edeceği hususunda, konu tamamen kul ile Allah arasında kaldığından bir görüş bildirmekten genelde çekinmişlerdir. Bardakoğlu, Ali, “Edâ”, DİA, 10, 392; Geç dönem literatüründe sıhhatin/sahîhin terim anlamı konusunda fukahâ metodunu benimseyen usulcülerle kelâmcı usulcüler arasında yaklaşım farklılığının bulunduğu vurgulanır. Kelâmcı usulcüler sıhhati, kazâ edilmesinin gerekip gerekmediğini göz önüne almaksızın “fiilin Şârî’in emrine uygun olması”, Hanefîler ise “fiilin kazâ yükümlülüğünü düşürür nitelikte olması” şeklinde tanımlamışlardır. Hanefîler’in tanımında geçen “kazâ” kelimesinin ibadetin vakti içinde veya daha sonra yeniden yapılmasını, yani kazâyı ve îadeyi içine alacak genişlikte kullanıldığına dikkat edilmelidir. Ayrıca sıhhat, sadece îfâsı için bir vakit öngörülmüş ibadetler değil, bütün ibadetler ve hukukî işlemler için söz konusu olabilen bir nitelendirme değildir. Bazı Hanefî usulcülerini yukarıdaki tanıma “yeterli (müczi) olması” unsurunu eklemek istemişlerse de çoğunluk “iczâ”nın vâcipler hakkında söz konusu olduğu ve sahîhin anlamını daraltacağı gerekçesiyle bu ilâveye karşı çıkmışlardır. Apaydın, Yunus, “Sıhhat”, DİA, 37, 110.

⁵⁸⁴ Fethullah Ahmed, *Mu‘cemü Elfâzı Ca‘ferî*, s. 29; İmtisâl ve iskât-ı kazâ anlamındadır. Alyân, Rüşdî Arsan, *Delîlü’l-Akl İnde’ş-Şîati’l-İmâmiyye*, s. 269.

⁵⁸⁵ Bu konu ileriki dönemlerde usûl-i fikhin akıl başlıkları altında “iczâ” maddesi olarak karşımıza çıkacaktır.

cevap aranmıştır. Konu vâcib, vâcibin edâ vakti, sahih olması gibi konularla genişletilmiş ve böylece yeni terimler de usûle girmiştir.⁵⁸⁶

Murtâzâ; emir konusunda sözü memûrun bih⁵⁸⁷ yani emirle yapılması istenen işin sıfatlarına getirerek şunları söylemektedir: Emredilen şeyin emredildiği şekilde, kudret, bilgi, sebep ve organlarla kâmil olarak yapılması gerekir, bunların ortadan kalkması durumunda ise özür durumu söz konusudur.⁵⁸⁸ Bu anlamda iczâ konusu; yerine getirilen emrin mükellef üzerinden sâkıt olmasını gerektirmektedir.⁵⁸⁹ Diğer taraftan emir tekrar eder mi, sorusuna cevap aranmıştır. Bu soruya verilen cevaba göre usûlcüler iczâ konusu ile ilgili görüşlerini de temellendirmişlerdir. Nitekim Muhakkik Hillî; emir tekrar etmez, diyerek buna aklî bir örnek vermektedir: Bir adam; kölesine “git” çarşıdan bana “et satın al” dese ve köle satın alıp getirirse artık bu emir tekrar etmez.⁵⁹⁰ Bu aklî örnekten hareketle söz emir konusunda iczâ meselesine gelecektir. Yani emir iczâyı iktizâ eder mi? Yani emredilen şeyi yapmak ile emrin gereği yerine getirilmiş olur mu? Kadî ibâdetin yapılması yeterlidir, kazâsı vâcib değildir, dese de bu görüş bâtıldır. Zira nice ibâdetler vardır ki Cuma ve Bayram namazı örneğinde olduğu gibi bazı şartlarının eksikliği dolayısıyla iczâyı iktiza etmez.⁵⁹¹

Allâme bu konuda ilk kavramsal çerçeveyi çizen kişidir. Ona göre emir; iczâyı iktizâ eder. İczâ demek emredilen hususu gerektiği gibi yapmakla teklîfin tahakkuk etmesi demektir. Böyle olmasa idi emir karşılığı yapılan şeyin tekrar yapılması söz konusu olur idi ki bu da hâsıl olanı yeniden tahsîl etmek olur.⁵⁹² Bu anlamda bu ilkeler ileride emir konusunun altında müstakil yeni bir başlık açılmasına sebebiyet vermiş ve iczâ yeni bir terim yeni bir başlık olarak karşımıza çıkmıştır.⁵⁹³

⁵⁸⁶ Emir üçe ayrılmaktadır: Vâkiî evvelî, Vâkiî sânevî (ıztırârî) ve Zâhirî: Mükellefin ihtiyârî olarak normal şartlarda muhatap olduğu emirlere Vâkiî evvelî; İztırâr/ikrâh halinde muhatap olduğu (teyemmüm örneği) emirlere Vâkiî sânevî, denirken Zâhirî hüküm Vâkiînin mukabili olarak mükellefin zâhire (örneğin namaz kılacağı elbisenin temiz olduğu zannı ile namaz kılması) göre amel etmesidir. Alyân, Rüşdî, *Delîlül-'l-Akl İnde 'ş-Şîati 'l-İmâmiyye*, s. 270.

⁵⁸⁷ Ögüt, Sâlim, “Emir”, DİA, XI, 121.

⁵⁸⁸ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli 'ş-Şerîa*, I, 170.

⁵⁸⁹ Allâme Hillî, *Mebâdiü 'l-Usûl*, s. 86-88.

⁵⁹⁰ Muhakkik Hillî, *Meâricü 'l-Usûl*, s. 72, 73.

⁵⁹¹ Muhakkik Hillî, *Meâricü 'l-Usûl*, s. 72, 73.

⁵⁹² Allâme Hillî, *Mebâdiü 'l-Usûl*, s. 90- 107.

⁵⁹³ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli 'ş-Şerîa*, I, 180.

3. Hüsün-Kubuh

Hüsün ve kubuh; ahkâm, emir ve nehy başlıkları altında ele alınmaktadır. Konu, usûlün kurumsallaşması sürecinde belli bir sistematikten uzak olarak aşağıdaki üç ana başlıkta ele alınmıştır. Kronolojik olarak yaklaşıldığında, örneğin Murtazâ hüsün-kubuh konusunu müstakil bir başlıkta ele almayı ilgili konularda yeri geldikçe zikretmektedir.⁵⁹⁴

a)- Emir ve nehyin ictimâî bağlamında: Murtâzâ emirde bulunması gereken vasıflara sözü getirdikten sonra emrin sıfatlarından birisinin “hüsün” sıfatı olduğunu beyan eder.⁵⁹⁵ Mükellefin tüm davranışları bir şekilde kabîh ve bir şekilde hasen olabilir. Bundan dolayı şöyle demek doğru olur. Başkasının ekinine/arazi gasb niyeti ile giren kişinin oradan çıkması gerekir. Mâlikin mülkünde izinsiz ve ona zarar verici bir tasarruf yapılamaz.⁵⁹⁶ Aynı zamanda bu konu usûl tarihinin sonraki dönemlerinde akıl başlığı altında “emir ve nehyin ictimâî” ve “iczâ” konuları olarak ele alınmıştır. Murtazâ’ya göre mağsûb evde namaz kifayet etmez. Çünkü namaz, gurbet ve ibâdet içindir; gasb ise buna mânîdir. Bazı fukahânın mağsub evde namaz ile namazı ayırmaları isabetsiz bir ihtimaldir.⁵⁹⁷ İleride görüleceği gibi akıl bu alanlarda bazen bu fiillerin taksîmi ve bazen ise bu fiillerin mahiyetini beyan açısından kullanılmaktadır.

b)- Kelâmî meselelerin izâhı sadedinde: Tûsî hocası Murtazâ gibi hüsün-kubuh meselesini müstakil başlıklar altında değil ilgili konuları beyan noktasında araç olarak kullanmaktadır. Tûsî, hüsün-kubuhu fıkıh usûlünde yaptığı gibi kelâma dair eserlerinde kullanmaktadır. Nitekim o, *Risâletü'l-Akâidi'l-Ca'feriyye*⁵⁹⁸ isimli eserinde akıl eksenli bir mesele olan hüsün-kubuh bağlamında “Allah Sâdıktır. Ondan sıdkın dışında bir

⁵⁹⁴ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 16.

⁵⁹⁵ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 16; Nitekim talebesi Ebû's-Salah el-Halebî (ö. 447), *el-Kâfi* isimli fûrû fikha dair eserine “teklîf-i aklî” ile başlamaktadır. Aynı zamanda kelâmî bir mevzu olan teklîften hareketle nübüvvet, imâmet, teklîf-i mâ lâ yütâk, adâlet, tevhd, hüsün ve kubuh, sıfatlar, ismet vb. konu başlıklarında kelâmî/usûlî meseleleri ele alır. Akabinde teklîf-i sem'î konusuna geçer ve teklîf-i şer'î konusu ibadât, muharrâmât ve ahkâmdan oluşur, diyerek fikhî konulara girer. *Bu hükümleri içerdikleri hüsün ve kubuh noktasından hareketle tanımlar.* Bu aynı zamanda fıkıh usûlüne ait kavramlar ile konuyu açıklamaktır. el-Halebî, Ebû's-Salâh (ö. 447/ 1055), *el-Kâfi*, Thk: Rızâ Üstâdi, ts., s. 53-128.

⁵⁹⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 178.

⁵⁹⁷ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 191.

⁵⁹⁸ Şeyh Tûsî'nin *Risâletü'l-Akâid-i'l-Ca'feriyye* isimli risâlesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Risâle, Ca'ferî fikhının tedvîn dönemi içerisinde “Ca'ferî” nispetli ilk eser olmasıdır. Zira Ca'ferî fikhî isimlendirme bağlamında genellikle “Şii” kavramı şemsiyesi anlamında zikrolunmaktadır.

şeyin sâdir olması kabîhtir”⁵⁹⁹, “Allah’ın kullarına delil ve akli vermesi, Peygamber göndermesi lütuftur. Lütuf ise Allah’a vâcibtir”⁶⁰⁰, demektedir. Yine o, “imâmın en üstün ve en bilgili kişi olması meselesini hüsün-kubuh ekseninde değerlendirerek imâm efdal ve a’lem (en üstün ve en bilgili) olmalıdır. Aksi durum tafdîl-i mefdûl (bir alt derecede olanı tercih) olup kabîhtir”, gibi akli ölçütler kullanmaktadır.⁶⁰¹

c)- Ahkâmı hamse’nin tanımında: Bazı fakîhler ahkâmı hamse’yi hüsün-kubuh kavramları ile beyan etmişlerdir. Yani mükellefin fiilleri hasen ve kabîh olmaktan hâlî değildir. Örneğin bu anlamda hüsnünde zâid vasıf olmayanlar mubah yani helâl diye isimlendirilir.⁶⁰² Aynı şekilde, yapıldığı takdirde kendisine medih gibi ilave bir nitelik gelen fiillere de nedb denmektedir.⁶⁰³ Allâme de Tûsî gibi ahkâm-ı hamse’yi hüsün-kubuh ⁶⁰⁴ kavramları ekseninde tanımlamaktadır. Ona göre hüsün kubuh aklîdir. Bazı şeylerin hüsnü ve kubhu nakle ihtiyaç duymadan bilinir. Buradan ahkâm-ı hamse çıkar.⁶⁰⁵ Bu konunun bir başka açıdan aklın *müstakil olarak verdiği hükümler* başlığı altında ele alındığını daha önce görmüştük.⁶⁰⁶

⁵⁹⁹ et-Tûsî, *Risâletü'l-Akâidi'l-Ca'feriyye (Cevâhiru'l-fikh* içerisinde), s. 245.

⁶⁰⁰ et-Tûsî, *Risâletü'l-Akâidi'l-Ca'feriyye*, s. 247.

⁶⁰¹ et-Tûsî, *Risâletü'l-Akâidi'l-Ca'feriyye*, s. 239.

⁶⁰² et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 25; II, 739.

⁶⁰³ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 563; *el-Udde*, I, 25. Bu tip taksimın Mu'tezile ekseninde olduğu kesindir. Çünkü bu konuyu bu kapsamda ele alan ilk kişi el-Basrî'dir. Ebû'l-Huseyn el-Basrî “mükellefin fiilleri kimilerince hüsnü ve kubuhâ göre taksim edilmektedir. Fiilde mevcut hüsnü üzerine ziyâde “hüsnü” yoksa mubah diye nitelenir. Yine başka bir taksimde aklîyye ve sem'îyye diye ikiye ayrılmaktadır. Hükümü akılla bilinene aklîyye diğerine sem'îyye denir” demektedir. el-Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib (ö. 436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, I, 366, 370.

⁶⁰⁴ Ahkâm-ı hamse müctehidin keşf, hâkimin inşâ edici olması açısından da tanımlanıp tartışılmıştır: Nitekim Karâfî “Hâkimin; adliyyeye yansımış husumet ve zulmü engellemek amacı ile Allah adına vermiş olduğu vucûb, tahrîm, ibâha, nedb ve kerâhe şeklindeki hükümlerde ahkâmı hamse tasavvur edilemez. Artık bu hükümler bu isimler altında ilgili husumetlerin izalesi içindir. Bu anlamda hâkimin tahrîm şeklinde vermiş olduğu nikâhın feshini içeren hüküm, onun iptal edilmesi anlamındadır. el-Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *el-İhkâm fi Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebe-i Matbûât, Beyrut 1416, s. 69.

⁶⁰⁵ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, s. 328.

⁶⁰⁶ Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiyye*, 172; Muğniyye, Muhammed Cevâd, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dârü'l-Cevâd, Beyrut. 1984, s. 74.

C. Akıl Delilinin Diğer Kaynak Ve Yöntemlerle İlişkisi

1. Haber-i Vâhid

Ca'ferî fikhında haber-i vâhid konusunda Şeyh Müfid, talebeleri Murtazâ ve Tusî'nin ortaya koymuş oldukları tutumlar etkili olmuştur. Murtazâyı takip eden İbn İdris reddi yönünde; Tûsî ise bazı kriterler getirerek kabulü yönünde tavır almıştır. Genellikle Tûsî çizgisi egemen olmuştur. Şeyh Müfid'e göre ilim ifade eden haber üçtür: Haber-i mütevâtir, *doğruluğuna karîne olan haber-i vâhid*, ehl-i hakkın amel ettiği mürsel isnâdlar.⁶⁰⁷

Murtazâyâ göre akıl; haber-i vâhid ve kıyâsın delil olmasını kabul etse de bunların delil olduğuna dair şer'î bir delil olmadığı için bunlar delil olarak kabul edilemezdir.⁶⁰⁸ O, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirir. Kesbî ve zarûrî ilim ayrımını yaparak bir kısım haberi ilim ifade etmediği için zikre değer bulmaz. Zikre değer olan haber, işiten için kat'î bir ilim ifade eden haberlerdir.⁶⁰⁹

Murtazâ sonrası Tûsî, haber-i vâhid konusunu ele alırken ilim icap etmeyen haberlerin sıhhati için içerisinde *akıl*ın da bulunduğu gerekli dört karîne sayar: Bunların başında *edille-i akıl ve gereklerine muvafik olmalı*, Kitâb'a ve onun umûm ve husûslarına muvâfakat etmeli, mütevâtir habere muvafik olmalı, hak üzerine birleşen tâifeden gelmelidir gibi şartlarla bu haberleri kabul yönünde görüş belirtir. Burada dikkat çeken husus Ca'ferî fikhının erken tedvîn dönemlerinde “akıl” deliline muvâfakat şartını getirmesidir.⁶¹⁰ Artık Allâme Hillî daha ilkesel bir ifade ile “haberi vâhid eğer diğer varyantları ile taaddüt ederse delildir”, diyecektir.⁶¹¹

İbn İdrîs; haber-i vâhid konusunda tutarlı ama sert ifadeler kullanmaktadır: “Kesinlik arz eden delili ve açık burhânı taklit ederim. Âhad haberlere eğilmem. Çünkü âhad haberler sadece dini yıkmayı sağlar. İşte bu kitabı yazma nedenim budur zaten” demektedir. Görüldüğü gibi o, Şeyhu't-Tâife Tûsî'den sonra başlayan ve onun aşılammaması nedeniyle duraklayan ilmî ve aklî ortamı yeniden aktif etmeyi

⁶⁰⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 27.

⁶⁰⁸ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 657; I, 485.

⁶⁰⁹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 485.

⁶¹⁰ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 145.

⁶¹¹ Allâme Hillî, *Mebâdü'l-Usûl*, s. 203.

amaçlamaktadır. Bulunduğu ilmî ortamın durgunluğundan, bilmediklerinin düşmanı olan âlimlerden, sadece günlük yaşayan ve günün neticeleri ile yetinen idrak yoksunu ilmin yularını ellerinde tutan âlimlerin varlığından şikâyet eder.⁶¹² Öyleyse netice olarak fûrû meselelerde kullanamayacağımız bu tip haberlerle nasıl usûl inşa edebiliriz,⁶¹³ sorusu ile kendisine münhasır bir usûl belirlemektedir.

Usûlîlerin akla; nas dönemi ve masûm imamlardan sonra tedvîn edilen haberlere bir sağlama yetkisi vermeleri ve bu prensipleri fıkha taşımaları çok önemli bir adımdır. Bu adım ileride mezhep içi ayrışma ve nizalara sebep olmuştur.

2. Hazr ve İbâha

Fıkhen yasak ve serbest anlamına gelen “hazr ve ibâha” kavramları fıkıh usûlünde insan fiil ve davranışlarına şer‘î bir nitelik verme konusunda akıl mı şer‘ mi yetkilidir, şeklinde bir kapsama sahiptir. Şeyh Müfîd, hazr ve ibâha konusunda akıl sem‘den ayrılmaz aklın bağımsız olarak hazr ve ibâha konusunda yetkisi yoktur,⁶¹⁴ derken talebesi Murtazâ “hazr ve ibaha konusunun, Şârî‘nin belirlemesine bağlı olması gerektiğini belirterek Onun, mubah kıldığına dair bir beyanı yoksa hazr ifade etmesi gerektiğini” savunanlara, aklî bir örnekle şöyle itiraz etmektedir: Akıl, yol kenarına konulmuş bir yiyeceğin ibâha ifade ettiğini bildirir. Üstelik bu konuda aklî delilin vardığı sonuç sözlü delilin verdiği izinden daha belirleyicidir.⁶¹⁵ Mülkiyet istihkâkı sağlayan hukûkî işlemlerde asıl olan akıldır, sem‘e bağlı değildir. Bir mala sahip olan kişi ona ispât-ı yed etmişse onu mülküne geçirmiş olup başkası o malda izinsiz tasarruf edemez. Şerif Murtâzâ bu uygulamayı “istihkâk-ı aklî” diye isimlendirmektedir.⁶¹⁶ Diğer taraftan konu metodolojik ve aklî gerekçeler etrafında zenginleştirilmiştir. Nitekim eşyanın hazr veya vakfa delâlet ettiğini savunanlar da şöyle aklî delil getirmektedirler: Akıl zararlı olanlardan kaçmamızı önerir. Zehir mi gıda mı olduğu

⁶¹² İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, 1, 41.

⁶¹³ İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, 1, 51.

⁶¹⁴ Şeyh Müfîd, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 43.

⁶¹⁵ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli'ş-Şerîa*, II, 821. Ayrıca Bkz, el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb (ö. 463/1071), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1417/1992, I, 528.

⁶¹⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli'ş-Şerîa*, II, 824-825.

konusunda netlik olmayan şeylerden hükmü bildirilinceye kadar uzak durmamız gerekir.⁶¹⁷

Muhakkik Hillî'ye göre ibâha konusunda şer' ile istidlâl ya Kur'ân ya da icmâ ile olur.⁶¹⁸ Gökyüzünden istifade başkasının duvarın dibinde gölgelenme ve lambasından faydalanma sahibinin izni olmaksızın ona zarar vermeme şartı ile câizdir, illet zarardır. Hüsn-ü tasarruf gerekir, tezini ileri sürer.⁶¹⁹ Görüldüğü gibi her iki grup kendi tezlerini akıl delili etrafında ele almışlar ve ilkesel olarak aklın belirleyiciliğini şer' bir bildirim olmaması şartına bağlamışlardır.

3. İctihâd

Şerif Murtâzâ, *Resâil* adlı eserinde “Hudûd ve Hukûk” başlığı altında hükümleri bilmek için önce mahiyetlerini bilmek gerekir, tespitini yaptıktan sonra ictihâd ile ilgili kavramsal yakınlığa sahip bazı terimlerin anlamlarını vermektedir. İstidlal: İnançlara ve zanlara ulaşmak için inanç ve zan içeren düşünme şekline denir. İctihad: Naslarda gizli olan şer'î hükümleri bilmek, kat'î olmayan delilleri bilmek ya da kıbleyi arama örneğinde olduğu gibi şer'î hükme ilişkin şeyleri bilmek için yoğun çaba harcamaktır. İstinbat: Fehva'n-nusûs (nasların maksatlarından) hüküm çıkarmaktır. Usûl-i fikh, fikhın delillerinden bahseden ilimdir.⁶²⁰ İlkesel bir öngörü olarak İmâm; nas ve ilim gereği masûmdur. Bu nedenle ictihâd ihtilâf karakterli olduğu için imâm ictihâd etmez.⁶²¹

Şerif Murtâzâ, icthead konusunda fikirlerini “kıyâs=ictihâd” eşitlemesi yaparak şöyle ifade etmektedir: İctihâddan maksat nasların haricinde hüküm ispat etmek ve istidlâl yapmak ise bunun yolu “emâre ve zanlar/zunûn” üzerinden gerçekleşecektir ki bu aralarında illet ortaklığı dolayısıyla fûrû'un asıl üzerine tatbîki şeklinde icrâ edilen kıyâsa dâhildir. Bu şekildeki kıyâsın aklen câiz olduğunu ama şer'an câiz olmadığını söylemiştik. Ancak kıbleyi arama konusundaki ictihâd, uzuvlara karşı işlenen cinayetler

⁶¹⁷ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 750; İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîm Yönteminin Delil Anlayışı*, 32.

⁶¹⁸ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, 205. İcmâ; zımına aklı da almaktadır.

⁶¹⁹ Bu yorumlara ileride bir de hüsn-i fâilî kavramı ilave edilerek usûlî ve aklî tartışmalar devam edecektir.

⁶²⁰ Şerif Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, II, 262.

⁶²¹ Şerif Murtâzâ, *en-Nâsriyât*, s. 445.

olan erş'deki ictihâd gibi zann-ı gâlib üzere olan ictihâd türlerini akıl ve şerîat kabul etmektedir.⁶²² Kavram olarak ictihâda evet diyen Murtâzâ, Şafîî'nin "kıyâs=ictihâd" eşitlemesinden hareket ederek onun vardığı sonucun aksine bir neticeye ulaşmaktadır. Yine o, istidlâl, hükme ulaşmak için yol takip etmektir; İctihâd, tâkatı sonuna kadar harcamaktır, diye tanımlar. İctihâd ile kıyâsın arasını ayırır ve kıyâsı bir asla ircâ etmek olarak tanımlayarak karşı çıkar. İctihâdı ise bir asla ircâ etmeksizin kibleyi arama ve telef edilen şeylerin kıymetini takdir örneklerinde olduğu şekliyle sınırlı tutarak,⁶²³ ilkesel olarak ilgili hususlar dışında kıyâs ve ictihâdı kabul etmez.

Tûsî, ictihâd konusunun girişinde; hakikatin değişkenliğini kabul etmediği için "bir şeyin vücûb karakterinden hazr'a; hasen vasfından kabîhe dönmesi câiz değildir. Bu anlamda ilim ehli arasında hakikatin bir olduğu ve ictihâdın değişmeyeceği öyleyse her müctehid isabet eder tespitinin kabîh olması söz konusu olacaktır" tezinden hareketle ictihâd faaliyetine mesafe koymaktadır.⁶²⁴ Peygamber ictihâd eder mi sorusuna tutarlı bir cevap veren Şeyh Tûsî, usûlümüze göre kıyâs ve ictihâd bâtil olduğuna göre bu soru sâkit olmuştur,⁶²⁵ demektedir. İctihâd konusuna eşzamanlı olarak sözü taklît meselesine getiren Şeyh Tûsî, ilkesel olarak usûlde taklît câiz değildir. Mükellef ilim sahibi ise zaten sonuç bellidir yok eğer kendisine lâzım olacak kadar bir ilme sahip değil ise zaten mükellef değil hayvanlar menzilesindedir,⁶²⁶ demektedir. İctihâd: Çoğu kere şer'î hükümler çıkarmak anlamında direk Kitâb ve Sünnet'in zâhirlerinden değil bazı nazari itibarlar⁶²⁷ üzerinden -kıyâs vb- olur. Bu takdirde kıyâsın ictihâdın kısımlarından olması söz konusudur. Bu tanıma göre İmâmiyye mezhebinin de kıyâs ehlinden olması söz konusu olmaz mı, sorusuna cevap veren Muhakik Hillî, "öyle görünüyor fakat kıyâs istisna edilirse İmâmiyye de nazari itibarlar ile hükümleri

⁶²² Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 671, 672, 792; Aynı ifadeleri Hatîb el-Bağdâdî; Dâvud b. Alî ez-Zâhirî ağzından "kıyâs ile amel aklen mümkündür. Ancak şer' onun yasaklığına hükmetmiştir" şeklinde nakleder ve akabinde onu tenkit eder. el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb (ö. 463/1071), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1417/1992, I, 448.

⁶²³ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 672. ayrıca bkz., Hakyemez, Cemil, "Şii Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet", HİÜİFD, 2008/1, C.7, S.13, 30.

⁶²⁴ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 724.

⁶²⁵ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 733.

⁶²⁶ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 732.

⁶²⁷ Bu ifade Kâdî Abdülcebâr'ın şer'î hitâba yaklaşımını andırmaktadır: O, şer'î hitâb'ı ikiye ayırır. Birincisi doğrudan "hitâbın kendisi ve konusu" ki buna manzûmu'l hitâb (hitâbın lafzî içeriği); ikincisi bu hitâbın delâlet ettiği aklî ve sem'î hükümlerdir ki buna ma'külü'l-hitâb (hitâbın aklî içeriği) denilir. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 29.

çıkarmak anlamında ehl-i ictihâddan olur” demektedir.⁶²⁸ Nasların kat‘i zâhirlerinden elde edilen hükümlerde isabet eden sevap kazanır, isabet etmeyen ise mazur değildir. Ancak ictihâd ve nazara dayalı faaliyetlerde maslahatların değişimi söz konusu olduğu için isabet eden sevap kazanır fakat isabet etmeyen mâzurdur. Muhakkik’in bu tespitleri bize ictihâd algısının, Sünnî usûlcülerin tartıştığı şer‘î hükümlerde nesnelliği aramak demek olan içtihatta musîb ve muhtî konusu ile aynileştiğini göstermektedir.⁶²⁹

Allâme Hillî’ye göre ictihad; nazari, zannî aynı zamanda hata ve isabet olgusunu içinde barındıran bir faaliyet olduğu için Peygamber ve İmamlar için câiz değildir. Ulemâ için Kitâb ve Sünnet’in umûmlarından, müteâriz delillerin tercihi şeklinde ictihâd câizdir. Kıyâs ve istihsân ise câiz değildir.⁶³⁰ Diğer taraftan ictihâd kat‘i delillerin yokluğu anında yapılmalıdır. İctihâdın delil olması netleşince müctehitte aranan şartlar ⁶³¹ devreye girmiştir.

Görüldüğü gibi ilk defa Muhakkik ve Allâme Hillî deliller arasındaki teâruzu çözümleme noktasında ve sadece delillerin umûmlarından olmak üzere ictihâda kapı aralamışlardır. Bu anlamda Allâme ilktir. Aynı zamanda ictihâdın zan içeren bir faaliyet olduğunu vurgulamaktadır.

İctihâda konulan mesafelerin aşıldığı bir sürece tanıklık eden Ca‘ferî fakihleri ictihâd ve mutlak müctehid ifadelerinden bahsetmektedirler ki aslında bu durum ictihâd konusunun Sünnî bir seyre doğru yol aldığını göstermektedir. Bu anlamda ictihâdın tanımı da iki grup arasında anonimleşmiştir. Artık ictihâd; zannî olan hükmü tahsil etmek için fakîhin tüm gücünü harcamasıdır.⁶³² Zannî olanı tahsildir çünkü kat‘i olanlarda ictihâd söz konusu değildir ve ictihâdın menşei zannî gâlibtir.⁶³³ Yani kat‘iyet arayışının fakîhin zannına indirgenmesidir. Bu anlamda müctehidde aranan şartlar gündeme gelmiş ve bunların içerisinde “mantık ilmini bilmek” şartı dahi ilave

⁶²⁸ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 180, 181.

⁶²⁹ Koşum, Adnân, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu/Fazlurrahman Örneği*, İz Y., İstanbul, 2004, 110-122; Koşum, Adnan, İctihâta Hata ve İsâbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, *Usûl Dergisi*, S:5, 2006, 13.

⁶³⁰ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 241, 242, 244.

⁶³¹ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 242.

⁶³² İbnü’ş-Şehîdî’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve Melâzü’l-Müctehidîn*, s. 240.

⁶³³ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, s. 246; Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-Usûl*, s. 159-160.

edilmiştir.⁶³⁴ Aslında bu sonuç zan içerdiği gerekçesi ile âmme usûlüne karşı durmanın zımnen iflas ettiğini de göstermektedir.

4. Re'y

Akıl ekseninde tartışılan bir diğer kavram ise “re'y”dir. Murtazâ; bize göre re'y; mezhep, itikâd, zan ve emâreler dışındaki delillere dayanmak anlamında kullanılır. Falan kadere inanır, falan adl'e inanır görüşüne sahiptir,⁶³⁵ cümlelerinde olduğu gibi Murtâzâ re'ye terimsel bir anlam yüklememektedir. Fıkhın olgunlaşma döneminde akıl re'y ayrımı yapılmak durumunda kalınmış re'y için “şahsî fikir yürütme/tefkîrî şahsî”⁶³⁶ nitelemesi yapılmıştır.

5. Akıl-Nesh İlişkisi

Akıl-nesh ilişkisi Ca'ferî fıkhında usulün teşekkül döneminden beri genel kabul gören konularındandır. Nesh konusuna sözü getiren Şeyh Müfid, “akıl; Kitâb-Kitâb, Sünnet-Sünnet, Kitâb-Sünnet, Sünnet-Kitâb arasında nesh söz konusu olabileceğini gösterir iken Kur'ân'ın ancak misli ile nesh edilebileceğini belirtmektedir”.⁶³⁷ Bu konuda belirgin iki başlık dikkat çekmektedir.

a-Neshin muhtevâsı: Murtazâ'ya göre Şârî'in teklîfleri sürekli olanlar ve sürekli olmayanlar şeklinde ikiye ayrıldığına göre Nesh; ancak sürekli olandaki vücûpluğu kaldırmak şeklinde cereyan eder. Öyleyse nâsîh ve mensûh'un ikisi de şer'î olmalı, akli bir delil olmamalıdır. Nâsîh ve mensûh munfasıl olmalı muvakkat olmamalıdır. Bu minvalde içkinin haram olması, önceki mubahlığını nesh etmiştir, denemediği gibi ölüm olayı mükelleften teklîfi nesh eder, denemez.⁶³⁸ O, nesh konusunu maslahat eksenli bir akıl yürütme ile gerekçelendirerek şer'îat maslahata tâbî ise nesh söz konusu olacaktır,

⁶³⁴ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-Usûl*, 164.

⁶³⁵ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 673.

⁶³⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, 24. Aslında burada el-Kevserî'nin dediği gibi *fıkıhtan bahsedildiği yerde re'y kaçınılmazdır gerçeğinden* kolay bir tefrik ve kelime oyunu ile kaçılması söz konusudur. el-Kevserî, *Fıkhü'l-İrâk ve Hadîsühüm*, s. 18.

⁶³⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 43.

⁶³⁸ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 416.

demektedir.⁶³⁹ Tûsî nesh-akıl ilişkisini hocası gibi maslahat bağlamında ele alarak “Nesh aklen câizdir. Çünkü akıl; ibâdetlerin şer‘î maslahatlara binâen vaz’ edildiğinden hareketle ilgili maslahatların şartlara göre değişkenlik arz edebileceğini bilir. Öyle ise nesh gereklidir. Aksi bir durum “teklîf-i kabîh” olurdu. Zira bir zaman maslahat vasfı taşıyan bir fiil diğer bir zaman mefsedete dönüşebilir.⁶⁴⁰ Tûsî’ye göre de Aklî vâciblerde nesh cereyan etmez. Çünkü nimet verene şükür vâcibtir, yalan kabîhtir gibi hükümler vasıf olarak kabîhten hasen’e, hasen’den kabîh’e dönemez.⁶⁴¹ Çünkü neshin şartları içerisinde ‘nâsih ve mensûh şer‘î’ olmalı ilkesi vardır. “İbâha” aklî bir mesele olduğu için burada neshin cereyanından söz edilemez. Şeklen/aklen neshi andırırsa da nesh değildir. Örneğin şarap mubah idi sonra şer‘ geldi onu yasaklayarak nesh etti denilemez, tespitlerini yapmaktadır.⁶⁴²

Muhakkik; neshi şerîatlar bağlamında ele alarak ispatlama yoluna girmiştir: Şerîatların neshi aklen ve şer‘an câizdir. Aklî delillere gelince şerîatlar maslahatlara tabidir. Hz. Muhammed son peygamber olduğuna göre önceki şerîatların neshi gerekli olacaktır.⁶⁴³ Nassa ziyade de nastan noksanlık da nesh değildir. İki rekâtlı namaza bir rekât ilave etme işi nesh değildir. Çünkü o iki rekât müstakil olarak farz kılınmıştır. Bir şey kendisine ilave edilen bir başka şey ile nesh edilemez. Çünkü bir farzın üzerine bir başka farz daha gelse burada nesh söz konusu olmaz. Öte yandan Muhakkik Hillî, “neshin ancak şer‘î delilden elde edilen bir şer‘î hükmü kaldırmak olduğunu; aklî delilden elde edilen bir hükmü kaldırmak şeklen nesh olarak görülse de bu hakiki nesh olamaz. Aksi bir durum berâet-i asliye olan her hükmün haber ile kaldırılmasını nesh diye tanımlamayı gerektirir ki bu da bâtıldır” demektedir.⁶⁴⁴

b)-Nesh-tahsîs farkı: Nesh konusu etrafında “Tahsîs ve Nesh Farkı” da ele alınmıştır: Tahsîs sadece elfâzda söz konusu olur iken nesh şer‘î delil ile bilinen elfâz ve lafızların dışında da olur. Tahsîs’te mahsûs (tahsîse uğramış lafız) hitâba ilişkin lafızdan murat edilmez iken neshte mensûh lafız hitaptan murat edilmektedir. Tahsîs; *akıl delili/delâleti*⁶⁴⁵ istisnâ, haber-i vâhid ile gerçekleşirken bunlarla nesh cereyan

⁶³⁹ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, I, 426.

⁶⁴⁰ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 508.

⁶⁴¹ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 499.

⁶⁴² et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 499.

⁶⁴³ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 162.

⁶⁴⁴ Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 163-164, 165.

⁶⁴⁵ Akıl delili ile tahsîs örnekleri için bkz, Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, s. 90.

etmez. Tahsîs mukârin (yakınlık), nesh ise müterâhi'dir (zamansal uzaklık).⁶⁴⁶ Görüldüğü gibi konu neshin ne'liği ve gerekliliği konusunda aklî i izahlarla devam etmektedir.

6. Akıl-Tahsîs İlişkisi

Usûlde tartışılan meseleler tüm fıkıh usûlü ekollerince aşağı yukarı aynı minvalde ele alınmaktadır. Nesh gibi tahsîs konusu da Ca'ferî usûlünde genel kabul gören hususlardandır. Örneğin tahsîs meselesi ve bu meselenin alt başlıkları olan *tahsîsin mahiyeti ve tahsîsin muhtevâsı bağlamında akıl ile tahsîs* meselesi, bunlardan birisidir. Bu anlamda Şerif Murtâzâ; eğer bize “akıl delilinin umûm lafza takdim edilebilmesi söz konusudur. Bu durumda akıl umûm lafzı nasıl tahsîs edebilecektir? Eğer tahsîs etmesi söz konusu ise aynı bakış açısı ile nesh etmesi de söz konusudur” denilecek olursa onlara “Aslında akıl delili hakiki bir muhassis değildir. Ancak o ‘muhassis’ e delâlet edendir. Asıl müessir burada akıl delili değil muhatabın kastıdır. Bu takdirde delilin medlûlü üzerine takdimi câizdir. Zira akıl yani delil burada hakiki müessir değildir” şeklinde cevap veririz, demektedir.⁶⁴⁷

Tûsî ise hocasının bıraktığı yerden devam ederek tahsîs konusunda tahsîs edici delilleri hitaba bitişik olan (muttasıl) ve olmayan (munfasıl) şeklinde ikiye ayırarak munfasıl delilleri de ikiye ayırır: “akıl” delilini başa alarak umûm lafız; akıl delili ya Kitâb ya kat'iyet ifade eden Sünnet ya da icmâ'dan oluşan ve “ilim” ifade eden hitâbtan munfasıl deliller ile tahsîs edilir. İkinci kısım ilim ifade etmeyen “kıyâs ve haber-i vâhid”dir.⁶⁴⁸ İlim ifade eden birinci grup munfasıl deliller ile tahsîs kesinlik ifade ederken ikinci grup deliller ile tahsîs câiz değildir.⁶⁴⁹ Şeyh Tûsî *el-Udde*'de “kesinlik” ifade eden akıl delili ile şu tahsîs örneklerini zikretmektedir:

1-“Ey insanlar Rabbinizden korkunuz!” ayetinde geçen “korkunuz” emri “ukalâ/akıllılar” olanları kapsar.

⁶⁴⁶ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 89.

⁶⁴⁷ Şerif Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 278.

⁶⁴⁸ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 311.

⁶⁴⁹ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 336.

2-“Allah her şeyi yaratandır”. Yaratılanların içerisinde fâil ve muhdis olduğu gerçeğinden hareketle “Allah’ın kendi nefesine özel yaratması” murad olunmuştur.

3-“Ve Rabbin geldi” ayetini akıl delili; zâhir ve hakikat anlamından mecaza taşıyarak tahsîs etmiştir.⁶⁵⁰

Akıl tahsîs edici delil olarak kullanıldığı gibi “nesh” edici bir delil olarak neden kullanılmıyor sorusuna cevap veren Tûsî, “bize göre nesh akıl ile de olabilirse de bunu nesh diye isimlendirmeyiz bilakis tahsîs deriz”, demektedir.⁶⁵¹

7. İhtiyât

İhtiyât kavramı ilk dönem usûl eserlerinde fazla yer tutmaz iken sonraki dönem eserleriyle usûle giren yeni bir prensip olan “ekallü mâ kîl/ehaff-eşedd” kavramları etrafında ele alınmıştır. Örneğin Muhakkik Hillî sözü ihtiyât mevzusuna getirir konunun akıl ve nakille ilgisini kurarak Ümmet (imâmîyye) iki meselede ihtilâf etse ehaff olan mı eskal (*zorluk içeren emir*) olan mı alınmalıdır, sorusuna cevap veren Muhakkik’e göre bu konuda iki tercihten ikisi de bâtıldır. Ehaff (kolaylık içeren emir) olanı alanlar naklî ve aklî deliller getirmişlerdir. Aklî deliller şöyledir: *Ehaff olanı almak hakkında delil olmadığı için eskal olanı almakla eşittir. Eskal olanı almak ihtiyâttir. Ehaff olanı almak kuldan yükü hafifletmektir.* Eskal olanı alma taraftarı olanlar ihtiyat ile amel etmek üstündür ve ehaff olanı almak o meseledeki Allah’ın yüklediği maslahatı terk etmek gibi bir sonucu intâc eder şeklinde makûl sebepler sayarlar. Fakat Muhakkik kendi görüşünü şöyle özetler: Bize göre ihtiyâtı almak zayıf bir delil ile olup aynı zamanda bâtıldır. İhtiyâtı savunanların “sizden birinizin kabını köpek yalarsa o kap necistir” hadîsinden hareketle *zimmet meşguldür, ancak yakînî bir delil ile zimmetin berâetine hükmedilir. Öyleyse ihtiyât gereği üç defa yıkamak gerekir*, tezine Muhakkik Hillî, “bir defa hadîs ahad’tır; usûl alanında delil olarak kullanılamaz. Dahası eskal (zorluk içeren emir) olan ile mükellefi yükümlü tutmak konusundaki delil şüphe barındırır. Şer’ şüphe barındıran bir delil ile böyle bir meşakkati yüklemes. Berâet-i asliye ile amel ancak berâet-i kaldırarak bir nakledici delil var ise terkedilir bu durumda hüküm aslına göredir. Bu anlamda zimmet bir şey ile meşgul değildir. Biz kabın necis

⁶⁵⁰ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, I, 337.

⁶⁵¹ Konu Sünnî usûl-i fikh eserlerinde de tartışılmıştır.

olduğu konusunda ittifak; nasıl ve ne ile temizleneceği konusunda ihtilâf halindeyiz. Öyle ise üzerinde icmânın da olduğu temizliğin gerçekleşmesi imkân dâhilinde olan miktarı almak yeterli olacaktır”, tezini ileri sürmektedir.⁶⁵²

İhtiyât ile amel edilmemesinin sebepleri bağlamında zimmetin meşguliyetinin kat’i olmadığı zamanlarda berâet-i zimmete tutunmak asıldır, metodu zikredilmektedir. Öte yandan imamlar zamanında meselelerin imâma götürülmesi söz konusu olduğu için imamlar döneminde de bu asıl ile amel edilmez.⁶⁵³ Bu durumda ihtiyât ya fiil konusunda ya terk konusunda ya da meşkûk iki şey arasını cem‘ konusunda olmaktadır.⁶⁵⁴ İki şeyin arasını cem‘ konusuna örnek olarak beş vakit namazın birisinde şüphe etse ve tayin edemese ihtiyâten hepsini kılar yine Cuma ve zuhr arasında şüphe etse ikisini cem‘ ederek kılması gerekir.⁶⁵⁵ Netice olarak ihtiyât; müctehidlerce müstehab hadîşçilerce ise vâcibtir.⁶⁵⁶

IV. AKIL DELÎLINE İTİRAZLAR VE AHBÂRÎYYÛN-USÛLİYYÛN AYRIŞMASI

A. Ahbârîyyûn-Usûlîyyûn

Ca‘ferî ekolünün usûl anlayışından söz edilecekse sosyal ve tarihî arka plan göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda Ahbârîlik (ehl-i eser) ve Usûlîlik (ehl-i re‘y) arasındaki değerler dizisi farkına atıfta bulunulmalı ve ayrıca İmâmiyyenin teşekkül sürecinde Şîa-Mu‘tezile arasındaki etkileşim olgusundan söz edilmelidir.⁶⁵⁷ Bu arada Sünnî düşünce dünyasında fıkıhçılar ile hadîşçiler; hadîşçiler ile kelâmcılar arasında cereyan eden rekabetin bir benzeri Şîi düşünce dünyasında da yaşanmış ve bu rekabet husumete dönüşmüştür. Muhaddisler; re‘yci fukahâyâ kıyâs ve re‘y ile amel etmeleri, dolayısıyla hadîsleri az kullanmaları nedeniyle husumet beslemişlerdir. Bu rekabet

⁶⁵² Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 217.

⁶⁵³ el-Fâzıl et-Tûnî, *el-Vâfiye*, 191, 192, 193.

⁶⁵⁴ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 69,

⁶⁵⁵ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 72,

⁶⁵⁶ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 65,

⁶⁵⁷ Öztürk, Mustafa, “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 252.

Hicâzlılar ile Kûfeliler arasında veya bir başka ifade ile akıl-nakil ayrımı üzerinden başlayarak ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde devam etmiştir.⁶⁵⁸

Ahbârîkten ilk bahseden kişi olan Şehristânî, pasif Ahbârîliği imamların yolundan gidenler, şeklinde tarif etmektedir.⁶⁵⁹ Usûlî kavramsal olarak usûle ve usûl ilminin ilkelerine (dört delil) mutabık hareket eden demektir.⁶⁶⁰ Usûliyyûn ekolünü yani Müfîd-Murtazâ-Tûsî çizgisini tanımlayan Usûlî terimi; usûlünün tedvîni ile birlikte usûl ilminde özel bir vurgu yapılmaksızın kullanılmaya devam edegelmiştir. Çünkü kendilerine reaksiyon gösterecek muhalif bir grup söz konusu olmamıştır. Bu anlamda Usûlîlik bir reaksiyon olarak değil bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁶¹ Bu gerçekten hareketle Ahbârîliği ikiye ayırabiliriz.

2. Klasik Ahbârîlik

Tüm fıkıh mezheplerinin geçtiği sürece mutabık olarak Ca'ferîlik fikhında da gaybet öncesi hadîse dayalı fıkıh tatbik edilirdi. Bu nedenle bu dönemde yaşayan fakîhler hadîsler üzerinden fıkıh faaliyetinde buldukları ve reaksiyoner bir tavır izlemedikleri için bunlara Klasik (pasif) Ahbârîlik de diyebiliriz. Vurgulamak gerekir ki Ahbârî hareket Esterebâdî ile nükseden bir yapı değildir. Aksine imamlarla muasır ya da onların asrına yakın yaşayan kudemâ (Şeyh Saduk-Kuleynî) ve hadisçilerin yoludur.⁶⁶² Bu tarz Ahbârîlikte sadece hadîslerde geçen hükümler asıl olduğu için kendilerine ehl-i hadîs nitelemesi yapılmıştır.⁶⁶³ İlk dönem ahbârîliğin görevi mezhep içi cedelleşme değil imamlardan gelen haberlerin tedvînidir. Usûlîlerin görevi ise imamlardan gelen asılları toplamaktır.⁶⁶⁴ Görüleceği gibi ilk dönem Ahbârî ifadesiyle hadîs ile meşgul olanlar kastedilirken sonradan oluşan Ahbârîlere ise yöntem sahibi Ahbârî

⁶⁵⁸ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 134 vd.

⁶⁵⁹ Uyâr, s. 73; Uyâr'ın Ahbârî diye tanımladığı şey *klasik İmâmîyye* tanımından başka bir şey değildir. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 146.

⁶⁶⁰ Fethullah Ahmed, s. 58.

⁶⁶¹ Muhakkik Hillî (ö. 676/1277), *er-Resâilü't-Tis'â*, Thk. Rızâ Üstâdî, Mektebetü Âyetullah Mar'âşî, Kum 1413, s. 190.

⁶⁶² *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, Merkezi Nun li't-Telif ve't-Tercüme, Beyrut 2005, s. 15.

⁶⁶³ el-Mar'âşî, Seyyid Ayetullah, *Şerhu İhkâk-ı Hakk*, Mektebetü Ayetullah el-Uzmâ, Kum 1405, I, 168; el-Kudsî, Ahmed, *Envârul'Usûl*, III (Şeyh Nâsır Mükârim Şîrâzî üzerine takrir), ts., 542-543

⁶⁶⁴ Uyâr, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 56.

denilmektedir. Gaybet dönemine nispetle imamlar döneminde, Ahbârîler ve Usûlîler arasında fazla ihtilaf yoktur.⁶⁶⁵

2. Metodolojik Ahbârîlik

Metodolojik Ahbârî⁶⁶⁶ düşüncenin tarihi h.11.yy'a dayanmaktadır. Kurucusu Medîne'de ikamet eden Esterebâdî'dir (ö. 1032). Esterebâdî, Ahbârîliğin kökenlerini ve tarihini imamların asrına kadar götürerek Kuleynî ve Şeyh Sadûk dönemlerinde asıl olan bu bakış açısıdır, demektir. Üstte ifade edildiği gibi Ca'ferî fikhî diğer Sünnî fikhî ekollerinde olduğu gibi rivâî eksen üzerinde yol almıştır. Bu minvalde farklılığını Sünnî fikhî usûlü üzerinden ifade eden henüz müesses olamayan bu Ahbârîlik; muhalefetini Sünnî ekollere yapmakta idi. Artık yeni Ahbârîlik itirazlarını sadece Sünnî mezheplerinin metodolojisine değil aynı zamanda mezhep içi usûlcülere de yöneltecek ve böylece Ahbârîlik Usûlîliğin zıddı olacaktır.⁶⁶⁷ Çünkü bir gerçek olarak Ca'ferî fikhî usûlünde Rey ve Kum ekolleri ahbâra önem atfederken Bağdat fakihleri akıl ve dolayısıyla usûl konusuna önem atfetmekte idi. Gaybetin uzaması bu iki ekol arasındaki ihtilâfı derinleştirerek bazen Mu'tezile ve Vâidiyye bazen Müşebbihe ve Selefîyye şeklinde ayrılmalarına sebep olmuştur.⁶⁶⁸ Görüldüğü gibi Usûlîlik, Mu'tezile ve Vâidiyye; Ahbârîyye olanlar ise nasların zâhirleri ile amel etmelerinden dolayı Müşebbihe ve Selefîyye diye isimlendirilmektedir.⁶⁶⁹

Bu ayırım Esterâbâdî ile birlikte metodolojiye dönüşerek keskinleşmiş ve Üsûlî Ahbârî ayrımı ortaya çıkmıştır. Bu ayrımı Watt “Şiîliğin şekil değiştirmesi” olarak nitelemektedir.⁶⁷⁰ Usûlîleri ifade etmek için kelâmcıları da içine alacak şekilde

⁶⁶⁵ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 22.

⁶⁶⁶ Uyar, bunu Müfrit Ahbârîlik olarak tanımlamaktadır. Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 331.

⁶⁶⁷ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 67, 74, 75.

⁶⁶⁸ eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 146.

⁶⁶⁹ el-Cürcanî, Kâdî Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Thk. Alî b. Muhammed Cürcanî, Matbaa-i Saâde, Mısır 1907, VIII, 393.

⁶⁷⁰ W. Montgomery Watt, *İslâmic Survey I İslâmic Philosophy and Theology-İslâm'î Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 149. Bu anlamda Ahbârîlik salt bir akım olmaktan öte bir mezhep tanımlamasını bile kazanmıştır. “Mezhebü'l-Ahbârîyyîn” terkibi ile birlikte yaklaşık yüz yıla hükmetmiştir. el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed (ö. 1186/ 1772), *ed-Düreru'n-Necefîyye*, Thk. Şirket-i Durer-i Mustafâ, II, 19.

“Usûlîler” kavramı öne çıkarken fıkıh usûlüne müteallik konularda “müctehidler” kullanımını dikkat çekmektedir.⁶⁷¹

Esterebâdî, XI. yy’ın önde gelen Ahbârî fakîhlerindendir. Talebesi Yusuf Bahrânî onun hakkında hadîs ve usûlde müdekkik sert bir Ahbârî’dir, demektedir. Eski bir Usûlî olması onun yeni bir ekol kurmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁷² Özeldede Şîî genelde Sünnî Usûlcülerin kullandığı her türlü aklî faaliyet onun hedefindedir: Kıyâs ve icmâ bâtıldır. Çünkü bunlar âmme’nin bid’at icadıdır. Aklın müdahalesine karşıdır. Eşyayı ancak İmamlardan aldığımız bilgiler ile tanımlarlar. Onların teorisine göre imâmî fukahâ akla istinat noktasında, kıyâs ve ictihâd ilkelerini kullanarak kelamcı, felsefeci ve mantıkçılara tabi olmuşlardır.⁶⁷³ Yine onlara göre akıl ancak hiss ve riyâzat gibi meselelerin dışında hata ihtimalini içerdiği için fukahâ akıl ve ictihâda itimat etmemelidir. Ahbârî fakîhler Esterebâdî, Nimetüllah el-Cezâîrî, Yusuf Bahrânî, Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî, Hürri el-Âmilî’dir.⁶⁷⁴ Bu hareket Behbehânî ve talebesi Şeyh Murtâzâ el-Ensârî gibi yeni dönem usûlün kurucuları tarafından ortadan kaldırılmıştır.

B. Ahbârîliğin Çıkış Sebepleri

1)- Sünnî Etki: Mutedil bir Ahbârî olan Yusuf Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra* isimli eserinde Usûlîlere itirazlarını Sünnî kesimin usûllerini kullanmalarından⁶⁷⁵ hareketle şöyle temellendirmektedir: Arkadaşlarımız; muhaliflerimizden re’y ve kıyâs taraftarı bir grubun akla, akıl ile istidlâl eden felâsife ve tab’iyyûna ait görüşlerine tâbi olarak Nebîlerin akıllarına uymayan şeyleri önerdiler.⁶⁷⁶ Fakat benim tahmînim der, Ağâ Büzürk; onlar ictihâd kelimesini tam kavrayamadıkları için muhalif olmuşlardır. Çünkü ictihâdın hâs mânâsı kıyâs ve re’y ile ameldir. Genel mânâsı ise şer’î ahkâmı mutlak istinbât’dır. Dolayısıyla bu iki anlam arasını ayıramayan Esterebâdî bunlara düşman olmuş, fukahâyı bu tip faaliyetlerle amel etmek ile ithâm etmiştir.⁶⁷⁷ Nitekim bir başka

⁶⁷¹ el-Cezâîrî, Nimetullâh Huseynî el-Müsevî (ö. 1112/1700), *Menbeu'l-Hayat*, Müessesetü A'lâ, Beyrut, ts., s. 42, 47, 58, 64.

⁶⁷² *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 15. Hocaları arasında Şehîd-i Sâni de vardır. Uyar, s. 219.

⁶⁷³ Seyyid Münîr, *er-Râfid fi'l-İlmi'l-Usûl*, s. 17.

⁶⁷⁴ et-Tahrânî (ö. 1389/1969), *Hasru'l-İctihâd*, Thk. Muhammed Alî el-Ensârî, 1401, s. 47.

⁶⁷⁵ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 78, 79.

⁶⁷⁶ *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 16.

⁶⁷⁷ et-Tahrânî, Ağâ Buzurg, *Hasru'l-İctihâd*, s. 51.

Ahbârî olan eş-Şâfi adlı tefsir sahibi el-Feyz el-Kâşânî Ahbârîliğin de karşıtı olan Usûlîliğin de gibi Sünnî kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁸

Kendilerinin salt imamların koyduğu yoldan gidenler olduğunu iddia eden Ahbârîler; Usûlîlerin imamların yolunu değiştirdiklerini iddia ederek bu noktada en büyük ithâmı 4.asırda yaşayan İbn Cüneyd ve talebesi İbn Ebî Akîl'e teksif ederler. Çünkü O, imamların yolunu terk edip usûl ilmine kapı açmış ve hatta kıyâsla amel etmiştir.⁶⁷⁹

Genel olarak hadisçiler ile re'yciler arasındaki münazara ve mücadele, onlar arasında ilmi rekabeti arttırarak verimliliği de sağlamıştır. Nitekim Iraklıların kıyâsı bir mantık yöntemi olarak kullanmaları fikha mantığının girmesini sağlamıştır.⁶⁸⁰ Örneğin münazaralar ve mantiki yöntemlerin kullanılması Şâfiî'ye usûl-i fikh ilmini vaz' etme mecburiyeti ve imkânını vermiştir. Zira münazaralar; kelime, cümle, Kitâb-Sünnet ilişkisi, sahâbe sözünün değeri, kıyâs ve sınırı gibi tartışma hususlarını usûl-i fikhin konusu kapsamına almayı sağlamıştır.⁶⁸¹ Bu münazaralar mezhebî bağlılıklar nedeni ile kendi mezhebini savunmak için rakibin silahı ile silahlanmak gibi zorunlu bir sonucu da doğurmuştur. Hadîsçiler, fıkıhçıların re'yelerini, fıkıhçılarda hadîsçilerin hadîslerini kullanarak birbirlerinin metotları ile de etkileşim içine girmiştir. Bu durum Şîa'da da böyle cereyan etmiş böylece akıl ve usûl ilminin tesisi konusu karşımıza çıkmıştır. Usûl ilmide aynı şekilde Usûlîler diye bir ekolün ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bu rekabet anlayışı ilmi rekabeti arttırarak verimliliği de sağlamıştır. Karşıt gruplar kendi görüşlerini savunmak için rakibin metotlarını kullanmak durumunda kalmışlardır. Ca'ferî fakîhler arasında cereyan eden benzeri tartışma eş-Şâfiî'nin yüklendiği inşâ edici rol gibi Usûlî âlimlerin usûlün inşâ ve ikmalini temin etmeye katkı sağlamıştır.

2)- Ahbârın Kâfi Geleceği Tezi: İmamlardan gelen menkul rivayetler o kadar çoktur ki fakîh akla ihtiyaç duymayacaktır. Nitekim fakîhler gaybet-i kübrâ'da⁶⁸² bu haberler ile yetinmiştir.

⁶⁷⁸ el-Kâşânî, el-Feyz (ö. 1091/1680, *el-Hakku'l-Mübîn*, Thk. Mîr Celâlüddîn el-Urmevî, Sâ mân-ı Çâb Danişkâh, yy., 1390, s. 5.

⁶⁷⁹ *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 15

⁶⁸⁰ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 168, 170.

⁶⁸¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 168, 170.

⁶⁸² Âğâ Râdî'ye göre Şîi ulemâ yedi tabakadan müteşekkildir: Âğâ Râdiyyüddîn Kazvînî, "*Tarih-i Meşâhir-i İslâmiyye*" çev: Metin Bozan, *DİCÜİFD*, C:VIII, S:II, 338 vd.

3)- Usûlî Düşüncenin Zayıflaması: Allâme Hillî ve talebelerinden sonra Usûlî düşünce zayıflamıştır. Öyle ki bu süre zarfında -sekizinci yüzyıl sonu ile on birinci yüzyıl başları arası- İmâmî fıkıh geleneğinde usûl ilminde birkaç telif dışında (meâlîm) eser verilememiştir. Hatta o kadar ki Şehîd-i Sâni (ö. 966), *Şerhu'l-Lüm'at'ü'd-Dimeşkiyye*'nin “Kitâbü'l-kazâ” bölümünde *iftâ için muhtasar bir fıkıh kitabı yeter*, dedikten sonra Sünnî/Malikî İbn Hâcib'in *Muhtasar*'ını örnek vermektedir.⁶⁸³

C. Ahbârîyyûn-Usûlîyyûn Mukayesesi

Peşinen şunları ifade etmek gerekir ki, tartışmaların etrafında döndüğü kavramlar şunlardır: İlm-i usûl, usûl-i fıkıh, kelâm, akıl, âmme, Ehl-i sünnet, zann, yakın, kıyâs, bid'at. Her iki ekolün itici gücü “muhaliflerimiz” olan Sünnî ve Mu'tezile fıkıh ekolleridir. Her iki ekolün fikhî meselelere yaklaşımında sergiledikleri tavır ve usûller onların farklı metodolojilere sahip olmalarına neden olmuştur. Dört delilden ilk ikisini kabul noktasında tartışma yok iken bunların muhtevaları açısından ihtilâflar söz konusu olup aynı şekilde son iki delil yani icmâ ve kıyâs etrafında tartışmalar baş göstermiştir.⁶⁸⁴ Aynı zamanda bir Ahbârî olan Şeyh Nimetüllâh el-Cezâirî, *Menbeu'l-Hayât* isimli eserinde iki okul arasındaki metod farklılıklarını ve meselelere yaklaşım tarzlarını dokuz maddede özetlemektedir. Bunlar şu başlıklar etrafında ele alınacaktır.⁶⁸⁵

1. Kitâb

Kitâb mahiyeti itibariyle delil olması hususunda hiçbir ihtilâf söz konusu değildir. Ama muhtevâsına dair yorumlarda ise ihtilâf söz konusudur.⁶⁸⁶ Kitâb konusunda Usûlî-Ahbârî arasında tartışma “tahrîf” ve “Kitâb'ın zâhiri ile amel” noktasında cereyan etmiştir. Çünkü Kur'ân'ın zâhiri nesh, takyîd, tahsîs gibi usûlî ilkeler içerdiği için bunları anlamak, yorumlamak ve kullanmak Ahbârîlere göre ancak imamlardan gelen rivâyetler ile söz konusu olmalıdır.⁶⁸⁷

⁶⁸³ Şehîd-i Sâni (ö. 966/1558), *Şerhu'l-Lüm'a'tü'd-Dimeşkiyye*, Câmia Necef, Kum 1410, III, 65.

⁶⁸⁴ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 249.

⁶⁸⁵ el-Cezâirî, *Menbeu'l-Hayat*, s. 42-64.

⁶⁸⁶ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 249.

⁶⁸⁷ *Devru'l-Akl fi'l- İctihâd*, 17; Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 251.

2. İmamların Ahbârı ile Amel

İmamların ahbârı “es-sekaletü’l asgar”⁶⁸⁸ olduğuna göre onun hucciyeti konusu tartışılmaz bir durum alacaktır. İlkesel olarak Şîî ulema Sünnet’in kapsamını imâmın ahbârını da kapsayacak şekilde genişletmiştir.⁶⁸⁹ Bunlardan Ahbârîler; imâmlardan gelen dört yüz usûlün herhangi bir değişikliğe maruz kalmadan üç Muhammed’in (Kuleynî, Şeyh Sadûk, Şeyh Tûsî) kitaplarında korunduğunu söyleyerek ⁶⁹⁰ bu ahbârın hiçbir şekilde sened ve metin olarak cerh ve tadîle imkân tanımazlar. Bu nedenle Usûlîler tarafından “*masûmun sözlerini değil onlardan anladıklarını* masûm hale getirmektedirler” şeklinde tenkite tabi tutulmaktadırlar. Ahbâr etrafındaki tartışmalar gaybetin uzaması ve Usûlî âlimlerin ahbâra getirmiş oldukları kriterler ile daha da derinleşmiştir. Bu anlamda

a)- Takiyye: Hadîslerdeki senetlerinin fazlalığı ve bu oranda da muhtevadaki tezatlar; haberlerin güvenilirliği ve delil olması hususu iki grup arasında tartışmaya neden olmuştur.⁶⁹¹ Kütüb-i erbaa ve bunun dışındaki kitaplarda mevcut olan ahbârın sıhhatini bile tartışmaya yanaşmayan Ahbârîler çelişki ve ihtilâfî inkâr edilemeyecek derecede açık olan ahbârla karşılaştıklarında bunun takiyyeden kaynaklandığını bu nedenle zâlim sultanlardan korunmak için ihtilâflı cevapların olabileceğini söylerler. Onlara göre Şîî yorumların âmme’nin hükümleri ile benzemesi yine takiyyeden kaynaklanmaktadır. Takiyyeden kaynaklanmayan benzerliklerde ise âmme’nin Ehl-i beyti taklit ettiklerini savunurlar. Usûlîler ise takiyyenin rolünü kabul etmekle beraber unutmama, yalan, gaflet gibi nedenlerin de rolü olduğunu ilave ederler.⁶⁹²

b)- Dört Kitaptaki Hadîslerin Değeri: Ahbârîler Kütüb-i Erbaa ve bunun dışındaki kitaplarda mevcut olan ahbârın sıhhatini bile tartışmaya yanaşmazlar.⁶⁹³ Ayrıca haberlerde söz konusu olan ihtilâfların giderilmesinin ancak imamın yolunu benimseyerek söz konusu olacağını söylemektedirler. Burada üç te’vîl yolu olduğunu, bunların *birincisi Kitâb’a arz, ikincisi âmme’ye muhalif olanı almak, üçüncüsü ise ilk*

⁶⁸⁸ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 249.

⁶⁸⁹ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 260

⁶⁹⁰ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 262.

⁶⁹¹ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 267.

⁶⁹² Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 265.

⁶⁹³ Karaman, “Ca’feriyye”, DİA, VII, 5-9.

dönem âlimler tarafından üzerinde icmâ'nın olduğu haberler ile amel etmek, şeklinde sıralamaktadırlar.⁶⁹⁴ Hâlbuki Usûlî fakîhler hadîsleri birbiri ile eş-değerde tutmazlar.⁶⁹⁵

c)- Ahbâr'ın Taksîmi: Ahbârîler hadîslerin senetlerinin fazlalığı⁶⁹⁶ ve takiyye'den kaynaklanan ahbârdaki ihtilâfı kaldırmak için yukarıdaki üç yolu tercih ederken Usûlîler daha sistemli bir metot geliştirerek ahbârî; sahîh, hasen, muvessak, zayıf olmak üzere dörde ayrılmışlardır. Gerek usûlde ve gerek fûrûda bu taksime göre hareket etmişlerdir.⁶⁹⁷ Ahbârîler hadîslerin eğer taksim edilecekse ancak mütevâtir ve gayr-i mütevâtir şeklinde taksimnin yapılabileceğini dörtlü taksimi benimsemenin âmme'nin “Şîa'nın haberlerinin hepsi yalandır” tezini kabul etmek anlamına gelebileceğini ifade ederler. Bu taksime verilen Ahbârî reaksiyon bilindik bir tez olan “kudemâ zamanında olmayan” şeydir,⁶⁹⁸ değerlendirmesidir.

d)- Haber-i Vâhid: İlk dönem âlimleri haberi vâhid ile amelin mümkün olup olmadığı şeklinde tartışmaya girmeyerek imamlardan gelen ahbârî kabul etmişler ve eserlerine almışlardır. Dinin usûl ve fûrû'unda haber-i vâhidi herhangi bir kritere tabi tutmadan kullanmışlar, Usûlî fakîhler ise belli kriterlerle kabul etmişlerdir.⁶⁹⁹

3. Akıl Delili

Ahbârî-Usûlî tartışmalarının en çok akıl delili etrafında cereyan ettiği kesindir. Akıl Usûlîlere göre dördüncü delil iken Ahbârîlere göre sadece ilk iki madde delil kabul edilir. Buna ilaveten başlangıçta Usûlîlerin de akli müstakil dördüncü delil orak kabul etmediklerini de bilmek gerekir.⁷⁰⁰ Netice de Ahbârîlere göre nas döneminde İmâmlara, nas döneminde sonra ise ahbârî rivâyet eden âlimlere başvurulmalıdır.⁷⁰¹ Ahbârîlerin

⁶⁹⁴ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri, Ahbârîlik*, 265.

⁶⁹⁵ Karaman, “Ca'feriyye”, DİA, VII, 5-9. Örneğin, 16.000'den fazla rivâyeti toplayan *el-Kâfi* üzerinde yapılan bir araştırmanın, bunlardan yalnızca 5072 rivayetin sahit olduğunu ortaya koyması Usûlîler'i teyit etmektedir

⁶⁹⁶ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 35; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 267.

⁶⁹⁷ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, 268, 270; *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 18.

⁶⁹⁸ Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 372-373.

⁶⁹⁹ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, 272; Ahbârîlerin Kuleyni Hadîslerinin “ilim” ifade etmesi iddialarına Behbehânî; o hadîslerin amelî olarak ilim ifade ettiğini sudûr olarak ilim ifade etmediğini belirtir. el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 123.

⁷⁰⁰ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 282.

⁷⁰¹ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 284.

akıl maddesine karşı tavırlarının temelini, *aklî mukaddimelerden zannî sonuçlardan öte bir kat'iyet oluşmaz*, ön kabulü oluşturmaktadır.⁷⁰²

Esterebâdî, aklî faaliyetleri dar bir alanda kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre akıl delilini bu alana taşıyarak ona rol vermek ittifak değil ihtilâf getirecektir.⁷⁰³ Çünkü akıl kendine uymayan nasları metruk kabul edecektir. Ahbârîler delil olması yönünden akli üçlü tasnife tâbi tutarlar.

1. Bedîhî olup kendisine teâruz eden bir şeyin bulunmadığı “bir ikinin yarısıdır” önermesi gibi gibi bedîhiyâttan olan hususlar.

2. Kendisi herhangi bir naklî delil tarafından desteklenen aklî delildir. Akıl; “Allah arşa istiva etmiştir” ayetinde Allah’ın mekânla sınırlandırılmasının muhal olduğunu izah için başka bir naklî delile ihtiyaç duyulduğuna işaret eder.

3. Ahbârîler’e göre akıl sadece hissî ve matematik gibi hesâbî şeylerde delil olarak kullanılabilir.⁷⁰⁴ Bu bakımdan akıl:

a)- Berâet: Usûliyyûna göre ise aklın müdahale alanı genellikle “berâet ve istishâb” ile sınırlıdır. Bu anlamda Usûlî ve Ahbârîler arasında ahkâmın “tesniye ve teslîs” şeklinde tasnifi ortaya çıkmaktadır. “Doğruluğu kesin olan işlere uyulur. Yanlışlığı kesin olan işlerden sakınılır. Müşkil olan işlerde ise onun hükmü Allah ve Resulüne götürülür”.⁷⁰⁵ Berâet halinin iki kısım olduğu noktasında iki ekol arasında ittifak vardır:

2)- Nefy-i vücûb: Aksi durum teklîf-i mâ lâ yutâk olacağı için delil sâbit oluncaya kadar asl olan nefy-i vücûb (şer’î sorumluluk olmaması) olmaktır.⁷⁰⁶

3)- Nefy-i tahrîm. Delil gelinceye kadar asl olan nefy-i tahrîmdir. Bu durumda asl olan Usûlîlere göre ibâhadır yani adem-i ihtiyâttır. Ahbârîlerde asıl olan tevakkuf ve ihtiyâttır. Meşkûk olan durumlarda Ahbârîler, ihtiyât asıldır, derlerken; Usûlîler, berâet ve istishâbı kullanırlar. Ahbârîler hükmünü kesin bilmedikleri yerlerde tevakkuf etmeyi

⁷⁰² el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 33; Mutahharî, Murtâzâ, Deh Koftâr, İntişârât-ı Sadrâ, s. 114.

⁷⁰³ Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri*, s. 286.

⁷⁰⁴ *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 18.

⁷⁰⁵ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö.1281), *Ferâidü'l-Usûl*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1419, II, 82; el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed (ö. 1186/ 1772), *ed-Düreru'n-Necefiyye*, Thk. Şirket-i Durer-i Mustafâ, I, 105.

⁷⁰⁶ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 67.

ve bazı durumlarda da ihtiyât ile amel etmeyi berâet-i asliye'ye tercih ederler.⁷⁰⁷ Ayrıca Ahbârîler, nassın olmadığı yerlerde hürmete dönerler.⁷⁰⁸ Böylece mubah alanı daraltırlar.

Ahbârîler'e göre de şer' gelmeden önce "teklîf" olmaz. Fakat onlar meseleyi aklî delil bağlamında ele almazlar. Bir başka ifade ile aklî delile müteallik hüsün ve kubuh bağlamında değerlendirmezler. Bu konuyu aklî değil rivâî bir bakış ile "her şey nehiy gelinceye kadar serbesttir", "kullardan ilmen hacb (bilgi sahibi kılınamayan) edilen şeyler (hükmen) onlardan kaldırılmıştır" şeklinde temellendirmektedir. Şer' geldikten sonra "ahkâm" açısından bir boşluk oluşmayacağı için hükme vâkıf olunamadığı zaman "tevakkuf"; "mevzuat (fürû fıkhâ ait tekil meseleler)" açısından buna ilave olarak ya berâet ya da ihtiyât asıl olacaktır. Bu taksim Ahbârîlere göre teslîs (üçlü taksim) içerirken usûliyyûn ahkâmı aklî olarak tesniye (ikili tasnif) şeklinde ikiye ayırmaktadır: Ya açık helâl ya da açık haramdır. Bunlara göre ihtiyât ve tevakkufa yer yoktur. Ahbârîler, ahbârî delil alarak "ya açık helâl ya açık haram ya da şüpheli olanlar" şeklinde formüle edilen teslîsî bir yaklaşım vardır. Usûliyyûn bir başka habere istinat ederek kendi teorileri gereği "Allah hâdlerini koymuş, haramlarını belirlemiş, bunların dışındakileri meskûtun anh (şer'î sorumluluktan uzak) etmiştir" ilkesini esas alırlar. Bu konuda usûlcülerin teorisinin temelini adem-i delil (delilin bulunamaması); delîl-ü adem (delil yokluğu) ilkesi oluşturmaktadır. Anlaşıyor ki Ahbârîler şer'îlik algıları gereği boşluğu ihtiyât ve tevakkuf ile doldurmaktadır.⁷⁰⁹

b)- İstishâb: Ahbârî âlimler istishâb ile ameli kabul etmezler iken Usûlî âlimler istishâbı üçe ayırmaktadır.⁷¹⁰

c)- Mülâzemet ve Hüsün-Kubuh Nazariyesi: Ahbârîler ile Usûlîler arasında diğer ihtilâflı mesele, Usûlîler tarafından kabul edilen mutlak mülâzemet teorisi. Onlar, aklın tarifini yaparken de buna işaret etmişler ve aklî hükmü, şer'î hükme

⁷⁰⁷ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, III, 547; er-Râzî (ö.1248/1832), *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, III, 548; Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), *Ferâidü'l-Usûl*, II, 61.

⁷⁰⁸ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), *Ferâidü'l-Usûl*, II, 61.

⁷⁰⁹ el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed (ö. 1186/ 1772), ed-Düreru'n-Necefiyye, Thk. Şirket-i Durer-i Mustafâ, I, 160. İlk Dönem usûlcüler arasında eşyanın hükmünün berâet, hazır ve tevakkuf üzere olması konusunda ihtilaf vardır. Tûsî ve Müfid tevakkuf, Murtâzâ ise ibâha tarafını esas almaktadır. Usûlün olgunlaşma döneminde ise Usûlcüler arasında ibâha tarafında konsensüs oluşmuştur; Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), *Ferâidü'l-Usûl*, II, 61; el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzira*, I, 44.

⁷¹⁰ el-Cezâirî, *Menbeu'l-Hayat*, s. 44. İstishâb çeşitleri başlığında geçmiştir.

ulaştıran Şey olarak tanımlamışlardır. Şöyle ki “Aklın bir Şeyin hüŐün ve kubhuna hükmettikten sonra artık onun her verdiği hükmün aynı zamanda Şer’î hüküm olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin aklen, zulmün kabîh olduğuna hükmetmek küçük önermedir. İkincisi büyük önerme olarak aklen kötü olan her filinin Şer’îata göre kötü olduğu hususudur. İşte buna mülâzemet denir”. Usûlîlerde olduğu gibi Ahbârîler de aklın varabileceği en son nokta iyilik ve kötülük olayının tespitidir. Burada terettüb eden cezâ ise ancak Şer’îat kanalıyla bilinebilir.⁷¹¹

d)- İctihâd: Müctehidler ile Ahbârîler arasındaki farklardan birisi naslardaki delil yokluğunda müctehidler zannî istinbâtlara tabi olmalarıdır. Onlara göre nas ve mezhebin zaruretlerinden bir delil yoksa Allah kullarına müctehidler zannlarına uymalarını emreder. Ahbârîler delil varsa kesin delil ve onun mazmûnu ile amel ederler; nassın mazmûnuna ulaşılamaz ise tevakkuf ederler.⁷¹² Bu arada gerek Ahbârîliğin ve gerek ise Usûlîlerin ictihâd anlayışları günümüz fakîhlerince “et-teabbüd bi’n-nass” ve tefekkuh bi’n-nass” kavramları ile tenkite tabi tutulmuştur: Günümüzde tefekkuh sahibi kişilerin azlığı ve ictihâd konusunun Ahbârî ictihâda doğru kaymasına sebep olmuştur. “et-teabbüd bi’n-nas” yani “nassın teabbüdîliği” ilkesine aşırı derece bağlılık nedeni ile günümüz fikhî geçmiş fakîhlerin fikhî anlayışlarından farklı bir yol seyretmiştir. Böylece, Şeyh Ensârî, Şehîdeyn, Hür el-Âmilî gibi fakîhlerin yolundan uzaklaşılmıştır. Aslında *et-teabbüd bi’n-nas* bizzat nas ile teabbüd ilkesine aykırıdır. Çünkü bu konu naslarda geçmemektedir. Hâlbuki *nasslarda et-tefekkuh bi’n-nass* emri geçmektedir. Nasların lafzî tercümelere ile meşgul olarak nasların mânâ ve maksatlarına “nazar” etmemek hüküm-konu ilişkisini kuramamak; *nas ile teabbüd ederek ictihâd eden* ile *naslar ile tefekkuh ederek ictihâd edenler* arasında fark vardır. Gerçekten de Şeyh Tûsî’nin el-Mebsût adlı eserine bakıldığında onun kıyaslarının meşhur olduğu görülecektir. Aslında onun yaptığı ve bize kıyâs olarak yansıyan Şeyin naslardaki lafzî “tefekkuh etmemenin” sebep olduğu donukluğu aşmak için “tefekkuh bi’n-nas” etmesidir. Onun fikhî anlayışı, nasları lafzî donukluğa sevk eden bir tefekkuhtan öte bir yer tuttuğu görülecektir. Yani Usûlî ictihâd önce “tefekkuh” sonra “teabbüd” temellidir. Hâlbuki “Ahbârî ictihâd”, “teabbüd üzerine teabbüd’dür”. Netice olarak usûlî düşünce naslar üzerinde teabbüdî davranmayı değil onların gaye ve maksatlarına derin bir

⁷¹¹ Uyar, *İmâmîyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 187.

⁷¹² el-Cezâirî, *Menbeu’l-Hayât*, s. 42.

şekilde eğildikten sonra “teabbüdü”liğe yönelir. Diğer yandan “Ahbârî ictihâd” anlayışı tefakkuh ve tedebbür anlayışının kapılarını kapatmıştır. Yine bir hakikat olarak İbn Cüneyd’in, kıyâsa yöneldiği isnadının hakikati aynı minvalde cereyan etmiş ve o, tefakkuh bin-nas ederek kendi zamanında yaşamış fakîhlerin önde gelenlerinden olmuştur.⁷¹³

e)- **İcmâ**: Sünnî ve Şîî usûlcüler arasında İcmâ konusunda ittifak vardır ancak tarifinde ihtilâf vardır. Şîî ulema icmâ’yı ilahi iradeyi keşfedici olarak kabul etmeyerek⁷¹⁴ Ehl-i sünnetin ilahi iradeye keşfedici anlam yüklemesine karşı çıkarlar.⁷¹⁵ Usûlcüler icmâ’yı kelâm ilminden hareketle de temellendirmişlerdir. Nitekim aklen; ulema bir şey üzerinde ittifak edince o şey hasendir ve aynı zamanda doğrudur. Yine icmâ özelinde aklen eğer hata üzerinde birleşme olma ihtimalinin olduğu yerde masûm İmâm’ın orada susması kabîh olurdu.⁷¹⁶ Görüldüğü üzere usûl ilmi fikhın bağrında yeşerirken fikh usûlü kelâmla iletişim içerisinde olmaktadır.

D. Esterebâdî-Âmilî Polemiği

Esterebâdî, Allâme Hillî ve onun yolunda gidenleri iki şeyle ithâm etmektedir. Birincisi: İmamlardan gelen hadîsleri dört kısımda tasnif ederek bu hadîslerin çoğunun sahîh olmadığını iddia etmektedirler. İkincisi: Mükellefleri, imamların ahbârına muhalif olan âmme’nin usûl eserlerinden hareketle temellendirdikleri zarûriyât-ı dîn ve zarûriyât-ı mezhepte kat’î bir delil ile sâbit olmayan ve müctehidlerin hata içeren zanları ile amel etmeye davet ettikleri ithamını⁷¹⁷ yapar. Buna cevap veren el-Âmilî,⁷¹⁸ Allâme’nin hadîs kültürüne müelliften daha vâkıf olduğunu dolayısıyla bunun Allâme’ye iftira olduğunu söylemektedir. Yine Esterebâdî, Allâme Hillî ve arkadaşların eserlerinde görülen âmme etkisine itiraz ederek, gaybet zamanında insanların ya mukallid ya müctehid olacağı fikrine; müctehidlerin şer’î, nazarî ve fer’î meseleleri kelâm, usûl ve lügat gibi yollar ile istinbât etmelerine ve böylece delilleri Kitâb, Sünnet

⁷¹³ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 407 (Şeyh İbrahim Ensârî ez-Zincânî, t.k. No, 198).

⁷¹⁴ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 277-280; el-Cezâirî, *Menbeu’l-Hayat*, 44. Fethullah Ahmed, *Mu’cemü Elfâzı Fıkhı Ca’ferî*, s. 38; *Devru’l-Akl fi’l-İctihâd*, s. 18.

⁷¹⁵ Teorik olarak böyle olsa da pratikte âdem-i nesh gibi konularda icmâyı kabul ederler. Fethullah Ahmed, *Mu’cemü Elfâzı Fıkhı Ca’ferî*, s. 38.

⁷¹⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedîde*, s. 92; es-Sadr, *Durûs fi İlmi’l-Usûl*, I, 43,44.

⁷¹⁷ Esterebâdî -el-Âmilî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye ve’ş-Şevâhidü’l-Mekkiyye*, s. 31.

⁷¹⁸ eş-Şevâhidü’l-Mekkiyye adlı eseri vardır: el-Kummî, *el-Künâ ve’l-Elgâb*, III, 269.

ve icmâ şeklinde sıralamalarına karşı çıkmaktadır. Buna cevap veren Nureddin Âmilî, âmme'nin eserlerinde geçen her bilginin yanlış olamayacağı ve ilim denilen olgunun “müşterek”lerden oluştuğu tezi ile karşılık vermektedir.⁷¹⁹

Esterebâdî ithâmına şöyle devam etmektedir. Yine raiyyeyi (şifliğe inanları) müctehid ve mukallid diye ayırmak Hz. Peygamber sonrası âmme'nin kelâmcı ve usûlcülerinin ortaya koyduğu tasniftir. Sonraki dönem fukahâmımız da bu yola tabi oldular.⁷²⁰ Buna itiraz eden Nureddîn Âmilî; nas döneminden sonra imamlara ulaşmak mümkün olmadığı için âmme'nin yaptığı gibi biz de usûl tedvîn ettik. Ancak aramızda fark vardır: Onlar usûl konusunda bize göre sahih olmayan kıyâs vb. hükümlere istinat ederlerken biz imamlardan gelen istinbât konusundaki usûl ve kavâide uygun davranıyoruz, şeklinde cevap vermektedir. Esterebâdî; Usûlî fakîhler âmme'nin “sizin müdevven kelâm, usûl ve müstenbat fikhınız yoktur; sadece imamlardan gelen rivayetleriniz vardır” ayıplamaları karşısında hemen usûl tedvîn etmeye davranarak İmamların yasaklarına kulak tıkadılar. Hâlbuki imamlar, onları aklî temele dayalı kelâmdan nehy edip onlara sem'î temele dayalı kelâmı emretmişlerdi.⁷²¹

Esterebâdî usûlün bütün başlıklarını ele alıp onları tenkide tutarak usûle gerek olmadığını imamlardan gelen rivayetlerde kıyamete kadar gerekli olan her şeyin ilmi ve delili hususunda mevcut ahbârdan rivâyetler olduğunu şöyle ifade eder: “İki kişinin ihtilâf ettiği mesele hakkında mutlaka Allah'tan bir hitâb ve hüküm vardır. Hatta erş-i hadeş'in (organı yaralama erş'i uzuvlara karşı işlenen cinayetlerde, miktarı naslarla belirlenmemiş veya takdiri hâkime bırakılmış ödenmesi gereken mal veya paraya)⁷²² hükmü bile sabittir. Nitekim Esterebâdî'ye göre Şeyh Sadûk'un naklettiği hadîslerin hepsi sahihtir. Kuleynî ise eserini rivayetlerdeki farklılıklar sebebi ile şaşkın kalan kişinin sorunlarını izale etmek için yazdım, demektedir. Esterebâdî'nin kendi tespiti ile cevap veren Nureddin el-Âmilî, öyle olsa idi haberler arasında çelişki olmazdı, demektedir.⁷²³

Kudemâ elde etmiş olduğu ilmi kat'iyet ifade edecek şekilde -vasıtalı ya da vasıtasız- direkt imamlardan almaları gerçeğinin gereği olarak bu haberlerin yanında

⁷¹⁹ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 32.

⁷²⁰ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 59.

⁷²¹ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 78.

⁷²² <https://fetva.diyaret.gov.tr/Dini-Kavramlar-Sozlugu/Cevap/?q=353>; DİA, “Erş” maddesi, XI, 307.

⁷²³ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 109-113.

başkalarının zannî fetvâlarına müracaat edilmemesi lâzımdır. Bu durum gaybet-i kübrâ'nın başlarında İbn Cüneyd ve Ebî Alî el-Ummânî ile başladı. Onlar Mu'tezile'den kelâm, usûl-i fıkıh okuyarak onların yollarına girdiler. Artık onların aklî temele dayalı usûl ve kaideleri içimize nüfuz etti. Allâme Hıllî ve arkadaşları derinleşmek amacı ile âmme'nin kitaplarını okudular. Böylece usûle ilişkin kavramların hepsi âmme'den hâssa'ya da sirayet etmiş oldu. Bunu bir zaruret icabı değil gaflet eseri aldılar.⁷²⁴ Buna iddialara el-Âmilî, "Müellif bunu delilsiz ve burhânsız olarak söylemektedir. Mesele onun dediği gibi değildir. Eğer bir usûl üzerine olsaydı ve hadîslerin hepsi sahîh olsa idi o takdirde hadîslerdeki tezat ve ihtilâf nereden gelmektedir. Şeyh Tûsî, *et-Tehzîb*'in başında her hadîsin karşısında tezaadı vardır, neredeyse ittifak edilen bir hadîs bile yoktur, demektedir. Ayrıca muhaliflerimizden bu konuda çok acımasız eleştiriler almaktayız. Hatta bu yüzden mezhebimizden dönen insanlar olmuştur"⁷²⁵ şeklinde cevap vermektedir.

Esterebâdî, "bana göre usûlcülerin -âmme olsun hâssa olsun- mutlak müctehidin zannına tabi olmak konusunda icmâ-i ümmet gibi kat'î bir delil vardır demeleri, meşru değildir. Çünkü icmâ'nın huccet olarak kullanılması âmme icadıdır. Diğer yandan imamlardan semâ yoluyla alınması gereken şer'î hükmü, zann içeren kesb ve nazar ile tahsil etmek usûl ve furu'da ihtilâfa neden olmaktadır. Öyleki bu gidiş peygamberlerin gönderiliş nedeni ile de çelişmektedir"⁷²⁶ şeklinde tespitlerde bulunmaktadır. Esterebâdî'nin tespitlerine Nureddin Âmilî şöyle cevap vermektedir: Şer'î hükümleri, nazar ve kesb ile elde etmenin ihtilâfa götüreceği mutlak değildir. Çünkü İmâmiyye'nin ilkelerini öğrenmek için aklî nazar ve kesbe ihtiyacımız, vardır. Akıl; delil olarak kabul etmemek şer'î ispat edememek demektir. Aklın müstakil olduğu yerlerde şer'e ihtiyaç yoktur. Burada şer' gelse bile akli teyid etmek için gelir. Akıl ve şer' tearuz etse akıl delilini esas almak naklî delili te'vîl etmek gerekir.

Esterebâdî'ye göre, bu kadar kolay olan bir din nasıl istinbâtlar ile zorlaştırılabilir? Zihin ve şartların değişimi ile değişebilen bu istinbât yolları nasıl olur da ümmet arasında müşterek şer'î hükümlere dayanak olabilir. Keza bu zannî istinbâtlardan kaynaklanan ihtilâflar harplere ve fitnelere sebep olmaktadır. Nitekim İbn

⁷²⁴ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 123.

⁷²⁵ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 131.

⁷²⁶ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 181-182.

Ebî Hadîd *Şerhu Nehcül-Belâğa'da* sahâbe arasındaki savaşların bir nedeninin de ictihâd hataları olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁷ Tabii olarak kendisine cevap yine Nureddin el-Âmilî tarafından verilmektedir: Bu savaşların nedeni ictihâd değil tersine riyaset kavgasıdır. Onların adâletten dönmeleridir, dedikten sonra âmme'nin böyle demesi neyse de müellifin olayı böyle istidlâl etmesi garip bir durumdur. Sanki aklınca eğer Muaviye ve Yezîd döneminde ictihâd olmasaydı bu olaylar olmayacaktı! Bu sadece kuruntudan ibarettir. Tersine ihtilâflar onların *re'y*, *istihsân* ve *kıyâs'a* meyilleri nedeni ile oldu; ictihâd ile değil!

Akıl ve nakil'e göre Peygamberlerin gönderilmesinden maksat ihtilâf ve husumetlerin kalkmasıdır. Hâlbuki şer'î kurallarda zan ile amel etmek, bilakis ihtilâfların çoğalmasına neden olmaktadır.⁷²⁸ Esterebâdî'nin, İmâmiyye'nin tüm asıllarının sahîh olduğu iddiasına el-Âmilî, "o takdirde takiyye hadîslerini ne yapacağız" diyerek sözünü şöyle sürdürmektedir.⁷²⁹ Eğer onun dediği gibi ictihâd yasak ise müctehid olmayanlar takiyye hadîsi ile diğerlerinin arasını nasıl ayıracaktır?⁷³⁰ Kudemâ ve müteahhirûn ulemâ ihtilâfları bertaraf etmek için Ricâl kitapları yazmaya başlamışlardır. Şeyh (Tûsî)nin dediği gibi kendi aramızdaki ihtilaf dört Sünnî imâm arasındaki ihtilâflardan daha fazladır. Öyle ki Şeyh Sadûk, kendisi gibi hadisçi olan Kuleynî'ye muhalif fetvâlar vermektedir. Hatta Şeyh Sadûk kendisi diğer eserlerinde *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* isimli eserine muhalif fetvâ vermeye başlamıştır. Örneğin bazı eserlerinde Ramazan ayı nafilesi (terâvih) ile ilgili delil rivayet ederken diğer bazı eserlerinde yok olduğunu söylemektedir. Mazmûnuna inanmadığı şeyin cevazına işaret içeren rivayetler nakletmektedir. Nasıl olacak hem mazmûnuna inanmıyor ve hem de imamlardan naklediyor. Üstelik takiyye'ye de yorumlamıyor!⁷³¹

Esterebâdî Şehîd-i Sâni'nin *bu konuda mücerret re'y ile hüküm verdim. Eser ve nas bulamadım*, cümlesini zikreder. Buna cevap veren el-Âmilî; bu cümle doğru ise burada âmme'ninki gibi delilsiz bir re'y akla gelemez. Bilakis delil kaynaklı, imamlardan gelen asıllardan ve mukarrar kaidelerden oluşan, ictihâd ve istinbâttan kaynaklanan re'y kastedilmektedir. Yasak olan, âmmenin mezmûm re'y ve kıyâsı ile

⁷²⁷ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 190 vd.

⁷²⁸ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 255.

⁷²⁹ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 308.

⁷³⁰ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 310.

⁷³¹ Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 310.

amel etmektir. Aradaki farkı fark ettiğinde ise mahzur ortadan kalkar.⁷³² Netice olarak Şîi ulemaya göre Ahbârî geleneğin bıraktığı negatif miras Sünnî fıkıh geleneğinde tartışıldığı gibi tanınmış hususlardır:

1. Akıl ve aklî istidlâlleri küçümsemek sonucunda Kur'ân hakkında düşünmekten mahrumiyet.
2. Kur'ânî hadîse ölçü yapmak yerine hadîs'i Kur'ân'a ölçü yapmak.⁷³³
3. Hadîs'i koruma adına Kur'ân'ın zâhirinin hucet olarak kullanılmasına engel olmak.
4. Teşrî kaynaklarından ikisini inkâr etmek.
5. Şer'î hükümlerde müctehidin rolünü inkâr ederek nasların lafızlarına aşırı derecede bağlılık ve nasları câmid (donuk, işlevsiz) hale getirmek.⁷³⁴

V. KAVÂİD ESERLERİNDE AKIL DELÎLİ

Ca'ferî fıkıhında Usûl-i fikh mukarrar hale geldikten sonra kavâid türü eserler verilmeye başlanmıştır. Bu anlamda kavâid türü eserlerin ilki Şehîd-i Evvel tarafından kaleme alınmıştır. Şehîd-i Evvel bu eserinde gerek kütüb-i sitte gerekse klasik usûl ve fûrû'a dair Sünnî eserlerden bir hayli nakiller yapmaktadır. Bu anlamda kavâid tarihine değinen Şehîd-i Evvel'e göre h. 3 asır Hanefî fakîhi ed-Debûsî'nin 17 kavaidi vardır. Bunları Şâfî fakîh Kadı Hüseyin *Şek ile yakin zâil olmaz, meşakkat teysîri celb eder, zarar izâle olunur, âdet muhkemdir* sıralaması ile dörtle sınırlamıştır. Aynı zamanda tüm bunları Şâfî fakîh İzz b. Abdisselâm maslahatı celb ve mefesedeti def' kaidesine indirgemıştır.⁷³⁵

İmâmiyye fıkıhında ilk olarak Şehîd-i Evvel; 330 kaide ve yüze yakın faide içeren *el-Kavâid* eserini telîf etmiştir. Şehîd-i Evvel, ilim yolculukları için Hille, Kerbela, Bağdat, Mekke, Medîne, Kudus, Dımeşk ve Mısır gibi ilim merkezlerine

⁷³² Esterebâdî - el-Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 364.

⁷³³ *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 20.

⁷³⁴ *Devru'l-Akl fi'l-İctihâd*, s. 22.

⁷³⁵ Şehîd-i Evvel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (ö. 786/1384), *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, Thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm, Kum, ts., I, 4.

giderek farklı mezheplerin âlimleri ile buluşmuş ve onların fikirlerini tanımıştır.⁷³⁶ Bu anlamda bu etkileşimin tabii bir göstergesi olarak “mukallit; müftünün vermiş olduğu fetvâ için bu benim hakkımda Allah’ın hükmüdür demektir” ifadesi “imâm’dan müftüye intikal eden vazifenin geldiği yeri göstermektedir.⁷³⁷

Usûlde ele alınan terimler *Kavâid* eserlerinde örneklemeler yapılarak daha anlaşılır hale gelmiştir. Örneğin mukaddime,⁷³⁸ maslahat,⁷³⁹ yakîn,⁷⁴⁰ zann-i gâlib,⁷⁴¹ iczâ,⁷⁴² mülâzemet⁷⁴³ kavramları açıklayıcı örneklerle daha da somutlaşmıştır.

⁷³⁶ Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 14.

⁷³⁷ Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 30.

⁷³⁸ Vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyde vâcibtir. Neresinde necâset olduğu belli olmayan elbisenin hepsinin yıkanması, gerekir. Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 192.

⁷³⁹ Allah’ı hükümleri -kelâm ilminde olduğu gibi- bir takım maksatlar ile mualeldir. Bu maksatların kabîh ve Allah’a râci olması muhaldir. Herhangi bir şer’î hükümde dünyevî maksattan daha öncelikli uhrevî bir maksat var ise buna ibadet ve keffâret denmektedir. Dünyevî maksat ve maslahat ağırlıklı hükümlere ise muâmelat denmektedir. Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 34-35, 52; es-Sîverî, el-Mikdâd (ö. 826/1422), *Nazdu'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, Thk. Seyyid Abdullatif, Kum 1403, s. 160.

⁷⁴⁰ Bu kaide dört çeşit istishâb aslında kendini gösterir. Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 133.

⁷⁴¹ Kuyuya fare kılı düşse zann-ı gâlibe göre su çekilir. Her ne kadar içinde bir şey kalma ihtimali olsa da suyun temiz olduğuna hükmedilir. Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I, 139.

⁷⁴² *Kâide-i tecâvüz gereği* mükellef; edâ mahallinden ayrıldıktan sonra ibadetin bir cüzünde şüphe etse buna itibar edilmez ve şekkin eseri terettüp etmez. el-Mustafevî, Seyyid Muhammed Kâzım, *Mietün Kâidetün Fıkhîyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417, s. 84. İbadetlerin kabulü ve iczâ’ı birbirinden ayrıdır. Şer’an nasıl emredildi ise öyle edâ edilmesi durumunda iczâ söz konusudur. Bu durumda muhatabın uhdesinden düşer ve zimmetinden sâkıt olur. Yapan kişi mutî olur. Hâlbuki kabul üzerine sevap terettüp eden şeydir Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, II, 97. İczâ’nın temellendirilmesi bağlamında şu olay nakledilmektedir. Âmmе’ den biri Kûfe pazarında incirciden iki incir araklar ve birisini bir dilenciye sadaka verir sonra Ebû Ca’fer’e iki şey işledim ve on hasene kazandım sekiz hasene ise bana kâr kaldı deyince Ebû Ca’fer; hata ettin! Allah ancak muttakilerden kabul eder, şeklinde cevap vermektedir.; Edâ ve günah birleşmez. Bu anlamda “namazı vaktin sonuna kadar bekletmek ancak özür sahipleri içindir. Diğerleri günahkârdır” şeklinde gelen haber konunun ehemmiyetini vurgu içindir. Çünkü ilk vakit rıza son vakit ise afvdir. Öyle ise günah yoktur. Yani namaz için vakitler sebeptir. Fakat bu vaktin evveli ile tahsîs edilemez. Eğer böyle olsa ilk vakitten sonra bâliğ olan kimseye namaz vâcib olmaz idi. Öyle ise vaktin tamamı namazın vâcib olması için bir cüzdür. Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, II, 100,103; I, 52.

⁷⁴³ Telâzüm ve mülâzemet kavramı aklın hükmettiğine şer’in de hükmetmesi anlamında kullanılan kâidedir. (Kahayev, Amir, *Ebû Ca’fer et-Tûsi’nin Hayatı, Eserleri ve Usûlü Fıkhla Alakalı el-‘Udde Eserinde Delil Anlayışı*/haz. Amir Kahayev. 2011 (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 81); Bu kâideden hareketle istidlâl olunan telâzüm meselesinin örneği şer’î amaçla yapılan seferde namazın kasrı ile oruç arasındaki mülâzemetdir. Namazın kasrı’nı icap ettiren her bir sefer aynı zamanda orucu kasr ettirmeyi de vâcib kılar. (el- Mustafevî, *Mietün Kâidetün Fıkhîyye*, s. 105, 106); Mülâzemet teorisi aynı zamanda Şârî’ ve ukalâ arasının ayrılmasını gerektirir. Bu kaidenin temellendirilmesi şöyledir: Şârî’ ukalânın seyyidi ve onlardan birisi olduğuna göre ukalâ bir şeyi tahsîn ve takbîh ediyorsa Şârî’in de bunun zımnına dâhil olması gereklidir. Peki, burada aklın hükmünün keyfiyeti nedir? Buralarda aklın hükmü, şer’î hükmü “keşif” olup hüküm” inşâ” etmek değildir. Yani müdriktir, münşî değildir. Bu anlamda şer’an memnû olan aklen memnu gibidir kaidesi gereği içki içme yasağında şer’î men’ aklî men’ gibidir. el-Mustafevî, *Mietün Kâidetün Fıkhîyye*, s. 270, 271.

VI. DÖNEMİN GENEL USÛLÎ MUHAYYİLESİ

Şeyh Müfid’le başlayıp Esterebâdî ile inkita’ya uğrayan teşekkül döneminde *usûl ve usûlî muhayyile* “âimme’ icadı” olan usûl anlayışından “usûl gereklidir”; aslında usûlün ilkeleri İmamlar tarafından atılmıştır anlayışına doğru evrilmişlerdir. Hatta Sünnî usûl anlayışı ile aynileşmiş ve kurumsallaşmıştır. Diğer taraftan Sünnî usûle getirmiş oldukları ihtilâflarla mündemiç olan usûl eleştiri olgusunu kendileri de aynen yaşamışlardır.

VII. DEĞERLENDİRME

Yukarıda birinci bölümde bahsi geçtiği üzere imamların dilinde ve usûlün oluşma öncesi döneminde akla daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonu yüklenmiştir. İmamların varlığı gibi güçlü bir gerekçe ile usûlün gereksizliğini içeren bu mezhebî muhayyile ve tez, karşılaşılan mezhebî zorunluluk neticesi esneklik kazanmıştır. Onların Sünnîlere getirmiş oldukları killet-i nas (özellikle sünen) ithâmı Sünnîlerce daha güçlü bir şekilde “killet-i fûrû” cevabı ile geri iade edilmiştir. Kendilerine yapılan “killet-i fûrû” isnadı usûl-i fikh için bir mecburiyet zemini hazırlamıştır.

Usûlün oluşturulma sürecinin ilk dönemlerinde “delîlü’l-akl, edilletü’l-akl” şeklinde görülen akıl delilinin ne muhtevası ne de mahiyetine dönük sarih bir açıklama görülmemektedir. Ancak ilerleyen iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesâda delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Böylece bu dönemde dört delil algısı netleşmiştir.

Şîî fikhında ictihâd tartışmaları ilk olarak kıyâs bağlamında başlamıştır. Bidâyette oluşan ictihâd, re’y, istihsân ve kıyâsa muhalif olarak gelişen *akıl delili* anlayışı; zamanla re’y ve istihsânı ictihâdın kapsamı dışında tutarak kıyâsı belli kriterlerle mukayyet olmak şartı ile aynı zamanda mantîkî kıyâsı da muhtevâsına alacak şekilde kabule doğru yol almıştır. Böylelikle aklî faaliyetlerin kapsamı çizilmiştir. Usûl öncesi ve tedvîn dönemi başlarında kıyâs konusunda ciddî gelgitler yaşayan Ca’ferî

fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşılmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zâhirinden kıyâsı evlâ, nasların umûmî anlamlarından ise mefhûm terimleri altında tatbik etmişlerdir. İlk dönemin iki önemli usûlcüsü Murtazâ ve talebesi et-Tûsî eserlerinde Hanefîlerden İsâ b. Ebân ve el-Kerhî'ye; Mâlik, Şâfiî', Hüseyin el-Basrî'ye atıflarda bulunurlar.⁷⁴⁴

Bu süreç “Usûlî-Ahbârî” şeklinde yeni bir ayrışmayı da başlatmıştır. Bu anlamda Usûlî-Ahbârî iç tartışmalarının etrafında döndüğü kavramlar şunlardır: İlm-i usûl, usûl-i fikh, kelâm, akıl, amme, Ehl-i sünnet, zan, yakîn, kıyâs, bid'at.

⁷⁴⁴ Bkz., Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 332. et-Tûsî, *el-Udde*, I, 261.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNÜN OLGUNLAŞMA DÖNEMİNDE AKIL DELİLİ

Usûlün bu olgunlaşma dönemi Esterebâdî ile hicrî XI. yy'da ortaya çıkan ve XII. yy. sonuna kadar devam eden Ahbârîlik dâhil olmak üzere el-Behbehânî ile başlayan yeni dönemi içerir. Bu dönemde Ahbârîlik ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bu dönem onun öğrencilerinden oluşan üç nesli kapsar ve günümüze kadar devam eder.⁷⁴⁵ Şîî fıkıh usûlü geleneğinde Kerbelâ Ekolü olarak bilinen okulun belirleyici iki müctehid âlimi Behbehânî ve Şeyh Ensârî'dir. Bu ekol ile birlikte usûle yeni kavram ve tasnifler girmiştir.⁷⁴⁶

I. DÖNEMİN ÖNCÜLERİ

A. Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772)

Akıl ve aklî bir faaliyet olan usûl ilmi, usûl ilminin hadîs'e etkisi bağlamında hadîslerin dörde taksimi ve bu taksim neticesinde ihtilâfların oluşması, bu sürece katkı sunan takıyye konusu, Usûlî-Ahbârî ayrımın gerekçeleri olduğu daha önce zikredilmişti.⁷⁴⁷

Ahbârîlerin reisi Esterebâdî'nin talebesi olan Bahrânî, orta yolu tutarak ölçülü bir Ahbârî eleştirisi yapmış böylece usûlî düşüncenin hâkimiyetine zemin hazırlamış olmaktadır. Nitekim kendisi Ahbârî olmasına rağmen el-Bahrânî, Şerîf Murtâzâ'dan nakil yapacak kadar rahattır. Bu bağlamda Şerîf Murtâzâ'dan naklen haşeviyye; haber-i vâhid ile amel konusunda o kadar ileri gittiler ki tenâkuz içeren haberleri de naklederek *benden sonra kâlet/hadîs uydurmalar çoğalacak* hadîsini onaylamış oldular,

⁷⁴⁵ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 8, 9 (Taktîm).

⁷⁴⁶ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 18, 19; el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 319-325.

⁷⁴⁷ el-Bahrânî, Muhakkik Yûsuf (ö. 1186/ 1772), *el-Hadâikü'n-Nâzıra fî Ahkâmi'l-Aterati't-Tâhira*, Thk. Muhammed Takî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, ts., (Taktîm), I, 15.

demektedir.⁷⁴⁸ Yine o, “Medârik-i ahkâm, Usûliyyûn’a göre dördtür: Kitâb, Sünnet, icmâ ve delilü’l akıl. Kitâb konusunda usûliyyûn 500’e yakın ayetin fikhî konuları içerdiğini ifade etmektedirler. Ahbârîler ifrat tefrit arasında ikiye bölünmüştür. Bir kısmı *kul hüvellahü ahad* dâhil hiçbir ayet imâmların yorumu olmadan anlaşılabilir derken bir diğeri imâmların ancak müşkilât ve mübhemât kapsamındaki konuları te’vîl hususunda rolleri vardır, demektedirler.⁷⁴⁹ Yine Ahbârîlere göre göre Hz. Ali; Kur’ân Allah’ın sâmit/sessiz Kitâbı ben ise Allah’ın nâtık/sesli kitabıyım, demiştir. Eğer Kur’ân onlarsız anlaşılacak olsa idi Hz. Ali bunu ifade etmezdi.⁷⁵⁰ Ayette geçen ‘müstenbitûn’ ifadesi masûm imamlardır”, tespitinde bulunmaktadır. Bu tespitler kendisinin usûlî mantığa doğru yaklaştığını göstermektedir.

el-Bahrânî Usûlîler ile Ahbârîler arasında bir köprü vazifesi üstelenerek akıl delili konusunda geçen tüm değerlendirmelerin özetini vermektedir: Akıl delilini bazıları berâet-i asliye ve istishâbla tefsir ederken bazıları ise sadece istishâb’a özel kırlarlar. Bir üçüncü grup ise bunu lahn-ı hitâb, fehvâ’l-hitâb ve delilü’l hitâb kavramları ile izah etmektedirler. Dördüncü grup ise berâet-i asliye, istishâb, iki hüküm arasındaki telâzum, mukaddime-i vâcib, bir şey ile emir onun zıddından nehiydir kaidesi ve delâlet-i iltizâmiye ile açıklar. Diğeri yandan Bahrânî kıyâs konusunun serencamına değinerek “usûlcülerin geneli kıyâsı evleviyet ve mansûsu illet kıyâsını kabul ederler. Birincisine tefîf ayetini misal vererek bunlara kıyâsı celî demişlerdir. İletin teaddî etmesi konusunda ise bir kısım usûlcüler bunu mefhûm delâleti kapsamında yani muvâfakat delâleti ile teaddî etmektedir derler iken bir diğeri⁷⁵¹ ise -Muhakkik gibi- bunu lugavî bir nakil olarak nitelerler. Aslında burada vurgulamak istedikleri husus illetin ilim ya da zann ifade etmesi halidir. Bir diğeri ifade ile illet ilim ile biliniyorsa tadiyahesi söz konusu olacaktır. Murtâzâ, mansûs illetli kıyâsa da karşı çıkarken Allâme ve tüm usûlcüler delildir, demektedirler.⁷⁵²

Görüldüğü üzere Bahrânî’nin takip ettiği mutedil yöntemin bir işareti olarak O, Usûlî âlimlerin eserlerinin mendil ile tutulduğu bir vasatta eserinde Usûlî âlimlerin görüşlerini nakletmektedir. Bir tartışma konusu olarak akıl ve aklın kapsamına dair

⁷⁴⁸ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 21.

⁷⁴⁹ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 27; el-Cezâirî, *Menbeu’l-Hayat*, s. 47.

⁷⁵⁰ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 30,31.

⁷⁵¹ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 60, 63.

⁷⁵² el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 63.

çerçeve bir özet sunarak dönemin güncelini bize aktarmaktadır. Diğer taraftan Bahrânî'nin görüşleri Usûlî-Ahbârî fikhî görüşlerini mukayeseli olarak anlamaya da ciddi katkı sunmaktadır. Onun bu itidal içeren tavrı sert Ahbârîliğin yumuşamasına ve bu minvalde Ahbârîlerin usûlîliğe doğru evrilmesine zemin hazırlamıştır.

B. Vâhid el-Behbehânî (ö. 1206/1784)

el-Bahrânî'den sonra usûl alanında derin izler bırakan olgunlaşma döneminin ön önemli Usûlî fakihî Vâhid el-Behbehânî'dir. Muallimü'l müctehidin, olarak nitelenmektedir. Kerbelâ'da doğmuş olup sonra Behbehân'a taşınmıştır. İlim ve tedris hayatı burada geçti. Kendisine ait birçok risâleden örnek olarak *Risâletü'l-İctihâd* ve fakih için lâzım olan şeyleri içeren *el-Fevâidü'l-Hâiriyye* eserleri öne çıkmaktadır.⁷⁵³ Çünkü onun medresesinden çıkmış olan fakih ve usûlcüler; bir ekol olarak Ahbârî düşüncenin fikh alanından izâle edilmesini sağlamıştır. Behbehânî'nin yaşadığı dönem Ahbârî-Usûlî ekollerinin mücadelesinin zirve yaptığı bir zaman dilimini kapsamaktadır. Öyle ki toplumda hakim olan Ahbârîler müctehidlerin kitaplarına dokunmak zorunda kaldıklarında bu eserlere ancak mendil ile dokunurlardı. Tüm muasır müctehidler onun cazibesi dâhilinde idi.⁷⁵⁴

Behbehânî'nin döneminde Kerbela'da egemen olan mutaassıp tasavvufî ve Ahbârî iki eğilim nasların zâhirleri⁷⁵⁵ ile yetinmeyi esas kabul etmekte ve naslar ihtilâf içermesine rağmen onlara kat'îyet atf etmektedirler. Bu vasatta onun mücadelesi ile sadece usûl-i fikh değil hadîs usûlü de donukluktan kurtulmuştur.⁷⁵⁶

⁷⁵³ el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 109; el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, (Takdîm), 11-15; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 92-99 (123. md); en-Nerâkî, Muhammed Mehdî (ö. 1209/1794), *Câmiu's-Seâdât*, Thk. Seyyid Muhammed Kelanter, Kum, ts., I, 92-99 (123. md).

⁷⁵⁴ el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, II, 109; el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 11-15 (Takdîm); el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 92-99 (123. md); en-Nerâkî, Muhammed Mehdî (ö. 1209/1794), *Câmiu's-Seâdât*, Thk. Seyyid Muhammed Kelanter, Kum, ts., I, 92-99 (123. md).

⁷⁵⁵ Diğer taraftan nasların zâhirleri ile yetinmek husûsu Usûlî âlimlerce “nasların zâhirlerini bilmek için nahiv, lugat, usûl bilmek gerekir” şartına bağlanarak usûl ilmine gerekçe kılınmıştır. el-İsfehânî, Muhammed Rızâ en-Necefî (ö. 1362/1943), *Vikâyetü'l-Ezhân*, Müessesetü Âl-i beyt, Kum 1413, s. 503.

⁷⁵⁶ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, I, 17-18 (Takdîm).

Behbehânî akıl delilini hüsün ve kubuh'un aklî olması⁷⁵⁷ üzerinden temellendirerek berâet'le ilişkilendirmektedir. Çünkü teklîf sâbit oluncaya kadar ve aynı zamanda teklîf ile ilgili ilim hali tahakkuk edinceye kadar asl olan berâet-i zimmettir.⁷⁵⁸ Diğer taraftan Behbehânî; yaşadığı dönemde hakim olan Ahbârî düşüncenin aşırı nasçılığına itiraz ederek *el-Fevâid* isimli eserinin ikinci fâidesinde iki vehmi def' başlığı altında "birinci vehim her şeyin Şârî'den alınması gerektiği ve vazifenin tevkîfî olduğu ikinci vehim ise bazı ahkâmın örfe ircasıdır. İkisi de fâsittir" diyerek orta bir yol takip etmişti.⁷⁵⁹ Görüldüğü gibi Behbehânî yaşadığı dönemde etkin olan ve o dönemin düşünce dünyasını etkisini altına almış olan Ahbârî harekete reaksiyon olarak daha henüz ilk "faide'de tepki vermiş, akla önem atfetmiş ve akıl nakil dengesine vurgu yapmıştır. Savunduğu teze gerekçe olarak muâmelat ile ilgili meselelerde Allah'ın; Peygamberleri kavimlerinin lisanını ile göndermesini delil getirerek salt Şârî'in emrinin şart koşulmasına gerek olmadığını ifade eder.⁷⁶⁰ Bu tespitlerin aklî delille geniş ibâha alanı açacağı açıktır.

Zan konusuna değinen Behbehânî Altıncı Fâide'de zann ile amelin cevâzi konusunu ele almaktadır. O, *şer'î ahkâmın kendisinde zann ile amel câiz değildir* tezinin bir vehim olduğunu ifade ederek mevzûâtlarda (fikhın fûrûlarında) zan mutlak olarak câizdir. Hâlbuki der, Behbehânî, Ahbârîler de ibâdet dışındaki ahkâmın kendisinde zanna cevaz vermeseler de mevzûlarında zanna cevaz verirler. Müctehidler ise hayatta olan müctehidin ve bazı meselelerde mukallidin zannına cevaz vermişlerdir.⁷⁶¹ Görüleceği gibi bu durum; ictihâd anlayışının Sünnîleşme sürecinin tabii bir neticesidir.

C. Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864)

Behbehânî çizgisinin devamı olan Şeyh Murtâzâ el-Ensârî Usûl'e dair görüşlerini iki eserde ele almıştır: *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn* ve *Ferâidu'l-Usûl el-Hâşiye*

⁷⁵⁷ el-Behbehânî Ağa Muhammed, *el-Fevâidü'l-Cedîde* (el-Fevâidü'l-Hâiriyye'nin sonunda), Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum 1415, s. 363.

⁷⁵⁸ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Cedîde*, s. 410.

⁷⁵⁹ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 95.

⁷⁶⁰ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 106.

⁷⁶¹ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 117.

ale'l-Kavânîn isimli bu eseri aslında Mirzâ el-Kummî'nin “Kavânînu'l-Usûl” adlı eserinin istishâb kısmının hâşiyesidir.

Eserin muhtevası istishâb konusunun geniş ve uzun bir şerhinden ibarettir. Bu aynı zamanda Ebû Zehra'nın dediği gibi kıyâsa kapatılan kapının istishâb başlığı altında yeniden açılarak aklî faaliyetlerinin devam etmesinin de bir sonucudur.⁷⁶²

Şeyh Tûsî ve Şeyh Ensârî arasında benzerlik vardır. Şeyh Tûsî, fıkıh usûl ve fûrûna yenilikler getirirken Şeyh Ensârî özellikle muâmelat fihhına katkı sağlamıştır. Fûrû fıkha mekâsib isimli eseri ile farklı bir anlayış getirmiştir.⁷⁶³

O, istishâb'a akıl delili bağlamında yeni kapsamlar kazandırmıştır. Ona göre usûlcülerin *ibkâ-u mâ kâne alâ mâ kâne*, şeklindeki yaptıkları tariflerinden anlaşılan şey; akıl ve ahbârdan elde edilen küllîlerdir.⁷⁶⁴ Aklî küllîler ise akıl yoluyla tesis edilen genel prensiplerdir. Bu kapsamda kâide-i nefy-i zarar, kâide-i nefy-i hârec, kâide-i haml-i fiil-i muslim ale's-sihha, kâide-i yakîn gibi kurallar usûl ilminde yer tutmuştur.⁷⁶⁵ Şeyh Ensârî, Mirzâ Kummî'den naklen, istishâbın bir çok çeşitleri olabileceğini söyler: Sâbık hâlin durumu açısından adem ve vücûb istishâbı, genel kuralını nakleden Şeyh Ensari, “istishâbın kısımlarının menşei genellikle iki noktadadır. Birincisi mevcut halin devamı; ikincisi ise şekkin sâbit olmasıdır”, demektedir.⁷⁶⁶

D. Muhammed Rızâ el-Muzaffer (ö. 1381/1961)

Usûl-i fikh ilmüne gerek yeni kavramlar ve gerekse yeni yorumlar getiren el-Muzaffer; ilim havzalarında günümüzde etkisini sürdüren bir usûl âlimidir. O, geçmişten günümüze fikhın geçirdiği evreleri ve gelişimini takip ederek özet bilgiler sunmaktadır. Gerek usûl tarihini ele alışı gerekse yeni kavram ve yorumları içeren dört

⁷⁶² Bundan dolayı “istishâb” konusunu bazıları gayri müstakillâti aklîye kapsamında ele alırlar iken bazıları Şârî tarafından belirlenen teabbudî bir hükümdür, demektedirler. Bir diğer grup ise *binâ-ü ukalâ* tarafından fiili bir uygulamadır, demektedirler”. Âgâ Ziyâ (takrîr ve bahs) (ö. 1361/1942), *Tenkîhu'l-Usûl*, s. 161.

⁷⁶³ Ona göre mekâsib dördtür: Helâl olanlar velâyet, ticaret, sanâat, icârattır. Velâyetin adil olanı, adil vâlilerin velâyetidir. Bunlardan bir yönden haram olanlar ile bir yönden helâl olanlar vardır: Bu dört helal çeşidi; velâyet, ticâret, sanâat ve icârattır. Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), *Kitâbü'l-Mekâsib*, Thk. Koms, Kum 1415, I, 15 (Taktîm).

⁷⁶⁴ Şeyh Ensârî, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 20.

⁷⁶⁵ Şeyh Ensârî (ö. 1281/1864), *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, Matbaa-i- Bâkırî, Kum1415, s. 22.

⁷⁶⁶ Şeyh Ensârî, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 45.

ciltlik eseri ilim havzalarında tedris edilmektedir. Aslında onun yaptığı usûlün olgunlaşma döneminin belirleyicisi olan iki müctehid Behbehânî ve Şeyh Ensârî'nin çizgisini yeni bir mantık ve sistematik vererek aklî delil kapsamında yorumlamaktır. Bu anlamda o usûl-emâre, edille, hucec, taksîm-i şek, ta'zîr ve tencîz kavramlarını yeni bir yorumla usulde ele almıştır. Bunları üç maddede ele alabiliriz:

1-Müctehidin, şer'î vâkiî⁷⁶⁷ ahkâma ulaşmak için kullandıkları delillere *edille-i ictihâdiyye* ve bu delillerle ulaştığı ahkâma ahkâm-ı şer'iyye-i vâkiyye demektedir. Bu deliller; sika kişinin haber-i vâhid'i, icmâ ve meşhûr haberdir.

2-İkinci bir grup hucec ve edille vardır ki bunlarla fakîh “vazîfe-i şer'iyye”ye ulaşır. Bunlar, fakihin şer'î vâkiî ahkâma ulaşmak için kullanacağı emâre, hucec ve edille'leri kaybettiği zaman ortaya çıkar. Şer'î vâkiî hükümlerin bilinmemesi durumunda fakîh; ikinci dereceden edille-fukâhatiyye denilen aklî ve şer'î vazifelere ulaşmayı sağlayan edille-hucec ve emârelere sarılır. Yani onlar, fakihin ahkâm-ı şer'iyye'ye ulaşmak için kullandıkları delilleri “edille-i ictihâdiyye”⁷⁶⁸; “emâreler” karşılığında zâhirî hükümlere ulaşmak için kullandıkları delillere ise “edille-i fukâhetiyye” derler.

3- O, “taksîm-i şek” konusunu,⁷⁶⁹ tencîz ve ta'zîr kavramını incelemiştir. Ona göre mükellefin hali bu üç merhaleden hâli değildir. Bu merhaleler takip edilerek sonuca gidilir. Nitekim Şeyh Ensârî, mükellef şer'î hükme yöneldiğinde ya şekk ya kat' ya zann ile karşılaşır. Birinci olarak mükellef ya kat'iyet elde eder ya etmez. İkinci olarak yanında ya muteber tarîk/metot vardır ya yoktur. Bunun açıklaması şudur: Mükellef delilde kat'îlik bulursa onunla amel etmesi zarûrîdir. Bu kat'iyet durumunda isabet etmesine tencîz, hata ederse hatasının kendisine mesuliyet yüklememesine de ta'zîr denmektedir. İkinci olarak mükellef şer'î hüküm konusunda kat'iyet elde edemez ise huciyeti ve muteberliği Şârî' tarafından muteber bir delil ile sâbit olan zannî delillere döner. Bu zannî delillere “emârât, turuk, zünûnu hâssa” denir. Bunlar sika haberi vâhid, icmâ, şöret vb. Şârî'in muteber gördüğü delillerdir. Üçüncü adımda ise

⁷⁶⁷ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, I, 105.

⁷⁶⁸ Edille-i İctihâdiyye; Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıldır. Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhı Ca'ferî*, s. 190.

⁷⁶⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 18,19; el-Behbehânî, *el Fevaidül Hâiriyye*, s. 319-325.

eğer mükellef “muteber zanni delil” de muvaffak olmaz ise bu durumda “usûl-i ameliye”ye başvurur.⁷⁷⁰

Şeyh Muzaffer, eserini dört fasıl ve bir hatime ile telif etmiştir. 1.Fasıl: Elfâz, 2. Fasıl mebâhis-i aklîye. Burada akıl ve şer‘ arasındaki mülâzemet, mukaddime-i vâcib, mesele-i zıdd, emir ve nehyin ictimâi. 3.Fasıl. Mebâhis-i hucdet: Zâhirin hucdeti, haberi vâhidin hucdeti, Sünnet ve aklın hucdetidir. 4.Fasıl. usûl-i ameliye, yani müctehidin delili bulamadığı zamanlarda müracaat edeceği berâet, istishâb ihtiyât, konularını içerir.⁷⁷¹

E. Muhammed Bâkır es-Sadr

Günümüz ilim havzalarında etkisi devam eden bir diğer fakîh Muhammed Bâkır es-Sadr’dır. es-Sadr’ın bu eseri ismine mutabık olarak gerek kavramları felsefî ve mantîkî tarzda ele alışı ve gerekse sistematik olarak klasik fıkıh usûllerinden farklıdır. Bu bağlamda günümüzde ilim havzalarında kaynak kitap olarak kullanılmaktadır. Nitekim O, usûl-i fikh’in tarifinde bu farklılığını göstermektedir: İlm-i usûl; şer‘î hükmü istinbât konusunda anâsır-ı müştereke’yi bilmektir.⁷⁷² *Anâsır-ı müştereke*’den maksat, “kavâid-i amme”dir.⁷⁷³ Bu açıdan bakıldığında fıkıh usûlü, fıkıh ilminin mantığıdır.⁷⁷⁴ Usûl-i fikh’a nihâî bir tanım getiren müellifin farklılığı şer‘î hükümlerin tanım ve taksiminde de ortaya çıkmaktadır. O, usûl için yapılan “Şârî’in mükellefin fiillerine ilişkin hitâbıdır” şeklindeki tanımda eksiklik görmektedir. Ona göre şer‘î hüküm: “Şârî’den sudûr eden insan hayatına ilişkin ef’âl, zât ve eşyaya dönük olan teşrîlerdir”.⁷⁷⁵

Usûl ilmi, fıkıh ilminin mantığı olduğuna göre es-Sadr; hemen ictihâd tanımı ve ictihâd tarihine giriş yapmaktadır: Ona göre “yoğun çaba harcamak” anlamında ictihâd kavramı ilk defa Sünnî ekoller tarafından- özellikle Ebû Hanîfe -müctehidin naslarda

⁷⁷⁰ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, I, 23; et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Said, *el-Muhkem fi Usûli’l-Fıkh*, Müessesetü’l-Menâr, Kum 1414, IV, 10; el-Hakîm, es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü’l-Âmme li’l-Fıkhî’l-Mukâren*, 26.

⁷⁷¹ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, I, 35.

⁷⁷² es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedîde*, s. 8.

⁷⁷³ es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedîde*, s. 11.

⁷⁷⁴ es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedîde*, 14; es-Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır (ö. 1400/1979), *Durûs fi İlmi’l-Usûl*, Müessesetü Âli Beyt, Beyrut 1406, I, 39.

⁷⁷⁵ es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedîde*, s. 100.

istinbât faaliyeti için bir şey bulamadığı zaman nas yerine ikâme ettiği “şahsî fikir yürütme/tefkîrî şahsî” olarak teşrî faaliyetine girişmesi olarak kullanılmıştır.⁷⁷⁶

II. DÖNEMİN FIKIH USÛLÜNE İLİŞKİN USÛLÎ MUHAYYİLESİ VE YENİ TERİMLER

A. Dönemin Usûlî Muhayyilesi

Yeni dönemde şu an yaşanan fiili dönem usûlün olgunlaşma dönemidir. Artık Usûlî düşünce siyasi, iktisadi düşünce ve etkileşimlerin olduğu bir dönemin içerisinde yol almaktadır.⁷⁷⁷ Bu arada akıl delili bağlamında usûlü etkileyen yeni felsefi nazariyeler ortaya çıkmıştır. Örneğin usûlü etkileyen yeni felsefi teori “mevcûdun birliği/vahdetü'l-mevcûd” teorisidir. Hâlbuki klasik felsefede hakim olan teori taaddütü'l-mevcûd idi. Bu usûlî teori ile ilgili ele alınan bahislerden birisi Muhakkik Nâînî'nin dediğine göre “emir ve nehyin ictimâ'î” meselesinin “taaddütü'l-mevcûd” teorisi ile irtibatlandırılmasıdır. Nitekim mağsub arazide namaz problemi için, gasb ve namazın bir surette ictimâ etmesi konusunda; eğer bu meselede namaz ve gasb aynı takyîdî temel ve esasta görülürse namaz vaz'î bir amel, gasb eyniyet (eylemin yapıldığı mekân) olarak kabul edilirse bunlar tamamen bir birine zıt olan ârâzlardır. Bunların ictimâî ittihadî değil inzimâmî olarak mümkün olacaktır. Eğer talîlî temellendirmede bulunulursa bunların ictimâî ittihadî olacaktır ki bu durumda emrin ve nehyin ictimâî mümkün olmayacaktır.⁷⁷⁸ Yine usûle etki eden bir diğer unsur “ictimâî ve mantîkî saha”dır. Mantık ihtimal hesaplarını ihtivâ eden matematiksel düşünce tarzıdır. Yeni dönemde bu mantîkî etkiye örnek olarak usûle giren kavramlar *şüphe-i mahsûra ve gayr-i mahsûra* konusudur. Bu konu mantîkî alandan usûl alanına girmiştir. İcmâlî ilim konusunda ihtimaller sonuca etki etmeyecek kadar azalırsa şüphe gayr-i mahsûra, eğer ihtimal güçlü ise şüphe mahsûra'dır.⁷⁷⁹

Bu dönemde usûl-i fikh bağlamında aklî delil çeşitleri şöyle sıralanmaktadır:

⁷⁷⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 24.

⁷⁷⁷ Seyyid Münîr, *er-Râfid fi İlmi'l-Usûl*, s. 17.

⁷⁷⁸ Seyyid Münîr, *er-Râfid fi İlmi'l-Usûl*, s. 21.

⁷⁷⁹ Seyyid Münîr, *er-Râfid fi İlmi'l-Usûl*, s. 22.

1. Şer'î Akıl: Hak ile bâtl, hata ile sevâb, fayda ile zarar arasını ayıran akıldır.
2. Felsefî Akıl: İlliyet prensibi, tenâkuz ve teselsülün muhâl olması gibi aklî prensiplerin kullanılmasıdır.
3. İçtimaî Akıl: Yerleri ve zamanları farklı olsa zulüm kötüdür, adâlet iyidir, vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey de vâcibtir, bir şeyi emretmek zıddından nehiydir, gibi ukalânın mutabakat ettiği aklî prensiplerdir.⁷⁸⁰
4. Usûl alanına taşınan bir diğer etki kanûnî düşüncenin etkisidir. Usûl âlimleri kanûnî mefhûmları konuşurken teâruz ve tezâhum kavramlarına sözü getirirler: Teâruz; iki delilin ca'l ve sübut bakımından çelişmesi; tezâhum ise iki delilin imtisâl anında ikisi ile amel imkânının olmaması nedeniyle çelişki ve imkânsızlık hâlidir.⁷⁸¹ Bunlar şu şekillerde çözülebilir:
 - a. Muzayyak müvessa' üzerine takdîm edilir: Namaz ve mescitten necâseti izale meselesinde necâseti izale önceliklidir.
 - b. Bedelî olmayan bedelî olan üzerine takdîm edilir: Susuza su vermek ve abdest almak örneğinde olduğu üzere önce susuza su takdimi tercih edilmelidir.
 - c. Muayyen vakitli olan muhayyer vakitli olana takdim edilir: Nezir, keffârete takdîm edilir.
 - d. Aklî kudret ile meşrût olan şer'î kudret ile meşrût olana takdim edilir.⁷⁸² Netice olarak artık yeni dönemde aklın vazifeleri; *tecrîd*, *tasnîf*, *tefsir* ve *tanzîm*⁷⁸³ şeklinde sıralanacaktır

⁷⁸⁰ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1410, s. 34.

⁷⁸¹ Seyyid Münîr, *er-Râfid fî İlmi'l-Usûl*, 30; Hakîm, es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, Müessesetü Âl-i Beyt Kum 1979, s. 365.

⁷⁸² es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, s. 365.

⁷⁸³ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs*, s. 35.

B. Yeni Terimler

1. Şek ve Zan Konusu⁷⁸⁴

Şek ve zan kavramı bizzat yeni bir kavram değildir. Ancak kavrama yüklenen yeni yorumlar nedeniyle ortaya çıkan terimler yeni bir şeydir. Mütেকaddimûn döneminde meşhur olan görüş şer'î hükümleri bilmeyen (câhil) kişinin mazur olmamasıdır. Burada câhil demek, mukallit ve müctehid olmayandır. Vâkıya (şartlarına uygun) mutâbık olsa da câhilin ibâdetinin bâtıl olduğudur. Çünkü mükellef için ibâdetin vâcibini, nedbini vb. hükümlerini bilmesi ve araştırması bir görevdir.⁷⁸⁵ Fakat müteahhirûn âlimlerin çoğu câhilin mutlak mazur olduğuna hükmetmişlerdir. Câhil hükmü bilmemek anlamında kullanılır.⁷⁸⁶ Görüldüğü gibi ilk dönem usûl âlimlerinin imâm'ın varlığı ve bilgisi bağlamında “şer'i hükümden uzak” hiçbir zaman ve olay olmadığına dair ön kabulleri imâmın gaybeti ve usûl ilminin teşekkül etmesi sonrasında ortadan kalkmıştır.⁷⁸⁷

Hucetin ikâme edilememesi ya delil yokluğu ya delilin mücmel olması ya da deliller arası teâruzdan kaynaklanmakta ve mükellefin teklîf hususunda “şek” halini ifade etmektedir.⁷⁸⁸ İşte bu durumda mükellefin yönelebileceği usûlcülerin “aslî amelî, kâide-i usûliyye, delil-i fukahâti” dedikleri vazifeler vardır. Bu vazifeler usûlcülere göre dördtür: Berâet, ihtiyât, tahyîr ve istishâb asıllarıdır. Bu dört asıl “hükümde şüphe” kaynaklıdır.⁷⁸⁹ Netice de şek hali iki şekilde özetlenebilir:

1. Meşkûk için Şarî'in dikkate aldığı sâbık hal olması durumunda istishâb gulanır.

⁷⁸⁴ Eşyayı idrak etmenin mertebelerini ifade etmek için kullanılan terimler kendi düzleminde bir hiyerarşi barındırmaktadır: Yakîn, galebe-i zan, zan ve şek: Yakîn; içerisinde tereddüt barındırmayan bir ilim halini ifade ederken galebe-i zan fukahâyâ göre yakîn yerine geçebilir. Dolayısıyla galebe-i zan iki taraftan birisini seçme halini ifade eder. İki taraftan birisinin seçilememesi hali ise zandır. Şek yakîn'in zıddı olarak iki taraftan birisini seçememe halidir. Yani şek mutlak tereddüt halidir. Fukahâ arasında bu kavramlar arasında çizginin net olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla birbirinin yerine kullanılmaktadır. İlkesel olarak şeriat şek halinden münezzehtir. Şek hâli mükellefin unutması, bilgiye ulaşamaması gibi hârici durumlar dolayısıyla söz konusudur. en-Nedvî, Alî Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye*, Tkd. Mustafa Zerkâ, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1991, s. 319-325.

⁷⁸⁵ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 77, 78.

⁷⁸⁶ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 83.

⁷⁸⁷ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, III, 591.

⁷⁸⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, IV, 270, 271.

⁷⁸⁹ el-Meşkînî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 147; er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, III, 591.

2. Ya meşkûk için sâbık hal yoktur ya da olsa da şarî‘ tarafından dikkate alınmamıştır. Bu da üç durumda karşımıza çıkar:

- a. Teklîf mutlak olarak meçhuldür ki bu durum berâet-i asliye’yi gerektirir
- b. Teklîf malûmdur ancak ihtiyât da mümkündür.
- c. Teklîf malûmdur ama ihtiyât mümkün değildir ki bu durumda “kâide-i tahyîr” geçerlidir.⁷⁹⁰

Berâet bir diğer yönden zimmetin işigalini gerektirir ise onunla istidlâl mümtenî olmaktadır. Nitekim iki elbiseden veya iki kabın birisinin necis olduğu bizzat bilinirse diğerinde şüphe var ise “asl olan adem-i necâsettir” denilerek o ikisinden her birisinin temizliğine hükmedilemez. Bilakis ihtiyâten *efrâd-ı meşkûke* dikkate alınarak zimmetin necâset ile işigali net olduğu sonucuna varılır.⁷⁹¹

Yeni dönemde şüphe konusunda yapılan taksimlerde gayr-i mahsûr şüphe içeren şeylerin helâllîği ve cevazı konusunda sorun yoktur.⁷⁹² Çünkü gayr-i mahsûr olanlarda zaruret olduğu hususunda icmâ vardır. Yani gayr-i mahsûr, sayılması konusunda zorluk olup hatta içerisinde usr ve hareci içerdiği için bu durum teşrî’de ilkesel olarak kabul edilemez. Aynı zamanda *zarûret hali eşyanın zât olarak helâl olduğunu* göstermez.⁷⁹³ Ama şüphe mahsûr ise o durumda içerdiği fertleri ile beraber adem-i tasarrufuna hüküm asıl olup şüphe kalkıncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.⁷⁹⁴ Mağsub olduğu şüpheli olan iki kaptan birisini kullanmak bu konuyla alakalı fikhî bir sorundur.

Şek kavramı ile ilişkilendirilen diğer bir kavram olan zan konusuna değinen Behbehânî şer’î ahkâmın kendisinde zan ile amel câiz değildir tezinin bir vehim olduğunu ifade ederek mevzûatlarda (fürûa ait tekil meselelerde) zan ile amelin câiz olduğunu ifade ederler.⁷⁹⁵ Görüleceği gibi bu sonuç aslında ictihâd anlayışının Sünnîleşme sürecinin vardığı tabii bir durumdur.⁷⁹⁶ Diğer taraftan Behbehânî,

⁷⁹⁰ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, IV, 272; Fakîh için âdil kişi ve müvessak kişinin sözü arasında bir sıralama yapılmak zorunluluğu ortaya çıksa âdil kişinin sözünde ta’yîn, ikisinin birden huciyetinde tahyîr asâleti söz konusudur. Buna asâlet-i ta’yîn-i aklî ve tahyîr denir. el-Meşkîni, *İstidlâhâtü’l-Usûl*, s. 196

⁷⁹¹ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzira*, I, 42,43.

⁷⁹² er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü’l-Müsterşidîn*, III, 596.

⁷⁹³ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü’l-Müsterşidîn*, III, 597.

⁷⁹⁴ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü’l-Müsterşidîn*, III, 593.

⁷⁹⁵ el-Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 117. Bu aynı zamanda zan kavramının fürû alanında (mevzûatlar) yakîn yerine indirgenmesidir.

⁷⁹⁶ Gaybet zamanlarında fer’î konularda ictihâd, herkese kifâi bir farzdır. Gaybet zamanında şartlarına haiz müctehidin, imâmın nâibi olması bizim akidemizdir. Onun sadece fetvâ konularında değil velâyet-i âmme gibi bir rolü de vardır. el-Muzaffer, Muhammed Rızâ (ö.1381/1961), *Akâidü’l-*

muteahhirûn Ahbârîlerin de kendi mezheplerinin yanlışlarını gördükten sonra geri dönüp ilim ve yakîn ifadelerinden maksatlarının “zan” olduğunu, müctehidler ile nizâlarının lafzi olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Fakat der; bu tezleri birkaç açıdan eksiktir: Müctehidler zanna dayandıkları iddiası yanlış ve iftiradır. Onların, zanna itibar etmeleri *benim zannım ile vardığım sonuç budur anlamındadır. Yani benim zannım ile vardığım bu sonuç benim hakkımda Allah'ın hükmüdür. Bu hüküm aynı zamanda mukallidim hakkında da geçerlidir*, demektir.⁷⁹⁷ Behbehânî, taklîdin cevazında icmâ vardır. Keza zarûret ilkesi de taklidi işaret eder", dedikten sonra dokuzuncu faide'de ise zan mutlak olarak delil değildir. Ancak delilden neşet etmesi şartıyla ve müctehidin râcih olanı tahsil etmek için bütün cehdini sarf etmesinden sonra delil olabilir, demektir.⁷⁹⁸ Behbehânî müctehidin zannını istishâb vb. benzeri yerlerde huccet kabul ederken bir inceliğe dikkat çekmektedir: Kıyâs ve istihsân ile elde edilen zan huccet değildir. Çünkü bu yöntemler ile amelden imamlar zamanında ve sonrasında nehy edilmeye devam edilmiştir. Şiflere göre, ilim kapısı mesdûd ise yol zanna varacaktır. Artık zan delildir. Hiçbir zannın diğerine tercihi söz konusu olmaz, dedikten sonra Behbehânî, kıyâs ve istihsân hâriç demektir. Diğer yandan haber-i vâhid ve istishâb'ın taşıdığı zannı bu ilkelerin imâmlar zamanında mevcut olması sebebiyle kabul etmektedir.⁷⁹⁹ Zan konusunun fakîhin şer'i hüküm arayışı olan ictihâda ilişkin olması tabiidir. Çünkü Kitâb kat'ıyyü'l metin olmakla beraber ekserisi delâlet-i zannîdir. Ahbâr da aynı şekilde zannîdir.⁸⁰⁰

Olgunlaşma döneminde genel kabul gören zan ve bu zandan hareketle ictihâd anlayışı Usûlî âlimlerin önüne geçmişte kudemâ tarafından ortaya atılan ictihâd ve zan karşıtı ifadeleri getirmektedir. Bu paradoksu yine aklî bir yorumla aşıkları görülmektedir: Şeyh Tûsî ve Murtâzâ'nın ictihâdı men için söylemiş olduğu sözler, âmmenin delilsiz mutlak zannı içeren ictihâdlarına dönüktür. Delilleri anlamak için yapılan ictihâd yasak değildir. Âmme'nin re'y ve kıyâs ile hüküm vermesi mutlak

İmâmiyye, Tkd. Hâmid Hafenî Dâvud, İntişâr-ı Ensâriyân, Kum, ts., 34, 35; Diğer taraftan “Siyasi bir konu olan velayet-i fakîh meselesi *aklî ve naklî deliller* ile desteklenmiştir. Hüsün ve kubuhun aklılığı gereği “akıl başkasını irşad etmenin ve mürşidin irşadına itaatin hüsün; reddinin ise kubuh olduğuna hükmeder”. Şeyh Muntazarî, *Nizâmü'l-Hukm fi'l-İslâm*, Kum 1380, s. 166.

⁷⁹⁷ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 129.

⁷⁹⁸ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 139.

⁷⁹⁹ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 276.

⁸⁰⁰ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersîdîn*, III, 674.

zandır. Öncekilerin ictihâda koymuş oldukları mesafenin sebebi bunlardır.⁸⁰¹ Şek ve zan kavramı etrafında aşağıdaki başlıklar gündeme gelmektedir:

a)- Usûl-i Ameliyye: Mükellefin amacı muteber delilleri kullanarak ilâhî hükmü öğrenmek ve uygulamaktır. Bazen tercihe imkân vermeyecek şekilde delillerin çelişmesi veya belli bir konuda delilin bulunamaması sebebiyle ilâhî hükmü bilmek mümkün olmamaktadır. Ca'ferî usûlcüleri bu durumda "uygulama ilkeleri"ni devreye sokmaktadırlar. Mükellef bu ilkelere göre hareket etmekte ve görevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu ilkeler arasında istishâb, berâet, ihtiyât ve tahyîrin uygulama alanının daha fazla olduğu kabul edilmektedir.⁸⁰² Usûl-i ameliye konusu mükellefin yaşadığı şek durumunda söz konusudur. Mükellef şer'î bir bildirim konusunda şek hali yaşar ve bu konuda nefy ve ispat şeklinde bir delil bulamaz ise bu durumda vazîfe-i ameliye konusundaki konumunu tahdit edecektir ya beyansız cezâ olmaz ilkesine uyacaktır ya da⁸⁰³ gerçek itaat mesleği gereği ihtiyât ile amel edecektir. Muhtemel tekliflerde söz konusu olan bu durum Şârî'e itaat gibi pratik aklın idrakleri olup burhânî bir durum değildir.⁸⁰⁴

b)- Vâkiî, Zâhirî ve Sânevî Hükümler: Artık yeni dönemde aklen ve şer'an zan ile amel makbûl olunca⁸⁰⁵ gerçek ve ilk şer'î hükmün ortaya çıkmadığı şüphe/meşkûk durumunda zâhirî hüküm söz konusu olacaktır. Buna vâkiî sânevî hüküm de denir.⁸⁰⁶ Vâkiî hükme delâlet eden delile "delil"; zâhirî hükme delâlet edene ise "asıl" denir.⁸⁰⁷ Öyleyse emir ve emrin taalluk ettiği hüküm üçe ayrılmaktadır: Vâkiî evvelî, Vâkiî sânevî (ıztırârî) ve Zâhirî hüküm. Mükellefin ihtiyârî olarak normal şartlarda muhatap olduğu emirlere Vâkiî evvelî; İztırâr/ikrâh halinde muhatap olduğu hükümlere (teyemmüm örneği) Vâkiî sânevî hüküm denir. Zâhirî hüküm ise Vâkiînin mukabili olarak mükellefin zâhire (örneğin namaz kılacağı elbisenin temiz olduğu zannı ile namaz kılması) göre amel etmesidir.⁸⁰⁸

⁸⁰¹ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*, III, 684.

⁸⁰² Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VII, 5, 8.

⁸⁰³ es-Sadr, *Durûs fî İlmi'l-Usûl*, III, 25; es-Sübânî, Ca'fer, *Resâil ve Makâlât*, ts., s. 69.

⁸⁰⁴ es-Sadr, *Durûs fî İlmi'l-Usûl*, III, 28.

⁸⁰⁵ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, I, 105.

⁸⁰⁶ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 10.

⁸⁰⁷ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 13.

⁸⁰⁸ Alyân, Rüşdî, *Delilü'l-Akl İnde's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 270.

c)- **Binâü'l-Ukalâ Kavramı:** Bu ilke olaylara zann-ı galebe ile bakan kişinin bu zannının devam ettiği yerlerde söz konusudur. Onlar tehlike varsa pazara mal göndermezler, çocuğu malları üzerine vasî ve sorumlu kılmazlar. Yine ukalâ, efendinin kölesine bir şeyin yasak olduğunu söylemeden onun o fiili işlemesi anında ona ceza vermesinin çirkinliğine hükmeder.⁸⁰⁹ Aynı şekilde örneğin kaide-i tecâvüz; mahallini terk edip bir başka amel mahalline geçtikten veya vakti çıktıktan sonra önceki ameli yaptığı konusunda şüphe etmesi durumunda ilgili amelin tamam olduğuna hüküm verilmesidir. Namazda secde ya da rükû yerini geçtikten sonra şüphe etmesi ya da güneş doğduktan sonra sabah namazını kıldı mı şeklindeki şüphesi gibi konularda “binâ-ü'l-ukalâ”nın ve Şarî’in hükmü mahallini geçtikten sonra yaptığın şüphe de işine devam et” ilkesidir.⁸¹⁰ Şarî’ ukalâ bağlamında onların reisi olup bu konuda onlara muvâfakat etmektedir. Öyleyse onları bu yoldan zecr etmediğine göre kat’iyet elde etmiştir ki artık bu yolun dışında başka bir yöntem de yoktur. Binâü'l-ukalâ’nin istishâb yöntemi ile alâkası dolayısıyla bu ilke iki mukaddimeden oluşmaktadır: Binâ-i ukalâ istishâbı delil olarak kullanır ve bu konuda şarî’de onlara muvafakat etmektedir.⁸¹¹ Netice olarak binâü'l- ukalâ kavramı; insan aklının ve insanlığın tecrübesinin ahkâmı yorumlarken min vechin müdahil olabileceği imasını barındırmaktadır. Bu ilke kavâid eserlerinde fikhî kâidelerin ispatı sadedinde Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıl delilinden sonra beşinci olarak binâ-ü'l-ukalâ şeklinde örf'e yakın bir anlamla ele alınmaktadır.⁸¹² Binâü'l-ukelâ’nın hükmü bağlamında sîret-i ameliyyeden hareketle haber-i vâhidin delil değerine atıf yapılmaktadır. Ukalânın mukarrer hale getirdiği duruş demek olan sîret-i ameliye güven temin eden tek kişinin haberinin kabul edilmesi şeklinde pratikleşmiştir.⁸¹³ Dolayısıyla karîneler ile müeyyed haber-i vâhid ilim ifade eder ve hucet olur.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, III, 95.

⁸¹⁰ el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 182.

⁸¹¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, IV, 291; III, 150; IV, 290.

⁸¹² Seyyid Bôcnürdî (ö. 1395/1975), *el-Kavâid'l-Fıkhîyye*, Thk. Mehdî Mehrîzî, y.y., 1419, I, 140; V, 10, 11. Bu bağlamda kâide-i sulh'un ispatı sadedinde ehl-i örf ve ukalâya göre insanlar arasında sulhu tahakkuk ettirmek hasen görülmektedir. Neticede akıl delili kâide-i mülâzemet (akıl ve şer' arasındaki kesinlik ilişkisi) ile aynı sonuca işaret etmektedir.

⁸¹³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 96-97.

⁸¹⁴ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 72.

2. el-İlmü'l-İcmâf

Bilgiden hiçbir renk içermeyen şek durumuna bedevi şek denirken tafsîlî ilim kadar açık olmayan duruma da icmâlî ilim denir.⁸¹⁵ İlm-i icmâlî durumu iki şey hakkında şu mu, bu mu şeklinde olan şek durumlarında olur. Cumâ günü, öğle namazı mı yoksa cumâ mı farzdır, şeklindeki şek hâli buna örnektir. Akıl bu durumda ikisinin de birlikte terkinin kabul etmez. Çünkü bu terk durumu ikisinden birisinin vâcib olduğu bilgisini de ortadan kaldırır. Yani ilm-i icmâlî iki şeyden birisinin vücûbunu ifade eder.⁸¹⁶ Bu kapsamda şu başlıklar öne çıkmaktadır:

a)- Ahkâmı Bilmeyenin Durumu ve İnsidâdü Bâbi'l- İlim Konusu: İnsidâd-i ilim ya da delilü'l-insidâd konusu olgunlaşma döneminde; istishâb, berâet gibi asılların içerisinde barındırdığı şüphe halinden hareketle yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Usûlcünün yaşadığı sosyal çevre, zaman, imamlara uzaklık faktörleri nedeniyle problemlerin çözümünden kinâye olarak kullanılmakta ve onlardan zamansal uzaklık usûle ihtiyaç için bir gereklilik olarak algılanmaktadır.⁸¹⁷ Bu mesafe fazlaştıkça problemler de ziyadeleşmektedir. Problem sadece sosyal zaruretlerin getirdiği dini sorunların çözümüne ilişkin olmayıp bu problemlerin çözümünde kullanılacak rivâyetlerin değeri konusunda da temayüz etmektedir. Nitekim fakîhe gelen rivâyetlerin kat'îyet ifade edip etmediği meselesinden hareketle zannî haber meselesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle bu yeni dönemde *insidâdü bâbi'l-ilim* diye bir teori ortaya atılmıştır. Çünkü haberler kat'î olmadığı için huccet kapısı kapalıdır. Zannî haberlerin hucciyeti konusunda şer'î bir delil yok olduğundan hareketle usûl ilmi bu "insidad" halini benimsemiştir.⁸¹⁸ Müctehidin zannı üzerine amel etmek konusunda akıl "insidad-ı ilim" anında şer'î hükümlerin genelinde zan ile amel edilebileceğini kabul eder.⁸¹⁹ Diğer taraftan bir kısım âlim insidâdü bâbi'l-ilim konusunun sadece gaybet zamanlarında söz konusu olabileceğini ifade etmişlerdir.⁸²⁰ İnsidâd-ı kebir Sünnet ve diğer haberler vasıtası ile tüm ahkâma ulaşamama hali iken insidâd-ı sağır ise Sünnet

⁸¹⁵ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 182.

⁸¹⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 183.

⁸¹⁷ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 92.

⁸¹⁸ es-Sadr, es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 94.

⁸¹⁹ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersidîn*, III, 673.

⁸²⁰ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersidîn*, III, 696; Seyyid Kulbâyakânî (ö.1414/1993), *İzâfetü'l-Avâid*, Kum, 1414, II, 102.

açısından ahkâma ulaşamamadır.⁸²¹ Görüldüğü gibi insidâd halinin geçerliliği konusunda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

b)- İbtidâî (Bedevî) – İcmâli İlim: Bilgiden hiçbir renk içermeyen şek durumuna bedevî şek denirken tafsîlî ilim kadar açık olmayan durumu da icmâlî ilim denir. Bu üç ilim hali şer'î hükümlerde de bulunur: Sabah namazı tafsîlî ilim ile cumâ günü öğle namazının meşkûk -cumâ mı öğle mi vâcib- olması ilm-i icmâlî ile bayram namazının şüphesi ise ibtidâî ilim ile ilgilidir.⁸²² Bu durumda ibtidâî ilim ile icmâlî ilim arasındaki fark şu olacaktır. İbtidâî de mutlak berâet-i asliye kuralı uygulanacak; ilm-i icmâlî de ise ihtiyât uygulanacaktır.⁸²³ Öyleyse bu tespitlerin ışığında ilm-i icmâlî durumunda iki taraftan birisini -cuma veya öğle namazı- ihtiyât aslından hareketle yapmak gerekecektir. İkisini birden yerine getirmeye kat'î muvâfakat; ikisini de terk etmeye kat'î muhâlefet ismi verilir. Diğer taraftan sadece birisini yapmaya ise muhtemel muvafakat denir.⁸²⁴ Görüldüğü gibi Behbehânî ile teorisi ortaya atılan Şeyh Ensârî ile mahiyetleri netleşen şek kavramının as-Sadr ile muhtevası belirlenerek son hali verilmiştir. Bu anlamda şer'î hükümler vâkî hüküm ve zâhirî hüküm diye ikiye ayrılır. Vâkî hüküm kendisinde şek olmayan hükümdür. Zâhirî ise kendisinde şüphe olan şer'î hükümdür.⁸²⁵

c)- Tezâhum Kavramı: Akıl her teklîfi belli kriterler içerisinde değerlendirir. Örneğin aynı anda ehem olandan daha az ehemmiyet arz eden bir vâcib fiille zimmetin meşgul olmaması gerekir. Namaz ve boğulmakta olan adamı kurtarmak veya namaz ve mescitten necâseti izale gibi zıt iki vâcib ile sorumlu olmak gibi durumlarda mükellefin zıt iki vâcib arasını cem' etme konusunda aciz kalması haline aklın “tezâhum” dediğini görüyoruz. Burada delillerin teâruzu değil aklın karar vermekte zorlanması söz konusudur.⁸²⁶ Mükellef açısından iki vâcib arasında ehem-mühim dengesini kurarak iki vâcibten birisini yerine getirmenin diğerini terk etmeye bağlı olmasına ise “terettüp”

⁸²¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 32; Şeyh Murtâzâ el-Ensârî (ö. 1281), *Ferâidü'l-Usûl*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1419, I, 38.

⁸²² es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, 182; el-Meşkînî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 146.

⁸²³ Fakat burada farklı görüşler de ortaya atılmıştır: Vucûp ifade eden hükümlerde berâet, tahrîm ifade edenlerde ihtiyât, naklen berâet, aklen ihtiyât, ekall/ekser konularında ihtiyât; diğerlerinde mutlak berâet, geçerlidir. el-Meşkînî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 135.

⁸²⁴ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 184.

⁸²⁵ es-Sadr, *Durûs fî İlmi'l-Usûl*, II, 17; Bu konu etrafında verilen örnekler şüphe kavramı ile ilintilendirilerek şüphenin mahsûra ve gayr-i mahsûra şeklinde taksimi söz konusu edilmiştir. el-Meşkînî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, 146.

⁸²⁶ es-Sadr, *Durûs fî İlmi'l-Usûl*, II, 189; Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli'l-Fıkh*, III, 232.

denmektedir.⁸²⁷ Yani iki vâcib için tezâhum anında ehem olanı tercih etmek mühimi olanı iskat etmez. Ehem ile zimmetin işigali ortadan kalkasıya kadar vâcibliği devam eder ki buna vucûb-i terettübî denir. Burada namaz ve “garîk (boğulmakta olan)”i kurtarma arasında tezâhum söz konusu olunca mükellef ehem olan garîki kurtarma yerine mühim olan namazı seçse terettübî vâcib gereği namazı sahîhtir. Müellif burada farklı bir açıdan yaklaşan *el-Kifâye* sahibinin görüşünü şöyle özetlemektedir: İki zıd ictima etmeyeceğine göre namazın sıhhati zordur.⁸²⁸ Görüldüğü gibi tezâhum kavramın tatbîki noktasında farklı aklî yorumlar söz konusudur.

3. Mantîkî Önermeler

Yeni dönemde Ahbârîler ile Usûlîlerin akıl delili anlayışlarında yenilikler göze çarpmaktadır. İki grubun akıl delili hakkında getirdikleri lehte ya da aleyhte deliller daha önce mantîkî önermelerden bağımsız bir şekilde fıkıh usûlüne ait yöntemlerle temellendirilmekte idi. Yeni dönemde mantîkî terimler devreye girmiş ve bu terimler ile her kesim kendi tezini gerekçelendirmiştir. Nitekim Ahbârîlerin akıl maddesine karşı tavırları iki şekilde belirmektedir: Birincisi kübrevîdir: Aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasındaki mülâzametın adem-i kabulüne dayanmaktadır. Yani aklın vâcib kıldığı ile şer‘in vâcib kıldığı arasındaki ilişki söz konusu değildir. İkincisi ise suğravîdir. Suğravî olan ise aklî mukaddimelerden kat‘i sonuçlar çıkarma konusunda şüphedir. Onlara göre aklî mukaddimelerde zannî sonuçlar dışında bir kat‘iyet oluşmaz. Usûlîlere göre kat‘iyet yani ilim ifade eden delillere huccet-i zatiye, turuk ve emârelerde kendini gösteren delillere de huccet-i araziyye denir. Netice de hucciyeti zannî olanlar (emâreler) nihâyetinde aklî kaidenin gösterdiği şekilde “hucciyeti bizzat olan”a ircâ edilir: “Her araz olanın zâtî olana varması gerekir”.⁸²⁹

4. Tencîz-Ta‘zîr Teorisi

Bu teori aklî huccetin gereklerindendir Hucceti aramadan yola çıkan mükellef isabet etse de akıl, hucceti aramadığı için onun hakkında cezanın güzel ve gerekli

⁸²⁷ es-Sadr, *Durûs fî İlmi‘l-Usûl*, II, 191; Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli‘l-Fıkh*, III, 232.

⁸²⁸ es-Sadr, *Durûs fî İlmi‘l-Usûl*, II, 191.

⁸²⁹ el-Meşkinî, *İstulâhâtü‘l-Usûl*, s. 208.

olduğuna hükmeder. Keza *huccetten* hareket ederek yola çıksa isabet etmese de mazurdur. Dolayısıyla, *zanna*⁸³⁰ istinat eden re'ye yahut zâtî huccete veya Şârî'ce kat'î huccet kılınana istinat etmeyen yöntemlerin istinbâtta yeri yoktur. Usûl eserlerinde *Mâzuriyetü'l-câhil* başlığı altında müctehid ve mukallid olmayanlar için kullanılan bir tamlama olarak bu teori, mükellefin delili araştırmasını teşvik ve zorunlu kılmaktadır.⁸³¹ Ca'ferî fakihlerce mükellef kendisine delil gelinceye kadar mazûr olsa da delil geldikten sonra mazur olup olmaması tartışılmıştır. İlimli bir Ahbârî olan Yusûf el-Bahrânî, cahilin ibâdetinin vâkıya mutabık olduktan sonra örneğin namazı -ister vakti araştırsın ister araştırmasın- vaktine mutabık olması şartı ile geçerli olduğuna yani iczâ ettiğine aksi durumun kabîh ve teklîf-i mâ lâ yutâk olacağını ifade eder.⁸³²

5. Sîret

Sîret'ten maksat insanların bir şeyi yapma ve terk etme konusundaki pratik adetleridir.⁸³³

a)- Sîret-i Müteşerria: Müslümanların hepsinin ya da sadece İmâmiyye'nin sîretleridir ki "sîret-i müteşerria/şer'iyye/islâmiyye" ismini alır. Bunların şer'î bir hükmü keşfedici rolleri söz konusudur.⁸³⁴ Yani sîret-i-i müteşerria/yasallığa sahip hayat ya da muayyen bir din veya mezhebin şekil verdiği ve masûm imamlara kadar varan dînî tecrübe denilebilecek⁸³⁵ teşrî döneminde yaşayan mütedeyyinlerin gördükleri örneğin Cuma yerine öğle namazı kılmaları ve mirastan humus alınmaması gibi uygulamalardır. Teşrî çağında her bir mütedeyyin kişinin takip ettiği davranış şer'î beyana istinat ihtimali taşıdığı için nâkıs ispat karînesi olmaktadır. Dolayısıyla hata

⁸³⁰ *Zan* kavramı etrafında fikir yürüten teorisyenler ilgili kavrama "kendisine dair bir delil olmayan zan ile "teabbudi" olarak amel etmek haramdır. Yok, eğer murat "tedeyyün ve iltizâm" anlamında zan ile amel etmek ise fûrûda yasak değildir" şeklinde mantîkî ve felsefî derinlik kazandırmışlardır. el-İsfehânî, Muhammed Rızâ en-Necefî (ö. 1362/1943), *Vikâyetü'l-Ezhân*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1413, s. 479.

⁸³¹ el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed (ö. 1186/ 1772), *ed-Düreru'n-Necefiyye*, Thk. Şirket-i Durer-i Mustafâ, ts., by., I, 77.

⁸³² el-Bahrânî, ed-Dürer, I, 84.

⁸³³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 176; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (özet)*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1994, 140. Sîret bir istidlâl yöntemi olarak fûrû fıkhıta kullanılmaktadır. Bkz, Şeyh Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864), *Kitâbu'l-Mekâsib*, Thk. Koms, Mecma'ul-Fikri'l-İslâmî, Kum, 1420, 8. baskı, III, 30.

⁸³⁴ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 176.

⁸³⁵ Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâren*, s. 199.

ihtimali olması söz konusudur. Buna rağmen iki kişi zuhr-i âhir kılıyorsa bu konunun ispat derecesi yükselmiş anlamındadır. Ama buna cumhûr bütünlüğü de katılmış olursa hata ihtimali kalkmış olur.⁸³⁶

b)- Sîret-i Aklâniyye: Bu sîretten maksat ister mütediyyin olsun ister olmasın şer'î bir etki olmaksızın akıllıların takip ettiği yoldur. İnsanların bir şeyi yapma ve terk etme konusundaki pratik adetleridir. İnsanlardan murat -din ve millet ayrımı yapmaksızın- bütün akıllılardır. Buna “sîret-i aklâniye” denir ki son dönem usûlcüleri “binâ-i ukalâ” derler.⁸³⁷

Görüleceği gibi burada aklî izahlarla ortaya konan kavram fikhın vüsat kazanmasına katkı sağlayacaktır. Bu aynı zamanda usûlün oluşma döneminde pek fazla göze çarpmayan örf-adet kavramı yerine ikame edilmiş görüntüsü veren ve devlet olduktan sonra şekillenen Şîf toplumunun uygulamalarıdır.

6. Mülâzemet Meselesi

Olgunlaşma döneminde usûl ilmine giren bir diğer kavram ise mülâzemet kavramıdır. Aslında bu kavram usûlün oluşma döneminin sonunda Fâzıl Tûnî ile terimselleşmiştir. Ancak yeni dönemde kavrama felsefî ve aklî derinlik içeren yorumlar ilave edilmiştir. Bu anlamda mesele aklî mi, usûlî mi ya da fikhî midir, şeklinde uzun uzun tartışılmıştır. Genel görüş “bir şeyin mukaddimesi ile kendisi arasında mülâzemet vardır” konusu⁸³⁸ usûlî ve aklîdir. Aklî ve usûlî meseleler iki kısımdır: Birincisi aklın bulması (vicdaniyetü'l-akl) ikincisi ise aklın bilmesidir. (idrâkiyâtü'l-akl). Birincisi aklın hüsün ve kubhu bilmesi yani hüsün⁸³⁹ ve kubhunun aklî olması diğeri ise aklın mukaddime-i vâcibe hükmetmesi ile ilgilidir. Başka bir ifade ile müstakillâtü aklîye ve mülâzemâtü aklîye konularını içermektedir. Bu anlamda mülâzemet; ikiye ayrılmaktadır. Birincisi bir hitâbta mülâzemet'tir ki mukaddeme-i vâcib ve hürmet-i

⁸³⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 168.

⁸³⁷ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 176; es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedide*, s. 169.

⁸³⁸ el-İsfehânî (takrir-bahs), (ö. 1361/1942), *Vesîletü'l-Vusûl ilâ Hakâiki'l-Usûl* (Sebzevârî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1419, 262; el-Horâsânî, Şeyh Muhammed Alî el-Kâzîm (ö. 1365/1945), *Fevâidü'l-Usûl* (1-II), Thk. Şehy Âgâ Ziyâüddin el-İrâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1404, s. 262.

⁸³⁹ Hüsün ve kubhu konusunda aklın görevi sadece bilmektir. Zecr etmek değildir. el-Meşkîni, *Istulâhâtü'l-Usûl*, 184.

zıdd meselesini içerir. İkincisi iki hitâbta mülâzemetdir. Buda emir ve nehyin ictimâsında kendini göstermektedir. Görüldüğü gibi mesele aklî ve usûlî olup fer'î fıkıh meselelerinden değildir. Ancak fûrû fıkha sirayet eden bir yönü de vardır.⁸⁴⁰

C. Akıl Delilinin Kapsamı

1. Akıl Delilinin Hucciyeti

Kelime olarak “vesîle, maziret, delil, burhân, imâm”⁸⁴¹ anlamlarına gelen hüccet kelimesi; şer'î hükmü ispat için uygun olan her şeydir.⁸⁴² Hüccet mantıkçılara göre, matluba ulaşmak için kaziyyelerden oluşan bir akıl yürütme olup kıyâsa tekabül etmektedir. Kıyâsta ise orta terime hüccet denir. Usûlcülere göre “kat'iyet derecesinde olmasa da kendisi ile ilgili olan şeyin sabit olduğu”, “yine her bir şey ki başka bir şeyden keşfedilen ve Şarî' tarafında bir ca'l”⁸⁴³ olan şeye denir. Hüccet, kat'iyet içermez, çünkü kat'iyet, zatî olup başkası tarafından kılınmış (ca'l) değildir. Bu anlamda usûlî mânâda hüccet “emâre”nin mürâdifidir. Usûlcülere göre, emâre zan içerir, fakat bu zan Şarî'in kabul ettiği “muteber zan”dır.⁸⁴⁴ Hüccet terimi bağlamında yukarıda geçen açıklamalara aklın vermiş olduğu hükmün kat'iyet içerip içermemesi ve o hükmün bağlayıcılığı konusu dahil edilmiştir. Konu hakkında farklı yorumlar olsa da aklın bu yöntem ile varmış olduğu sonuç mevzûât (tekil fûru fıkıh konuları) ile ilgili iken şer'in vardığı sonuç hüküm ile ilgilidir. İki hüküm de bağlayıcı olsa da aklın ve şer'in varmış olduğu aynı sonuç hakkında Ca'ferî fakîhler birincisinde lâzîmü't-terk ve'l-ittibâ ikincisinde şer'an haramdır, şeklinde ayırımına gitmişlerdir. Örneğin akıl bir sıvının hamr olduğu hakkında kesin bir neticeye varsa “Bu sıvı, hamr olduğu hususu kat'iyet ifade eden bir maddedir. Her hamr olduğu kesinleşenin aklen (şer'an değil) lâzîmü't-terk olması kesin bir sonuçtur” şeklinde aklın mantîkî bir yol takip etmesi söz

⁸⁴⁰ el-İsfehânî (Takrir-Bahs), *Vesîletü'l-vusûl ilâ Hakâiki'l-Usûl* (Sebzevârî), 263; Artık “İczâ, mukaddime-i vâcib, beyansız teklif kabihtir, berâet, tezâhum kapsamındaki ehem olanı mühim olana tercih” gibi başlıklar mülâzemet kapsamına girmektedir. Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhi Ca'ferî*, s. 406.

⁸⁴¹ Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhi Ca'ferî*, s. 152.

⁸⁴² el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkıh*, II, 10, 13.

⁸⁴³ İletinin iradi yolla hükmün emâresi kılınmasına (bi ca'li câil) denir. Türçan, Talip, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Y., Ankara 2009, s. 50.

⁸⁴⁴ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkıh*, III, 22.

konusudur.⁸⁴⁵ Burada huccet kelimesinin tekabül etmiş olduğu alanlardan birisi fakîhin zannıdır.

Bu son safhada akıl delili; bir mantık örgüsü içerisinde belli formülasyonlara büründürülerek zenginleşmiş ve bu oranda netleşmiştir: Artık aklî delil, aklî müfredâtlardan (berâet ve istishâb gibi yöntemler) oluşur.⁸⁴⁶ Aklî delilden maksat, sahîh bir nazarla⁸⁴⁷ şer'î delile ulaştıran her aklî hükümdür. Hüsün ve kubuhun aklânî olması bu kapsamdadır. Bir diğer kısım da hüsün ve kubuh dışında aklın verdiği hükümdür. Birbirine bağlı iki şarttan birisinin müntefî olması durumunda diğerinin de ortadan kalkması; bir şeyi emretmek, o şeyde nehiy ile emrin birleşmesini içermez; bir şeyin mukaddimesinin kendisinden ayrılmaması esastır, gibi aklî müfredâtlardan oluşmaktadır.⁸⁴⁸

Yeni dönemde akıl delili kapsamında kelâmî tartışmalar cereyan etmiştir. Bu tartışmalarda akıl deliline bir kapsam çizilmiş ve çekincemeler belirlenmiştir. Bu anlamda usûlcüler arasında usûl ve fûrûda aklî delillere itimat eden ve bunu naklî deliller üzerine tercih edenler meşhurdur. Dolayısıyla usûl-i fikh ve usûlüddinde aklî ve naklî delil teâruz edince aklî delili tercih ederek nakli te'vîl ederler. Nitekim onlar aklî delili öne alıp naklî delili onu teyid edici olarak kullanarak istidlâl yapmışlardır. Bu yaklaşımdan hareketle berâet, istishâb vb. aklî deliller bazen zayıf rivâyetlere takdîm bazen de mevsûk rivâyetlere tercih edilmektedir.⁸⁴⁹ Aslında bu usûlün teşekkülü ile birlikte mezhebin genel prensipleri bağlamında genel esaslara aykırı olan rivâyet ve görüşlerin mezhebî ilkeler ile sağlamasının yapılmasından başka bir şey değildir.

Aklî delile itimat etmemek aklın başka alanlardaki rolünü de kabul etmemek demektir. Zira imamlar ve ahbâr akla itimadı emretmektedir. Ahbâra göre akıl; Allah'ın

⁸⁴⁵ el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 115, 116.

⁸⁴⁶ el-Hâirî (ö.1250/ 1834), *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhiyye*, s. 12.

⁸⁴⁷ Bundan dolayı aklî hüküm sahîh nazarla şer'î hükme ulaştıran şeydir. Sahîh nazardan maksat kıyâsta kübra/büyük önerme yapmaktır. Bu da istishâb-ı zannî, insidâd-ı zannî, vâcib ve mukaddeme-i vâcib arasındaki mülâzemet, bir şeyin vücûbu ile zıddının hürmetine mülâzemeti, hüsün ve kubuh arasındaki mülâzemet şer'in de hükmetmesi gibi muhtevalardır. Sıklmış şarabın (asîr) engelleyici zan ve istishâb yolu ile hürmetine hükmolunur. Abdest namazın mukaddimesidir. Her mukaddime-i vâcib, vâcib ise abdest de vâcibtir. Mescidden necaseti kaldırmak vâcibin zıddıdır. Her vâcibin zıddı olan haramdır. Mescid'de necâset var iken namaz da haram kılınmıştır. Emaneti teslim aklın güzel gördüğü davranıştır, her aklın güzel gördüğü davranışın şer' de vâcib olduğuna hükmeder, dolayısıyla emaneti teslim etmek vâcibtir, gibi örnekler söz konusudur. el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 171; Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhı Ca'ferî*, s. 190.

⁸⁴⁸ el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhiyye*, s. 316.

⁸⁴⁹ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzira*, I, 125, 126.

huccetlerinden bir huccet midir, sorusuna Bahrânî, “Sahîh fitrî akıl huccettir ve şer‘e muvafıktır. Fakat şer‘î ve fikhî hükümler ibâdet vb. ancak şerîattan semâ yoluyla elde edilir. Bu konularda akıl kâsırdır, akla bu konularda rol vermek şer‘in butlanını gerektirir, resullerin geliş nedenini ortadan kaldırabilir” şeklinde cevap vermektedir.⁸⁵⁰ Artık tüm usûlcülerin geldiği nokta akıl, *vâzı-ı şer‘* olamaz ilkesel duruşudur.

Behbehânî’nin talebesi olması hasebiyle onun ortaya atmış olduğu teori ve kavramlar üzerinden yol alan Mirzâ Kummî usûl-ı fikhin geldiği son noktanın zan içeren bir ilim dalı olduğunu belirterek fikh, geneli delâlet ve sened bakımından zannîdir. Peki, bu durumda fakîh’in ilmi ne anlama gelmektedir, sorusuna şöyle cevap vermektedir: Gaybet ile ilim kapısı kapandığı için müctehidin zannı yine Allah’a nispetle Allah’ın hükmüdür. Örneğin takıyye halinde müctehitten bir söz duyulduğunda bu hüküm Allah’ın nefsî emri/bizzat direk Allah’ın emri değil müctehidin Allah’a nispetle vardığı ama neticede yine Allah’ın hükmüdür.⁸⁵¹ Görüldüğü gibi artık zan makbul ve makûl görülmektedir.

2. Hüsün-Kubuh Bağlamında Akıl Delili

Yeni dönemde hüsün ve kubuh meselesi Ahbârîler ile usûliler arasındaki en tartışmalı konudur. Bu konu belirli üç başlığı içermektedir.

a-Hüsün ve Kubuhun mahiyeti nedir? Konu “bir şeyin kemâl ve noksan ifade etmesi durumu, insan tabiatına uygun olanın hüsün; uygun olmayanın ise kubuh oluşu hususu, insanın ihtiyârî fiilleri ile ilgili olarak yapanın medhi ve yapmayanın ise zemmi hak edeceği hususu” gibi belli başlı üç grup da değerlendirilmiştir. İlk iki madde de bütün İslâm âlimleri müttelik olup sonuncusunda ihtilâflar baş göstermiştir. Üçüncü maddede Ahbârîler ile Usûlîler farklı düşünürler. Ahbârîler; aklın eşyanın iyilik ve güzelliğini müstakil olarak bilemeyeceği dolayısıyla Şârî’in hidâyet ve beyanına muhtaç olduğunu ifade ederlerken Usûlîler; akıl şer‘î hükümleri bilmede yetkilidir. Her iki ekole göre aklın varabileceği en son nokta iyilik ve kötülük olayının tespitidir. Buna

⁸⁵⁰ el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra*, I, 131.

⁸⁵¹ el-Kummî, Ebü’l-Kâsım Mirza (ö. 1231/1815), *Kavânînü’l-Usûl*, Hucriye Kâdîme, Beyrut, ts., s. 6; Ashında bu, Karâfî’nin hâkimin hükmü Allah’ın hükmü gibidir, tezi ile paralellik arz etmektedir. el-Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *el-İhkam fî Temyîz-i l-Fetevâ ani’l-Ahkâm*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü Matbûâtı İslâmiyye, Beyrut, 1416, s. 58.

terettüp eden ceza ise ancak şer'at kanalıyla bilinebilir.⁸⁵² Örneğin çocuk akıllı olsa ama bâliğ olmasa akla göre teklife muhatap iken şer'e göre muhatap değildir. Aynı şekilde İslâm gelmeden önce kişilerin yapmış olduğu fiiller akla göre güzel iken şer'e göre güzel değildir.⁸⁵³

b- Emir/Nehyin mâhiyeti ve emredilen şeyin edâsı kapsamında ele alınmaktadır. Emredilen şeyin hasen, nehyedilen şeyin kabîh olması gerekir. Çünkü emreden Şârî' hikmet sahibidir. Çirkinlik ise nehyin delâlet ettiği bir mânâdır.⁸⁵⁴ Diğer taraftan hüsün-kubuh bağlamında ele alınan bir diğer husus emir ve nehiy edâsı kapsamında iczâ meselesidir. Emir söz konusu olduğunda emredilen şeyin emredildiği şekilde yerine getirilmesi meselesi gündeme gelmektedir. Mükellef emredilen şeyi gereği gibi yerine getirirse emri îfâ etmiş olur. Bu anlamda emrin gereği gibi yerine getirilmesi şu şekillerde olur: 1- Yerine getirilen fiilin sahih olması gerekir. Çünkü emir; emredilen şeyin güzel olmasını güzellik ise şer'an doğru kabul edilmeye bağlıdır. 2- İczâ'yı gerektirir. İczâ'dan maksat edâ edilen şeyin kazâ edilmesi icap etmeden zimmetin borçtan kurtulmasıdır. Emir yerine getirildikten sonra ikinci bir emir söz konusu olmaz. Aksi bir durum emredilen şeyi tekrar yerine getirmek olur ki câiz değildir. İkinci defa yerine getirilmemesi ise *mutlak emir tekrarı gerektirmez* ilkesi gereğidir. 3- İşlenen fiilde kerâhetin ve fesâdın söz konusu olmamasıdır.⁸⁵⁵

c- Hüsün ve kubuhun aklî olması akıl ve şer' arasında mülâzemeti gerektirir mi, hususunda ihtilâf vardır. Ekseri ulema mülâzemeti kâildir. Akıl; şer'î hükmü idrak etse ve onda kesin karar kılrsa bu aklın verdiği hüküm bizim için ittibâ edilecek hüküm müdür? “De ki rabbim bana fahişeyi haram kıldı” ayeti her aklî kabîh olanın şer'an da haram olduğunu gösterir. Aklın vâcib kıldığı şeyi şer'in de vâcib kıldığını gösterir. Yine bu ayetten hareketle şer'î haramların aklî kabîhlerle sınırlandırıldığı görülmektedir.⁸⁵⁶ Artık aklın belirleyici olarak geldiği nokta burasıdır.

⁸⁵² Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 287; es-Sübhânî, Ca'fer, *Risâle fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, Kum 1420, s. 120-127; el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhîyye*, s. 316.

⁸⁵³ es-Sübhânî, Ca'fer, *Risâle fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 138.

⁸⁵⁴ İbnü'l-Emîn Mahmut Esad (ö. 1917), *Fıkh Usûlü*, Yasin Y., İstanbul, 2011, 49.

⁸⁵⁵ İbnü'l-Emîn Mahmut Esad, *Fıkh Usûlü*, s. 55.

⁸⁵⁶ el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhîyye*, s. 341.

3. İctihâd-Akıl İlişkisi

Bu dönemde icthâd; artık aklî bir faaliyet olarak benimsenmiş hangi müctehidin görüşü ile amel edilmelidir, gibi alt başlıklara indirilmiştir. Nitekim Vâhid, risâlelerinde ölmüş müctehidin taklîdini değil ancak hayatta olan müctehidin taklîdine cevaz verir. Müctehid ancak hayatta iken zan sahibidir.⁸⁵⁷ Ahbârîler salt ölen müctehidi taklîdi değil mutlak taklîdi yasaklasalar da⁸⁵⁸ aynı zamanda bir müctehidi taklit etmek zannî bir durum olsa da taklitte zaruret nedeniyle icmâ vardır.⁸⁵⁹

İctihâd kavramına yüklenen bu negatif anlamdan dolayı Şîî âlimler özellikle 7. yy'a kadar icthâda mesafe koymuşlar ve imamlar döneminde icthâd aleyhine reddiyeler yazmışlardır.⁸⁶⁰ Gaybet sonrası dördüncü asrın ortalarında Şeyh Sadûk "Musa ve Hızır" kitabında, Musa beşerî akıyla kâmil akıl sahibi Hızır'ın yapmış olduğu işleri istinbât edememiştir. Dolayısıyla Peygamberlere kıyâs, istidlâl ve istihraç câiz olmadığına göre kasır akılları ve isabetsiz re'yleri nedeniyle ümmetine hayli hayli yasaktır, sonucuna varmıştır.⁸⁶¹ Fakat 7. asrın sonlarında Muhakkik Hillî (ö. 676) "şer'î hükümleri istihraç konusunda cehd sarf etmektir (...) bu anlamda şer'î ahkâmı istihraç etmenin adı da icthâd'dır. Zira çoğu kere icthâd; Kitâbın zâhirlerinden istinbât edilen hükümlerinin dışında itibârî nazariyelere dayanmaktadır", demektedir. O günden beri icthâd kabul görmüş ve artık icthâd kaynaklardan hüküm çıkarmak anlamında yeni bir istilâh olarak usûlde yerini almıştır. Yeni tanımda icthâd, hükmün kaynağı ve şahsî re'y değil; bilakis kaynaklardan hüküm çıkarmaktır. Fakîh "benim icthâdımdır" demişse kaynaklardan çıkardığım hüküm budur, demektedir.⁸⁶² Dolayısıyla yeni dönemde icthâda karşı çıkanlar İmâmiyye'nin usûlcüleri değil muhaddisleri olacaktır.⁸⁶³ Onlara

⁸⁵⁷ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 1, 9; et-Tabâtabâî, Muhammed Huseyn (ö. 1402/1981), *eş-Şîa fi'l-İslâm*, Müessesetü' Âli Beyt, Beyrut, ts., s. 81. Buna rağmen modern dönemlerde tersini savunarak ölmüş müctehidin taklidini câiz gören âlimlerde vardır. Bkz, <http://www.jannaati.com/ara/index.php?page=5> (25.01.2016).

⁸⁵⁸ Nitekim âme ölü müctehidin zannî ile amel ettiği için meseleleri kıyâs etmeye mecbur kalmıştır. el-Behbehânî (ö. 1205/1790), *er-Resâilü'l-Fıkhiyye*, Thk. Koms., Müessesetü'l-Vâhid el-Behbehânî Kum 1419, s. 14, 22.

⁸⁵⁹ el-Behbehânî, *er-Resâilü'l-Fıkhiyye*, 37. İmâmın yetkisi Peygamberin yetkisine eşitlendiği için imâm için icthâd söz konusu olmadığına göre onu taklid de söz konusu olmayacak imâma sadece ittibâ edilecektir.

⁸⁶⁰ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 24.

⁸⁶¹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 25, 26; es-Sadr, *Durûs fi İlmi'l-Usûl* I, 52.

⁸⁶² es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 27.

⁸⁶³ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 28.

göre icthâd kelimesi, istinbât faaliyetini ifade için kullanılmaktadır. Bu anlamda icthâd; lağv edilirse âmme bid'ati olan usûl de lağvedilmiş olacaktır.⁸⁶⁴

Usûlün olgunlaşma dönemine icthâd-akıl ilişkisi mantıksal tezlerle sağlam bir zemine oturtulmuştur. Bu anlamda icthâd gündeme gelince ispat araçları ya da teşrî kaynakları iki temel unsura dayanır: Beyân-ı şer'î ve idrâk-ı aklî. Şer'î beyan, Kitâb ve Sünnet'i ihtiva eder. İdrâk-i aklî'ye gelince, usûl ilminde akıl, beyân-i şer'î için gerekli öncüllerin hazırlanmasında vazife îfâ eder. "Bir şey aynı anda hem hem haram, hem de vâcib olmaz" örneğinde olduğu gibi bu usûl kaidelerini ispat için şer'î beyana değil aklî idraka ihtiyaç duyulur.⁸⁶⁵ Bu durumda akıl müctehid için mukaddimleri hazırlama rolünü üstlenmektedir. Çünkü akıl vücûb ve hürmetin iki zıd sıfat olduğunu bilir. Örneğin cisim aynı anda sükûn ve hareketle tavsif edilmez. İdrâk-i aklî'nin çeşitli biçimleri vardır:

1. Hiss ve tecrübe yoluyla aklî idrak: Su 100 derecede kaynar.

2. Bedâhet üzere aklî idrak: Bir, ikinin yarısıdır; zıtlar birleşmez. Küll, cüzden büyüktür.

3. Nazarî düşünceye dayanan aklî idrak: İllet zâil olursa malûl de zâil olur ilkesi bedihi olmayıp aklın icrâ-i faaliyet etmesine bağlı olup akıl bunu burhân ve istidlâl yolu ile kavrar.⁸⁶⁶ Aklî idrâka karşı alınan tavırlar iki grupta toplanmaktadır: Hâriçten yani âmmeden diğeri ise dâhilden yani Ahbârîler.⁸⁶⁷

Ca'ferî usûlcüler; icthâdî âmme ve hâss şeklinde iki kısım üzerinde mütalaa ederek kıyâs ile icthâd arasında hemen ayrıma gitmektedirler. Şâfiî'ye göre icthâdın özel mânâsı "icthâd ve kıyâs bir mânâyâ gelen iki isimdir" ifadesinde olduğu üzere kıyâsın müradifidir. Şerîf Murtâzâ; fukahâdan bazıları kıyâs ile icthâdın arasını tefrik eder ve kıyâsı makîsun aleyh olan bir asla; icthâdî ise makîsun aleyh'e ircâ edilemeyen yerlere tahsîs ederler, demektedir. Bu mânâ ekseninde icthâda karşı genel muhalif duruş birinci asırdan beşinci asra kadar devam etmiş kıyâs ve istihsân kabul edilmemiştir. Böylece icthâdın manây-ı hâss olan anlamı daha geniş bir çerçeve kazanmıştır.⁸⁶⁸ Hicri 7. asra kadar icthâd konusunda muhtevaya değil mahiyete itiraz

⁸⁶⁴ es-Sadr, *Durûs fi İlmi'l-Usûl*. I, 46, 51.

⁸⁶⁵ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 31.

⁸⁶⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 33, 34.

⁸⁶⁷ es-Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 35.

⁸⁶⁸ et-Tahrânî, *Hasru'l-İctihâd*, s. 14.

söz konusu iken bu dönemden sonra muhtevaya itiraz başlamıştır. Hicri beşinci asırdan sonra ictihâd daha geniş bir anlam kazanmıştır. Nitekim Ğazâlî “İctihâd, şer‘î ahkâmdan zannî bir delil elde etmek için tüm gücü harcamaktır” şeklinde tanım yapmıştır. Böylece ictihâta Sünnî-Şîî tanımları arasında müştereklikler başlamıştır. Hicri 7. asır müellifi Muhakkiki Hıllî, “İctihâd fukahâ örfünde şer‘î ahkâmı çıkarmak için tüm gücü sarf etmektir” diyerek neredeyse Ğazâlî ile aynı tanımı yapmaktadır.⁸⁶⁹ Artık Ca‘ferî fıkında ictihâd teorisi zamanla tekâmül kaydederek bidayet ve nihâyeti ile farklılaşmış ve Sünnî teoriye doğru evrilmiştir.

a. İctihâd ve İctihâd’ın Tarihî Seyri

Fıkıh usûlünü oluşturan epistemoloji; hukuk, dil, nesh teorisi, metinlerin naklî, icmâ, kıyâs, ictihâd, taklîd vb. birbirine organik yönden bağımlı olan konular bir arada tartışılmadığı sürece fıkıh usûlünden söz edilemeyeceğine göre ilk iki asırda Şîî fıkından söz edilemez.⁸⁷⁰ Öyleyse ictihâd kavramı usûl ilmini oluşturma safhasında gündeme girmiş olgunlaştırma safhasında ise geriye dönük inşâ faaliyetine girilerek nihai bir kapsama ulaşmıştır. Medîne’de temelleri Ca‘fer Sâdık’la başlayan sonra Bağdat’a intikal eden, kendisini imamların varlığı ile ifade etmeye başlayan Ca‘ferî mezhebi için beyan teorisi gereği hükümsüz hiçbir vâkıa yoktur; Sekaleyn Hadîsi gereği imamların varlığının tabii bir sonucu olan şer‘î beyanın devam etmesi sebebiyle *fikdân-ı nas (nas yokluğu)* söz konusu değildir. Bu anlamda imamlardan gelen küllî kaideler ictihâda ihtiyaç bırakmayacaktır.⁸⁷¹

Bu rahatlığa rağmen imâmın talebelerinden bazıları gelecekte olacak muhtemel sonuçları görmüş isimlendirme yapmaksızın re’y, kıyâs ve istihsân gibi sorun çözücü araçlara yer vermiştir. Bunun nedenleri vardır: Öncelikle mezhebin doğduğu sosyolojik ortam ve gündemde cereyan eden tartışmalar bu tip faaliyetlerden bigâne kalınamayacağını göstermektedir. Çünkü her türlü ictihâdî faaliyet her hâlükârda doğrudan ya da dolaylı olarak o dönemin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel

⁸⁶⁹ et-Tahrânî, Âgâ Buzurg (ö. 1389/1969), *Hasru'l-İctihâd*, s. 15,16.

⁸⁷⁰ Hakyemez, Cemil, “Şîî Fıkının Teşekkül Süreci ve İmâmet”, *HİÜİFD*, 2008/1, C. 7, S.13, 12.

⁸⁷¹ el-Kudsî, *Envârul'Usûl*, III, 540-543.

verilerine dayanan bir sonuçtur.⁸⁷² Bunlardan Cüneyd el-İskâfi, ictihâd hakkında “*Keşfü't-Temvîh*” eserini yazmıştır. Cüneyd el-İskâfi Şii ricâl âlimleri tarafından geriye dönük bakıldığında “Usûlî, müctehid, mütekellim” olarak nitelenmektedir. Yine İbn Cüneyd’e ilave olarak zikredilen, aklî bir duruş sergileyen Fazl b. Şâzân, İbn Akîl, Yûnus b. Abdîrahmân vardır. Bu öncü kelâmcı fakîhlerin ortaya koydukları aklî tutum ileride genel olarak Ca’ferî usûlünde özel olarak da Ca’ferî fıkıh usûlünde etkisini gösterecek kelâm ve usûl-i fıkıh ilmi olarak belirecektir. Onların kıyâs, re’y ve istihsâna karşı bu ılımlı duruşları ileride Usûlî ve Ahbârî⁸⁷³ fakîhler tarafından imâmlardan menkul rivâyetlerden delil getirilerek makûl bir şekilde eleştirilecektir. Fakat açılan bu kapı ictihâd ve kıyâs bağlamında usûl-i fıkıhta ulaşılmış olduğu başarıyı re’y ve istihsân paralelinde sürdürmemişse de teşekkül döneminde “akıl” ekseninde “ictihâd” konusu şeklinde usûl-i fıkıhta yer bulacaktır. Artık, “akıl” delili fûrû fıkıhta ma’kul ve başarılı bir şekilde kullanılarak re’y, kıyâs ve istihsânın bıraktığı açığı dolduracaktır.⁸⁷⁴

Aslında Ca’ferî fakîhlerin ictihâda karşı tavrı eş-Şâfiî’nin⁸⁷⁵ ictihâdî kıyâs ile eşitlemesine; diğer Sünnî ekollerin de kıyâs, re’y ve istihsân⁸⁷⁶ ile eşitlemesinedir. Nassın olmadığı yerde re’y ve kıyâs ile amel etmek Sünnî kesime yapılan bir noksanlık ithâmıdır. Nitekim onlar bu itirazlarını imâm Ca’fer Sâdıktan gelen rivâyetlerle desteklemektedirler. Çünkü içinde buldukları mezhebî muhayyile’ye göre dinde *mâ lâ nassa* olan bir alan olmadığı ve din her şey hakkında nas gönderdiği için onlar ictihâd teorilerini gerek Şâfiî ve gerekse diğer Sünnî mezheplerin re’y ve istihsân uygulamalarına karşı konumlandırmışlardır.⁸⁷⁷ Nitekim ilk Hanefî usûlcülerden olan el-Cassâs’a göre ictihâd şerîatta üç anlamda kullanılmaktadır:

a. İster mansûs ister müstenbat illetli olsun kıyâs anlamında.

⁸⁷² el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Kitâbiyat, Ankara 2001, s. 9.

⁸⁷³ Uyar, *İmâmîyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri*, s. 20.

⁸⁷⁴ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 187; *er-Rafîd*, 11; Bu tespitlerden hareketle görüleceği üzere ictihâd kapsamında ele alınan konularda Sünnî usûl konuları ile paralellik dikkat çekmektedir. Örneğin ictihâdın şartları şu şekilde sıralanmaktadır: Dili ve örfü bilmek; hakîm, kabîh olanı işlemez ve teklîfî mâ lâ yutâkı teklîf etmez gibi meseleleri içeren Kelâm ilmini bilmek, istidlâl için gerekli olması nedeniyle mantık ilmini bilmek, usûl-i fikh bilmek, ricâl ilmini bilmek, kudsi kuvvet ve meleke. el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 336, 337.

⁸⁷⁵ Hallâf, Abdulvahhâb, *Hulâsatü Târih-i Teşri-i İslâmî*, Dâru'l-Kalem, y.y., ts., s. 75; Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, s. 17.

⁸⁷⁶ Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, s. 15.

⁸⁷⁷ el-Yezdî, Seyyid Muhammed Rızâ el-Müderrişî, *et-Teşeyyu‘ min Ra‘yi’t-Tesennün*, Thk. Abdürrâhim el-Hamrânî, Müessesetü Al-i Beyt, Kum, 1426, s. 115.

b. Bu grup ictihâd türü illete gerek kalmadan zannî gâlib esaslı bir çabanın adıdır. Kibleyi arama,⁸⁷⁸ takvîmü'l müstehlekât,⁸⁷⁹ cezâ-ü sayd, mehr-i misilin hükmü, kadının nafaka ve müt'ası gibi hususlar buna örnektir.

c. Bilinen usûller ile istidlâl'dir.⁸⁸⁰

Görüldüğü eş-Şafî'nin ictihâd=kıyâs eşitlemesine mukâbil el-Cassâs; kıyâsı ictihâdın bir alt kümesi kabul etmektedir. Ca'ferî mezhebinde yukarıdaki kısımlardan usûlün tedvîn dönemine kadar kabul edilen ictihâd türü sadece ikinci grup ictihâd olmaktadır. Tedvîn asrından sonra Ca'ferî usûlcüler, son şıkkın kabulü ile birlikte ilk şık hakkında bazı şartlar koyarak ictihâdı gündemlerine almış bulunmaktadırlar.

b. İctihâd ve Kat'îlik Arayışı

İctihâd konusunda Ca'ferî fakîhleri iki noktada tıkanıklık yaşamaktadırlar: İctihâdın kaynağı yani delili nedir? İmamlar bu konuda ne demektedir? Diğer taraftan ictihâd kaynak olarak ne zaman yürürlüğe girmiştir?

İctihâdın delil olarak kabulü erken dönem fakîhlerinde göze çarpmamaktadır. İctihâdî faaliyet ancak Muhakkik Hillî zamanında ortaya çıktığına göre bu durumda ictihâdın "delil" olması için gerekli "delil"ler neler olacaktır? Burada göze çarpan bir diğer sorun ictihâdın kapsamı⁸⁸¹ nedir, sorusudur. Geriye doğru bir inşaî faaliyet icrâ eden geç dönem Şîî fakîhleri Sünnî ictihâd anlayışı ile buluşmamak için kıyâs, re'y ve istihsânı kendi ictihâd kapsamlarından çıkararak Sünnî ictihâd anlayışını "şahsî ve

⁸⁷⁸ Murtâzâ'ya göre kibleyi arama konusundaki ictihâd, uzuvlara karşı işlenen cinayetler demek olan erş' de cereyan eden ictihâd gibi zann-ı gâlib üzere olan ictihâd türlerini akıl ve şer' kabul etmektedir. Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 671, 672, 792; Râzî zan içermesi nedeniyle kıyâs aleyhine tavır belirleyenlerin istisnâ olarak 5 noktada da zan ile amel ettiklerini ifade eder: Müftînin fetvâsı, şahitlikler, telef edilen eşyanın tazmîni ve erşin miktarı, kibleyi arama, iyileşeceği umuduyla ilaç almak. er-Râzî, *Meâlim fî Usûli'l-Fıkh*, s. 158.

⁸⁷⁹ Maddî zararların takdîr, değerinin tahmîn ve tespit edilmesidir. Fethullah, Ahmed, *Mu'cemü Elfâzî'l-Fıkhî'l-Ca'ferî*, y.y., 1415, s. 97, 121.

⁸⁸⁰ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 12.

⁸⁸¹ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, 180, 181; Hanefiler bu iddiayı şöyle reddetmektedir: Arkadaşlarımıza re'y ekolü denmesine rağmen onlar hadîse daha yakındır. İmâm Muhammed, re'y ancak hadîs ile; hadîs ise ancak re'y ile müstakim olur. Hadîsi güzel olmayanın re'yi de güzel olmaz. Neticede bu kişinin fetvâ ve kazâya ehliyeti söz konusu olamaz, demektedir. el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed (ö. 730/980), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Amr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997/1418, IV, 31, 33; el-Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1371/1952), *Fıkhü'l-İrâk ve Hadîsühüm*, Thk. Abdülfetâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, y.y., 1390/1980, s. 48.

kefyî”⁸⁸² neticede “hevâî” bir faaliyet türü olarak kabul ederek ictihâdı naslar üzerinde kafa yormak şeklinde bir anlayışa tahsîs etmektedirler. Diğer yandan Sünnî ictihâda “zan”⁸⁸³ ifade ettiği için karşı çıkan Ca‘ferî fukahâ kendi ictihâd anlayışlarına “kat‘iyet” vasfı vermeyi amaçlasalar da pratik durum onların da “zan”⁸⁸⁴ ile kifâyet etmelerini zorunlu kılmasıdır. Şî‘î ulemanın önünde ilk dönemlerde ya kat‘î delillere istinat etmek gibi usûlî bir zorunluluk ya da zanna tabi olmak gibi bir sosyolojik zorunluluk vardır. Birincisini Murtâzâ savunurken Tûsî’de ona ittibâ etmiştir. Fakat Tûsî’den zan ile ilgili yorumlar ikincisine işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi kelâmda ulaşmaya çalıştıkları kat‘îliği fıkıhta da aramışlar fakat fıkıhta zan ile yetinmek zorunda kalmışlardır. Şerif Murtâzâ önceliği kelâm olan bir usûlî olması hasebiyle, “kat‘iyet içermesi dolayısıyla aklî delillerde ihtimal, te’vîl, mecâza yer yoktur. Hâlbuki naslar böyle değildir. Dolayısıyla nasların zâhirlerini bu delillere muvafık bir şekilde anlamak lâzım”⁸⁸⁵ demektedir. Buradan akıl nassa mukaddemdir, sonucu çıkmaktadır. Bu noktaya gelen kelâmcının haklı olarak “kat‘iyet” arayışı makul olacaktır. Kelâmın deliller hiyerarşisi ile fıkıh ilminin ki farklıdır. Fıkıhta beyan eksenli yol alınır iken kelâmda; akıl beyana mukaddemdir. Kelâmda kat‘iyet arzusu vardır çünkü burada “hata” küfür ile karşılaşır. Fıkıhta her durumda sevap söz konusudur.

Ca‘ferî fakîhler; kıyâs, re’y ve istihsânı reddetmelerinin gerekçesini bu uygulamaların “zan” ifade etmeleri olarak göstermektedirler. Başlangıçta “zannî” gerekçeler ile reddetmeleri bir problem oluşturmamıştır. İlk usûlcülerin aynı zamanda kelâmcı olmaları nedeniyle kat‘iyet arayışına girmeleri kendi içlerinde bir başka tartışmayı belirginleştirmiştir. Yani üste geçen kıyâs, re’y ve istihsânın içerdiği zan aynı şekilde haber-i vâhid içinde geçerli olacaktır. Bu anlamda ilk usûlcüler haber-i vâhidi delil olarak kabul etmemişlerdir. Usûl ve aynı zamandan hadîsler müdevven hale geldikten sonra hadîslerin tasnifi söz konusu olmuştur. Bu tasnif neticesinde hadîslerin zan içermesi hususu onların “kat‘iyet” anlayışlarında bir kırılmaya yol açmış ve yeni bir

⁸⁸² es-Sadr, *Durûs fi İlmi’l-Usûl*, I, 46, 51; Mutahharî, Murtâzâ, *Deh Koftâr*, İntişârât-ı Sadrâ, y.y., ts., s. 107; Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta’lîlû’l-Ahkâm*, Matbaa-i Ezher, y.y., 1948, by, s. 332.

⁸⁸³ Şerif Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, II, 671, 672, 792.

⁸⁸⁴ Artık ictihâdın menşei zannî gâlibtir. Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-Usûl*, 246; er-Râzî, *Hidâyetü’l-Müstersîdîn*, III, 673.

⁸⁸⁵ Şerif Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’s-Şerîa*, II, 671, 672, 792.

ayırma gitmişlerdir. Artık re'y ve istihsânın “zan” ifade etmesi fonksiyon ve neticeleri itibariyle zan ifade etmesi noktasından değil bilakis onların delil olabilmesi için haklarında nas bulunup bulunmaması ile ilgi kurulmuştur. Bu ayırım neticesinde haber-i vâhid'in delil olması yönünden hakkında nas bulunduğu neticesine varılmıştır.

Ca'ferî fakîhlerin ictihâdı bir yöntem olarak kabul etmelerinden sonra Sünnî usûllerde olduğu gibi mutlak ictihâd ve müctehidler dönemi diye ayırım başlamıştır.⁸⁸⁶ Bu minvalde yine ictihâdın devamlılığı, ictihâd ve müctehitte bulunması gereken şartlar, ictihâdî yorumlarda nesnellik arayışı ile ilgili kavramlar olan musîb ve muhtî kavramları gündeme girmiştir: Müctehidlerin tamamı isabet etmiş sayılmaz. Aynı konuda farklı ictihâdlarda bulunmuş müctehidler bir grubu isabet etmişse diğerleri hata etmişlerdir; ancak hatalarından dolayı günahkâr olmazlar.⁸⁸⁷ Muhakkik ve Allâme'nin, bu metot ve kaynakları Sünnîlerden aldığı unutulmamalıdır. Muhakkik Hillî önceleri nassın zâhirine dayanmayan hususlarda istinbât etmenin ictihâd olacağını söylerken bunu daha sonra nassın zâhirini de içine alacak şekilde genişletmiştir. İctihâd; sonrasında bununla sınırlı kalmayıp daha değişik anlamlar kazanmış ve sonunda fakîhin delil ikame etmek suretiyle istinbâta bulunduğu her şeyi içine almıştır. Böylece istinbât ameliyesiyle eş mânâyâ gelmeye başlamıştır.⁸⁸⁸ *Usûliyyûn, ictihâd kavramını rivâyetleri tetkik, temyiz ve teâruz problemlerinin çözümü bağlamında naklî merhaleden çıkartmıştır.*

Müctehid için amaç, kendisini kaplayan hayret durumundan uzaklaştıracak zâhiri hükme ulaşmaktır. Zan durumunda eğer muteber zanlar var ise onunla amel edecektir. “fâsık kişinin haber-i vâhidi” gibi muteber olmayan zan durumlarında ise “şüpheli eden” kişinin durumu gibi hareket edecektir. Muteber zan durumlarında -her ne kadar ilim ve zan birbirinden ayrı olsa da- Şârî'in emrini yerine getirmek anlamında ilim menzilesine indirgenecektir. Şer'î hükme ulaşmak için harcanan zan “ilim” sayılacaktır.⁸⁸⁹ Artık

⁸⁸⁶ Kılıçer, *İslâm fikhında Re'y Taraftarları*, s. 61.

⁸⁸⁷ Karaman, “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, 8; Aynı tartışma diğer kelâmî düşünce sistemlerinde tartışılmıştır: Mâtürîdîye göre hakikat tek olup birden fazla hakikat yoktur. Hatta bu konu fikhî bir mesele olan ictihâd için de geçerlidir. Bu sebeple o “her müctehid isabet etmiştir” görüşüne karşı çıkar. Ona göre Allah katında hakikat tektir. Kişi ictihâdı ile bu gerçeğe ulaşmaz ise o bu takdirde yaptığı ictihâdının başında da sonunda da hatalıdır. Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Y., İstanbul, 2009, s. 74.

⁸⁸⁸ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 302.

⁸⁸⁹ el-Yezdî, *et-Teşeyyü' min Ra'yi't-Tesennün*, s. 110.

Allâme Hillî ve İbn Hâcib'in tanımlarında ictihâd; “zannı almak/ahz-ı zan”dır şeklinde neticelenecektir”.⁸⁹⁰

Böylece Ca‘feri usûlcülerini Sünnileşme süreci tamamlanmış olacaktır. Şöyle ki Sünnî fıkı için ictihâd kapısı kapandığında Şîf fıkı için yeni açılmıştır.⁸⁹¹ Netice olarak ictihâd gaybet zamanlarında herkese kifâî bir farz olup şartlarına haiz müctehidin; imâmın nâibi olması bir akîde haline dönüşmüştür.⁸⁹² Sadece fetvâ konularında değil onun velâyet-i âmme gibi bir rolü vardır. İlk dönemlerde “usûlde taklît geçerli değildir. Mükellef ilim sahibi olmalıdır. Aksi takdirde zaten mükellef değil o hayvanlar menzilesindedir”⁸⁹³ tezinden “fürû fıkihtaki taklît konusunda akîdemiz şudur: Fürû-u din konusunda nazar ve ictihâd vâcib olmadığı için üç durum söz konusudur: Mükellef ya ictihâda ehildir, ictihâd eder; ya ihtiyât ehlidir ya şartlarına uygun müctehidi taklît eder; eğer müctehid ve muhtâd değilse ehl-i taklittir” yargısına varılmıştır.⁸⁹⁴

Bu kapsamda ictihâd; belli şartlar dâhilinde kıyâs, hükmü bilinmeyen meselelere ilişkin olarak istishâb ve nefy delili bağlamındaki aklî faaliyetlerin tümü olmaktadır. Artık akıl hâkim olunca re‘y ve istihsâna gerek kalmayacaktır. Çünkü akıl selîm bir idrâk, güçlü bir remizdir. Bundan dolayı akla “remz-i ictihâd-ı kebir” yani ictihâdın büyük sembolü adını vermişlerdir.⁸⁹⁵

⁸⁹⁰ es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhi'l-Mukâren*, s. 561

⁸⁹¹ Bu bağlamda kendi tezlerini destekleme kabilinden referans aldıkları Suyûtî “insanlar cehalet ve inatları nedeniyle ictihâd yapmayı münker görerek her asırda ictihâdın farz-ı kifaye olduğunu ve bunu yapması gereken bir tâifenin her zaman bulunması gerektiğini de unuttular. İhlâü'l-arz yani ictihâddan hâli bir zamanın olması düşünülemez. Her zaman ve mekânda Allah'ın hucceti ile kâim olandan yeryüzünün hâli olması asla söz konusu olamaz. Çünkü bu durum -müctehitsizlik- ümmetin hata üzerinde ittifak etmesi demektir ki aklen de câiz değildir” tespitinde bulunmaktadır. es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *er-Redd alâ Men Ahlade ile'l-Arz ve Cehele enne'l-İctihâd fî Külli Asr Farz*, Mektebetü's-Sekâfe, Kâhira, ts., s. 2, 3, 5, 26. Diğer taraftan Suyûtî'nin tespitleri Murtâzâ ve Şeyh Tûsî'nin çözüm önerileri ile örtüşmektedir: Allah mükellefi huccetsiz ve methodsuz bırakmaz. Bu durumda delil-i akl'a yapışırız. Tûsî'ye gelince, o da *hucciyet-i akl'a* rücu ederiz, demektir. Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *Emâlî*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahîm, Dâru İhyâ-i Kütüb-i'l-Arabiyye, 1373, II, 399; Şeyh Tûsî, *el-Udde*, II, 434.

⁸⁹² el-Muzaffer, Muhammed Rızâ (ö.1381/1961), *Akâidü'l-İmâmiyye*, Takdim. Hâmid Hafenî Davud, İntişâr-ı Ensâriyân, Kum, ts., s. 34, 35.

⁸⁹³ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 732.

⁸⁹⁴ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 33, 34.

⁸⁹⁵ *Devru'l-Akl fî'l-İctihâd*, s. 28.

4. Akıl-Re'y İlişkisi

Şîi usûlçülerin bakış açılarına göre hicri ikinci asrın ortalarına kadar *aklı* beyan-ı şer'î'yi belirlemek amacıyla istinbâta kaynak olarak “şahsî zan, tercîh ve takdir” anlamında geniş bir şekilde kullanan re'y ehline ehli ictihâd deniyordu. Bunların başında beân-ı şer'î olmadığı zaman akı, ictihâd ve istihsân adı altında şahsî fikir olarak kullanan Ebû Hanîfe geliyordu. O, “Allah’ın Kitâbında bulamadığımda Sünnet’e giderim onda bulamadığımda sahabeden dilediğim kişinin görüşünü alır diğerini reddederim onların dışına da çıkmam. Orada da bulamadığım zaman İbn Sirîn, Şâbî, İbrahîm nasıl ictihâd ediyorlarsa ben de ictihâd ederim”⁸⁹⁶ demektedir. Şîi usûlçülere göre fikhî meselelerde akı geniş olarak kullanan bu ekol; zimnen şerîata noksanlık isnadı yapmaktadır. Bu anlayışa göre Allah, şerîatta ancak Kitâb ve Sünnet’te görülenlerle sınırlı hükümler getirmiş olup diğer yerlerde ictihâd ve istihsân yolu ile müctehidlere geniş bir alan bırakmıştır. Dolayısıyla bu aşırı Sünnî akılcı ekol, musavvibe fikrini kabul etmek zorunda kalarak kendilerini musîbûn olarak tanımlamışlardır.⁸⁹⁷ Bu tanımlamanın nedeni şerîata yani şer'î beyanda noksanlık isnâdıdır. Şîi fakîhler kendileri ile Sünnî fakîhler arasındaki farkı “kendilerinin akla, şer'î hükmü keşfedici ve beyanı şer'î'yi ispat edici rolü verirken; beyan-ı şer'î'de noksanlık isnat eden Sünnî fakîhler dolayısıyla müsavvibe bir başka ifade ile müsîbûn olanlar, müctehide keşf edici/kâşif değil; teşrî edici bir rol vermişlerdir. Yani müctehid kendi re'yine göre hüküm verdiği için ictihâd teşrî kaynağı olmaktadır. Öyleyse fakîh müteşerrî olmaktadır”⁸⁹⁸ şeklinde ifade etmektedirler. Ca'ferî fakîhlere göre Ehli beyt ekolünün bu aşırı akılcı ekole karşı durması sadece usûlî bir mesele değil aynı zamanda şerîat müdafaasıdır.⁸⁹⁹ Onlar bu ekole karşı insanların ihtiyaç duyduğu her şeyin beyan-ı şer'î tarafından karşılandığına dair Ehl-i beyt imamlarından rivâyetler serdederek karşı koymuşlardır: Allah insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi indirmiştir. Yine insanlara lâzım olacak her helâl ve haram hatta erş bile beyan-ı şer'î ile açıklanmıştır. Bu aşırı akılcı ekole sadece imâmi fakîhler değil Zâhirîler ve Sünnîler reaksiyon göstermiştir. Dâvud ez-Zâhirî sadece beyan-ı şer'î ile yetinmeyi önermiş akla müracaat etmeyi

⁸⁹⁶ Bu anekdot için bkz., el-Bağdâdî, Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, I-XVII, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2011, XV, 504.

⁸⁹⁷ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 38.

⁸⁹⁸ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 39.

⁸⁹⁹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 40.

yasaklamıştır. Keza kelâmî ekollerden Eş'ârî de bu gruba akâid alanında karşı koymuştur. Bu tartışmaya katılan Eş'ârî; aklın hüsün-kubuh, adâlet-zulüm arasını tefrik edemeyeceğini, bunların sadece beyan-ı şer'î ile tespit edilebileceğini şer'î beyan gelmeseydi akıl zulmü güzel görebilirdi, demektedir. Ehl-i beyt bu konuda orta yolu tutmuş ve aklı; bâtinî huccet olarak kabul etmiştir. Akla şer'î beyanı ispat için bir araç rolü vermiştir.

Ancak Usûlî fakîhlerin aşırı re'yci isnadı ile Ebû Hanîfe'yi reddederek akıl delili konusunda kendilerinin orta yolu tutmaları "Ahbârî" denilen hadisçiler tarafından kendilerine akılcı ya da Usûlî şeklinde tanıdık bir ithâma sebebiyet vermiştir. Çünkü bu hadisçilere göre akıl, hata ile malul ve aklın tarihi hata ile doludur. Onlar da tıpkı Eş'ârî'ler gibi şer'î beyan ile yetinmeyi esas alarak aynı şekilde ictihâda da cephe almışlardır.⁹⁰⁰ Yalnız Ahbârîler akla şer'î hesabına karşı çıkarlar; tecrübe hesabına değil. Çünkü onlar aklın tecrübî bilgilerine itiraz etmemektedirler. Fakat bu durum onların akîdelerini ispat etmek için akla muhtaç olacakları hakikati ile de çelişecektir.⁹⁰¹

Usûlî düşüncenin ilham kaynakları konusuna gelen es-Sadr meselenin akılla ilişkisini kurarak konuyu birkaç maddede özetlemektedir; Şîfî fikhî, re'y ve kıyâsı kabul etmediğine göre istinbât faaliyetinde aklın rolü yani müdrekât-ı aklıye nedir? Müdrekât-ı aklıye iki şekilde karşımıza çıkar.

1. Kâmil Müdrekât-ı Aklıye: Bu kısmın hataya ihtimali yoktur (İki zıdd'ın birleşmesi muhâldir, madenler ısınınca genişir gibi).

2. Nâkısa Müdrekâtı Aklıye: Bazı hususlarda haram kılınan şeye benzeyen de haramdır örneğinde olduğu gibi bu idrakler kat'î olmayıp hataya muhtemeldir.⁹⁰² Bu tespitlerden hareketle Ca'ferî/İmâmî fikhî ahkâm-ı aklıye'yi küllî olarak reddetmezler bilakis kendisi hakkında kesin kat'î delil olmayan ahkâm-ı aklıye'yi nâkısayı reddederler. Bundan dolayı kıyâs, istihsân gibi metotları terk ederler.⁹⁰³

⁹⁰⁰ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 42, 43.

⁹⁰¹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 45.

⁹⁰² et-Tahrânî, *Hasru'l-İctihâd*, s. 45.

⁹⁰³ et-Tahrânî, *Hasru'l-İctihâd*, s. 46.

Erken dönemde ictihâd türlerinden olması nedeniyle⁹⁰⁴ bu anlamda “itikâd, akıl, tedbir, nazar teemmül” anlamlarına gelen re’y kavramını⁹⁰⁵ Câferî fakîhler; “bir görüşe, mezhebe, itikâda ve delillere sahip olmak” anlamına almaktadırlar.⁹⁰⁶ Ca’ferî fakîhlerin re’y’e yüklemiş oldukları anlam sadece kavramsaldır. Onlar re’y⁹⁰⁷ ve istihsân kavramına kesinlikle terimsel anlam yüklemesler. Keza “hâkimin re’yi” konusunu şer’î ve usûlî asıllardan hareketle değil bilakis “velâyet” kapsamında ele almaktadırlar.⁹⁰⁸ Bilinmesi gereken bir diğer husus Ca’ferî fakîhlerin ictihâdın alt dalları olan re’y ve istihsâna karşı koydukları reddiyeci duruş kıyâsın geçirdiği yolu izlememiştir. Nitekim nihâî olarak kıyâs belli şartlar ile takyit edilerek kabul edilme yoluna girmiştir.

5. Sünnî İstihsân Uygulamaları ve Ca’ferî Çözüm Yolları

Şiîlik yani protestocu dindarlık anlayışı fıkhıta Sünnî anlayışlardan ayrı kendi istikametinde gelişti ve kendi dindarlık biçimlerini üretti. Şiîler kendi şer’at anlayışlarını ve ona dair değişkenlerini tedricen geliştirdiler. Bu anlayışın usûle ilişkin belirgin tezahürü istihsân ve re’y yönteminde kendisini göstermektedir.⁹⁰⁹ Kıyâsa karşı olan mezheplerin tezleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Örneğin bu anlamda İbn Hazm’a göre kıyâs, re’y ve istihsân aynı anlamlara gelen kelimelerdir: Kıyâs II.; istihsân III.; taklît ise IV. asırda ortaya çıkan bid’at bir uygulamadır. Çünkü sahâbe döneminden sonra çıkmıştır. Hâlbuki dinde “mâ lâ nassa” olan yer yoktur. Din her şey hakkında nas getirmiştir. İbn Hazm, istihsân ile ilgili “mâ raâhü” hadîsini sahîh bulmaz⁹¹⁰ ve bunu İbn Mesûd’a nispet edilen mevkûf bir hadîs⁹¹¹ olarak görmektedir.

⁹⁰⁴ Ahmad Hasan, “Early Modes Of İjtihad: Ray Kıyâs And İstihsân”, *İslâmic Studies*, V: VI, n.1, İslâmâbâd 1967, s. 47.

⁹⁰⁵ *el-Mu’cemu’l-Vasîd*, s. 320; Re’y: Akıl, demektir. Sa’dî Ebû Habîb, *el-Kâmusu’l-Fıkhî*, Dımeşk 1408/1988, s. 140

⁹⁰⁶ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli’ş-Şeria*, II, 673.

⁹⁰⁷ Ehl-i re’y diye isimlendirilmeleri haram ve helâli iyi bilmeleri hüküm çıkarmada nasları iyi irdelemeleridir. Sahâbe ve tâbiûn ictihâdlarına baktığımızda re’yin özel bir anlamla tamamen sınırlanmadığını biliyoruz. Muvatta’ya baktığımızda İmâm Malik’in re’yi çokça kullandığını görürüz. Ben de kendi ictihâdımla re’yimi kullandım demektedir. Onun metodu hadîşçilerin metodu değil re’y ile yoğrulmuş metottur. Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, 176, 177, 182, 186.

⁹⁰⁸ el-Yezdî, *et-Teşeyyu’ min Ra’yi’t-Tesennün*, s. 147.

⁹⁰⁹ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, I, 337.

⁹¹⁰ Re’y ile ilgili hadîsleri sened yönünden tenkit için bkz; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 31 vd.

⁹¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 178; İbn Hazm, *Mulahhau İbtâli’l-Kıyâs*, s. 51.

Ca'ferî fakîhler "Müslümanların güzel gördüğü şey Allah yanında da güzeldir" hadîsine birkaç yönden yaklaşmaktadırlar: İbn Hazm paralelinde ilgili hadîs, İbn Mes'ûd'a varan mevkûf bir hadîs olup ondan başka kimse rivâyet etmemiştir; dolayısıyla delil olamaz. Diğer taraftan *hadîste geçen hasen kelimesini istihsâna yorumlasak bile bu ancak hüsin ve kubuha işaret eder*. Buradan da aklın hükmü ile şer'în hükmü arasında ki mülâzemetle varılacaktır.⁹¹²

İstihsan; müçtehidin, akli ile güzel gördüğü şeydir.⁹¹³ Bu tanım aslında Şîilerin akla yüklemiş oldukların anlam ile aynıdır. Fakat onlar rivâî bir gelenekten hareketle istihsânın terimsel anlamına karşı çıkmaktadırlar. Hâlbuki aslında istihsân müstakil bir delil olmadığı için bazen nassa bazen Sünnet'e bazen kıyâsa bazen aklın hükmüne bazen de maslahata ircâ edilmektedir.

a)- Arâyâ Alışverişi: el-Hilâf 153 meselede et-Tûsî Sünnî kesimin büyük tartışmalar yaptığı istihsân ve onun örneklerinden birisi olan arâyâ alışverişi⁹¹⁴ konusunda "arâyâ alışverişi bize göre câizdir". Delilimiz firkanın icmâ ve ahbârdır. Ahbâr; Hz. Peygamber hurmanın hurma ile satışını yasakladı ancak arâyâ'ya ruhsat verdi, hadîsidir.⁹¹⁵

b)- Selem: Ca'ferî fakîhler; Sünnî fakîhler gibi selem⁹¹⁶ konusunda istihsânen câiz, zarûreten câiz gibi terimsel detaylara girmeden ilkeler üzerinden "ondan yazılı belge aldın ise garanti aldın neticede malını sağlama aldın" şeklinde bir ilke ile akit için gerekli noktaları öne çıkarmaktadırlar. Keza, İmamlardan gelen rivâyetler nas yerine geçtiği için Sünnî usûllerde olduğu gibi fikhî terimler üzerinden olaya yaklaşmamışlar meseleyi karmaşık hale getirmeksizin direk sonuca ulaşmışlardır. Çünkü İmamların sözleri bu tip usûlî tartışmalara gerek duymaya mâni olmuştur.⁹¹⁷ Nitekim Şeyh Tûsî bu konuda delilimiz, ahbâr ve firkanın icmâsıdır, demektedir.⁹¹⁸ Diğer taraftan selem konusu âmm-hâs teâruzu bağlamında da ele alınmıştır. Madûmun satışının nehyi ve

⁹¹² es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, s. 375.

⁹¹³ es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, s. 362.

⁹¹⁴ İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terim. Ünal, Halit, "Arâyâ", DİA, III, 337.

⁹¹⁵ et-Tûsî, *el-Hilâf*, III, 95.

⁹¹⁶ el-Merğînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Edâ Y, İst, III, 71; Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmü Usûli'l-Fikh*, Tab'a Cedîde, Beyrut, ts., s. 63.

⁹¹⁷ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*, III, Thk. Alî Ekber Gıfârî, Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, Kum, 1414, 260; *et-Tûsî, el-Hilâf*, III, 195.

⁹¹⁸ et-Tûsî, *el-Hilâf III*, 195; Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 10.

selem'e ruhsat verilmesi örneğinde hâss'in âmm üzerinde takdîmi dolayısıyla âmm'in tahsîsi söz konusudur. Görüldüğü gibi Ca'ferî fakihler, Hanefîlerin istihsân ile çözdüğü selem akdini tahsîs yöntemi ile de çözüme kavuşturmuşlardır.⁹¹⁹

6. Akıl-Kıyâs İlişkisi

Usûlü teşekkül döneminde kıyâs konusu ile ilgili dâhilî ve hâricî tartışmaların yaşandığı ve ciddi mesafeler alındığını görmüştük. Tanım, tasnif ve kapsam ile ilgili gelinen noktayı saptamıştık. Bu dönemde de benzer algılar devam etmekle birlikte en azından kıyâsın gerekliliği konusunda zihni altyapının oluştuğu görülmektedir. Diğer taraftan Sünnî ekollerce kıyâs olarak kullanılan aynı şekilde kendilerinin de kullandıkları örnekleri kıyâs kavramından azade tutarak başka kavramlarla izah etmektedirler.

Bu dönemde gerek Behbehânî ve gerekse usûlî âlimler kıyâsa olan mesafelerini *tenkîhu'l-menât ve mansûsu illet* kavramı ile korumaktadırlar. Behbehânî 11. Faide'de *tenkîhu'l-menât ve mansûsu illetli kıyâsının hucciyeti başlığı altında ibâdetin haricindeki yerlerde örfe ve dile müracaat edilmesi kat'iyet arz eder. Müctehid naslardan ayrılamaz ancak şer'î bir delil, akıl ya da tenkîhu'l-menât ile çıkabilir. Tenkîhu'l-menât kıyâs gibidir. Tenkîh ancak, yakîn ifade eden şer'î bir delil ile olur. Bu delil de icmâ ve akıldır. İcmâ ve akıl delili nedeniyle fukahâmızın kitabında tenkîhu'l-menât ile istidlâl genellikle zikrolunmaz. Keza kıyâs-ı evlâ yolu ile nassın muktezasından teaddî etmek Şîa'da icmâî olarak huccettir, açıklaması ile meseleye yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.*⁹²⁰ Görüldüğü gibi kıyâs kavramı yerine tenkîhu'l-menât ve mansûsu'l-illet kavramlarını ikame etmişler aynı zamanda illetin tadiyahesi meselesini örf ve dil ile ilişki kurarak ele almışlardır.

Müctehidin; illet nedeniyle fer'î asla katmasına kıyâs denir. Asıl; hükmü malûm olan; fer' ise hükmü meçhul olandır. Kelbin satışının hınzıra kıyâs edilmesi veya gâibin şâhîde kıyâs yoluyla aktarılmasıdır. *Kıyâsın hucciyeti zarûrî değil, nazaridir.*⁹²¹

⁹¹⁹ es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, s. 367.

⁹²⁰ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 148.

⁹²¹ Zarûrî kelimesi mantık, felsefe, kelâm gibi ilimlerde "herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm" diye açıklanır. Durusoy, Ali, "Zarûrî", DİA, XXXIV, 144. Nazarî terimi ise "bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama"

Hükmün illiyeti meselesinde illet ya tam ya da nâkıs olur. İlet nâkıs ise muteber değildir. İlet; tam ise yani ilme götüren zannî bir yolla bilinirse bu takdirde fer‘de bulunması da malûm olursa hükmün fer‘de de sâbit olması *illet ma'lûldan ayrılamaz* ilkesi gereğidir. Bu durum *evleviyet kıyâsı, tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyâs* türlerinde söz konusudur. İletin sezgi ve şüphe ile istinbât⁹²² edilmesi İmâmiyye‘de makbûl değildir. Bu bağlamdaki kıyâsın reddi *zarûrât-i mezheb* sayılmıştır.⁹²³ Ehl-i Sünnet’in kıyâs konusunda delil olarak getirdikleri iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyâs; câriye Hayseme hadîsindeki babasının yerine hacc yapmayı borcunu ödemeye benzetme örneklerine kıyâs ismi verilemez.⁹²⁴ Genel olarak mansûsu illet konusuna hâiz kıyâs delil kabul edilmiştir. Şayet mevcut karîneler ve yakın derecesine ulaşan istinbât kanıtlarının olduğu bilinirse bu kıyâsa o zaman tenkîhu‘l-menâtlı kıyâs denir.⁹²⁵

Allah’ın dini konusunda salt akıl yeterli olmayacağına göre⁹²⁶ kıyâs yapanın fer‘ için hüküm vermesi aslında Şârî‘in böyle düşündüğü itikâd ederek Şârî‘ de aynı hükmü verirdi, sonucuna varmaktır. Yani Şârî‘ fiili olarak bu fer‘e bu hükmü verdi demektir ki bu sonuç Şârî‘ adına zan içeren bir rol üstlenmektir.⁹²⁷ Yine onlara göre kıyâsta makîs ile makîsün aleyh arasında mülâzemet yoktur. Mansûsu illet olan evleviyet kıyâsıdır. Burada illet umûmî olup asılla sınırlı değildir. “Hamr” müskir olduğu için haramdır, keza nebîze de aynı hüküm verilir. Asıldaki illetin umûmî olması açısından bakıldığında aslında bu misallerde olan şey; umûmun zâhiri ile amel etmektir. Örneğin kuyu suyu geniştir, onu hiçbir şey ifsat edemez, öyleyse bu genelleme kuyu, hamam, kaynak suyu vb. hepsine şamildir⁹²⁸ Bu amaçla kıyâsı evleviyet’e⁹²⁹ mefhûmu‘l-muvâfakat, fehval hitâb, kıyâsı celî isimleri de verilir.⁹³⁰

anlamındaki “nazar” kelimesinden meydana gelmiştir. Yurdağür, Metin, “*Ehl-i nazar*”, DİA, X, 519; Gazâlî, bu terimlere Mu‘tezileden naklen zarûratü‘l-akl (nimeti verene şükür), nazarü‘l-akl nitelemesini ilave etmektedir. el-Ğazâlî, *el- Mustasfâ min İlmi‘l-Usûl*, I, 178.

⁹²² Bir başka ifade ile bir asıldan hareket eden düşünceye istinbât denir. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 152.

⁹²³ el-Hâirî, *el-Fusûlü‘l-Garaviyye fi‘l-Usûli‘l-Fıkhıyye*, s. 382.

⁹²⁴ el-Hâirî, *el-Fusûlü‘l-Garaviyye fi‘l-Usûli‘l-Fıkhıyye*, s. 384.

⁹²⁵ el-Hâirî, *el-Fusûlü‘l-Garaviyye fi‘l-Usûli‘l-Fıkhıyye*, s. 385.

⁹²⁶ el-Muzaffer, *Usûlü‘l-Fıkh*, III, 185, 186.

⁹²⁷ el-Muzaffer, *Usûlü‘l-Fıkh*, III, 186.

⁹²⁸ el-Muzaffer, *Usûlü‘l-Fıkh*, III, 203; Kıyâsa konulan çekincenin ve kıyâs ile niçin amel edilmediğine dair aklî bir başka yorum olarak “Hukuk mantığı açısından baktığımızda içkinin haramlığı *hamrdan* kaynaklanmamaktadır. Aksine *hamrın* haramlığına delâlet eden delillerden kaynaklanmaktadır” tespiti önemli bir vurgudur. el-Behsûdî (ö. 1411/1990), *Misbâhu‘l-Usûl*, II, 6.

Doğu teorik düşüncesi üç değere dayalı mantık üzere kuruludur. Yani Arap-İslâm bilimlerinin dayandığı temel mantıkî-yöntemsel metot; nahiv ve usûl-i fikh ile uğraşanların “kıyâs”, kelâm ile uğraşanların ise “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” diye tanımladıkları şeydir. Bu kıyâsın işlevi ve aracılığı ile neredeyse üçüncü bir değer aramakla sınırlı kalmaktadır ki, söz konusu değer, şâhid ile gâib arasında köprü vazifesini görmektedir: Makîs ile makîsun aleyh arasındaki ilişki yine hükmü’l malûm ile hükmü’l mechûl arasındaki ilişkidir. Bu köprüye nahiv ve usûl-i fikh âlimleri “illet” diye adlandırırken kelâm bilginleri “delil”; dilciler “karîne” diye adlandırır. ⁹³¹ Çünkü Doğu teorik düşüncesinin temel dinamikleri gayet özlü bir şekilde *birleştirme ve genelleştirme*, şeklinde özetlenebilir. ⁹³² Öyleyse farklılık çabalarının boyutu ne kadar keskin olsa da müşterekliklerden kaçınmak mümkün olmayacaktır.

Kelâm ilminde “Kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid yani bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyâs edilmesi” ⁹³³ demek olup aynı zamanda en çok kullanılan istidlâl tarzı olan kıyâsın usûl-i fikh ⁹³⁴ girmesi ile birlikte kendi içerisinde fikh ilminin muhtevasına göre yeni aklı kavramlar ⁹³⁵ ve kıyâs çeşitleri ⁹³⁶ kazanarak gerek mahiyet ve gerekse muhteva ⁹³⁷ ile

⁹²⁹ Ca’ferî fakihler; kadının akîlesi diye tanımlanan parmağın diyeti meselesinde evleviyet kıyâsının uygulanmaması paradoksunu “evleviyet kıyâsı bâtil değildir. Bilakis bu spesifik örnek zâhirin hucceti bâbındandır”, şeklinde bir tezle cevaplamışlardır. el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fikh*, III, 206; Benzer tartışmanın Sünnî usûlcüler arasında yapıldığına görmekteyiz: “Kadının parmağı diyeti/akîletü asâbiu’l-mer’e” meselesinde Rabîatü’r-Rey, Saîd b. Müseyyeb’e kadının parmağının akîlesi hakkında sorar: Kadının tek bir parmağının akîlesi nedir? On deve! İki parmak? 20 deve! Üç parmak? 30 deve! Dört parmak? 20 deve! Peki, yaralama fazlaştıkça akîlesi azalır mı?, sorusuna Saîd b. Müseyyeb, “sen iraklı mısın? Bu sünnettir”, der. Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi*, I, 295; Günümüz modern hukukunda akıl yürütme yöntemleri İslam hukukunda olduğu gibi kıyâs, aksiyel kanıt, evleviyet prensipleridir. a. Kıyâs: Varsayılan hukuk kuralında bir şey hakkında hüküm vardır; ama aynı kuralda o şeyin dışındaki bir şey hakkında hüküm yoktur. İki şey arasında hükmün konuluşu bakımından ortaklık var ise buna “kıyâs” denmektedir. Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Y., Bursa, 2013, s. 327; b. Aksiyel Kanıt: İki şey arasında hükmün konuluşu bakımından karşıtlık var ise “aksiyel kanıt” söz konusu olur ve kıyâsın dar yorumlanması gereken yerlerde kullanılır. Zira kıyâs genişletici yorumdur. Fikh usûlünde aynı şeye mefhumu muvafakat veya mutabakat denir. c. Evleviyet: İki şey arasında hükmün konuluşu bakımından birisi diğerinden büyük veya daha küçük şeklinde bir ilişki var ise bunun tabii olduğu hüküm diğerine de uygulanabilir ki buna “evleviyet” yolu denir. Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 327, 337, 339; Gözler, Kemal, *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, s. 177.

⁹³⁰ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fikh*, III, 204

⁹³¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: A. Said, Aykut kitabevi, İstanbul, 2003, s. 236; Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 91.

⁹³² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 255.

⁹³³ Kıyâs konusunda genel bir analiz için bkz., Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 7-11.

⁹³⁴ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 236.

⁹³⁵ et-Tûsî, *Uddetü’l-Usûl*, II, 649.

⁹³⁶ Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-Usûl*, s. 107.

ilgili birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İster Sünnî usûl ekollerince genellikle kabul edilen isterse Ca'ferî fakîhlerce genellikle reddedilen⁹³⁸ ancak belli şartlar ile cüz'î olarak kabul edilen kıyâs olsun tüm ekollerin yaptığı tanım, verilen örnek ve tenkitler mahdut ve müştereklik arz etmektedir.

Şîf ekollerce gerek imâmet teorisi ve bu teorinin sonucu olan nas döneminin sürekliliği, kıyâsın ihtilâflara neden olması,⁹³⁹ kıyâs ile ilgili naslar âhad'dır⁹⁴⁰ gibi gerekçeler nedeniyle aklî bir faaliyet olan kıyâsa konulan mesafe⁹⁴¹ gaybet dönemi ile birlikte kendi paralelinde belli şartlar⁹⁴² getirilerek esneklik kazânsa da kıyâs ilkesel olarak kabul görmemektedir. Buna bir de ilk dönemde getirilen rivâî⁹⁴³ gerekçeler ilave edilince bu reddiyeci duruş keskinleşmiştir. Ancak sonraki dönem âlimlerin imâmdan gelen icthâdî teşvik rivâyetleri ve sonrasında geliştirilen hüsün-kubuhun aklîliği⁹⁴⁴ ilkesi, reddi kıyâs anlayışı ile paradoksal⁹⁴⁵ bir durum sergilese de müteahhirûn âlimler orta yolu bularak⁹⁴⁶ kıyâsı belli şartlar dâhilinde kabul etmişlerdir. Usûlün tedvîni öncesi olan dönemlerde redd-i kıyâs ve aklî faaliyetler dışı karşı mezhebî ayırım olarak

⁹³⁷ Şeyh Müfid; ölünün kafasını kesen kişiye yüz dinar diyet vardır diyorlar. Hâlbuki ne Kitâb'da ne de Sünnet'te böyle bir şey vardır. Eğer bu konuda kıyâs yapacak olursak ölen kişi -artık ceset var ruh yoktur- cenine benzer ki ona da yüz dinar gerekir, demektedir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sâğâniyye*, s. 96.

⁹³⁸ Zâhirîler ile birlikte onlara nüfât-i kıyâs isimlendirmesi yapılmıştır. Hallâf, *Hulâsatü Târih-i Teşrî-i İslâmî*, s. 74.

⁹³⁹ Şeriatın temeli müttefakât üzerinde ihtilâf; muhtelif ahkâm üzerinde ise ittifak etmektedir. Çünkü şeriatın amacı *seddü'l-akl'dır*. el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I, 223-225; Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 134, 135, 136; Hudaî Bek, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Kahire, 1389, s. 348.

⁹⁴⁰ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 710.

⁹⁴¹ Eğer akıl müstakil olsa idi Kitâb ve Peygamber gönderilmesi bâtil olurdu. Bundan dolayı kıyâs rivâyetler nedeniyle bâtil sayılmıştır. el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâzıra*, I, 131.

⁹⁴² Ca'fer Sâdık'ın dediği gibi üzerinde ittifak edilen rivayetler var ise onu almak gerekir. Beyan ve burhânın ile müeyyed olmayan kıyâs ile yetinmemek lâzımdır. Ancak bu durumda kıyâs konusunda hatadan emin olunabilir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serûyeh*, s. 74.

⁹⁴³ Bu arada hâdîs şerhlerine baktığımızda rivâyetlerde geçen râvîler bağlamında itirazlar Sünnî hadîs şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat hadîsin daha farklı varyantları ile hadîs tashîh edilmektedir. Karşılıklı olarak bkz. Şeyh Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 711; el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, IX, 510.

⁹⁴⁴ Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 294, 295.

⁹⁴⁵ Bu mesele iki asla ircâ olunur: Biri irade-i cüzîye, diğeri hikmeti ilahiye nazariyesidir. Görülüyor ki hüsün ve kubuha menşe-i ihtilâf noktası bu iki nazariyedir. Bu nedenle hüsün ve kubuh meselesi fer'idir. Asl olan bu iki nazariyedir. Onun için irade-i cüz'îye ve hikmeti ilâhiyeyi inkâr edenler hüsün ve kubhu aklîyi de inkâr etmişlerdir. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkh Desleri*, I, 32; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 154, 155, 156, 158.

⁹⁴⁶ Nitekim bu paradoksal durumun farkına varan Usûlî fakîhler konuyu "Ahkâm-ı aklîye-i bütün olarak reddetmezler bilakis kendisine dair kat'î delil olmayan *ahkâm-ı aklîye-i nâkısayı* reddetmektedirler. Bundan dolayı kıyâs ve istihsân gibi metotları terk ederler" şeklinde rasyonelleştirmişlerdir. et-Tahrânî, *Hasru'l-İctihâd*, s. 46.

görülerek “zarûret-i mezhep” sayılmıştır. Bu duruş sonraki dönemlerde iç tartışmalarda kendisini göstererek mezhep içi Usûlî-Ahbârî⁹⁴⁷ ayırımına da neden olmuş ve bu ayırım kıyâs lehine esneklikleri⁹⁴⁸ de beraberinde getirmiştir. Şâfiî'nin kıyâs = ictihâd⁹⁴⁹ eşitlemesine gösterilen reaksiyoner tavır mezhep içinde kıyâs = re'y = istihsân ayırımı noktasında belirgin; kıyâs-ictihâd⁹⁵⁰ ayırımı noktasında ise iç içe girmiş durumdadır. Diğer taraftan kıyâsın zan,⁹⁵¹ akıl delilin ise kat'iyet ifade etmesi bağlamında ele alınan kıyâs; sonraki dönemlerde haber-i vâhid'e⁹⁵² getirilen eleştirilerin izale edilip müctehidin zannının delil olması gerektiği sonucu ile birlikte kıyâs çeşitlerinin ele alınmasına da sebebiyet vermiştir.

a. Kıyâsa Getirilen Sınırlamalar

Kıyâsa yapılan reddiyeler nedeniyle kıyâsın oluşturduğu boşluğun nasıl doldurulduğuna bakıldığında bunun farklı isimler altında uygulandığını görülmektedir. Örneğin Şeyh Müfid'in zımnen kıyâsa ilişkin koymuş olduğu mesafe -Tûsî ve Murtâzâ'nın mutlak red görüşünü istisnâ ederek- kıyâsın mansûs illet, evleviyet⁹⁵³ kıyâsı gibi makbûl kıyâs türlerine imkân tanımıştır.

Bir taraftan akıl-kıyâs ekseninde kıyâsın reddine dair aklî yürütmeler yapılırken diğer taraftan da aynı minvalde kıyâsı üç noktaya inhisar ederek yani tenkîhu'l menât⁹⁵⁴ mansûs illet,⁹⁵⁵ evleviyet kıyâsı gibi kapsamlar altında⁹⁵⁶ kıyâs-ı celî, fehva'l-hitâb,

⁹⁴⁷ Ahbârîler kıyâsın her türlüsüne karşıdır. Keskin bir ahbârî olan el-Cezâirî “Üçüncü olarak kadının parmağının diyeti üçte bire ulaşıncaya kadar erkeğinki ile eşittir. Üçte bire erişince ise erkeğin diyetinin yarısına düşer haberi, evleviyet kıyâsının bâtil olduğunun delilidir”, demektedir. el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I, 223-225.

⁹⁴⁸ Artık kıyâsın hucceyeti zarûrî değil, nazarîdir. el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye*, s. 382.

⁹⁴⁹ Kıyâs ictihâd mıdır yoksa ikisi farklı mıdır, sorusuna eş-Şâfiî, “ikisi aynıdır. Derim ki hüma ismâni li şeyin vâhidin” şeklinde cevap vermektedir. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 477.

⁹⁵⁰ el-Cassâs da kıyâsı ictihâd kapsamına sokmaktadır. el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 12.

⁹⁵¹ Örneğin Şeyh Tûsî; sadece zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etse de sonraki dönem usûlcüler müctehidin mutlak zannını kabul etmektedirler. Şeyh Tûsî, *Uddetu'l-Usûl*, II, 659; Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 187.

⁹⁵² Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Serîa*, II, 757.

⁹⁵³ Ahbârîlere göre evleviyet kıyâsı da İblis'in yapmış olduğu kıyâs olup İmâm Ca'fer Sâdik tarafından bâtil kabul edilmiştir.

⁹⁵⁴ Bil ki iblisin yapmış olduğu bu kıyâs İmâm Ca'fer Sâdik'in bâtil kabul ettiği evleviyet kıyâsıdır" el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I, 223-225.

⁹⁵⁵ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, I, 60-63.

⁹⁵⁶ Peki, evleviyet, kıyâsını reddettiğine göre ilgili ayetten *dövmeme hükümünü nasıl çıkaracaksınız dersiniz*, buna cevabımız şudur: Kur'an; Arap dili, onların günlük terimleri ve muhâvereleri ile

mefhûm, mefhum-u muvâfakat gibi isimlerle kabul edilmektedir.⁹⁵⁷ Şeyh Muzaffer ise bunu yeni bir kavram olan hucçiyet-i zuhûr yani fazla zorlamaya gerek kalmadan insan aklının idrak edip sonuca gideceği ilkeler kapsamına almaktadır.⁹⁵⁸

Buna ilave olarak Ca'ferî fukahânın rivâyet eksenli kıyâs karşıtlığı kendi içerisinde paradoksal yapı arz etmektedir. Bir taraftan birçok rivâyet, “kıyâs” çeşidi ayrımı yapmaksızın tüm kıyâs türlerini “men-i amel bi'l-kıyâs” şeklinde hedef gösterirken diğer taraftan bu yasak kapsamından “mansûs-u illet, evleviyet kıyâsı” nevilerini istisna etmek hangi rivâyetlerle müdellel hale getirilmektedir? Bu sorunun rivâyet kaynaklı bir cevabı yoktur. Bazı Ca'ferî fakîhler teorik olarak tutarlı davranıp tüm kıyâs türlerini reddederken genel Ca'ferî fakîhler aklî gerekçelerle geçerli kıyâs türlerini fûrû'da istihdam etmektedirler.

Ca'ferî fakîhler kıyâs aleyhinde kullanmış oldukları kadının parmağının diyeti konusunun evleviyet kıyâsı ile tezat oluşturmasının getirdiği paradoksal durumla ilgili olarak “bu örnek zâhirin hucceti bâbındandır”⁹⁵⁹ şeklinde değerlendirme yapmaktadırlar.

b. İletin Tadiyesi Meselesi

Kıyâs konusunda sonraki dönem âlimlerince tartışılan bir diğer konu ise illetin tadiyesi meselesidir. Bu konu hakkında bir hayli yol alan Ca'ferî fakîhler konunun önemini idrak etmişlerdir. İlkesel olarak mansûs illetli kıyâslarda illetin tadiyesi genel kabul görmektedir. Örneğin Olgunlaştırma dönemi fakîhlerinden el-Behbehânî “ilkesel olarak müctehidin dile, örf-i âmm ve örf-i hâss'a riayet etmesi gerekir. Kesinlikle nassa teaddî etmemesi lâzımdır. Bu durumda Allah'ın hükmü dışında hüküm vermiş olur dolayısıyla Allah'a iftira etmiş olur. Kıyâs ile amel etmek hâlik ve mühlik olmaktır” şeklinde bu ilkesel gerçeği açıkladıktan sonra “buna rağmen fikhin başlangıcından

gelmiştir. Dilin lugavî, örfî, mutâbakat, tazammun, iltizâm gibi delâlet yöntemleri vardır. Misal olarak “öf bile demeyin “şeklinde gelen te'fif ayetinde dövme hususu örfen metnin mefhumunda zaten gizli olarak bulunmaktadır. Kıyâsa gerek kalmadan bu mânâ lafızdan elde edilmektedir. Mansûs illet kıyâsı konusunda da “karîne-i hâliye” ile mezkûr olan hükme mezkûr olmayan fertlerin “lafz-ı âmm” delâleti ile dâhil olması, kıyâsı evleviyette olduğu gibi lafızdan elde edilir. el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I, 223-225.

⁹⁵⁷ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 204; Ayetullah Cennâtî'ye göre Şîa; kıyâsın mansûs illet, evleviyet ve tenkîhu'l-menât kısımlarına güvence getirerek amel eder. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (özet)*, İlmî neşriyat, İstanbul, 1994, s. 14.

⁹⁵⁸ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs*, s. 76.

⁹⁵⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 1420, 206.

günümüze kadar teaddî/tadiye ve nassa muhâlefet vâkîdir. Aksine *adem-i teaddî* câiz değildir. Eğer teaddî⁹⁶⁰ yöntemini tatbik etmez isek bu durumda Allah'ın hükmünün dışında hüküm vermiş Allah'a iftira etmiş ve dinde kendimizi şer' yerine koymuş oluruz. Mesela her hangi bir nas; bir adam abdesti konusunda şüphe ederse şöyle şöyle yapar örneğin bevl ederse onu yıkar dese bu nassa; kadın, hünsâ, sıbyân herkes müşterektir. Buna dair ayrıca bir delil bile aranmaz", demektedir.⁹⁶¹ Keza "eti yenmeyen hayvanların bevlinden dolayı elbiseni yıka" ifadesini işitsek, "sevb" kelimesinden beden, secde, mevki, Mushaf ve türbeleri de anlarız.⁹⁶² Anlatmak istediğimiz şudur ki, kasten nasları teaddî nasıl câiz değil ise aynı şekilde kasten adem-i teaddî yapmak ve nassa gerekli muhalefeti terk de haramdır. Müctehidin iki durumun arasını iyice temyiz etmesi gerekir. Teaddî delili ile diğerini arasını ayırmakla müctehid olunur. Müctehidin zannının delil olduğunu bilirsin. Eğer müctehid bu iki makam arasını ayıramaz ise dinde çok tahrîbâta sebep olur. Sonra bilinmelidir ki fukahâ yanında *muteber teaddî* çoktur. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Mansûs illetli kıyâs örneğinde olduğu gibi iki hüküm arasındaki telâzumdan dolayı olabilir: "Kasr edersen iftar edersin iftar edersen kasr edersin".⁹⁶³

2. Teaddî bazen tenkîhu'l-menât ile olur: Bu da kıyâs gibidir ancak bunda illet ayıklanmıştır. Yani hükümle husûsiyeti var ama malûlün illetten tahallüfü mümtenî olduğu için hükme dahil yoktur. Arabînin *Ey Allah'ın Peygamberi Ramazan da ehlim ile cimâ ettim* demesi örneğinde görüldüğü üzere cimâ a'rabiye mahsus olmaksızın ve dâimî zevceye özel olmaksızın, Mut'aya, câriyeye, zinâyaya da aynı şekilde şamil olan bir kat'i illettir.⁹⁶⁴ Behbehânî, burada bir münakkih gereklidir bu ise icmâdır. Bazen de münakkih "akıldır", tespitinde bulunmaktadır.

⁹⁶⁰ İbn Hazm'a göre illetin teaddî ettirilmesi hudûdullahı çiğnemektir. İbn Hazm, bu konuda yapılması gerekeni de belirtir: Emirler nasıl geldi ise onu almak gerekir. Hükmü gelmeyen ile hüküm vermemek gerekir. Fakat başka nasan hüküm aranmalıdır. Çünkü Allah Kitâb'da hükümsüz bir şey bırakmamıştır. Keza, aynı şekilde husus/tahsîs de bâtıldır. Tahsîs, kıyâsın zıddı yani delilü'l-hitâb'tır. Kıyâs, meskûtun anı' mansûs olana katmaktır. Delilü'l-hitâb ise mansûstan meskûtun anı' çıkarmaktır. Bu da aynı şekilde bâtıldır, demektedir. İbn Hazm (ö. 456/1064), *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, s. 69, 70.

⁹⁶¹ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 289, 290.

⁹⁶² el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 291.

⁹⁶³ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 293.

⁹⁶⁴ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 294, 295.

Mansûs illet'te olduğu gibi hüküm için konulan illet-i tâmmemuteber bir zâhir ile bilinirse; ilgili hükmün, illet malûlden ayrılmaz gerekçesi ile benzer meselelere geçmesi vâcibtir. Burada bir işkâl var olduğu görünse de bunu değinmeye gerek yoktur. Ca'ferî fakihler; şer'î illetlerin muarrifât olduğunu hakiki illet olmadığını beyan ederler. Diğer yandan şer'î illetler ikidir: Birincisi hadesin abdesti gerektirmesi, zihâr yemini bozma nedeniyle keffâretlerin vâcib olması, tasarruf ve itlâf meselelerinde zam'ân/tazmînin gerekmesi gibi şerîatta hükümlere illet ve sebep/mec'ûle kılınan illetlerdir: Bu illetler hükümlerin tahakkuku için muarrifât ve mübeyyinâttır. Hakiki illet değildir. İkincisi ise hükmün menşei ve teşrî için fiilin talebine ya da reddine delâlet eden illettir. Gazaba sebep olan iskâr illeti gibi. Bu illet; hüküm için gâi illet olup vaz'î bir illet değildir. Çünkü hamrın yasaklılığı mükellefin aklını muhafazadır.⁹⁶⁵

c. Fürû Fıkıhta Kıyâs Uygulama Örnekleri

Ca'ferî fakihlerin fürû eserlerinde baktığımızda kıyâsa konulan mesafelerin zaman zaman aşıldığını görülmektedir. Bu konuya cevap veren Murtâzâ; "biz naslara mugâyir olan kıyâsı reddederiz. Bizim yaptığımız kıyâsı Kur'ân ve ahbâr desteklemektedir" demektedir.⁹⁶⁶

1)- Cezâ-ü Sayd Ayeti: Tûsî, fürû alanında standartlaşan kıyâs örneklerinden "cezâ-i sayd" ve "fecezâ-ü misli mâ"⁹⁶⁷ ayetindeki "misliyet ve miktar" ifadesi bizce de kıyâsa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁶⁸

2)- Te'fif Ayeti: Allâme Hillî "öf bile deme" ayetinde geçen kıyâs uygulamasını mefhûm bâbindan sayarak "Meskûtun anh'i mantûka katmak bazen celf olur. Bu ise

⁹⁶⁵ el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhiyye*, s. 385.

⁹⁶⁶ Şerif Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, II, 35; Bu arada Ca'ferî Sâlis olan Şeyh Tûsî'nin, *el-Mebsût ve el-Hilâf* adlı eserlerinde kıyâs ve istihsân ile amel ettiği de görülmektedir. Şeyh Tûsî'nin eserlerinde İmâmî bir fakih ve muhaddis olarak ihtilâf ve tutarsızlıklar görülür. en-*Nihâye* adlı eserinde bir Ahbârî gibi rol üstlenir. Haberlerin kapsamını zorlamaz. Şîi âlimlere göre O, üsteki iki eserinde takiyye ve maslahat gereği âmme gibi davranmıştır. Çünkü âmme, Şîi fıkına usûl ve fürû eksikliği isnadında bulunuyorlardı. el-Kerekî, *Câmiu'l-Makâsıd*, I, (Taktîm), s. 17.

⁹⁶⁷ Mâide-95.

⁹⁶⁸ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, II, 676. Aynı konuda İbn Hazm; "cezâ-ü sayd" ayetinden hareketle kıyâsa gitmeyi bâtil görmektedir. O "Kişi vahşi hayvanı öldürse onun yerine yine misli bir vahşi hayvan ceza olacaktır. Ümmet böyle bir istidlâlin bâtil olduğuna icmâ etmiştir. Bu ayet kıyâsın sıhhatine değil adem-i sıhhatine delildir" tespitinde bulunmaktadır. İbn Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyâs*, s. 33.

kıyâs kabilinden değildir. Öf bile deme... Çünkü burada meskûtun anıh mansûsun aleyh'den hüküm konusunda daha evlâdır. Bu sonuç kıyâs yapmakla ulaşılan bir netice değil mefhûm babındandır. Mansûs illet olan hususlarda illetinin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyâs ile değil nas ile tespitidir⁹⁶⁹, şeklinde açıklamaktadır.

3)- Hamr Ayeti: “Hamr”ın haramlılığından hareketle kıyâs yaparak diğer maddeleri haram kılmaya katılmayan Şeyh Müfid kendisinden sonra yaşayan İbn Hazm ile aynı paralelde cümleler kurarak üzüm⁹⁷⁰, arpa, bal hepsinin “küllu müskir harâmün” nassı ile haram olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda ehl-i lisanâ göre bu maddelerin hamr ismini hak etmesi konusunda ihtilâf yoktur.⁹⁷¹

4)- Oruçlunun Öpmesi ve Has’amiye Hadîsi: Yine Ehl-i sünnetin kıyâs konusunda delil olarak getirdikleri iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyâs ve Cariye Hayseme hadîsindeki babasının yerine haccı yapmayı borcunu ödemeye benzetmesi örneklerine Ca’ferî fakîhler; bu örnekler kıyâs değil muhâtabın konuyu daha iyi kavraması içindir, kıyâs ile istidlâl değildir. Zira nebi ancak vahiyle konuşur. Bir de bu konuda gelen rivâyetler muteber olmayan yollardan gelmiştir. Hayseme hadîsindeki” fedeynullah ehakk” ifadesi kıyâsı evleviyet⁹⁷² içerir, şeklinde açıklamaktadırlar.⁹⁷³

⁹⁶⁹ Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-Usûl*, s. 218, 219. Aynı konuya İbn Hazm şu şekilde yaklaşmaktadır: “Öf bile deme” ayetinden kıyâs yolu ile dövmeyi çıkarmaya gerek yok zaten diğer ayetler ana babaya iyiliği emretmektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 56.

⁹⁷⁰ Aslında burada yapılan akıl yürütme faaliyeti Câbirî'nin yapmış olduğu tespitinin tatbikinden başka bir şey değildir: Kelâmcılar şarap örneğinde asl şer'î nas'tır derken; fakîhler şarabın kendisidir, derler. Kelâmcılar ile fakîhler arasında ihtilâf noktası kelâmcıların kıyâsı genellikle “delâlet” fıkıhçıların kıyâsı “illet” kıyâsıdır. Cabiri, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 153.

⁹⁷¹ Şeyh Müfid, *el-Muknia*, 798,799. İbn Hazm bu hususu biraz daha derinleştirerek “Nebîzi hamra kıyâs ederek haram kıldılar. Bu saçma bir akıl yürütmedir. Hâlbuki hadîs ‘küllu müskir harâm’ diyerek üzüm, hurma, arpa, bal adı ne olursa olsun her sarhoş edeni haram kıldı. Üzümü hurmaya vb. diğerlerinden evlâ görmedi. Bunların hepsini nas yanında eşitledi, demektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 201.

⁹⁷² Has’amiye kabilesinden bir kadının meselesinde Hz. Peygamberin Allah hakkı ile kul hakkını kıyâs etmesi tezine cevaben, “Rasulün kıyâs ettiği tezinin anlamı yoktur, zira Rasul vahiy alır, kıyâs etmez. Hadîsten maksat, tatbîk-i âmm, konusunda Has’amiyeli kadının dikkatini çekmektir/tenbih. Çünkü onun hac konusunda bilgisi yoktu. Tatbîk-i âmm konusu malûmu uygulamak olması hasebiyle kıyâs yaparak yeni bir teşrî yapmaya ihtiyaç hissettirmez. el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 196, 197.

⁹⁷³ el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhiyye*, s. 384.

d. İbn Teymiyye-Allâme Hillî Polemiği

Kıyâs bağlamında Sünnî Şîî polemiğine örnek olarak İbn Teymiyye ve Allâme Hillî⁹⁷⁴ çatışması şöyledir: Rafizî kişinin “Kıyâs ve re’yi alarak Allah’ın dinini tahrif ettiler ve dinde olmayan şeyi dine koydular. Aynı şekilde Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler” tezine karşın İbn Teymiyye “bu tez doğru değildir. Kıyâsı kabul eden de vardır reddeden de. Örneğin Bağdat Mu‘tezilesi, Zâhiriyye, Ehl-i hadîs ve tasavvuf ehlinden bir tâife de kıyâsı kabul etmezler. Diğer yandan kıyâs zayıf bir delil de olsa bilgisi olmayanı taklît etmekten daha iyidir. Hâlbuki geçmiş mezhep imamlarını taklid Rafizîlerin ne olduğu bilinmeyen ‘muntazar’ imamlarından iyidir. Keza kıyâsın içerdiği zan; onların zan ve ilim ifade etmeyen cahilliklerinden iyidir. Dîni tahrîf iddialarına gelince asıl tahrifçiler Rafizîlerin kendisidir. Onlar Kur’ân ayetlerinin anlamlarını tahrif ettiler. ‘iki deniz kavuştu’ ayetini Ali ve Fatıma’ya ‘lü’lü ve mercan’ ayetinin Hasan ve Hüseyin’e işaret ettiği şeklinde te’vîl ettiler”⁹⁷⁵ diyerek tenkit etmektedir. Râfizîlerin: “Hz. Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler (...) sahâbe kıyâs ile amel etmiyordu” iddialarına İbn Teymiyye; sahâbe nassa mugâyir mezmûm kıyâs ile amel etmezdi: Onlar, *ribâ alış veriş gibidir*, ayetindeki kıyâs türünü kabul etmezler. Yine onlar fer’ ile asıl arasında hükmün menâtı hususunda müştereklik olmayan kıyâsı reddettiler. Kıyâs ya asıl ve fer’ arasında gerekli şartların eksikliği ve müsâvatın yokluğu anında ya da kıyâsa tercih edilmesi gereken bir nas olduğu durumlarda reddedilir. Gerçekten kıyâsta fesat da vardır. Fukahânın çoğu fâsit kıyâslar da yaptılar. Böyle olması tüm kıyâsların reddi anlamlarına gelmez”⁹⁷⁶ diyerek sözlerini sürdürmektedir.

Şîa genelde imâmet ve imâmet probleminin üzerine inşa edilen siyasi bir muhâlefete dayanmaktadır.⁹⁷⁷ Siyasi ve kelâmî bağlamda yukarıda beyan edilen muhâlefet tezleri doğru olsa bile fıkıh usûlü açısından bu tez esnemeye maruz kalmıştır. Çünkü usûl-ü fıkıh, yapısı gereği normatif ve ilkesellik üzerine inşa edildiği için örneğin

⁹⁷⁴ Allame Hillî’nin *Minhâcü’l-Kerâme*’sini İbn Teymiyye; Minhâcü’n-Nedâme olarak nitelemiş ve ona karşı Minhâcü’s-sünne’yi yazmıştır. Karabiber, Namık Kemal, “İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, *HARÛİFD*, Y:14, S:22, Temmuz-Aralık 2009, Şanlıurfa, s. 97.

⁹⁷⁵ İbn Teymiyye, *Muhtasarı Minhâci’s-Sünneti’s-Seniyye*, s. 111. 112.

⁹⁷⁶ İbn Teymiyye, *Muhtasarı Minhâci’s-Sünneti’s-Seniyye*, s. 116.

⁹⁷⁷ Öztürk, Mustafa, “Mübhemmatü’l-Kur’ân” ve İmâmiyye Şîası, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2000, C.3, s.8, s. 127.

kıyâs bağlamında gerek Ca'ferîlik ve gerek Sünnî mezhepler arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. İmâmiyye Şîasında ictihâd ve kıyâsa karşı olan muhalif duruş, Murtâzâ ve Şeyh Tûsî'nin aklî istidlâlleri ön plana çıkararak yaklaşımları ile giderek zayıflamış yaklaşık dört asır sonra Muhakkik Hıllî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar Hıllî ile Sünnî teoriye oldukça yakın ictihâd anlayışının benimsemelerine kadar devam etmiştir.⁹⁷⁸

Her şeye rağmen Ca'ferî fakîhler kıyâs adıyla olmasa da aklî delil adı altında kıyâsı kullanmışlardır. Bu nedenle fukahâ arasında birbirlerine karşı kıyâsı kullandıklarına dair ithamlar cereyan etmiştir. İlk dönem kıyâsı ret esas olup olgunlaşma döneminde te'vîl yöntemi ile belirli sınırlar içerisinde kıyâs kabul edilmiştir.

7. Akıl-Usûl-i Ameliyye İlişkisi

Usûl ilminde "usûl-i ameliyye" konusu şek bahsi içerisinde ele alındığını daha önce görmüştük. Aynı zamanda usûl-i ameliyye konusu bu ilmin en geniş meselelerindedir. İlk dönem usûlcüleri (kudemâ) şek konusunu müstakil bir başlıkta ele almamışlar dolayısıyla konu sonraki dönem usûlcüleri tarafından sistemleştirilmiştir. Bu anlamda Ahbârîler şer'î hükümde şüpheyi kabul etmezler. Çünkü onlara göre küllî hükümde şüphe şer'î delillerde şüpheyi gerektirir. Aynı zamanda şer'î hükümde şüphe masûm imamlara ve onların ahbârlarına ilişmek demektir. Ancak cüz'î meselelerdeki özel bir mevzu ile ilgili şüphe böyle değildir. Mesela Zeyd'in abdestinde şüphe, elbisesinin necis olup olmadığı konusunda şüphe buna örnektir.⁹⁷⁹ Şek konusu ikiye ayrılmıştır: Teklîfte ve mükellef bih'te şüphe.

Teklîfte şüphe konusunda aklın hükmü beyansız ikâb kabîhtir (kubhu'l ikâb bilâ beyan) ilkesidir. Mükellef bih'te şüphe konusunda iştigâl ve ihtiyât ilkelerinden hareketle ulaşılan aklî kaidenin gereği şudur: Yakînî iştigâl yakînî berâeti gerektirir. Yani zimmet yakînî olarak meşgul ise bu hâlin zimmetten düşmesi için yakînî berâet gerekecektir. Bu iki durumda aklın vereceği farklı iki hüküm vardır: Teklîfin kendisinde

⁹⁷⁸ Hakyemez, Cemil, "Şîî Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmâmet", *HİÜİFD*, 2008/1,C.7, S.13, s. 21.

⁹⁷⁹ Şeyh Ensârî, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 226-227, 228.

şek konusunda berâet-i aklîye; mükellef bih'te şüphe konusunda zimmetin meşgul olması ve ihtiyât asıldır.⁹⁸⁰ Bu başlık üç kısımda ele alınabilir:

a)- Akıl-İstishâb İlişkisi: Önceleri usûlü'd-din alanında başlayan, şer-î bildirim öncesi bir şeyin hükmünde yasak oluşun mu (hazır) serbest oluşun mu (ibâha) esas olduğu tartışmaları fıkıh alanına taşınmış ve bu fikirden hareketle istishâb; hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesine ya da mevcut durumun meşrûiyetinin delillendirilmesine yardımcı bir istidlâl tarzı olarak tartışılmaya başlanmıştır.⁹⁸¹

Bu dönemde istishâb için geniş mantıkî ve sosyolojik yorumlar yapılmıştır. Nitekim istishab; toplumla beraber doğmuş ve toplumlar olduğu müddetçe devam etmiştir. Toplumun nizam ve istikametini tayin eder. Fukahânın icmâsı ile sâbittir ki yakinen sabit olan hükmü şek etkileyemez ve hükmün devamına hükmedilir. İstishâbın psikolojik ve sosyolojik yönüne atf yapan Muhammed Tâkî el-Hakîm, bir örnekle bunu açıklamaktadır. Sefere çıkan kişi ailesini, evini her şeyini terk eder. Tüm yola çıkanlarda olduğu gibi tekrar evine dönmesi konusunda şüphe içerisinde olsa ve onu istishâb ile def edemese evini terk edemez, yolculuğuna çıkamaz ve bu durumda toplum hayatı felçe uğrar.⁹⁸² Hayatın ve kazanımların devam edeceği konusunda istishâb; onlara ilham-ı ilâhidir. İstishâba delil olarak kullanılan örneklere baktığımızda insanlığın toplum hayatındaki ticârî, zirâî, îmar, uzak yakın mekânlarla yazışma ve yolculuklar gibi muâmelelerde geçmişteki hâlin bekası önem arz etmektedir. Aksine ârızî bir durum yoksa geçmiş haldeki gerçekliğin bekası devam etmelidir.⁹⁸³ İstishâb ilkesel olarak iki noktada kendini gösterir:

1. Nesh edici bir delil gelinceye kadar Peygamberin getirdiği şeylerin devamlılığı konusunda istishâb asıldır.

⁹⁸⁰ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 52 (Takdîm); el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi Usûli'l-Fıkhiyye*, s. 351; İlerleyen dönemlerde berâet-i aklîye ve şer'îye diye ikiye ayrılacak olan berâet için "aklî deliller ile sabit olan hükümler *berâet yani beyansız ceza kabîhtir*, esasına dayanır. Naklî deliller ile sâbit olan berâet ise Hadîs-i raf'a (رفع عن أمي) dayanır". eş-Şüşterî, *Müntehâ'd-Dirâye*, IV, 22.

⁹⁸¹ Baradakoğlu, Ali "İstishab", DİA, XXIII, 377.

⁹⁸² Seyyid Muhammed Tâkî, *el-Usûlü'l-Âmme fi'l-Fıkhi'l-Mukâren*, s. 459. Eğer Şarî' yed' delili üzerine hüküm bina etmese idi elbette dünya ve âhiret nizamı bozulurdu. Çünkü yed' mülkiyete delil ve şâhittir. Bu delil kabul edilmez ise Müslümanların pazarında mal bulunmazdı. Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, III, 351.

⁹⁸³ Şeyh Murtâzâ, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 273.

2. Şer‘î hükümlerde istishâb. Bir adamın falan yerin mâliki olması, filan adamın şu kadının kocası olması, kişinin abdest üzere olması, elbisenin temiz olma istishâbı bunlara örnek verilmektedir.⁹⁸⁴

İstishâb bağlamında ele alınan diğer bir konu berâet ve onun alt başlıkları olan asâletü'n-nefy, berâet-i asliye, ibâha-i asliye ve asâlet-i adem ilkeleridir. Şurası da bir gerçektir ki aslında bu üç asıl kendisini “istishâb” ilkesinden almaktadır.⁹⁸⁵ Artık istishâb terimi yeni alt kavramlar ile zenginleşmiştir.

Asıl ile istishâb-ı hâli'l-akl'ın farkı nedir? İstishâb ilk olarak verilen hükmün ikinci defa da devam etmesi iken asâlet; önce hüküm yokluğuna hükmedilip sonra aksi gelinceye kadar hükümsüzlük hâlinin devam etmesidir. Bundan dolayı “asl” ile ilgili her yerde istishâb ile istidlâl etmek mümkündür.⁹⁸⁶ *Mülâzemet anlamında ibkâu mâ kâne alâ âmâ kân* olan istihâbın tanımlarına bakıldığında akıl ve ahbâr kaynaklı delillerden hareketle temellendirildiği görülmektedir. Örneğin falan hüküm mevcut idi. Henüz ademine hükmedilmedi öyle ise her *mazmûn-u bekâ olanın hükmü* de böyledir, şeklinde aklî bir çıkarım ile açıklanmaktadır.⁹⁸⁷

Görüldüğü gibi Ca‘ferî fakîhlerin istihâba sosyolojik bir gerçeklik ve toplumsal zorunluluk boyutu kazandırmaları neticesinde⁹⁸⁸ istishâb, teşrî yapmayı sağlayan fitri mücerret bir asıl⁹⁸⁹ olarak kabul edilmiştir.

b)- Akıl-Berâet İlişkisi: Berâet; delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmesi demektir. Burada “berâet” kişinin zimmetinin sorumluluktan arınmışlığı (beraaet-i zimmet) anlamına gelir. Bazı kaynaklarda bunun istishâbü'l-hükmi'l-akl veya istishâbü'l-ademi'l-aslî şeklinde adlandırılması, berâet-i asliye yerine adem-i aklî denmesi bundandır.⁹⁹⁰

Berâet aslında aklî delil, “beyan olmadığı müddetçe, azabın kabîh olması söz konusudur” ilkesinde kendisini gösterir. Çünkü *ukalânın* hükmü; efendinin kölesine bir

⁹⁸⁴ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, III, 44; es-Sâlûs, Alî Ahmed, *Maa'l-İsnâ Aşeriyye fi'l-Usûl ve'l-Fürû*, Metebetü Dâru'l-İrfân, Riyad, 1424, 7. baskı, s. 493.

⁹⁸⁵ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersidîn*, III, 543. Örneğin asâlet-ü adem-i emr-i vucûdî; tersi ortaya çıkıncaya kadar hüküm/delil yok demektir.

⁹⁸⁶ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersidîn*, III 544.

⁹⁸⁷ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 20.

⁹⁸⁸ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, s. 279.

⁹⁸⁹ N.J. Ceolson, *Fî Târihi Teşrî' (İslâmic Law)*, s. 127.

⁹⁹⁰ Baradakoğlu, Ali, “*İstishab*”, XXIII, 378.

şeyin yasak olduğunu söylemeksizin işlediği herhangi bir şeyden dolayı onu azarlamasının çirkinliğidir. Burada aklın belirleyiciliği aklî beyandan ibaret olup beyandan sonra artık muaheze kabîh olmayacaktır.⁹⁹¹ Çünkü ceza ancak şer'î beyan ile sâbit olur.⁹⁹²

Berâet akliyye ve şer'îyye diye ikiye ayrılmaktadır. Berâet-i akliyye delilsizlikten kaynaklı şüphe nedeniyle aklın adem-i cezâya hükmetmesidir. Dolayısıyla ortaya mevzu (konu) ve mahmûlü (yüklem) olan bir küllî kâide çıkmaktadır.⁹⁹³ Mevzûsu, hükmü konusunda şer'î beyan olmayan *meşkûk bir fiil*; mahmûlü ise *meşkûk fiilin adem-i haramlığı* ve bu fiilden dolayı cezanın söz konusu olmamasıdır. Örneğin hurma suyu konusunda şüphe söz konusu olduğu için onu içine cezâ söz konusu olmayacaktır. Berâet-i şer'îyyeye gelince Şâri'nin meşkûk bir teklifle sorumlu tutmamasıdır. Mevzûsu, *hükmü meşkûk bir hükümle amel* konusudur. Mahmûlü ise *ibâha ve ruhsattır*.⁹⁹⁴

Berâet konusunda Ahbârîler ile Usûlîler arasında görüş farklılığı vardır. Bu nedenle Vahîd Behbâhânî, nassın olmadığı yerde Ahbârîlere dörtlü bir sonuç nispet eder: Tevakkuf, ihtiyât, hürmet-i zâhira, hürmet-i vâkıa.⁹⁹⁵ Esterebâdî'nin dediği gibi Ahbârîlere göre berâet-i asliye ancak din tamamlanmadan önce olur. Din tamamlandıktan sonra artık din tamamlanmış ve hükmü olmayan hiçbir mesele kalmamıştır.⁹⁹⁶ Ahbârîler hükmün yokluğu/adem-i delil ile hükme muttali olunamamasını kast ederler.⁹⁹⁷ Berâet-i asliye konusu zâhire nispetle olup vâkıaya nispetle değildir. Çünkü teklîfin sâkıt olması bize nispetle olup vâkıa olarak hükmün yok olduğu anlamında değildir. Fıkhın bütün delilleri şer'îatin zâhirine göredir.⁹⁹⁸

⁹⁹¹ Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 58.

⁹⁹² Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 6; el-Hakîm, *el-Usûlü'l-Âmme fi'l-Fıkhi'l-Mukâren*, s. 521.

⁹⁹³ Sözlükte “yüklenen, bir şeye nisbet edilen” anlamına gelen mahmûl, mantık terimi olarak mevzu ile (konu, özne) birlikte önermenin iki kurucu ögesinden birisidir. Katipoğlu, Hasan, “*Mahmûl*”, DİA, XXVIII, 387.

⁹⁹⁴ el-Meşkînî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 46.

⁹⁹⁵ Hürmet-i vâkıa ve hürmet-i zâhira arasındaki fark şöyledir: Aslında vâkıî hüküm ibâha idi. Ancak şüphelilerden kaçınma ile ilgili deliller onu zâhiren haram kılmıştır. Hürmet-i vâkıa konusu ise eşya da asl olan hazr'dır, kuralından çıkarılır. Çünkü başkasının malında izinsiz tasarruf kabîhtir. Şeyh Murtâzâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 105-114. Bir başka ifade ile Usûlîler tesniye Ahbârîler teslîs görüşüne sahiptirler.

⁹⁹⁶ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersîdîn*, III, 546.

⁹⁹⁷ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersîdîn*, III, 547.

⁹⁹⁸ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersîdîn*, III, 551.

8. Akıl-Maslahat İlişkisi

Ca'fer-i Sâdık babasının vefatından sonra hem hadîs hem de fıkıh öğrenmiş ve bütün fakîhlerin görüşlerini tetkik ederek en sağlam görüşü bulmaya çalışmıştır; Kur'ân ve Sünnet'te bir nas bulunmadığı zaman maslahata göre hüküm vermiştir.⁹⁹⁹

Kelâm kaynaklı bir tartışma olarak Allah'ın fiileri kapsamında ele alınan maslahat fıkıh usûlünde şöyle ele alınmaktadır: Ahkâm, taalluk ettiği şeylerde maslahatları ve mefsedetleri içerir. Fiillerde gizli maslahat ve mefsedet bulunur. Bunlar şer'î ahkâmın illetleri ve menâtı olurlar. Aklın bu maslahat ve mefsedetleri idrak etmesi inkâr edilemez. Akıl bunları idrak noktasında müstakildir.¹⁰⁰⁰ Çünkü Allah bir garaz/amaç için yapar. Maksadı nefy etmek abesi gerektirir. Ancak ilgili amacın Allah'ın kendine dönmesi gerekmez. Mu'tezile; "Allah'ın tüm fiilleri bir maksada dönüktür aksi bir durum abes olurdu. Abes kabihdir. Allah hakkında kabihlik ise muhâldir" tezini ileri sürer. Eş'arî Allah'ın fiillerini garaz/amaç ile talîl etmek abestir. Bir amaca dönük iş yapan fâil zâtına noksanlık isnat etmiş olur. Allah ise noksanlıktan münezzehtir, görüşündedir. İmâmiyye burada orta yolu tutar ve garaz/amaç kendisi için ise bu noksanlık olur. Faydası başkasına dönük amaçlar ise noksanlık ifade etmez, tezini ileri sürmektedir.¹⁰⁰¹

Usûl eserlerinde maslahat derin bir yer işgal etmezse de maslahat zarûrî, hâcî, tâmâmî diye üçe ayrılır.¹⁰⁰² Zarûrî olanlar, kişinin kendi nafakasını temin etmek; hâcî olan zevcesinin nafakasını temin etmek; tâmâmî olanlar ise selem, müzâraa, müsâkât, bey-i gâib gibi örneklerdir.¹⁰⁰³ Maslahat nesh teorisi ile de bağlantı kurularak "şerîat maslahata tâbî ise nesh teorisi söz konusu olacaktır. Mükellefin fiilleri konusunda nesh söz konusu oluyorsa onun maslahatı değiştiği içindir" şeklinde de açıklanmıştır.¹⁰⁰⁴ Öyleyse mefsedetten hâli olan maslahatın aklın kesin hükmü ile eş değer olarak korunması gerekir. Bu, aklın mukabilinde müstakil bir delil değildir.¹⁰⁰⁵

⁹⁹⁹ Atalan, *Ca'fer-i Sâdık*, 15.

¹⁰⁰⁰ el-Horâsânî, Kâzım, *Fevâidü'l-Usûl*, III, 59.

¹⁰⁰¹ Allâme Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 331.

¹⁰⁰² Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, II, 138.

¹⁰⁰³ Şehîd-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, II, 139.

¹⁰⁰⁴ Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 426.

¹⁰⁰⁵ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs*, s. 236.

Ca'ferî usûl-i fikhında akıl bağlamında maslahat kavramı kendisini iczâ teorisinde de göstermektedir. Nitekim emir iczâ'ı iktiza eder mi? Yani emredilen şeyi yapmak ile emrin gereği yerine getirilmiş olur mu, tartışmaları maslahat eksenlidir.¹⁰⁰⁶

Şîi ulema maslahatı naslara ve akla irca ederek kabul eder. Maslahat onlara göre müstakil bir delil değildir. Özel ve genel maksatları itibariyle maslahat, naklî delillerin içine râcîdir. Naslardan bir dayanağı olmayan maslahatı kabul etmezler. Maslahatın akıl ile tespitine gelince, akıl ve şer' arasındaki mülâzemeti kabul edenlere göre akıl maslahatı belirleyebilir. Maslahat-ı mürsele ancak bir nassa ya da aklî mülazemete ircâ edilerek maslahat-ı mu'tebera adıyla kabul edilir.¹⁰⁰⁷ Netice de Şîa Ebû Zehra'nın dediği gibi maslahatı, muteber bir istinbât yolu olarak almazlar. Ancak onlar maslahat adı ile değil; nas ve akıl başlığı kapsamında ele almaktadır.

Burada görüleceği üzere maslahat kavramsal olarak usûlde yer tutmakta ama aklî bir faaliyet olarak maslahat teorisi söz konusu edilmemektedir. Ayrıca ahkâmın gerekçelendirilmesi, nesh ve iczâ teorileri ile ilişkilendirilmektedir.

9. Tahsîs

Bu konu Caferî fakihlerce şöyle netliğe kavuşturmuştur: *Hiçbir amm yoktu ki tahsîs edilmemiş olsun.*¹⁰⁰⁸ Bu ifade bize usûle dair ifadelerin anonimleştiğini göstermektedir.

10. Emir ve Nehyin Teâruzu

Emir ve nehyin teâruzu, usûlün oluşumu döneminde tartışılarak olgunlaştırılmış bir konudur. Konu ile ilgili mahdut örnekler üzerinden yol alınarak bu konu bu dönemde mantîkî ve aklî izahlarla genişletilmiştir.

Muamelât'ta nehyin fesâda delâlet etmesi şer'î bir eserin terettüp etmemesidir. İbadetlerde ise emre muvafık olmaması ve kazânın sâkit olmamasıdır. Bu bağlamda

¹⁰⁰⁶ Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 65-70.

¹⁰⁰⁷ Alyân, Rüşdî, *Delilü'l-Akl İnde's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 218; el-Hillî, Allâme, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, II, 533; Ebû Zehra, *İslâmda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, I, 79.

¹⁰⁰⁸ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 159.

ibâdetler konusunda nehiy vârid olduğunda me'mûrun bih ile menhî anh arasında ya tesâvi (eşitlik) ya tebâyun (zıtlık) ya umûm mutlak ya da umûm min veçhin bir ilişki söz konusudur. Birinci durumda imkân dâhilinde ise te'vîl ya da ikisinden birisini terk etmek gerekecektir.¹⁰⁰⁹ Umûm mutlak konusunda aralarında tahsîs ile hükmedilir. Umûm min veçhin konusunda Şîa ile Eş'arîler arasında ciddi tartışmalar vardır. Eş'arîlere göre iki umûmda kendi haline bırakılarak aralarında tahsîs söz konusu olamaz. Aralarında teâruz da söz konusu olmadığı için bunları işleyen hem âsî hem de emri yerine getirmiştir. Şîa'ya göre ise aralarında ictimâ söz konusu olamaz. Yani aralarında min veçhin teâruz söz konusu olunca birisi diğerini tahsîs eder. Ekvâ yani güçlü olan muhassistir. Mağsûb evde namaz örneğinde nehiy tarafı delâlet bakımından güçlüdür. Yine sorun def-i mefsedet celb-i menâfiden evlâdır gibi hârici gerekçeler de dikkate alınarak çözüme kavuşturulur. Bu arada Behbehani, bazı müteahirîn Şîa usûlcülerin de Eş'arîlerin görüşünü seçtiğini belirtir. Onların gerekçeleri de Eş'ârînin ki gibi “ictimânın muhâl olmaması açıktır. Burada muhâl olan; aynı anda matlûb/emir ve mebgûzların/nehiy bütün yönlerden ictimâsıdır. Mahbûb ve mebgûzun min veçhin olarak ortaya konulması muhal değildir” şeklindedir.¹⁰¹⁰ Genel olarak Şîa Allah'a yaklaştıran şey aynı anda nasıl uzaklaştırıcı olur, tezini ileri sürmektedir.

Bunun cevazına hükmedenler ise şu delilleri ileri sürerler: Eğer emir ve nehyin ictimâsı söz konusu olmayacaksa başka benzeri yerlerde de câiz olmamalıdır. Fakat durum aksi yönde gerçekleşmiş ve örneğin hamam da namaz gibi yerlerde kerâhet söz konusu olmuştur.¹⁰¹¹ Görüldüğü gibi mağsûb arazide namaz meselesi; ictimâ ve benzeri kavramlarla ele alınmaya başlanmıştır.

D. Dönemin Son Aşamasında Akıl Delili

İlk Dönem hadîs kitaplarında “hüccet”¹⁰¹² ile ifade edilen akıl delili usûl ilminde “delil”¹⁰¹³ kavramı ile işlenmeye başlanmıştır. Sonrasında olgunlaşarak içerisine yeni kapsamlar alarak genişlemiştir. Bu kapsamlar aklî ve lafzî delil bağlamında terimlerden

¹⁰⁰⁹ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 164.

¹⁰¹⁰ el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, s. 165.

¹⁰¹¹ Âhund Muhammed Kâzım el-Horasânî (ö. 1328/1910), *Kifâyetü'l-Usûl*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1409, s. 161.

¹⁰¹² el-Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 25 (20 Hadîs).

¹⁰¹³ et-Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, 10.

müteşekkil olduğu gibi kavâid-i külliyelerden de oluşmaktadır. Nitekim son dönem usûl eserlerine göre fıkhîta deliller Aklî/Lafzî delil, Burhânî delil, İstikrâî delil/Tüme varım diye üçe ayrılmaktadır.

“Namaz kıl” emri basit hali ile aklî/lafzî delildir. Aklî delili yeni kavramlarla felsefî ve mantıkî derinlik kazanmış bu anlamda usûliyyûn âlimleri anâsır-ı müşterekelerden bahsetmişlerdir. Onların belirtmiş olduğu aklî ve lafzî bazı anâsır-ı müstereke’ler şunlardır: Emir sigası vücûba delâlet eder.¹⁰¹⁴ Nehiy hürmete delâlet eder. İtlâk; mutlak kayıtlardan azâde olan lafız mutlak anlam ifade eder. Âmm lafız, tahsîse uğrar. Şart ortadan kalkınca o şarta bağlı hüküm de ortadan kalkar. Şart cümlesinin bir icabî bir de selbî anlamı vardır. Şart sâbit olunca ceza da sabit olur; kalkınca cezâ da ortadan kalkar. Burhânî delil kapsamında akıl, eşya arasındaki ilişkileri düşündüğünde *sebeb-müsebbeb* arasında çeşitli sonuçlara ulaşır. Siyah ile beyaz arasındaki tezadı bilen ve mukaddem - muahhar arasındaki ilişkiyi kuran akıl, muahharın mukaddemden önce gelmeyeceğini bilir. İşte aklın eşya arasındaki kurduğu alakaya “âlem-i tekvîn” ahkâm arasında kurduğu ilişkiye de “âlem-i teşrî” denir.¹⁰¹⁵ Akıl; teşrî âleminde anâsır-ı müstereke oluşturmak için hükmün varlığı ile yokluğu arasındaki ilişkiyi de belirler. Fakîh istinbât alanında kıyâsî yöntemler ile sonuçlara gider.¹⁰¹⁶

İstikrâî Delil/Tümevarım’a¹⁰¹⁷ ihtimâlî delilde denir. Karfînelerin toplanması ile oluşur.¹⁰¹⁸ İstikrâî yöntem ile câhilin mâzur olması gibi küllî bir kâideye ulaşılmıştır. Öyleyse şer’an her halde câhil mazurdur.¹⁰¹⁹

Dönemin son aşamasında delil kavramı kendisini suğrâ ve kübrâ olarak kıyâsla ifade edebilen her türlü aklî faaliyetlerle ifade etmektedir. Bu anlamda deliller naklî delil ve müstakil aklî delil ve gayri müstakil aklî delil (buna zannî delil de denir) olarak üçe ayrılır. Naklî delil kübrâsı şer’î olan her türlü kıyâsa denmektedir. Örneğin *temizliğinde şüpheli olan su temizdir. Her temiz olanın içilmesi câizdir. Temizliği şüpheli olan suyun içilmesi câizdir.* Bu önermede hem suğrâ hem de kübrâ şer’î dir. Yine bir diğer örnek ise *Bu hamr’dır. Her hamr haramdır. Öyleyse bu da haramdır,* önermesidir.

¹⁰¹⁴ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 131-137; es-Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır (ö.1400), *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, Müessesetü Âl-ibeyt, Beyrut, 1406, 2. baskı, I, 39.

¹⁰¹⁵ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 147, 148.

¹⁰¹⁶ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 149.

¹⁰¹⁷ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 111.

¹⁰¹⁸ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 162.

¹⁰¹⁹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 164.

Burada sadece kübrâ şer'idir.¹⁰²⁰ Görüldüğü gibi üç delil birbirleri içerisinde mündemiç olmuştur.

1.Akıl Delili

Akıl; delil olarak bir mantık örgüsü içerisinde belli formülasyonlara büründürülerek zenginleştiğini ve aklî müfredâtlar şeklinde netleştiğini görmüştük.¹⁰²¹ Bu durumda akıl delili iki kısma ayrılmaktadır.

a)- Müstakillât-ı Akliyye: Usûlcüler müstakillât-ı aklîyye'den direk olarak aklın verdiği hükümleri kastederler. Onlara göre aklın delil olması tavzîhe muhtaçtır.¹⁰²² Nitekim tasdîkî ilimlerde şu üç huccet bulunmalıdır: Kıyâs, istikrâ (tümevarım) ve temsil (analoji). İstikrâ yöntemi ile şer'î hüküm sâbit olmadığı için konu dışındadır. Temsîl ise Şîâ'da huccet değildir. Öyleyse tüm kıyâslar iki mukaddimeden oluşmaktadır.¹⁰²³ Bu iki mukaddimeden birisi şer'î delil içerdiği gibi diğer taraftan bu mukaddimelerden biri ya da ikisi de şer'î hükme ihtiyaç duymayacak şekilde aklî olabilir. Bu delile aklî delil denir. Müstakil aklî delil için suğrâ ve kübrâsı aklî olan "Alem mümkün varlıktır. Her mümkün varlık bir müessire muhtaçtır. Alem de bir müessire muhtaçtır" önermesi bir örnektir.¹⁰²⁴ Yine mukaddimenin ikisinin de aklî olması durumunda aklın bir şeyin hüsn ve kubuhunu hükmetmesi sonrasında şer'in de akla mutabık olarak aynı hükmü vermesidir. Buna müstakillât-ı aklîyye denir. Burada ele alınan mülâzemet-i aklîye bahsinde şu noktalara dikkat etmek lâzımdır.

1-Müstakillât-ı aklîyye bahsinde iki mukaddime de aklîdir. Yani aklî delilden oluşmaktadır. "Âdil davranmanın aklen güzel olduğu gerçektir". Bu, sırf aklî kazıyye olup kıyâsın suğrâsıdır. Aslında bu yönüyle ilmi kelâm bahislerindedir.¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ el-Meşkinî, *İstılâhâtü'l-Usûl*, s. 134.

¹⁰²¹ el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhıyye*, s. 12.

¹⁰²² Aklî delil aleyhine getirilen rivâyetlerin bazıları kıyâs, re'y ve istihsân gibi zannî delillerin reddi sadedinde; bazıları şer'î delillerden uzaklaşma endişesi ile bazıları kadının parmağının diyeti konusundaki Ebân rivâyeti bağlamında aklî delil ile kat'î istidlâle ulaşılamayacağı konusundadır. Tüm bu akıl delili aleyhine gerekçe kılınan nakilller başka amaçlar için rivâyet edilmiştir. es-Sadr, *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, II, 259.

¹⁰²³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 263.

¹⁰²⁴ el-Meşkinî, *İstılâhâtü'l-Usûl*, s. 134.

¹⁰²⁵ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 264.

2-“Her aklen güzel olan fiilin şer‘an da güzel olması asıldır”. Görüldüğü gibi bu da aklî bir mukaddime olup kıyâsın kübrâsıdır. Bu mukaddimenin mazmûnu akıl ve şer‘ arasındaki aklî ilişkiden ortaya çıkan bir sebep sonuç ilişkisidir. Buna usûl literatüründe mülâzemet denir. Kendisinden şer‘i hüküm çıkarılan müstakillât-ı aklîye konusu sadece hüsün ve kubuh meselesine münhasırdır. Çünkü akıl, müstakil aklî kazıyyeler de hükmünü verirken hiçbir haricî mukaddimeye ihtiyaç duymaz. Bilakis neticeyi ispat için aklın kendisi yeter.¹⁰²⁶

Müstakillâtı aklîye konusunda, şer‘in getirdiği hükümlerde şer‘, aklın hükmünü teyit için gelir. Te’sîs için değildir. Bu anlamda şer‘in ikinci defa emretmesi abes ve lağv olup hâsılı yeniden tahsil etmek demektir.¹⁰²⁷

b)- Gayr-i Müstakillât-ı Aklîye: İkincisi kıyâsın mukaddimelerinden birisi olan suğrâ ya da kübrâsından birisinin şer‘î olmasıdır. Böylece akıl ve şer‘ arasında mülâzemet ortaya çıkar. Yani suğrâ aklî, kübrâ ise şer‘î dir. Bu da tıpkı aklın bir şeyin mukaddimesinin vâcib olmasına hükmetmesi gibidir. Fakat akıl müstakil değildir. Bundan dolayı gayr-i müstakillât-ı aklîye diye nitelenir. Çünkü akıl müstakil olmadığı için kıyâsın mukaddimelerinden birisinde akıl şer‘den yardım almaktadır. Örneğin birinci mukaddime “Bu fiil vâcibtir” veya “Yerine getirilen bu şey ızdırâr halinde me’ mûrun bih’tir” şeklinde gelen bu tip mukaddimeler fıkhîta şer‘î kazıyyedir.¹⁰²⁸ İkinci mukaddime “her şer‘an vâcib olan fiilin mukaddimesinin de akla göre vâcib olması gerekir” ya da “akıl; şer‘an zıddının haram olmasına zorunlu olarak hükmeder” ya da “ızdırâr halinde yerine getirilen emir, aklen ihtiyâr halinde yerine getirilmiş sayılır (iczâ)” şeklindedir.¹⁰²⁹ Gayr-i müstakil aklî (zannî delil) delil beş maddede kendini göstermekte ve her madde kendisini bir kıyâs ile ifade etmektedir. Çünkü bu beş maddede kıyâsın sadece kübrâsı aklîdir.

1. İstishâb: Cuma namazının vâcib olması maznûn-u bekâdır. Her maznun-u bekâ olan aklen bâkidir. Öyle ise Cuma’nın vâcipliği bâkidir.¹⁰³⁰

2. Kıyâs: Nebîz müskirdir. Her müskir haramdır. Öyleyse nebîz haramdır.

¹⁰²⁶ Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli’l-Fıkh*, IV, 4.

¹⁰²⁷ el-Muzaffer, 293; el-Kudsî, Ahmed, *Envâru’l-Usûl*, III, 542-543.

¹⁰²⁸ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, II, 265.

¹⁰²⁹ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, II, 266.

¹⁰³⁰ el-Meşkinî, *İstılâhâtü’l-Usûl*, 135.

3. Kıyâs ile ifade edilebilen istihsân: Bir fakîh olarak aklımla tercih ettiğim görüş sıkılmış meyve suyunun haram olmasıdır. Her aklımda netleşen görüş Allah'ın hükmüdür. Öyleyse sıkma meyve suyunun haram olması Allah'ın hükmüdür.

4. Mefhûmlar. Sâime'de zekât vardır. Hüküm bir vasfa bağlı kılınırsa o vasfın müntefî olması durumunda vâciplikte müntefî olacaktır.

5. Tüm mülâzemetler: Bir şeyin vâcip olması zıddının haram olmasını gerektirir.

Bir şeyin vâcip olması mukaddimesinin vâcip olmasını icap eder. Örneğin Namaz vâciptir. Her vâcibin mukaddimesi vaciptir. Öyleyse namazın zıddı olan şeyleri terk etmek vâciptir.¹⁰³¹ Görüldüğü gibi akıl kapsamındaki başlıkların çoğu mülâzemetle bir şekilde ilişkilendirilmekte ve akıl ve şer' arasındaki karşılıklı bağdan dolayı bu bölüme gayr-i müstakillâti akliyye denmektedir.

2. İczâ Teorisi

Daha önce geçen iczâ¹⁰³² konusu yeni dönemde fûrû fıkihtan örneklerle zenginleştirilmiştir. Bu teoriyi en kapsamlı bir şekilde ortaya koyan el- Muzaffer'dir. Konu memûrun bih'e geldiğinde emredilen şeyi salt yapmak onu zimmetten sâkıt eder mi ya da hangi şartlarda düşer sorusu aklî karakterli bir tartışmaya tâbî tutulmuştur. Bu konuda üç temel kavram vardır: "İmtisâl", "İskât-ı emir" , "İskât-ı kazâ".¹⁰³³ Bu kavramlara "İmtisâl bade'l imtisâl", "garaza mutâbakat" ifadeleri de ilave edilmektedir. Bu anlamda geçmiş usûlcülerden nakiller yapılarak konunun çerçevesi çizilmektedir. Çoğunluğa göre emri yapmak iczâyı gerektirir.¹⁰³⁴ Görüldüğü gibi mesele; Şârî'in emri hakkında aklî izahlar ile çeşitlendirilmektedir. Netice de "tebdîl-i imtisâl" mümtenîdir.

¹⁰³¹ el-Meşkinî, *İstlâhâtü'l-Usûl*, 135.

¹⁰³² Fakîhlerin eczeeke, yüczike vb. kalıpları ile gelen ifadeleri ister vâcib ister müstehab olsun emredilen şeyin yeterli ve geçerli olduğuna delâlet eder. Fakat bu ifade ekall olanı almanın adem-i kifâyetine mi yoksa iczâ edenin en azına mı işaret eder bu tartışmalıdır. Muteahhirûn âlimler ekall olanın adem-i kifâyetine kâil olmuşlardır. Kelime olarak *iczâ* kifâyet anlamındadır. İczânın fıkîh literatüründe kullanımı a- *An* harfî cerri ile "sana Cuma guslü cenâbetten kurtulmak için yeter (an'il-cenâbet) b- *Fî* harfî cerri ile "rükûda bir kere sübhanallah demek yeter (fî'r-rukû) c-Harfî cersiz olarak (yüczike). Birincisinde *adem-i kifâyet-i ekall* asıl iken diğer ikisinde fakîhin duruma göre tercihi söz konusudur. en-Nerâkî (ö. 1245/1829), Muhakkik Ahmed, *Avâidü'l-Eyyâm*, Merkez-i Ebhâs, 1417, s. 327 vd.

¹⁰³³ et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Saîd el-Hakîm, *el-Muhkem fî Usûli'l-Fıkh*, II, Müessesetü'l-Menâr, Beyrut, 1414, 187, 189.

¹⁰³⁴ et-Tabâtabâî, *el-Muhkem fî Usûli'l-Fıkh*, II, 189.

Çünkü birinci imtisâl emrin sukûtunu gerektirir.¹⁰³⁵ Ancak ilgili konularda husûsî nas var ise iczâ söz konusu değildir.¹⁰³⁶ Bu husûsî nas konusuna örneklerden birisi de takiiyye meselesidir.¹⁰³⁷

Mükellef; Şâri'in emrettiği şeyi şer'î, aklî tüm cüzleri ve şartları ile tam muteber bir şekilde edâ ederse bu şartlara göre yapılan emir yerine getirilmiş olup yeniden edâyı gerektirmez. Mükellefe teveccüh eden emir yerine getirilmiş olur yani iczâ olur. İlk imtisâlden sonra ikinci bir imtisâle gerek yoktur. Buna usûliyyûn "tebdîlü'l-imtisâl ba'de'l-imtisâl" derler. Akıl ilk imtisâl ile emrin yerine getirilmediğini ya da ikinci imtisâlin daha efdal olduğunu söylese de ancak aslolan bir imtisâlin diğer imtisâl ile değişiminin söz konusu olmamasıdır. Ancak edânın ikinci defa yapılmasının nedeni başka bir nedbî emir ile söz konusu olabilir. Dolayısıyla "Allah iki şeyden sevap ve ecir olarak en güzel olanı seçer" gibi nedbî bir emir vucûbî bir emre döndürülemez.¹⁰³⁸ Görüldüğü konu akla havale edildiğinde her iki tarafında gerekçeleri kendi açılarından makul hale gelmektedir.

Konunun üzerinde deveran ettiği sorular şunlardır: Mükellef vâkiî ve evvelî olan bir emri ya bir özre binaen ya cehlinden dolayı yapamadığı ya da sânevî emri birinci durumdaki mazeretten dolayı yapamaması durumunda ortaya çıkar. Mükellef; zahîrî, sânevî ve ıztırârî emri yapsa sonra özür, cehil ve ıztırâr hali ortadan kalksa ve vâkiî durum ortaya çıksa bu durumda ilk imtisâli vakti içerisinde veya vakit çıkınca kazâ etmek gerekir mi yoksa ilk edâ iczâ eder mi? Akıl, edâ yahut kazâ olarak yerine getirilen şeyin şer'an zimmetten düşmesini iktizâ eder mi? Şu halde mesele elfâz bahsinde çıkıp *mülâzemât-ı aklîyeye* dâhil olmuş durumdadır. Bu durumda konunun iki yönü vardır: İzitrârî emir de iczâ, zâhirî emir de iczâ:¹⁰³⁹

¹⁰³⁵ et-Tabâtabâî, *el-Muhkem fî Usûli'l-Fıkh*, II, 191.

¹⁰³⁶ eş-Şüşterî, *Müntehâ'd-Dirâye*, Kum 1415, II, 41.

¹⁰³⁷ Takiiyye ikiye ayrılır: havfiye ve müdariyye. Can, ırz, mal korkusudur. Fakat havfiyet takiiyyesi ruhsat değil azimettir. Çünkü bu konuda naslardan emir söz konusudur. Müdâra takiiyyesi ise azîmet değildir. eş-Şüşterî, *Müntehâ'd-Dirâye*, II, 44, 68.

¹⁰³⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 297, 301; Feyyâz, Şeyh İshâk Ayetüllahi'l-Uzmâ (ö. 1411/1990), *Muhâzarât fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1419, II, 226; el-Humeynî, Seyyid, *Lemahâtü'l-Usûl*, Thk. Koms., Kum 1421, Müessesetü Neşr-i İmâm-ı Hümeynî, s. 89.

¹⁰³⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 303; Bu emir ayrımı, yeni kavramlar ile genişleyerek devam etmiştir. Vâkiî Evlevî Hüküm: Birinci dereceden bizzat konulan hükümdür. Burada fiili bir arıza yoktur. Vâkiî Sânevî Hüküme gelince birinci derecen emir olan vâkiî hükümün değişmesidir. Su içmek mübah iken can tehlikesi karşısında vâcibtir. Yine sanat öğrenmek bir kişiye munhasır olursa vâcib olur. Bu nedenle sânevî hükümler ile ruhsat arasında ilgi var iken evvelî hüküm ile azîmet arasında

a. İztırârî Emirde İczâ: Aklın, ızdırâr halinde yapılan bir emrin -ızdırâr hali geçtikten sonra- ihtiyârî emrin yerine geçeceğine hükmetmesidir.

Şerîatta birçok emir ızdırâr yani zaruret halleri ile ilgilidir. Bu durumda evvelî emir harec/zorluk nedeniyle müteazzir olmuş olur. Örneğin teyemmümlü kişinin namazı, sargı üzerine mesh, ayakta namaz kılamayanın oturarak kılması, boğulanın namazı vb. konularda şüphesiz ızdırâr hâli teklîfi kaldırır. Çünkü “ümmetimden ızdırâr hali kaldırıldı”¹⁰⁴⁰ hadîsi bunun gerekçesidir.

Şârî‘ namaz gibi bazı ibâdetlere mutlak önem atfeder ve asla terk-i talep etmez bilakis zarûret hallerinde abdest yerine teyemmüm uygulamasında olduğu gibi onun bedelini ister. Hadîste geçen “sana on yıl yeter” ifadesi bu bedelî uygulamanın delilidir. Gasl yerine sargı üzerine mesh; kıyam yerine oturarak namaz kılmak... gibi ızdırârî emirler de vâkiî evvelî emirlerdeki maslahatları içerdiği için yerine getirilince zimmetten düşer. Sorun şudur: Mükelleften ızdırâr hali kalkmış ve mükellef eski birinci evvelî vâkiî duruma dönmüş olup artık ihtiyâr (normal şartlar) halinde o emirleri yapabilir durumdadır. Önceki yapmış olduğu ibâdetler yeterli mi yoksa onları yeniden vakti içinde edâ ya da vakit haricinde kazâ edecek midir? Fukahânın görüşü edâ ve kazâda da mutlak iczâ geçerlidir, şeklinde ise de şüphe ve sorunlu yerler vardır.¹⁰⁴¹ Yani ızdırâr halinde yerine getirilen fiil ihtiyâr halinde emredilenden daha noksan olsa da iczâ’nın mânâsı vaktin içinde veya çıkışında yeniden edâ etme imkânı olmasına rağmen nâkıs edânın kâmil edâ yerine geçmesi/kifayet etmesidir. Bir başka bakış açısı ile akıl nâkıs olarak edâ edilenin mânîsi geçtikten sonra ikinci defa edâ edilmesine makûl bakar. Yani ilk görünüşte akıl nâkıs edânın kâmil edâ yerine iczâyı iktiza etmeyeceğini söylererek iki farklı sonuca ulaşabilir.¹⁰⁴² Bununla ilgili birkaç yaklaşım söz konusudur.

1. Mükellefe ızdırâr halinde gelen hükümler, aslî maslahatı korumaya dönük tahfif ve teysîr amaçlıdır. “Allah size kolaylık diler...”¹⁰⁴³ ayeti aynı gerçeği ifade ettiğine göre edâ veya kazâ olsun ikinci defa yeniden aynı teklîfi emretmek, her ne

ilgi vardır. es-Seyyid Muhammed Tâkî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukâren*, Müessesetü Âli beyt Kum, 1979, 73, 74; Sânevî denilmektedir. Çünkü mükellefin şahsını ilgilendiren olağanüstü hallerde ortaya çıkan hükmü ilgilendirir. el-İsfehânî (ö. 1362/1943), *Vikâyetü'l-Ezhân*, s. 196.

¹⁰⁴⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 303; Şeyh Muntazarî, *Nihâyetü'l-Usûl*, Kum, 1415, 1. baskı, s. 127.

¹⁰⁴¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 304. Bu hadîslerin zâhirleri iczâ’ya işaret eder. el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 22.

¹⁰⁴² el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 21.

¹⁰⁴³ Bakara-185.

kadar *nâkis edâ*, *kâmil edâdaki maslahatı temin noktasında onun yerine geçemese de* teşrîdeki teysîr ve tahfîfe aykırıdır.¹⁰⁴⁴

2. Zarûret anındaki teklîfleri beyan eden hükümler mutlak olarak gelmiştir.

“Su bulamadığınız zaman teyemmüm ediniz!” ayetinde olduğu gibi zarûret halinde yerine getirilen hükümlerin iczâ edeceği görülmektedir. Aksi bir durum yani yeniden edâ ve kazâ gerekli olsaydı şer‘î bir beyan olması gerekirdi. Çünkü nassın zâhiri bunun iczâ ettiğini yani *nâkis edânın kâmil edâ yerine geçeceğini* göstermektedir. Nitekim İmâm Ca‘fer, “toprak sana senelerce yeter” , buyurmuştur.

3. Kazâ ancak fevt anında ve zarûret hâli edâ vaktini tamamen kapsarsa söz konusu olur olur. Hâlbuki zarûret anında fevt etme söz konusu değildir. Edâ ise mükellefin vaktinde yapmak için acele davrandığı bir durumdur. Mükellef onu -nâkis olarak da olsa- yerine getirmek için acele davranmıştır ve vakit sona ermeden zarûret ortadan kalkmıştır. Bu durumda izin verilen ruhsat uygulaması *Şâri‘in nakis edâ ile yetinme hususunda müsâmahasının* olduğunu gösterir.¹⁰⁴⁵

Emredilen şeyi ızdırâr halinde yapmak sonra onu vâki‘ emir olarak ikinci defa yapmayı gerektirir mi? Akla göre ızdırâr halindeki teklîf maslahatı temin noktasında vâfi ve kâfi şekilde ihtiyâr halindeki teklîf gibi olması mümkün olduğu gibi olmayabilir de. Bundan dolayı delillerin mutlaklığına baktığımızda *-toprak iki temizleyiciden birisidir; sana on sene yeter-* iczâ gerekir, iade etmek gerekmez. Delillerin husûsiliğine bakılırsa bu durumda ikinci defa vâki‘ olarak yapmak gerekir ki bu da delilden asla dönmektir. Teklîfin aslında şek olduğunda berâet ilkesi gerekir. Öyleyse evlâ olan kazâ etmektir.¹⁰⁴⁶ Görüldüğü gibi buradaki teâruz konusu “delilin mutlaklığı veya husûsîliği” gibi aklî yolla aşılmaya çalışılmaktadır.

b. Zâhirî Emirde İczâ: Burada “zâhirî” kelimesinde iki ıstılah vardır: 1-Zâhirî emir, vâki‘ emrin mukabilidir. 2- Zâhirî emir, usûl-i ameliye kaynaklı iken emr-i vâki‘ ise edille-i ictihâdiyye kaynaklıdır. Diğer bir yorumla Allah’ın ilminde sâbit olan vâki‘ hükmü bilememekten kaynaklanan zâhirî hüküm emâreler ve asıllar ile sâbit olur.¹⁰⁴⁷ Peki, mükellefin yapmış olduğu vâki‘ hükmün emâre ve asıllarında sonradan hata ortaya

¹⁰⁴⁴ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, II, 305.

¹⁰⁴⁵ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, II, 306.

¹⁰⁴⁶ Âhund el-Horasânî, *Kifâyetü’l-Usûl*, 85, 86.

¹⁰⁴⁷ el-Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkh*, II, 307.

çıkmiş olsa mükellef için vâkîf hükme imtisâlen vakti içinde edâ; vakti dışında kazâ gerekir mi ya da emâre ve asıllar ile yaptığı edâ iczâ eder mi? Burada önemli birkaç nokta vardır:

1. Emârelerde yakinen hatanın ortaya çıkması durumu¹⁰⁴⁸ söz konusudur. Bazen emâre gaybet zamanında cuma namazı yerine zuhr-i âhir namazının vâcibliğinin söz konusu olması gibi ahkâmda olur bazen de temiz olduğu kanaati ile namaz kıldığı ya da abdest aldığı su veya giydiği elbisenin necis olduğunun ortaya çıkması örneklerinde olduğu gibi mevzûda olur. İmâmiye'ye göre ahkâmda ve mevzuda mutlak iczâ söz konusu değildir. Ahkâm'da iczâyâ gelince bu konu da hata etme/tahtie görüşü etkilidir.¹⁰⁴⁹ Eğer vâkıya isabet ederse tamamdır hata anında mükellef mazurdur.

2. Asıllarda yakînî olarak hatânın ortaya çıkması durumu. Asılla amel, hüküm için ictihâdî delil yokluğu anında ancak hüküm konusunda hayret hali yaşayan câhil kişinin üzerine vazife olur.¹⁰⁵⁰ Örneğin Arapça dışında bir dil ile nikâh akdi yapsa sonra bunun hata olduğu ortaya çıksa burada yani mevzu'da iczâ' yetmez.¹⁰⁵¹ Mükellefe düşen vakit içerisinde vâkıya imtisâl etmesi, vaktin haricinde ise kazâ yapması gerekir.¹⁰⁵²

Görüldüğü gibi iczâ konusu aklî mebhasların içerisinde derin yer tutmuş usûl-i fikhın olgunlaşma döneminde kendi kapsamı içerisine yeni kavramları alarak vüsat kazanmıştır. Üzerinde aklî temelli farklı yorumlarla farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Nitekim bunlardan birisi de “hüsn-ü fiilî ve hüsn-ü fâilî” ayrımıdır. Yani emredilen şeyin fâilden sâkıt olması ve vâcibin sıhhati için hüsn-ü fiil kâfî değildir. Buna ilave olarak hüsn-ü fâilî olmak da lâzımdır. Yani fiilin fâilden hüsn üzerine sâdır olması lâzımdır.¹⁰⁵³ Buradan hareketle mağsub bir evde namazda hüsn olmasına rağmen mükelleften sâdır oluş şekli memdûh ve hasen değildir. Yani hüsn-ü fâilî yoktur. Bu durum örneğin fâilin ihtiyâr ve irâde sahibi olmaması ile de ilgili olabilir. Bu arada hüsnü fiil konusunda delil var iken hüsnü fâilî konusunda delil yoktur.¹⁰⁵⁴ Bu ayrıma

¹⁰⁴⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 308; Muhammed Takî Behcet, *Mebâhisü'l-Usûl*, Müessesetü Âlî beyt, Kum, ts., I. Baskı, I, 409.

¹⁰⁴⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 309.

¹⁰⁵⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 311; Muhammed Takî Behcet, *Mebâhisü'l-Usûl*, Müessesetü Âlî beyt, Kum, ts., I. Baskı, I, s. 414.

¹⁰⁵¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 314.

¹⁰⁵² el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 316; el-Meşkîni, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 22.

¹⁰⁵³ Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli'l-Fıkh*, II, 146.

¹⁰⁵⁴ Şeyh Muhammed İshâk el-Feyyâz, *el-Mebâhisü'l-Usûliyye*, Müessesetü Âlî beyt, Kum, 1423, III, 222.

imtisâl bade'l-imtisâl câiz değildir, ancak memûrun bih usûlüne göre yapılmadığında ikinci defa yerine getirilmesi imtisâl bade'l-imtisâl'e girmez,¹⁰⁵⁵ yorumu da ilave edilmiştir. Tüm bu aklî yorum ve istisnalara rağmen net olan bir şey vardır o da ister vâkiî, ıztırâfî ve zâhirî olsun memûru bih yerine getirilmiş ise artık aklen iczâ söz konusudur. Çünkü "imtisâl bade'l imtisâl" makûl değildir. Fakat imtisâl bade'l imtisâle iki yerde rivâyet kaynaklı (husûsî nas) vehmî bir işaret vardır:

a. Ferden namaz kılmış olanın cemaat ile namaz kılanlara iktida etmesi ile ilgili rivâyetler vardır.¹⁰⁵⁶

b. Ayet namazı (güneş ve ay tutulması) kılanın kıldığı namazı tekrar îade etmesi ilgili rivâyetler (ayet namazını güneş açılmadan bitirirsen îade et!) işareti söz konusudur. Bir de bunlara ilâveten takiyye ile namaz kılanın namazlarının îadesi ile ilgili rivâyetler vardır ki bunlar imtisâl bade'l-imtisâl değildir.¹⁰⁵⁷ Ayet namazının îadesi imtisâl bade'l imtisâl değildir bilakis o vaktinden önce kılındığı için zaten bâtil olmuştur. Çünkü şartlarına hâiz bir namaz yerine getirildikten sonra maksat hasıl olmayıp ibâdet zimmetten düşmez ise iki mahzûru içerecektir:

c. Nihai olarak imtisâl olmayacak çünkü birinci imtisâl ikincisinin aynısı olacaktır.

d. Halef yani teselsül olacaktır.¹⁰⁵⁸

3. Mukaddime-i Vâcib

Aklın ahkâm arasında kurduğu ilişkiye "alem- i teşri" denir.¹⁰⁵⁹ Hüküm ve mukaddimesi arasında ilişki de¹⁰⁶⁰ bunlardandır. Bu konu kapsamında usûlü oluşturma safhasındaki açıklamalarda dikkat çeken şey mukaddime-vâcib ilişkisidir. Yeni dönemde kavramlara yeni detaylar ilave edilerek konu zenginleştirilmiştir. Örneğin mukaddime konusunun usûlî mi fikhî mi yoksa aklî mi olduğu konusunda teorik

¹⁰⁵⁵ Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli'l-Fıkh*, II, 210.

¹⁰⁵⁶ et-Tabâtabâî, *el-Muhkem fî Usûli'l-Fıkh*, II, 190.

¹⁰⁵⁷ Şeyh Feyyâz, *Muhâzarât fî Usûli'l-Fıkh*, II, 227-228.

¹⁰⁵⁸ Şeyh Feyyâz, Muhammed İshâk, *el-Mebâhisü'l-Usûliyye*, III, 370.

¹⁰⁵⁹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde* 147, 148.

¹⁰⁶⁰ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, 149.

tartışmalar söz konusu edilmiştir.¹⁰⁶¹ Aslında meselenin usûlî mi aklî mülâzemet mi tartışmaları pratik faydadan yoksun bir bahis olmasına rağmen bu ilmin en meşhur ve ince meselelerindendir. Amelî faydaları yoksa da ilmî birçok faydaları vardır. Çünkü konu amelî fikhın muahhar şart, sebep,¹⁰⁶² fevt olan mukaddime, mukaddimelerin teabbudî, tevassulî olması gibi meseleleri ilgilendirir. Bu bağlamda meselenin elfâz bahsine dâhil edilmesi söz konusu değildir.¹⁰⁶³ Teorik olarak vâcibi terk etmek zem ve cezayı gerektirir ise bu minvalde mukaddimesi de vâcib olacaktır.¹⁰⁶⁴

Fakîh; usûl alanında, istinbât için gerekli anâsır-ı müştereklerin hepsi için nazariye ve tahliller yapar. Bir şey vâcib ise o şeyin mukaddimesi de vâcibtir, kuralı bu arayışa örnektir. Fakat mukaddime ile vâcibin zaman olarak yakın olması gerekir, yani zaman birliği asıldır. Mukaddime, vâcib olan şeyden önce gelemez. Abdest namazın mukaddimesidir. Abdest ancak, namaz için vakit gelince vâcib olur. Yine mesela oruç, fecrin doğuşu ile başlar ve bu vakitten önce vâcib olmaz. Fıkhen sâbittir ki mükellef cünüp olduğu zaman, orucun sahih olması için fecirden önce gusül alması gerekmektedir. Çünkü gusül oruç için mukaddimedir yoksa oruç sahih olmaz. Bu husus abdestin namaz üzere takaddümünün gerekli olması gibidir. Fakîh bunlar üzerinde düşünürken kendisinin tenakuz üzere olduğunu görür. Çünkü diğer taraftan orucun vakti girmeden mükellef gusülden sorumlu tutulmaktadır. Hâlbuki usûlde geçerli olan kaide şudur: Bir şeyin mukaddimesi ancak o şeyin vâcib olacağı zaman vâcib olur. Bu durumda fakîh; *usûl, fikhın mantığıdır* gerçeğinden hareketle yeniden usûlî nazariyeler üzerinde düşünür ve iki olayın arasını tevfiik veya tefrik etme çabasına girer.

Akıl vâcib olan bir şey var ise onun mukaddimelerinin¹⁰⁶⁵ olduğunu da bilir ve o şeye ancak o mukaddimeler ile ulaşılabilceğinin farkındadır. Aklın bu kararı hakkında

¹⁰⁶¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 318. Bir meselenin usûlî olmasının ölçüsü kıyâsa kübrâ olabilmesi ve buradan da küllî hükümler çıkarılmasıdır. Fikhî kâideler ise kıyâsa kübrâ olmaksızın fakîhin şahsî melekeleri –kâide-i yed', asâletü's-sıhha gibi- ile vardığı neticelerdir. Fikhî kâidelerle vâsitasız amel söz konusu iken usûlî kâideler bir vâsita ile uygulamaya konulabilir. Seyyid Bôcnürdî (ö. 1395/1975), *el-Kavâid'l-Fikhiyye*, Thk. Mehdî Mehrîzî, 1419, I, 5, 132.

¹⁰⁶² el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 351; el-Kummî, Muhammed Mü'min, *Tesdîdü'l-Usûl*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1419, I, 213, 214.

¹⁰⁶³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 317, 328.

¹⁰⁶⁴ er-Râzî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-Müstersîdîn*, II, 84, 85.

¹⁰⁶⁵ Öyleyse mukaddime usûlen ikiye ayrılmaktadır: 1-Mukaddime-i vücûb: Mukaddime-i vücûbiyye denir. Vâciplik bizzat kendisine bağlı olandır. Örneğin Hacca nispetle istitâa, tüm vaciplere nispetle akıl, bâliğ ve kudret ilişkisidir. Bu tür vâcibe de bundan dolayı vâcib-i meşrut, denir. 2-Mukaddime-i vâcib. Mukaddime-i vücûdiyye denir. Namaza nispetle abdest, hacca nispetle sefer gibidir. Bundan dolayı bu vâcibe mutlak vacip denir. el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, II, 328.

itiraz söz konusu değildir. Ancak ihtilâf vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey hakkında şer'an da aynı hüküm geçerli midir, hususundadır. Yani aklın vâcibin mukaddimesinin vâcib olduğu noktasında verdiği hüküm Şâri'nin yanında da vâcib midir?¹⁰⁶⁶

Usûlcüler konuya derinlik kazandırarak sözü şart ve çeşitlerine (şart-ı muahhar ve şart-ı mukaddem) getirmektedirler. Namaza nispetle gusül örneğinde olduğu gibi şer'î şartlardan mukaddem olanlar vardır. Aynı şekilde namazda kıbleye yönelmek örneğinde olduğu gibi mukârin olan da vardır. Ancak şart-ı muahhar konusunda problem ortaya çıkmaktadır. Yani şart meşrûttan zaman açısından geride kalır mı ve bu mümkün mü? Bunun mümkün olmadığını söyleyenler şart-ı şer'î'yi şart-ı aklî ile mukayese etmişlerdir. Çünkü aklî mukaddime de şartın meşrûttan geri kalmasını muhâldir. Bazı şer'î şartların zâhiri, vücûd olarak meşrûttan geri kalmaktadır. Nitekim bey-i fuzûliye icâzet örneğinde olduğu gibi aklî şartın meşrûttan geri kalmasını muhâl olmasından dolayı bu konuda usûlcüler çok ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁶⁷ Diğer taraftan mukaddime-i müfevvetiyye gibi şer'îatta bazı mukaddimelerin önce gelmesi söz konusudur. Hac ayları başlamadan mesafe kat etmek, fecirden önce oruç için cenâbetten gusül, vakti geldikten sonra abdest almak mümkün olamayacağı kesinlik arz eden durumlar söz konusu ise abdestin namazdan önce vâcib olması gibi bu tür mukaddimelere terki durumunda vâcibin fevtine sebep olacağı için bu isim verilmiştir.¹⁰⁶⁸ Genel usûlî kanâate göre şer'îat böyle mukaddimleri emretmese de terki, vâcibin terkine sebep olacağı için akıl bunların lüzumuna hükmeder. Çünkü vâcibin terki de uhrevî cezâyı gerektirir. Aslında aklî olan bu hüküm yine bedhî olarak da aklî kaidelere iki yönden muğâyirdir. Birincisi, mukaddime sahibine tâbidir. Öyleyse metbûna tabi olması gereken vâcib (mukaddime), nasıl olurda zaman olarak ondan (sahibinden) önce gelir. İkincisi, mukaddime vakti gelmeden önce terk edildiği için nasıl olurda ceza söz konusu olur.¹⁰⁶⁹

Son dönem usûlcüleri mukaddime konusunda aklın rolünü mevlevî role eşitlemişlerdir. Nitekim Muzaffer bu konuyu şu şekilde nihayetlendirmektedir: Neticede aklın bir şeyin vücûbuna hükmetmesi o şeyin Mevlâ tarafında tekrar emredilmesine gerek bırakmaz. Dolayısıyla Mevlâ tarafından ikinci bir emre ihtiyaç kalmamaktadır. Zira mevlevî emir mükellefi o şeyi yapmaya tahriktir. Aklın verdiği hükümden sonra bu

¹⁰⁶⁶ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 317.

¹⁰⁶⁷ el-Muzaffer, II, 334.

¹⁰⁶⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 336.

¹⁰⁶⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 337.

hâsıl-ı tahsîl kabilindendir.¹⁰⁷⁰ Konu öncelikle usûlî olarak ispat edilerek bir formulasyon içine sokulduktan sonra bu ilke mevlevî, ilâhî, şer‘î ve fikhî bir konuma indirgenmiştir.¹⁰⁷¹ Mesele bir yönü ile aklî olduğu için akıl, aslî hitaba tâbî olarak hâkim olmakta böylece mukaddime-i vâcibin mukaddimesinin vâcib olması konusu “aslî ve tevassulî bir hitab” olarak nitelenmektedir. “Yangını söndürmek, boğulanı kurtarmak, namaz için necis elbiseyi yıkamak” örneklerinde olduğu gibi bunlar hitâb-ı aslî ile sabit olan hükümler değildir. Aslî vâcib de değildir. Tâbîî hitap ile sâbit olduğu için cezâ da terettüp etmez. Fakat tevassulî olduğu için haram ile buluşur.¹⁰⁷² Bu durumda burada haramlılık söz konusu olsa da cezâ hukuku açısından bir müeyyide söz konusu olmamaktadır.

4. Zıd Meselesi

Bu mesele diğer aklî meselerde olduğu gibi usûlün oluşturulması safhasından beri Ca‘ferî fakihleri meşgul etmektedir. Önce mesele elfâz bahsinde ele alınmaya başlanmış sonrasında aklî mebhâslerin içerisinde mütalaa edilmiştir. Bu dönemde ise mesele detaylandırılarak incelenmeye başlanmıştır.

Bir şey ile emir o emrin zıddından nehyi de iktizâ eder mi? Konu şu noktalar etrafında cereyan etmektedir.¹⁰⁷³

a. Burada geçen iktizâ kelimesi, emrin zıddından nehyin gerekli olduğunu ifade eder. Bu da emrin üç delâlet şekillerinden birisi ile olur. Mutâbakat, tazammun ve iltizâm.

b. Bu konuda nehyiden maksat Şârî‘ tarafından gelen nehyi Mevlevî olup mânâsı zecr ve yasaklama mânâsına olan nehiydir. Mukaddimûn bunu terk-i taleb mânâsına anlamaktadır. Buna bazı fakihler felsefî ve mantikî gerekçeler getirerek itiraz etmişlerdir. Çünkü onlara göre terk-i taleb muhâldir.

c. Emir ve nehiy bir birisinin zıddıdır. Bir şey ile emir varsa tabii olarak onun

¹⁰⁷⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 353; Bu arada “güneş kaybolunca abdest ve namaz vâcib olur” hadîsinde geçtiği gibi bazı mukaddimelerde vârit olan emirleri irşadî emir olarak kabul etmek gerekir. el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 356-357.

¹⁰⁷¹ el-Kummî, Muhammed Mü‘min, *Tesdîdü'l-Usûl*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1419, I, 304.

¹⁰⁷² Mirzâ el-Kummî, *Kavânînü'l-Usûl*, s. 102; el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 198.

¹⁰⁷³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 356-357.

zıddı memnûdur. Yoksa aksi durumda vâcib, vâcib olmaktan çıkacaktır. Keza, bir şeye nehiy taalluk ederse tabii olarak onun zıddı ona davet etmektir, aksi bir durum haramı haram olmaktan çıkarır. Yani bunlar yeni bir ca'le gerek kalmadan olur.¹⁰⁷⁴ Bu tartışmanın nedeni emir ve nehyin aynı maksadı(taleb) karşılamasıdır. Bu anlamda bir şey ile emir için, nehyiden terktir denilmesi câizdir. Nitekim “namaz kıl” demek aynı zamanda “namazı terk etme” yerine kullanılabilir. Yine bir şeyden nehiy; terk ile emirdir, denilebilir. Nitekim “içki içme demek” “içki içmeyi terk et” demektir. Bunlar karşılıklı olarak kullanılabilir. Fakat bunların birbirleri yerine konulması sahîh olsa da bu “aynîyet” içermez.¹⁰⁷⁵

Gerek iczâ gerek mukaddime gerek nehyin fesâda delâleti gerek emir ve nehyin ictimâsı ve gerekse zıd konusu birbirine mütedâhil dairevî bir şekilde kapsam ve işlem ilişkisini içerisinde barındırmaktadır. Burada görüleceği gibi mesele fûrû fıkhâ dönük örnek üzerinden gittiğinde ilginç bir noktaya gelmektedir. Örneğin bu durumda farz ile nâfile ictimâ edince farz önceliklidir. Bir şey ile emir o şeyin zıddından nehiydir kuralına göre farzın vakti girince nâfile ile meşgul olunmaz. Bu durumda nâfile fasit olacaktır.¹⁰⁷⁶ Dolayısıyla konunun örneklendiği usûlî başlıklar şunlardır:

1. Zıdd-ı ibâdî (İbâdet içeren emrin zıddı) mendûb olur. Bir şey ile emir o şeyin zıddından nehiydir kuralına göre farzın vakti girince nâfile ile meşgul olunmaz.

2. Zıddı ibâdî vâcib olur ama Şârî' nazarından birincisinden daha az ehemmiyetli olabilme durumu söz konusudur. Farz namaz ile helak olmak üzere olan muhterem bir canı kurtarmanın ictimâsı halinde boğulmakta olan kişiyi kurtarmak asıldır.

3. Zıddı ibâdî muzayyak vakitli olarak vacip olmuştur diğeri ise muvessa' vakitlidir. Her ne kadar müvessa' vakitli olan daha ehemmiyetli olsa da muzayyak vakitli olan muvassa vakitli olana müreccahtır. Örneğin geniş vakitli bir namazla fevrî bir borç ictimâ etmesi durumu böyledir.

Netice olarak eğer “zıd” emrin maksadını ihlâl ediyorsa o şey ile emretmek zıddının haram olmasını gerektirir. Emredilen şeyin bir zıddı veya ezdâdı olması durumunda o şey veya şeyler yasaklanmış olur. Adâlet- zulum ilişkisi; imanın zıddının

¹⁰⁷⁴ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 359.

¹⁰⁷⁵ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 360.

¹⁰⁷⁶ Bu kuraldan, hakkında emir içeren nas olduğu için vaktin nâfileleri (Sünnet) müstesnadır. el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 365.

küfür, nifak, putperestlik olması gibi zıddların yasaklılığı buna misaldir. Şayet emredilen şeyin zıddı emrin maksadını ihlal etmez ve zıddının yapılması emrin yapılmasına mânî olmaz ise zıddının haram olmasını değil mekrûh olmasını gerektirir. Zarûret, kerâhet ile giderileceği için haramlığa gerek kalmaz. Ölçü de adâletli olma emrinde olduğu gibi bu durumda satıcı fazla verirse kerâhet işlemiş olur.¹⁰⁷⁷

5. Emir ve Nehy'in İctimâ-ı Meselesi

İctimâdan maksat, memûrun bih ile *menhî anhin* bir şeyde buluşmasıdır. Usûlcüler emir ve nehyin bir şeyde ictimâmının cevâzı konusunda ihtilâf etmişler Eş'ârîler ve Ca'ferî usûlcü Fazl b. Şâzan ve bazı muteahhirûn uleması cevâz verirken, Mu'tezile ve ekseri usûlcüler adem-i cevâzına hükmederler.¹⁰⁷⁸ Bu konu bağlamında Ca'ferî usûlünde hicri 11. yy. da usûlî düşünceye ilham kaynağı olmaya başlayan ve bu dönemden sonra Şeyh Sadreddin Şîrâzî (ö. 1050) ile kelâm yerine hakim olan felsefe "emir ve nehyin ictimâ etmesi" gibi meselelere yeni yorumlarla katkı sağlamıştır.¹⁰⁷⁹

Iztırâr halindeki mükellef, emir ve nehyin ictimâsı durumunda zor durumdadır. Ya mağsûb araziden geçerek boğulanı kurtarmaya zorlanmak örneğinde olduğu gibi mükellefin irâdesi olmadan ictimâ hali söz konusudur. Bu durumda bir taraftan mutî diğer taraftan âsî olacaktır. Zira kurtarmak vâcib, mağsûb arazide tasarruf haramdır. Bu bir tezâhüm halidir. Kurtarma görevini yaparak cem' etmesi gerekir.¹⁰⁸⁰ Buna ilhak edilen bir mesele de sû-i ihtiyâr olmadan haram bir işi yapmaya zorlanan ve aynı minvalde bu ıztırâr halindeki haram ile beraber ibâdet yapmak zorunda kalan kişi meselesidir. Mağsûb bir arazideki mahpus bir kişi namaz vakti daralınca, mağsûb arazi dışına çıkmadan namaz kılar mı namazı sahih olur mu sorusunun cevabı *namazı sahihtir*. Çünkü kudret yoktur şeklindedir.¹⁰⁸¹ Bir diğer ıztırâr halide, sû-i ihtiyâr ile olandır. Kasten mağsûb bir eve giren kişi ve dolayısıyla ondan kurtulmak için çaba sarf eden kişi örneğidir. Bu meseleye "tavassut fil mağsûb" derler. Burada iki durum vardır:

¹⁰⁷⁷ Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 365; İbn'ül-Emîn Mahmut Esad, s. 65, 66.

¹⁰⁷⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 376-377; Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhı Ca'ferî*, s. 65.

¹⁰⁷⁹ es-Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, s. 92; es-Sadr, *Durûs fî İlmi'l-Usûl*, I, 43,44.

¹⁰⁸⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 401

¹⁰⁸¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 402

Bu araziden çıkma işi haram mı, vâcib mi? Çıkma anında namaz sahîh mi?¹⁰⁸² Mükellef mağsûb araziden çıkarak gasbın uzamasını terk etmesi gerekir. Çıkma fiili gasp olduğu için uhrevî cezaya müstahaktır. Yalnız namazın rükünlerinin uzamaması lâzımdır. Çünkü uzayan bu tasarruf neyh edilmiştir. Çıkarken namaz için vakit dar ise vâcibin en azı ile yetinip îmâ ile namaz kılması gerekir.¹⁰⁸³ Burada mezhep içi teorik ihtilâflar göze çarpmaktadır.

6. Nehyin Fesâda Delâlet Etmesi

Bu konu kadim dönemden beri tartışılan usûlî problemlerdendir. Önce geçen beş başlıkta olduğu gibi konu yeni aklî izahlarla detaylandırılmaktadır. Burada geçen delâlet kavramı diğer bahislerde olduğu gibi lafzî delâlet olmayıp “iktizâ” yani aklî delâlet anlamı kastedilmektedir. Meselenin özü nehy ile fesâd arasında mülâzemetin olup olmadığıdır.¹⁰⁸⁴ Nehyin fesâda delâleti ile içerisinde hoşnutsuzluk barındırması arasında yani mülâzemetin olup olmaması şeklinde bir tartışma aklî; neyhin taallük ettiği şeyin eserinin terettüp edip etmemesi meselesi lafzî bir konu olarak ele alınmıştır.¹⁰⁸⁵ Burada geçen “nehy”den maksat vaz’ olarak konulan nehyi değıldir. Çünkü vaz’ olarak nehy, tahrim ve tenzîhî içerir. Buradaki nehyden kastedilen aklın muktezası olarak tahrim ifade etmesidir.¹⁰⁸⁶ Bu başlıktaki ibâdetten maksat, kurbet ifade eden özel mânâsı ile ibâdettir. Elbiseyi necâsetten temizlemek gibi umûm mânâsındaki ibâdetler kast edilmemiştir. Çünkü ibâdetin ister cüz’ü ister şartı ister vasfî olsun ibâdetten nehyi fesâdı gerektirir. Zira ibâdetlerde asıl olan kurbet’tir.¹⁰⁸⁷ Keza nehyi tenzîhî’de de fesâdı gerektirir fakat tahrimî kadar ağır değıldir.¹⁰⁸⁸ Muâmelâtta nehyi meselesine gelince muamelâtta nehyi bazen ya menhî anı olan şeyi nehyi amaçlı ya da irşad amaçlı olur. Birincisinde nehyi ihlal edilirse fesat ifade eder. Ya da inşâî bir akitten nehyi olur ki - Cuma namazında bey’den nehyi gibi- buralarda fesâda yorumlanamaz.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸² el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 403

¹⁰⁸³ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 409.

¹⁰⁸⁴ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 411.

¹⁰⁸⁵ el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, s. 273.

¹⁰⁸⁶ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 412.

¹⁰⁸⁷ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 416; el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, 273.

¹⁰⁸⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 417.

¹⁰⁸⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 412; el-Meşkinî, *İstulâhâtü'l-Usûl*, 273; Fethullah Ahmed, *Mu'cemü Elfâzı Fıkhı Ca'ferî*, s. 159.

III. DEĞERLENDİRME

Bu dönemde Ahbârî-Usûlî tartışmalarının Usûlî fakihler lehinde neticelenmesi ile birlikte usûl; şek kavramı etrafında yeni terimler kazanmıştır. Akıl delilinin kapsamını oluşturan berâet, istishâb vb. terimler bu yeni kavramlar ile açıklanarak usûle felsefî ve mantıkî derinlik kazandırılmıştır.

Kıyâs kavramının içeriği revize edilmiş böylece her şeye rağmen İmâmî usulcüler kıyâsı bazen mansûs illet bazen evleviyet kıyâsı bazen de kıyâsı zâhiren aşan kavramlarla aklî delil adı altında daha rahat kullanmışlardır. İlk dönem fakîhleri usûlde nasların ta'lîli hakkında muhalif bir duruş sergileseler de fûrû fikh uygulamasında hükümlerin ta'lîli ve tadiyesi söz konusu olmuştur. Usûlün olgunlaşması ile birlikte artık illetin tadiyesinin yolu da açılmış, yapılan iç tartışmalarda muteber ve gayr-i muteber teaddî ayrımı yapılarak Sünnî kıyâs anlayışına mesafe konulmuştur.

Kapsamı çizilen akıl deliline ilişkin içerikler olan iczâ, mukaddime-i vâcib, zıdd meselesi, mülâzemet, nehy'in fesâde delâleti gibi terimlere felsefî derinlik kazandırılmıştır. Örneğin iczâ konusunda müteahhirûn âlimler emri değil; emr olunanı itibara alarak bunu esas kabul etmişler ve emr olunan yapılmışsa emir sâkıt olur demişlerdir. Mutekaddimûn fukahâ ise emri gerekçe yaparak sorunu çözmeye çalışmışlardır. Aklî yollarla yorumlanmaya başlayan iczâ konusu imtisâl, imtisâl bade'l- imtisâl, taaddüdü'l- imtisâl, teselsül gibi kavramları yanına alarak usûle derinlik katmıştır. Bu anlamda aklın varacağı netice kişiden kişiye değişen sübjektif bir durum arz edeceği için farklı ictihâdların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yerine getirilen bir ibâdetin, şeklî şartlarla ifâsı ve yine zarûret anında yapılan ibâdetlerin, normale dönülmesi durumunda yeniden iadesi gerekli midir gibi meseleler üzerinde derin tartışmalar yapılmıştır. Bu anlamda Sünnî usûl eserlerinde de bu kavram üzerinde derin tartışmalar göze çarpmamaktadır.

Usûlün bu olgunlaşma döneminde mukaddeme-i vâcib konusunun usûlî ve aklî bir konu olması hasebiyle bu durumda vâcib ile mukaddimesi arasında mülâzemet söz konusu olmuştur. Bunun sonucu olarak mukaddimesinin de şer'an vâcib olması gerekecektir. Vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin hükmünün aklen de aynı olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Ancak ihtilâf; vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin vâcib

olduğu konusunda akıl ve şer‘ arasında mülâzemet var mıdır, konusundadır. Genel görüş vâcibi tamamlayan şeyin de aklen vâcib olması yani mülâzemetin gerekliliği üzerinedir. Kısacası bu durum da lafzî bir vaz’ değil aklî bir sonuçtur. Usûlcüler arasında bir başka yaklaşım ise “vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey vâcibtir” sonucunun aklî bir gerekçeden hareketle vâcib olması onun nassan vâcib olmasına mâni değildir. Çünkü taaddüdü’l-edille’ye mâni bir durum yoktur.

Zıd konusu da bu dönemde derinlik kazandırılan kavramlardandır. Bir şeyi emir o emrin zıddının nehyini istilzâm eder mi sorusunu ve bu minvalde nehyin fesâda delâlet etmesi meselesini ihtiva eder. Genel görüş istilzâm eder, şeklindedir. Çünkü onun zıddını işlemek demek vâcibin kendisi ile vâcib olduğu şeyi terk etmek kabilindedir. Bir emri yapmak aynı zamanda onun zıddını yapmamak ile mümkündür. Diğer taraftan zıd meselesi *ayniyet değil iltizam* yoluyla cereyan etmektedir. Bu anlamda gündeme emir ve nehyin ictimâî gibi bir mesele gelmektedir. Bu konu bağlamında tüm mezheplerde olduğu uzun uzun tartışılan örnek mağsûb arazi, ev ve eşyâ üzerinde namaz konusudur. Mezhep içi egemen olan görüş bu tip yerlerde namazın sahîh olmamasıdır. Konu mantık, felsefe ve kelâm içerikli ele alınmaktadır.

Bu dönemde akıl delilinin müstakil ve gayri müstakil akıl delili diye ikiye taksimi söz konusu edilmiştir. Usûl-i fikhın konusu da olmayan müstakillât-i akliye maddesi aslında bizzat şer‘i ahkâma ulaşmaya matuf olmayan hüsün-kubuh meselesine münhasırdır. Beyan bilgi sistemlerinde olduğu gibi Ca‘ferilik’te de şer‘îlik algısı gereği şer‘î hükümlerin kaynağı ve hâkimi sadece Allah’tır. Akıl delilinden maksat, şer‘î hükme ulaşmayı sağlayan aklî idrak ve kazıyyeler olduğuna göre neticeye aklî öncüller ile ulaşılabacaktır. Eğer aklî öncüllerin birisi ya da her ikisi şer‘î olursa buna gayri müstakil akıl delili denir. Diğer taraftan neticeye ulaşırken öncüllerden ikisi de aklî hüküm olursa buna da müstakil aklî delil denir. Hüsün-kubuh konusuna münhasır olan müstakil aklî delil konusunda Ca‘ferî fakihler arasında ihtilâf yok denecek kadar azdır. Akıl ve şer‘ arasındaki mülâzemet tabii olarak usûl ilminde söz konusu olup fûrû fikhın teabbüd içeren konularında yer bulmayacaktır.

Netice olarak fûrû fıkhıta çözümsüz hale gelen meselelerin çözümünde kullanılan teâruz kavramına Şîî usûlünün geç dönemlerinde tezâhum adıyla yeni aklî bir kavram ilave edilmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CA'FERÎ-SÜNNÎ FIKHİNİN AKIL DELİLİ BAĞLAMINDA USÛL VE FÜRÛ AÇISINDAN MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ

Bu bölümde diğer fıkıh ekollerine ait usûl eserlerinde geçen akıl deliline ilişkin terimlerden yola çıkılarak bunların kapsamalarının akıl delili ile ilişkisi ele alınacak ve mukayese imkânını sağlaması amacı ile kronolojik bir eser seçimi yapılacaktır. Usûl fürû dengesi kurulması açısından fürû fıkıh meselelerinden örnek başlıklar ele alınacaktır.

I. CA'FERÎ-SÜNNÎ FIKİH USÛLLERİNİN AKIL DELİLİ BAĞLAMINDA MUKAYESE EDİLMESİ

İki ekolün akıl delili bağlamında görüşlerini ele alırken Sünnî usûlcülerin (Zâhirî İbn Hazm ve Mu'tezilî Ebû'l-Huseyn el-Basrî dahil) eserlerinden yola çıkılacaktır. Ca'ferî fakihlerin konuya ilişkin görüşleri daha önce zikredildiği için sadece küçük atıflar yapılacaktır. Böylece tartışılan konuların muhtevaları belirlenmiş olacaktır. Akıl delili bağlamında Ca'ferî ve Sünnî iki usûl disiplinin mukayesesi için bu anlamda ilk usûl eserleri sayılabilecek Hanefîlerden el-Cassâs¹⁰⁹⁰, Mâlikî mezhebinden İbn Kassâr¹⁰⁹¹, Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Basrî¹⁰⁹², Zâhirîlerden İbn Hazm¹⁰⁹³, Şafî

¹⁰⁹⁰ Karşılıklı mukayese anlamında karşımıza çıkan ilk usûl-i fıkıh eserinin müellifi Cassâstır. Eser en eski usûl-i fıkıh kitâblarındandır. Ahkâmü'l-Kur'ân'a mukaddime olarak yazılan eserde usûl-i fıkıh konularının tamamına yer verilmiştir. Bu alanda yazılan ilk eserlerdendir hatta Hanefî usûl-i fıkıhında ilk yazılan ve bize kadar ulaşan ilk eserdir. Güngör, Mevlüt, "Cessâs", DİA, VII, 427-428; Cessas, Hanefî fakihlerin halef âlimlerinden sayılmaktadır. Hanefîler, selef, halef ve müteahhirûn âlimleri diye üç grupta değerlendirilmektedir. Selef, Ebû Hanîfe'den Muhammed b. Hasan'a kadar olan zamanı; Halef, Muhammed b. Hasan'dan el-Hulvânî'ye kadar (ö. 452); Muteahhirûn ise el-Hulvânî'den Hâfizuddîn el-Buhârî'ye kadar (ö. 693/1293) olan zaman dilimini kapsamaktadır. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Usûlü'l-Fıkıh, Thk*: Uceyl Câsim en-Neşemî, el-Musâhîm, 1414, (Taktîm), I, 4-15.

¹⁰⁹¹ Kronolojik olarak devam ettiğimizde İbnü'l-Kassâr el-Mâlikî'nin konuya dair görüşleri Ca'ferî - Sünnî usullerini mukâyese imkânı tanıması nedeniyle önem arz etmektedir. İbnü'l-Kassâr, Abbâsîlerin zayıf dönemlerinde oluşan çalkantılı siyasi ortamda yaşamıştır. Sünnî-Şîî çatışmalarının olduğu Büveyhîler dönemini de görmüştür. Abbasîler döneminde kadılık yapmış Malikî fakih ve usûlcüsüdür. İbnü'l Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *Mukaddimetün fî Usûli'l-Fıkıh, Thk*. Mustafâ Mahtûm, Dâru'l-Muallime, Riyad 1420/1999, (Taktîm), s. 23.

mezhebinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî¹⁰⁹⁴, el-Cüveynî, Gazâlî ve er-Râzî gibi müelliflerden yola çıkılacaktır. Çünkü seçilen bir kısım müelliflerin yaşadığı dönemler ile Ca'ferî fakihlerin usûl ilmini tedvin dönemi birbirine paralellik arz etmektedir. Aynı zamanda bu dönem İslâm Rönesans'ı diyebileceğimiz velut bir zaman dilimini de kapsamaktadır.

¹⁰⁹² Kronolojik olarak islâm ilim hayatının en verimli yıllarında yaşaması ve itikâden mezhebî farklılığı nedeniyle önem arz eden bir diğer usûl âlimi Ebû'l-Huseyn el-Basrî'dir. *el-Mu'temed* adlı eseriyle tanınan Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi olan müellif, Basra Mu'tezile ekolünün meşhur âlimi Kâdî Abdülcebbar'ın önde gelen talebelerindendir. Kâtib Çelebi, Ebû'l-Hüseyin'in fûrûda Şâfiî mezhebini benimsediğini (Aynı nispet ve iddialar Şeyh Tûsî için de geçerlidir. Şeyh Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, I, (Takdîm), 5) kaydederse de Hanefî tabakât kitâbları genellikle onu kendi ekollerine mensup bir âlim olarak tanıtmaktadır. Ancak te'lif ettiği eserler göz önünde bulundurulduğunda Ebû'l-Hüseyin'i belli bir mezhebin mensubu olarak kabul etmek yerine müstakil bir müctehid saymanın daha isâbetli olduğu görünür. Usûl-i fıkıh sahasında mütakellimin metoduna göre yazılmış en önemli eserlerden biri kabul edilen *el-Mu'temed*'i telif etmiş olması onun bu alanda ulaştığı ilmî seviyeyi göstermektedir. Akgündüz, Ahmed, "*Ebû'l-Huseyn el-Basrî*", DİA, X, 326-328.

¹⁰⁹³ Fakîh, mütakellim, vezîr, şâir, edîb olan İbn Hazm; önceleri Şâfiî fıkıhı üzerinde ilim öğrendi sonra kıyâsın her türlüünü redderek *istishâb, berâet, Kitâb ve Sünnet'in umûmlarına göre hüküm vermeye* başladı. Kıyâsa karşı hasmane duruşu nedeniyle cezası "min cinsi'l amel" oldu. Böylece eserleri okutulmadı ve yakıldı. Gazâlî esmâ-i hüsnâ hakkındaki eserini mütalaa ettiğini keskin zekâsını takdir ettiğini belirtir. ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 184-216 (99. md), 186,194; Nassın zâhirini, Kitâb ve Sünnet'in umûmlarını, berâet-i asliyye ve istishâb-ı hâli almanın yeterli olacağına dair bir usûl belirledi. Kendisine nispet edilen eserlerin birisinin isminin "*İhtilâfû Fukahâi'l-Hamse* -Malik, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed, Dâvud- olması ilginçtir. *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y' ve'l-İstihsân* isimli eser İbn Hazm'ın *en-Nüketü'l-Mûcize* adlı eserinin Zehebî tarafında özeti yapılmış halidir. İbn Hazm (ö. 456/1064), *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs*, s. 1; İbn Hazm *en-Nübez* adlı eserinde ise *el-İhkâm* adlı eserini özetlemektedir. Keza *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y' ve'l-İstihsân* adlı eserinde ise şeriatın dördüncü aslını iptal etmeyi amaçlamaktadır. Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, 110; İbn Hazm bu üç eserde aynı konuları benzer ifadeler ile genişleterek ele almaktadır. Bu eserini klasik usûlü fıkıh eserleri tertibinde değil, gerekli gördüğü bazı kavramları açıklayarak te'lif ettiği görülmektedir. Örneğin icmâ ile söze başlamıştır. İbn Hazm, Apaydın, H. Yunus, "*İbn Hazm*", DİA, XX, 39-52.

¹⁰⁹⁴ Şîrâzî'nin, Şeyh Tûsî ile aynı dönemde yaşaması hasebiyle iki ekolün akıl delili hakkındaki görüşlerini sağlıklı şekilde mukayese imkânına sahip bulunmaktayız. O, eserine ilim, zan cehl, şek gibi kavramları izah ederek başlar. Çünkü Şîrâzî'ye göre ilim ve zan ile fıkıh ilişkin konuların hepsi idrak edilir. Sonra, nazar, delil ve vb. kavramları ele alır. Bunlarla da ilim ve zan hakkında bilgi elde edilir. Şeffaf hava da yağmur yağabilir ihtimali müctehidin kat'i olmayan kavillerde ve birbirine tercih sebebi olmayan iki konuda şek etmesi gibidir. Müellif burada, aklın tanımını ilave etmekte ve "akıl" ile bu kavramların ilişkisini kurmaktadır. Ona göre akıl, "iki zıddın ictimâsı, bir'in iki'den az olduğunu bilmek gibi zarûrî ilimlerdenidir". Artık bu dönemde akıl kavramı etrafında yapılan yorumlarda benzerlik göze çarpmaktadır. eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Lûm'a fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Muhyiddîn Dîb Mustû-Yusuf Alî Bedevî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ty, 27, 30, 31(Aklın tanımı 5. dipnot). Aynı tespitler kendisi ile akrayan olan Şeyh Tûsî (ö. 460/1067)'nin eseri *el-Udde*'de de geçmektedir.

A. Delil Anlayışları

1. Akıl Delili

Usûlcüler arasında akıl delili bağlamında *akıl-bilgi ilişkisi, akıl-sem' ilişkisi, aklî hüccetleri ispat, hüsn ve kubhun aklîliği* başlıkları tartışılmıştır. Nitekim *Akıl-bilgi ilişkisi bağlamında* Cassâs, usûl-i fikh; fikhın yollarını ve istidlâlin nasıl yapılacağını bilmektir, diyerek söze şöyle başlamaktadır: “Bu yollardan birisi aklî diğeri ise sem'îdir. Bize göre hükümler ancak şer' ile sabit olduğu için akla yer yoktur. Mu'tezile'ye göre faydalı olan şeylerde aklın hükmü ibâha (serbest), zararlı olanlarda ise hazr (yasak)dır. Sem'î olan yollar ya müstenbata (akıl vasıtası ile hüküm çıkarmak) ya da mansûstur (hakkında dini bir delil olan)”.¹⁰⁹⁵ Görüleceği gibi Cassâs erken dönem akıl konusunda tartışılan konu ve tartışmanın etrafında dönen kavramları beyan etmektedir. Henüz tanımın başında konunun akıl ile ilişkisi kurulduğuna göre hangi ekol olursa olsun erken dönem usûl-i fikh müfredatının, bir şekilde aklın ilgi alanının içerisinde olacağı kaçınılmaz bir durumdur. Bu minvalde konuya “bilmek” üzerinden yaklaşılması, bilmenin sınırları, bilginin akıl ile ilgisi gibi konuların; usûl-i fikhâ geç dönemde el atan Ca'ferî fakîhlerinin de en önemli tartışma konularının başında olması öngörülebilir bir durum olacaktır. Nitekim ez-Zerkeşî, akıl konusunda Eş'ârî'den “akıl ilimdir/el-akl hüve'l-ilm”¹⁰⁹⁶ naklîni yapmaktadır. Aynı zamanda aklî bir faaliyet olan “bilmek” bazen teklîfi bilmek, bazen delili bilmek şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹⁷ Bu anlamda delîl; Cüveynî'ye göre teklîfi hükümleri bilmek; Zerkeşî'ye göre nas ve istinbât yoluyla meselelerin hükmünü bilmektir.¹⁰⁹⁸ Cassâs'ın ele aldığı “akıl”a ilişkin konuların geçmiş başlıklarda gördüğümüz gibi Ca'ferî fakîhlerin ele almış olduğu konularla münasebeti açık ve nettir. Örneğin tahsîs, haber-i vâhid, nesh, emir ve delâleti, nehiy ve delâlet

¹⁰⁹⁵ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessetü'r-Risâle, tt., I, 167: Şâfiî Sem'ânî, aklın sem' olmadan hazr ve ibâha kılamayacağını bu konuda mezhep içi ihtilâfın olduğunu söylemektedir. es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdullâh b. Hâfiz b. Ahmed el-Hakamî, Mektebetü Tevbe, Riyâd 1419, III, 397, 398.

¹⁰⁹⁶ Ca'ferî usûlcüler de aynı eşitlemede bulunmaktadır.

¹⁰⁹⁷ es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Alî (ö. 771/1369), *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Âlemü'l-Kitâb, ts., I, 94, 95.

¹⁰⁹⁸ es-Sübkî, *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, I, 94,95.

yolları, ekser-ekall, nefy-i delil, kıyâs” gibi konular akıl bağlamında ele alınabilecek konulardır.

Akıl-Sem‘ ilişkisi bağlamında Cassâs; şer‘î bildirim gelmeden önce aklın vereceği hükmü üçe ayırır: Vâcib (iman ve şükür), Kabîh li nefsih (zulm), Cevâz (aklın; bazen serbest bazen yasak ve bazen vâcib kıldığı şeydir).¹⁰⁹⁹

Delilleri Kitâb, Sünnet, İcmâ şeklinde tertip eden¹¹⁰⁰ Ğazâlî, akıl için mahdut bir tanım ile yetinilemeyeceğini belirtir.¹¹⁰¹ O, “Aklın mübîh (mubah kılan) ve mûcib (vâcib kılan) olması mecâzîdir. Hatta akıl; müraccih¹¹⁰² bile değil sadece tercihleri belirleyen muarriftir” diyerek akıl delilinin belirleyiciliğini sınırlandırmaktadır.¹¹⁰³

Bu bağlamda Râzî,¹¹⁰⁴ *el-Mahsûl*¹¹⁰⁵ isimli eserinde “Hâkim” in kim olduğunu tartışmaktadır: Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında “Hâkim”in Allah olduğu konusunda ihtilâf yoktur ancak ihtilâf; akıl, beşerî fiillerindeki hükmü şer‘e ihtiyaç duymaksızın bilir mi, meselesidir. Mu‘tezile bilebilir, derken Ehl-i sünnet; *akıl şer‘e muhtaçtır*, demektedir.¹¹⁰⁶ Önceki bölümlerde de görüldüğü gibi kelâm ilminden menkul bu tartışma Ca‘ferî fikhında da aynı minvalde ele alınmış ve üzerinde teorik tartışmalar yapılmıştır.

Aklî huccetleri ispat başlığında; eşyanın hükmünü bilme konusunda bazıları sadece vehimler bazıları sadece imâmın bildirmesi -bizzat insan ama şu tarih itibari ile kayıp- bazıları sadece haber bazıları da taklit ile bilinmesini önceleyerek aklın

¹⁰⁹⁹ el-Cassâs, *Usûlü’l-Fıkh*, III, 248.

¹¹⁰⁰ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, 15.

¹¹⁰¹ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, 70,72

¹¹⁰² Ca‘ferî fakihler de akla muraccih rolü verirler.

¹¹⁰³ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, 202.

¹¹⁰⁴ Yavuz, Yusuf Şevkî, “*Fahrüddîn er-Râzî*”, DİA, XII, 89-94.

¹¹⁰⁵ Râzî, ’nin tam adı *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûli’l-Fıkh* olan eseri fıkıh usûlünün mütekellimîn metoduyla yazılmış önemli kitâblarından biridir. Râzî eserinde, mütekellimîn ekolünün kendinden önceki dört önemli fıkıh usûlü kitâbı olan Kâdî Abdülcebbar’ın *el-Umed*, Ebû’l-Huseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed*, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh* ve Gazâlî’nin *el-Müstasfâ*’sını cem‘ ve ihtisâr ederek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmuştur. Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usûlü kitâbı da Seyfeddin el-Âmidî’nin *el-İhkâm’ıdır*. Ancak İbn Haldûn’un da işaret ettiği gibi (Muqaddime, III, 1065) *el-İhkâm*’da daha ziyâde görüşlerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken *el-Mahsûl*’de deliller ve ihticâc üzerinde durulmuştur. Bu iki eserin, söz konusu yaklaşım farklılıklarına rağmen en azından mensup oldukları mütekellimîn mesleği içerisinde orijinal bir üslûp ve sistematikte yazılan temel metinler serisinin en son iki kitâbı olma gibi bir değeri paylaştıkları söylenebilir. Koca, Ferhat, “*el-Mahsûl*”, DİA, XVII, 391-392; Yavuz, Yusuf Şevkî, “*Fahrüddîn er-Râzî*”, DİA, XII, 89-94.

¹¹⁰⁶ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli’l-Fıkh*, I, (dipnot), 142; el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 111.

hucciyetini iptal ettiler,¹¹⁰⁷ diyerek konunun serencamını özetleyen İbn Hazm; imâm sayesinde bilinir diyen kişi bunu bir delil ile savunmamaktadır, der ve bu tezi şöyle çürütür: “Yaklaşık 170 yıldan beri gizli olan imâm ne ilham ne mucize gösterir!”. Görüldüğü gibi İbn Hazm; yaşadığı ortamda tartışılan “akıl-bilgi kaynağı” ilişkisine dair konuları efrâdını câmî bir şekilde özetlemektedir. Akıl; şer‘ gelmeden hazr (yasak) ifade eder diyenlerin eşyanın Allah’ın mülkü olmasından hareketle, “mâlikin mülkünde tasarruf ancak onun izni olmalıdır” şeklindeki gerekçelerinin saçma olduğunu ifade eden İbn Hazm; “başkasının mülküne akıl ile girmek haram olamaz. Burada haram ancak şer‘in haram kıldığıdır”,¹¹⁰⁸ şeklinde meseleye orijinal bir bakış açısı getirerek sözlerini şöyle sürdürmektedir: Biz aklın ne ibâha ne hazr ifade ettiğini söyleriz. Bizim savunduğumuz tez *akıl, mevcudu olduğu gibi temyiz etmeli ve hitâbı anlamalıdır*. İbâha ifade eder diyenler “Biz Peygamber göndermedikçe azap etmeyiz¹¹⁰⁹” ayetini delil getirmişlerdir. Biz bu ayetin tersini söylemiyoruz. Bu ayet hazr ve ibâha için değildir.¹¹¹⁰

Akıl delili kapsamına giren diğer bir *başlık hüsün ve kubuh konusunun akliliği* meselesidir. Râzî’ye göre mün’im (nimet verene)’e şükür konusunda Mu‘tezile *aklen vâcibdir* derken, Ehl-i sünnet “nas ve makul”ü birlikte öne çıkarmaktadır.¹¹¹¹ Âmidî bunun gerekçesini şöyle izah eder: Ehl-i sünnet’e göre mün’ime şükür sem‘an vâcib olup aklen vâcib değildir. Eğer akıl, şükrü mûcib kılsa idi bu durumda akıl bu vücûbiyeti nimet verene bir fayda isnadı ile yapacaktır. Yoksa bir fayda olmaksızın onu vâcib kılması abes olurdu. Bu fayda ya Allah’a ya da kula dönecek kula dönmesi ya dünyada ya da ahirette olacaktır. Bu durumda faydanın Allah’a dönmesi muhâldir.¹¹¹² Abdülazîz el-Buhârî Pezdevî’den naklen “beyânü’l akıl” başlığında “beşerin bu ehliyetine ilişkin özelliği konusunda ilel-i mûcibe (zorunlu sebep) mi yoksa değil mi noktasında ihtilâf edilmiş” diyerek sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Mu‘tezile; ilel-i mûcibe diyerek akla sınırsız yetki vermiş böylece bâlığ olmayan çocuğun bile imânla yükümlü olduğunu iddia etmiştir. Bunun karşısında Eş’ârîler; şer‘ olmadan akla yetki

¹¹⁰⁷ İbn Hazm (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Menşûrâtü Dâru’l-Afâki’l-Cedîde, Beyrut, ts., I, 14, 17.

¹¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 52.

¹¹⁰⁹ İsrâ-15.

¹¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 54.

¹¹¹¹ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli’l-Fıkh*, I, 147; eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, II, 1158.

¹¹¹² el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 122; es-Sübkî, *Rafu’l-Hâcib an-Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, I, 471.

verilemez, diyerek sabînin imanının geçersiz olduğunu ifade etmektedirler. Hatta onlara göre kişi şirki kabul etse şer‘ gelmedi ise mazurdur. Mu‘tezile ve Eş‘ârî ikisi de haddi aşmıştır. Doğru söz şudur: Akıl; ehliyetleri ispatta muteberdir. Sabî çocuk, âkil bâliğ oluncaya kadar iman ile mükellef değildir”.¹¹¹³ Öyleyse salt akıl ile teklîf olamayacak Allah’ın (fıkıh usûlü ifadesi ile şer‘in) mükellefe tecrübe ile himmet etmesi asıl olacaktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe sefih (hukûkî ehliyetlerini kullanamayan) kişinin malını 25 yaşından sonra hacr (engel) etmemektedir.¹¹¹⁴ Mu‘tezile ile Mâturîdî arasındaki fark; *Mu‘tezile akla mûcib, Mâturîdî ise muarrif* rolü vermektedir.¹¹¹⁵

Netice olarak Sünnî fakihlere göre akıl delili kapsamında buraya kadar zikredilen konularda akıl-bilgi kaynağı ilişkisi, şer‘ gelmeden önce eşyânın hükmünü bilme konusunda aklın rolü başlıkları etrafında hâkim kimdir ve hüsün-kubuha ilişkin meseleler zikredilmektedir. İlgili kapsamlar aynı şekilde Ca‘ferî fakîhler tarafından ele alınmış ve benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

2. Delil-i Nefy

Delilin yokluğunu ifade eden bir terimdir. Daha önce görüldüğü gibi Ca‘ferî fıkıh usûlünde akıl ekseninde ve istishâb deliline ilişkin başlıklardan birisi *delil-i nefy* konusu idi. Konunun muhtevası ve ele alınmasında iki ekol arasında müştereklikler göze çarpmaktadır. Usûlcüler arasında müsbît (delilin varlığını iddia eden)’e delil getirmesi gerekir, konusunda ittifak söz konusu iken nâfî (delil yokluğunu iddia eden)’nin delil getirmesi konusunda ihtilâf vardır. Bu konuda usûlcüler arasında üç görüş vardır:

1. Aklîyât ve sem‘îyyât konusunda nâfî için delil gerekmez. Delil ancak müsbît içindir.

2. Aklîyât konusunda neyf edene delil gerekir. Sem‘îyyât konusunda gerekmez.

¹¹¹³ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 324 vd.

¹¹¹⁴ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 331.

¹¹¹⁵ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 328; Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta’lîlü’l-Ahkâm*, Matbaatü Ezher, 1948, s. 119.

3. İster aklıyât ister sem'iyât konusunda olsun nâfi ve müsbite delil getirmesi gerekir. Cassâs'a göre sahîh olan üçüncüsüdür.¹¹¹⁶ Bu konuda birkaç örnek veren Cassâs, birisi bize tavşan etini¹¹¹⁷ niçin helal kabul ettiniz derse ona “haram olduğu sabit değildir öyleyse mubah olması asıldır. Bu asıl'dan dönen kişinin yasaklılığı konusunda delil getirmesi gerekir”¹¹¹⁸ demektedir. Zerkeşî, şer'î hükmü arayan kişi başlığında “kişi hükmü ispat ya da nefy yolu ile elde eder. Müsbit için Kitâb, Sünnet ve icmâdan delil gerekir; nâfi için ise berâaet-i asliye diye nitelenen delil yokluğu hâli asıldır. Nefy delilleri ispat delillerinden geniştir. Bundan dolayı nâfi için delil getirmesi aranmaz” tespitini yapmaktadır.¹¹¹⁹ Bu tarz akıl yürütme faaliyetleri ve ihtilâfları Ca'ferî fakîhlerin gerek usûl ve gerekse fûrû alanında çok başvurduğu yöntemlerden birisidir.

B. Tahsîs-Nesh-Akıl İlişkisi

Sünnî usûlcülerin geneline göre akıl tahsîs delili olarak kullanılır. Ancak çok az kişi (şuzûz) bunun câiz olmadığını söylemektedirler. Bunlar arasında ihtilâfin lafzî olduğu belirtilmiştir. Cassâs; Kitâbın “delâletü'l-akl”¹¹²⁰ yani aklın delâleti ile tahsîs edilebileceğini söyledikten sonra şu örnekleri tasrih etmektedir: “Ey insanlar Rabbinizden sakının!” Nisâ suresi 1.ayetinde akıl; çocukların ve delilerin teklif sahibi olmasını kabul etmez. Öyleyse ayet, akıl ile tahsîs edilmiştir. Zaten akıl, Allah'ın muradını bize beyan eden bir huccettir.¹¹²¹ Bu anlamda Kitâb ve Sünnet'in tahsîs etmesi ile aklın tahsîsi arasında bir fark yoktur. Burada Cassâs, akla gelen bir soruya şöyle cevap vermektedir: Tahsîs, muradı beyan etmekten ibaret ise bu takdirde *beyanın, iktiza ettiği şeyden önce maksadı tahsil etmesi câiz değildir*, tezine karşın Cassâs; bu tez, *aklî delillerin medlûlünden ayrılmayacağı ilkesinden hareketle yapılmaktadır*. Hâlbuki Allah “Ey insanlar Rabbinizden sakının” demeden önce, aklımıza deli ve çocukların muhatap

¹¹¹⁶ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, III, 385.

¹¹¹⁷ Ehl-i beyte göre tavşan eti haramdır. Çünkü tavşan necistir. Şerif Murtazâ (ö.436/1044), *Mesâil-i Mebbâfarikiyât*, (Cevâhiru'l-Fıkh içerisinde), s. 264.

¹¹¹⁸ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, III, 390.

¹¹¹⁹ ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdillâh eş-Şâfî (ö. 794/1391), *el-Bahru'l-Muhît Daru's-Safve*, Kuveyt 1413/1992, I, 41.

¹¹²⁰ *Delilü'l-akl, delâletü'l-akl* ifadeleri Ca'ferî fikhının kapsamlı ilk usûl eseri olan *el-Udde*'de de aynı ifade ve örneklerle geçmektedir.

¹¹²¹ Ca'ferî fikhındaki zâhirî hüccet-bâtinî hüccet ayrımında akıl, bâtinî hüccete tekâbül etmektedir.

alınmadığını ikame etmiştir. Dolayısıyla akıl delili lafzın hükmünün çocukları ve delileri kapsamadığına hükmetmiştir. Bu durum aklın delâleti ile lafzın hükmünün hakikatten mecâza çevrilebilmesi gibidir. Öyleyse aklın delâleti ile tahsîs meselesi, müstesnâ minh'den önce gelmesi câiz olmayan istisnâ edâtından ayrılmaktadır.¹¹²²

Âmidî *el-İhkâm* ' da tahsîsin beyân olduğundan ve aynı zamanda muhassıs'ın mukaddem olamayacağından hareketle¹¹²³ tahsîsin de nesh gibi akıl ile olamayacağını ifade edenlere karşı şöyle cevap vermektedir: “Muhassıs'ın geride olması gerektiğini ifade edenlere karşı cevabımız *zâtına nazaran* geride olması gerekir. Her ne kadar akıl delili zatına nazaran hitâba mukaddemse de hitaptan önce muhassıs diye nitelenemez. Çünkü hitâp henüz yoktur. Ancak hitâbtan sonra muhassıs ve mübeyyin olabilir”.¹¹²⁴ Sübkî farklı bir kavramsal çerçeve çizerek tahsîsi zarûrî ve nazarî diye ikiye ayırır. Zarûrî tahsîse misal olarak “Allâhü hâlikü külli şey”¹¹²⁵ ayetini verir ve zarûrî olarak ortaya çıkar ki Allah kendisini yaratmaz, der. Nazarî olana “istetâa ileyhi sebile (hacca gücü yetene)” ayeti örnektir, demektedir.¹¹²⁶ Geçmiş başlıklarda görüldüğü gibi nesh-akıl ilişkisi tartışmaları Ca'ferî fıkıh usûlünde de aynı arka plan ve kavramlar ekseninde ele alınmıştır.

C. Emir-Nehiy ve Akıl ilişkisi

Emir-akıl ilişkisi bağlamında emir ne ifade eder, sorusunu cevaplamakla söze giren Cassâs, emrin mücebinin (gereğinin) vücûb olduğunu ifade eder.¹¹²⁷ Vâcib söz konusu olunca vâcibin gereği nedir, edâ vakti ne zamandır gibi sorulara cevap aranacak, fûrû fıkıhtan birçok örnek verilecektir. Verilen örnek ve bu örnekler bağlamında tartışma konularının birbirine benzerliği mukayese açısından önemlidir.

Vâcibin mucebi ya edâ ya da kazâdır. Vâcibin kendisini yerine getirmek edâ, vâcibin zimmetten düşürülmesi ise kazâdır.¹¹²⁸ Muvakkat emir; muvakkat bir vakit ile

¹¹²² el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 147, 148.

¹¹²³ Aynı konu Ca'ferîlerde de tartışılmıştır.

¹¹²⁴ el-Âmidî, Ali b. Muhammed (ö. 592/1198), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Thk. Abdurrazzâk el-Affî, Daru's-Samyî, Suud 1424/2003, II, 387.

¹¹²⁵ Ra'd suresi-16.

¹¹²⁶ es-Sübkî, *Raf'ul-Hâcib an-Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, III, 302.

¹¹²⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 164.

¹¹²⁸ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 45.

gelirse vaktin sonuna tehir edilmesine cevaz verilmiştir. Bu konu, vâcib bir emrin edâsı zamanının tayini meselesi etrafında aklî izahlarla genişletilmiş vaktin evveli, ortası ve sonu şeklinde ictihadî açıklamalar ekseninde tartışılmıştır. Her görüş sahibi kendi tezini aklî ve şer'î savunmalarla desteklemiştir. Cassâs kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: Öğle vakti bütündür, vâcib vaktin başında ve sonunda taayyün eder. Örneğin vaktin sonuna kadar geciktirenin öğle namazı vaktin sonunda taayyün eder.¹¹²⁹ Artık vâcibin vaktinin tayini söz konusu olunca vakitlerin taksimi meselesi ele alınacak ve bu konu etrafında mezhep içi ihtilâflar baş gösterecektir. Nitekim Serahsî; vakit, vâcib için zarftır, dolayısıyla vaktin her bir cüzünde edâ edebilir. Vaktin ilk cüzü tahakkuk edince vâcib için hüküm sabit olacaktır. Yani namaz artık müvessa' bir vâcibtir. Iraklı Hanefî usûlcüler bu görüşü kabul etmezler. Onlara göre vâciblik vaktin evvelinde değil sonunda gerçekleşir, açıklamasını yapmaktadır.¹¹³⁰ Görüldüğü gibi emir etrafında tartışıla gelen konular klasik dönemden tevarüs edegelmiş ve aynı tartışma genişleyerek Ca'ferî usûlünde de yer tutmuştur. Emir-nehiy ilişkisi bağlamında dört başlık ele alınmaktadır:

1. Nehyin Fesâda Delâlet Etmesi

Nehiy-akıl ilişkisi bağlamında nehiy fesadı iktizâ eder mi, sorusuna cevap arayan Cassâs'a göre nehiy; kurbiyet (Allah'a yakınlık) ifade eden işlerin fesadını icap eder. Ancak cevaz delâleti varsa ¹¹³¹ bu durumda nehiy akitlerde fesadı iktiza etmez. Buna sonraki satırlarda “mağsûb arazide namaz, Cuma ezanı anında alışveriş, mağsûb su ile abdest, mağsûb deve üzerinde vakfe”¹¹³² örneklerini ilave ederek konuyu aklî olarak izah etmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi nehiy; yapılan fiildeki mânâyı içermeyip başka bir mânâyı içermektedir. Yasağı işleyen kişinin âsi olması bu akdin

¹¹²⁹ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 125.

¹¹³⁰ el-Âmidî (ö. 592/1198), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 143; Bu bağlamda Serahsî, “bir kadına vaktin sonunda hâyız hali zuhur etse sonradan o namazı kazâ etmesi lâzım gelmez fakat âlimlerimiz, istihsânen kazâ lâzım gelir, demişlerdir”, notunu aktarmaktadır. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 67.

¹¹³¹ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, II, 171; el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 184; el-Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd Ahmed (ö. 786/1384), *er-Rudûd ve'n-Nükûd Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Thk. Zahfullâh b. Sâlih b. Avni'l-Umrî, Mektebetü'r-Rüşd, 1426, II, 94.

¹¹³² Konu Ca'ferî usûlünde de aynı örnekler üzerinden ele alınmakta ve iczâ konusu ile ilişkilendirilmektedir.

fesadını gerektirmez. Boğulmak üzere olan kişiyi gören namaz kılanın, namazı terk etmemesi böyledir. Zira nehyin mucibi kabîh; emrin muktezası hüsündür.¹¹³³

Bu konuda şu görüşler ortaya çıkmıştır:

1. Nehiy mutlak fesat ifade eder. Çoğu Hanefî, Şafîî ve Mâlik bu görüştedir.
2. Nehiy fesada delâlet etmez. Kelâmcıların görüşüdür.
3. Sadece ibâdetlerde fesada delâlet eder. Kerhî ve arkadaşları bu görüştedir.

Nehiy sadece menhî anhe özel ise necis elbise ile namaz kılma örneğinde olduğu gibi fesada delâlet eder. Eğer sadece ona özel değil ise -mağsûb arazide namaz, ipekli elbise ile namaz, Cuma vakti alışverişi- örneklerinde olduğu gibi fesada delâlet etmez. Bunlara ilave olarak bazı fukahâmız bunun *iczâ* etmediğini söylerler. Çünkü namaz ibâdettir ve mağsûb arazide yapılan iş ibâdet sayılmaz. Cumhur ise bu ibadete sahihtir, demektedir.¹¹³⁴

Bu mesele Ca'ferî fikhini aklî konular kapsamında bir hayli meşgul etmiştir. Nehiy fesadı iktiza eder mi sorusu üzerinden mağsûb arazide namaz meselesine cevap bulunmaya çalışılmıştır.¹¹³⁵ Ğazâlî'ye göre bu konular, aslında usûlî mevzular değil fûrûda müctehidlerin ictehad anlayışı ile ilgili meselelerdir.¹¹³⁶ Erken dönemde ele alınan bu konu ileride Ca'ferî fakîhlerin usûl eserlerinde geniş bir şekilde yer almış ve aynı zamanda aklî deliller bağlamında müstakilleşmiştir.

2. Zıd Meselesi

Ca'ferî fakîhleri çok meşgul eden ve nihâyette aklî hükümler bağlamında ele alınmaya başlanan bir diğer başlık emir; zıddından nehyi midir, konusudur. Ca'ferî fakîhlerce olgunlaştırılarak akıl delili kapsamına alınan bu mesele Sünnî usûl eserlerinde de ele alınmıştır. Emir-zıd ilişkisi bağlamında bir grup, emir fevre delâlet etme şartıyla zıddından nehyi ifade edebilir. Bir diğer grup ise lafız bakımından zıddına

¹¹³³ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 171; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve İstılahâtı Fikhiyye Kâmusu*, I, 55.

¹¹³⁴ es-Sübkî, *Raf'u'l-Hâcib an-Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, I, 539; Râzî, Mağsûb evde namazın sahîh olmadığını ancak fakîhlerin sahîh gördüğünü belirtir. er-Râzî, *el-Meâlim fî Usûlü'l-Fıkh*, s. 76.

¹¹³⁵ el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Thk. Muhammed b. Züheyr Hafız, Medine 1413, I, 68; Sünnî fukahâyâ göre mağsûb arazide namaz, cihetler muhtelif olduğu için câizdir. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkh Desleri*, I, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330, s. 105.

¹¹³⁶ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 268.

delâlet eder, demektir. Emir; mühlet ifade eder, diyenler ise ne delâlet ne de lafız bakımından emir zıddından nehidir, demektirler. Eğer nehyin bir tek zıddı var ise bu durumda zıddı ile emirdir. Eğer birçok zıtlar var ise bu takdirde zıddından emir değildir. Bir kısım fakîh birçok zıtlar var ise bu takdirde bir şeyden nehy zıddından emir olur,¹¹³⁷ demektirler.

Bu konuda Sünnî usûlcülerin görüşleri şu üç kısımda özetlenebilir:

1. Şafii, Hanbelî ve Hanefilere göre emir zıddından lafız olarak değil, mânâ olarak nehy ifade eder.

2. Eş'arî'ye göre lafız olarak nehidir.

3. Ne lafız ne de mânâ olarak emir, zıddından nehidir. Bazı Mu'tezile ve bazı Şafiîler bu görüştedir. Bu konu aslında "vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin vâcib olduğu" konusu ile ilgilidir.¹¹³⁸

Peki, zıd nedir, sorusuna cevap arayan Bâbertî'ye göre emredilen şeyin terkini gerektiren şeydir.¹¹³⁹ Zerkeşî, Serahsî¹¹⁴⁰ gibi bu konuda genel özeti sunar: Tek zıt varsa nehy emrin zıddıdır. Bunda ittifak vardır.¹¹⁴¹ Râzî; konunun emir sığası ile nehy sığasının *ayniyeti* meselesi olmadığını bilakis *iltizâm* yolu ile emir zıddından yasak ifade eder meselesi olduğunu belirtmektedir.

Konunun özeti olarak es-Sübki İbn Hâcib'ten, "bu konu azîmetül-işkâl (çözümü zor), müteâbetü'l akvâl (farklı bakış açıları içeren)" meselelerdendir, naklini yapmaktadır.¹¹⁴² Aynı tartışma Ca'ferî fıkında bu minvalde başlayarak geç dönemlerde aklî deliller başlığı altına ithal edilmiştir.

¹¹³⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 161-164.

¹¹³⁸ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 161; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 270.

¹¹³⁹ el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nükûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, II, 59.

¹¹⁴⁰ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 96; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 480; es-Sübki, *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, II, 532.

¹¹⁴¹ el-Bâbertî, II, 59.

¹¹⁴² es-Sübki, *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, II, 527; Emrin nehyin zıddı olması konusunda ittifak söz konusu iken ihtilaf lafız ciheti ile mi yoksa mana ciheti ile mi zıddır, yorumundadır. et-Tilmisânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî (ö. 771/1369), *Miftâhu'l-Vusûl İlâ Binâi'l-Fürû ale'l-Usûl*, Thk. Muhammed Alî Furkûs, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1419/1997, 1. baskı, 398.

3. Mukaddime

Ca'ferî fakîhleri meşgul eden bir diğer mesele ise vâcibin kendisi ile tamamlanarak vâcib olduğu şey de vâcibtir, konusudur. Bu konu son dönem usûl eserlerinde çok uzun mütalaalarla ele alınmış, nihâyetinde “mukaddime” başlığı altında aklî hükümler konusunun bir alt başlığı haline dönüşmüştür. Ca'ferî usûlcülerin bu sistematığı Sünnî usûl eserlerinde tarihen daha önce ele alınan meseleler olduğu için orijinalikten yoksundur.

Emir; vâcibin kendisi ile vâcib olduğu şeyi de emir olarak kapsar mı? Bu durumda ibâdetin kendisi ile tamam olduğu mukaddimeler iki kısımdır: Ya araç ya da önde gelen iş anlamındadır.¹¹⁴³ Önde gelen iş anlamında olan mukaddime bu konu kapsamında değildir. İkinci kısım yani *ibâdetin ancak kendisi ile tamamlandığı şey* hususuna gelince bu da ikiye ayrılır: Mükellefin kudret sınırlarında olan ya da olamayandır.¹¹⁴⁴

Şirazi, konuyu nehiy kapsamında ele alarak “nehyin kendisi ile tamamlandığı şeyden” bahsetmekte ve burada nehiy kavramı yerine “ictinâb” ifadesini kullanmaktadır. Bunları iki kısma ayıran Şîrâzî'ye göre nehy edilen şeyin hepsinden kaçınmak meşakkat veriyorsa nehyden haram olma hükmü ve kaçınma farziyeti düşer. Nitekim mâ-i keşîr (çok su) niteliği olan suya necâset düşse ya da kişinin kız kardeşi beldenin diğer kızları ile karışsa; o sudan abdest almak ve bu beldenin kızları ile nikâhlanmak yasaklanamaz.¹¹⁴⁵ İkincisi, nehy edilen şeyin *hepsinden kaçınmak meşakkat taşımayanlardır* ki bu da iki kısımdır:

a. Haram ile mubah olan karışmış durumdadır. Mâ-i kalîl'de necâset olması halinde hepsinden de kaçınmak gerekir.

b. Haram ile mubah karışması yoktur fakat mubah bizzat bilinmemektedir. Bu da ikiye ayrılmaktadır:

1. Taharrî (aramak) câizdir. Temiz suyun necis su ile karışması durumudur.
2. Taharrî câiz değildir. Hemen hepsinden kaçınmak lâzımdır. Kız kardeş ile

¹¹⁴³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 103; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 223.

¹¹⁴⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 104; el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 149

¹¹⁴⁵ Ca'ferî fakihler bu ve benzeri örnekleri *şüphe-i mahsûra* ve *şüphe-i gayr-i mahsûra* terimleri ile ilişkilendirmektedirler.

ecnebî birisinin karışması ve bevl ile suyun karışması durumu buna örnektir.¹¹⁴⁶ Bu konuda yani vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin vâcib olması konusunda Râzî, “fürû”¹¹⁴⁷ başlığı altında *kişinin nikâhlı eşi yabancı ile karışırsa ikisinden de kaçınmak gerekir. Fakat nikâhlı helâl, ecnebî haramdır* tezi bâtıldır. Helâl ve haramı cem‘ etmek tenakuzdur. Gerçek olan ikisi de haramdır. Fakat birisinin illeti ecnebî olması, diğerinin illeti ise iştibâh (karıştırma) halidir, şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁴⁸

Vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey konusunda el-Cüveynî, nazar ve istidlâl niçin gereklidir, sorusuna cevap ararken kelâmî bir çıkış noktasından hareketle konuyu *nazar= istidlâl=akıl* bağlantısı kurarak ele almaktadır. Yüce Yaratıcıyı bilme konusunun gerekliliği hususunda icmâ olduğuna göre akıl bu bilgileri ancak “nazar” ile elde edilebilecektir. Öyleyse nazar ve istidlâl “vâcibe ulaştırın şeyin vâcib olduğu” ilkesinden hareketle de vacip olmaktadır.¹¹⁴⁹ eş-Şankîti’ye göre bazı fürû fıkıh konularının “vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey de vâcibtir” kuralından hareketle vâcib olması, onun nassan vâcib olması arasında tezat oluşturmaz. Çünkü *taaddüdü’l-edilleye mâni bir durum yoktur.*¹¹⁵⁰

Görüldüğü gibi tüm usûl eserlerinde teorik temellendirmelere verilen tikel pratik örnekler aynîleşmiş olup fark sadece kavramsallaştırmadadır. Konuyu tavih sadedinde verilen örnekler; necis iki kap ve ahali içerisinde ayrımı mümkün olmayan iki kardeşin nikâhlanması meselesidir.

¹¹⁴⁶ eş-Şîrâzî, *el-Lüm’a fî Usûli’l-Fıkh*, 58.

¹¹⁴⁷ Her ekole mensup usûlcüler konu ile ilgili altbaşlıklarda muhtelif furûlar zikretmekte ve verilen sınırlı örnekler aynîleşmektedir. Mesela bu kâideden 11 adet fürû çıkaran el-İsnevî, kişinin hanımı sayılı yabancı hanımlarla karışırsa hepsinden kaçınılması gerekir, derken mahsûra kavramını kullanmaktadır. el-İsnevî, Cemâlüddîn Ebî Muhammed Abdîrahîm b. El-Hasen (ö. 772/1370), Thk-Tlk: Muhammed Hasan Hiyyû, *et-Temhîd fî Tahrîci’l-Fürû ale’l-Usûl*, Müessesetür’r-Risâle, Beyrut 1401/1981, I.baskı, 84, 85.

¹¹⁴⁸ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli’l-Fıkh*, II, 195.

¹¹⁴⁹ el-Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn (ö. 478/1085), *Kitâbü’l-İrşâd*, Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Alî Abdülmünim, Mektebetü’l-Hâncî, 1369/1950, s. 11;er-Râzî Lugât başlığı altında emrin kendisi ile tamamlandığı şeyin - maddûru’l-mükellef olması şartıyla- de emir olduğunu aksinin teklîf-i mâ lâ yutâk’a varacağını belirtir. er-Râzî, Fahrüddîn (ö. 606), *el-Meâlim fî Usûli’l-Fıkh*, Thk-Tlk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavviz, Âlemü’l-Marife, Kâhira 1414/1994, s. 70.

¹¹⁵⁰ eş-Şankîti, Muhammedü’l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr (ö. 1393/1973), *Müzekkira fî Usûli’l-Fıkh*, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2001, s. 18.

4. İczâ

Hüseyin el-Basrî; emredilen şey için salt eda yeterli midir, sorusuna cevap aramaktadır. Kâdî-l-kudâti Kâdî Abdülcebbâr dışında fukahânın çoğunun yeterli olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. el-Basrî'ye göre; iczâ “ibâdetin zimmetten düşmesi” anlamında olup ancak şartlarına göre yapılan ibâdetlerde söz konusu olmaktadır.¹¹⁵¹

İczâ konusuna detaylı bir bakış açısı getiren Gazâlî, emir; emredilenin iczâ'ına delâlet eder mi,¹¹⁵² sorusuna “delâlet eder” demektedir. Şârî'in emri mükellef tarafından ya tam şartlarına uygun yapılır ya ziyâde edilir ya da noksan yapılır.

- a. Kâmilen yapılan emirlerde iczâ söz konusudur.
- b. Memûrun bih'e ziyâde yapılırsa örneğin rükû üzerine ziyâde olsa tatavvu (nafil) olur.
- c. Emredilen şeyi noksan yaparsa bu durumda bakılır, namazın kıraati gibi hususlarda ise iczâ olmaz. Çünkü emredilen şey tam olarak yerine getirilmemiştir.¹¹⁵³

Eğer emredildiği şekilde yapılan emir kazâyı ıskat etmeyecekse bu durumda yeni kazâ da hâsılı tahsil etmez, olacaktır. Öyleyse sürekli kazâ etmek söz konusu olacak netice teklîf-i mâ lâ yutâka varacak ve teselsül cereyan edecektir. el-Bâbertî, kabul ile iczâ arasını ayırarak sözlerini şöyle sürdürmektedir: Memûrun bih olanı emredildiği şekilde yapmak şüphesiz imtisâl olması lâzımdır. Fakat ilk imtisâl ile kazâ düşer mi bilinmez. Sâkıt olduğunu bilmeme hali bizzat iczânın olmadığını göstermez. Aslında biz hiçbir ibâdetin Allah katında tam makbul olduğu bilmeyiz. Öyle ise bu durum kıyamet günü ortaya çıkacaktır.¹¹⁵⁴

¹¹⁵¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 100; İczâ konusuna hâkim olan genel eğilim emrin iczâ ifade etmesidir. Buna muhâlif görüşün sahibi Kâdî Abdülcebbâr'dır. Aksi durumun hâsılı tahsil etmek olacağı beyân edilir. İczâyı kabul etmeyenler, nehiy fesâda delalet etmediğine göre emir de iczâ'ya delalet etmez, tezini ileri sürerler. er-Râzî, *el-Meâlim fî Usûli'l-Fıkh*, s. 74.

¹¹⁵² el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, III, 178

¹¹⁵³ eş-Şîrâzî, *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*, 58.

¹¹⁵⁴ el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nükûd*, II, 74.

Sonuç olarak bu tip konular Ğazâlî'nin dediği gibi usûlî mevzular değil; fûrûda müctehidlerin ictihad anlayışı ile ilgili yorum çeşitleridir.¹¹⁵⁵ Benzer tartişmalar aynı kavram ve örnekler üzerinde Ca'ferî fakihleri de meşgul etmiştir.

D. Haber-i Vâhid ve Akıl İlişkisi

Haber-i vâhid konusunda Cassâs "Âhad haberlerin aklın hükmüne aykırı olmaması gerektiğini vurgular. Zira akıllar hucetullah'tır;¹¹⁵⁶ öyleyse aklın verdiği hüküm bozmak câiz değildir. Akla tezat her bir haber fâsit olup makbul değildir. Aklın hükmü sabit ve sahihtir"¹¹⁵⁷ demektedir.

E. Ekser/Ekall Meselesi ve Akıl İlişkisi

Fikhî bir mesele hakkında gelen az ve çok miktar içeren muhtelif iki rivâyetten hangisi ile amel edileceği konusunu içeren, eklallü mâ kîl olarak da ifade edilen bu konuda Cassâs; burada icmâ olduğu tezinden hareketle "ekser olanı alanlar" haşeviyedir.¹¹⁵⁸ Ehl-i ilim'e göre ekser üzerinde icmâ gerçekleşmez aksi bir iddia için delile gitmek gerekir. Bu konuda tercih edilen görüş ekall olanın benimsenmesidir,¹¹⁵⁹ demektedir. Bu başlığın Ca'ferî fıkıh usûlünde akîl deliller bağlamında istikrar bulduğu önceki bölümlerde görülmüştü. İbn Hazm usûlcü mantığın gereği olarak "Haramlık ile ilgili bir çok nas gelmiştir. Sonra bunlardan bir kısmının mubah olduğuna dair bir icmâ oluşmuştur. Biz, icmânın mubah kıldığı (ekall) miktarın üzerine ziyade ederek görüş

¹¹⁵⁵ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 268. Nitekim et-Tilmisânî bu konuyu şöyle özetlemektedir: İczânın " imtisâl" ve "kazanın sakıt olması" gibi iki anlamı vardır. Birincisi hususunda ittifak söz konusu iken ikincisinde ihtilaflar oluşmuştur. Yani birincisinde iczâ tahakkuk etmektedir. et-Tilmisânî, 398.

¹¹⁵⁶ Ca'ferî fikhındaki zâhirî hüccet-bâtinî hüccet ayrımında akıl, bâtinî hüccete tekâbül etmektedir.

¹¹⁵⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkıh*, III, 122.

¹¹⁵⁸ Haşviye/haşviyye kavramının akıl, re'y-nas, fakîh-muhaddis kavramları etrafında devreden tartişmalarda kullanılması sadece Sünnî fakihlere özđü bir durum değildir. Bu anlamda Ca'ferî fikhında da bir hayli veri mevcuttur. Haşviyye; sözün zâhiri ile yetinen ve hadîsler konusunda mütesâhil davranarak teçsime meyledendir. Hasan Basrî'nin kendisi ile kelâmi bir meselede tartişan bu kişileri kenara (hâşâ'l halaka) atın demesi üzerine literatüre girmiştir. Mutlak olarak söylendiğinde selefi de içine alması hasebiyle gayri müstahsendir. İmâmiyye'nin mücessimelerine "haşviyyü'l-imâmiyye" denilmektedir. et-Tehânevî, Muhammed Alî, *Keşşâfu İstılâhâtı'l-Ulûm ve'l-Funûn*, Thk. Alî Dahrûc-Abdullah Hâlidî-Corc Zînâtî, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1997, I, 679; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II, 168.

¹¹⁵⁹ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkıh*, III, 315.

belli eden kimseye katılmayız” demektedir.¹¹⁶⁰ Gazâlî, ekallü mâ kîl olanı alma konusunun icmâ ile değil akıl ile tespit edildiğini icmânın ekall olanın kendisinde değil ekall üzerine ziyade yapılamayacağı konusunda olduğunu ifade eder. Ona göre konuya temel olan örnek şudur: Yahudi ve Hristiyan’ın diyeti konusunda ihtilâf edilmiştir. İlgili diyet konusunda Müslüman’ınkinin aynısı, yarısı, üçte biri şeklinde görüşler ortaya çıkmıştır. Şâfiî *ekall* olduğu için üçte bir (sülüs) olanı almıştır. Bu konuda Şâfiî, icmânın zeminin neresi olduğunu tartışmaya açmıştır. Öyleyse icmâ olsa idi sülüs üzerinde icmâ olması değil, sülüsü aşan ziyadenin sakıt olması üzerinde olurdu; dolayısı ile Şâfiî ziyade olması konusuna dair bir delil bulamadığı için *aklın gösterdiği berâet-i asliye içeren istishâb-ı hâl’e* dönmüştür.¹¹⁶¹ Netice olarak Şâfiîler sülüs, Hanefiler misil, Hanbelîler nısf üzerinde karar kılmışlardır. Râzî; Şâfiî mezhebine göre “ekallü mâ kîl” ile hüküm ispat etmek câizdir, dedikten sonra üsteki örneği tekrarlayarak sözünü şöyle sürdürmektedir: Bu mesele iki asıl üzerinde fûrûlanmaktadır: İcmâ ve berâet-i asliye’dir.¹¹⁶² Berâet-i asliye ilkesinin gereği konunun sülüs üzerinde bırakılmasıdır. Ekallü mâ kîl konusunda dikkat edilmesi gereken nokta hakkında sem‘î delillerden bir şey gelmiş olmamasıdır.¹¹⁶³ Şâfiî mezhebi imamlarında es-Sem‘ânî ilgili miktarın sübût veya sukûtu (düşmesi) konusunda ihtilâf olması durumunda berâet-i zimmetin asıl olduğunu ifade ederek; sübût keskinlik arz ederse (Cuma namazı örneğinde olduğu gibi) ictihad, zimmetin meşguliyetini esas almayı gerektirir, tespitini yapmaktadır.¹¹⁶⁴ Râzî; ekall ve ehaff arasında ayırım yaparak ehaff olanı alma konusunda hem nas hem makûl vardır,¹¹⁶⁵ diyenlerin görüşüne itiraz eder ve bu ilke “ahz ehaff-ahz ekall” ile aynı yola çıkar, diyenlere karşı “ekallü mâ kîl ancak asıldan bir parça/cüz olduğu için kullanılmıştır. Sülüs (üçte bir), küll’den bir parçadır. Hâlbuki ehaff olanı almak aslın mahiyetinden bir cüz değildir”, ayırımını yaparak konuya kavramsal derinlik katmıştır.¹¹⁶⁶ Gazâlî; konu ile ilgili görüşünü şöyle izah etmektedir: Ekall üzerine ziyade

¹¹⁶⁰ İbn Hazm, *en-Nübez fi Usûli'l-Fıkh*, 28.

¹¹⁶¹ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 405.

¹¹⁶² er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, VI, 154; Bu tespit yani “icmâ ve berâet-i asliye” ilkesi Ca‘ferî fakihlerin fûrû eserlerinde çok rastlanan bir uygulamadır.

¹¹⁶³ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, VI, 156, 157.

¹¹⁶⁴ es-Sem‘ânî, *Kavâtu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, III, 395.

¹¹⁶⁵ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, VI, 159.

¹¹⁶⁶ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, VI, 160.

nedib'tir. Eğer bazısı bazısından ayırt edilemiyor ve ta'yin mümkün değil ise bu takdirde (yu'kal/ akli olan) ekall olan miktar vâcib; üzerine ziyade ise nedib olur.¹¹⁶⁷

Ekallü-mâ kıl konusu Ca'ferî fakihler tarafından da bazen *icmâ* ile münasebet kurularak daha çok *akıl* delili bağlamında müstakil olarak ele alınmıştır. Burada da görüldüğü gibi mesele Ca'ferî usûlü bağlamında bir orijinalite barındırmamaktadır.

F. Kıyâs-Akıl İlişkisi

Kıyâs, ictihad, delil, illet ve akıl ilişkisi birbiri ile iç içe girmiş ve o oranda birbiri ile ilişkili kavramlardır. Kıyâs akıl ilişkisi başlığı Ca'ferî usulüne de atıflar yapılarak kıyâsın ne'liği, kıyâsa getirilen lehte ve aleyhte deliller, kıyasın uygulanması ve illetin tadiyahesi bağlamında ele alınacaktır.

1)- Kıyâsın ne'liği bağlamında el- Cassâs delil hakkında bilgi vererek konuya girmektedir: delil, medlûlü ile ilmî bir neticeye varmayı amaçlayan ve kişiyi bu amaca ulaştıran araçtır.¹¹⁶⁸ Dolayısıyla delil-medlûl arasında zorunlu ilişki değil câiz bir ilişki söz konusudur. Bu anlamda illet, kendisinin olduğu yerde hükmün de olduğu şeydir. Yani illet yoksa hükümde yoktur. Bu anlayış aklîyât konusunda sahîh bir kazıyye haline gelmiştir.¹¹⁶⁹ İstidlâle gelince ilme ulaşmak için delil aramak olup istidlâl iki kısma ayrılmaktadır:

1. Akli bir nazarla medlûlden hareketle ilme ulaşmaktır.

2. Zann-ı gâlib'e (re'y) ulaştıran mecâzî bir delildir. Dolayısıyla bu durum ictihadî hususlarda söz konusu olduğu için matluba isabet şart değildir.¹¹⁷⁰ Bu durumda kıyâs zann-ı-gâlib ile ilme ulaştıran bir faaliyet olmaktadır. Cassâs'a göre kıyâs ikiye ayrılmaktadır:

a. Makîs için hükmü mûcîp kılan akli illetlerden hareketle inşâ edilen kıyas.

b. Yeni hâdiselerin hükümlerini, naslardaki asıllar üzerinden kıyâs yoluyla elde etmektir. Bu illet mûcib olmayıp alâmet ve emâre diye isimlendirilir.¹¹⁷¹ Akli illetler

¹¹⁶⁷ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 239.

¹¹⁶⁸ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 9.

¹¹⁶⁹ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 10.

¹¹⁷⁰ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 10.

¹¹⁷¹ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 10.

hükümden âri olamazlar iken şer'î illetler ahkâmıdan ayrı olabilir. İlet ekseninde “illetin neliği, taksimi” şeklinde yapılan tartışmalar Ca'ferî fıkhında geniş bir şekilde ele alınmıştır.

2)- Kıyâsa getirilen lehte ve aleyhte deliller bağlamında kıyâsı inkâr edenler konusunda açıklama yapan Cassâs; aklî konularda karşı duran anlamına gelen “haşevî”¹¹⁷² kavramını kullanarak sözünü şu şekilde sürdürmektedir: Haşeviyeden¹¹⁷³ bazıları biraz Nazzâm'dan biraz Bağdat kelâmcılarında bir takım şeyler alarak -üstelik onların ne demek istediklerini de anlamadan- kıyâs ve icthadı reddetmektedirler. Buna ilâveten aklın hucetini (hucecül-ukûl)¹¹⁷⁴ reddederek zanlarına göre aklın dînî ilimler konusunda hiçbir rolü yoktur, demektirler. el- Cassâs, bunlara Kitâb ve Sünnet'ten örnekler ile kıyâs ve icthadı anlatır: Bakara-233. ayet “Anneler çocuklarını emzirsinler...” iki yönden icthada¹¹⁷⁵ delildir: “Marûf şekli ile kisve...” ifadesindeki “marûf” *zann-ı gâlib ve re'yi* içerir. Çünkü Kitâb ve Sünnet'te muayyen bir miktar belirlenmemiştir. Yine “teşâvür” emrinin de naslarda muayyen bir şekli yoktur.¹¹⁷⁶

Kıyâs için naklî delillere geçen Cassâs, Hz. Ali dedeyi kendisinden küçük sular akan ve sonrasında ondan iki şube çoğalan bir nehre benzetirken, Zeyd b. Sâbit ise bunu kendisinden iki dal çıkan ağaca benzetmiştir. Hz Ömer, Musa el-Eş'âri'ye “işleri kıyâs et”¹¹⁷⁷ demiştir. Hz. Ali'den “eğer din kıyâs ile olsa idi mestin altını mest ederdim”, İmrân'ın¹¹⁷⁸ “re'y ehlinden sakının”, rivayetlerini nakleden Cassâs bu rivayetlere şöyle cevap vermektedir: Bir vâkıa olarak re'y, icthad ve kıyâs seleften mütevâtir haberler, meşhur eserler ile gelmiştir. Bu konuda aleyhte görülen rivâyetlerin ehil olmayanlar için olduğunu zikrederek nazar konusunda uzman, kıyâs ve istidlâl yollarına vâkıf olanlar için bu yasağın olmadığı belirtir. Örneğin Hz. Ömer'in aşağıdaki sözünün Kitâb, Sünnet ve icmâ'dan müteşekkil usûlleri kavramadan icthad ve re'y sahibi olanlara dönük

¹¹⁷² Bu kavram Sünnî ekollerde kıyâs konusunda ayrışmayı ifade ederken Şîi ekollerde aklî faaliyetleri kabul etmeyenler anlamında belirgindir.

¹¹⁷³ Dâvud b. Alî ez-Zâhirî'ye işaretir. el-Kevserî, *Fıkhu'l-İrâk ve Hadîsühüm*, s. 17.

¹¹⁷⁴ Tarafların kıyâs, istihsân ve re'y kapsamındaki aleyhte tavrın temelini, aklın bu üç yöntemle verdiği hükmün zan ifade etmesi ön kabulü oluşturmaktadır. Ayrıca Bkz., el-Kevserî, *Fıkhu'l-İrâk ve Hadîsühüm*, s. 17.

¹¹⁷⁵ Burada erken dönemde Ca'ferî fakihlerin ön kabullerini tasdik eden kıyâs: icthad eşitliği nettir.

¹¹⁷⁶ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 25.

¹¹⁷⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 56; Şerîf Murtazâ ilgili hadîs konusunda ilm-i usûl zunûn içeren haber-i vâhid ile tesis edilemez. İlgili hadîs olsa olsa konuyu takrîb, fehm ve tenbîh içindir, tespitini yapar. Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 729, 733.

¹¹⁷⁸ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 61.

olduğunu belirtmektedir. Zira Ömer, “onlara hadîs yetmedi ve re’ye döndüler ifadesini (âyethümü’l-ahadîs en yahfezûhâ)” hadîs ezberlemeyi terk edip hadîslerden önce re’ye yönelenlere uyarı amaçlı söylemiştir. Bu hassasiyet bize göre de böyledir, hadîsi bırakıp re’y ile ictihad câiz değildir, demektir. Yine Cassâs, Abdullah b. Ömer’in “insanlar câhil reisler edinecek onlarda re’yleri ile kıyâs yapacak” tespitini aynı minvalde, mansûs usûlleri bilmeden re’ye yönelenlere dönük olduğunu belirtmektedir. Mesrûk’un, “ben kıyâs yapmam çünkü ayağımın kaymasından korkarım” ifadesi için “O, bir vâkıa olarak re’y ve ictihadı benimserdi” demektir. Yine Şa‘bî’ye nispet edilen “kıyâs yaparsanız helâlî haram, haramı da helâl yaparsınız” ifadesine karşın Cassâs; “Kufe fakîhlerinin genelinde olduğu gibi, Şa‘bî’ de kıyâs ve ictihadla bilinirdi” dedikten sonra, Şa‘bî’den gelen bir rivayeti nakletmektedir: “Kazâ üçtür: muhkem ayet, tâbî olunan Sünnet, ictihadî re’y”.¹¹⁷⁹ Gazâlî kıyâsa delil amacıyla Hz. Ali’nin içki haddini, kazfe (iftira) kıyâs ederek belirlediğini nakletmektedir.¹¹⁸⁰

Cassâs; hocası Kerhî’den, kıyâsın huccet olması bağlamında “hiçbir hâdis yoktur ki o hâdis için mutlaka Allah’ın bir hükmü vardır”¹¹⁸¹ tezini naklederek “Olaylar sınırsız olduğuna göre bütün hâdiselerin hükmünü mansûs yapamayacağımız açıktır. Bu cümleden hareketle hâdiselerin hükmü üç durumdan uzak olmaz: Zan, tahmîn ve hiçbir asla ircâ edilmeyen vehim ya da tevakkuf. Ya da en güçlü mânâların olduğu ‘mansûs asıllara’ ircâ etmektir ki kıyâsçıların yaptığı şer’î kıyâs da zaten budur. Vakf ve tahmin dinde bâtıldır. Allah bize istinbâtı emretti ve fûrûları asıllara ircâ etmeyi öğretti” demektir.¹¹⁸²

Kıyâsı reddedenlere karşı açmış olduğu fasılda “kıyâs ile amel etmenin; “Allah ve Rasulü’nün önüne geçmeyin”¹¹⁸³ ayetinin kapsamında olduğunu ifade edenlere karşın Cassâs; “burada nef-i kıyâsa dâir bir delâlet yoktur. Malûmdur ki Allah’ın hükmü iki şekilde elde edilir: Nas ve delâlet. Kıyâs yapanlar nassın olmadığı yerlerde delâletlere başvurmaktadırlar. Kibleyi arama, erş, eşlerin nafakaları, miktarlar

¹¹⁷⁹ el-Cassâs, *Usûlü’l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68 vd; el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi Usûlü’l-Fıkh*, II, 734 vd.

¹¹⁸⁰ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, III, 515; er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli’l-Fıkh*, V, 38.

¹¹⁸¹ Burada görüleceği gibi Beyân bilgi sistemlerinin hepsinde aynı tez söz konusudur.

¹¹⁸² el-Cassâs, *Usûlü’l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 79.

¹¹⁸³ Hucurat-1.

konusunda hakkında nas bulunmayan meseleler re'y ve ictihad ile belirlenmektedir” şeklinde cevap vermektedir.¹¹⁸⁴

Cüveynî; âlimlerin muttefekün aleyh bir asla istinat etmeksizin yapılan istidlâl konusunda ihtilâf halinde olduğunu belirtir.¹¹⁸⁵ Şâfiî'nin, Allah'ın hükmünden hâlî (uzak) hiç bir vâkıa yoktur,¹¹⁸⁶ cümlesini naklederek sözünü şöyle sürdürmektedir: Kıyâsa muhalif olanlar şöyle demektedirler: Şer'î hükümler aklî ölçülere göre değildir (mekâdîru'l ukûl). Çünkü Allah benzer şeylerde muhtelif hükümler koymuştur. Muhtelif şeylerde de benzer hükümler koymuştur. Keza benzer şeylerde benzer hükümler vaz' etmiştir. Yine muhtelif şeylerde de muhtelif hükümler koymuştur. Örneğin hür, çirkin bir kadının saçına bakmak haram iken güzel bir câriyenin saçına bakmak haramdır. Sâime (salma) hayvanda zekât gerekli iken âmile (işe koşulan)de gereksizdir. Sığır ve koyun/keçinin zekâtı farklıdır. Durum bu ise bu takdirde benzerlik ve aynîlik üzerinden fer' asla ircâ edilmemeli bilakis, aralarında fark olduğu bilinerek, benzer ve misli ile hüküm verme faaliyeti iptal edilmelidir,¹¹⁸⁷ tezlerine karşılık Cassâs, “Bu durum kıyâs ile nefy-i kıyâs etmektir. Yine yukarıda iddia edilen benzer şeylerin farklı hükümleri olduğu tezinin bir anlamı yoktur. Çünkü biz kıyâsı, suret, ayn, isim benzerliğinden ya da farklılığından dolayı kabul veya reddetmiyoruz. Ancak aralarında hükme emâre kılınan mânâlardan dolayı gerekli görürüz. Nitekim riba-i fazl'da keyl ve cins birliğini esas aldık”¹¹⁸⁸ demektedir.

İbn Hazm'ın kıyâs, re'y ve istihsân bağlamında ele aldığı aleyhte deliller Ca'ferî usûlcüler tarafından sürekli kullanılmaya devam etmiştir. Kullanılan ispat ve ret teorilerinde aynîlik göze çarpmaktadır. Bu minvalde Murtâzâ-İbn Hazm muasırlığı gözden uzak tutulmamalıdır.¹¹⁸⁹İbn Hazm, Cassâs'ın tezlerinin karşısında konumlanmakta ve “Muaz hadîsine” içinde meçhul bir râvî olan Hâris b. Amr'ın

¹¹⁸⁴ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 84. İlgili tespiti teyid edici olarak Murtazâ ve Tûsî bu tür ictihâdlara karşı değildir.

¹¹⁸⁵ el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahira 1400, II, 1115, 1116.

¹¹⁸⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, 1116.

¹¹⁸⁷ Aynı tezlerin Ca'ferî fakîhler tarafından ileri sürüldüğüne dair bkz. Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, II, 690.

¹¹⁸⁸ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 86; el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 746.

¹¹⁸⁹ Bkz., Üçüncü bölümde geçmiştir.

rivâyeti dolayısıyla bâtil bir hadîstir, demektir.¹¹⁹⁰ Ona göre tamamlanan ve hiçbir şeyin hükmünün eksik bırakılmadığı bir dinde re'y mutlak olarak bâtildir.¹¹⁹¹ Eğer hadîs sahîhse bu sadece Muaz'a özgüdür. Çünkü O "helâl ve haramı en iyi bilen" olarak nitelenmiştir. Muaz'a özel veya herkese genel olsa da re'y ile amel, tamamlanmış bir dini yıkmaktır. Bu aynı zamanda din de Allah'ın izin vermediği şer' yapmaya girer, demektir. İbn Hazm; re'y için ileri sürdüğü muhalefet tezlerini kıyâs için de dile getirmektedir. Ona göre kıyâs dinde helâl değildir ve o, kıyâs için delil getirilen Haşr sûresi 2. ayette geçen "fa'tebirû" ifadesini Ca'ferî fikhında yorumlandığı şekliyle yorumlayarak kıyâsa karşı delil olarak kullanmıştır. Ayet "kıyâs ediniz" anlamında değil "ders çıkarın/itteizû"¹¹⁹² anlamındadır. "Cezâü's-sayd" ayeti kıyâs için delil olamaz.¹¹⁹³ Çünkü Allah öldürülen avın mislini değil, hayattaki hayvanlardan onun mislini ceza olarak istemektedir. Yine kıyâsçıların "huruç böyledir" Kaf suresi 11. ayeti için de ilk diriliş ile son diriliş arasında kıyâs var olduğu tezine "ölüler bir defa dirilir Hâlbuki yeryüzü her sene nebat vermektedir", diyerek cevaplamaktadır. İbn Hazm'a göre "Allah, bu hüküm için şunu illet kıldı" ifadesi aynı şekilde Allah'a iftiradır. Bu anlamda ciddi polemik içine girer. Eğer biz şer' yaptık derlerse bu Allah'ın izin vermediği şey konusunda şer' yapmaktır ki bâtildir. Yok, eğer zann-ı gâlibe göre "illet" belirledik derler ise "yine hevâdan başka bir şey ifade etmeyen zanna uydunuz", deriz. Eğer "bütün vasıflarla benzerlik vardır" derlerse "alemden hiçbir şey bütün vasıfları ile benzer değildir" şeklinde cevap veririz. Eğer "akıl benzerler arasında kıyâsı gerekli görür" derlerse cevaben deriz ki "nev' ve cinse kıyâs ise evet; yok eğer, hiçbir burhân yok iken re'yi kullanarak bu Allah'ın murâdıdır, demeniz bâtildir. Eğer, Allah buğday için hüküm verdi ise bu tüm buğdaylar içindir; zina eden için hüküm verdi ise bu tüm zânîler içindir. Yoksa incire buğday, insana hımâr (eşek) hükmü verilemez!". İbn Hazm'a göre kıyâs, re'y ve istihsân faaliyetleri hevâlik ve keyfîlik ile malul, bâtila ittibâ, hevâî bir duruş, huccetsiz bir sözdür.¹¹⁹⁴

¹¹⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, bu konuda gelen Muâz Hadîsi'nin meşhur olduğunu belirtmektedir. er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, V, 38.

¹¹⁹¹ İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, 60- 67; İbn Hazm (ö. 456/1063), *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyâs*, Thk. Saîd Efgânî, Dâru'l-Fıkr, London 1389, s. 6.

¹¹⁹² Şeyh Tûsî ve Şerîf Murtâzâ'nın tezleri de aynıdır. Bkz. İbn Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyâs*, s. 6

¹¹⁹³ İbn Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyâs*, s. 2, 33.

¹¹⁹⁴ İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, s. 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67.

3)- Kıyasın uygulanması ve geçerli olduğu alanlar bağlamında isimlerde kıyâs meselesi Ca'ferî fakîhleri meşgul ettiği gibi Sünnî fakîhleri de aynı şekilde meşgul etmiştir.¹¹⁹⁵ Cassâs'a göre isimler luğat ve şer' ile sâbit olur.¹¹⁹⁶ Nitekim salât, savm, iman küfür, vb. fikhî kelimelerde belirleyici olan şer' olup bunlarda kıyâs geçerli değildir.¹¹⁹⁷

İbn Kassâr'a göre isimler kıyâs yoluyla elde edilebilir. Bu anlamda nebîz; hamr ile ortak iskâr özelliğinden dolayı "hamr" diye isimlendirilmektedir.¹¹⁹⁸ Hâd, keffâret ve miktarlarda cereyan eden kıyâs geçerlidir.¹¹⁹⁹

Razi, "isimlerde kıyâsı kabul ederiz. Fakat Hanefiler ve çoğu fakihlerimiz bunu kabul etmezler. Örneğin üzüm suyuna şiddetli kabarma olmadan hamr ismi verilemez. Kabarma tahakkuk edince hamr adını alır. Şiddet kaybolunca tekrar hamr ismi ortadan kalkar. Burada cereyan eden deveran (kabarma ve sönme), illetin zannî ve şiddetin bu isimlendirmede illet olduğunu gösterir. Nitekim nebîz (şıra) aynı illetle "hamr" olur.¹²⁰⁰ Fakat buna rağmen dil tevkîfî ve isimlerin vâzı (koyan) Allah'tır."¹²⁰¹vurgusu yapar. Râzî, Hanefilerin kuyudan çekilmesi gereken miktarlar konusunda kıyâs yaptıklarını ifade eder.¹²⁰²

4)- İletin tadiyahesi bağlamında İbn Hazm; "İletin teaddî ettirilmesi hudûdullahı çiğnemektir"¹²⁰³ tespitini yaparak bu konuda yapılması gerekeni de belirtir: Emirler nasıl geldi ise öyle alınmalı, hükmü gelmeyen şey ile hüküm verilmemeli ve başka bir nas'tan hüküm aranmalıdır. Çünkü Allah Kitâb'ta hükümsüz bir şey bırakmamıştır. Aynı şekilde husûs/tahsîs de bâtıldır. Tahsîs, kıyâsın zıddı yani delilü'l-hitâbdır. Kıyâs da meskûnun anı olanı mansûs olana katmaktır. *Delilü'l hitâb* ise mansûstan meskûnun

¹¹⁹⁵ et- Tûsî, *el-Hilâf*, I, 187; Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, I, 86; Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 460.

¹¹⁹⁶ Nitekim O, "kulağıma geldiğine göre Bağdat'ta kendilerini ukalâ olarak niteleyerek isimlerde kıyâsı kabul eden bir grup vardır". Onları "Cırcır nedir, yerden hareket ederek çıkan şeydir. Öyleyse sakalın da cırcır olur o da hareket etmektedir" şeklinde eleştirmektedir. Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 114, 115.

¹¹⁹⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 112.

¹¹⁹⁸ İbnü'l Kassâr, *Mukaddimetün fi Usûli'l-Fıkh*, s. 35.

¹¹⁹⁹ İbnü'l Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *Mukaddimetün fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Muallime, Riyad 1420/1999, 365.

¹²⁰⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, V, 339.

¹²⁰¹ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, V, 340.

¹²⁰² Hanefilerin kovaların adedi konusundaki ithiyât tavırları istihsân kavramı ile ifade edilmektedir. Ca'ferî usûlünde kuyulardan çekilecek su ve miktarları hususundaki ictihâdlarda da aynı rakamsal farklılıklar söz konusudur.

¹²⁰³ İbn Hazm, *en-Nübez fi Usûli'l-Fıkh*, s. 69, 70.

anh olanı çıkarmaktır. İbn Hazm'a göre kıyâs Sahâbe döneminden sonra II. asırda çıkan bidat bir uygulamadır. Çünkü dinde mâ lâ nassa olan bir konu yoktur. Din her şey hakkında nas göndermiştir.¹²⁰⁴ İstihsân h. III. asırda, ta'lîl ve taklît h. IV. asırda ortaya çıkmış olup re'y ile hüküm vermek hiç kimseye câiz olamaz.¹²⁰⁵

Uzun tartışmalardan sonra kabule mazhar olmuş olan kıyâsı bir delil olarak kullanan Sünnî usûlcülere göre tartışma konusu artık teaddî etmeyen illet, sahîh bir illet midir, şekline dönmüştür. İbn Kassâr: Bize göre sahîh bir illettir. Iraklılar bunu bâtil saymaktadır. Onlara göre nassın ifade ettiği anlam dışına taşmayacak illet talep edilemez. Bu tartışma ile ilgili olarak mansûs illet konusunda ittifak vardır, müstenbat illet konusunda ise ihtilâf güçlüdür.¹²⁰⁶ Kıyâs başlığı altında yapılan nakillerden anlaşılacağı üzere gerek Ca'ferî mezhebi gerek Sünnî mezhepleri arasında tartışma konusu; kıyâsın delil olması, kıyâs çeşitleri ve kıyâsın ta'diyesi başlıkları altında benzer itiraz ve kabuller arasında gidip gelmektedir.

G. İctihâd

Kavram olarak *yoğun gayret etmek* anlamına gelen icthadın terim anlamı müctehidin kendisini ilme götürecek şer'î bir delil olmayan hâdiselerin hükümlerini araştırma konusuna tahsîs edilmiştir. Cassâs, icthad kavramı “şer'î kıyâs, zann-ı gâlib üzere hüküm vermek ve asıllar ile istidlâl etmek” şeklinde tasnif etmiştir. Öyleyse Cassâs'a göre icthad ismi, şer'î ilimlerde üç anlama gelmektedir:

a. İster illet-i müstenbata ister mansûs olsun şer'î kıyâs anlamındadır. Ca'ferî fakihler bu tür icthadı kabul etmezler.

b. İlet göz önüne alınmaksızın zann-ı gâlib üzerine yapılan icthad. Kibleyi arama, hacda avın cezâsı, mehr-i misil, kadının nafakası gibi örneklerle verilen icthad anlayışını Ca'ferî fakihler kabul etmektedirler.

¹²⁰⁴ Ca'ferî usûlcülerin idâ ve tahzîn nazariyeleri ile paralellik göze çarpmaktadır. Bu anlamda İmâm Şâfiî'de aynı minvalde düşünmektedir. Ona göre, Allah'ın hükmünden hâlî hiçbir vâkıa yoktur. el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, 1116. Aslında bu beyân bilgi sistemi içerisinde yer alan tüm mezheplerin teorik ön kabulüdür.

¹²⁰⁵ İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, s. 59.

¹²⁰⁶ İbnü'l Kassâr, *Mukaddimetün fî Usûli'l-Fıkh*, 237, 238; er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 340.

c. Asıllar ile istidlâl.¹²⁰⁷ Ca'ferî fakihler bu tür ictihad anlayışını da kabul etmektedirler. Dolayısıyla bir üste geçtiği gibi ictihadın hükmü galebe-i zandır.¹²⁰⁸ İctihâd kavramının istidlâl ile ilişkilendirilmesi nedeniyle istidlâl kavramı bağlamında iki kavram ve üç terim öne çıkmaktadır: Nazar (istidlâl), istishâb, istihsân ve amelü'n-nâs.

1. Nazar ve İstidlâl

İstidlâl bir şey hakkında başkasından hareketle bilgiye ulaşma çabası iken nazar; kendisinden ve başkasından hareketle bilgiye ulaşmaktır.¹²⁰⁹ Fıkıh, usûl, ahkâmı hamse gibi kavramları hemen tümüyle akılla ilişkilendirerek kavrayan Ebû'l-Huseyn el-Basrî, "aklî deliller ile bilinenler ve şer'î deliller ile bilinenler" başlığı altında "delil ile bilinen şeyler ya sadece akıl ile ya şer' ile ya da şer' ve akılla birlikte olur. Akılla bilinen; Allah'ı ve onun kabîhten münezzeh olduğunu bilmektir. Dahası şer'in sıhhatini bilmekte akla bağlıdır. Hem şer' ve hem akılla bilinenler ise Allah'ın bir olduğunu; emaneti yerine getirmenin gerekli olduğunu bilmek örnekleridir. Şer'î delil ile bilinenler ise namazın vâcib olması, şarabın haramlığı gibi içinde şer'îlik taşıyan fayda ve zararlardır" demektedir.¹²¹⁰ Yine Ebû'l-Huseyn Basrî'ye göre "şer'î bir nakil yoksa müctehid, ibâha (serbestlik) ya da hazr (yasak) olarak *bakâü'l-akl* üzerine hüküm vermeli ya da ictihad ederek 'Hâkim (Şârî)'den gelene tabi olmalıdır".¹²¹¹

Kendi bilgi teorisi gereği hemen maksada yönelen Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ye göre fıkıh, mütekellimin maksadını bilmektir.¹²¹² Ona göre usûl; nazar ve istidlâl ile fikhın yollarına nasıl ulaşılacağını bilmektir. Fikhın yolları ise "delâlet ve emâre olarak ikiye ayrılan sahîh nazardır". Delâlet için "sahîh nazar ile ilme ulaştırın şey" emâre için ise "sahîh nazar ile zannı gâlibe ulaştırın şeydir", ayrımını yapmaktadır. Ona göre ilim nefiste sükûn oluşturan inanç hali iken zan; kalpte iki zâhir câizden birisinin gâlib

¹²⁰⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 12, 13; el-Basrî' de konuyu benzer yaklaşımlarla ele alır. el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 929. Ayrıca bkz., es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, s. 279.

¹²⁰⁸ Bu anlamda bkz., el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 929.

¹²⁰⁹ el-Askerî, Ebû Hilâl (ö. 395/1004) *el-Fürûku'l-Luğaviyye*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 2000, 1. baskı, s. 46 (161.md).

¹²¹⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 888.

¹²¹¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 11; Bu tespitlerin ileride Ca'ferî usûlü içinde geçerliliği söz konusu olacaktır.

¹²¹² Aynı tanım Ca'ferî fakihlerde de söz konusudur.

olmasıdır.¹²¹³ Delil ise matluba ulaştırın şeydir. Bu konuda kat'î olması ile olmaması arasında fark yoktur.¹²¹⁴ Kelâmcılar aklî olsun şer'î olsun hepsine emâre derken fukaha; şer'î emârelere (kıyâs, haber-i vâhid) edille demektedirler. Aynı şekilde fukahâ aklî emârelere –kıbleyi arama ve telef edilen şeylerin kıymetleri- delil demezler.¹²¹⁵ Bu nakledilen bilgilere göre ahkâm konusunda nazar; ahkâmın ya ispatı ya da nefyi konusunda işlev görecektir. İspatı konusunda akıl eksiktir.¹²¹⁶ Görüleceği gibi kıyâs, sahîh nazar, zann-ı gâlib, emâre, delâlet tüm bu bunlar icthad terimi etrafında dönen kavramlar olup bir dönem usûl ilmini gereksiz gören Ca'ferî fakihlerin de gündemine girmiş akıl eksenli konulardır.

Cüveynî; muttefekün aleyh (görüş birliğine ulaşılmış) bir asla istinat etmeksizin yapılan istidlâl konusunda hassâsiyet vurgusu yapmaktadır. O, “akıl” konusunu ele alırken akıl-ilim ilişkisini kurarak akıl tanımı yapar: Akıl, gerçekleştiği zaman, nazarî ilimlere ve onun mukaddemâtına/öncüllerine ulaştırın bir sıfattır.¹²¹⁷ Yine O, aklın hakikati konusunda en son sözün söylenemeyeceğine vurgu yapar. Bu konuda söz söylemenin zor olduğuna vurgu yapar.¹²¹⁸ Cüveynî, ilimlerin kaynaklarına cevap arar ve “kimisine göre hissiyât kimisi göre aklî nazar kimisine göre de ilhâmdır” naklini yaptıktan sonra önemli bir detayı da ilave eder: Bazı Haşeviyye¹²¹⁹ “ilmin kaynakları Kitâb, Sünnet ve icmâ'dan başka bir şey değildir”¹²²⁰ deseler de “imamlarımız edille-i akl'ı¹²²¹ şu dört madde ile sınırlamışlardır. Bunlar:

- a. Gâib-i şâhide bina etmek. Aklî bir gerekçe olmadan gâib şâhide bina kılınmaz.
- b. Mukaddimelerden netice çıkarmaktır.

¹²¹³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 8-9-10; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 13.

¹²¹⁴ eş-Şîrâzî, *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*, s. 33.

¹²¹⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 690.

¹²¹⁶ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 407; Bu minvalde İran medreselerinde okutulan Usûl-ı fikh eserlerinde el-Ğazâlî'nin eserlerinin de olması tesadüf olamaz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev: Sara Büyükduru, İnsan Y., İstanbul, 2004, 158-161.

¹²¹⁷ Ca'ferî fakihlerin mantığı usûlde kullanmaları geç dönemlerde Şeyh Bahâî ile gündeme gelmiştir.

¹²¹⁸ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I, 112-113.

¹²¹⁹ Ca'ferî usûlcüler arasında da haşeviyye isnadı söz konusudur.

¹²²⁰ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I, 125.

¹²²¹ el-Cüveynî, bu dört maddeye eleştiriler getirerek kabul etmeme gerekçelerini saymaktadır Cüveynî, Ca'ferî fakihler gibi tek akıldan değil *edille-i akıldan* bahsetmektedir.

c. Sebir ve taksîm.¹²²²

d. Görüş ayrılığı olan hüküm yerine müttefekun aleyh olanı tercih etmek.¹²²³

2. İstishâb

Ca'ferî mezhebinin oluşumundan itibaren kabul gören ve usulün oluşumu sonrası kapsam genişlemesine uğrayan nazar ve istidlâl ile ilgili diğer bir kavram olan istishâb önemli bir terimdir. Dolayısıyla bu başlık altına Ca'ferî fakihlere atıflar yapılarak istishâbın tanımı, kapsamı ve çeşitleri ele alınacaktır. Ca'ferî fakihlere hocalık¹²²⁴ da yapmış olan Ebû'l-Huseyn el-Basrî, istidlâl konusunda “şer'i bir bildirim yoksa bakâul akl'a”¹²²⁵ dönüleceğine vurgu yapmıştı. Ebû'l-Huseyn el-Basrî paralelinde görüş beyan eden Hanefî usûlcü Serahsî istishâb-ı hâl konusunda, hükmün değiştiğini iddia edenin delil getirmesi gerekir (...) Bizce sahîh olan istishâb; istishâb-ı hâl yani muğayyir delil yokluğunu içeren istishâbdır, demektedir.¹²²⁶

Gazâlî; istishâbı tıpkı Ca'ferî fakihlerin yaptığı gibi dördüncü asla ircâ eder ve bunu akıl delili ile eşdeğer kılar (delilül'l-akl). Nitekim keyfiyet-i istismâr (ictihâd) bölümünde usûl-i erbaa'yı Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıl şeklinde sıralamaktadır. Bu dörtlü sıralamaya Gazâlî, “kendisinden hüküm elde edilen kaynaklar (medârikü'l-müsmire)” nitelemesi yapmaktadır. Burada “aklı” istishâbdan ayrı ve müstakil olarak zikretese¹²²⁷ de bir başka yerde akıl ve istishâbı eşitlemektedir.¹²²⁸ Gazâlî; aklın ahkâm için ifade ettiği anlamı, aklın nefy-i aslî (şer'î bildirim yokluğu) üzerine karar vermesine indirgemektedir. Yani ona göre “akıl”, hükümlerden nefy-i harec (zorluğu

¹²²² Terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Başoğlu, Tuncay “Sebr ve Taksîm” DİA, XXXVI, 255.

¹²²³ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I, 129-130.

¹²²⁴ İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 117; Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî* I/4, 84.

¹²²⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 880, 884; Kendisi ile aynı tarih diliminde yaşayan ed-Debûsî (ö. 430), aklın fonksiyonlarını ‘mücibât-ı akl, muharramât-ı akl başlıkları altında ele alarak örneklendirmektedir. ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Amr b. İsâ (ö. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Huseyn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421, s. 445, 465.

¹²²⁶ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 224.

¹²²⁷ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, IV, 6.

¹²²⁸ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 406.

kaldırma) fonksiyonu icra ettiğine göre¹²²⁹ öyleyse her olayı nefy-i aslîye/berâet-i asliye üzerine ircâ etmek gerekir. Bu durumdan ancak nas ve mansûs kıyâs gibi mugâyir delil var ise dönülebilir.¹²³⁰ Burada akıl üzerine açıklamalar yapan Gazâlî,¹²³¹ söze şöyle devam eder: Sem‘î hükümler “akıl”la idrak edilemez. Ancak akıl risâlet öncesi dönemlerde zimmetin şer‘î vâciblerden berâet (şer‘î sorumluluktan uzak) halinde olduğunu belirlemede rol alır. Yani sem‘ (delil) gelmeden önce akıl delili ile neyf-i ahkâma (dînî sorumluluğun olmaması) hükmeder. Gazâlî, nefyî aslî istishâbına işaret ederek sem‘ gelinceye kadar istishâb prensibinin devam edeceğini söyler.¹²³² Nefyî aslî istishâbı netleştikten sonra şer‘i delilsizlik hali için Hz. Peygamber’in sarîh açıklama yapmasına gerek yoktur. Bu konu ispat edici delil olmadığı için nefy-i aslî istisâbı asıl olacaktır.¹²³³

Gazali dört çeşit istishâbdan bahseder:¹²³⁴ Nefy-i asli, tahsîs gelinceye kadar umûm istishâbı, nesh gelinceye kadar nesh istishâbı, şer‘î hüküm istishâbı ki muğayyir delil gelinceye kadar geçerlidir. Dördüncüsü icmâ istishâbıdır ki ihtilâfıdır.¹²³⁵ Teyemmümle namaz kılanın namaz esnasında suyu görmesi durumunda namazı fasittir. Şafîî, Hanefî ve Hanbelî mezhebi bu konuda aynı görüştedir.¹²³⁶ Burada Gazâlî’nin zikretmiş olduğu taksim ve onlara verilen örnekler Ca‘ferî usûl eserlerinde de aynıdır. Şevkânî ise konuya farklı bir yönden yaklaşarak aslî adem istishâbı, tahsîs ve nesh gelinceye kadar delil istishâbı şeklinde bir başka isimlendirmede bulunmaktadır.¹²³⁷

Şer‘î hükümlerde istidlâl nasıl olacaktır, konusunu açıklayan Ebû'l-Huseyn el-Basrî; kendi bilgi teorisi gereği müctehid, bir hâdisenin hükmünü öğrenmek isterse önce onun akıldaki hükmüne sonra hitâbın açık ya da karîne ile mi olduğuna bakar,¹²³⁸

¹²²⁹ Ca‘ferî fakihler aynı gerçeği “beyânsız ceza kabîhtir” kuralı ile ifade etmektedirler.

¹²³⁰ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, IV, 9.

¹²³¹ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, III, 2.

¹²³² Ca‘ferî fakihler aynı mantıkla vitir namazını kabul etmezler. Muhakkik Hillî, *el-Mu‘teber*, I, 32.

¹²³³ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 407; Bu minvalde İran medreselerinde okutulan usûl-ı fikh eserlerinde el-Ğazâlî’nin eserlerinin de olması tesâdüf olamaz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev: Sara Büyükduru, İnsan Y., İstanbul, 2004, 158-161.

¹²³⁴ Bu dörtlü tasnif Ca‘ferî usûlde de geçerliliğini korumaktadır.

¹²³⁵ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 406, 410; Hatîb el-Bağdâdî iki çeşit istishâbdan bahseder. el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I, 526.

¹²³⁶ el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 413.

¹²³⁷ eş-Şevkânî Muhammed Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Thk. Ebû Hafs Samî b. Arabî, Daru'l-Fazile, Riyad 1421/2000, I, 977.

¹²³⁸ el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu‘temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, 910.

tespitinde bulunmaktadır. Gerek Sünnî gerek Ca'ferî mezheplerinde istishâb konusunda genelleşen örnek teyemmümlü kişinin suyu görmesidir.¹²³⁹

3. İstihân¹²⁴⁰

Burada istihânın tanımı, kapsamı ve ona yapılan itirazlar Ca'ferî fakihlere atıflar yapılarak ele alınacaktır. Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delile¹²⁴¹ fıkıhta istihân denilir. Ca'ferî mezhebinin doğuşundan itibaren ilkesel olarak sürekli olumsuz fikir beyân edilerek reddedilen ancak fikhî sorunların çözümünde göze çarpan istihân (re'yi de içeren) delili hakkında Cassâs; kıyâs ve icthadî ispat etmek için Kitâb, Sünnet ve icmâ'dan delil getirdikten sonra şimdi de “hucec-i ukûl (aklî deliller) ve nazar-ı sahîh” ile ilgili delillere geçeceğiz, der ve ilâve eder: Akıl için mutlak hazır ve icab söz konusu olmayıp akıl ancak içerdiği hüsün ve kubuha göre ya vâcib ya mahzûr ya da mubah kılar. Kelâm'dan menkul bir mesele *olan sem' gelmeden önce eşyânın hükmü* konusu Ca'ferî fikhında da aynı minvalde ele alınmış ve üzerinde teorik tartışmalar yapılmıştır.¹²⁴²

Konuyla ilgili açıklamalara devam eden Cassâs “buradan çıkan sonuç; hakkında nas olmayan ve ümmetin ittifak etmediği dini meselelerde icthadın câiz olmasıdır. Kıyâsı nefy edenler ile birleştığımız yer, zann-ı gâlibe götüren re'y ve icthad ile amel noktasıdır. Nitekim savaş tedbirleri, düşmanın hilelerine karşın önlemlerde re'y ve zann-ı gâlib câiz olduğuna göre bu durumda bazısında câiz olan, hepsinde câiz olmalıdır”, der.¹²⁴³ Cassâs, naslarda gizlenen mânâlara işaret eder. Bunlar bazen açık

¹²³⁹ el-Cüveynî “Teyemmüm bedelî ve gayr-i maksûd-i bizzat bir ibadettir. Amaç abdest konusunda devamlılığa alıştırmaktır. Yolculuklarda suya muhtaç genel bir sorundur. el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, 913; Serahsî, teyemmüm li gayrihi bir mânâ dolayısıyla -namazı kılabilme- olduğu için onda niyeti farz kıldık abdest ve gusûlde farz kılmadık demektir. Çünkü teyemmüm alınacak şeyde kir ve toz vardır, yani temizliğin zıddıdır. Aslında onunla hades kalkmaz, ancak zarûret anında namaz amacıyla uygulandığı için ancak niyet ile geçerli olur, demektir. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 284.

¹²⁴⁰ Cassâs'ın icthadî konusunda verdiği örneklerin kıyâs ve icthadî ile aynı olması Ca'ferîlerin kıyâs: re'y: istihân eşitlemesini destekler mahiyettedir.

¹²⁴¹ Bardakoğlu, Ali, “İstihân”, *DİA*, XXIII, 339.

¹²⁴² el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 248. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre bu konunun pratik faydası fakîhin haram ve helâl konusunda delili araması, aklın ve şer'in hükmü konusunda kendisini sağlam bir zemine oturtmasıdır. el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I, 531.

¹²⁴³ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 71.

(celî) bazen gizlidir. Celî olan, nazar ve istidlâle gerek duymaz. Gizli olan bunun aksine nazar ve istidlâle gerek duyar,¹²⁴⁴ diyerek rey ve istihsânı telmih etmektedir.

Ca'ferî usûlcülerin ortaya çıkışları açısından rey ve istihsânı¹²⁴⁵ eşitleyerek toptancı itirazlarını doğrulayıcı bir şekilde bir re'y tanımı yapan Serahsî "re'y; ilk baştan hüküm koymak değildir. İlk baştan hükmü Hz. peygamber koyar Ancak re'y, asl'ın hükmünü hakkında nas olmayan fer'e tediye etmektir."¹²⁴⁶ Râzî, "Hz. Ebû Bekir, kelâle konusunda re'yim ile hükmederim, demiştir. Hz. Ali, ümmü veledin(efendisinden çocuk doğuran cariye) satılmayacağı konusunda Ömer ile re'yim ittifak halinde idi. Fakat şimdi satılabileceğini düşünüyorum (reaytü)" rivayetlerini nakletmektedir.¹²⁴⁷ Diğer yandan re'y ile amel için ilm-i yakîn şart değildir. Harplerde, kibleyi aramada ve tedâvide re'y ile amel câizdir.¹²⁴⁸ Reddedilen re'y, hevâdan kaynaklanandır.¹²⁴⁹

Cassâs'ın istihsân konusunda verdiği misaller, aynı zamanda kıyâs ve icthad için verdiği örnekler ile aynıdır. Özellikler icthad-istihsân yakınlığı çok açıktır. Cassâs'a göre icthadın iki mânâsı vardır:

1. Miktarlar konusunda re'y ile hüküm vermek şeklinde cereyan eden icthadlar. Örneğin- Bakara 236'da¹²⁵⁰ muhatabın zann-ı gâlibi ve re'yi esas olup Bakara 233. ayette¹²⁵¹ "marûf'un ispatı ancak icthad yolu ile belirlenecektir. Yine hakkında nas ve ittifak oluşmamış *erş* gibi hâdler de icthad ile belirlenecektir. Bu tip istidlâllere bizde icthad denilmektedir ve bu konuda ihtilâf yoktur.

¹²⁴⁴ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 73-75.

¹²⁴⁵ Ca'ferî usûlcüler re'y, istihsân hatta ilk dönemlerde kıyâs aynı kapsamda hevâi ve keyfî bir uygulama olarak görmektedirler. el-Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 54-56.

¹²⁴⁶ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 92.

¹²⁴⁷ er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 61. Erken dönem İslâmî hukuk basit bir sistematik akıl yürütme ile Ümmü'l veled'e özgürlüğünü verme tarafına eğilim gösterdi. Ancak diğer taraftan yeniliğe gösterilen bir direnç vardı. Artık Ümmü'l veled'in satılmayacağı ya da bir başka yolla başkasına temlik edilemeyeceği şeklindeki son uzlaşma eski hukuk ekollerinin son doktrini oldu. Buna ilk direniş Ali'den gelen gelenek içinde ifadesini bulduğu için Şiiler Ümmü'l veled'in satılabilir veya bir başka şekilde efendisi tarafından başkasına temlik edilebilir/bağışlanabilir bir köle olarak değerlendirilmesi üzerinde ısrar ettiler. Bu doğrudan eski doktrinden elde edilmiş değildir; Schacht, Joseph, "Şîa Hukuku", çev: Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık, Yık:4,S:8,181

¹²⁴⁸ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 141.

¹²⁴⁹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 143.

¹²⁵⁰ "ale-l müsiî kaderuh/zengin olan gücüne göre nafaka öder".

¹²⁵¹ Ailenin bakımı ve giyimi maruf ölçüye göre kocaya aittir.

2. İctihad aynı zamanda meselenin hükmünü kıyâs-ı evlâ lehine terk etmektir ki¹²⁵² bu aslında istihsânın tanımıdır.

Abdülaziz Buhârî'ye göre “istihsân konusunda yapılan ithâmın temelini keyfilik ve hevaîlikle kıyâsı terk etmektir”, tezi oluşturmaktadır. Bu ithâmın Şî¹²⁵³ dünyadan değil içten yani Sünnîlerdendir.¹²⁵⁴ Ona göre muhâlifler; kendilerini nas, icmâ ve zarûret nedenleri ile yapılan istihsân noktasında makûl bulurlarken, re'y ile yapılan istihsânlardan dolayı tenkit etmektedirler.¹²⁵⁵ Pezdevî, konuyu daha anlaşılır kılarak “bize göre illetin eseri zayıf olana kıyâs; illetin eseri kuvvetli olana ise istihsân yani kıyâs-ı müstehsen, denir. Bu tıpkı dünya ve ukbâ gibidir. Dünya zâhir ukbâ ise bâtıdır. Hâlbuki ahiretin eseri devam açısından daha güçlüdür. Ahiretin bâtın ve önemli olması gibi istihsânın eseri güçlü olduğu için bâtın tercih edilir.¹²⁵⁶ Bir sonraki maddede geleceği üzere amelü'n-nâs yani insanların uygulamaya geldiği ve çirkin görmedikleri şeylere izin verilmiş olmaktadır. İstisnâ akdi gibi bu tip uygulamalara kıyâsen câiz olmasa cevaz verilir.¹²⁵⁷

Cassâs; “bizimle istihsân konusunda tartışanlarda onu kullanmışlardır” derken, Sünnî fakihleri kast etmiş olmalıdır.¹²⁵⁸ Bu bağlamda Cassâs'ın diğer mezheplerde de istihsân uygulamaları söz konusudur, iddiasından Ca'ferî usûlü de âzâde değildir.¹²⁵⁹

¹²⁵² el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 234.

¹²⁵³ Kıyâsı keyfilığe götüreceği için reddederler. W.Madelung, “İsnâ Aşeriyye'ye Göre İmâmın Gaybetinde Selahiyet Meselesi”, çev: Bülent Ünal, *DEÜİF*, S:VIII, İzmir 1994, ss. 541.

¹²⁵⁴ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 4.

¹²⁵⁵ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 5.

¹²⁵⁶ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 8.

¹²⁵⁷ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 249.

¹²⁵⁸ Bu anlamda Malik b. Enes'in eserlerinde de istihsân uygulamaları mevcuttur. Şafîî, mut'a'nın 30 dirhem olmasını “estehsinü/güzel görürüm” demektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre suyu bulamayan kişi her namaz için istihsânen teyemmüm alır Hâlbuki kıyâs bunun bozulmadığı söyler. Sevad arazisinin satın alınması câiz, satılması yasaktır. Mushaf'ın satımı câiz değil, satın âlimi câizdir. Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 229, 251.

¹²⁵⁹ Yine kuyudan çekilecek sular hakkında verilen ayrıntıda ki terâvuh/vardiyalı su çekimi fetvâsı ve yüeziuke (bu kadarı sana yeter) ifadesi aslında zarûret istihsânını karşılayan durumdur. Muhakkik (ö. 940/1533), *Câmiu'l-Makâsıd*, I-XIII, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1408, I, 136, 139; Kovadan kovanın yanlarından ya da çamurundan suya düşenler affedilir, şeklindeki ifadeler yine zarûret istihsânını andırmaktadır. Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), *ed-Dürûs*, (I-III), Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1412, I, 21.

4. Amelü'n-Nâs

Bu yöntemin kapsamı insanların uygulamaya geldiği ve çirkin görmedikleri ama onlar için izin verilmiş şeylerdir. Bu tip uygulamalar için kıyâs terk edilir. İstisnâ' akdi¹²⁶⁰ örneği bunu açıklamaktadır. Bu başlık Ca'ferî fakîhlerin kullandığı *sîret ve binâü'l ukalâ* kavramları ile benzerlik arz etmektedir.

II. AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA ETKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde bir mukayese imkânı vermesi açısından Sünnî usûl ve fûrû eserlerinde akıl, kıyâs, istihsân, istishâb ve maslahat kavramları ile gerekçelendirilen konulardan örnekleme olarak kullanılan meseleler seçilmiştir.¹²⁶¹ Bu konuların Ca'ferî fikhında ele alınmış tarzları; akıl delilinin uygulamasına dair somut bir sonuç olacaktır. Bu anlamda ele alacağımız konular şu başlıklar altında toplanabilir:

A. Necisü'l Ayn ve Necisü'l Hüküm

Kendisine necisü'l ayn ve necisü'l hüküm farkı sorulan Murtâzâ'ya göre, ayn'lar necis olmaz. Çünkü onlar cisimlerden ibarettir. Cisimler ise birleşmiş ve birbirinin benzeri cevherlerden müteşekkildir. Birisinin necis olması diğerini de necis eder. Bu anlamda hıncır ve diğer hayvanlar arasında fark yoktur. Fakat ona göre bunun tersi bir

¹²⁶⁰ el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl)*, IV, 249. İstisnâ' akdi; bir kişinin ücret karşılığında nitelikleri önceden belirlenmiş bir eseri imal etmesi için yapılan sözleşme anlamında fıkıh terimidir. Aktan, Hamza, "İstisnâ' ", DİA, XXIII, 393.

¹²⁶¹ Akıl delili bağlamında fûrû fikh'a dâir eserlere müracaat ettiğimizde ilk olarak Bağdat ekolünden kelâmcı aynı zamanda fakîh olan Şeyh Müfid öne çıkmaktadır. Çünkü Şeyh Müfid'in fûrû fıkha dair tek eseri olan *el-Muknia* aynı zamanda Ca'ferî fikhının fûrû fıkha dair ilk eseridir. Eser, fıkıh bâblarına göre tedvîn edilmiş bir ilmihal görünümündedir. Müellif meseleleri naklettikten sonra kelâmcı kimliğinin gereği olarak onların gerekçelerini de belîğ bir şekilde izah etmiştir. (Şeyh Müfid, *el-Muknia*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1410, 2. Baskı, s. 287, 675) .Öte yandan Şeyh Müfid, fûrûa dair bu eserinde "delîlü'l-akl" ifadesine neredeyse hiç yer vermemektedir. Sadece akıl delili ifadesine teklife medar olma bağlamında ibâdetlerin "vücüb" şartlarının içerisinde değinmektedir. Yine birkaç yerde örneğin gaybet dönemlerinde "humus"un gerekli olmadığı ve kimlere tahsis edileceği gibi konulardaki ihtilâfi zikrederken *aklın ve eserin muktezası* gereği şeklinde ifade etmektedir.¹²⁶¹ Keza, âdil imâmın olmadığı zamanlarda "akıl ve re'y" sahibi fakihlerin sultanın yüklenmiş olduğu misyonu üstlenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Ca'ferî fikhının 11. Kitâbı olan *el-Muknia*'da da kelâm ve fıkıh ayrımının henüz yapılmadığı görülmektedir. Yine itikâd esasları tadat edildikten sonra fıkha giriş yapılmaktadır. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, s. 29-39.

sonuçla karşı karşıyayız: Necis kılmak/tencîs şer‘î bir hükümdür. Bu nedenle “bu necisü’l-ayn’dır” denilemez. Denilse de mecazendir. Fukahâ’nın necisü’l-ayn ve necisü’l-hükm ayrımları onların örflerine dönüktür. Bu durum hem hayatında ve hem de öldükten sonra necisliğine hükmedilenlere göredir ki necisü’l ayn ve hıncır örneği bunu ifade eder. Diğer taraftan bazen tâhir bazen necis olarak nitelenenlere -zebh edilen hayvanın tâhir; aynı hayvanın meyte (leş) halinde necis olarak hükmedilmesi ya da kişiye kâfir iken necis; müslüman olduktan sonra ise tâhir olarak hüküm verilenler- *necisül hükm* derler.¹²⁶² Yani cünüp olana bu vasıf temiz olmadığı için verilmiş olup onun necisliği hükmîdir. Bu örnekler çoktur. Görüldüğü gibi Murtâzâ şer‘îlik vasfının müctehid tarafından tayininin aklî ve mecazî bir çaba olduğunu bu vasfı tayin eden müessirin şer‘îat olduğunu vurgulamaktadır.

B. Eşek Etinin Haram Olması

“Eşek eti haram mıdır”, meselesi aklî izahlar ile temellendirilmektedir. Bu konuda Sünnî mezheplerin görüşünü eleştiren Murtâzâ, “Bize göre ehli olsun vahşi olsun iki eşek türü de mubahtır. Vahşi eşek noktasında fukahâ arasında hilaf görmedim. Ehli eşeğin helâl olması konusunda bize muhalefet ettiler. Gerçekte bizim delilimiz de, icmâdır. Bir de buna ilave olarak ‘Kul lâ ecidu/De ki bana vahyedilenin dışında haram şey görmüyorum’ ayetidir. *Ayet haramları saymış gerisinin haramlığını da nefy etmiştir.* Haramlar içerisinde ehli eşek yoktur. Yine ‘innamâ’ lafzı ‘hasr’ içindir. Yani ayette sayılanların dışına taşmaz”, demektedir.¹²⁶³

C. Mut‘a Nikâhı

Ca‘ferî fikhının diğer fıkh ekollerinden ayrışması bağlamında alâmet-i fârika olarak bilinen Mut‘a nikâhı aklî izahlarla da temellendirilmiştir. Bu bağlamda kelâmcı ve ilk usûl eserini tedvîn eden Şeyh Müfid’in konu ile ilgili risâlesinden “akıl; mut‘a’nın mefsedet ve zarar içermediği için mubah olduğunu gösterir” şeklinde nakil yapan talebesi Murtâzâ “mut‘anın mübahlığı konusunda bu taifenin icmâsı dışında bazı

¹²⁶² Şerif Murtâzâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, IV, 346.

¹²⁶³ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, s. 441.

gerekçeler vardır: Sahîh deliller ile sâbittir ki âcil ve êcil/ uzak ve yakın bir zararı olmayan her bir menfaat *aklın zarûrî sonuçlarına* göre mubahtır. Bu noktadan hareketle mut‘a nikâhı *zarûret-i akıl ve asâlet-i akıl* ile de sabittir”¹²⁶⁴ şeklinde aklî izahta bulunmaktadır Eğer bu nikâhta êcil (uzak) zarara nasıl emin olabilirsiniz derlerse onlara “bunun uzak zararı olduğunu iddia edenlerin öncelik olarak delil getirmeleri gerekir ki zaten delil de yoktur” cevabı verilir.¹²⁶⁵ Yine ona göre yasaklık ve nesh iddia eden kişinin delil getirmesi gerekir. “Ola ki bize bu konuda delil getirirler. Getirecekleri deliller ise ahbârdandır. Fakat bu deliller neticede ta’n ve taz’îften (hadîs tenkidi) sâlim olsa da âhad haberlerdir. Usûl açısından sabit olduğu gibi şerîatta âhad haberler ile amel câiz değildir” şeklinde sözlerini sürdürmektedir.¹²⁶⁶ Konuyu aklî dirâyet ile rivâyet üstü bir şekilde ele alan Murtâzâ aklî izahlar ile meseleyi çözümlenmekte *ve asl-ı akıl*¹²⁶⁷ kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre mut‘anın yasaklığına dair ittifak olduğu bâtıldır. Netice olarak Şerif Murtâzâ ve yaşadığı dönemde akıl delili teorik alanda terim olarak gizemini korusa ve bir netlik görülme de pratikte istihkak-i aklî, istishâb, delîl-i nefy, ekallü mâ kîl, berâet kavramları ve haber-i vâhid’in delil değeri ile ilişik haldedir. Yani Şerif Murtâzâ “akıl delîli/delîlü’l-akl” konusunda bir tanım yapmaksızın “delîlü’l-akl”dan bahsetmektedir.

D. Ru’yet-i Hilâl

Şeyh Müfid’in *Cevâbâtu Ehl-i Mevsil fi’l-Aded ve’r-Ru’yet* isimli eseri fûrû fikha dair olmakla beraber mezhebî gerekçelerin istikrar bulmasını hedeflediği için kelâmî meseleler üzerinden yol aldığı görülmektedir.

¹²⁶⁴ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, s. 424; Şerîf Murtâzâ’nın, *el-İntisâr* isimli eseri adı üzerinde Şiilerin Sünnîler üzerine “zaferî” anlamına gelmektedir. Eseri yazma nedeni, Sünnîlerin “İmâmî fıkıh; delil ve icmâdan yoksun aynı şekilde noksandır” ithâmalarını izâle edip imâmî fıkıhın güçlü delil ve sahîh bir bakış açısına sahip olduğunu ispat etmektir. Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, (Takdîm), 4.

¹²⁶⁵ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, s. 269; Usûlî ve aklî çizgi benzer konularda aynı hukûkî terimleri kullanmaktadır. Bkz., Muhakkik Hillî (v. 676/1277), *er-Resâilü’t-Tis’a*, Thk. Rızâ Üstâdî, Mektebetü Âyetullah Mar’âşî, Kum 1413, s. 161.

¹²⁶⁶ Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, s. 268-269; Peki bu durumda fıkıhın kaynağı nedir sorusunun Murtazâyâ göre cevabı Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıldır. Ancak o, sünnet ifadesinden mütevâtir haberleri anlamaktadır.

¹²⁶⁷ Asl’ın düşünce faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi demek, beyânî akıl yürütme işleminde usûl kâidelerinden başlanması demektir. Bunlara “yönlendirici ilkeler ” denir. Örneğin *eşyâda asl olan ibâhadır*. Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 155.

Şeyh Müfid'e göre, ramazan ayı ve dolayısıyla ramazan orucunun hilâlin hareketlerinden yola çıkılarak tayîn edildiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. O, hocası Şeyh Sadûk'u işaret ederek, bazı kudemâdan muhaddislerimiz Ramazan orucunun otuz günden az olamayacağını açıklamışlardır. İlgili görüşlerini “âmm'e'ye muhalif olan rivayeti alınız” gibi bazı hadîs rivayetleri ve sayıyı tamamlayınız (litükmilû'l-idde) ayetinden hareketle otuz güne inhisar ederek temellendirmişlerdir, demektedir.

Bu rivâyetler, bu olay ve bu risâleden hareketle diyebiliriz ki erken dönem Şîî dünyada Ca'ferî fakîhler kendilerine gelen *rivâyetleri akıl ve usûl ekseninde tahkik, tenkit ve tahlil* ederek değerlendirme de bulunmaktadır. Nitekim muhaddis fakihler, rivâyetlere ‘değer’ endeksli yaklaşırken müctehid fakihler ise bu tür rivayetleri “değerlendirme” ekseninde de ele almışlardır. Yani birisi rivayetlerden değer çıkarırken bir diğeri bu rivayetin delil değerini ele almaktadır.

Müctehid fakihler, rivâyetlerin fıkıh örfündeki anlamlarını esas almaktalar bu anlamda muvafık - muhalif rivayetler arasını ayırmanın fazla anlamı olmadığını, aslolan rivâyetlerin sened ve delâlet açısından ele alınması gerektiğini yoksa mensubiyet noktasının fazla önem arz etmediğini vurgularlar. Onlara göre şer'î ahkâmda âmm'e'ye muhalif olanı almak şartı söz konusu değildir. Bilakis bu şart imâmet konusunda gelen rivâyetler içindir.¹²⁶⁸ Şeyh Müfid, bu tür davranış içerisine girenlerin “aded” erbabı olduğunu;¹²⁶⁹ Kur'ân'da ihtilaf olmadığını dolayısıyla da ayetinin otuz güne delalet etmediğini¹²⁷⁰ açıkladıktan sonra hadîsçilerin Kur'ân nassına, Arap diline, hesap, rasad ve nücüm (yıldız) ilmine aykırı davrandıklarını¹²⁷¹ ifade etmektedir. Ona göre bu konuda hadîsçiler “ramazan otuz günden az olamaz” rivayetini eksik nakletmişler¹²⁷² böylece makul olmayan mezhep icat etmişler ve neticede *mukarrer huccetleri* terk ederek İmâm Sâdık'ın yolunun dışına çıkmışlardır.¹²⁷³

¹²⁶⁸ Şeyh Müfid, *Cevâbâtü Ehl-i Mevsil fi'l-Aded ve'r-Ru'yet*, Thk. Şeyh Mehdî Necef, 1414, s. 4, 5.

¹²⁶⁹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 14.

¹²⁷⁰ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 16.

¹²⁷¹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 17.

¹²⁷² Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 19.

¹²⁷³ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 17.

Şeyh Müfid; bu hadîsin (Ramazan ayı otuz günden eksik olamaz) kendisi ile amel edilemeyecek şazz hadîslerden¹²⁷⁴ olduğunu belirterek hadîsin aslının İmâm Ca'fer'den naklen "Hz. Peygamber otuz günden az oruç tutmuştur diyenler yalan söylemişlerdir" rivayeti olduğunu söylemektedir. Bu konuda bazı şazz hadislere tutunan arkadaşlarımız şerâtin zâhir hükmünü gösteren İmam Ca'fer'in sözünü (size bizden iki hadîs gelirse onlardan âmme'ye muhalif olan ile amel ediniz) ters anladılar. Hâlbuki hadis bu şekilde gelmedi. Hadisin maruf olan şekli *size birbirine muhalif olan iki hadis geldiğinde Kur'an'a muvafık olanı alınız. İkisinde de Kur'an'dan bir şahit bulamadığınız takdirde üzerinde icmâ olanı alınız. Çünkü icmâ oluşan hadiste artık şüphe kalmaz. Her iki hadiste ihtilaflar devam ederse âmme'ye muhalif olanı alınız!*, rivayetidir. Artık Kur'an'ın zâhirine uygun olan ru'yet hadisini terk ederek gulât Şîi gruplara uymak gereksiz bir durumdur. Hâlbuki bu hadîsten anlaşılması gereken mesaj; Allah düşmanlarına övgü ve hasımlarına merhamet etmek konusunda gelen iki hadîsten (birisi iki halifeyi Hz. Ali üzerine takdim edenleri tevellî etmek; diğeri ise onlardan teberrî etmek) âmme'ye muhalif olanın alınmasıdır, demektir.¹²⁷⁵

Şeyh Tûsi *el-İstibsâr*¹²⁷⁶ ve *Tehzîb* adlı eserlerinde ilgili rivâyetleri sened ve metin açısından tenkit eder. Bu hadîslerin rivâyet edilemeyeceğini beyan eder. *et-Tehzîb* adlı eserinden bu hadîs ile amel edilemez çünkü hadîsin lafzı muhtelif; manası muzdariptir, demektir. Diğer taraftan hadîsin haber-i vâhid olması hasebiyle Kur'an'ın zâhirine muhalif olan haber-i vâhid ile amel edilemeyeceğini beyan eder. Hadîs'e verilebilecek doğru anlamın *Hz. Peygamber Ramazan orucunu bazen tam/otuz, bazen noksan/yirmi dokuz olarak tuttu*, şeklinde olduğunu ifade eder.¹²⁷⁷

Bu örnek olay bağlamında Şeyh Tûsî ve Hocası Şeyh Müfid rivâyetleri tenkide tâbi tutmuş haber-i vâhid ile amel için kriterler belirlemiş ve *el-Udde* isimli eserinde geçen haber-i vâhid ile amel şartlarını uygulamaya geçirmiştir. Böylelikle usûlî ve aklî damarın temellerini atmışlardır.

¹²⁷⁴ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 18, 19.

¹²⁷⁵ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 47,48.

¹²⁷⁶ et-Tûsî, *el-İstibsâr*, Thk. Hasan Müsevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran 1390, II, 68.

¹²⁷⁷ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, Thk. Hasan Müsevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran 1365, IV, 168.

E. Kuyular

Kuyu bahsî Sünnî mezhepler arasında özellikle Hanefî fikhında dirâî bir temel üzerinden ele alınarak istihsân¹²⁷⁸ başlığı altında yorumlanmıştır. Ca‘ferî fikhında konu hem rivâî hem dirâî olarak ele alınarak farklı sonuçlara ulaşılmış ve bu anlamda iç ihtilâflara da sebep olmuştur. Nitekim kütüb-i erbaa müelliflerinden Şeyh Sadûk “Kuyuya kandamları düşerse ondan on kova çekilmelidir. Fare düşerse ondan bir kova çekilir.¹²⁷⁹ Eğer fare tefessüh ederse yedi kova çekilir. İnsan düşerse ve içinde ölürse yetmiş kova çekilir. İçki damlarsa bütün su çekilir.¹²⁸⁰ Kelb veya kedi düşerse 30 ile 40 arasında kova çekilir”¹²⁸¹ görüşündedir.

Kuyudan çekilmesi gereken miktar konusunda üç çeşit görüşten birisi suyun tamamının çekilmesidir. Fakat suyun tamamını çekme mümkün olmuyorsa ya su çoktur ya da kaynağından sürekli çıkmaktadır. Bu durumda dört kişi sabahtan akşama kadar ortalama miktarda suyu çeker ve suyun temizliğine hükmedilir.¹²⁸² Kuyudan suyu çekerken bu suyun geri kalan suyu necis etmesi mafûvv anhdır (fikhî bir sorun oluşturmaz).¹²⁸³ Görüldüğü gibi burada Hanefîlerin istihsân anlayışını telmih eden ifadeler dikkatten kaçmamaktadır.

İbn İdrîs’e kadar devam eden Tûsî hâkimiyeti ve mezhep içi sükûnet dönemi ortadan kalkmıştır. Öyleki İbn İdrîs hedefine Şeyh Tûsî’yi koyarak onunla ciddî polemiklere girmiştir. Örneğin içerisinde kâfir insanının öldüğü kuyudan çekilmesi gerekli suyun miktarı hakkında “hepsini çekmek gerekir”, demektedir. Getirdiği delil ise şudur: Kâfirin diri olarak suya dokunması anında suyun hepsi çekiliyorsa ölümü durumunda hepsi çekmek daha güçlüdür.¹²⁸⁴ Bu, aklî evleviyet kıyâs istidlâlî çağına göre önem arz etmektedir.

Dikkat çeken polemiklere baktığımızda önümüze çıkan açık gerçek şudur ki artık “usûl” ilminin gerekleri zuhur etmiştir ve usûl ilminin ruhunda mündemiç olan

¹²⁷⁸ Ebû Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Y., Ankara 2009, s. 229.

¹²⁷⁹ Şeyh Sadûk (ö. 381/991), *el-Mukni*, Thk. Koms, İtimad y, Kum 1415, s. 32.

¹²⁸⁰ Şeyh Sadûk, *el-Mukni*, s. 29.

¹²⁸¹ Şeyh Sadûk, *el-Mukni*, s. 30.

¹²⁸² el-Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, I, 22.

¹²⁸³ el-Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, I, 23.

¹²⁸⁴ İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir* 1, 22. Onun ilginç fetvâları vardır: Ehl-i İslâm ve İmâmiye mezhebinde olmayanlar mutlak necistir. İmâmiye'den olsa bile veled-i zinâ necistir. İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, I 27.

ihtilâf karakteri¹²⁸⁵ Ca'ferî fikhının fûrû alanlarında olağanlaşmıştır. Nitekim yine İbn İdrîs; kuyuya düşen insan bevlini ikiye ayırır: Erkekler ve kadınlar. Erkekleri “bâliğ erkek, bâliğ olmayan erkek ve süt içen çocuk” olarak üç kısma ayırırken kadını tek bir kısımda inceler ve kendisine “erkeklere kıyâs ederek kadınları da niye üçe ayırmadın diyenlere “bu kıyâstır çünkü biz kıyâs ile amel etmeyiz” demektedir. Kadınlar ise ister genç ister ihtiyar ister süt emen olsun hepsinden kırk kova çekilir. Niçin kadınların bevlinde kırk kova çekilir sorusunu sorar ve “imamlardan gelen mütevâtir rivâyetler vardır” cevabını verir.¹²⁸⁶

Allâme Hillî'ye göre kuyulardan çekilmesi gereken su konusunda gelen rivâyetler birbirleri ile çelişiktir. Bazen mutlak bazen de takyîd edilerek gelmiştir.¹²⁸⁷ Kuyuya akan “bevl” konusunda uzun uzadıya farklı rivâyetleri nakleden Allâme buradan iki fer' çıkarır:

¹²⁸⁵ İbn İdrîs; usûle ilişkin delillerdeki kesinlik arayışını fûrû fikh alanında başarılı bir şekilde uygulamıştır. Bu anlamda O, haber-i vâhîde itirazından dolayı mütevâtir haberlere atıf yapmaktadır. İbn İdrîs-Tûsî polemîği bağlamında İbn İdrîs; Tûsî'den “Ramazan gecesinde kasten yıkanmaksızın cünüp olarak sabahlayan kişiye kazâ ve keffâret gerekir. Yine bir başka rivâyette keffâret değil kazâ lâzımdır” gibi tezat içeren rivâyetleri naklederek “eğer kasıt yoksa hiçbir şey gerekmez. Ona uyku galebe çalmış olabilir. Yine güneş battı zannı ile iftâr etse fakat sonradan güneşin batmadığı ortaya çıkmış ise ona kazâ gerekir. Eğer abdest için mazmaza yaparken boğazına su gider ise ona hiçbir şey gerekmez yok eğer serinlemek amacı ile mazmaza yaparken boğazına su kaçıtır ise ona kazâ gerekir. Bu Seyyid Murtâzâ'nın son kavlidir. Bana güçlü gelen ve müftâ bih olan görüş de budur” demektedir. Artık Ca'ferî fakihler; Sünnîler gibi kavli-kâdîm kavli-cedîd geleneğine alışmış durumdadır. Şeyh Tûsî “irtimas” yani suya dalma konusundaki görüşünden vazgeçmiştir. Nitekim O “bu konu mahzûrdan uzak değildir. Dolayısıyla her ne kadar kazâ ve keffâret gerekmesede câiz değildir. Bu konuda hadîs bilmiyorum, demektedir. *el-İstîsâr* adlı eserinde böyle derken, *el-Mebsût* adlı eserinde kazâ ve keffâret gerekir demektedir”. Bu görüşleri naklettikten sonra İbn İdrîs, “Akıllı kişinin bu iki görüş arasındaki tezada şaşması gerekir. Bir taraftan hadîs yok derken diğer taraftan hadîs yoksa nasıl bu konuda hadîs varmış gibi hareket eder! İnsaf; körü körüne taklîdi terk etmektedir. Allah yardımcıdır. Masûm Allah'ın koruduğudur. Eğer imamlardan gelen bir haber ve icmâ yok ise bu durumda mesele ihtilâflı haldedir. Kazâ ve keffâret konusunda geriye itimat edilecek bir delil yoktur. Geriye ancak *berâet-i zimmet* kalmaktadır. Bir şeye hüküm isnat etmek ancak şer'î bir delil ile olur. Şer'î delil yoksa bu durumda izlenecek yol şu olacaktır: Ya Allah'ın kitâbı ya sünnet-i mütevâtir ya icmâ ya da *akıl delîli* ile amel edilecektir. Eğer ilk üç delil yoksa geriye *akıl delîli* kalacaktır. Bu durumda Şeyh Tûsî; Allah'a, Rasûlüne ve imamlara kasten yalan görüş isnat etmiştir. Çünkü bu apaçık bir tenakuz içeren ve net olmayan bir görüştür” demektedir. İbn İdrîs, Murtâzâ damarından hareket etse de zaman zaman onu da aşarak ileri bir aklıyeci durumunda görünmektedir. İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, I, 376.

¹²⁸⁶ İbn İdrîs Hillî, *es-Serâir*, I, 78.

¹²⁸⁷ Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, I, 26. *Müntehâ* isimli bu eserin iki karakteristik özelliği vardır: İstidlâlî ve mukâren fikh eseri olmasıdır. İstidlâlî olmak noktasında Müfid, Tûsî, Murtâzâ geleneğinin devamıdır. Mukâren olma noktasında ise *İntisâr*, *Nâsiriyyât* ve *el-Hilâf* çizgisinin devamıdır. Allâme kendi metodunu kitabın girişinde “önce muhalifler ile fakihlerimiz arasında tartışma olan meseleyi hucetleri ile zikredeceğiz akabinde onların fâsit görüşlerine işaret edeceğiz ve bunun kapsamına giren konuları da zikredeceğiz. Bu eseri dört kâide de tertip ettik” şeklinde özetlemektedir. Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, Thk. Kom, Meşhed 1412, I, 4.

1. İsim noktasından kâfir ve Müslüman'ın bevli arasında fark yoktur.

2. Kadın ile erkeğin bevli arasında fark yoktur,¹²⁸⁸ demektir. Burada görüleceği üzere Şeyh Tûsî sonrası İbn İdrîs ile birlikte gelişen mezhep için ihtilâf ve ictihâd farklılıkları usûlün gerçek karakterini yansıtmaktadır.

Muhakkik Hillî; güvercin, tavuk, fare, kelb ve kedinin kuyuya düşmesi konusunda “dilâun yani birkaç kova yeter” görüşündedir.¹²⁸⁹ Sabahtan akşama kadar çekilme konusunda ise ihtilâflar baş göstermiştir. Müfîd, Halebî, İbn Bâbeveyh, İlmül-Hüdâ, sabah erkenden yatsıya kadar çeker, demektedirler. Fecrin evvelinden güneşin batmasına kadar çekilmesi ihtiyâtlı olandır.¹²⁹⁰ Bu sudan abdest alsa sonra onda necâset olduğunu öğrense fakat bunun abdestten önce mi sonra mı oluştuğunu bilemese “fe'l-asl es-sıhha- asl olan sıhhattir”, tespitini yapmaktadır.¹²⁹¹

Üstte geçtiği gibi konuya gerekçe kılınan hadîslerde geçmekte olan “kuyuya kelp veya kedi düşse o kuyu necis olur mu?” sorusuna cevap olan “sana birkaç kova çeksen yeter /yüctieke” ifadesi istihsânı andırmaktadır. Yine kuyudan çekilecek sular hakkında ayrıntı terâvuh/vardiyalı¹²⁹² su çekimi aslında istihsân delîlini karşılayan durumdur.

Şehîd-i Evvel'in¹²⁹³ “isim ve miktarda farklılık olsa da necâset¹²⁹⁴ katlandıkça kuyudan su çekme de fazlalaşacaktır. Kovadan kovanın yanlarından ya da çamurundan suya düşenler affedilir”¹²⁹⁵ şeklindeki cümleleri yine kıyâs ve istihsânı andırmaktadır.

Muhakkik Kerekî'ye göre kuyuya düşen meyyit (ölü insan) konusunda bu kişi kâfir ise hakkında nas olmayan vâciblerde söz konusu olan iki emirden ekser olan ile

¹²⁸⁸ Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, I, 86.

¹²⁸⁹ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 56.

¹²⁹⁰ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 60.

¹²⁹¹ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 54; Muâmelat; sosyal hayatın devamı için zârûrî bir durum olup şer' temelli olmadığı için şek konusunda asıl olan sıhhattir. el-Merâğî, es-Seyyid Abdülfettâh Mîr el-Huseynî (ö. 1250/1834), *el-Anâvînü'l-Fıkhiyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417, II, 7.

¹²⁹² Muhakkik (ö. 940/1533), *Câmiu'l-Makâsîd*, I-XIII, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1408, I, 137.

¹²⁹³ Şehîd-i Evvel, Sünnî ve Şîî âlimler ile münasebet içerisinde bulunarak güçlü eserler vermiştir. *el-Lûm'atü'd-Dimeşkiyye* adlı eserini Şehîd-i Evvel, Horasan Emîri Alî b. Müeyyed'in Şîa için bir merci kitâb yazılısın şeklindeki talebine istinaden yazmıştır. Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, I, 30, 31 (Takdîm).

¹²⁹⁴ Necaset on tanedir: Bunlardan bazıları kâfir, mürted, İslâm'ın bazı zarûriyâtlarını inkâr eden hâricî, nâsibî, ğalî ve mücessimîler. Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, I,124; Seyyid Bôcnûrdî (ö. 1395), *el-Kavâid'l-Fıkhiyye*, Thk. Mehdî Mehrîzî, 1419, V, 371.

¹²⁹⁵ Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, I, 21.

amel edilerek su çekilmelidir.¹²⁹⁶ Bu arada insan olma noktasında kâfir ile Müslüman arasında fark yoktur. İbn İdrîs'ten “kâfirin ölü olarak suya teması ile diri olarak teması arasında ayırım yapmadan diri olarak dokunmasında olduğu gibi hepsinin çekileceğini söyleyerek genele muhalefet etmiştir. Çünkü bu konuda nas yoktur. Öyle ise öldükten sonra hepsinin çekilmesi daha evlâdır. Neticede ölüm tâhir olanı necis eder ve necisin necâsetini de arttırır” naklini yapan Muhakkik Kerekî, Allâme Hillî'nin *Muhtelefü 'ş-Şîa* adlı eserinde İbn İdrîs'e “kâfirin diri iken necis olması, itikadı nedeniyledir. Ölünce necislik izale olmuştur” cümlesi ile itiraz ettiğini belirtir. Bu yaklaşım da itiraza medar olmuştur. Nitekim Kerekî'ye göre kâfirin hükmü öldükten sonra da bâkîdir. İşte bu nedenden dolayı ne yıkanır ne de Müslüman kabristanına gömülür.¹²⁹⁷

Şehîd-i Sâni;¹²⁹⁸ suya meyyit olarak temas eden –Müslüman ve kâfir ayırımı yapmaksızın- herkes için hakkında nas olmadığından dolayı suyun hepsinin çekilmesi vâcibtir desek de 70 kova çekilir şeklindeki nassı Müslüman meyyite tahsîs ederiz, görüşünü ileri sürmektedir.¹²⁹⁹

Görüldüğü gibi usûl karakteri ve ictihâdın gerektirdiği sonuçlar ortaya çıkmış ve bu anlamda fûrû fıkha da çok seslilik hakim olmuştur. Neticede her müellif akıl delili anlayışına uygun olarak bazen kıyâs ve bazen istihsân delilini andıran sonuçlara ulaşmışlardır.

¹²⁹⁶ el-Kerekî, *Câmiu 'l-Mekâsîd*, I, 140.

¹²⁹⁷ el-Kerekî, *Câmiu 'l-Mekâsîd*, I, 146.

¹²⁹⁸ Sünnî mezheplerin genel geçer eserlerini okumuştur. Sünnî ve Şîî Hadîsçilerden hadîs rivâyet etme icazeti almıştır. Bazı medreselerde ders vermek için İstanbul'a gelmiş ve üç ay burada kalmıştır. Mısır'da Hanefî fakîh Şemsüddîn İbn Tûlûn ed-Dimeşkîden Sahîheyn icazeti alır. Şâfiî er-Remlî'den Nevevî'nin *Minhâcî*'ni okur. İbn Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı ve Cüveynî'nin *Şerhu 'l-Varakât* isimli eseri de onun okuduğu Sünnî eserlerden bazılarıdır. Balebek'de Sünnî ve Şîî mezheplerine göre tedrîs ve iftâ vazifesini icra etmiştir. *Şerhu 'l-Lüm 'a* eseri telîfinden günümüze kadar sehlü'l-ibâre olmasından dolayı medreselerde okutulmaya devam etmektedir. el-Hânsârî, *Ravzâtü 'l-Cennât*, III, 338 (306. md).

¹²⁹⁹ Şehîd-i Sâni, *Şerhu 'l-Lum 'a*, I, 261; Necâset bağlamında mezhep içi ihtilâf ve ictihâd farklılıklarının usûlî bir karakteri olarak canlı örneği şu tartışmada kendisini göstermektedir. Allâme; “Şeyh Tûsî; örneğin bir adam içerisinde necâset olan ve kapağı kurşunla kaplanmış bir şişeyi taşısa, bu konuda bizim ashâbımızdan gelen bir nas yoktur. Mezhebin vardığı sonuç bu durumun namazı bozmamasıdır, derken Mebsût'ta namazı bâtil olur demektir. Çünkü necâseti taşımaktadır. Hâlbuki bazıları -İbn İdrîs'e işaret- bunu karnında necâset bulunan hayvana kıyâs ederek bâtil olmaz derler. Esahh olan bana göre Mebsût'taki görüşüdür. Hâlbuki Şeyh Tûsî, bu konuda namazı bozan şeylerin şer'î işler -umûr-u şer'iyye- olduğunu ve konunun hükmünün şer'î delile ihtiyaç duyacağını ifade eder. Ona göre namazın bozulacağına dair bir nas yoktur. Sonra Tûsî, bizce ihtiyaten namazın bâtil olacağı konusu güçlüdür. Çünkü meselede icmâ vardır, demektir. Allâme, Tûsî'nin Sünnîlerin icmâsını aldığı söyleyerek “Şeyh'in icmâdan kastı amme'nin icmâsıdır”, demektir. Allâme Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, I, 95.

F. Gasbedilen Eşyadan Faydalanma ve İczâ

Mağsûb eşyâ'dan faydalanma konusu “emir”in gereği ve bu bağlamda iczâ meselesi ile ilgili kurularak ilk dönemlerden beri usûl eserlerini meşgul etmeye devam etmiştir. Bu anlamda ilk usûl müelliflerinden Murtazâ mukâren fikhın ilk örneklerinden sayılan *en-Nâsırıyât* isimli eserinde bu konuyu “mağsub arazi ve elbisede namazın iczâ olduğunu kabul edenler vardır. Hâlbuki bize göre bu konuda iczâ'nın olmadığı konusunda icmâ vardır. Çünkü namaz kurbet (yakınlık) ve itaattir. Diğer yandan akıl; kabîh ve masiyet olan şey ile Allah'a yaklaşılmayacağını bilir. Namazın gasptan ayrı olduğunu söyleyen fukahâ derin yanlış içerisindedir. Akıl; başkasının arâzi ve evinde tasarrufun zulüm olduğunu ifade eder. Kuûd, kıyâm, sücud ve rükû gibi namaza ait rükunlar ev sahibinin, kendi evinde tasarrufuna engel olur”¹³⁰⁰ demektedir.

Bu konu sonraki dönem usûlcülerini de bir hayli meşgul etmiştir. Nitekim mukâren fikhın önemli öncülerinden sayılan Allâme bu konuyu Sünnî fakîhlerin görüşleri ile birlikte daha da detaylandırarak sözlerini şöyle sürdürmektedir: Bu konuda birkaç bahis vardır: Namazın haram olduğu mekân, gasb olunduğu bilinen mağsûb arazide namazın kendisi.

Mağsûb arazide namaz konusunda Şâfiî haram olsa da sahihtir, demektedir. Malik ve Ebû Hanîfe de böyle düşünürler. Ahmed; mağsûb arazide Cuma'ya özel, cevaz vermiştir. Çünkü Ahmed'e göre Cuma muayyen bir yerde kılınır. Gelmezler ise oraya getirilirler. Olaya imâmet noktasından yaklaşarak buna cevap veren Allâme “bize göre imâmın mağsûb arazide namaz kıldırması muhaldir. O, adildir; ondan *kabîh* işleri yapmak zuhur etmez” demektedir. Hâlbuki “bize göre burada namaz menhîdir. *İbadetlerde nehiy fesâdı iktizâ eder*. Muhaliflerimiz nehyin namaza ait olmadığını ifade ederek aynı sonuca gitmezler. Namaz kılarken boğulmakta olan adamı görüp imkân dâhilinde iken kurtarmamak; yangını gördüğünde ya da borcu var iken ilgili borcunu vermeden veya yangını söndürmeden namaz kılmak bu konunun örnekleridir” dedikten sonra Şâfiî'nin, buralarda nehiy fesâda delâlet etmez, görüşüne Allâme Hıllî şöyle cevap vermektedir: Namaz; kıyam kuûd gibi çeşitli parçalardan oluşmuştur. Gasb bunlardan nehiy gerektirir. Nehiy namaza ait olup yangına ait değildir. Aksine bu durumda yangını

¹³⁰⁰ Şerif Murtâzâ (ö. 436/1044), *en-Nâsırıyât*, Tahran 1417, s. 206.

söndürmek ve boğulanı kurtarmak borcu ödemek ile de memurdur. Fakat birisi daha güçlü emirdir. Üzerinde nizâ edilen mesele namazın fiilleridir.¹³⁰¹ Bu anlamda mağsûb arazide namaz:

1. Kişi gasp olduğunu bilmiyorsa namazı sahih; biliyorsa namazı sahih değildir. Yine gasp olduğunu biliyor haram olduğunu bilmiyor ise mazur değil ve aynı zamanda namazı sahih değildir.

2. Kişi mağsûb yerde namaz kılmaya mecbur kalırsa -hapis vb. durumlarda- namazını orada kılar. Bu durumda haramlık kerâhete dönüşür. Peki, bu durumda namazı vaktin sonuna tehir eder mi? Bu konuda ulema arasında ihtilâf vardır.¹³⁰²

Konunun mağsûb eşyâ (elbise) bölümüne gelen Allâme; İbn İdrîs, mağsûb bir elbise içerisinde sehven ama bilgisi olmasına rağmen namaz kılsa namazı sahih olur, demektedir. İbn İdrîs'in gasbı necâsete benzeterek bu neticeye varması kıyâstır; Hâlbuki bizde kıyâs ile amel söz konusu değildir (*teorik olarak kıyâs yoksa da görüldüğü gibi kaçınılması zordur*).¹³⁰³ Dolayısıyla mağsûb elbise de namaz câiz değildir.¹³⁰⁴ Burada herkes müttefiktir. İcmâ iddiası söz konusu olsa da Fazl b. Şâzân¹³⁰⁵ cevazına hükmetmiştir.¹³⁰⁶ Çünkü bu konu emir ve nehiy bir ictimâ etmez, ilkesinin temel sonucudur.¹³⁰⁷

¹³⁰¹ Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, I, 298.

¹³⁰² Allâme Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, I, 298.

¹³⁰³ el-Hillî, Allâme (ö. 726/1325), *Muhtelefû's-Şîa'*, Thk. Koms, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1416, I, 94.

¹³⁰⁴ Muhakkik Dâmâd (ö. 1401/1631), *İsnâ Aşera Risâle*, II, Mektebetü Seyyid Dâmâd, s. 52.

¹³⁰⁵ Fazl b. Şâzân ilk Usûlî olması noktasında bkz. en-Necâşî, *Ricâl*, s. 306 (840. md).

¹³⁰⁶ Karâfî Sünnî fakihlerin konuya ele alış mantıklarını 70. fark, emir bizzat kendisi mi yoksa hârici bir şey sebebiyle mi fesadı iktiza eder, başlığında değerlendirir. Karâfî; bu konuyu dört mesele ile ilişkilendirerek beyân etmektedir. 1-Mağsûb evde namaz: Biz Mâlikîler, Şafiî ve Hanefîler bunun sıhhatine kâil olurken Hanbelîler butlanına hükmederler. Bizim mülâhazamız, emrin taalluk ettiği şey ile nehyin taallukunun aynı anda cereyan etmesidir. Asıl, asıl ile vasıf, vasıf ile taayyün eder. Yani asıl ile vasıf ayrı şeylerdir. Nehiy, başkasının malına cevir nedeniyle. Emrin kendisi fesâttan hâlidir. Hanbelîler, asıl ile vasıf arasını tesviye ederler. 2- Mağsûb mest üzerine mesh eden kişinin namazı bize göre sahihtir. Hanbelîler, bâtıldır derler. Bizim konuyu algılamamız tıpkı birinci örnekte olduğu gibi mesh meşrû şekilde yapılmıştır, fakat sahibinin hakkı çiğnenmiştir, şeklindedir. 3- Mağsub elbise ile namaz, haram para ile hac, mağsub su ile abdest örneğinde mezhepler aynı konumdadır. Bu örneklerde izni şer'î ile ilgili sıkıntı vardır. Emir'den maslahat temin edilmiştir. Çünkü Allah namazı mutlak olarak emretmiş ve gasbı da yasaklamıştır. el-Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Senhâci (v. 684/1285), *el-Fürûk (İdrâru's-Şurûg alâ Envârî'l-Fürûk)*, Thk. Ömer Hasan Kıyyâm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418, II, 145-150.

¹³⁰⁷ er-Rûhânî, *Fıkhu's-Sâdik*, IV, 210.

Mağsûb eşya veya mağsûb arazi kavramı etrafında sahralarda namazın fikhî hükmü de sorun haline gelmiştir. et-Tabâtabâî'ye göre sahralar gibi izinsiz kullanıldığı için mağsûb diye nitelenebilecek arâzîlerde namaz, istishâb delili ile câizdir.¹³⁰⁸

G. Eti Yenen Hayvanların Bevlini İçmek

Murtazâ'ya göre eti yenen hayvanların bevlini içme konusunda İmâmiye yalnız değildir. Gerek tedâvi gerek başka nedenlerle ilgili hayvanın bevlini içmek konusunda Sevrî, Malik, Züfer muvafakat halindedirler. *Asl-olan* taharettir. Necis olduğu konusunda şer'î delile ihtiyaç vardır, şeklinde gerekçelendirmektedir.

O, İmâmiye'nin bu konularda münferit kalmayı amaçlamadığını kollektif birlikteliğe katılma noktasında harîs olduğunu ifade etmektedir. Nitekim “develerin bevlinin helâl olduğu ve bu minvalde eti yenen hayvanların bevlinin tedâvi vb. sebeplerden dolayı helâl olduğu noktasında İmâmiye'nin münferit olduğu zannedilmesin. Bu konuda İmâmiye; Mâlik, Sevrî ve Züfer ile muvafakat halindedir” demektedir. Olaya akıl ve aslında aklın bir yorum türü olan kıyâsı zımnen içeren -her ne kadar kıyâsa şiddetle karşı olsa da- aklî bir yorumla yaklaşan Şerîf Murtâzâ “bize göre tâifenin icmâsı ile birlikte eti yenen ve sütü içilenlerde akla göre ibâha asıldır. Yasaklığına dâir ifade beyân eden kişinin şer'î delil getirmesi gerekir. Hâlbuki bunu getiremeyecektir. Bu konuda âhad haberlere itimat etmektedirler; bize göre şerîatta onunla amel geçerli değildir” tezini ileri sürmektedir.¹³⁰⁹ Görüldüğü üzere Murtazâ kendi usûl anlayışı gereği ahâd haberle amel etmediği için fûrûya dair sorunları pratik bir şekilde çözmektedir. Aynı yaklaşım tarzı ile Şeyh Ensârî “devenin bevlinin içilmesi câiz olduğu için satışı da câizdir” şeklinde kıyâs'ı pratikleştirmektedir.¹³¹⁰

¹³⁰⁸ et- Tabâtabâî, es-Seyyid Ali, *Riyâzu'l-Mesâil*, III, 256.

¹³⁰⁹ Şerîf Murtâzâ, *el-İntisar*, 424; Şîa'nın; Ehl-i sünnet'in rivâyet, re'y ve icmâları ile amel ettiğine dair Şeyh Alî Kâşifü'l-Ğitâ şunları zikretmektedir: Şeyh Tûsî eserlerinde Şîî rivâyetlere tezat teşkil etmeyen muhaliflerin haberleri ile amel etmiştir. Benzer uygulamalar Kütüb-i Erbaa'da da çoktur. el-Ğitâ, Alî Kâşif, *Edvâru'l-Fıkh ve Atvâruh*, Kararu'r-Rehberek, Beyrut, ts., s. 62.

¹³¹⁰ Şeyh Murtâzâ Ensârî, *Kitâbü'l-Mekâsib*, I, 21.

Ğ. Abdestsiz Kur’ân’a Dokunma ve Okuma Meselesi

Hicri 3. asra kadar imamlardan nakledilen rivâyet ve hadîslerden müteşekkil olan Ca‘ferî fikhî bundan sonra rivâyet mihverinden çıkarak istinbât mihverinde oluşumunu tamamlamıştır. Dolayısıyla bu tip fikhî eserlerine “mansûs fikhî” denmektedir. Bundan sonra fikhî; mansûs fikhîden çıkarak müstenbat fikhîye doğru yol alacaktır. Zira artık mansûs lafızlar ile kifayet edilmeyecek Kitâb ve Sünnet’in naslarını aklî deliller ile yorumlanarak kavâid-i külliyyelerle desteklenecektir. Bu yeni yöntemin öncüsü ise Şeyh Tûsî olacaktır.¹³¹¹ Bu anlamda Şeyh Tûsî, yaşadığı ilmî ortama uygun olarak tatbikî fikhîye dair *el-Hilâf*¹³¹² adlı eserini yazmıştır. Buna ilave olarak Şeyh Tûsî *en-Nihâye* isimli eserini mansûs fikhî için; *el-Mebsût* adlı eserini fûrû fikhî için yazmıştır.¹³¹³ *el-Hilâf* ise mukâren bir eseri olup Şii-Sünnî ihtilâfını içermektedir. Fakîhin fûrû fikhîye dair eserleri onun usûle dair görüşlerinin tatbiki ve sağlaması kabilindedir. Bu anlamda abdestsiz Kur’ân’a dokunma meselesi konusunda *el-Hilâf* 46. meselede şunları zikretmektedir: Kur’ân’ın yazılı bölümüne dokunmak cünüb, hâiz ve abdestsize câiz değildir. Etrafına dokunabilir. Ama sakınması efdaldır. Şâfiî, câiz değildir; Ebû Hanîfe, sadece cünüb ve hayızlıya câiz değildir; Dâvud ayırım yapmadan hepsine câiz değildir, demektir. Bizim delilimiz ise *asl olan ibâhadır*. Yasak için delil gerekir. Ancak yazılı olan bölüm için “lâ yemessu (ona ancak temiz olanlar dokunur)” ayeti ile delil getirilmektedir.¹³¹⁴

Yine Şeyh Tûsî, 47. meselede “cünüb ve hayızlının Kur’ânı okuması câizdir. Şâfiî, câiz değildir; Ebû Hanîfe, ayetin dışındaki şeyleri okur; Dâvud, istediği gibi okur; Mâlik hayızlı hiçbir surette okuyamaz, ancak cünüb sevap amacıyla bir iki ayet okur, görüşündedirler. Bizim delilimiz Kur’ân’dan *kolayına geleni oku* ayetidir. *Asl olan ibâhadır. Yasak için delil gerekir* zaten firkanın da icmâsı vardır”, demektir.¹³¹⁵

¹³¹¹ et-Tûsî, *er-Resâilü'l-Aşer*, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum, ts., s. 47 (Takdîm).

¹³¹² Tûsî, *el-Hilâf* isimli fikhî mukâren türü eserinde Ehl-i sünnet’e karşı gayet nezih bir üslub ile yaklaşır ve onların görüşlerini delilleri ile birlikte beyân eder. Son olarak da kendi mezhebinin görüşlerini ele alır. Bu tarz te’lif nedeniyle kendisinin Ehl-i sünnet olduğu iddiasında bulunulmuştur. Delilleri ve mezheplerin görüşlerini naklederken objektiftir. Kendi delillerini sayarken *icmâ*, *berâet*, *ihtiyât*, *adem*, *asıl*, *delâlet-i asıl*, *bakâü'l-hükm* gibi kavramları kullanmaktadır. Yine bkz. Muhakkik Hillî, *er-Resâilü't-Tis’a*, s. 56.

¹³¹³ et-Tûsî, *er-Resâilü'l-Aşer*, s. 50 (Takdîm).

¹³¹⁴ et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, 99.

¹³¹⁵ et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, 101.

Görüldüğü gibi Tûsî burada usûl-fürû dengesini kurmuştur. Aynı şekilde Tûsî “*el-Udde*” adlı usûlünde sürekli kullandığı *delîlü’l-akl* ifadesi yerine fûrûya ait eserlerinde ekseriyetle de “delil yokluğundan” ve “el-asl” ifadelerini kullanmaktadır. Yine akıl delili daha çok aklın vardığı sonuç anlamını içermektedir.

H. Oruçlunun Unutarak Yemesi ve İçmesi

Oruçlunun unutarak yeme içmesi konusunda Şeyh Tûsî “unutarak yese, içse orucu bozulmaz. Keza unutarak cimâ etse de bozulmaz. Şâfîî ve talebeleri, Hz. Ali, İbn Ömer ve Ebû Hureyre’den gelen rivâyetler de böyledir. Evzaî, Sevrî, Ebû Hanîfe’de aynı görüştedir. Yalnız Ebû Hanîfe, kıyâs bozulmasını gerektirirken ben istihsânen bozulmayacağını söylüyorum, demektedir. Ebû Hanîfe burada oruç hâriç habere bakar; oruç dışındaki ibâdetlerde nisyân (unutma) ve sehvi (yanılma) eşdeğer kabul etmiştir. Mâlik; bozulur ama keffâret gerekmez, görüşündedir. Ahmed; yeme de bizim gibi düşünürken, cimâ konusunda kazâ ve keffâret gerekir, demektedir. Bizim delilimiz firkanın icmâsı ve *berâet-i zimmet asıldır* kaidesidir. Zira unutan için kazâ ve keffâret konusunda delil yoktur” demektedir. Tûsî burada birisi Şîî diğeri Sünnî kaynaklı olan iki Ebû Hureyre hadîsi ile konuyu müdellel hale getirir: Ümmetimden hata, nisyân (unutma) ve ikrâh (zorlama) ile yapılan şeyin günahı kalkmıştır. Nitekim Ebû Hureyre, kim oruç tutar sonra unutarak yer ve içer ise orucunu tamamlasın. Ona kazâ yoktur. Allah onu yedirmiş ve içirmiştir,¹³¹⁶ hadisini nakletmektedir. Görüldüğü gibi konu akıl delilinin alt başlıklarından birisi olan berâet prensibi ile gerekçelendirilmiştir.

I. Kuru Hurmanın Yaş Hurma ile Mübadelesi

Tûsî *el-Hilâf* 105.mesele de “Yaş hurmayı kuru hurma ile satmak câiz değildir. Fakat yaş üzümü kuru üzüm ile satmak ya da diğer meyvelerin yaşını kurusu ile satmak konusu aleyhine delil olmadığı için câizdir. Çünkü böyle düşünmek kıyâstır. Biz ise kıyâs ile amel etmeyiz. Şâfîî hepsi câiz değildir, görüşündedir. Delilimiz firkanın icmâsı ve *delâlet-i asıldır*. Çünkü Bakara 285. ayet konuya *delâlet-i asıl* olur. Yasaklamak için

¹³¹⁶ et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, 186.

delil gerekir. Aksini söylemek kıyâstır”¹³¹⁷ diyerek konuyu özetlemektedir: Ariyye akdi sadece hurmada olur. Sair meyveler üzüm vb. benzeri şeylerde geçerli değildir. Aksi durum kıyâsı gerektirir.¹³¹⁸ Görüldüğü gibi Şeyh Tûsî aklî bir çıkarımla ariyye akdinin hurmaya özel diğer meyve ve sebzelerde geçerli olmadığını ifade etmektedir.

İ. Hamr’ın Haramlığı Meselesi

Hamr’ın haramlığı konusunda Tûsî *el-Hilâf* 4. meselede şunları zikretmektedir: Hamr’ın haramlığı gayr-i mualleldir. Diğer müskirât haramlık noktasında ya isimde müştereklikten hareketle ya da bir başka delil ile haram olmaktadır. Şâfiî’ye göre mualleldir, illeti de şiddetli kabarma olduğu için diğer müskirât (sarhoş edici maddeler) buna kıyâs edilir. Ebû Hanîfe’ye göre bizzat haramdır, ta’lîl edilmez.¹³¹⁹ Öyleyse hurma ve üzümün sırası ancak başka bir delil ile haram olacağı için¹³²⁰ diğer müskirât buna kıyâs edilmeyecektir.¹³²¹ Tûsî; bize göre fer’ sâkıttır. Çünkü biz, kıyâsı şerîatta kullanmayız. İster ta’lîl edilsin ister ta’lîl edilmesin mesele fer’i asl’a kıyâs etme üzerinde cereyan etmektedir. Artık kıyâsı kabul etmeyince bu konuda kelâm sâkıt olmuştur, derken¹³²² Seyyid Alî et-Tabâtabâî “Hamr beş şeyden olur: Üzüm suyu, kuru üzüm suyu, bal şerbeti, arpa suyu, hurma nebîzi. İmâm Kâzım’dan gelen rivâyette

¹³¹⁷ et-Tûsî, *el-Hilâf*, III, 65.

¹³¹⁸ et-Tûsî, *el-Hilâf*, III, 97.

¹³¹⁹ Ahkâmın tal’îli; Hukukun bir amaca özgülmesi, demektir. Türcan, Talip, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Y., Ankara 2009, s. 40.

¹³²⁰ Dolayısıyla kıyâsa karşı tavrın birini benimsemek gerekecekti. Ya kıyâsı redderek ta’lîl probleminden kurtulmak ya da ta’lîl problemini çözmeden kıyâsı benimsemek. Bu problemin çözülmesi için de usûlünün yeniden kurulması gerekir. Şâtîbî’nin dini hükümleri nihâyetinde dilsel ihtihâdlara dayalı illetlere değil de şerîatın maksatlarına dayandırılmasını savunurken yaptığı budur. Kelâmcılar, şarap örneğinde asl, şer’î nastır derken; fakîhler şarabın kendisidir, derler. Kelâmcılar ile fakîhler arasında ihtilâf noktası kelâmcıların kıyâsının genellikle “delâlet” fıkıhçıların kıyâsının “illet” kıyâsı olmasıdır. Cabiri, Muhammed Abid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 217.

¹³²¹ Hamr’ın haramlığı kat’i, diğer içecek maddelerin haramlığı ve hamr diye isimlendirilmesi zannî ve aynı zamanda şüphe barındırır. Şüphenin ve ehl-i ilim arasındaki ihtilâfin icap ettirdiği netice; kat’i haram olanın zannî haram olan ile aynı sonucu doğurmamasıdır. Şüphe kat’ ve yakın temin etmez ancak bu kat’îlik icmâ ile elde edilebilir. Bu konuda icmâ vardır (...) Bize göre bu gayr-i ma’lûldür. Diğer müskirâta tediye edemez. Çünkü bu isimde ta’lîldir. Hâlbuki ta’lîl isimde değil ahkâmda olur. Şâfiî tediye eder, görüşündedir. (Kâdî Zâde, *Tekmiletü Fethu’l-Kâdir*, Mısır Bulak Matbaası, 1318, VIII, 154,156). Hamr haramdır. “sekr” ile ta’lîl edilemez yani gayr-i ma’lûl’dür. İsmi hastr. Hürmeti kat’idir. Diğerlerinin haramlığı ise zannîdir. el-Merğînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, Edâ Y., İstanbul, 1991, IV, 108, 109.

¹³²² et-Tûsî, *el-Hilâf*, V, 488.

hamrın yaptığını yapan da hamrdır” açıklamasını yapmaktadır.¹³²³ Bu bakış açısı aslında rivâyetlerin arkasında saklanan bir tür kıyâs uygulamasından başka bir şey değildir. Bu fûrû fikh meselesinde görüldüğü gibi Tûsî, hükümlerin ta’lil edilmesine karşı olsa da hükümlerin tadiyahesine olur vermektedir. Yine görüldüğü gibi *hamr* konusunda kıyâsa konulan mesafe ya isimde müştereklikten ya da başka bir delil sebebiyle aşılmaktadır.

J. İkrâh Meselesi

Tûsî *el-Hilâf* 4. meselede bir kişi elfâz-ı küfür üzerine ikrah edilir ve o kelimeyi söylerse bu durumda küfrüne hükm olunmaz karısı bâin talakla boş olmaz. Bu konuda tüm fukahâ aynı görüştedir. Ancak Ebû Hanîfe; kıyâsa göre hanımı bâin olmasa da istihsânen bâin olur, demektedir. Bize göre ise “firkanın icmâsı vardır. *Asıl olan bakâu’l akd’tir*. Bâinliği bir delile muhtaçtır” diyerek aklî bir delil olan *berâet-i asl’* a işaret etmektedir.¹³²⁴

K. Hamam Suyunun Necisliği Meselesi

Allâme Hillî’nin dayısı olan Muhakkik Hillî, hamam suyunun necisliği meselesinde Ebû Ca’fer’den gelen “hamam suyu içerisinde necis madde olsa da bunda sakınca yoktur. Zarûret, usr (zorluk) olduğu ve hareci (darlık) def etmek için ruhsat zorunlu olmuştur. Suyun necâseti götürmesi durumu olmak üzere necis maddenin azı da çoğu da zarar vermez” rivâyetini naklederek konuyu rivâyet ekseninde zarûret kavramı ile çözüme ulaştırmaktadır. Sünnî usûldeki gibi istihsân kavramı kullanılmamıştır.¹³²⁵

¹³²³ et-Tabâtabâî, *Riyâzü’l-Mesâil*, I, 151.

¹³²⁴ et-Tûsî, *el-Hilâf*, V, 504; Şeyh Tûsî, el-Mebsût isimli eserinde *el-Hilâf* isimli eserinin aksine meseleleri kendi mezhebî usûl ve delilleri ile zikrederek onları geniş ve kapsamlı bir şekilde şerh etmektedir. Diğer mezheplerin görüşlerine değinmemektedir. Örneğin usûl ilminde geniş bir alan teşkil eden iczâ konusu ile ilgili örnek olarak kullanılan namazların vakitleri ile ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: Namaz için evvel ve âhir olarak iki vakit vardır. Vaktin evveli özürlü olmayanlar için âhiri ise özür sahipleri içindir. et-Tûsî, *el-Mebsût*, I, 2; Takiyye zaruret kapsamında olduğu için Şîa’da kolaylık için meşru kılınmıştır. Şeyh Murtâzâ Ensârî, *Resâilü Fıkhiyye*, s. 86; İpek erkeklere normal şartlarda haram; ıztırar/zarûret-i harp gibi durumlarda helâldir. er-Rûhânî, *Fıkhu’s-Sâdk*, IV, 205; et-Tûsî, *el-Mebsût*, I, 2; Zaruretler ise beş tanedir: Kâfir Müslüman olunca, sabî bâliğ olunca, hayızlı temizlenince, mecnun ayılınca ve bayılan kişilerin namaza dair zor durumları içindir. et-Tûsî, *el-Mebsût*, I, 2.

¹³²⁵ Muhakkik Hillî, *el-Mu’teber*, I, 42.

Normal şartlarda hayatın içinde necâsetlerden affedilebilme takdiri yapılan yerlerden bahsedilerek bu miktarların affi için nas vardır, denmektedir. Dolayısıyla necasetin belli miktarları aşmaması gerekmektedir. Öyleyse nas varsa ne kıyâsa ne de Sünnîlikte olduğu gibi istihsâna gerek duyulacaktır. Nitekim *çocuğun mürebbîsinin elbisesindeki necâset ve namazın ancak kendisi ile tamamlandığı* -takke vb. çorap- gibi elbiselerdeki necâsetler bu kapsamdadır.¹³²⁶

L. Kelb ve Hinzırın Salyası Meselesi

Kelb, hınzır ve salyaları necisü'l- ayn'dır. Bu anlamda kendine kelb ismi verilen şeyler necistir. Bu iki hayvan dışındakiler tâhirdir.¹³²⁷

Kelbin yaladığı kabın temizliği konusunda Tûsî *el-Hilâf* 136. mesele'de “Birinizin kabını kelp yalarsa içindeki su necis olur. Bu su insanın bedenine ya da elbisesine damlarsa onu yıkamak gerekir. Sayıya -üç veya yedi defa gibi- riayet edilmez. Şâfiî isabet eden her yeri yedi defa yıkamak gerekir, görüşündedir. Delilimiz “necis olan suyun dokunduğu yerin yıkanması malûmdur. Buradaki su hakkında sayı konusu *delile muhtaçtır*. Bunun ‘vulû-yalama’ya taşınması kıyâstır ki biz bununla amel etmeyiz” demektedir.¹³²⁸ Burada görüldüğü gibi yalama ile damlayarak isabet etme arası aklî bir yorumla tefrik edilmiştir. Tûsî *en-Nihâye*'de “Köpeğin yalamasından birisi toprak olmak üzere 3 defa yıkanır. Şarap ve sarhoş edici şey için 7 defa yıkanır.¹³²⁹ *el-Hilâf* ta, birinizin kabını hınzır yalasa bu kabın hükmü köpeğin hükmü gibidir. Bütün fakîhler bu görüştedir. Şâfiî mezhebinden İbn Kâs; sayı kelbe mahsustur görüşündedir” demektedir. Şeyh Tûsî konuyu iki şekilde delillendirmektedir:

1. Dil açısından hınzıra kelb diye isim verilir. Kelb konusundaki haberler burada da kullanılır. İbn Cevherî *es-Sihâh* adlı lügatte “kelb” her kuduz ve yırtıcı olandır, demektedir.

2. Sair necâsetlerin (her hangi bir necâset tayini olmaksızın) bulaştığı kaplar da üç defa yıkanır. Hınzır da necistir”.¹³³⁰

¹³²⁶ Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-Lum'a*, I, 204.

¹³²⁷ Muhakkik Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, I41.

¹³²⁸ et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, 181.

¹³²⁹ et-Tûsî, *en-Nihâye*, İntişârat-ı Kuds-i Muhammedî, Kum, ts., s. 53.

¹³³⁰ et-Tûsî, *el-Hilâf*, I, 187.

Muhakkik Hillî'ye göre "bir kabı kelbin yalaması durumunda o kap birisi toprak ile olmak şartı ile üç defa yıkamak ile temizlenir. Mezhebimizin geneli böyle düşünür. Yedi defa yıkamak ise efdaldır. Müfîd, *el-Mükniya* isimli eserinde ikincisi toprak olmak şartı ile üç defa yıkamak ile temizlenir, sonra kurutur ve kullanır, görüşünü zikretmektedir. İbn Cüneyd ¹³³¹ yedi defa yıkar görüşündedir. Şâfiî ve Ahmed'de bu görüştedir. Ebû Hanîfe bir kere yıkamakla da olsa temiz olma noktasında galebe-i zannı esas almaktadır. Ammâr'ın, 'hamr'dan dolayı yedi defa yıkar; kelbden de aynı, rivâyetini esas alan mezhebimizde kelbin yaladığı şeyler için üç, beş ve yedi yıkanır' rivâyeti esastır. Bu rivâyette geçen tahyîr ifadesi *ekall üzerine ziyadenin kesinliğini düşürmektedir*. Keza bir diğer rivâyette 'önce bir defa toprak ile olmak üzere sonra arkasından iki defa su ile yıka' şeklinde gelmektedir". Bu rivâyetlerdeki teâruz sorununu ele alan Muhakkik Hillî, ziyade yıkamalar müstehablığa yorumlanır",¹³³² demektedir.

Bu geniş açıklamalardan sonra Muhakkik Hillî "hepsinin istidlâli zayıftır. Onun köpekten daha şerli olduğu kabuldür fakat hınzırın içtiği kabın hükmünün de aynı olmasını kabul etmeyiz. Şeyhimizin istidlâli zayıftır. Bu anlamda hınzırı kelb diye isimlendirmek câiz, değildir. Mecazen desek bile yine necâseti üç defe yıkama konusunu kabul etmeyiz. Kabul etsek bile toprak ile yıkamayı şart koşmayız. Sâir necâsetlerden bir defa yıkamak yeterlidir, ziyade olan ise ihtiyât içindir"¹³³³ şeklinde konuyu özetlemektedir.

Muhakkik Hillî toprak yerine kullanılan diğer temizlik maddelerine değinerek Şeyh Tûsî'nin *el-Mebsût* isimli eserinden naklen şunları zikretmektedir: "toprak bulamaz ise su ile yetinir. Toprak dışında çöven otu gibi şeyler bulursa toprak yerine geçer. İbn Cüneyd'de böyle düşünür. Çünkü çöven otu kirliliği giderme hususunda topraktan daha etkilidir. Buradaki tereddüttün menşei 'toprak ile yıkama emri ve bu emirdeki maslahatın toprak dışı şeylerle hasıl olup olmayacağı'nın kesin olarak bilinmemesidir'. Eğer bu kesin olarak bilirse toprak dışı şeylerle de sahih olur".¹³³⁴

¹³³¹ İbn Cüneyd'in Sünnîlikle itham edildiği ve ilk usûlî olduğu hususunda bkz., Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-Sâğâniyye*, s. 56-59.

¹³³² Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 458.

¹³³³ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 460.

¹³³⁴ Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber*, I, 459.

Allâme Hillî; *Tahrîru'l-Ahkâm* ¹³³⁵ isimli eserinde “her aynı temiz olan hayvanın artığı da temizdir. Her necisü'l ayn olan hayvanın artığı da necistir” ¹³³⁶ diyerek kıyâsı andıran aklî bir yol takip etmektedir.

M. Cumâ Namazı Bağlamında Akıl Delîli

Safevî dönemi fakîhlerinden olan Muhakkik Kerekî müctehid-devlet ilişkilerinde karşılaşılabilen sorunlara çözümler getirerek siyâset fikhını tanzim etmiştir. ¹³³⁷ Nitekim Gaybet döneminde Cumâ namazı câiz midir, şartları oluşur mu, gibi devlet ile ilgili sorulara cevap aramış ve bu konuları istikrara kavuşturmuştur. Bu konuda iki görüş var olduğunu beyan etmektedir:

a-Men yani câiz değildir. Tûsî, Murtâzâ, Salâh, İbn İdrîs cumânın geçersiz olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Çünkü Cumâ, İmâm ve onun nasb (atadığı) ettiği naibinin (vekil) kıldırması gereken bir ibâdettir. Bu şart ortadan kalkınca namazın farziyeti de ortadan kalkar. Bu durumda zimmette öğle namazı dört rekât olarak sabit kalmaktadır. Âhad ahbârla amel câiz değildir. Muhakkik Kerekî bu görüşlere katılmaz ve ilâve eder: Aslında der, bu şartın öne sürülmesi geçersizdir. Emin ve şartları haiz bir fakîh; zaten imâm tarafından nasb edilmiş olup onun adına hüküm verir. Hüküm ve fetvâ verme yetkisi olan fakîh nasıl Cuma namazı kıldıramaz! ¹³³⁸

b-Cevâz söz konusudur. Müteahhirûn fakîhler bu görüştedir. Cumanın cevâzına bir delil de istishâb-ı hâl ilkesidir. Tüm müslümanlar gaybete kadar cumanın farz

¹³³⁵ *Tahrîru'l-Ahkâm* isimli eser *el-Hilâf*'e benzemektedir. Ancak o sadece kendi mezhebinin görüşlerini ele almaktadır.

¹³³⁶ Allâme Hillî, *Tahrîru'l-Ahkâm*, Thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdirî, Kum 1420, I, 50. Allâme, aynı konunun devamında şunları zikretmektedir: kelb, hıncır ve kâfir necisü'l-ayn'dır. Müslümanlar mezheplerine göre (ala ihtilâfi mezâhibihim) temizdir. Hâricîler ve gulât hariçtir.

¹³³⁷ Bu usûlî seyr; Humeyni'nin “Hem şerîat hem akıl Hz. Peygamber ve Emîrul-müminîn çağında geçerli olan hükümet ve yönetim örgütünün bu gün de geçerli olduğunu ispat eder” demesine eşzamanlı olarak Şîî siyâset fikhında yeni bir kavram olan *velâyet-i fakîhin* otoritesinin tesîsine sebebiyet vermiştir. Böylece gaybet zamanı imâmsızlık durumunda imâmın yerine geçen şahsın gerekliliği aklî olarak temellendirilmiştir. Coşkun, İbrahim, “Şîa'da İmamların Otoritesi” *DİCÜİFD*, C:VII, S:I, Diyarbakır 2005,39; ayrıca bkz; Üstün, İsmail Safa, “İran İslâm Cumhuriyetimi Yönetim Biçimi”, *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sembozyumu-1998*, Hzl: Ömer Turan, 207.

¹³³⁸ el-Kerekî, *Câmiu'l-Mekâsıd*, I, 375-376.

olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Öyleyse bu istishâb gaybetten sonra da geçerli olmalıdır.¹³³⁹

III. MODERN SORUNLAR BAĞLAMINDA AKIL DELÎLİ

Akıl delili mihverinde modern sorunlara yaklaşıma örnek olması kabilinden ülkemizde 13-15 Şubat 1993 yılında icra edilen *Milletlerarası, Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*'na katılan bir âlim olan Ayetullah Cennâtî'nin bir söyleşini nakledeceğiz. Fıkıh, fıkıh usûlü, fikh-ı mukâren gibi eserleri olan Ayetullah Cennâtî¹³⁴⁰ 11/07/2009 tarihinde neşredilen bir röportajda kendisine, alışılmışın dışında fetvâlar verdiği dair sorulara karşın verdiği cevapta; “mesele ilmî araştırmalardaki metot ile ilgili bir sorundur. Biz yaşanan zaman ve mekân ile birlikte yürümek gerektiğine inanırız. Bundan dolayı alışılmışın dışında görüş beyan etmiş sayılıyorruz” şeklinde konuşmaktadır.

Taklît ve ictihâd hakkındaki bir soruya, “hicrî 4. asra kadar taklît ve ictihâd söz konusu değildi. Teşrî zamanlarından Tûsî zamanında kadar ictihâd ve taklît yoktu. Teşri zamanlarında re'y ve fetvâ ehline ‘kurrâ’, sahâbe zamanında ise ‘ruvât’, tabiûn zamanında ‘muhaddisûn’ sonra ‘müctehidûn’ diye isimlendirilmeye başlandı” şeklinde cevap vermektedir.

Fetvâlarınız ilim havzalarında büyük gürültü kopardı şeklindeki bir ifadeye şu karşılığı verir: “Genellikle Nefes ilim havzalarında Kitâbî olanların necis olduğuna dair fetvâ verildiğinde ben tam 35 sene önce her insanın dolayısıyla Kitâbî olanların da tâhir olduğuna fetvâ verdim. Bu yüzden benden kurtulmak amacı ile benim Fırat ırmağına atılmam gerektiğini söylediler. Fakat bunlardan bazıları (örneğin Muhammed Takî el-Hakem) eğer Cennâtî bir fetvâ veriyse onun bir delili mutlaka vardır, diyerek benden tarafta konum belirledi ve ‘onunla delil üzerine münakaşa edin’ şeklinde yol gösterdi”. Bu durumda Muhammed Takî el-Hakem de sizin gibi Ehl-i kitâbın tâhir olduğunu mu düşünüyor, sorusuna ise Cennâtî; “aslında o Urvetü'l-Vuskâ adlı eserinde necis olduklarına dair fetvâ vermişti. Fakat tedâvi için Londra'ya gidip geldiğinde Ehl-i

¹³³⁹ el-Kerekî, *Câmiu'l-Mekâsîd*, I, 378.

¹³⁴⁰ Ayetullah Cennâtî, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu'na katılan bir âlimdir. Eserleri ile ilgili bkz, <http://www.jannaati.com/ara/index.php?page=5>, (25.01.2016).*

kitâb'ın tâhir olduğuna fetvâ verdi. Nedeni ise fakîhin ictihâd ve istinbât faaliyetlerinde vâkıayı görmesi, zaman ve mekân faktörünü dikkate olması gerektiğinin farkına varmasıdır” şeklinde cevap vermektedir. Cennâtî, peki “müşrikler necistir” ayetini ne yapacaksın sorusuna “güzel bir soru” diyerek sözünü “evet âlimler bu ayetten hareketle konuyu temellendirmektedir. Fakat ayette geçen necis olma ıstılâhî bir anlam değil nefsin pislikle tavsîfi ve manevî kirliliktir. Nitekim bir insanın üzerinde pislik olsa camiye girmesine engel yoktur. Tamam, namaza mânîdir ama mescide girmeye değil! Mescide girmek için abdest şart değildir”¹³⁴¹ ifadeleri ile sürdürerek Şîî fakihlerin müşriklere yapmış oldukları maddî necâset isnâdını akli bir yorumla reddetmektedir.

Cennâtî kadın ile ilgili aşılması zor olan bir soruya verdiği cevapta “aklın hükmü/hükmü'l-akl”¹³⁴² vurgusu yaparak cevap vermektedir. Kadının dînî mercî olması konusunda “diğer mercîler erkek olması şartını öne sürerken siz kadının dînî bir mercî olabileceğine fetvâ veriyorsunuz” şeklinde gelen bir soruya ise Cennâtî, “kadın şer‘î hükümleri istinbât açısından ilim, marifet ve kudret yönünden şartları elverişli ise dînî bir mercî olabilir” der ve ilave eder:¹³⁴³ Çünkü akıl; câhil kişinin âlim olana müracaat etmesinin doğruluğunu onayladığına göre taklit, sahih bir uygulama olacaktır. Bu konuyla cinsiyetin uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bilmediğin bir mevzûyu kadına sorabilirsin! Kadın olması buna mâni değildir. İmâm Ca‘fer’in dediği gibi, nice kadın vardır ki erkeklerden daha fakîh ve daha hayırlıdır! Burada dikkat çekmek istediğim bir diğer husus Kur‘ân ve Sünnet’te geçen “erkek” kelimesi terimsel anlamında değil bilakis her iki cinsi de şamil şahsiyet anlamındadır. Kadın şartları elverişli ise reis-i cumhur ve kadı olabilir. Fiziki ve ilmi kudreti haiz ise buna engel bir durum yoktur ve rivâî kültürde bunu destekleyen ifadelerde vardır. Nitekim bir kişi İmâm Ca‘fer Sâdık’a

¹³⁴¹ Örneğin el-Cennâtî'nin kendi kişisel web sitesinde seçilen fetvâlarında “Gayri müslimler mutlak olarak tüm sınıfları ile cisim ve beden olarak bizzat tâhirdir” demektir. <http://www.jannaati.com/ara/index.php?page=5> (25.01.2016); Ayrıca bu konu ile ilgili geniş bir açıklama için Kum Dinler Târihi Üniversitesinin yayınlarından çıkan *el-Kerâmetü'l-İnsâniyye*, isimli esere bakılabilir. Yani akıl deliline ilişkin *asl-ı tahâret* ilkesi gereği tüm insanların temiz olması gerekir, sonucuna varılmıştır. Seyyid Ebû'l-Hasan en-Nüvvâb, *el-Kerâmetü'l-İnsâniyye*, Neşru'l-Edyân, Kum 1389, 207.

¹³⁴² Aklın hükmü demek; aklın şer‘î hükümleri nakle ihtiyaç hissetmeksizin anlaması, demektir. Fethullah Ahmed, *Mu‘cemü Elfâzı Fıkhı Ca‘ferî*, 168.

¹³⁴³ Ancak Dînî Mercî için “zukûret/erkek olma” şartı hâla devam etmektedir. Şeyh Feyyâz Muhammed İshâk, *Minhâcu's-Sâlikîn*, Kum, Emir Matbaa, I, 8; Kadınlar müctehidlik mertebesine erişebilirse de mercîlik makamına gelemeyiz; azınlığın görüşüne göre ise diğer kadınlara mercî olabilirler. Algar, Hamîd, *“Mercî-i Taklîd”*, *DİA*, XXVIII, 172. Buna ilave olarak el-Cennâtî, ictihâd için ekek olma şartı yoktur, demektir. <http://www.jannaati.com/ara/index.php?page=5> (25.01.2016).

emzikli kadının hacda ihram giymesi konusunda sormuş olduğu soruya İmâm; hanımı Hamîde'ye sorması gerektiğini işaret etmiş hanımı da ilgili sorunun cevabını geniş olarak vermiştir. İmâm Ca'fer'in bu uygulaması bunun câiz olduğuna dair bir delildir. Cennâtî “kadının bu konuda yetkisi olmasa idi İmâm Ca'fer kendi hanımından cevap istemezdi” şeklinde rivâî ve aklî gerekçeler sunmaktadır.¹³⁴⁴

Görüldüğü gibi modern fikhî sorunlar bağlamında geçmiş fakihlerin görüşlerinin normatif bir metin şeklinde kabul edilmesi akıl delili ile esnekleştirilerek ilgili sorunların çözümü kolaylaştırılmıştır.

IV. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde Sünnî, Zâhirî ve Mu'tezile usûl eserlerinden yaptığımız nakillerde de görüldüğü üzere usûlünün oluşması geç döneme tekabül eden Ca'ferî fikhî ele aldığı aklî konular bağlamında orijinallikten uzaktır. Bu anlamda yer yer önceki fikhî usûlî eserlerinden alıntılar göze çarpmaktadır. Diğer taraftan yukarıda zikredilen fûrû fıkha dâir mesâillerde görüldüğü üzere usûlün başlangıcından beri akıl delîlinin pratik uygulamaları “hüküm'l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, asâlet-i adem, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl, ibâha-i aslî nefy, delîl-i nefy, fe'l-asl es-sihha ” kavramları üzerinden tahakkuk etmiş bulunmaktadır.

Fûrû fıkha dâir mesâil'de görüldüğü üzere teorik olarak Sünnî kıyâs ve istihsân yöntemleri benimsenmese de toprak bulamaz ise su; su bulamaz ise çöven ile temizlik örneğinde istihsân ilkesi; kelb-domuz benzetmesi ve necâsetler arasındaki mukayeselerde kıyâs ilkesi göze çarpmaktadır. Burada not alınması gereken diğer önemli nokta usûlün fıkha girmesi ile birlikte usûl; meselelere farklı açıdan yaklaşmayı gerektirmiş ve ilgili meselelere farklı hükümlerin isnat edilmesini sebep olmuş bu da yeni dönemde mezhep içi ihtilaflara yönelme zorunluluğunu gerektirmiştir. Böylece mezhep içi ihtilâf kültürü teessüs etmiştir.

¹³⁴⁴ <http://www.alqabas.com.kw/Articles.aspx?ArticleID=516719&CatID=323> (2009/07/11).

SONUÇ

Ele aldığımız Ca‘ferî fıkıh usûlünün aklî içeriğinde karşımıza çıkan neticeler şunlardır:

“İmâmet”, “imamların hucyeti” ve “imamların gaybî ilimlere sahip olması” gibi itikâdî noktaları içeren bir gelenekten gelerek teessüs eden Ca‘ferî fıkıh usûlü disiplini tabii bir sonuç olarak imamları teşrî kaynağı saymış, onların görüşlerinin kat‘iyetine iman etmiş ve bu konuda münakaşayı gayri kâbil görmüştür. Bilginin kaynağı olarak mütalaa edilen İmâm; epistemolojik anlam kazanmıştır. Bu ise Sünnî-Şîî usûlünün ayrıldığı yerlerdendir.

İlk dönemler imamların varlığı, nas döneminin devamı, muhtemel sorunların çözümü için imamlardan intikal eden tahzîn ve îdâ (bilgiyi depolama ve saklama) teorilerinin tabii bir sonucu olarak aklî bir faaliyet olan usûle ihtiyaç duyulmamış ve bunun tabii bir neticesi olarak Sünnî usûlcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı olunmuştur. Fakat içselleştirilen bu dînî muhayyile; sosyal ve dînî zorunluluk neticesi esneklik kazanmış ve böylece belli bir sistematik içerisinde muhalif kalınarak dahi olsa Sünnî fakihlerin usûl anlayışlarına doğru yöneliş başlamıştır.

Usûl öncesi ve usûlün tedvîn döneminde Câbirî’nin deyişi ile “epistemoloji ideolojiye, ideoloji epistemolojiye” hizmet etmiş ve Sünnî usûlüne dâir ciddî mesafeler konulmuş olsa da bu tarz çekinceler usûl ve fûrû eserlerinde re‘y ve istihsân gibi belli konularla sınırlı kalmıştır. Onların Sünnîlere getirmiş oldukları killet-i nas (özellikle sünen) ithâmı Sünnîlerce daha güçlü bir şekilde “killet-i fûrû” cevabı ile geri îade edilmiştir. Kendilerine yapılan “killet-i fûrû” isnadı usûl-i fıkıh için bir mecburiyet zemini hazırlamıştır. Şîî ulemanın Mu‘tezile ile yakınlaşması ve Sünnî fâkih, mütekellim ve usûlcüler ile tanışma, tartışma, talebe-hoca ilişkileri kurma, güncel ilmî ve kültürel meseleler üzerine yoğunlaşmaları neticesinde “akıl” muhtevalı konular üzerinde müzâkereler yapılmıştır. Bu anlamda aklî unsurların Şîî kelâmı için kullanılması sorun oluşturmaz iken Ca‘ferî fıkıh usûlü için sorun oluşturmuştur. Bu gerçeğin tabii bir sonucu olarak “teşekkül dönemine” dâhil edilen fakîh ve müctehidlerin risâlelerine bakıldığında bunların akıl içerikli risâleler olduğu görülmektedir. Yine iç ve dış zaruretlerin zorlaması ile ilk el attıkları konu fıkıh ve

dolayısıyla fıkıh usûlü olmuştur. Nitekim kütüb-i erbaa; fikhî hadîsleri içermekte olup, kütüb-i erbaa'dan iki kitabın müellifinin usûle dâir el-*Udde* isimli eseri bu gerçeğin kanıtıdır.

İmamların dilinde ve usûlün oluşma döneminde “akıl” daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonu yüklenirken usûlün oluşumunu tamamlaması ile birlikte fikhî naslar arasında sebep sonuç ilişkisi kurarak mantîkî bir neticeye ulaşmak için araçsallaştırılmıştır. Usûlün oluşturulma sürecinin ilk dönemlerinde “delîlü'l-akl, edilletü'l-akl” şeklinde görülen akıl delilinin ne muhtevası ne de mahiyetine dönük sarîh bir açıklama görülmemektedir. Ancak ilerleyen iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesâda delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Yukarıda sayılan gerekçeler nedeniyle aklî bir mesele olan ictihâd mevzûsu Şîilikte imamlardan sonra başlarken Sünnîlikte sahâbe sonrası başlamaktadır. Yani Sünnî fikhî için ictihâd kapısı kapandığında Şîî fikhî için yeni açılmıştır.

İlk dönem ictihâd ve akıl anlayışları ile sonraki dönem ictihâdi anlayışlar arasında muhtevâda farklılıklar vardır: İlk dönem ictihâdlar; haberlerdeki -özellikle haber-i vâhid'lerdeki- teâruzu giderme ve bu bağlamda mezhebin istinat ettiği haberlerin akıl süzgecinden geçirilerek tashih ve tenkidi ile birlikte ilgili haberleri Sünnî rivâyetlere karşı korumak amacına matuftur. Sonraki dönem ictihâd anlayışı ise kurallar ve mukaddimeler üzerinedir. İlk dönemdeki ictihâd menkul naslar üzerinden yol alırken sonraki dönem ictihâd anlayışı; nazar ve fehm sahibi olan fakihlerin aklî yorumlarını içermektedir. Böylelikle Ca'ferî fakihler sonraki dönemlerdeki aklî faaliyetleri daha rahat bir şekilde ictihâd kapsamına koymuşlardır. Bu, Hanefîlerin benzer aklî faaliyetlerine re'y ismi verilmesini andırmaktadır.

Şîî fikhında ictihâd tartışmaları ilk olarak kıyâs bağlamında başlamıştır. Bidâyette oluşan ictihâd, re'y, istihsân ve kıyâsa muhalif olarak gelişen *akıl delili* anlayışı; zamanla re'y ve istihsânı ictihâdın kapsamı dışında tutarak kıyâsı belli kriterlerle mukayyet olmak şartı ile aynı zamanda mantîkî kıyâsı da muhtevâsına alacak şekilde kabule doğru yol almıştır. Böylelikle aklî faaliyetlerin kapsamı çizilmiştir. Usûl öncesi ve tedvîn dönemi başlarında kıyâs konusunda ciddî gelgitler yaşayan Ca'ferî

fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşılmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zâhirinden kıyâsı evlâ, nasların umûmî anlamlarından ise mefhûm terimleri altında tatbik etmişlerdir.

İlk dönem fakîhleri usûlde nasların ta'lîli hakkında muhalif bir duruş sergileseler de fûrû fikh uygulamasında hükümlerin ta'lîli ve tadiyesi söz konusu olmuştur. Usûlün olgunlaşması ile birlikte illetin tadiyesinin yolu da açılmış, yapılan iç tartışmalarda muteber ve gayr-i muteber teaddî ayrımı yapılarak Sünnî kıyâs anlayışına mesafe konulmuştur. Bu anlamda muteber illet ve teaddî aklî bir vaz' değildir bilakis başka naslarla desteklenmiş ya da mansûs illet nedeniyle uygulanan aklî bir faaliyettir, sonucuna varılmıştır. Buna ilave olarak onlara göre ilgili illetler hüküm için gâi bir illettir. Her şeye rağmen İmâmî usulcüler kıyâsı bazen mansûs illet bazen evleviyet kıyâsı bazen de kıyâsı zâhiren aşan kavramlarla aklî delil adı altında kullanmışlardır. Teorik olarak kıyâs kabul görmese de pratikte fûrû fikh alanında uygulanmaya devam etmiştir.

Tüm fikh mezheplerinde söz konusu olan kurucu irâde mezhep imâmının beyânlarının bir nas gibi otorite metin hale getirilmesi süreci tabii olarak Ca'ferî fikhına da yansımış bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm tefsirinde re'ye itimadı tasvip etmeyen Ca'fer Sâdık'ın bu tavrı tefsirden fikhâ intikal ettirilmiş ve fikhîta re'y'e karşı delil olarak kullanılmıştır.

Diğer tüm mezheplerde olduğu gibi dördüncü delilin mahiyeti ve hucciyeti konusunda mezhep içi ihtilâf hakim olmuştur. İhtilâf; Ahbârîlîğin etkinliğini yitirmesi ile birlikte bir müddet dördüncü delilin muhtevasına dair belirsizliğe intikal etse de nihâyette netlik kazanmıştır. Akıl delili kelam ve hadîs konularında hem mahiyetine hem de muhtevasına dair tanımlar ile açıklanırken, fikh usûlü alanında ilk dönem fikh usûlü eserlerinde ne mahiyetine ne de muhtevasına dair bir açıklama yapılmıştır. İleriki dönemlerde muhtevasına dair açıklamalar yapılırken mahiyetine dâir açıklamalara yine gerek duyulmamıştır. Nitekim ilk dönemlerde akıl delili usûl-i fikh eserlerinin muhtelif yerlerinde yeri geldikçe tekil bir akıl delilinden daha çok tikel ifadelerle “delîlü'l-akl, hukmü'l-akl, aslu'l-akl, edilletü'l-akl” şeklinde zikredilmiştir. Fâzıl Tûnî ile ilk defa aklî ve naklî delil ayırımına gidilerek kapsamı belirlenmiştir. Vâhid Behbehânî ile yeni kavramlarla zenginlik kazanmıştır. Şeyh Müfid ve talebesi Murtazâ ile başlayan aklî

te'viller Şeyh Tûsî ile “akıl, edilletü'l-akl” tamlamaları ile usûle girmiş ve sonraki dönemlerde kapsamı çizilmiştir. Gerçekten de Tûsî ile başlayan delîlü'l-akl, edilletü'l-akl geleneği; Murtaza ile fıkıh metinlerinin sağlamasında, haber-i vâhid gibi zan ifade eden nasların reddinde ve nasların oluşturduğu boşluğu asâletü'l-akl, berâet vb. delillerle doldurma konusunda kullanılırken deliller hiyerarşisinden söz edilmemiştir. İlk defa İbn İdris; dördüncü delîl akıldır, diyerek deliller hiyerarşisini tesis etmiştir. Böylelikle *dört delil algısı* Muhakkik Hıllî ile somut hale gelmiştir. Bu bağlamda bir sistematik olarak akıl delili; iczâ, mukaddime-i vâcib, zıdd meselesi, mülâzemet, nehy'in fesâda delâleti gibi kapsamlar içerisinde mütalaa edilmiştir. Artık aklî delilden maksat, şer'î hükme kat'iyet sağlayan aklî idrak ve aklî kazıyyelerdir. Mantık ilminin Şeyh Bahâî ile birlikte usûle girmesiyle akıl delili suğrâ ve kübrâ şeklinde iki öncül üzerinden ele alınmıştır.

Olgunlaşma döneminde akıl delili müstakil ve gayr-i müskakil akıl delili diye ikiye ayrılmıştır. Usûl-i fıkıhın konusu da olmayan müstakillât-i aklîye maddesi, aslında bizzat şer'î ahkâma ulaşmaya matuf olmayan hüsün-kubuh meselesine münhasırdır. Beyân bilgi sistemlerinde olduğu gibi Ca'ferîlik'te de şer'îlik algısı gereği şer'î hükümlerin kaynağı ve hâkimi sadece Allah'tır. Akıl delilinden maksat, şer'î hükme ulaşmayı sağlayan aklî idrâk ve kazıyyeler olduğuna göre neticeye aklî öncüller ile ulaşılacaktır. Hüsün-kubuh konusuna münhasır olan müstakil aklî delil konusunda Ca'ferî fakihler arasında ihtilâf yok denecek kadar azdır. Akıl ve şer'î arasındaki mülâzemet tabii olarak usûl ilminde söz konusu olup fûrû fıkıhın teabbüd içeren konularında kavramsal olarak yer bulmayacaktır.

İczâ konusunda müteahhirûn âlimler emri değil; emr olunanı itibara alarak bunu esas kabul etmişler ve emr olunan yapılmışsa emir sâkit olur demişlerdir. Mutekaddimûn fukahâ ise emri gerekçe yaparak sorunu çözmeye çalışmışlardır. Aklî yollarla yorumlanmaya başlayan iczâ konusu imtisâl, imtisâl bade'l-imtisâl, taaddüdü'l-imtisâl, teselsül gibi kavramları yanına alarak usûle derinlik katmıştır. Bu anlamda aklın varacağı netice kişiden kişiye değişen subjektif bir durum arz edeceği için farklı ictihâdların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yerine getirilen bir ibâdetin, şekli şartlarla ifâsı ve yine zaruret anında yapılan ibâdetlerin, normale dönülmesi durumunda yeniden îadesi gerekli midir gibi meseleler üzerinde derin tartışmalar yapılmıştır. Bu

anlamda Sünnî usûl eserlerinde de bu kavram üzerinde derin tartışmalar göze çarpmamaktadır.

Mukaddeme-i vâcib konusunun usûlî ve aklî bir konu olması hasebiyle bu durumda vâcib ile mukaddimesi arasında mülâzemet söz konusu olmuştur. Bunun sonucu olarak mukaddimesinin de şer'an vâcib olması gerekecektir. Vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin hükmünün aklen de aynı olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Ancak ihtilâf; vâcibin kendisi ile tamamlandığı şeyin vâcib olduğu konusunda akıl ve şer' arasında mülâzemet var mıdır, konusundadır. Genel görüş vâcibi tamamlayan şeyin de aklen vâcib olması yani mülâzemetin gerekliliği üzerinedir. Kısacası bu durum da lafzî bir vaz' değil aklî bir sonuçtur. Usûlcüler arasında bir başka yaklaşım ise "vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey vâcibtir" sonucunun aklî bir gerekçeden hareketle vâcib olması onun nassan vâcib olmasına mânî değildir. Çünkü taaddüdü'l-edille'ye mânî bir durum yoktur.

Zıd konusu, bir şeyi emir o emrin zıddının nehyini gerektirir mi sorusunu ve bu minvalde nehyin fesâda delâlet etmesi meselesini ihtiva eder. Genel görüş gerektirir, şeklindedir. Çünkü onun zıddını işlemek demek vâcibin kendisi ile vâcib olduğu şeyi terk etmek kabilindedir. Bir emri yapmak aynı zamanda onun zıddını yapmamak ile mümkündür. Diğer taraftan zıd meselesi *ayniyet değil iltizam* yoluyla cereyan etmektedir. Bu anlamda gündeme emir ve nehyin ictimâî gibi bir mesele gelmektedir. Bu konu bağlamında tüm mezheplerde olduğu uzun uzun tartışılan örnek mağsûb arazi, ev ve eşyâ üzerinde namaz konusudur. Mezhep içi egemen olan görüş bu tip yerlerde namazın sahih olmamasıdır. Konu mantık, felsefe ve kelâm içerikli ele alınmaktadır.

Akıl delîli ile ilgili teorik örnekler "beyânsız teklîf kabihdir, def-i zarar, müreccihsiz tercihin muhâl olması, teklîfi mâ lâ yutâk câiz değildir, teklîfi mâ lâ yutâka cezâ kabihdir, mün'ime şükür hasendir, mühim üzerine ehemmi tercih etmek, nefy-i delîl, adem-i delîl" kavramları üzerinden ele alınmıştır.

İstishâb prensibi akıl delîline işlerlik kazandırılması noktasında büyük rol üstlenmiş özellikle son dönem, istishâb üzerine birçok eser yazılmıştır. Çünkü kıyâsla amel edilmediği için tıkanan yerlerde istishâb öne çıkarılmıştır. Bu anlamda insanlar kendisine şekk-i lâhık olan sâbık hâlin üzerinde hüküm bina etmek demek olan istishâb prensibini benimserler ve böylece hayat devam eder. Yoksa ictimâî nizam bozulur ne

ticaret ne de pazar kurulurdu şeklinde sosyolojik bir zorunluluk kazandırılmıştır. Fûrû fikh alanında istishâb; adem-i delil, nefy-i delil, berâet kavramları bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda berâet kuralı şeklinde uygulanan akıl delili ile fûrû fıkıhta vitir ve terâvih namazının câiz olmadığı gibi örneklerden pratik sonuçlar çıkarmışlardır. Diğer taraftan fûrû fıkıhta çözümsüz hale gelen meselelerin çözümünde kullanılan teâruz kavramına Şîî usûlünün geç dönemlerinde tezâhum adıyla yeni aklî bir kavram ilave edilmiştir.

Ca'ferî fakihler; kıyâs, re'y ve istihsânı reddetme gerekçesi olarak bu aklî faaliyetlerin "zan" ifade etmelerini göstermektedirler. Fakat zan ifade etmesi "delîl olmalarına dâir bir delilin olmaması mı yahut bunların delâletlerinin zan taşıması mı" olduğu konusu bir netlik içermemektedir. Bu anlamda ilgili prensipleri başlangıçta zan ifade etmesi nedeniyle reddetmeleri bir problem oluşturmamaktadır. Ancak ileri dönemlerde kat'iyet arayışı kendi içlerinde bir başka tartışmayı gündeme getirmiştir. Nitekim içe dönük tenkitlerde "haber-i vâhid"ın adem-i kabulü için zan ifade etmesini gerekçe göstermelerinin paradoksal bir durum arz ettiğini gören usûlcüler; kat'iyet arayışını "delilin delil olmasına dair delil" olup olmamasına endekslemişlerdir. Böylelikle ilgili delillerin delil olması reddedilmiş; haberi vâhid'in delil olması ise kabul edilmiştir.

Tedvîn öncesi kelamcı fakihlerin fıkıhtaki açığı görerek kıyâs, re'y ve istihsâna karşı ılımlı duruşları "akıl" ekseninde esneklik getirmiş ve bu aklî faaliyetler usûlün ileriki dönemlerinde "ictihâd"ın usûl-i fıkıhta yer bulmasını sağlamıştır. Böylece "akıl" delili fûru fıkıhta makul ve başarılı bir şekilde kullanılarak re'y, kıyâs ve istihsânın bıraktığı açığı doldurmuştur. Diğer taraftan Sünnî usûlcüleri çok meşgul eden maslahat prensibine nasların ta'lîli bağlamında değinmeler yapılmıştır. Maslahatın üçe taksimi gibi benzer Sünnî açıklamalar olsa da maslahat-akıl ilişkisi bağlamında maslahat kavramsal olarak söz konusu olmakla birlikte maslahat teorisi söz konusu değildir.

Akıl konusunun usûlde yer bulması Ca'ferî fikhında Ahbârî ve Usûlî şeklinde bir ayrışmayı da ortaya çıkarmış ve bu ayrışma son dönemde Usûlî fakihlerin hâkimiyeti ile son bulmuştur. İki iki grup arasındaki temel fark Ahbârîlerin kendi şer'îlik algıları gereği eşyâda şer'î boşluğu kabul etmedikleri için mubah alanı daraltmalarındır.

Son bölümde geçen fûrû fıkha dair mesâillerde görüldüğü üzere usûlün başlangıcından beri akıl delilinin pratik uygulamaları “hukmü’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, asâlet-i adem, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl, ibâha-i aslî nefy, delil-i nefy, fe’l-asl es-sihha,” kavramları üzerinden tahakkuk etmiş ve Sünnî mezheplerle aynîleşmiştir.

Fûrû fıkha dâir mesâil’de görüldüğü üzere teorik olarak Sünnî kıyâs ve istihsân yöntemleri benimsenmese de toprak bulamaz ise su; su bulamaz ise çöven ile temizlik örneğinde istihsân ilkesi; kelb-domuz benzetmesi ve necâsetler arasındaki mukayeselerde kıyâs ilkesi göze çarpmaktadır.

Akıl, fûrû fıkha siyasete ilişkin sorunların izah ve tesisi bağlamında teorik ve pratik yeni ictihâdların (meşrû devlet fikri, isyân ve huruç, imâmın rolü) oluşumu ile katkı sağlamıştır.

Modern fikhî sorunlar bağlamında geçmiş fakihlerin görüşlerinin normatif bir metin şeklinde de kabul edilmesi hususu akıl delili ile esnekleştirilerek ilgili sorunların çözümü kolaylaştırılmıştır.

Akıl delili “akl-ı masum” a mı tekâbül etmektedir sorusu bağlamında ilk dönem fakihlerine göre konu imâmın zihninden geçenleri arama ve onu tatbik çabalarıdır. Bu çaba daha sonraları yine imâmdan gelen rivâyetlerde geçen berâet, istishâb vb. ilkelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu anlamda imâmın belirlediği şer’îlik algısı içerisinde başlayan akıl delilinin serüveni imâmın hassasiyetleri dikkate alınarak Sünnîlikle eşdeğer bir şekilde yol almıştır.

Sünnî ve Ca’ferî mezheplerin usûl ve fûrû fıkha ait kapsamlarında müştereklikler söz konusu olup tercihlerde farklılık göze çarpmaktadır. Bu anlamda fûrû fıkha ait konularda Ca’ferî fakihlerin münferit kaldığı meseleler olsa da onlar en az bir Sünnî mezheple –Şerîf Murtazâ’nın da beyan ettiği gibi- müştereklik arz etmektedir.

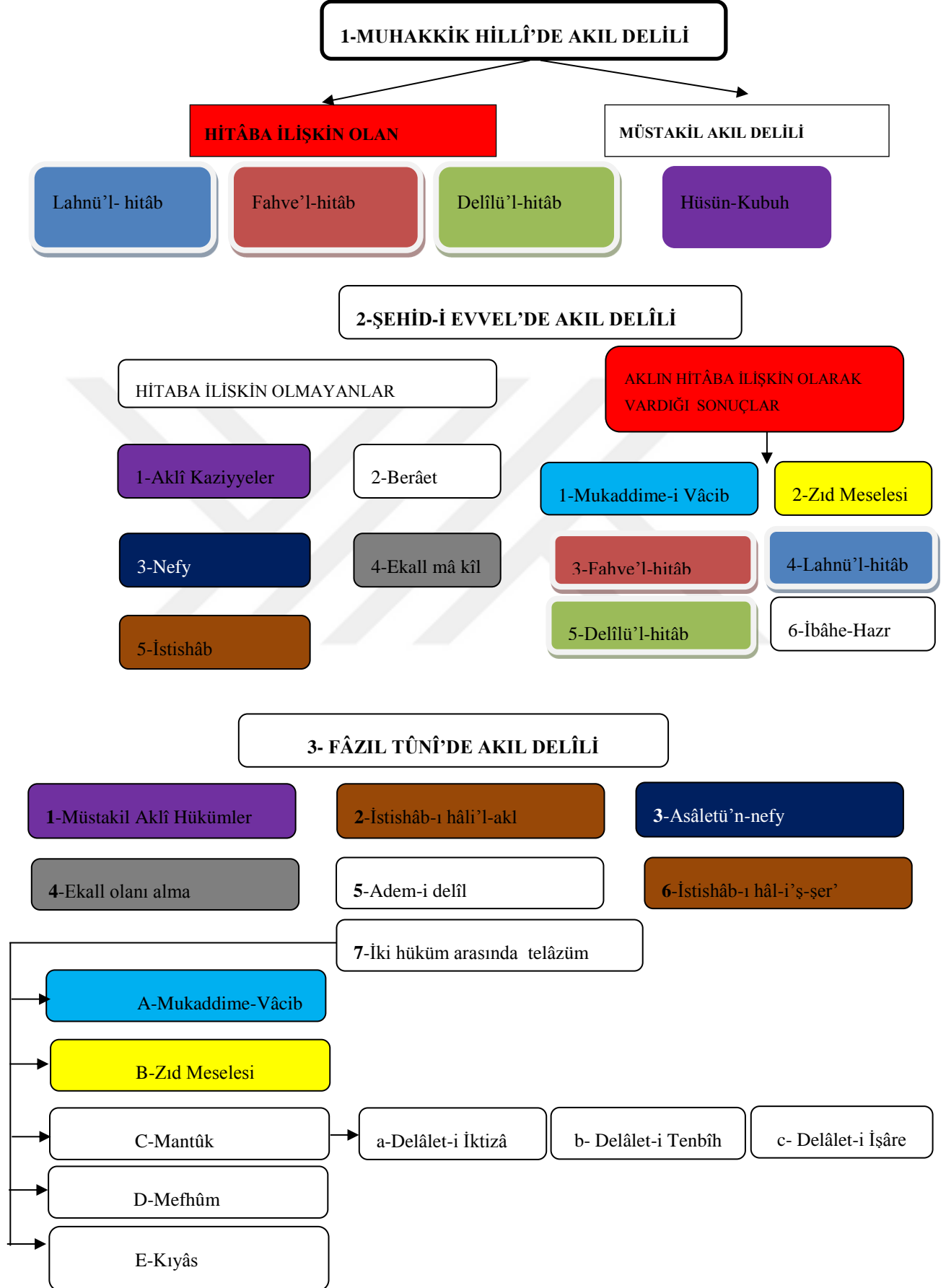
Akıl deliline ilişkin içerikler özellikle de kıyâs, re’y ve istihsân bağlamında ele alınan konular isim verilmese de el-Cassâs’ın ele aldığı konuların ret ve tenkitlerinden oluşmaktadır. Cassâs’a atıf yapılmaksızın ele aldıkları konuların kapsamı Şîî usûl eserlerinde zikr oluna gelmiştir. Diğer yandan en çok atıf yapılan Sünnî fakîh Ebû’l-Hasan el-Kerhî’dir. Bu anlamda Zâhirî İbn Hazm ile aynı paralelde cümleler göze çarpmakta ve aralarında müştereklik söz konusu olup İbn Hazm’ın imâmet hakkında

tenkit ve ret içeren cümleleri görmezden gelinerek pragmatik tavır takınılmaktadır. Pragmatik bir yöntem vurgusu yapıyoruz çünkü aynı taktik ile diğer Sünnî usûlcülerin aralarında cereyan eden ihtilaf ve tartışmalarda kullanılan savunmalar da lehte delil olarak kullanılmıştır. Fakat burada kullanılan ilmî objektif dil dikkat çekmektedir. Hem usûl hem fûrûda özellikle kıyâs, re'y ve istihsân gibi çetrefilli bir kapsama sahip olan konularda kullanılan dil, yöntem ve üslubun sosyal ve siyâsal alana taşınabilmesi durumunda, iki taraf için bilgi birikimlerini paylaşabilecekleri bir sükûnet ortamının inşâsı söz konusu olacağı kanaati taşımaktayız.

Usûlünün oluşması geç döneme tekâbül eden Ca'ferî fikhî ele aldığı aklî konular bağlamında orijinallikten uzaktır. Bu anlamda yer yer önceki fikhî usûlü eserlerinden uyarılma göze çarpmaktadır.

Câbirî'nin ifadesi ile vahiy kaynaklı beyân bilgi sistemlerinde olduğu gibi Ca'ferî fikhî usûlünde de başlangıç noktasına dönülerek şöyle demek durumunda kalmıştır: “Akıl sadece bilmektir. Bunun dışında başka bir şey değildir/el-aklu hüve'l-ilm velâ şey'e gayru zâlik”.

EK-1: TABLO



BİBLİYOGRAFYA

MAKALELER

Bilimname XVII, 2009/2, 123–138

Katipoğlu, Hasan, “*Mahmûl*”, DİA, XXVIII, 387.

Koşum, Adnan İctihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, *Usûl Dergisi*, S:5, 2006, 13.

Ağa; Radiyyüddin Kazvîni, “*Târih-i Meşâhir-i İslâmiyye*” Çev: Metin Bozan, *DİCÜİFD*, C:VIII, S:II, 338 vd.

Ahmad Hasan, “*Early Modes Of İjtihad: Ray Kıyâs And İstihsân*”, *İslâmic Studies*, V: VI, n.1, İslâmâbâd 1967.

Akgündüz, Ahmed, “*Ebû'l-Huseyn el-Basrî*”, DİA, X, 326-328.

Akoğlu, Muharrem, “*Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine*”, *Bilimname XVII*, 2009/2, 123 – 138

Apaydın, Yunus, “*İbn Hazm*”, DİA, XX.

Arpa, Abdülmüttalip, “*Zâhirîlik ve Mecâz*” -İbn Hazm Örneği- *SAÜİFD*, XIV, S:25 (2012/1), 43-57.

Arpağuş, Hatice K, “*Bağdat Mu‘tezile Ekolü: Ka’bî Örneği*”, “*İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*”, 7-9 Kasım/2008, İstanbul,160.

Bardakoğlu, Ali, “*İstishâb*” DİA, XXIII, 378.

Bozan, Metin “*Fadl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İlel’i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı*”, *AÜİF*, XLV (2004), S:11.69.75.

Bulut, Halil İbrahim, “*Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi*”, *CÜİFD*, IX/1, Haziran 2005.

Coşkun, İbrahim, “*Şîa’da İmamların Otoritesi*” *DİCÜİFD*, C:VII, S:I, Diyarbakır 2005,39;

Demir, Osman, “*Bağdat Mu‘tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyasî Yapılanmasına Etkileri*”, “*İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*”, 7-9 Kasım/2008, İstanbul, 207.

Durusoy, Ali, “*Zarûrî*”, DİA, XXXIV.

Dönmez, İ. Kâfi, “*Ğazâlî*” DİA, XIII, 511-515.

Fârûk Hamâde, “*Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Şîa’nın Oniki İmâmının Rivâyetleri*” Çev. Hacı Musa Erkaya, Murat Gökalp, *Dini Araştırmalar*, C. 8, s. 24, 334.

Erdoğan, Mehmet, “*İbâha-i Asliyye ve Hürmet-i Ademiyye*” *İslâmî İlimler Dergisi*, Y:III, S:I, Bahar 2008 (9-23),11.

- Etan Kohlberg, “İsnâ-aşeriyye Teriminin İlk Kullanılışları” Çev. H. İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi 2: 1* 2004, 102.
- Evgin, A. Kadir, “Ca‘ferî İnanç Sisteminde Hadîs Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV* (2004), S:I.
- Güngör, Mevlüt, “Cessas” DİA, VII.
- Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik”, DEÜİFD, S:XII, İzmir 1999, 63-66.
..... “Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar” “İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyumu”, 7-9 Kasım/2008, İstanbul,152.
- Hakyemez, Cemil, “Şii Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmâmet”, *HIÜİFD*, 2008/1,C.7,S.13, 30.
- Josef Van Ess, “Mu‘tezile: İslâm İnançının Akılcı Yorumu-I” , Çev: Veysel Kasar, *HÜİFD*, Y:13, S:20, Temmuz-Aralık 2008, 298.
- Joseph Schacht, “Hadîslerin Yeniden Değerlendirilmesi”, Çev: İshâk Emin Aktepe, *HTD*, C:V, S:2, 2007,137-138.
- _____, “Mu‘tezile” Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık 2011, Y:6, C:4, S:8,174.
- _____, “Şîa Hukuku”, Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık, Yık:4,S:8, 181.
- _____, “Haricî Hukuku”, Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2012,C:5,S:9, ss. 190.
- _____, İslâm Hukukuna Sosyolojik Bakış, Çev: Bülent Uçar, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi* S.15, 2010, 117.
- Kahveci, Niyazi, Haricilik, “Şîa ve Mu‘tezile’nin İmâmet Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dinî Araştırmalar*, C.8, S.23, 202.
- Karabiber, Namık Kemal, “İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, *HARÜİFD*, Y:14, S:22, Temmuz-Aralık 2009, Şanlıurfa, 97.
- Karaman, Hayrettin, “Ca‘feriyye” DİA, VII, 5.
- Koca, Ferhat, “El-Mahsûl”, DİA, XVII.
- _____, “Haram”, DİA, XVI.
- Muhammed Ali Emir-Muezzi, “İmâmî Şiilik’te Hadîsin Sıhhat Kıstasları ve Fakîh’in Otoritesine Dâir Değerlendirmeler”, Çev: M.Ali Sönmez, *UÜİFD*, C.12, S:2, 2003, 328.
- Merçil, Erdoğan, “Büveyhi”, DİA, VI, 496.
- Öğüt, Sâlim, “Emir”, DİA, XI, 121.
- Öz, Mutsafa, “Ca‘fer es-Sâdik”, DİA, VII, 2.
- Özler, Mevlüt, “Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dinî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu‘tezile” *ATÜİFD*, S:13, Erzurum 1997, 83.

- Öztürk, Mustafa, “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Kur’ân’a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi*, Ankara, 2010, b. 1, 252.
- _____, “Mübhemâtü’l-Kur’ân” ve İmâmiyye Şîası” *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s.8, 127.
- Said Âmir Arjomand, “İmâmiyye Şîası’nda İmâmet Krizi Ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihî Bir Bakış Açısı”, Çev. Ali Avcu, *CÜİFD*, 2010, C: XIV, Sayı: 2, 559.
- Seyyed Hossain Nasr, “Sünnet ve Hadîs”, Çev. İbrahim Hatipoğlu, *HTD*, C:IV, Y:1, 2006, 120.
- Şafak, Ali, “Erş”, *DİA*, XI, 307
- Şensoy, Sedât, “*Rummânî*” *DİA*, XXXV.
- Ünal, Halit, “*Arâyâ*” *DİA*, III, 337.
- Üstün, İsmail Safa, “İran İslâm Cumhuriyetimi Yönetim Biçimi”, *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sembozyumu-1998*, Hrz: Ömer Turan, 207.
- Uyar, Mazlum, “Şii Düşüncenin Şekillenmesi”, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, C:2, S:5, 305
- Üzüm, İlyas, “*Kütüb-i Erbaa*”, *DİA*, XVII, 4.
- W.Madelung, “İsnâ Aşeriyye’ye Göre İmâmın Gaybetinde Selahiyet Meselesi”, Çev. Bülent Ünal, *DEÜİF*, S:VIII, İzmir 1994, ss. 545.
- Watt, Montgomery W, “Erken Dönem İmâmet Doktrinine Dâir Mülâhazalar”, Çev. H. İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* (2005), S:1, 296
- Yaran, Rahmi, “*Bid’at*”, *DİA*, VI, 130.
- Yavuz, Şevkî, “*Fahrüddîn er-Râzî*”, *DİA*, XII.
- Yurdagür, Metin, “*Ehl-i nazar*”, *DİA*, X, 519.
- Yücel, Fatih, “Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi”, *Dinî İlimler Dergisi*, Y: 6, S:1, Bahar 2011, (255-273), 256.

KİTAPLAR

- Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü’l-Bahs*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1410.
- Âgâ Ziyâ (ö. 1361/1942), *Tenkîhu’l-Usûl li’t-Tabâtabâi Muhammed Rızâ*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1371.
- Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, I-III, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, Kahira, 2001.
- _____, *Fecru’l-İslâm*, Matbaatü’l-İtimâd, 1928.
- el-Âmidî, Alî b. Muhammed (ö. 592/1198), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I-VI, Thk. Abdurrazzâk el-Afîfî, Dâru’s-Samyâ, Suud 1424/2003.

- el-Âmilî, es-Seyyid Bedruddîn b. Ahmed el-Huseynî (ö. 1020/1611), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfi*, Thk. Seyyid Muhammed Takî el-Müsevî-Alî el-Fâdilî, Kum 1425.
- Allâme Hillî (ö. 726/1325), *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Thk. Seyyid İbrahîm el-Müsevî ez-Zencânî, Bakkâl, Beyrut 1373.
- _____, *Mebâdiu'l-Usûl*, Thk. Abdülhuseyn Muhammed Alî el-Bakkâl, Mektebü'l-İ'lâmi'l-Usûl, Beyrut, 1404.
- _____, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I-XIV, Thk. Koms, Kum 1414, 1.baskı.
- _____, *Muhtelefü'ş-Şîa'*, I-IX, Thk. Koms, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1416.
- _____, *Müntehâ'l-Matlab*, I-IV, Thk. Kom, Meşhed 1412.
- _____, *Tahrîru'l-Ahkâm*, I-V, Thk. Şeyh İbrahîm el-Bahâdirî, Kum 1420.
- Allâme Seyyid Şerafüddîn Abdullah, *Ricâlü'ş-Şîa'*, I-III, el-İrşâd, Beyrut, 1411.
- Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akl-Vahiy İlişkisi*, İz Y., İstanbul, 2009.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i*, I, İz Y, 2014.
- Alyân, Rüşdî Arsan, *Delîlü'l-Akl İnde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Hadâratî li-Tenmiyeti Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 2008.
- el-Askerî, Ebû Hilâl (ö. 395/1004) *el-Fürûku'l-Luğaviyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 200, 1. baskı.
- Atalan, Mehmet, *Ca'fer-i Sâdik*, TDVY, Ankara, 2010.
- el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsüddîn Muhammed (1857-1911), *Avnü'l-Ma'bûd*, I-XIV Thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Mektebe-i Selefîyye, Medîne 1388.
- Bâkır, Ağa Muhammed, *el-Fevâidü'l-Cedîde*, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum 1415.
- el-Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd Ahmed (ö. 786/1384), *er-Rudûd ve'n-Nükûd Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, I-II, Thk. Zahfullah b. Sâlih b. Avni'l-Umrî, Mektebetü'r-Rüşd, 1426.
- el-Bağdâdî, el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü Medenî, Kahira, ts.
- el-Bağdâdî, Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, I-XVII, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2011.
- _____, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, I-II Thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1417/1992.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa (ö. 1339/1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Bahrânî, Muhakkik Yûsuf (ö. 1186/ 1772), *el-Hadâikü'n-Nâzıra fî Ahkâmi'l-Aterati't-Tâhira*, I-XXV, Thk. Muhammed Takî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, ts.
- _____, *ed-Düreru'n-Necefîyye*, I-IV, Thk. Şirket-i Durer-i Mustafâ, ts.

- el-Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib (ö. 436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Thk. Muhammed Hamîdullah, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Frensî, Dimaşk 1964/1384.
- el-Behbehânî, el-Vâhid (ö. 1206/1784), *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum 1415.
- _____, *er-Resâilü'l-Fıkhıyye*, Thk. Koms, Müessesetü'l-Vâhid el-Behbehânî Kum 1419.
- el-Behsûdî, Muhammed Server el-Huseynî (ö. 1411/1990), *Misbâhu'l-Usûl*, I-II, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1417.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukuku İslâmiyye ve İstılâhâtı Fıkhıyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Y., İstanbul, 1967.
- el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed (ö. 730/1329), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Amr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Y., İstanbul, 2001.
- _____, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitâbevi Y., İstanbul, 2001.
- _____, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Kitâbiyat, Ankara, 2001.
- _____, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Said, Aykut, Kitâbevi, İstanbul, 2003.
- Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), *Misbâhu's-Şerîa*, Müessesesü'l-Â'lemi, Beyrut, ts.
- _____, *el-Eimme İsnâaşer*, y.y., ts..
- _____, *Risâle fî't-Tahsîn ve't-Takbîh*, Kum 1420.
- _____, *Ana Hatlarıyla Ca'ferîlik*, Çev. Ca'fer Bendiderya, Kevser Y., İstanbul, 2009.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Usûlü'l-Fıkh*, I-IV, Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî el-Musâhîm, 1414.
- el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, XV, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Thk. Muhammed Abdülkadîr Atâ-Abdülkadîr Atâ, Beyrut 1412.
- el-Cezâirî, Seyyid Nimetullâh (ö. 1112/1700), *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I-IV, Müessesetü A'lâ, Beyrut 1431.
- _____, *Menbeu'l-Hayât*, Müessesetü A'lâ, Beyrut, ts.
- el-Cürcânî, Kâdî Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Thk. Alî b. Muhammed Cürcanî, Matbaatü Saâde, Mısır 1907.
- _____, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1416/1985.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelîk b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Thk. Abduülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahira 1400, by.

- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Y., İstanbul, 2002.
- Devru'l-Akl fi'l-İctihâd, Merkezü Nun lit'Te'lif ve Tercüme, Beyrut 2005.
- Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, y.y., ts.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1898-1974), *İslâmda Fikhî Mezhepler Tarihi*, 1-III, Çev. Abdülkadir Şener, Ayyıldız mat, Ankara, 1968.
- _____, *Mezhepler Târîhi*, Ter. Sıbgetullah Kaya, Yeni Şafak, İstanbul, ts.
- _____, *el-İmâmü's-Sâdik*, Matbaatü Ahmed Muhaymir, y.y., ts.
- _____, Muhammed, *Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Y., Ankara, 2009.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Amr b. İsâ (ö. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Huseyn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421.
- ed-Dihlevî, Şâh Gulâm Abdülazîz Hakîm, *Muhtasarı Tuhfei İsnâ Aşeriyye*, ihtisar: Seyyid Mahmûd Şükrî Alûsî, Thk. Muhibbiddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahira, ts.
- el-Ebtahî, Seyyid Muhammed Alî, *Tehzîbü'l-Makâl fi Tenkîh-i Kitâbi'r-Ricâl-i'n-Necâşî*, I-IV, Matbaatü Âdâb, Necef 1390.
- el-Emîn, Seyyid Muhsin (ö. 1371/1951), *A'yânü's-Şîa*, I-X, Thk. Hasan Emîn, Dâru't-Teâruf, Beyrut 1403.
- el-Ensâri, Şeyh Murtâzâ (ö. 1281/1864), *el-Hâşiye ale'l-Kavânîn*, Matbaatü Bâkırî, Kum 1415.
- _____, *Kitâbu'l-Mekâsib*, I-IV, Thk. Koms, Kum 1415.
- _____, *Ferâidü'l-Usûl*, I-II, Thk. Koms, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1419.
- el-Eskalânî, İbn Hacer (ö. 856/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, I-X, Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebü Matbûatı İslâmiyye, Beyrut 1423.
- el-Esterebâdî, Muhammed Emîn (ö. 1033) - el-Âmilî, es-Seyyid Nûruddîn (ö. 1119), *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, Thk. Şeyh Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1424.
- el-Eş'arî (ö. 330/941), Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Thk. Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* Ankara Okulu Y., Ankara, 2005.
- Fâzıl et-Tûnî, el-Mevlâ Abdullâh b. Muhammed el-Büşravî el-Horasânî (ö. 1071/1660), *el-Vâfiye*, Thk: Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum 1412.
- Fethullah, Ahmed, *Mu'cemü Elfâzi'l-Fıkhî'l-Ca'ferî*, 1415, 1. baskı.
- Fığlalı, Ethem Ruhî, *İmâmiye Şîası*, Selçuk Y., İstanbul, 1984.
- el-Ğazâlî (ö. 505/1111)-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mâhiyetüh*, Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1406.

- _____, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-IV, Thk. Muhammed b. Züheyr Hâfız, Medîne 1413, by.
- Gazâvî, Züheyr, *el-Îmâm Ca'fer Beyne'l-Hakîka ve'n-Nefy*, Dimeşk 1997.
- el-Ğitâ, Alî Kâşif, *Edvâru'l-Fıkh ve Atvâruh*, Kararu'r-Rehberek, Beyrut, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Derin Y., İstanbul, 2011.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin y, Bursa 2013.
- _____, *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, Ekin Y., Bursa, ts.
- Hacı Halîfe (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Hakîm, es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâren*, Müessesetü Âli Beyt, Kum 1979.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *Hulâsatü Târîhi Teşrî'î İslâmî*, Dâru'l-Kalem, ts.
- _____, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Tab'a Cedîde, Beyrut, ts.
- Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, Çev. Muharrem Tan, İnsan Y., İstanbul, 2000.
- el-Hâirî, eş-Şeyh Muhammed Huseyn (ö. 1250/1834), *el-Fusûlü'l-Garaviyye fi'l-Usûli'l-Fıkhîyye*, Dâru İhya-i İslâmiyye, Kum 1404.
- el-Hakîm, es-Seyyid Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâren*, Müessesetü Âli-i Beyt, Kum 1979.
- el-Halebî, Ebû's-Salah (ö. 447/1055), *el-Kâfi*, Thk. Rızâ Üstâdî, ts.
- el-Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Müsevî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I-VI, Mektebetü İsmâiliyân, Kum, ts.
- el-Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkadîr, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi Havâric ve's-Şîa*, Dâru'l-Endülüsi'l-Hadrâ, Cidde 2000.
- Hillî, İbn İdrîs (ö. 598/1201), *es-Serâir*, I-III, Thk. Koms, Kum 1410.
- Hillî, Şeyh Necmüddîn Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Huseyn el-Hezelî Sâhibü's-Şerâi (ö. 676/1277), *Meâricü'l-Usûl*, Thk. Muhammed Huseyn Rizavî, Müessesetü Âli-i Beyt, ts.
- _____, *el-Mu'teber fi Şerhi'l-Muhtasar*, I-II, Thk. Nâsır Mükârim Şîrâzî, Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, Kum 1374.
- _____, *Şerâiu'l-İslâm*, I-IV, Thk. Seyyid Şîrâzî, Müessesetü Vefa, Beyrut 1409.
- _____, *er-Resâilü't-Tis'a*, Thk. Rızâ Üstâdî, Mektebetü Âyetullah Mar'âşî, Kum 1413.
- el-Horâsânî, Tâlib, *Neş'etü't-Teşeyyü*, İntişâru Şerif Rızâ, Beyrût 1412.
- el-Horasânî, Âhund Muhammed Kâzım (ö. 1328/1910), *Kifâyetü'l-Usûl*, Müessesetü Âli-i Beyt, Kum 1409.

- el-Horâsânî, Şeyh Muhammed Alî el-Kâzîmî (ö. 1365), *Fevâidü'l-Usûl*, I-II, Thk. Şeyh Âgâ Ziyâüddîn el-Îrâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1404.
- el-Humeynî, Seyyid, *Lemahâtü'l-Usûl*, Thk. Komisyon, Müessesetü Neşr-i İmâm-ı Humeynî, Kum 1421.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-II, Yeni Şafak, ts.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Matbaa-i Şarkıyye, ts.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, I-VII, Thk. İhsân Abbâs, ts.
- İbn Hazm (ö. 456/1063) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Menşûrâtü Dâri'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, ts.
- _____, *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs*, Thk. Saîd Efgânî, Dâru'l-Fikr, London 1389.
- _____, *en-Nübez fî Usûli'l-Fikh*, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhira 1401/1981.
- Hodgson, Marshall G.S, *İslâm'ın Serüveni*, I- III, Çev. Metin Karabaşoğlu İz Y.
- Hudarî Bek, Muhammed, *Usûlü'l-Fikh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, Kahire 1389.
- İbn Kesîr (ö. 774/1376), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1407, 1. baskı.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Meârif*, Thk. Servet Ukkâşe, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Meârif, Kâhire, ts.
- İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, Çev. Ömer Türker, Litera Y., İstanbul, 2006.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Muhtasarü Minhâci's-Sünneti's-Seniyye*, İhtisâr. Abdullah Guneymân, Daru's-Sadîg, 1426.
- İbnü'l-Emîn Mahmut Esad (ö. 1917), *Fıkıh Usûlü*, Yasin Y., İst 2011, 1. baskı.
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XII, Tsh. Muhammed Yûsuf ed-Dekkân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1966.
- İbnü'l Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *Mukaddimetün fî Usûli'l-Fikh*, Thk. Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Muallime, Riyâd 1420/1999, 1. baskı.
- İbnü'l-Murtâzâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. Suzana D. Wilzer, Cemiyetü'l-Müsteşrikîn, Beyrut, 1380/1971.
- İbnü'n-Nedîm (ö. 438/1046), *Fihrist*, Thk. Rızâ Teceddüt, Tahran 1391, by.
- İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602), *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*, Thk. Koms. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, ts., 1. baskı.
- İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192), *Meâlimü'l-Ulemâ*, Matbaatü Haydariyye, Nefes 1380.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîm Yönteminin Delîl Anlayışı*, EÜSBE Doktora Tezi, Kayseri, 2006.

- el-İsfehânî, Muhammed Rızâ en-Necefi (ö. 1362/1943), *Vikâyetü'l-Ezhân*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum, 1413.
- el-İsfehânî (Sebzevârî), (Takrir-Bahs), (ö. 1361), *Vesîletü'l-Vusûl ilâ Hakâiki'l-Usûl* Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1419.
- el-İsnevî, Cemâlüddîn Ebî Muhammed Abdirrahîm b. El-Hasen (ö. 772/1370), Thk-Tlk: Muhammed Hasan Hiytû, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû ale'l-Usûl*, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1401/1981, 1. baskı.
- Kahayev, Amir, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûlü Fıkıhla Alakalı el-'Udde Eserinde Delîl Anlayışı, Haz. Amir Kahayev. 2011. (Yüksek Lisans).- Selçuk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı.
- Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed (ö. 410/1019), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk: Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1996.
- Kâdî İbnü'l-Berrâc (ö. 481/1088), *Cevâhiru'l-Fıkh*, Thk. İbrahim Behâdirî, Kum 1411, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. baskı.
- _____, *el-Mühezzeb*, I-II, Thk. Ca'fer Sübhâni, Kum 1406, by.
- Kâdî Zâde, *Tekmiletü Fethi'l-Kadîr*, VIII, Mısır Bulak Matbaası, 1318, 1. baskı.
- Kâtib, Ahmed, *Tatavvuru'l-Fikri's-Şiyâsî lede's-Şî' İsnâ Aşeriyye fî Asrı'l-Gaybe*, Tak. Fâhir Câsim, 2008, by.
- el-Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *el-İhkam fî Temyîzi l-Fetevâ ani'l-Ahkâm*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü Matbûât-ı İslâmiyye, Beyrut 1416.
- _____, *el-Fürûk (İdrâru's-Şurûg alâ Envâri'l-Fürûk)*, I-IV, Thk. Ömer Hasan Kıyyâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418, 1. baskı.
- el-Kâşânî, el-Feyz (ö. 1091/1680), *el-Hakku'l-Mübîn*, Thk. Mîr Celâlüddîn el-Urmevî, Sâmân-ı Çâb Danişkâh.
- _____, *el-Usûlü'l-Asliyye*, Kum 1390.
- el-Kazvînî, es-Seyyid Alî el-Mûsevî (ö. 1298/1880), *Ta'lîka ale'l-Meâlimi'l-Usûl*, I-III, Thk. Seyyid Alî el-Mûsevî el-Kazvînî, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1422.
- el-Kentûrî, Seyyid İ'câz Huseyn (ö. 1286/1869), *Keşfü'l-Hacb ve'l-Estâr*, 1409.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XIII, Dâru İhyâi-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Kerâcekî, Ebû'l-Feth (ö. 449/1057), *Kenzü'l-Fevâid*, 1369.
- el-Kerekî, Muhakkik (ö. 940/1533), *Resâilü'l-Kerekî*, I-III, Thk: Şeyh Muhammed Hasûn, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1412.
- _____, *Câmiu'l-Makâsıd*, I-XIII, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1408.
- _____, *Risâletü Tarîk-i İstinbât-ı Ahkâm (Resâilü'l-Kerekî III içerisinde)*, Thk. Şeyh Muhammed Hasûn, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1412.
- Keskin, Mehmet, *Ca'feri İlmihali*, DİB, Ankara, 2010.

- el-Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1371/1952), *Fıkhü'l-İrâg ve Hadîsühüm*, Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1390/1980.
- Kılıçer, Esad, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, DİB, Ankara, 1994.
- Korkmaz, Sıddık, *Şîa'nın Oluşumu*, İz Y., İstanbul, 2012, 1. baskı.
- Koşum, Adnân, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu/Fazlurrahman Örneği*, İz Y., İstanbul, 2004.
- el-Kudsî, Ahmed, *Envârul'Usûl*, III (Şeyh Nâsır Mükârim Şîrâzî üzerine taktırir), ts.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî (ö. 328/329), *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I-VIII, Ta'lik. Alî Ekber el-Ğifarî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye Murtâzâ Ahundî, Tahran 1388.
- el-Kummî, Ebû'l-Kâsım Mirza (ö. 1231/1815), *Kavânînü'l-Usûl*, Hucriye Kadîme, Beyrut, ts.
- el-Kummî, Şeyh Abbâs, *el-Künâ ve'l-Elgâb*, I-II, Mektebetü Sadr, Tahran ts.
- el-Kummî, Muhammed Mü'min, *Tesdîdü'l-Usûl*, I-II, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1419.
- el-Malatî, İbn Abdurrihmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Rad alâ Ehl-i Bida' ve'l-Ehvâ*, Thk. Muhammed Zeynihim-Muhammed Azb, Mektebetü Metbûlî, Kahira, ts.
- el-Makrîzî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 845/1442), *el-Hitat*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, Tab'a Cedîde, ts.
- el-Mar'âşî, Seyyid Ayetüllâh, *Şerhu İhkâk-ı Hakk*, I-XXV, Mektebetü Ayetüllah el-Uzmâ, Kum 1405.
- el-Mâzenderânî, Muhammed Sâlih (ö. 1081/1670), *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, I-XII, Thk. Seyyid Alî Âşûr, Kum 1421.
- el-Meclisî, Allâme, Muhammed Bâkır (ö. 1111/1699), *Bihâru'l-Envâr*, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1403/1983, XXXXVII, 217.
- el-Mekki, *Buhûs fî Fıkhî'r-Ricâl*, Kum 1414, 2. baskı.
- el-Merâğî, es-Seyyid Abdülfettâh Mîr el-Huseynî (ö. 1250/1834), *el-Anâvînü'l-Fıkhıyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417.
- el-Merğînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I-IV, Edâ Y., İstanbul.
- el-Meşkinî, Şeyh Alî, *İstılâhâtü'l-Usûl*, Defterü Neşri'l-Hadî, Kum 1413, 5. baskı.
- Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu (özet)*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Mîr Muhakkik Dâmâd (ö. 1401/1980), *İsnâ Aşera Risâle*, I-VIII, Mektebetü Seyyid Dâmâd, ts.
- el-Mu'cemü' l-Vasîd.
- el-Muzaffer, Muhammed Rızâ (ö. 1381/1961), *Akâidü'l-İmâmiyye*, Tkd. Hamîd Hafenî Dâvud, İntişâr-ı Ensâriyân, Kum, ts.
- _____, *Usûlü'l-Fıkh*, IV, ts, by.

- Muğniye, Muhammed Cevâd (ö.1400/1981), *eş-Şîatü fi'l-Mizân*, Dâru'ş-Şurûg, Beyrut 1979.
- _____, Muhammed Cevâd, *el-İslâm ve'l-Akl*, Dâru'l-Cevâd, Beyrut. 1984.
- Muhammed Takî Behcet, *Mebâhisü'l-Usûl*, Müessesetü Âli Beyt, Kum, ts., 1. baskı.
- el-Mustafevî, Seyyid Muhammed Kâzım, *Mietün Kâidetün Fıkhiyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417, 3. baskı.
- Mutahharî, Murtâzâ, *Deh Koftâr*, İntişârât-ı Sadrâ, ts.
- Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik*, Yeni Asya Y., İstanbul, 1995.
- el-Müderrişî, Seyyid Huseyn, *Mukaddime-i Ber Fıkh-ı Şîi*, Thk. Muhammed Âsıf Fikret, Meşhed 1368.
- N.J. Ceolson, *Fî Târihi Teşrî' (İslâmîc Low)*, Trc-Thk. Muhammed Ahmed Serâh, el-Müessesetü Câmiiyye, Beyrut 1412.
- en-Nâînî, Refüddîn Muhammed b. Haydar (ö. 1082/1671), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfi*, Thk. Muhammed Huseyn Dirâyeti, Dâru'l-Hadîs, Kum 1424.
- Nasr, Seyyid Huseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev. Sara Büyükduru, İnsan Y., İstanbul, 2004.
- en-Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî*, Thk. Seyyid Mûsâ ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1416.
- en-Nedvî, Alî Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, Tkd: Mustafa Zerkâ, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1991.
- en-Nerâkî, Muhakkik Ahmed (ö. 1245/1829), *Avâidü'l-Eyyâm*, Merkez-i Ehbâs, 1417.
- en-Nerâkî, Muhammed Mehdî (ö. 1209/1794), *Câmiu's-Seâdât*, I-III, Thk. Seyyid Muhammed Kelanter, Kum, ts.
- Neşşar, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I-II, Dâru'l-Mearif, Kâhira 1968.
- en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ-el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh, *Kitâbu Firaki's-Şîa*, Abdülmün'im el-Hidânî, Kahire 1996.
- Ramazan Lâvendî, *el-İmâmü's-Sâdik*, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, ts.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, ts.
- _____, *el-Meâlim fi Usûli'l-Fıkh*, Thk-Tlk: Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd-Alî Muhammed Muavviz, Âlemü'l-Marife, Kâhira 1414/1994.
- er-Râzî, Muhammed Takî (ö.1248/1832), *Hidâyetü'l-Müstersidîn*, I- III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- er-Rûhânî, Seyyid Muhammed, *Fıkhü's-Sâdik*, I-XVI, Kum 1412, Dâru'l-Kütüb, ts.
- Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kâmusu'l-Fıkhî*, Dimeşk 1408/1988.
- es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisü's-Şîa'*, Merkezü'n-Neşri ve't-Tıbbâ'l-İrâkiyye, 1951.
- es-Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır (ö. 1400/1979), *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, I-III, Müessesetü Âli Beyt, Beyrut 1406.

- _____, *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, Müessesetü Âli Beyt, Tahran 1985,
- es-Sâlûs, Alî Ahmed, *Maa'l-İsnâ Aşeriyye fi'l-Usûl ve'l-Fürû*, Metebetü Dâru'l-İrfân, Riyad 1424, 7. Baskı.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, I-V, Thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakamî, Mektebetü Tevbe, Riyâd 1419.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993.
- Seyyid Bey, *Usûlü Fıkh Desleri*, I-II, Hukuk Matbası, İstanbul, 1330.
- es-Seyyid, Burûcerdî (ö.1383/1968), *Câmiu Ehâdîsi's-Şâa'*, I-XX, Matbaatü'l-İlmiyye, Kum 1399.
- _____, (ö. 1395/1975), *el-Kavâidü'l-Fıkhıyye*, I-V, Thk. Mehdî Mehrîzî, 1419.
- Seyyid Ebû'l-Hasan en-Nüvvâb, *el-Kerâmetü'l-İnsâniyye*, Neşru'l-Edyân, Kum 1389.
- Seyyid Kulbâyakânî (ö. 1414/1993), *İzâfetü'l-Avâid*, I-II, Kum 1414.
- es-Seyyid Muhammed Tâkî, *el-Usûlü'l-Âmme li'l-Fıkhî'l-Mukâren*, Müessesetü Âli Beyt, Kum 1979.
- es-Seyyid Münîr, Adnân el-Katîfî, *er-Râfid fi İlmi'l-Usûl*, Müessesetü Âli Beyt, Kum 1414.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, I-III Ter: Mahmûd Fehmî Hicâzî, Muhammed b. Suud Üniv. Yay, Riyâd 1411.
- es-Sîverî, el-Mikdâd (ö. 826/1422), *Nazdu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*, Thk. Seyyid Abdullatîf, Kum 1403.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *er-Redd alâ Men Ahlade ile'l-Arz ve Cehele enne'l-İctihâd fi Külli Asr Farz*, Mektebetü's-Sekâfe, Kâhira, ts.
- es-Sübki, Tacüddîn Abdülvahhâb b. Alî (ö. 771/1369), *Raf'u'l-Hâcib an-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I-III, Thk. Alî Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Âlemü'l-Kitâb, ts.
- es-Sübhânî, Ca'fer, *Risâle fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, Kum 1420.
- _____, *Resâil ve Makâlât*, y.y., ts.
- _____, *el-Eimme İsnâaşer*, yy., ts.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., by.
- eş-Şankîfî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr (ö. 1393/1973), *Müzekkira fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.
- Şehîd-i Evvel, Ebû Abdullâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (ö. 786/1384), *ed-Dürûs*, I-III, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1412.
- _____, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, I-II, Thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm, Kum, ts.

- _____, *Zikrâ 'ş-Şîa fî Ahkâmî 'ş-Şerîa*, I-IV, Thk. Kom, Müessesetü Âli Beyt, Beyrut 1419.
- Şehîd-i Sâni (ö. 966/1602), *Şerhu 'l-Lüm 'a 'tü-Dimeşkiyye*, I-X, Câmia-i Necef, Kum 1410.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve 'n-Nihâl*, I-II, Thk. Muhammed Seyyid Kıylânî, Dâru'l-Marife, Muhammed, Beyrut, ts.
- Seyyid Şerâfüddîn (ö. 1377/1957), *en-Nass ve 'l-İctihâd*, Thk. Ebû Müctebâ, Kum 1404.
- Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta 'lilü 'l-Ahkâm*, Matbaatü Ezher, 1948, by.
- Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *ez-Zerîa ilâ Usûli 'ş-Şerîa*, I-II, Thk. Ebû'l-Kâsım Kerecî, Tahran 1346, by.
- _____, *en-Nâsiriyyât*, Thk. Koms, Tahran 1417, 1. baskı.
- _____, *el-İntisâr*, I, Thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1415.
- _____, *Emâlî*, I-II, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1373.
- _____, *Resâilü 'l-Murtâzâ*, I-IV, Thk. Seyyid Ahmed Huseynî, Kum 1405.
- eş-Şevkânî, Muhammed Alî (ö. 1250/1834), *İrşâdü 'l-Fuhûl*, I-II, Thk. Ebû Hafs Sâmi b. Arabî, Dâru'l-Fâzile, Riyad 1421/2000.
- Şeyh Âgâ Ziyâüddin el-İrâkî (ö. 1361/1942), *Revâiu 'l-Emâlî fî Fûrûi 'l-İcmâlî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1414.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî (ö.1031/1621), *Zübdetü 'l-Usûl*, Thk. Fâriz Hasûn Kerîm, Kum 1423.
- Şeyh Kâsım el-Konevî (ö. 978/1578), *Enîsü 'l-Fukahâ*, www.kütubarabia.com.
- Şeyh İshâk el-Feyyâz (v. 1411), *Muhâzarât fî Usûli 'l-Fıkh*, I-III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1419.
- Şeyh Muntazarî, *Nihâyetü 'l-Usûl*, Kum 1415, 1. baskı.
- Şeyh Muntazarî, *Nizâmü 'l-Hukm fî 'l-İslâm*, Kum 1380.
- Şeyh Muhammed İshâk el-Feyyâz, *el-Mebâhisü 'l-Usûliyye*, I-III, Müessesetü Âli-i Beyt, Kum 1423.
- _____, *Minhâcu 's-Sâlikîn*, I-II, Kum, Emir Matbaası, 1. baskı.
- Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *et-Tezkira bi-Usûli 'l-Fıkh*, Thk. Şeyh Mehdî Necef, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414.
- _____, *Evâilü 'l-Makâlât*, Thk. Şeyh İbrahim Ensârî, Darû'l-Müfid, Beyrut 1414.
- _____, *Cevâbâtu Ehl-i Mevsıl fî 'l-Aded ve 'r-Ru 'yet*, Thk. Mehdî Necef, 1414.
- _____, *el-Mesâiülü 's-Serûyeh*, Thk. Sâib Abdülhamîd, 1410, 1. baskı.
- _____, *el-Muknia*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1410, 2. baskı.
- _____, *en-Nüket fî Mukaddemâti 'l-Usûl*, Thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Cilânî, 1414, 2. baskı.

- Şeyh Nâsır Mükârim, *el-Kâvaidü'l-Fıkhıyye*, I-II, Kum 1411, 2. baskı.
- Şeyh Sadûk (ö. 381/960), *İlelü'ş-Şerâyî*, I-II, Mektebetü Hayderiyye, Necef, 1380.
- _____, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, I-IV, Thk. Alî Ekber Gıfârî, Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, Kum 1414.
- _____, *el-Hidâye*, Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, Kum 1418, 1. baskı.
- _____, *el-Mukni'*, Thk. Koms, İtimâd Y., Kum 1415.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Muhyiddîn Dîb Mustû-Yusuf Alî Bedevî, Dârü İbn Kesîr, Beyrut, ts.
- eş-Şûsterî, Seyyid Muhammed Ca'fer, *Müntehâ'd-Dirâye*, IV, Kum, 1414.
- et-Tabâtabâî, es-Seyyid (ö. 1231/1815), *Riyâzu'l-Mesâil*, I-XIV, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1414.
- et-Tabâtabâî, Muhammed Huseyn (ö. 1402/1981), *eş-Şîa fî'l-İslâm*, Müessesetü Âl-i Beyt, Beyrut, ts.
- et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Saîd el-Hakîm, *el-Muhkem fî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Müessesetü'l-Menâr, Beyrut 1414.
- et-Tabersî (ö. 548/1153), *İ'lâmü'l-Verâ bi-Â'lâmi'l-Hüdâ*, I-II, Müessesetü Âl-i Beyt, 1417.
- _____, *Tâcü'l-Mevâlid*, y.y., ts., by.
- et-Tahrânî, Âgâ Buzurg (ö. 1389/1969), *Hasru'l-İctihâd*, Thk. Muhammed Alî el-Ensârî, 1401.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî, *Keşşâfu İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, Thk. Alî Dahrûc-Abdullah Hâlidî-Corc Zînâî, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1997.
- et-Tilmisânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî (ö. 771/1369), *Miftâhu'l-Vusûl İlä Binâi'l-Fürû ale'l-Usûl*, Thk. Muhammed Alî Furkûs, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1419/1997, 1. Baskı.
- et-Tûsî, Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen (ö. 460/1067), *Uddetü'l-Usûl*, I-II, Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Beyrut 1417.
- _____, *el-İktisâd*, Kum 1400, Mektebetü Cihlsutûn.
- _____, *el-Fihrist*, Thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417.
- _____, *el-Hilâf*, I-VI, Thk. Koms, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1407.
- _____, *el-İstibsâr*, I-IV, Thk. Seyyid Hasan Mûsevî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran 1390.
- _____, *el-Mebsût*, I-VII, Thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Kum, ts.
- _____, *en-Nihâye*, İntişârat-ı Kuds-i Muhammedî, Kum, ts.
- _____, *er-Resâilü Aşer*, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum, ts.
- _____, *Risâletü'l-Akâidi'l-Ca'feriyye* (Cevâhiru'l-Fıkh içerisinde).

- _____, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, I-X, Thk. Seyyid Hasan Mûsevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran 1365.
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara Okulu Y., Ank 2003.
- _____, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2009.
- et-Tüsterî, Muhammed Takî, *Kâmusu'r-Ricâl*, I-XII, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1419.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, *Ahbârîlik*, Ayışığı Y., İstanbul 2000.
- el-Yezdî, Seyyid Muhammed Rızâ el-Müderrişî, *et-Teşeyyü' min Ra'yi't-Tesenniün*, Thk. Abdürrahîm el-Hamrânî, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1426.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, I-XV, Thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdullâh eş-Şâfî (ö. 794/1391), *el-Bahru'l-Muhît*, I-IV, Dâru's-Safve, ts.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1410/1989), *el-A'lâm*, I-XV, Dâru'l-İlm, Beyrut 1980.
- W. Montgomery Watt, *İslâmic Survey 1 İslâmic Philosophy and Theology-İslâm'i Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, 1968.
- Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler*, Çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İz Y., İstanbul. 2004.
- http://www.aleqt.com/2009/06/16/article_240702.html. (2009/06/16)
- [http://www.alqabas.com.kw/Articles.aspx?ArticleID=516719&CatID=323\(12/07/2009 12:00 AM\)](http://www.alqabas.com.kw/Articles.aspx?ArticleID=516719&CatID=323(12/07/2009 12:00 AM))
- <https://fetvâ.diyaret.gov.tr/Dini-Kavramlar-Sozlugu/Cevap/?q=353>.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Sefa ATİK

Doğum Yeri : Çameli

Doğum Yılı : 1972

Eğitim Durumu :

Lisans : Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Yüksek Lisans : Fırat Üniv., Sosyal Bil. Enst, İslam Hukuk Anabilim Dalı

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

1. Arapça (İyi Derece).

İş Tecrübesi : Denizli And. İHL , Müdür Yardımcısı ve 20 yıllık öğretmenlik .

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar: PAÜ İlahiyat Dergisinde “*Caferî Fıkında Mut'a Nikâhı Konusuna "Usûlî" Bir Bakış -Şeyh Müfid'in "Risâletü'l-Mut'a" ve "Hulâsatü'l-Îcâz"* isimli Eserlerindeki Gerekçeler Üzerine- başlıklı makale yayınlandı.