

**T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**EBÛ CA‘FER et-TÛSÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ ve  
USULÛ FIKİHLA ALAKALI *el-‘UDDE* ESERİNDE  
DELİL ANLAYIŞI**

**Amir KAHAYEV**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**

**Prof. Dr. Orhan ÇEKER**

**Konya 2011**



**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



**BİLİMSEL ETİK SAYFASI**

**Öğrencinin**

Adı Soyadı: Amir Kahayev

Numarası: 084244031003

Ana Bilim / Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku

Programı: Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tezin Adı: Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı *el- ‘Udde*  
Eserinde Delil Anlayışı

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Amir Kahayev  
(İmza)

## ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdû senâlar ve son peygamber Hz. Muhammed’e, onun ehl-i beytine ve ashâbına salât-ü selam olsun.

Îmâmiyye veya İsnâaşeriyye, nüfus yoğunluğu açısından Sünnîlik dışındaki en kalabalık kitleyi oluşturmaktadır. On iki imam Şîa’sı olarak da anılan bu grup, fikhî ekol olarak Ca’ferîlik adıyla bilinen mezhebe bağlıdır. Kendilerine mahsus itikadî ve fikhî bir yapıya sahiptirler. Fıkıh anlayışı itibariyle, dayandığı kaynaklar ve usul açısından da kendilerine özgü nitelikleri bulunmaktadır. İtibar ettikleri rivayetler farklı olmanın yanında, otorite kabul ettikleri âlimler ve esas aldıkları kaynak eserler de değişiklik arz etmektedir.

Ca’ferî mezhebinde Usûlîler ve Ahbârîler ismiyle tanınan iki ekolün metotlarını sentezleştiren ve bir devre adını veren Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî’nin (v.460/1067) hayatını, eserlerini ve özellikle usulü fıkıhla alakalı *el-‘Udde* eserindeki delil anlayışını bu çalışmamızda incelemek istiyoruz. Çünkü Tûsî’nin en önemli taraflarından biri, yöntem olarak Sünnî fıkıh usulünden istifade etmiş olması, Ca’ferî fıkıh usulünü Sünnî usulün tertibine yaklaştırması ve Sünnî âlimlerle münakaşa etmesidir. Yine o *el-Hilâf* adlı eserinde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek mukayeseli bir fıkıh eseri ortaya koymuştur. Bununla beraber onunla alakalı, özellikle de fıkıh usulü ile ilgili görüşlerini işleyen araştırmaların çok az olması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ca’ferîler’de usulü fıkıhın oluşumu, dönemleri ve usulü fıkıhla alakalı temel eserleri ele alınmıştır. İkinci bölüm Şeyh Tûsî ile alakalı olup burada onun hayatı, ailesi, ilmi şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölüm ise Tûsî’nin *el-‘Udde* eserindeki delil anlayışı ile alakalıdır. Bu bölümde önce eser hakkında genel bilgi verilmiş, eserin muhtevası tanıtılmış ve Tûsî’nin Kitap, Ahbâr, Ef’âl, İcmâ, Kıyas, Akıl ve İstishâb konularıyla alakalı görüşleri verilmiştir.

Çalışmamızda bizden yardımını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Orhan Çeker'e, konunun tespiti hususunda ve kaynak temininde yardımcı olan Prof. Dr. Saffet Köse'ye ve yönlendirici tavsiyeleri sebebiyle Prof. Dr. Ahmet Yaman'a samimi kalpten teşekkür ederim.

Amir Kahayev

Konya 2011



**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



**Öğrencinin**

Adı Soyadı: Amir Kahayev

Numarası: 084244031003

Ana Bilim / Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku

Programı: Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Orhan Çeker

Tezin Adı: Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı *el- 'Udde* Eserinde Delil Anlayışı

### ÖZET

Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî h. V. yüzyılda yaşamış en önemli Ca'ferî fıkıh âlimlerinden biridir. Onun Ca'ferî mezhebinin teşekkülündeki önemli katkılarının yanı sıra fıkıh usulünün oluşumunda ve gelişiminde önemli etkisi vardır. Hatta onu Ca'fer-i Sadık'tan sonra bu mezhebin ikinci imamı olarak değerlendirmemiz yanlış olmaz. Onun bu mezhepteki önemini bilmek için eserlerine bakmamız yeterli olacaktır. Usul ilmine olan katkılarını ise bariz bir şekilde *el- 'Udde* adlı eserinde görmek mümkündür. O, bu eserinde mezhebine göre delil sayılan hususları işlemiş, delil olarak görmediklerini de eleştirerek bunları delil sayanlara cevap vermiştir.

Bu çalışmanın amacı şer'î deliller çerçevesinde Ca'ferî usul anlayışının ortaya çıkarılması hususundaki araştırmalara katkıda bulunmaktır. Bu çalışmanın aynı zamanda İslam tarihinde, büyük bir coğrafyada etkili olan Ca'ferî mezhebinin o döneme ait usul anlayışının özelliklerini ortaya çıkarmaya da katkı sağlayacağını temenni ediyoruz.

Araştırmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızı tanıttığımız giriş bölümünün ardından birinci bölümde Ca'ferî mezhebinde usulü fıkıhın oluşumundan ve temel usul eserlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde Tûsî'nin hayatı ve eserleri işlenmiş, üçüncü bölümde ise Tûsî'nin *el- 'Udde* adlı eserinde delil anlayışı incelenmiştir.



**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



Öğrencinin

Adı Soyadı: Amir Kahayev

Numarası: 084244031003

Ana Bilim / Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku

Programı: Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Orhan Çeker

Tezin İngilizce Adı: Life of Abu Cafer at-Tusi and his Works and Conception of Evidence in his book Udde about Islamic law.

### SUMMARY

Abu Cafer at-Tusi one of the most important thinkers in Caferic law sistyms of V hijri centuries. Besides his constructions to formation of Cafery sect he had important rule in building and improvemet of Cafery law system methods. Even it is not mistake to say that he was second leader of Cafery sect after Imam Cafer Sadik. To know his importance in sect it is enough to look at his religious works. One can see his open constructions to figh methods in his book *al-Udda*. In this book he deals with arguments about his sect and criticised some of them which are not arguments and whom think them true arguments.

The aim of this reseach is to contribute some investigations for Cafery law system from the point of view of religious arguments. We suppose that this reseach will reveal some methodical virtues of Caferic law which was effective in the great part of the world at history of Islam.

Our reseach consist of introduction and three chapters. After introduction which we tried to introduce our investigation the first chapter deals with formulation Caferic law methods and its main books about its methods. Second chapter is about life of Tusi and his works. The 3rd chapter is about conception of evidence in *al-Udda* written by Tusi.

## İÇİNDEKİLER

<b>BİLİMSEL ETİK SAYFASI</b> .....	2
<b>YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU</b> Hata! Yer işareti tanımlanmamış. ....	
<b>ÖNSÖZ</b> .....	3
<b>ÖZET</b> .....	5
<b>SUMMARY</b> .....	6
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	7
<b>KISALTMALAR</b> .....	10
<b>GİRİŞ</b> .....	11
I. TEZİN KONUSU .....	11
II. AMAÇ ve ÖNEMİ.....	11
III.YÖNTEMİ .....	11
IV.KAYNAKLARI .....	12

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### CA‘FERÎLER’DE USULÜ FIKHİN OLUŞUMU, DÖNEMLERİ ve USULÜ FIKIHLA ALAKALI TEMEL ESERLERİ

I. CA‘FERÎLER’DE USULÜ FIKHİN OLUŞUMU ve DÖNEMLERİ .....	14
A. İbn Ebî ‘Akîl ve İbn Cüneyd Dönemi .....	16
B. Şeyhu’t-tâife Dönemi .....	17
C. Vahîd-i Behbehânî Dönemi .....	19
II. USULÜ FIKIHLA ALAKALI TEMEL ESERLERİ .....	19

### İKİNCİ BÖLÜM

#### TÛSÎ’NİN HAYATI ve ESERLERİ

I. TÛSÎ’NİN HAYATI.....	25
A. Horasan’da Doğumu ve Yetiştirilmesi .....	25
B. Bağdad’a Hicreti ve Bağdat Okulunun Özellikleri .....	25
C. Necef Dönemi .....	28
D. Ailesi .....	29
E. İlmî Şahsiyeti .....	31
F. Hocaları .....	32

G. Talebeleri .....	34
II. ESERLERİ .....	36
A. Kelamla Alakalı Eserleri .....	37
B. Tefsirle Alakalı Eserleri .....	38
C. Hadisle Alakalı Eserleri .....	38
D. Usulü Fıkhlâ Alakalı Eserleri .....	39
E. Fıkhlâ Alakalı Eserleri .....	39
F. Ricâlla Alakalı Eserleri .....	40
G. Tarih ve Ahbârla Alakalı Eserleri .....	40
H. Dualarla Alakalı Eserleri .....	41
İ. Farklı Konularla Alakalı Eserleri .....	41

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### TÛSÎ'NİN USULÜ FIKIHLA ALAKALI *el-'UDDE* ESERİNDE DELİL ANLAYIŞI

I. ESER HAKKINDA GENEL BİLGİ .....	43
A. Eserin Yazılma Tarihi ve <i>ez-Zerî'a</i> 'dan Önce Yazılma Meselesi .....	43
B. Eserde Tûsî'nin Yararlandığı Âlimler ve Kitaplar .....	45
C. Eserin Baskıları .....	46
II. ESERİN MUHTEVASI .....	46
III. TÛSÎ'NİN DELİL ANLAYIŞI .....	50
A. Muteber Deliller .....	51
1. Kitap .....	51
2. Ahbâr .....	55
3. Ef'âl .....	65
a. Fiilin Tarifi ve Vasıfları .....	65
aa. Hasen .....	66
ab. Kabîh .....	67
b. Hz. Peygamber'i Örnek Almanın Anlamı ve Ona İttibanın Aklen veya Naklen Vacip Olup Olmaması .....	68
c. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılık Derecesi .....	70
d. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığını Tespit Yolları .....	71



e. Hz. Peygamber'in Fiillerinde Çelişkinin Olup Olmayacağı .....	74
4. Akıl .....	75
5. İstishâb .....	85
B. Muteber Olmayan Deliller .....	88
1. İcmâ .....	88
2. Kıyas .....	96
<b>SONUÇ</b> .....	105
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	107

**KISALTMALAR**

a.mlf. :	aynı müellif
bkz. :	bakınız
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İA :	Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
nşr. :	neşreden
sy. :	sayı
trc. :	tercüme eden
t.y. :	tarih yok
y.y. :	yayın yeri yok

## GİRİŞ

### I. TEZİN KONUSU

Ca'ferî âlimlerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (v.460/1067) usulü fıkıhla alakalı *el- 'Udde fî usûli 'l-fikh* adlı eserindeki delil anlayışı, onun hayatı ve eserleri tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

### II. AMAÇ ve ÖNEMİ

Ca'ferî mezhebinde Usûlîler ve Ahbârîler ismiyle tanınan iki ekolün metotlarını sentezleştiren ve bir devre adını veren Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin hayatının, eserlerinin tanıtılması ve usulü fıkıhla alakalı *el- 'Udde fî usûli 'l-fikh* eserinde delil anlayışının tespit edilerek tahlil edilmesi ve bu yolla V. asırda ve daha önceleri yaşamış Ca'ferî bilginlerinin de konuyla alakalı görüşlerinin incelenmesidir.

Tûsî mezhep içerisinde usulle alakalı eser yazan üçüncü kişidir. Ancak onun bu eseri sahasında yazılmış en kapsamlı eserlerin ikincisi sayılmaktadır. Çünkü ilk eser Şeyh Müfid'e ait olup risale mahiyetindedir. Yaklaşık üç asır Ca'ferî mezhebine hâkim olan bir dönemin kurucusu sayılan Tûsî'nin delil anlayışının tespit edilmesi bize aynı zamanda o dönemle alakalı bilgi verecek, o zaman diliminde Ca'ferî âlimleri tarafından kabul edilen delillerin bilinmesini sağlayacaktır. Günümüzde de Ca'ferî mezhebinde Tûsî'nin rivayetlerinin ve görüşlerinin bir esas olarak kabul görmesi Tûsî'nin bu mezhepteki önemini göstermektedir.

Tûsî'nin en önemli taraflarından biri de yöntem olarak Sünnî fıkıh usulünden istifade etmiş olması, Ca'ferî fıkıh usulünü Sünnî usulün tertibine yaklaştırmasıdır.

### III. YÖNTEMİ

Çalışmamızda Ca'ferîler'de usulü fıkıhın oluşumu, dönemleri ve usulü fıkıhla alakalı temel eserleri ele alınmış, Şeyh Tûsî'nin hayatı, ailesi, ilmi şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Konumuzun esası Tûsî'nin *el- 'Udde* eseri ile alakalıdır. Önce bu eser hakkında genel bilgi verilmiş, eserin muhtevası tanıtılmış ve Tûsî'nin Kitap, Ahbâr, Ef'âl, İcmâ, Kıyas, Akıl ve İstishâb'la alakalı görüşleri incelenmiştir.

Çalışmamız esnasında ilk önce Tûsî'nin *el-'Udde* isimli eseri incelenmiş ve buradaki görüşleri tespit edilerek değerlendirilmiştir. İlgili kaynaklardan istifade edilerek Tûsî'nin hayatı ve eserleri de tanıtılmıştır. Ca'ferî mezhebinde esas kabul edilen diğer usul kitaplarına da müracaat edilerek konular mukayeseli işlenmiştir.

#### IV. KAYNAKLARI

Tezimizde elbette ana kaynağımız *el-'Udde*'dir. Tûsî'nin hocaları olan Şeyh Müfid'in *et-Tezkira* ve Şerif Murtazâ'nın *ez-Zerî'a* isimli eserleri istifade ettiğimiz temel kaynaklardır. Bu eserler *'Udde*'den önce yazıldığı için Tûsî'nin görüşlerinin oluşumunda ve şekillenmesinde önemli yere sahiptir. Tûsî'den sonra yaşamış Allâme Hillî'nin *Mebâdiü'l-vusûl* eserine de yer-yer müracaat ettik.

Konuyu dolaylı olarak ele alıp araştıran birkaç makale ve bir tez dışında bu alanda yapılmış bir araştırmaya rastlayamadık. Bu araştırmalar şunlardır:

1. Hayreddin Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, *Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993. Bu makale çok genel olup tüm Ca'ferî mezhebinin usul anlayışını ortaya koymaktadır.
2. Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, yıl. 5, sy. 3, 2005. Bu çalışmada yazar Tûsî'nin işlediği bazı konuları mukayeseli ve eleştirel bir biçimde ele almıştır. Makale olduğu için işlediği konular sınırlıdır.
3. Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999. Bu çalışmada yer-yer Tûsî'nin görüşleri verilmekle beraber hicri V-VI. asırlarda yaşamış diğer usul bilginlerinden de nakiller yapılması sebebiyle konunun çerçevesi geniş tutulmuştur. Bu tezde Tûsî'nin görüşlerine kısaca değinildiği için onun görüşlerinin bilinmesinde yeterli gözükmemektedir.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **CA‘FERÎLER’DE USULÜ FIKHİN OLUŞUMU, DÖNEMLERİ ve USULÜ FIKIHLA ALAKALI TEMEL ESERLERİ**

## I. CA‘FERÎLER’DE USULÜ FIKHİN OLUŞUMU ve DÖNEMLERİ

Fıkıhî mezhepler yaklaşık ilk iki hicrî asrı kapsayan dönemde tam olarak teşekkül etmediği için söz konusu zaman dilimi içerisinde müstakil bir Şîî fıkıhından da bahsetmek doğru olmaz. Ayrıca Şîa’nın mezhepleşme süreci ilkin itikadî açıdan olmuş, fıkıhî farklılık ise daha sonraları yaşanmıştır.<sup>1</sup>

Fıkıh usulü ilminin ilk defa Sünnî âlimler tarafından kullanılması Ca‘ferîler’in de kabul ettiği bir gerçektir. Ancak onlar bunu şöyle açıklamaktadırlar: Rasûlullah’ın vefatı ile Sünnî ulema teşrî‘î kaynaklarını kaybetmiş oldukları için aslı Kur’an ve Sünnet’e dayanan usul kaidelerini kullanmak zorunda kaldılar. Kendileri açısından ise böyle bir zorunluluk söz konusu değildi. Çünkü Rasûlullah’ın vefatından sonra büyük gaybet dönemine (329/942) kadar teşrî‘î kaynak olarak masum imamlara güvendiler. Fıkıh usulünü ilk kullananların Sünnîler olduğunu söylemeler de bu ilmin mucidi olarak kendilerini görmektedirler.<sup>2</sup>

Erken dönem Şîîler’i, müstakil bir devlete sahip olmadıkları için farklı bir hukukî sisteme ihtiyaç duymamışlardır. Fakat onlar hak mezhep çemberinin dışına atılmaya başlanınca, pek çok Şîî âlim, Bağdat’ta hâkim olan Büveyhîler’in de teşvikiyle kendi hukuk sistemlerini ve uygulamalarını oluşturmaya başlamıştır. Bu süreç Şeyh Müfid namı ile meşhur Muhammed b. Muhammed b. Nu‘mân (v.413/1022) ile birlikte onuncu asrın sonunda yaşanmıştır.<sup>3</sup>

Ebü’l-Kasım Gorcî Şîa’da fıkıh usulünün gelişimini şöyle açıklamaktadır:

“Şîa bu alanda Ehl-i sünnet’den yaklaşık üç asır geç kalsa da kısa zaman zarfında bu ilmi kemal zirvesine ulaştırmıştır. Bunun sebeplerini şöyle sıralaya biliriz:

1. Usul sahasında Ehl-i sünnet’in birkaç asırlık birikimi Şîî ulemanın eline hazır şekilde ulaştı. Bu birikimden istifade ettiler ve buna kendi görüşlerini eklediler.

<sup>1</sup> Cemil Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.12.

<sup>2</sup> Ebü’l-Kasım Gorcî, “Usûlü’l-fikh II”, *Dâiretü’l-ma‘ârifî’l-islâmiyyeti’ş-şî‘iyye*, IV, 285, 290; Muhammed Rıza el-Ensârî, “eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu”, s.56-58 (Tûsî’nin *el-‘Udde* eserinin mukaddimesi).

<sup>3</sup> Cemil Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.27.

2. İctihad kapısı Ehl-i sünnet'in aksine Şîa'da kapanmamıştır. Bundan dolayı ictihâd kısa zamanda inkişaf etti."<sup>1</sup>

Usulü fıkıh kendine has özellikleri olan birçok tarihi süreçten geçmiştir. Bu merhalelerden bazıları Sünnî ve Şîî usulü açısından ortak, bazıları ise sadece birine aittir. Ca'feriyye mezhebinde fıkıh usulü ve deliller bakımından iki farklı yöneliş ve yaklaşım vardır. Bunlar Usûlîler ve Ahbârîler'dir<sup>2</sup>. Bu iki grubun delil anlayışı ve hükme varma usulleri birbirinden oldukça farklıdır. Fıkıh usulünü kuran ve geliştiren grup ise Usûlîler'dir.

Fıkıh usulünün, imamlar tarafından ortaya konan Şîî düşüncesinde olup olmadığı ve ne zaman Şîî fıkıhında bundan istifade edilmeye başlandığı hususunda Ahbârîler ve Usûlîler arasında görüş birliği yoktur. Ahbârîler bu ilmin Ehl-i sünnet tarafından ortaya konup, daha sonra Şîîler tarafından benimsendiğini; fakat bunun bizzat imamlar tarafından men edildiğini söylemektedirler. Usûlîler ise bu görüşlerin tutarsızlığına işaret etmiş ve bunun, imamlar ve onların ashabı tarafından teşvik edildiğini ileri sürmüşlerdir. Usûlîler, fıkıh usulünün hadis ve fıkıh ilimlerinden sonra ortaya çıktığını ve bunun, tarihî bir zaruret olduğunu ifade ediyorlar. Onlara göre nass döneminde yaşayan ulemanın bu ilme ihtiyaç duymaması, gaybetten sonra da aynı şekilde söz konusu ilmin gerekli olmadığı manasına gelmez. Çünkü ulemayla nass dönemi arasındaki fasıla büyüdükçe, Usûlîler'e göre bu uzaklaşma, usule ilişkin bir takım genel kaidelerin konulması ve şer'î hükümlerin bunlardan istinbât edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu sebepten, yaklaşık iki asır süren ilk dönem ahbârîliğin yerini usûlî düşünceye bırakması kaçınılmaz olmuştur.<sup>3</sup>

Şîî müellifler, fıkıh usulünün gelişme sürecini, belirli dönemlere ayırmışlardır. Bunlardan birincisi, hazırlık dönemi olup, usulün tohumlarının atıldığı devredir. İbn Ebî 'Akıl ve İbn Cüneyd'le başlayıp, Tûsî'nin zuhuruyla son bulur. İkinci dönem ise, ilim dönemi olarak adlandırılır. Bu zaman diliminde, usulî

<sup>1</sup> Ebü'l-Kasım Gocî, "Usûlü'l-fıkıh II", *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-islâmiyyeti's-sî'iyye*, IV, 295.

<sup>2</sup> Ahbârîler'e göre şer'î hükümlerin delilleri, Sünnet aracılığı ile anlaşılan Kur'an ile Sünnet'ten ibarettir. Sünnet Hz. Peygamber'in ve on iki imamın söz, fiil ve takrirleridir. Akıl, ictihâd ve kıyas onlara göre delil değildir. Usûlîler'e göre ise müctehidlerin hüküm verebilmek için başvuracakları dört delil vardır: Kitap, Sünnet, İcmâ ve Akıl. Kitap ve Sünnet bütün hükümleri açıklamadığı için ictihâda ihtiyaç vardır. (Bkz. Karaman, "Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s. 329 (Şîilik Sempozyumu içinde); a.mlf., "Ca'feriyye", *DİA*, VII, 6).

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.108-109.

düşüncenin sınırları oluşturulmuş ve usulün bu dönemde fikhî sahaya tesiri oldukça geniş olmuştur. Bu dönemin kurucusu ise Şeyh Tûsî'dir. Bu çıkışı biraz değiştirmek suretiyle İbn İdris, Muhakkık ve Allâme Hillîler, Şehid Evvel ve Şehid Sâni devam ettirmişlerdir. Üçüncü döneme gelince o da, Safevîler'den sonra tekrar zuhur eden ahbârîliğin ortadan kaybolmasıyla birlikte ortaya çıkan olgunluk dönemidir. Bu, Behbehânî'nin açmış olduğu medreseyle birlikte ortaya çıkmıştır ve bugüne kadar gelişmiş şekliyle Şîî düşüncesine bu medrese hâkimdir.<sup>1</sup>

#### A. İbn Ebî 'Akîl ve İbn Cüneyd Dönemi

Ahbârîler'in hâkim olduğu gaybet sonrası iki asırlık dönem içerisinde, Usûlîler'in kendi öncüleri olarak kabul ettikleri iki şahsiyet ortaya çıktı; fakat onların bu iki âlimi, bütün yönleriyle kabul ettikleri söylenemez. Her ikisinin de müşterek noktası aklî istidlâl metodundan istifade etmiş olmalarıydı. Usûlî ulema bunları, imamların zamanında mevcut olduğunu iddia ettikleri rasyonel ve analitik fikhin takipçisi olarak kabul edip gaybet sonrası kelim ve fıkıh disiplinlerinin öncüleri olarak benimsediler. Bu iki âlim Kadîmeyn olarak isimlendirilmektedir.<sup>2</sup>

Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Ebî 'Akîl el-Ummânî IV/X. asrın ilk yarısının uleması arasında yer alıp, ilk olarak aklî delillerden istifade eden ve usûlî anlayışın tohumlarını atan şahıs olarak bilinir. Aynı zamanda onun, fikhî usulden ayıran ilk âlim olduğu söylenir. Ondan sonra da bu yolu onun çağdaşı ve talebesi olan Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-Kâtip el-İskâfî (v.381/991) devam ettirmiştir. O Müfid, Ahmed b. Ali en-Necâşî (v.450/1058) ve Tûsî'nin hocaları arasında yer alır. Şîî ulemadan bazısı, ilk olarak ictihâd kapısını aralayanın, İbn Ebî 'Akîl olduğunu söylerken, bazıları da onun İbn Cüneyd olduğunu ifade etmektedirler. İbn Cüneyd'in Hanefî fikhıyla amel edip zannî hükümlere çok güvendiği de rivayet edilen hususlar arasındadır.<sup>3</sup>

İbn Ebî 'Akîl ve İbn Cüneyd'in bu yaklaşımları, imamların hadislerini aktarmakla meşgul olan Ahbârîler tarafından dışlanmış, bu yüzden kendi dönemlerinde fazla dikkat çekmemişlerdir. Sonraki dönemlerde özellikle VII/XIII.

<sup>1</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-usûl*, s.87-88.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.109.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.110-111.



asrın ikinci yarısından itibaren aklî analizin Ca'ferî hukukuna nüfuz etmeye başlaması, onların çalışmalarının fazlasıyla takdir toplamasını sağlamıştır.<sup>1</sup>

İbn Cüneyd'in hocası olan İbn Ebî 'Akîl, ilmî disiplinler bakımından onunla kıyaslandığında, bir fakih olmaktan ziyade daha çok mütekellemdir.<sup>2</sup> İbn Ebî 'Akîl kendi usulünü Kur'an'ın küllî kaideleri ve meşhur hadisler üzerine kurmuş, haber-i vâhid'i muteber bir delil olarak kabul etmemiştir. İbn Cüneyd ise katî olmayan hadislerle amel ettiği için hadisçi okuluna mensup sayılmıştır. Ancak illeti açık ve kesin olarak bilinen hükümlerde kıyası caiz gördüğü ve hadislerin zahirine göre hüküm yanında yine naslara dayanan genel hüküm ve prensiplerden hareketle hüküm üretme yolunu tuttuğu için içlerinde Müfîd'in de bulunduğu birçok fıkıhçı tarafından tenkit edilmiştir.<sup>3</sup>

İlk dönem Ahbârîler'in hâkim olduğu zaman diliminde yaşayan bu iki âlim, daha sonra Şeyh Müfîd'le başlayacak olan usûlî düşüncenin tohumlarını atmışlardır. Bununla birlikte eserleri bugün elimizde olmayan bu iki müellif, sistematik bir usul ortaya koymamışlardır.

## B. Şeyhu't-tâife Dönemi

Tûsî'den önce hocası Şeyh Müfîd usûlî düşüncenin temelini atsa da herhalde kelimî yönü daha ağır bastığı için bu dönem Tûsî ile başlatılmıştır. Şöyle ki, *kelamcılar okulu* adı altında Şeyh Müfîd, Şerif Murtazâ Ali b. Hüseyin (v.436/1044) ve Takiyyuddîn b. Necmuddîn el-Halebî'nin (v.447/1055) başını çektiği bir dönemden de bahsedilmiştir.<sup>4</sup> Bu âlimlerin gayretlerinin neticesinde beşinci asrın birinci yarısında Ahbârî okulu etki sahasından tamamen çekilmiştir.

Tûsî, Küleynî (v.329/939-940) ve Sadûk (v.381/991) tarafından temsil edilen gelenekçilerle Müfîd ve Murtazâ tarafından oluşturulan kelam (usûlî) ekolünün metotlarının birleştirmek suretiyle daha mutedil bir fıkıh okulu kurmuştur. Onun haber-i vâhid'i de dâhil ederek ahbârî fıkıhta kaynak kabul etmesi, bunun yanında rasyonel ve analitik metodu da muhafaza etmiş olması, Şîî fıkının bugüne kadar

<sup>1</sup> Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmîyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.25.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.19.

<sup>3</sup> Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.321.

<sup>4</sup> Bkz. Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.322.

devam eden en bariz özelliğidir. Şerif Murtazâ gibi akla ağırlık veren bir metodu tercih etmemiş, bilakis akılla vahyi birleştiren bir yol seçerek, fıkha uyarlamıştır. Kısacası o, vahye ağırlık verip bunu aklî delillerle desteklemiştir.<sup>1</sup>

Tûsî Ca‘ferî fikhının hazırlık devresine nokta koymuş, bu ilmin kemal ve olgunluk dönemini başlatmıştır. Ondan önce müctehid olarak kabul edilen şahıslar olsa da usûl ve fıkıh ilminin gerçek kurucusu Şeyh Tûsî’dir. Tûsî’ye kadar bu ilimler mahdut ve eksik bir halde idi.

O *Mebûsût* adlı eserinde tefrî‘î (küllî kaidelerden fer‘î hükümlerin çıkarılması) metoda üstünlük vermiş, sadece rivayetlerin nakliyle yetinmemiştir. Bununla beraber haber-i vâhid’e karşı yaklaşımı sebebiyle de Ahbârîler’in hâkim olduğu dönemin özelliklerini de korumuştur. O Usûlîler’in metodu ile Ahbârîler’in delillere yaklaşımını birleştirmiş ve yeni bir çıkır açmıştır.

Tûsî’nin vefatından sonra yaklaşık bir asır boyunca taklit dönemi hüküm sürmüştür. Bu süre zarfında sadece eserleri nakledilmiş ve şerh edilmiştir. Onu ilk eleştiren şahıs Muhammed b. İdris el-Hillî (v.598/1202) olmuştur.<sup>2</sup>

Muhakkık el-Hillî diye anılan Ebû’l-Kasım Necmuddîn Ca‘fer b. el-Hasan (v.675/1277) ve onun öğrencisi el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar Allâme el-Hillî (v.726/1326) ise Tûsî’nin yazdıklarını sistemleştirmiş ve eksik bıraktıklarını tamamlamışlardır.<sup>3</sup>

Şeyh Tûsî’nin açtığı ve üç asır kadar süren bu çıkır üç ayrı yaklaşımda devam etmiştir: a) Oğlu Hasan’ın da içinde bulunduğu ekol Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin metodunu izlemiş ve ona uygun fetvalar vermiştir. b) Muhammed b. İdris el-Hillî’nin temsil ettiği başka bir gurup, Tûsî’yi bilhassa haber-i vâhid’i delil olarak kabul etmesi açısından şiddetle eleştirmiştir. c) Muhakkık el-Hillî ve öğrencisi İbn Mutahhar el-Hillî onun yazdıklarını sistemleştirmiş, Şeyh’in Sünnî fıkıhtan aldığı unsurları Şîî fıkıhı ile kaynaştırarak Şeyh’in itibarını sarsan tenkitlere sert bir mukabelede bulunmuşlardır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.116.

<sup>2</sup> Muhsin Emîn, *A ‘yânü’s-Şî’a*, IX, 160.

<sup>3</sup> Karaman, “Ca‘feriyye”, *DİA*, VII, 6.

<sup>4</sup> Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.324; a.mlf., “Ca‘feriyye”, *DİA*, VII, 6.

Tûsî *el-Mebsût* ve *el-Hilâf*'ta Sünnî kaynaklara uzanarak bunların muhtevasını Şîî fıkıhına aktarmış ve mukayeseler yapmıştır. Tûsî okulunun hâkim olduğu üç asır boyunca bu usulde önemli bir değişiklik olmadı. Şehid-i Evvel Şemsüddîn Muhammed b. el-Mekkî el-‘Âmilî (v.786/1384) bilhassa *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'id* eserinde, Sünnî fıkıhı devreye sokmadan, Şîî fıkıhını ortaya koydu. İçlerinde ikinci Şehid Zeynuddîn b. Ali el-‘Âmilî'nin (v.966/1559) de bulunduğu birçok takipçisi bir buçuk asır Şehid-i Evvel'in geliştirdiği fıkha bağlı kaldılar.<sup>1</sup>

### C. Vahîd-i Behbehânî Dönemi

Bu döneme gelince, Safevîler'den sonra tekrar zuhur eden ahabîrîliğin yok olmasıyla birlikte ortaya çıkan olgunluk dönemidir. On ikinci asrın ikinci yarısında iyi yetişmiş bir fıkıhçı, aklî istidlâl kabiliyetini üst seviyede temsil eden bir usulcî âlim Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Vahîd-i Behbehânî (v.1205/1790) kendi okulunu ilmî çevrelere benimsetti. Bu okulun özelliği fıkıh usulü ilmini yeniden canlandırması, mantıkla bütünleştirmesi ve ince bir teknikle adeta yeniden kurması şeklinde özetlenebilir.

Behbehânî'den sonra bu ilim dalını zenginleştiren, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getiren âlim Murtazâ b. Muhammed Emin el-Ensârî'dir (v.1281/1864).<sup>2</sup> Günümüze kadar ilmî çevrelerde hâkim olan okul Ensârî okuludur.

## II. USULÜ FIKIHLA ALAKALI TEMEL ESERLERİ

Ca'ferî ulema daha önceden fıkıh usulü ilmine sahip olduklarını ifade etmekle beraber bu ilmin tatbik safhasının gaybet döneminden (329/942) sonra olduğunu söylemektedirler. Fıkıh usulü ile alakalı ilk yazılan eserlerin ise imamî mütekellim Hişâm b. el-Hakem eş-Şeybânî'ye (v.199/814) ait *Kitâbü'l-alfâz ve mebâhisuhâ* ve Yunus b. Abdurrahman'ın *Kitâbu ihtilâfî'l-hadîs* olduğunu kaydetmektedirler.<sup>3</sup> Hatta bu eserlerin İmâm Şâfiî'nin (v.204/819) *Risâle*'sinden

<sup>1</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, s.325.

<sup>2</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, s.326-327; Ayrıca bkz. Mazlum Uyar, *Ahabîrîlik*, s.334-339; Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” ( çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.414-415.

<sup>3</sup> Muhammed Sâdık, “Usûlü'l-fikh I”, *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 281-282; Muhammed Rıza el-Ensârî, “eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu”, s.61.

önce kaleme alındığını ifade etmişler. Bu kitaplar *Risâle*'den önce yazılmış olsa da *Risâle* gibi usulün birçok konusunu işlememiş sadece bir konuyu işlemekle yetinmiş, bunun yanında hem usulle hem de başka ilim dallarına ait konuları müşterek bir şekilde ele almıştır.

Yine fıkıh usulü ile alakalı kaidelerin ilk defa İmam Muhammed el-Bâkır b. Ali (v.114/733), ondan sonra ise oğlu İmam Ca'fer Sâdık (v.148/765) tarafından öğrencilerine yazdırıldığı gelen rivayetler arasında kaydedilmektedir.<sup>1</sup>

Üçüncü asrın kelimcilerinden olan İsmail b. Ali b. İshak en-Nevbahtî de bu sahada *Kitâbü'l-husûs ve'l-umûm ve'l-asmâi ve'l-ahkâm*, *Kitâbu nakdi Risâleti's-Şâfiî*, *Kitâbu ibdâli'l-kıyâs* ve *Kitâû'n-nakdi 'alâ İsa b. Ebân fi'l-ictihâd* gibi eserler yazmıştır. Yine bu asırda yaşamış Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî de *Kitâbu haberi'l-vâhid ve'l-'ameli bih* ve *Kitâbü'l-husûs ve'l-umûm* eserlerini kaleme almıştır.<sup>2</sup> Ancak bu iki âlimin eserleri günümüze kadar muhafaza edilememiştir.

İbn Ebî 'Akîl el-Ummânî İmâmiyye içerisinde fıkıh usulü üzerinde ilk kafa yorarlardan olup, bu sahada özel kitabı olmasa da fıkıhla alakalı *el-Mutemessik bi habli Âli'r-Rasûl* isimli bir eser kaleme aldığı ifade edilir.<sup>3</sup> Amma bu eser, bugün elimizde mevcut değildir. Onun büyük gaybet döneminin başlarında fıkıhı düzenleyen, akıl ve mantığı kullanan, usul ve fûrû ile ilgili araştırmaları başlatan ilk kişi olarak tanımlandığını ifade etmiştik.

İbn Ebî 'Akîl gibi İbn el-Cüneyd el-İşkâfî de Şeyh Müfid'den (v.413/1022) bir önceki nesilden olup Bağdat'ta yaşamıştır. Onun, fıkıhla alakalı yirmi ciltlik *Kitâbu tehzîbi's-Şî'a li ahkâmi's-şerî'a* isminde bir kitap yazdığı ifade edilir. Bu kitabında usule ait bazı meseleleri ve istinbâttaki birtakım müşterek unsurları tedvin ettiği söylenmektedir. Daha sonra bu eserin özeti mahiyetinde başka bir kitap kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Bu eserin adı ise *el-Muhtasarü'l-Ahmedî fi'l-fikhi'l-Muhammedî*'dir.<sup>4</sup> İbn Cüneyd, kıyas ve ictihâd kabul etmiş ve bu konuyla ilgili de *Kitâbu keşfi't-temvîh ve'l-iltibâs fi ibdâli'l-kıyâs* ve *Kitâbu izhâr mâ seterahu ehli'l-'inâd mine'r-rivâye 'an eimmeti'l-itratî fi emri'l-ictihâd* adlı eserleri yazmıştır. Tûsî,

<sup>1</sup> Muhammed Sâdık, "Usûlü'l-fikh I", *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 281.

<sup>2</sup> Ebû'l-Kasım Gorcî, "Usûlü'l-fikh II", *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 292-293; Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.67.

<sup>3</sup> Ebû'l-Kasım Gorcî, "Usûlü'l-fikh II", *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 293.

<sup>4</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.112.

kıyası kabul ettiği gerekçesiyle Ca'ferî âlimlerin onun görüşlerini reddettiklerini söyler.<sup>1</sup>

Ca'ferîler'de fıkıh usulü ilminin bütün konularını ihtiva eden ilk eseri yazan İbn Cüneyd'in öğrencisi Şeyh Müfîd'dir. Müfîd bu eserini, IV/X. asrın sonlarıyla V/XI. asrın başlarında kaleme almıştır. Onun bu eseri, muhtasar bir el kitabı olup, öğrencisi Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcekî'nin (v.429/1037) *Kenzü'l-fevâid* adlı eserinde özet olarak kaydedilmiştir. Bu eserin ismi tam olarak bilinmemekle beraber *et-Tezkira bi usûli'i-fikh* olarak tanınmaktadır. Şeyh Müfîd tüm hükümlerin delillerini Kitap, Sünnet ve Ehl-i beyt imamlarının görüşleri şeklinde üç kaynakla sınırlamaya çalışmış, re'y, ictihâd ve kıyası kabul etmemiştir.<sup>2</sup>

Müfîd, İbn Ebî 'Akîl ve hocası İbn Cüneyd'i kıyas, rey ve istihsanla uğraştıkları için tenkit etmiştir. Bu amaçla *en-Nakd 'alâ İbni'l-Cüneyd fî ictihâdihi fî'r-re'y* adlı bir risale de yazmıştır.<sup>3</sup>

Müfîd'in öğrencileri Şerif Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ise imamların üstün konumunun belirlenmiş olması rahatlığıyla hareket etmişler, ictihâd ve kıyas konusunda daha esnek bir tutum sergilemişlerdir.<sup>4</sup> Şeyh Müfîd'in söz konusu muhtasar kitabı dışında, fıkıh usulü ile ilgili sonraki iki temel eser, bu iki âlim tarafından kaleme alınmıştır. Bunlar, Murtazâ'nın *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*'si ile Tûsî'nin *Uddetu'l-usûl* isimli eserleridir.

Şerif Murtazâ'nın bu eseri dışında *Kitâbu mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, *Kitâbu ibdâli'l-kıyâs* ve usulü fıkıhla alakalı münferit risaleleri vardır.<sup>5</sup>

Müfîd'in eseri orijinal haliyle elimizde olmadığı için Murtazâ'nın bu kitabı Ca'ferî fıkıh usulünün en eski ve en önemli eseri sayılmaktadır. O bu eserinde Sünnî âlimlerin görüşlerine yer vermiş, kendi kanaatlerini de delilli olarak aktarmaya çalışmıştır. Bu eserin en önemli özelliği usûlüddîn ile usulü fıkıh arasında bir fasıla çizmesidir. Çünkü ondan önce bu ilimler bir arada veriliyordu. Müfîd de *Mukni'a*

<sup>1</sup> Tûsî, *Fihrist*, s.209.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.112; Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.27.

<sup>3</sup> Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.27-28.

<sup>4</sup> Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.28.

<sup>5</sup> Muhammed Sâdık, "Usûlü'l-fikh I", *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 282.

eserinde fikhî ve kelamî görüşlerini bir arada vermiştir. Murtazâ kendinden önceki ulemayla kıyaslandığında ahhâra karşı en sert tavır takınan kimsedir.<sup>1</sup>

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi Ca‘ferîler’de ilk usulü fıkıh tarzı eserler, On ikinci İmam’ın gaybetinden yaklaşık bir asır sonra kaleme alınmaya başlamıştır.

Nispeten eski diğer bir kaynak, İbn Zühre el-Halebî’nin (v.585/1189-90) *el-Günye*’sinin ilgili bölümleridir.<sup>2</sup>

Bu kitaplardan sonra hicrî altıncı asrın sonlarında vefat eden Sedîduddîn Mahmud b. Ali b. el-Hasan er-Râzî’nin *el-Mesâdir fî usûli’l-fikh* ve Muhakkık Hillî’nin *Me‘âricü’l-vusûl* ve *Nehcü’l-vusûl* gibi eserlerini temel kaynaklar arasında zikredebiliriz.

Allâme Hillî de önce *Nihâyetü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*’u kaleme almış, bunu da *Tehzîbu tarîki’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl* adında ihtisar etmiştir. *Mebâdiü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl* ismiyle bilinen başka bir usul kitabına da sahiptir.<sup>3</sup>

Bu dönemden sonra, Allâme’nin eserlerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Bunlardan en meşhur iki tanesi, fıkıh usulünün gelişimine önemli katkısı olan ve *ez-Ziyâ’î* ve *el-‘Amîdî*<sup>4</sup> olarak bilinen şerhleridir. Şehid-i Evvel Şemsüddin Muhammed b. el-Mekkî el-‘Âmilî, kendisi bazı faydalı notlar ekleyerek, bu iki şerhi *Câmi‘ul-beyn* isimli bir eserde bir araya getirmiştir.<sup>5</sup>

Son dönem Ca‘ferî ulemanın yazdığı usul eserleri arasında ise Muhammed Hasan b. Zeynuddîn (v.1011/1602) el-‘Âmilî’nin *Me‘âlimü’l-usûl*, Vahîd Behbehânî’nin (v.1205/1790) *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, Ebü’l-Kasım b. el-Mevlâ Muhammed Hasan el-Kummî’nin (v.1231/1815) *Kavânînü’l-usûl*, Muhammed b. Ali b. Muhammed Ali et-Tabâtabâî’nin (v.1242/1826) *Mefâtihü’l-usûl*, İbrahim b.

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahhârîlik*, s.113.

<sup>2</sup> Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.405.

<sup>3</sup> Muhammed Sâdık, “Usûlü’l-fikh I”, *Dâiretü’l-ma‘ârifü’l-islâmiyyeti’s-şî‘iyye*, IV, 282.

<sup>4</sup> Bu eserler, Ziyâuddîn Abdullah b. Mecdüddîn Muhammed’in *Munyetü’l-lebîb*’i ve ‘Amîduddîn Abdülmüttalib b. Mecdüddîn Muhammed’in *Şerhü’t-Tehzîb*’idir. Bu iki kardeş el-Allâme’nin yeğeniydiler ve VIII./XIV. yüzyılı ortalarında yaşadılar. (Bkz. Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.406, (dipnot: 16)).

<sup>5</sup> Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.405-406.

Muhammed Bâkır el-Kazvînî'nin (v.1262/1846) *Davâbıt*'ını ve başkalarını zikredebiliriz.<sup>1</sup>

Büyük âlim ve usulcü Şeyh Murtazâ el-Ensârî Şîa fıkhnın metodolojisini yeniden gözden geçirerek tertip etmiş ve bu disiplinin ufkunu genişletmiştir. Onun fıkıh usulü alanındaki *er-Resâil* veya *Ferâidü'l-usûl* ismiyle derlenen risaleleri, geleneksel Şîa fıkıh medreselerinde halen ders kitabı olarak kullanılmaktadır.

Şeyh Ensârî'nin günümüze kadar gelmiş olan ekolünde, fıkıh usulünün prensipleri, öğrencileri ve takipçileri tarafından sürekli olarak titiz bir incelemeden geçirilmiştir. *Kifâyetü'l-usûl* müellifi Muhammed Kazım el-Horâsânî (v.1329/1911), *Makâlâtü'l-usûl* müellifi Ziyâuddîn el-'Arâkî (v.1361/1948) ve *Nihâyetü'd-dirâye* müellifi Muhammed Hüseyin el-İsfahânî (v.1361/1974) gibi büyük âlimlerin ortaya çıkmasından sonra, onların keskin entelektüel gayretleri sayesinde, Şîa fıkıh usulü, İslamî ilimler alanının en ayrıntılısı durumundadır, halen de müzakere konusudur ve daha fazla gelişime, değişime ve tekâmüle açıktır.<sup>2</sup>

Hicrî üçüncü asrın başlarında oluşmaya başlayan Şîi fıkıh edebiyatıyla ilgili dikkat çeken önemli bir husus da onun tepkisel bir zemin üzerinde bina edilmiş olmasıdır. İçerisinde bulundukları konum sebebiyle diğer alanlarda olduğu gibi fikhî konularda da eleştirel metodu ön plana çıkarmaya çalışmışlardır.

<sup>1</sup> Bkz. Ebü'l-Kasım Gorcî, "Usûlü'l-fikh II", *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-islâmiyyeti's-şî'iyye*, IV, 296-297, 301-302.

<sup>2</sup> Hüseyin Müderrisî, "Şîa Fıkhnında Akıl ve Gelenek" (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.406-407.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**TÛSÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ**



## I. TÛSÎ'NİN HAYATI

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin hayatı üç önemli şehirde geçmiştir. Bu şehirlere göre Tûsî'nin hayatını üç farklı merhalede ele alıp inceleye biliriz. Bu merhaleler şunlardır:

1. Horasan'da doğumu ve yetişmesi,
2. Bağdad'a hicreti,
3. Necef dönemi.

### A. Horasan'da Doğumu ve Yetiştirilmesi

385/995 yılının Ramazan ayında, Horasan'ın Tûs şehrinde dünyaya gelen Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, Şeyhu't-tâife veya kısaca eş-Şeyh lakabıyla şöhret bulmuştur.<sup>1</sup> Hayatının ilk 23 senesini Horasan'da geçirmiş, bu süre zarfında Horasan'ın Nîşâbûr, Meşhed ve Tûs vilâyetlerinde yaşamış olan bilginlerden dil, fikh, usul, tefsir, hadis, kelam gibi ilim dallarında ders almıştır. Tûsî'nin bu dönemde ders aldığı üç hocası tespit edilebilmiştir:<sup>2</sup>

1. Ebû Hâzim Ömer b. Ahmed b. İbrahim en-Nîsâbûrî eş-Şâfiî (v.417/1026),
  2. Ebû Muhammed Abdulhamîd b. Muhammed el-Mukrî en-Nîsâbûrî (v.427/1036),
  3. Ebû Zekerîyyâ Muhammed b. Suleymân el-Hamrânî (?).
- Tûsî'nin çocukluk ve ilk gençlik hayatı ile ailesi hakkında fazla bilgi yoktur.

### B. Bağdad'a Hicreti ve Bağdat Okulunun Özellikleri

İlk ve orta tahsilini Tûs'ta yaptıktan sonra bilgisini artırmak maksadıyla 408/1017 yılında Bağdad'a göç etmiştir. O günlerde sadece Tûsî değil, ilimle uğraşmak isteyen her kes Bağdad'a hicret ediyor, ilim merkezi olarak tanınan bu şehirde aradıkları imkânı buluyorlardı. Medreseleri, hocalarının yanı sıra iki büyük kütüphaneye sahip olması da bu şehri ilgi merkezi kılıyordu. Bu kütüphanelerden birincisi 381/991 veya 383/993 yılında Büveyhî veziri Sâbûr b. Erdeşîr (v.416/1025)

<sup>1</sup> Bahrânî, *Lu'lu'e*, s.293.

<sup>2</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.5-12 (Tûsî'nin *el-'Udde* eserinin mukaddimesi).

tarafından kurulmuş olan ve 10 binin üzerinde kitap ihtiva eden Dârulilim'dir. İkincisi de Şerif Murtâza'nın 80 bin kitaba sahip olan kütüphanesiydi.<sup>1</sup>

Mahmud Gaznevî (998-1030) hâkimiyeti altında olan Horasan'da aklî ilimleri tahsil edenlere, felsefecilere ve Mu'tezile, Şîa, Cehmiyye, Müşebbihe gibi diğer mezheplere yapılan baskılar<sup>2</sup> da bu hicretin başka bir sebebi olabilir. Bağdad ise o günlerde Şîi Büveyhî hâkimiyeti altındaydı.<sup>3</sup>

Bağdat'ta çağının meşhur İmâmîyye âlimlerinden Şeyh Müfid olarak tanınan Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân'dan (v.413/1022) 5 sene ders almış ve o henüz hayattayken onun *el-Mukni'a* isimli eserini *Tehzîbü'l-ahkâm* adı altında şerh etmeye başlamıştır.<sup>4</sup> Bu şerh, Ca'ferî mezhebine ait *Kutub-i Erba'a* olarak bilinen dört hadis kaynağından bir tanesidir.

Yine bu dönemin âlimlerinden 411/1020 yılında vefat eden ve Şeyh Müfid'in de hocası olan Hüseyin b. Übeydullah el-Gadâirî'ye (v.411/1020) talebelik etmiştir. Aynı zamanda *Ricâlü'n-Necâşî* kitabının sahibi Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin (v.450/1058) çağdaşı olmuş, onunla beraber derslere katılmıştır.<sup>5</sup>

Şeyh Müfid'in vefatından sonra Şerif Murtâza lakabıyla şöhret bulan ve Müfid'in en seçkin talebesi olan Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî (v.436/1044) Bağdat'ta Ca'ferî mezhebinin önderliğini üstlenmiştir. Nakipliği zamanında büyük bir nüfuz ve servete sahip bulunan Şerif Murtazâ, Tûsî'yi himaye etmiş ve ona, 12 dinar aylık bağlamıştır.<sup>6</sup> Tûsî kitaplarından çoğunu Murtâza'nın talebesiyken kaleme almıştır. Bunların başında *et-Tehzîb*, *Kutub-i Erba'a*'nın dördüncü kitabı olan *el-İstîsbâr*, *er-Ricâl* ve Murtazâ'nın *eş-Şâfi* adlı eserinin bir hulasası olarak kabul edilen, *Telhîsü's-Şâfi* gelir. Tûsî 23 sene yanında bulunduğu Şerif Murtazâ'nın vefatı üzerine onun yerine geçmiş, İmâmîyye mezhebinin önderi olmuş, hocalık ve ilmi faaliyetleriyle tanınmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Muhammed İkbâl el-Ensârî, "Şeyhü't-tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallefâtuhu", *ez-Zikra'l-elfiyye*, s.490-492; Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.63-68.

<sup>2</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.67.

<sup>3</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.68; Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.15-16.

<sup>4</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.18.

<sup>5</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Sî'a*, IX, 159.

<sup>6</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. ج-٢ (Tûsî'nin *et-Tibyân* eserinin mukaddimesi).

<sup>7</sup> Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.114-115.

Abbasî halifesi Kâim-Biemrillâh (422/1031-467/1075) tarafından Bağdat'ta kendisi için ilim kürsüsü tahsis edildi ki, bu kürsü ilimde derinleşen ve çağdaşlarını o günlerde birçok yönden geçen pek az insana nasip oluyordu.<sup>1</sup>

Bu sıralarda Bağdat'ta Kerh semtinde oturan Tûsî, hayatının 12 sene kadar süren bu devresinde kendi selefleri Müfîd ve Murtazâ gibi Büveyhîler'le sıkı ilişkiler içine girmiştir. Abbasî halifesi tarafından da takdir edilmekle beraber, Bağdat'ta sık-sık cereyan eden sünnî-şîî çatışmaları yüzünden huzur içinde olmamıştır. Dostları ve yakınları ile birlikte, özel sohbetlerinde sahabeye sövdükleri ithamı ile halife Kâim-Biemrillah'a şikâyet edilmiş ve kendisinin *Misbâh* adlı eserinde *Âşûrâ*<sup>2</sup> duasındaki zalime lanet yağdıran metin de bunu ispat için delil olarak ileri sürülmüştür. Bu şikâyet üzerine halife tarafından sorguya çekilmiş ve bu sorgulamayı cevaplamak suretiyle beraat etmiştir.<sup>3</sup>

Şeyh Tûsî dinî ilimlerin sadece birinde değil, birçokunda söz sahibi olmuş, bu ilimleri kavramış ve onun bu özellikleri Bağdat'ta tesis ettiği okuluna da yansımıştır. Bu okulun önemli özelliklerini şu şekilde sıralaya biliriz:

1. İmâmiyye'de fıkıh, usul, tefsir gibi konularda o güne kadar hâkim olan hadis merkezli naklî yaklaşıma rivayetlerin tefsirinde ve bunların arasındaki çelişkiyi giderme hususunda akıl unsurunu ve aklî delilleri eklemiştir. Hüküm istinbâtında aklı nakle bağlı kılmamış, bilakis her ikisini sonuca varmada iki ayrı dayanak kabul etmiştir.

2. Bu yöntem değişikliğinin sonuçlarından biri de onun, o güne kadar uygulanmadığı için gelişmeyen usulü fıkıh kurallarını geliştirmesidir. Bu sebeple o, İmamî usulü fıkıhında geniş çerçeveye sahip ilk usul kitabını kaleme almıştır.

3. Bağdat'ta farklı mezheplerin, kelâmî fırkaların, değişik görüşlerin bulunması, orada benzeri olmayan ilmi bir muhitin oluşmasına sebep olmuştur. Bu çeşitlilik sebebiyle Tûsî kelamla, mukayeseli fıkıh ve usulü fıkıhla uğraşmış ve bunları okulunda okutmuştur. Mukayeseli fıkıh sahasında da *el-Hilâf* isimli meşhur eserini yazmıştır.

<sup>1</sup> Muhsin Emîn, *A 'yânü's-Şî'a*, IX, 159.

<sup>2</sup> Tûsî, *Misbâhü'l-muctehid*, s.774, 784.

<sup>3</sup> Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131.

4. Bağdat, farklı dinlerin, dillerin, ırkların merkezi olmasına ve Tûsî'nin fars dilinin hâkim olduğu Tûs'ta doğup yetişmesine rağmen, eserlerini Arapça yazmış, okulunda Arapça okutmuştur. Tabii ki, bunun sebebi Bağdat'ta arap dilinin hâkim konumda olması idi. Tûsî'nin Farsça bilinen bir eseri yoktur.<sup>1</sup>

5. İmâmiyye mezhebinin fûrû fikhına sahip bulunduğunu, şer'î hükümlerin belli kurallara bağlı olduğunu, diğer mezheplerle kendi mezhepleri arasında bazı fikhî meselelerde benzerliğin olduğunu söylemiş ve kendilerine nispet edilen fikhî meselelerin ve fûrû fikhın yetersizliği iddiasını kabul etmemiştir. İşte bu sebeple bu okul fikhî meselelerde tefrî'î metoda bağlı kalmıştır. Diğer mezheplerin zikrettiği birçok fikhî meselenin kendi haberlerinde mevcut olduğunu ve genel hatlarıyla imamları tarafından belirtildiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup>

Tuğrul Bey'in (1040-1063) Bağdad'a gelerek (447/1055) Büveyhî devletini ortadan kaldırması üzerine Tûsî'nin Kerh semtindeki evi yağmalanmış, kitapları ve kürsisi yakılmış ve kendisi de saklanmak zorunda kalmıştır. Kırk yıl kadar Bağdat'ta ikamet etmiş bulunan Tûsî bu hadiselerden sonra Necef'e gitmiş ve ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır. Ayrıca bu hadiseler zamanı Sâbûr'un tesis ettiği kütüphane de yakılmıştır.<sup>3</sup>

Zehebî (v.748/1374) ve Tâcuddîn es-Sübkî (v.771/1369) Tûsî'nin kitaplarının birkaç defa insanların önünde yakıldığını kaydetmektedirler.<sup>4</sup>

### C. Necef Dönemi

448/1056 senesinde meydana gelen bu hadiselerden sonra Necef'e gelen Şeyh Tûsî burada kendi okulunu kurdu ve bu şehri ilim merkezi haline getirdi. Bu okul Tûsî'nin temelini attığı Necef Üniversitesi'dir.<sup>5</sup> Bu okulun hicrî ikinci asrın başlarında özellikle Ca'fer-i Sâdık'ın (v.148/765) zamanında canlanan Kûfe okulunun devamı olduğu söylenebilir.<sup>6</sup>

Necef o günlerde Bağdat'tan farklı olarak mezhep farklılıklarının ve siyasi akımların olmadığı sakin bir şehirdi. İnsanları oraya yönlendiren ancak Hz. Ali'nin

<sup>1</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.33-34, 37.

<sup>2</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.91-93.

<sup>3</sup> Aga Bozorg Tehrânî, *Tabakâtu a'lâmi's-Şî'a ve huva en-Nâbis fi'l-karni'l-hâmis*, s.161-162.

<sup>4</sup> *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XVIII, 335; *Tabakât*, IV, 127.

<sup>5</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>6</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.95.

(v.40/661) kabrinin orada olmasıydı. Tûsî bu kabrin yakınında bir ev edindi ve burada tedrise başladı.<sup>1</sup> Hille'ye intikal etmeden önce en az bir asır Ca'ferî mezhebinin merkezi Necef olmuştur.<sup>2</sup>

Tûsî Bağdat'ta kaldığı 40 sene zarfında 45 kitap kaleme almıştır. Necef'te kaldığı 12 sene zarfında ise sadece iki kitap yazmıştır. Bu iki kitabın *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* ve *el-Emâlî* olması muhtemeldir. Bu kitaplardan ilki Ebû Amr Muhammed b. Ömer Keşşî'nin (v.385/995) *er-Ricâl* isimli kitabının özetidir. *el-Emâlî*'de ise o, Bağdat'ta hocalarından dinlediği rivayetleri toplamıştır. Bu rivayetlerin çoğu Ehl-i beyt'in fazileti ile alakalıdır. Necef'te iken talebelerine bu rivayetleri yazdırıyordu.<sup>3</sup>

Tûsî'nin Necef'te yazdığı söylenen başka bir kitap da usulü fıkhlâ alakalı en son yazdığı *Şerhü's-şerh*'tir. Bu kitabını tamamlamadan vefat etmiştir. Bu kitap şimdiye kadar bulunamamıştır.<sup>4</sup>

Tûsî Necef'te 12 yıl yaşamış (448-460/1056-1067) ve 75 yaşında 22 muharrem 460/1067'de vefat etmiştir. Vasiyetine uyularak defnedildiği evi mescide çevrilmiştir. Burası şimdi Mescid-i Tûsî ismiyle bilinmektedir ve Hz. Ali'nin türbesine çok yakındır. Hz. Ali'nin Tûsî'nin makberesine doğru açılan türbe kapısına Bâb et-Tûsî ve son yıllarda burada açılan caddeye de Şâri' et-Tûsî adı verilmiştir.<sup>5</sup>

Tûsî'nin vefatından sonra Müfid Sâni lakabı ile tanınan oğlu Ebû Ali Hasan Necef'te Ca'ferî mezhebinin önderliğini üstlenmiştir.<sup>6</sup>

#### D. Ailesi

Tûsî'nin, erkek ve kız çocuklarından, oğlu Ebû Ali Hasan, ilmi ile tanınmış ise de bilhassa torunu Ebû Nasr Muhammed b. Hasan (v.540/1145), bu sahada daha büyük bir şöhret kazanmıştır. Bilinen iki kızından biri, *es-Serâir* adlı kitabın müellifi Muhammed b. İdris el-Hillî'nin (v.598/1201) annesi,<sup>7</sup> diğeri ise Muhammed b.

<sup>1</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.102-103.

<sup>2</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>3</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.36, 41-42.

<sup>4</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.40-41.

<sup>5</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 166-167; Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131.

<sup>6</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>7</sup> Tehrânî, İbn İdris'in 543/1148 yılında doğduğunu, Tûsî'nin vefatının ise 460/1067 senesinde olduğunu söyleyerek Tûsî'nin kızının tarihi olarak İbn İdris'in arada bir kişi daha olmadan annesi

Ahmed b. Şehriyâr el-Hâzin'in hanımıdır.<sup>1</sup> Kızlarının isimleri, doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir.<sup>2</sup>

Şehriyâr'ın Tûsî'nin kızıdan Ebû Tâlib Hamza isminde bir oğlu olmuş ve dayısı Ebû Ali Hasan'dan rivayette bulunmuştur. Ebû Tâlib Hamza'nın oğlu olan Ali b. Hamza Hille'de 562/1167 senesinde dedesi Tûsî'nin *İhtiyâru'r-ricâl* kitabını kendi hattıyla yazmıştır.<sup>3</sup>

Tûsî'nin Müfîd Sâni lakabı ile tanınan oğlu Ebû Ali Hasan b. Muhammed 455/1062 senesinde babasından icazet almış ve vefat edene kadar Necef'te Ca'ferî mezhebinin önderliğini üstlenmiştir. Ebû Ali Hasan'ın vefat tarihi ve kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir.<sup>4</sup> Babasının *en-Nihâye* isimli fıkıh eserini *el-Mürşid ilâ sebili't-ta'abbud* adı altında şerh etmiştir.<sup>5</sup>

İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1448) *Lisânü'l-mîzân*'da onun sadûk olduğunu kaydetmektedir.<sup>6</sup> Bununla beraber birçok eserde fakih, muhaddis ve sika olduğu zikredilmektedir.<sup>7</sup> Vefat tarihi ve kabrinin yeri belli olmasa da 515/1121 senesinde hayatta olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>8</sup>

Yine torunu Ebû Nasr Muhammed b. Hasan (v.540/1145) da Necef'te yaşamış ve burada mezhebinin imamı olmuştur.<sup>9</sup> Ebû Nasr'ın da Hasan b. Muhammed isminde bir oğlunun olduğu kaydedilmektedir.<sup>10</sup> Ebû Nasr'ın isminin İmamî ricâl kitaplarında geçmemesi Ca'ferî bilginler tarafından hayretle karşılanmıştır.<sup>11</sup> Onun hayatı hakkında İbn 'Îmâd el-Hanbelî (v.1089/1678)

olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. (Bkz. Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. 250).

<sup>1</sup> Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131.

<sup>2</sup> Muhammed İkbâl el-Ensârî, "Şeyhü't-tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallafâtuhu", *ez-Zikra'l-elfiyye*, s.500.

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl el-Ensârî, "Şeyhü't-tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallafâtuhu", *ez-Zikra'l-elfiyye*, s.500.

<sup>4</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>5</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. 250.

<sup>6</sup> II, 250.

<sup>7</sup> Bkz. Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. 250.

<sup>8</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. 250.

<sup>9</sup> Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>10</sup> Muhammed İkbâl el-Ensârî, "Şeyhü't-tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallafâtuhu", *ez-Zikra'l-elfiyye*, s.499.

<sup>11</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. 250.

*Şezerâtü'z-zeheb* eserinde bilgi vermekte ve âlim, zâhid biri olduğunu söylemektedir.<sup>1</sup>

Tûsî'nin Hamza isminde bir kardeşinin olduğu bazı muasır yazarlar tarafından nakledilse de bu bilginin ne kadar doğru olduğu bilinmemektedir.<sup>2</sup>

*Murûcû'z-zeheb* eserinin yazarı tarihçi Mes'ûdî'nin (v.346/957) Tûsî'nin anne tarafından dedelerinden olduğu söylenmektedir.<sup>3</sup>

### E. İlmî Şahsiyeti

Ca'ferî fıkıh tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan Tûsî fakih, usûlî, müctehid, mütekellim, muhaddis ve müfessir gibi ilmî sıfatlarla anılmış, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, tefsir, tarih gibi birçok sahada eser vermiştir. Pek çok ünlü âlimden ders almış ve çok sayıda talebenin yetişmesine vesile olmuştur. Kendisine pek çok ilmî sıfat verilmiştir. “Şeyhü'l-imâmiyye”, “Şeyhü't-tâife”, “Reîsü'l-mezheb”, “İmâmü'l-fikhi ve'l-hadis” bu sıfatlardan bazılarıdır.

Tûsî'nin fıkıh ve usul alanındaki görüşleri her kes tarafından uzun bir müddet esas alınmış ve birçokları onun bu görüşlerine karşı gelmekten sakınmışlardır.<sup>4</sup> Hatta o kadar etkili bir konuma gelmiş ki, V. asırda onun talebeleri üzerinde bıraktığı derin etki sebebiyle Ca'ferî fıkıhında ictihâd kapısının kapandığını, Tûsî'nin yazdıklarından sonra ictihâda gerek kalmadığını düşünenler olmuştur. Bu taklit devri *es-Serâir* eserinin müellifi Muhammed b. İdris el-Hillî (v.598/1202) zamanına kadar devam etmiştir. Tûsî'ye reddiyede bulunan ve onun görüşlerine eleştiren ilk bilgin İbn İdris'tir.<sup>5</sup>

Tûsî, usulcî okulunun istidlal ve ictihâd metodu ile hadisçi-haberci okulunun haber-i vâhid'le amel prensiplerini almış, ikincisine hadisin sıhhatini tespitte katkıda bulunan bazı unsurları katarak iki farklı yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmış ve bu sistem çerçevesinde yeni bir fikhî çığır açmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> VI, 207.

<sup>2</sup> Aga Bozorg Tehrânî, “Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî”, s. أبو-أبه.

<sup>3</sup> Aga Bozorg Tehrânî, “Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî”, s. أبط.

<sup>4</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.105-106.

<sup>5</sup> Muhsin Emîn, *A 'yânü's-Şî'a*, IX, 160.

<sup>6</sup> Karaman, “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, 5.

Tûsî'nin açtığı bu çağır üç asır kadar sürmüş, bu zaman içinde yaşayan fıkıhçılar şu farklı yaklaşımları göstermişlerdir: Mukallitler diye anılan ve oğlu Hasan'ın da içinde bulunduğu bir grup âlim onun yazdıklarını okumuş, okutmuş, açıklamış ve bunlara uygun fetvalar vermiştir. İbn İdris'in temsil ettiği başka bir grup ise Tûsî'yi bilhassa haber-i vâhid'i delil olarak kabul etmesi sebebiyle eleştirmiştir. İbn İdris, tenkitlerinde çok sert davrandığı ve bazen sınırı aştığı için sonraları tenkit edilmiş ve bu yüzden fazla tutulmamış olmakla beraber, Tûsî bağlılığını sarsıp fıkıhta tenkit ve gelişme yolunu açmıştır. Muhakkık el-Hillî (v.675/1277) ve onun öğrencisi İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî (v.726/1326), Tûsî'nin yazdıklarını sistemleştirmek ve eksik bıraktıklarını tamamlamak suretiyle önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.<sup>1</sup>

Muhakkık ve Allâme'nin gayretleriyle Tûsî okulu, yedinci asrın ikinci yarısı ile sekizinci asrın ilk yarısında kemalinin zirvesine ulaşmış ve çağın hakim fikhî olmuştur.

#### F. Hocaları<sup>2</sup>

Tûsî'nin kendilerinden istifade ettiği ve ders aldığı hocaları pek çoktur. Bunlardan üçünün ismi önce geçmişti. Hocalarının arasında Şâfiî, Hanefî gibi diğer mezheplere mensup âlimlerin olması bu mezhepleri de öğrenmesine vesile olmuş, hem Sünnî hem de Ca'ferî fıkıhında derinleşmiştir. Şöyle ki, Zehebî ve Sübkî ilk önce onu Ca'ferî fakîhi ve şeyhi olarak tanıtmakta, Bağdad'a geldiğinde ise Şâfiî mezhebini öğrendiğini kaydetmektedirler.<sup>3</sup> Onun yaklaşık 50 Sünnî âlimden ders aldığı bize gelen rivayetler arasında nakledilmektedir.<sup>4</sup>

Onun beş hocası var ki, bunların isimleri özellikle *Fihrist*, *Tehzîb* ve *İstibsâr* kitaplarında sıkça geçmektedir. Önce bu hocalarının isimlerini vereceğiz. Diğer

<sup>1</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, s.323-324 (Şiilik Sempozyumu içinde); a.mlf., “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, 6.

<sup>2</sup> Bkz. Aga Bozorg Tehrânî, “Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî”, s. 109-171; Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, IX, 160-161; Wahid Akhtar, “An Introduction to Imâmîyyah Scholars: Shaykh al-Tâ'ifâh al-Tûsî: Life and Works”, *Al-Tawhîd*, IV/2, Tehran 1986-1987/1407, s.127-129; Muhammed Rıza el-Ensârî, “eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu”, s.19-24.

<sup>3</sup> *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, XVIII, 334; *Tabakât*, IV, 126.

<sup>4</sup> Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddime ber Fıkh-ı Şi'a*, s.49-50 (Nakleden, Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.117).



hocalarının isimleri de yine kitaplarında yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir.

1. Ahmed b. Muhammed b. Musa. İbnü's-Salt ismiyle tanınır.<sup>1</sup>
2. Ebû Abdullah Ahmed b. Abdulvâhid (v.423/1032). İbn 'Abdûn ismiyle tanınır.
3. Ebû Abdullah Hüseyin b. Übeydullah el-Gadâirî (v.411/1020).
4. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân (v.413/1022). Şeyh Müfid lakabıyla tanınır.
5. Ebü'l-Hüseyin Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî el-Kummî.
6. Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî (v.450/1058).
7. Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Hadramî (v.450/1058).
8. Ahmed b. İbrahim el-Kazvînî.
9. Ebû Abdullah Ahû Serve.
10. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamavî el-Basrî.
11. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed (v.447/1055). İbnü'l-Kâdisî ismiyle tanınır.
12. Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim b. Ali el-Kummî. İbnü'l-Hayyâd ismiyle tanınır.
13. Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Kazvînî.
14. Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. İbrahim b. Şâzân el-Hanefî (v.426/1035).
15. Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. İsmail (v.439/1047). İbn Eşnâs ismiyle tanınır.
16. Ebû Amr Abdulvahid b. Muhammed b. Abdullah (v.410/1019). İbnü'l-Mehdi ismiyle tanınır.
17. Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Yahya (v.408/1017). el-Fahhâm lakabıyla tanınır.
18. Ebû Tâlib Hüseyin b. Ali b. Muhammed.
19. Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed b. Ca'fer (v.414/1023). Haffâr lakabıyla tanınır.

---

<sup>1</sup> Tûsî'nin hocalarının çoğunun vefat tarihi bilinmemektedir. Ancak Tûsî'nin Bağdad'a hicret tarihi olan 408/1017 yılında hayatta oldukları tahmin edilmektedir. Çünkü bu hocalarından Bağdat'ta ders almıştır.

20. Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris.
21. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ömer (v.417/1026). İbnü'l-Hemmâmî ismiyle tanınır.
22. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Şâzân (v.412/1021).
23. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin. İbnü's-Sakkâl ismiyle tanınır.
24. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhalled el-Haneî (v.419/1027).
25. Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Abdullah (v.415/1024). İbn Beşrân ismiyle tanınır.
26. Ebü'l-Hüseyin Ca'fer b. Hüseyin b. Haseke el-Kummî.
27. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Ali (v.437/1045).
28. Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Musa (v.436/1044). Şerif ve ya Seyyid Murtazâ olarak tanınır.
29. Ebü'l-Kasım Ali b. Muhsin b. Ali b. Muhammed (v.447/1055).
30. Ebü'l-Kasım Ali b. Şibl b. Esedü'l-Vekil.
31. Şerif Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. 425/1034 senesinde hayatta olduğu bilinmektedir.

#### **G. Talebeleri<sup>1</sup>**

Tûsî'nin Bağdat'ta hangi senede tedrise başladığı ve talebelerinin sayı kesin olarak bilinmemekle beraber 300 civarında müctehid talebesinin olduğu kaydedilmektedir. Ancak çoğunun ismi meçhuldür.<sup>2</sup> Burada talebelerinden bir kısmının ismini vereceğiz.

1. Abdulcabbâr b. Ali en-Nîsâbü'rî (v.506/1112).
2. Âdem b. Yunus b. Ebi'l-Muhâcir en-Neseî.
3. Ebû Abdullah Hüseyin b. Muzaffer b. Ali el-Hemadânî.
4. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Şehriyâr.
5. Ebû Abdullah Muhammed b. Hibetullah b. Ca'fer el-Verrâk.

<sup>1</sup> Bkz. Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. أن-أ؛ Muhammed İkbâl el-Ensârî, "Şeyhü't-tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallafâtuhu", *ez-Zikra'l-elfiyye*, s.501-504; Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.172-216; Wahid Akhtar, "An Introduction to Imâmiyyah Scholars: Shaykh al-Tâ'ifah al-Tûsî: Life and Works", *Al-Tawhîd*, IV/2, Tehran 1986-1987/1407, s.130-131; Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.44-47.

<sup>2</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. أن.

6. Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî. Müfîd Sâni lakabı ile tanınır. Vefat tarihi kesin bilinmemekle beraber 515/1121 yılında hayatta olduğu söylenmektedir.

7. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed en-Nîsâbûrî. 480/1087 civarında vefat etmiştir.<sup>1</sup>

8. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hamza el-Meşhedî. Hicrî beşinci asrın başlarında Kerbela'da vefat etmiştir.

9. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hasan el-Halebî.

10. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebi'l-Kasım el-Âmilî. 525/1130 civarında vefat etmiştir.

11. Ebû İbrahim Ca'fer b. Ali b. Ca'fer el-Hüseynî.

12. Ebû İbrahim İsmail b. Muhammed b. Hasan b. Hüseyin b. Bâbaveyh el-Kummî (v.500/1106).

13. Ebû İbrahim Nasir b. Abdurrazâ b. Muhammed el-Hüseynî.

14. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed en-Nîsâbûrî.

15. Ebû Muhammed b. Hasan b. Abdulvahid.

16. Ebû Muhammed Hasan b. Abdulaziz b. Hasan el-Cebhânî.

17. Ebû Muhammed Hasan b. Hüseyin b. Bâbaveyh el-Kummî (v.512/1118). Hasekâ olarak tanınır.

18. Ebû Muhammed Zeyd b. Ali b. Hüseyin el-Hüseynî.

19. Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî (v.422/1031).

20. Ebû Tâlib Hasan b. Mehdî es-Selîkî.

21. Ebû Tâlib İshak b. Muhammed b. Hasan b. Hüseyin b. Bâbaveyh el-Kummî.

22. Ebü'l-Fadl Muntehâ b. Ebî Zeyd el-Hüseynî.

23. Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman (v.449/1057).

24. Ebü'l-Hasan Ali b. Abdussamed et-Temîmî en-Nîsâbûrî.

25. Ebü'l-Hasan el-Lu'luî.

26. Ebü'l-Hasan Mudahhar b. Ebi'l-Kasım Ali b. Ebi'l-Fadl Muhammed ed-Dîbâcî.

<sup>1</sup> Tûsî'nin talebelerinin çoğunun vefat tarihi bilinmemektedir.

27. Ebü'l-Hasan Süleyman b. Hasan b. Selmân
28. Ebü'l-Hayr Bereke b. Muhammed b. Bereke el-Esedî.
29. Ebü'l-Kasım Abdulaziz b. Nihâr b. Abdulaziz el-Berrâc (v.481/1088).
30. Ebü'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (v.442/1050).
31. Ebü's-Salâh Takiyy b. Necmuddîn el-Halebî (v.447/1055).
32. Ebü's-Salt Muhammed b. Abdulkadir b. Muhammed.
33. Ebü's-Semsâm Zülfikar b. Muhammed el-Hüseynî el-Mervezî.
34. Ğâzî b. Ahmed b. Ebî Mansûr es-Sâmânî.
35. Hüseyin b. Feth el-Cürcânî.
36. Kürdî b. 'Ukber b. Kürdî el-Fârisî.
37. Muhammed b. Hasan b. Ali el-Fattâl (v.508/1114).
38. Sâ'id b. Rabî'a b. Ebî Ğânim.
39. Şehrâşûb el-Mâzandarânî es-Seravî.
40. Zeyd b. Dâ'î el-Hüseynî.

## II. ESERLERİ<sup>1</sup>

Tûsî velût bir âlim olup, İslamî ilimlerin birçoğunda eser vermiştir. Arapça olan bu eserlerin dili sade ve açıktır. Kendisi *Fihrist* kitabında 43 eserinin ismini vermektedir. Aga Bozorg Tehrânî *Zerî'a*'da ve Tûsî'nin *Tibyân* isimli tefsirine yazdığı mukaddimede onun 48 kitabından bahseder.<sup>2</sup>

Tûsî Bağdat'ta kaldığı 40 sene zarfında 45 kitap kaleme almıştır. Necef'te kaldığı 12 sene zarfında ise sadece iki kitap yazmıştır. Bu iki kitabın *İhtiyâru ma'rifeti'r-Ricâl* ve *el-Emâlî* olması muhtemeldir. Bu kitaplardan ilki Ebû Amr

<sup>1</sup> Bkz. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, II, 332-333; Tûsî, *Fihrist*, s.240-242; Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, VI, 216-249; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 315; Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. ٥٠-٥١; Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 161-166; Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.317-485; Kays Âli Kays, *el-Îrânîyyûn ve'l-adabü'l-'arabî*, III, 247-271; Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131-132; Muhammed Vaizzade Horâsânî, "eş-Şeyh et-Tûsî ve âsâruhu" (Tûsî'nin *er-Resâilü'l-'aşr* eserinin mukaddimesi), s.40-52; Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.49-54; Muhammad Ismail Marcinkowski, "Rapprochement and Fealty during the Bûyids and Early Saljûqs: The Life and Times of Muhammad ibn al-Hasan al-Tûsî", *Islamic Studies*, XXXX/2, 2001, s.287-296; İbrahim Quliyev, "Hicri IV ve V Ösrlêrdê Yazılan Bêzi Mêşhur Ôsêrlêr", *Bakı İslam Universiteti Elmi Məcmuə*, Zaqatala, 2010, sy. 05, s.102-115.

<sup>2</sup> Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İA*, XII/2, 131.

Muhammed b. Ömer Keşşî'nin (v.385/995) *er-Ricâl* isimli kitabının özetidir. *el-Emâlî*'de ise o, Bağdat'ta hocalarından dinlediği rivayetleri toplamıştır.<sup>1</sup>

Tûsî'nin Necef'te yazdığı söylenen başka bir kitap da usulü fıkhlâ alakalı en son yazdığı *Şerhü's-şerh*'tir. Bu kitabını tamamlamadan vefat etmiştir. Bu kitap şimdiye kadar bulunamamıştır.<sup>2</sup>

Ca'ferîler'de hadiste esas kabul edilen dört kitaptan ikisi, *Tehzîb* ve *İstibsâr* Tûsî'ye aiddir. Yine ilm-i ricâl sahasında en meşhur dört kitaptan üçü olan *Fihrist*, *Ricâl* ve *İhtiyâru ma'rîfeti'r-Ricâl* onun kaleminden çıkmıştır.<sup>3</sup> Sadece bu bilgi Tûsî'nin Ca'ferî mezhebindeki önemini göstermesi açısından yeterlidir. Tefsirde *Tibyân*, fıkhdâ *Mebisûd*, usulde *'Udde*, ezkârda ise *Misbâh* adlı eserleri meşhurdur. Bu eserleri sahalarına göre sıralayacak ve bazıları hakkında bilgi vereceğiz.

#### A. Kelamla Alakalı Eserleri

1. *el-Mufsih fi'l-imâme*. Bu eseri *Telhîs*'den önce kaleme almıştır.
2. *Telhîsü's-Şâfi fi'l-imâme*. Bu kitap Şerif Murtazâ'nın imametle alakalı *eş-Şâfi* eserinin özetidir. 1301 yılında taş basması halinde Tahran'da basılmıştır. 1383/1963 senesinde Necef'te de neşredilmiştir.
3. *Muhtasaru mâ lâ yasa'u'l-mukallağa el-ihlâlu bih*.
4. *Mâ yu'allalu ve mâ lâ yu'allalu*,
5. *Mukaddime fi'l-madhali ilâ ilmi'l-keâm*,
6. *Şerhu Mukaddime fi'l-madhali ilâ ilmi'l-keâm*. Bu esere *Riyâdatü'l-ukûl* da denilmektedir.
7. *Mesele fi'l-ahvâl*,
8. *Şerhu mâ yata'allaku bi'l-usûli min Cumeli'l-ilmi ve'l-'amel*. Bu eser Şerif Murtazâ'nın *Cumeli'l-ilmi ve'l-'amel* kitabının şerhidir. *Temhîdü'l-usûl* ismiyle meşhurdur.<sup>4</sup>
9. *el-Mesâilü'r-râziyye fi'l-va'id*. 15 meseleden ibarettir.
10. *el-Mesâil fi'l-farki beyne'n-nebiyyi ve'l-imâm*,
11. *en-Nakd 'alâ İbni Şâzân fi meseleti'l-gâr*,

<sup>1</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.36, 41-42.

<sup>2</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.40-41.

<sup>3</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.49.

<sup>4</sup> Hasan İsa el-Hakîm, *eş-Şeyh et-Tûsî*, s.149-150.

12. *el-İktisâd fî mâ yecibu 'ala'l-'ibâd*. 1399/1979 yılında Necef'te basılmıştır. Ancak bu baskıda kitabın ismi *el-İktisâd fî mâ yata'allaku bi'l-i'tikâd* şeklindedir.

13. *el-Ğaybe*. İsminden de belli olduğu gibi kitap 12. İmam Muhammed b. Hasan el-'Askerî hakkındadır. 1324 yılında Tebriz'de taş basması halinde neşredilmiştir. Necef'te de 1385/1965 senesinde basılmıştır.

14. *Kitâb fî'l-usûl*,

15. *el-Kâfî fî'l-keîm*,

16. *Ta'liku mâ lâ yasa'u*,

17. *Mesele fî'l-husni ve'l-kubhi*,

18. *Salâsûna mesele kelâmiyye*,

19. *İstilhâtü'l-mutakallimîn*,

20. *el-İstîfâu fî'l-imâme*. Son altı kitabı Tûsî *Fihrist*'te zikretmemiştir.

#### **B. Tefsirle Alakalı Eserleri**

1. *et-Tibyân*. Bir mukaddime ile on cüzden ibaret olan bu büyük eserin önsözünde müfessir, zamanına kadar hiçbir Şî'î âlimin tam Kur'an tefsiri yazmadığından bahsetmektedir. *Fihrist*'te bu eseri zikretmemiştir. Bu tefsir 1365 senesinde iki büyük cilt halinde, 1376/1957-1383/1963 yıllarında da Necef'te 10 cilt olarak basılmıştır.

2. *el-Mesâilü'r-racabiyye fî tefsîri'l-Kur'an*.

3. *el-Mesâilü'd-dimeşkiyye*. Tefsirle alakalı 12 meseleden ibarettir.

#### **C. Hadisle Alakalı Eserleri**

1. *Tehzîbü'l-ahkâm*. Bağdat'ta ilk kaleme aldığı bu eser Şeyh Müfid'in *el-Mukni'a* kitabının şerhidir. *Kutub-i Erba'a*'dan biri olup, 23 bölümden ibarettir. 393 bâbta 13590 hadis bulunmaktadır. Bu esere 40 kadar şerhin yazılmış olması onun ehemmiyetini gösterir. Bu kitap Tahran'da (1316-1317) iki cilt, Necef'te (1382/1962) ise 10 cilt halinde basılmıştır.

2. *el-İstibsâr fî mâ uhtulîfa mine'l-ahbâr*. Bu kitap da yine *Kutub-i Erba'a*'dan biri olup 5511 hadisi ihtiva etmektedir. Eserde fikhî helal ve haram hakkındaki ihtilâflı hadislere yer verilmiş ve her bâbın başında, hadislerin birbirine

tercih sebepleri gösterilmeye çalışılmıştır. Eser Luknov'da (1307), Tahran'da (1317) ve Necef'te (1375) basılmıştır. Birçok şerhi ve haşiyesi vardır.

#### D. Usulü Fıkhlâ Alakalı Eserleri

1. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*,
2. *Mesele fi'l-'ameli bi haberi'l-vâhid*,
3. *Şerhü's-şerh*. Tûsî bu kitabının ismini *Fihrist*'te zikretmemiştir. En son yazmış olduğu ve tamamlayamadığı bu eser şimdiye kadar bulunamamıştır.

#### E. Fıkhlâ Alakalı Eserleri

1. *en-Nihâye fî mucerredî'l-fikhi ve'l-fetâvâ*. Ders kitabı mahiyetinde olan bu eserde Tûsî daha çok hadislerle dayanarak Ahbârî ekolün yolunu izlemiştir. Bu sebeple bu kitap hakkında dirayet ve fetva kitabı değil de rivayet kitabı olduğu söylenmiştir. Tûsî'nin fikh sahasında ilk kaleme aldığı bu kitap 22 bölüm, 215 bâbtan ibarettir. Kitap önce 1276 yılında Tahran'da taş basması halinde, sonra da 1342 senesinde Farsça tercümesi ile birlikte neşredilmiştir. A. Ezzati tarafından İngilizceye de tercüme edilmiş ve London'da basılmıştır. Birçok şerhi ve haşiyesi vardır.

2. *Mesâilü'l-hilâf*. *el-Hilâf fi'l-ahkâm* ismiyle de bilinen bu kitap diğer mezheplere ait hükümleri de ihtiva etmekte olup, mukayeseli fıkıh kitabıdır. Bu eseri *Tehzîb* ve *İstibsâr* kitaplarından önce yazmıştır. İlk defa 1370 yılında Tahran'da ikinci defa ise Kum'da neşredilmiştir.

3. *el-Mebsûd fi'l-fikh*. Bir meselenin çeşitli boyutlarını ve çözüm yollarını gösteren tefrî'î fıkıh kitabıdır. Fıkıhla alakalı tüm bâbları içine almakta olup yaklaşık 80 kitaptan ibarettir. Fıkıh sahasında en son yazdığı bu eserde ictihâda ağırlık vermiş, Ahbarî metodundan uzaklaşmıştır. Tahran'da 1271 ve 1278 yıllarında basılmıştır.

4. *el-Cumel ve'l-'ukûd fi'l-'ibâdât*. *Taharet* bahsi ile başlar ve *emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-munker* ile tamamlanır. Biri Tahran'da tarihsiz, diğeri de Meşhet Üniversitesi tarafından (1347) basılmıştır.

5. *el-Îcâz fi'l-ferâiz*,
6. *Mesele fi tahrîmi'l-fukkâ'i*. Şarabın haramlığı ile alakalı bir eserdir.
7. *el-Mesâilü'l-canbalâiyye*. Fıkıhla alakalı 24 meseleden ibarettir.

8. *el-Mesâilü'l-hâiriyye*. Fıkıhla alakalı 152 meseleden ibarettir.

9. *Mesele fî vucûbi'l-cizye 'ala'l-yahûd*. Bu gün elimizde olan *Fihrist* eserinde bu kitabın ismi zikredilmemektedir. Ancak bazı yazarlar bu kitabın isminin *Fihrist*'te olduğunu kaydetmekteler. Bu da bu gün elimizde olan *Fihrist*'te bazı eksiklerin olduğunu gösteriyor.

10. *el-Mesâilü'l-Halebiyye*,

11. *Mesele fî mevâkîti's-salât*.

#### F. Ricâlla Alakalı Eserleri

1. *er-Ricâl. el-Ebvâb* olarak da bilinmektedir. Hz. Peygamber'den, imamlardan ve daha sonra gelenlerden rivayette bulunanlar hakkında bilgi vermektedir. 1381/1961 senesinde Muhammed Sâdık Bahrululûm'un tahkikiyle Necef'te basılmıştır.

2. *el-Fihrist*. Şîî müelliflerin eserlerinin listesini ihtiva eden bir kitap olup, içinde 900'den fazla isim mevcuttur. Eserde Şîî olmayanların isimlerine de rastlanmaktadır. İlk defa Leyden'de 1256 senesinde, bundan sonra A. Sprenger, M. Abdulkhak ve G. Kadir tarafından Kalkûta'da (1271/1853) basılmış, sonra Meşhet Üniversitesi tarafından fihristler eklenmek suretiyle aynen neşrolunmuştur. Ayrıca 1356/1937 ve 1380/1961'de olmak üzere iki defa Necef'te, 1381'de de Tahran'da basılmıştır. Eserin birçok şerhi, telhisi ve tekmilesi vardır.<sup>1</sup>

3. *İhtiyâru ma'rifeti'r-Ricâl*. Keşşî'nin *er-Ricâl* eserinin düzenlenmesi suretiyle meydana gelmiştir. Taş basması halinde Bombay'da (1317), Necef'te ve Meşhet Üniversitesi tarafından 1348 yılında basılmıştır.

#### G. Tarih ve Ahbârla Alakalı Eserleri

1. *Muhtasaru ahbâri'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyde*,

2. *el-Mecâlis fî'l-ahbâr. el-Emâlî* ismiyle meşhurdur. İlk olarak 1313 yılında Tahran'da basılmıştır. İkinci defa ise Necef'te 1384/1964'te neşredilmiştir.

3. *Maktelü'l-Hüseyn*.

<sup>1</sup> Bu iki ricâl kitabı için bkz. Abdullah Karahan, "Şîa'nın Dört Muteber Ricâl Kitabı", *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.317-321.



## H. Dualarla Alakalı Eserleri

1. *Muhtasar fî 'amali yevmin ve leyla,*
2. *Menâsikü'l-hacci fî mucerredî'l-'amali ve'l-ad'îye,*
3. *Misbâhü'l-muctehid fî 'amali's-sunne.* İbadet, dualar ve âdabla ilgili bilgileri ihtiva eden bir eser olup, Meşhet'te (1338) taş basması olarak basılmıştır. Tûsî'nin bu kitabı kendi tarafından *Muhtasaru'l-Misbâh* adı ile kısaltılmıştır.

4. *Muhtasaru'l-Misbâh fî 'amali's-sunne,*
5. *Unsü'l-vahîd,*
6. *Hidâyetü'l-musterşid ve besîratü'l-mute'abbid.*

## İ. Farklı Konularla Alakalı Eserleri

1. *el-Mesâilü'l-elyâsiyye.* Muhtelif konularla alakalı yüz meseleni ihtiva etmektedir.

2. *Mesâilu İbni'l-Berrâc,*
3. *el-Mesâilü'l-Kummiyye.* Bu son iki kitabın ismi *Fihrist*'te yoktur.

*Mukaddime fî'l-madhali ilâ 'ilmi'l-keîm, Salâsûna mesele kelâmiyye, el-'İtikâdât, el-Mesâil fî'l-farkî beyne'n-nebiyyi ve'l-imâm, el-Mufsih fî'l-imâme, Muhtasar fî amali yevmin ve leyla, el-Cumel ve'l-'ukûd fî'l-'ibâdât, Mesele fî tahrîmi'l-fukkâ'i, el-Îcâz fî'l-ferâiz, el-Mesâilü'l-hâiriyye* isimli 10 risalesi *er-Rasâilü'l-'aşr* ismiyle Kum'da bir cilt içerisinde basılmıştır.

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### TÛSÎ'NİN USULÜ FIKIHLA ALAKALI *el-'UDDE* ESERİNDE DELİL ANLAYIŞI

## I. ESER HAKKINDA GENEL BİLGİ

Asrında bu konuda yazılmış en geniş eser olan *el-‘Udde*’nin mezhebin usulüne ait tüm konuları ihtiva edecek bir kitap yazılması hususundaki isteğe cevap olarak kaleme aldığını Tûsî eserin mukaddimesinde beyan etmektedir.<sup>1</sup> Eserin yazılma tarihi kesin bir şekilde bilinmese de burada hangi zaman zarfında yazıldığını ve Şerif Murtazâ’nın (v.436/1044) usulle alakalı *ez-Zerî‘a* eserinden önce mi yoksa sonra mı kaleme alındığını açıklamaya çalışacağız.

### A. Eserin Yazılma Tarihi ve *ez-Zerî‘a*’dan Önce Yazılma Meselesi

Ca‘ferî mezhebine mensup olan Ebû Ca‘fer et-Tûsî usul ilminin öncülerinden sayılmaktadır. Onun bu sahada yazdığı üç eserden biri olan *el-‘Udde fî usûli‘l-fikh* beşinci asrın şaheserlerindendir. Ondan önce konuyla alakalı Şeyh Müfid’in (v.413/1022) *et-Tezkira* veya *el-Muhtasar fî usûli‘l-fikh* ismiyle meşhur bir kitabı olsa da bu eser orijinal haliyle günümüze ulaşmamakla birlikte risale mahiyetindedir. Tûsî’nin hocası Şerif Murtazâ da usulle alakalı *ez-Zerî‘a ilâ usûli‘ş-şeri‘a* adı altında iki ciltlik bir eser kaleme almıştır. Genel kanaat Tûsî’den 24 sene önce vefat eden Murtazâ’nın eserinin Tûsî’nin *‘Udde*’sinden önce yazıldığı şeklindedir. Ancak Tûsî eserin mukaddimesinde Şeyhimiz Ebû Abdullah’ın (Müfid) usulü fıkıhla alakalı eseri *el-Muhtasar*’da zikrettikleri dışında bu konuda ashabımızdan bir şeyler tasnif edenin olmadığını, Şerif Murtazâ’nın ise imlâ ettirdiklerinde ve okuttuklarında bu konuların şerhi çok olsa bile kaynak sayılabilecek bir eser yazmadığını kaydediyor.<sup>2</sup>

Tûsî’nin bu sözünden onun Murtazâ’nın eserinden habersiz olduğu veya o günlerde *Zerî‘a*’nın henüz yazılmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Tûsî’nin, hocası Murtazâ’nın kütüphanesinden istifade ettiğini ve talebelik döneminde ondan ayrılmadığını nakletmiştik. Durum böyleyken onun hocasının kitabından habersiz olması imkânsız gözüküyor. *Zerî‘a*’nın daha sonra yazılması ihtimaline gelince, *‘Udde*’ni Şerif Murtazâ hayattayken kaleme almaya başladığını<sup>3</sup> biliyoruz. Çünkü Tûsî eserin baş taraflarında Şerif Murtazâ’nın isminden sonra *edâmallahu*

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 3-4.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 3-4.

<sup>3</sup> Aga Bozorg Tehrânî, “Hayâtü’ş-Şeyh et-Tûsî”, s. 8 (Tûsî’nin *et-Tibyân* eserinin mukaddimesi).

*uluvvahu*<sup>1</sup> (Allah onun yüce makamını daim etsin) duasına yer vermektedir. Bu dua da hayatta olanlar için yapılır. Ancak 34. sayfada *rahimahullah* (Allah ona rahmet etsin) ifadesini kullanmıştır. Kitapta sona doğru ise bu dualar şu şekilde verilir: *Rahimahullah* ve *kaddesallahu rûhahu* (Allah onun ruhunu yüceltsin).<sup>2</sup> Bilindiği gibi bu dualar vefat eden şahıslar için söz konusudur. Buradan hareketle Tûsî kitabını yazmaya başlarken Murtazâ'nın hayatta olduğunu, amma kitabını bitirmeden önce vefat ettiğini söylememiz herhalde yanlış olmaz.

Şerif Murtazâ kitabının yazımını 430/1039 senesinde bitirmiş ve ilim dünyasına sunmuştur.<sup>3</sup> Herhalde Tûsî eserini yazmaya bu tarihten önce başlamıştır. Çünkü eserinde birçok yerde Şerif Murtazâ'nın görüşlerini nakletmekte amma hangi kitabından alıntı yaptığını söylememektedir. Mesela, Tûsî kıyas bölümünde 649. sayfadan 719. sayfaya kadar Murtazâ'dan alıntı yapmış, yine burada da hangi eserini kullandığını ifade etmemiştir. Konunun sonunda Tûsî şunları kaydetmektedir:

“Kıyasın geçersizliği ile ilgili Seyyid Murtazâ'nın zikrettiği birçok şeyi burada belirttim. Çünkü bu konuda (söyledikleri) isabetlidir. Bazı zikretmediği hususları ilave ettim, belirtilmesine ihtiyaç olmayan konuları da kaldırdım”.<sup>4</sup>

Tûsî'nin kıyasla alakalı naklettikleri çok az değişiklikler hariç *Zerî'a* eserindeki konuyla alakalı metne benzemektedir.<sup>5</sup> Diğer nakillerinin de böyle olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî mukaddimesinde kendinden önce bu sahada Şeyh Müfid dışında bir şeyler tasnif edenin olmadığını söylediğine göre herhalde o bunları Murtazâ'nın ya derslerinden ya da henüz kitap haline getirilmemiş konuyla alakalı risalelerinden nakletmiştir.

*'Udde*'nin yazılma tarihi ile ilgili olarak 430/1039 senesinden önce yazımına başladığını Şerif Murtazâ'nın vefat tarihi olan 436/1044 yılından sonra da devam ettiğini söyleyebiliriz. Hatta eserin büyük bir kısmı bu tarihten sonra yazılmıştır.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 4, 71, 82. (Elimizde olan *'Udde*'nin baskısında bu dualar dipnotta verilmektedir. Metinde ise *rahimahullah* ifadesi kullanılmıştır. Bunu bu şekilde kitabı yayınlayanlar değiştirmiş olmalıdır).

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 172, 321, II, 462, 469, 470, 496, 503, 519, 528, 652, 719, 726, 742, 756.

<sup>3</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, “eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu”, s.76 (Tûsî'nin *el-'Udde* eserinin mukaddimesi).

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 719.

<sup>5</sup> Bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 673-791.

Çünkü eserin baş tarafındaki az bir kısmı hariç çoğunda Murtazâ'nın isminden sonra *rahimahullah* duasına yer verilmektedir.

### B. Eserde Tûsî'nin Yararlandığı Âlimler ve Kitaplar

Eserin birçok yerinde doğal olarak hocaları Şeyh Müfid<sup>1</sup> ve Şerif Murtazâ'nın<sup>2</sup> isimleri geçmekte ve müellif onlardan nakiller yapmaktadır. Cubbâiyyân namı ile meşhur Ebû Ali Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbâi (v.303/916)<sup>3</sup> ve oğlu Ebû Haşim Abdusselam b. Muhammed el-Cubbâi'den (v.321/933)<sup>4</sup> yine *el-'Umed* eserin sahibi Kadı Abdulcebbar b. Ahmed el-Mu'tezilî'den (v.415/1024)<sup>5</sup> etkilenmiş ve eserinde onların görüşlerine çok yer vermiştir. İmam Ca'fer-i Sâdık (v.148/765),<sup>6</sup> İmam Ebû Hanife (v.150/767),<sup>7</sup> İmam Malik (v.179/795),<sup>8</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v.189/805),<sup>9</sup> İmam Şâfî (v.204/819),<sup>10</sup> Nazzâm (v.221/835),<sup>11</sup> Davud ez-Zâhirî (v.270/883),<sup>12</sup> Ebü'l-Hasan Kerhî (v.340/951),<sup>13</sup> Ebû Abdullah el-Basrî (v.369/980)<sup>14</sup> ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044)<sup>15</sup> gibi birçok âlimden nakillerde bulunmuştur. Görüldüğü gibi Tûsî Sünnî âlimlerden yararlanmıştır. Amma bu özellik Murtazâ'nın *Zerî'a* eserinde yoktur.

Tûsî'nin istifade ettiği eserlere gelince ilk olarak Şâfî'nin *Risâle'sini*<sup>16</sup> ve Kadı Abdulcebbar'ın *el-'Umed*<sup>1</sup> kitabını zikretmemiz gerekir. Yine Şerif

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 70, 220, 238, II, 450, 470, 519, 528, 544, 651, 652, 656, 726, 742, 756.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 4, 24, 71, 82, 172, 220, 226, 238, 321, II, 450, 462, 469, 470, 475, 496, 503, 519, 528, 543, 652, 719, 726, 731, 742, 756.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 70, 100, 220, 226, 276, 292, 295, 307, 352, 353, 361, 403, II, 426, 436, 445, 466, 470, 502, 527, 590, 593, 725, 734, 735.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 53, 56, 65, 70, 220, 226, 266, 276, 292, 296, 307, 352, 403, II, 426, 436, 449, 465, 470, 485, 486, 502, 527, 545, 547, 590, 593, 609, 734.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 54, 57, II, 425, 429, 442, 502, 528.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 130, 149, II, 667.

<sup>7</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 138, 375, II, 693.

<sup>8</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 138, II, 575, 602, 693.

<sup>9</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 361.

<sup>10</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 138, 188, 200, 335, 361, 375, 404, 407, II, 465, 535, 715, 725.

<sup>11</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 97.

<sup>12</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 602, 651.

<sup>13</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 200, 220, 226, 237, 261, 266, 321, 332, 352, 363, 367, 369, 394, II, 425, 436, 450, 468, 528, 534, 557, 576, 590, 725, 742.

<sup>14</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 53, 56, 57, 220, 261, 266, 306, 363, 366, 371, 403, 407, II, 425, 429, 436, 450, 468, 486, 502, 528, 534, 557, 590.

<sup>15</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 343.

<sup>16</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 267, II, 550, 734,

Murtazâ'nın *ez-Zehîra*<sup>2</sup> ve *İbdâlû'l-kıyâs*<sup>3</sup> eserlerinden de nakilde bulunmuştur. 'Udde'de ismi geçen diğer eserler: *el-İstibsâr*, *Tehzîbü'l-ahkâm*, *el-Mufsih fi'l-imâme*, *Telhîsü's-Şâfi*, *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh*. Bu eserlerden ilk dört tanesi Tûsî'nin kendisine sonuncusu ise Şeyh Müfid'e aittir.

### C. Eserin Baskıları

Birçok el yazma nüshası<sup>4</sup> olan eser ilk defa 1312 yılında Bombay'da basılmıştır. İkinci kez 1314 yılında İran'da Halil Kazvî'nin (v.1089/1678) haşiyesi ile birlikte neşredilmiştir.<sup>5</sup> Bu iki neşir de taş basması halindedir. 1403/1983 senesinde Muhammed Mehdi kitabın birinci ve ikinci bölümlerini tahkik etmiş ve Kum'da Halil Kazvî'nin haşiyesi ile basılmıştır. Eserin geri kalan kısmının ise tahkiki yapılmamıştır.<sup>6</sup> Elimizde olan nüsha ise 1417 senesinde Kum'da girişine müellifin hayatı ile alakalı bir makale eklenerek Muhammed Rıza el-Ensârî'nin tahkikiyle iki cilt halinde basılmıştır.

## II. ESERİN MUHTEVASI

Eser iki cilt halinde 11 kelim ve 93 fasıldan ibarettir. Tehrânî, Tûsî kitabını iki kısma ayırmış, birinci kısım usulü dinle, ikinci kısım ise usulü fıkıhla alakalıdır,<sup>7</sup> diyorsa da eserin bu şekilde tanıtılması doğru gözükmemektedir. Çünkü eserde usulü dinle alakalı özel bölümler yoktur. Müellif kelimla alakalı konuları işlemişse de bunları yeri geldikçe ve diğer başlıklar altında vermiştir.

Altı fasıldan ibaret olan mukaddimenin birinci faslında Tûsî usulü fikhın mahiyetini ve bölümlerini açıklamıştır. Tûsî usulü fikhı, *usûlü'l-fikhi hiye edilletü'l-fikhi*<sup>8</sup> diyerek fikhın delilleri şeklinde tarif etmektedir. Bu delillerden bahsettiğimiz zaman genel anlamda bu delillerin gerektirdiği *îcâb*, *nedb*, *ibâha* ve diğer hüküm

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 56, II, 426, 443, 502, 528.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 82.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 652.

<sup>4</sup> Bkz. Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.78-82.

<sup>5</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. ç.

<sup>6</sup> Muhammed Rıza el-Ensârî, "eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu", s.79 (dipnot: 2).

<sup>7</sup> Aga Bozorg Tehrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", s. ç.

<sup>8</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 7.

çeşitlerinden de bazen bahsetmiş olduğumuzu, ancak fûrû fıkhıdaki tafsîlî delillerin usulü fikhın konusu olmadığını ifade etmiştir.<sup>1</sup>

Tûsî, kitaptaki konuların sıralanmasını ve planını *hitap* esasında kurmuştur. Önce hitabın ispatına götüren nedenleri, sonra hitabın kısımlarını, en sonunda da hitabın kendisine neden olan şeyleri işlemiştir.

Hitabın ispatına götüren nedenler olarak *ahbâr* konusunu, hitabın kısımları olarak da emir-nehiy, umûm-husûs, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen ve nâsih-mensûh'u ele almıştır. Bu kısımların da Kitap ve Sünnet için söz konusu olduğunu belirtmiştir. Hitabın kendisine neden olduğu şeyler kısmında da fiillerle (*ef'âl*) alakalı ahkâmı beyan etmiştir.

Bu konulara bazılarının icmâ, kıyas, ictihâd, müftî ve müsteftî'de bulunması gereken sıfatlar, hazar ve ibâha gibi konuları eklediğini bunun ise mezheplerine göre doğru olmadığını ifade etmiştir. Yani Tûsî kitabını önce üçlü bir taksime tabi tutmuş, bundan sonra ise kendilerine göre değil de muhaliflerine göre delil sayılan konuları işlemiştir.

İcmâ'nın, içerisinde masum imamın olması şartıyla delil olabileceğini bunun ise sem'î değil aklî bir mesele olması sebebiyle konunun dışında olduğunu söylemiştir.

Kıyas ve ictihâdın kendilerine göre delil olmadığını, bilakis bunlara başvurma yasak olduğunu, hazar ve ibâha'nın bize ve muhaliflerimizin çoğuna göre yine sem'î değil, aklî bir mesele olması nedeniyle konunun dışında olduğunu ifade etmiştir. Kendilerine göre müftî ve müsteftî'de bulunması gereken sıfatları da yeri geldiğinde beyan edeceğini söylemiştir.

İkinci fasılda Tûsî ilmi *mâ iktazâ sukûne'n-nefs*<sup>2</sup> (nefsin sükûnetini gerektiren şey) şeklinde tarif ettikten sonra *ilmi zarurî* ve *ilmi müktesep* diye iki kısma ayırmıştır. Bundan sonra ise zan, delalet, nazar gibi terimleri açıklamıştır.

Üçüncü fasılda müellif mükellefin fiillerinden bahsetmiş, ilk başta onları *hasan* ve *kabîh* olmak üzere iki kısma ayırmıştır.<sup>3</sup> Husun sıfatına sahip fiilleri de yine ikili taksime tabi tutmuştur. Birincisi, husun sıfatından başka bir sığata sahip olmayan

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 7.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 12.

<sup>3</sup> Konuyla alakalı olarak ayrıca bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 563-568.

fiiller ki, bunları *mubah*, *helal*, *tilk* (طلق) ve başka şekillerde nitelemek mümkündür. Ancak *mubah* fiilin hasen olarak adlandırılması için fâilin o fiilin hasen oluşuna dair bir bilgisi veya delili olmalıdır.

İkincisi, husun sıfatıyla beraber başka bir sıfata da sahip olan fiillerdir ki, bunlar da iki kısma ayrılır. Birincisi, yapılması hasebiyle sevaba medar olan, terkinden dolayı ise kınamayı gerektirmeyen fiillerdir. Bu fiiller *murağğabun fih*, *mendûbun ileyh*, *nefl*, *tatavvu'* şeklinde nitelendirilmektedir. Bu fiil başkası lehine yapılmışsa *in'âm* ve *ihsân* adını alır.<sup>1</sup>

İkincisi ise terkinden dolayı kınamayı gerektiren fiillerdir. Bu da iki kısma ayrılır. Birincisi, fiilin bizzat kendisi yapılmadığı takdirde kınamayı gerektiren durumlardır ki, buna *vacib mudayyak* denilmektedir. Vedia akdinde malın aynıyla iade edilmesini ve farz namazların emredildiği şekilde kılınmasını buna örnek verebiliriz. İkincisi, fiilin kendisi veya onun yerine geçebilecek bir amel yapılmadığı zaman söz konusu olur ki, bu da *vacibun muhayyerun fih* şeklinde adlandırılmaktadır. Keffâretler, beş vakit namazın bu namaz vakitlerinin tercih edilen bir cüzünde kılınması, borcun istenen dirhemle ödenmesi gibi.<sup>2</sup>

Müellif bundan sonra farz-ı kifâye'den bahsetmiş, onu kişinin başkası adına yapabildiği fiil şeklinde tarif etmiştir. Buna da cihadı ve cenaze ile alakalı ahkâmı örnek vermiştir.<sup>3</sup>

Tûsî'ye göre *farz* ve *vacip* kavramları arasında fark yoktur. *Sünnet* hakkındaki değerlendirmesine gelince “şu şey Hz. Peygamber'in sünnetidir” denildiğinde bundan Hz. Peygamber'in o fiile devam edilmesini emrettiği anlaşılır. Ancak bu fiilin, ümmeti iktida etsin diye Hz. Peygamber'in devam ettiği bir fiil olması gerekir. Söz konusu fiilin *vacip*, *mendûb* ve *mubah* olması arasında fark yoktur. Tûsî'ye göre fakihler *sünnet* kavramını bağlayıcı olan ve olmayan dinî yükümlülükleri birbirinden ayırmak için kullanırlar. Onlar yapılması teşvik edilen davranışlar için sünnet, farz olanlar için ise vacip tabirini kullanmayı tercih ederler. Mesela fakihler: “sabah namazının iki rekâtı ve gece namazı sünnet, sabah namazı

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 25-26.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 26.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 26.



farzdır” derler. Ancak Tûsî bu ayırımı ve sünnetin bu şekilde kullanılmasına katılmaz.<sup>1</sup>

Tûsî’ye göre *batıl* ve *fasit* kavramları da aynı anlamda kullanılmaktadır. Çünkü “namaz batıldır” sözünden namazın iade edilmesinin gerekliliği anlaşılır. “Bey‘ sahihtir” ifadesi, temlikin geçerliliğini ifade ederken, “bey‘ fasittir” cümlesi bu alım satım konu olan mala sahip olmanın (temellük) sahih olmadığını ve o malda tasarrufun caiz olmadığını ifade eder.<sup>2</sup>

*Kabîh* ise fâilinin kınamayı hak ettiği fiildir. *Mahzûr* ve *muharrem* şeklinde nitelendirilmektedir. Ancak fiillerin bu sıfatı alması için fâilin önceden bu konuda bilgilendirilmesi gerekir.<sup>3</sup>

*Kabîh* olmadığı halde terki daha üstün olan fiiller de var ki, bunlara *mekruh* denilmektedir. Bu fiili işleyen de kınamayı hak eder.<sup>4</sup>

Tûsî’nin bu taksiminden onun Sünnî usulcülerin *farz*, *vacip*, *sünnet*, *müstahab*, *mendûb*, *mubah* kavramlarıyla ifade ettikleri fiilleri *hasen* kavramı altında, *haram*, *mekruh* tabirlerini ise *kabîh* lafzı altında ele aldığı anlaşılır.

Dördüncü fasılda *kelam*’dan bahsetmiş ve onu iki ve daha çok harften müteşekkil ifade şeklinde tarif etmiştir. Kelamı da *mühmel* ve *müfîd* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bundan sonra ise *müfîd*’in kısımları olan hakikat ve mecazdan bahsetmiştir. Yine burada bazı isim ve harf çeşitlerini de açıklamıştır.

Beşinci fasılda Yüce Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve imamların muradını doğru anlamak için onlarla alakalı hangi sıfatları bilmenin gerekli olduğu konusunu işlemiştir.

Altıncı fasıl ise âmm hitap, müşterek lafız, hakikat, mecaz, kinaye, sarîh gibi lafız çeşitleri ile alakalıdır.

Kitabın birinci kelamı (bölümü) *ahbâr*’la alakalıdır ve beş fasıldan müteşekkildir. Müellif burada haberin mahiyeti, kısımları, bilgi kaynağı olup olmayacağı, kabul şartları, mütevâtir ve âhâd haber, mürsel haber gibi konuları işlemiştir.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 565-566.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 27.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 26.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 26.

Bundan sonraki beş kelam sırasıyla *emir* (16 fasıl), *nehiy* (3 fasıl), *umûm-husûs* (22 fasıl), *beyân-mücmel* (11 fasıl) ve *nâsih-mensûh*'la (10 fasıl) alakalıdır.

Yedinci kelamda *ef'al* konusunu altı fasılda ele almıştır. Burada Rasûlullah'ı örnek almanın anlamı ve örnekliğinin bağlayıcılığı, fiillerinin bağlayıcılık derecesi, bu bağlayıcılığın tespit yolları, farklı fiillerinin teâruz (çelişki) olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı meselelerini beyan etmiştir.

Sekizinci kelamda *icmâ* konusunu işlemiştir. Üç fasıldan ibaret olan bu bölümde Tûsî *icmâ*'ın delil olup olmaması, *icmâ* içerisindeki masum imamın sözünün tespit yolları gibi konuları ele almıştır.

Dokuzuncu kelam dört fasıldan müteşekkil olup *kıyas* konusuyla alakalıdır. Tûsî burada kıyasın tarifinden, şartlarından, mezhebine göre delil olamayacağından bahsetmiş ve bunu ispata çalışmıştır.

Onuncu kelam *ictihâd*'la alakalı olup üç fasıldan ibarettir. Bu bölümde müellif re'y ve kıyas anlamındaki ictihâdın delil olamayacağından bahsetmiştir. Müftî ve müsteftî'de bulunması gereken vasıfları, Rasûlullah'ın ictihâd edip etmediğini açıklamıştır.

On birinci kelamda ise Tûsî *hazar* ve *ibâha* konusunu dört fasılda tetkik etmiştir. Yine burada o *istishâbü'l-hâl*'dan da bahsetmiştir.

Burada şunu da belirtelim ki, Tûsî'nin *el-'Udde* eserindeki konuların bu şekilde sıralanması çok az değişiklik hariç hocası Şerif Murtazâ'nın *ez-Zerî'a* adlı eserindeki sıralamaya benzemektedir.

### III. TÛSÎ'NİN DELİL ANLAYIŞI

*el-'Udde* eserinde Tûsî fıkıh usulünün bütün konularını sistematik bir şekilde incelemiş, kendi tercihine ve mezhebinin görüşüne muhalif olanlarla sık-sık münakaşa etmiştir. Münakaşa ettiği mezhepleri bazen “*bir kavim şöyle dedi*” diyerek üstü kapalı şekilde ifade ederken, bazen de isim vererek zikretmiştir. Bazen Sünnî mezheplerin görüşünü reddederken yer-yer katıldığı hususları da açıkça belirtmiştir. Detay meselelerde görüşleri genellikle diğer mezheplerle paralellik arz etmektedir. Burada onun delil olarak işlediği konuları incelemeğe çalışacağız. Delilleri önce Tûsî'ye göre muteber olan ve olmayan diye iki kısma ayırdık. Kitap, Ahbâr, Ef'âl,

Akıl ve İstishâb'ı muteber deliller kısmında, İcmâ ve Kıyası ise muteber olmayan deliller başlığı altında inceledik. Tûsî'nin kıyası delil olarak kabul etmediği bilinen bir husustur. İcmâ'ı bu başlıkta ele almamızın sebebi ise onu delilin delili olarak görmesidir. Yani icmâ bizatihi delil sayılmamakta imamın görüşünü içine aldığı için delil olduğu ifade edilmektedir.

Tûsî Kitap ve Akıl delilini eserinde müstakil bölümlerde işlememiştir. Bu delillerle ilgili bilgiyi yeri geldikçe başka bölümlerde vermiştir. O Ahbâr ve Ef'âl konusunu ayrı-ayrı bölümlerde (bâb) incelemiştir. Biz de bu iki konuyu farklı başlıklar altında ele aldık. Tûsî İcmâ ve Kıyası da ayrı-ayrı bölümlerde işlemiş İstishâb konusuna ise sadece bir fasıl ayırmıştır. Diğer deliller ise eserde özel bir konu olarak işlenmemiştir. Her başlıkta bu delillerle alakalı Tûsî'nin görüşlerine geçmeden önce onun hocaları ve Usulî ekolün imamları sayılan Müfid ve Şerif Murtazâ'nın konuyla alakalı söylediklerini kendi usul kitaplarından nakletmeğe çalıştık.

## **A. Muteber Deliller**

### **1. Kitap<sup>1</sup>**

Kitap'ın delil olması hususunda, gerek Ahbârî ve gerekse Usûlî olsun Şîî âlimler aynı kanaate sahip olmakla birlikte, Kur'an'ın içeriği ve ondan nasıl istifade edileceği söz konusu olduğunda, her iki ekolün birbirlerinden farklı görüşlerinin yanı sıra, kendi içlerinde de aynı düşünceye sahip olmadıkları görülür. Konu Ahbârîlik açısından değerlendirildiğinde, Kur'an etrafındaki tartışmalar, daha çok onun zahirinin hüccet olup olmadığı hususunda yoğunlaşmıştır.

Ahbârîler'den mutaassıp olanlar, imamların ahbârıyla desteklenmediği sürece, Kur'an'dan herhangi bir şey anlamanın asla mümkün olmadığını iddia ederken, mutedil grup müntesipleri ise, muhkem olan ayetlerin zahiriyle amel etmenin mümkün ve hatta gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Birinci grup, şer'î hükümlere Kitap ve Sünnet olmak üzere sadece iki kaynakla ulaşılabilceğini kabul ediyor görünmekle birlikte, gerek usul ve gerekse fûrûa ait hususlarda, dinî hükümlerin, ancak imamlardan gelen ahbâr yoluyla bilinebileceğini iddia etmeleri

<sup>1</sup> Tûsî eserinde Kitap'la alakalı özel bölüm kaleme almamıştır.

sebebiyle, şer‘î delilleri bire indirmektedirler. Onlar, sadece Kur’an’ın değil, Hz. Peygamber’in Sünnet’inin zahiriyle amel etmenin de mümkün olmadığını söylemektedirler.<sup>1</sup>

Kitap’ın zahirinin delil olmayacağını iddia eden bu grubun delillerini dört maddede özetlemek mümkündür:

1. Kur’an’ı anlamamanın ancak Ehl-i beyt’e mahsus olduğunu söyleyerek bu konuda birçok delil ortaya koymaları,<sup>2</sup>
2. İmamlar Kitab’ı re’y ile tefsir etmeyi yasaklamışlar. Zahirle amel ise re’y tefsirini beraberinde getirir,
3. Zahiri açıklayıcı, tahsis edici, kayıtlar getirici bilgiler bulundukça zahir delil olarak kullanılamaz,
4. Allah’ın zanla amel etmeyi yasaklamış olması. Bu gruba dâhil olan Ahbârîler’e göre, imamların ahbârının dışında herhangi bir yolla Kur’an’dan istifade etme, zanla ameli gerektirir. Hâlbuki zannın, haktan bir şey keşfedebilmesi, asla mümkün değildir.<sup>3</sup>

Usûlîler ise bu şüphelere şöyle mukabele etmişlerdir: a) Kur’an’ı anlamamanın nüzülü sırasında onun muhatabı olanlara mahsus bulunduğu hususunu ifade eden rivayetler sağlam değildir. Ehl-i beytin ve imamların uygulamaları ile “Kur’an’ın bütün insanlığa ebedî bir yol gösterici olarak indirilmiş olması” prensibi bu iddiayı ve mesnedi olan rivayetleri çürütmektedir. b) Kur’an’ın genel hitap ve anlaşma (dil) kaidelerine göre anlaşılması re’y tefsiri değildir; re’y tefsiri, dil kaidelerine göre anlaşılmasında güçlük ve kapalılık bulunan ayetleri akla dayanarak yorumlama halinde söz konusu olur. c) Açıklayıcı bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamayınca dil kurallarına ve mûtaad olan anlama kaidelerine başvurulur; bunlar ise zahirin anlamada geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup>

Kur’an’ın zahirinin hüccet olmadığı anlayışına şiddetle karşı çıkan Usûlîler, bunun, Kur’an’ın apaçık Arapçayla indiğini ifade eden ayetlere muhalif olduğunu ve

<sup>1</sup> Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.79-82; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.249-250.

<sup>2</sup> Bu grubun Ehl-i beyt’ten gelen rivayetlere bu derecede bağlı kalmalarının sebebi akıl delilini tamamen saf dışı bırakmaktır. (Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.81).

<sup>3</sup> Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.87-91; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.251.

<sup>4</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.331-332.

böyle bir anlayışın, Kur'an'ın 'icâz, fesahat ve belagatini ortadan kaldıracığını söylerler. Aksi takdirde onlara göre, Hz. Peygamber'in kavminin lisanıyla gönderilmesinin ve ahkâmın beyanı için Kur'an'ın indirilmesinin de manası kalmaz. Ayrıca Usûlîler bunun, Allah'a itaatsizlikle aynı olduğunu ileri sürerler. Onların bu konuda getirmiş oldukları en önemli delillerden birisi de, herhangi bir tearuz durumunda hadislerin, Kur'an'a arz edilmesiyle ilgili rivayettir.<sup>1</sup> Burada Kur'an'a muvafık olmayan hadisin, atılması emredilip onunla amel edilmeyeceği belirtilmiştir.<sup>2</sup>

Usulcû ekol mensupları genellikle “âmm, mutlak” gibi zahir manalı (yani ikinci derecede de olsa başka manalara da ihtimali bulunan) ayet ve hadisleri delil olarak kabul etmişler, bunlar üzerine hüküm bina etmişlerdir.

Şeyh Müfid'in bu görüşlere karşı getirdiği çözüm Lisan'dır. Müfid, açıklayıcı bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamayınca dil kurallarına ve mûtaad olan anlama kaidelerine başvurulur diyerek, şer'î hükmü elde etme yollarından olan Lisan'ın zahiri anlamada geçerli olduğunu bildirmektedir. Zaten Müfid, Kur'an'ın lafızlarının manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından zahir ve batın diye iki kısma ayırmaktadır. O, zahiri anlamak için akıl sahibi insanların lisanı, yani Arap dilini bilmesi lafzı anlayarak manayı çözmek için yeterli olduğunu ve lisan bilgisi ile lafızdan şer'î hüküm elde edilebileceğini ileri sürmektedir. Batını anlamak için ise, ilave delillere ihtiyaç vardır.<sup>3</sup>

Usûlî ekolün büyük ustadlarından Murtazâ, hocalarının yolunu takip etmiş ve Kur'an'ın zahiriyle hükmetmenin vacipliğini savunmuştur.

Müfid'in ve Murtazâ'nın başlattığı yolu takip eden Şeyh Tûsî zahirle amel konusunda daha mutedil bir metot izlemiştir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l- Kur'ân* adlı eserinde, Kur'an ayetlerinin, manalarını anlama bakımından, dörde taksim edilebileceğini belirtmiştir. Birincisi, “*Kıyamet saatinin ne zaman geleceğini yalnız Allah bilir*”<sup>4</sup> ayeti gibi manasını sadece Allah'ın bilebileceği ayetler. İkincisi,

<sup>1</sup> Küleynî, *Kâfî*, I, 69; Tûsî, *Tehzîb*, VII, 275.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.254.

<sup>3</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.29.

<sup>4</sup> Lokmân, 31/34.

“Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın”<sup>1</sup> ayeti gibi Arapça bilen herkesin anlayabileceği şekilde açık olanlar. Üçüncüsü, namaz, zekât<sup>2</sup> ve hac<sup>3</sup> gibi mücmel olarak zikredilen ayetler. Bunların nasıl yerine getirileceği hususunda, imamların ahbârına ihtiyaç vardır. Dördüncüsü, iki manadan birine ihtimali bulunan müteşâbih ayetler. Bu manalardan birini tercih etmek için delilin olması şarttır. Rasûlullah'ın ve masum imamların görüşleri bu konuda istinât edilecek yegâne delildir. Tûsî zahirin anlaşılmasında ahbârı da ön plana çekerek fakihin zahiri açıklayıcı olarak lisan bilgisinin yanı sıra masumun kavlini de bilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>4</sup>

Zeydîlerin ve İsmâîlîlerin inançları da –teferruata bazı görüş farklılıkları bulunsada- aynı mahiyettedir. Kur'an, zahiri, nassı, âmmı, mantûku ve mefhûmu ile delildir.<sup>5</sup>

İlk dönem Şîî alimlerine göre, Kur'an etrafındaki tartışmalardan birisi de, Kur'an'ın tahrif edilmesi meselesidir.

Tahrife karşı çıkan İmâmiyye âlimlerinin başında Şeyh Sadûk (v.381/991), Şerif Murtazâ, Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî (v.548/1153) gelir. Son iki âlime göre Kur'an'da fazlalık veya eksiklik olduğu iddiası batıldır ve konuyla ilgili rivayetler ilim ifade etmeyen âhâd ve zayıf haberlerdir. 20. yüzyıl Şîî müfessirlerinden Tabâtabâî, Kur'an'da fazlalık ve noksanlık bir yana, bir tek kelimesine varıncaya kadar hatta dizilişinde bile tahrif olmadığını söylemekten geri durmaz.<sup>6</sup>

Şerif el-Murtazâ tahrif iddiasına şiddetle hücum etmiş, talebesi Şeyh et-Tûsî de onu desteklemiştir. Tûsî'ye göre Kur'an'da arttırma ve eksiltme yapılmış olması düşüncesi bu kitap için uygun değildir; çünkü ona ilave yapılmış olmadığı konusunda ittifak vardır. Eksiltme konusuna gelince Sünnîler'in mezhebine göre böyle bir şey olmamıştır. Bizim mezhebimizde sahih olan görüş ve inanış da bu şekildedir. Ancak gerek Şîa ve gerekse Sünnî kaynaklarda, Kur'an'dan bazı ayetlerin eksiltildiği (mushafa alınmadığı), bazı ayetlerin de yerlerinin değiştirildiğine dair rivayetler vardır. Bu ayetlerin tamamı tek râvilidir, ne bilgi, ne de uygulama kaynağı olabilir.

<sup>1</sup> En'âm, 6/151.

<sup>2</sup> Bakara, 2/43.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>4</sup> I, 605.

<sup>5</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, s.333.

<sup>6</sup> Mustafa Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, s.40-41, 48.

En iyisi bunları bir tarafa bırakmak ve meşgul bile olmamaktadır.<sup>1</sup> Bugünkü Şîi ulemanın, Kur'an'ın tahrifine inanmadıkları da aşikâr olan bir husustur.

## 2. Ahbâr

Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki farklılık Sünnet'in delil değeri bakımından değil, mahiyeti bakımındandır. Ehl-i sünnet, Sünnet'i Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde tarif ederken, Şîa bu tarifi masum imamları da içine alacak şekilde genişletmiştir. Çünkü onlara göre Sünnet, masumlardan her birinin söz, fiil ve takrirleridir. Masumlar gerçeğin bilgisini ve dinî hükümleri, ya ilham yoluyla, ya da bir önceki imamın bir sonrakine öğretmesi ile elde etmişler. Bu yüzden onların söyledikleri, şer'î bir delilin rivayeti olmayıp, doğrudan delildir.<sup>2</sup> Bundan dolayı onlara göre nass dönemi Hz. Peygamber'in vefatına değil, on ikinci imamın gaybet'ine kadar uzamaktadır. Bir fark varsa bile, bu kendisini vahiy konusunda göstermektedir. Yani Hz. Peygamber vahiy alırken, imamlar, şer'î hakikatleri ilham yoluyla elde etmektedirler.

Ahbârîler'in Sünnet anlayışına göre imamın gaybet'inden kaynaklanan problemleri çözüme kavuşturmada imam hayattaymış gibi, hiç bir kaynak aramadan, onun toplumla devamlı temas halinde olduğu dikkate alınarak yeni bir fikhî süreç başlatmak gereksizdir. Aslında gaybet'in başlangıcında belirli fikhî kaidelerin geliştirilmesine de gerek yoktu. İlk dönemde hâkim olan bu kanaate göre, sadece imamların mevcut ahbârını toplayıp onlarla amel etmekle yetinilecekti. Gaybet döneminden uzaklaştıkça, bu Ahbârî düşünceye karşı daha pratik ve akılcı bir yaklaşım benimseyen Usûlî ekol, toplumun rehberliğinin imamların ahbârından ziyade, belirli kaidelere dayandırılması zarureti hissetti. Ahbâr bazı problemlere cevap vermekte yetersiz kalınca, bu anlayışa sahip ekolün ortaya çıkmasını zaruri kıldı ve beşinci asırdan itibaren İmâmiyye düşüncesinde hâkim unsur haline geldi.<sup>3</sup>

İlk dönem âlimlerinden olan Kuleynî ve Sadûk gibi Ahbârîler, haber-i vâhid ile ameli gerekli görmüş ve imamlardan gelen her hangi bir haberin sıhhati konusunda tartışmaya gerek duymamışlardır. Kendilerine ulaşan tüm haberleri

<sup>1</sup> Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.332.

<sup>2</sup> Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.333.

<sup>3</sup> Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.35-36.

kitaplarında zikretmişlerdir. Buradan Ahbârîler'in, dinin usul ve fûrûnda âhâd haberlerden herhangi bir incelemeye tabi tutmaksızın istifade ettikleri ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup>

Usûlî ekolün temelini atan Şeyh Müfid'e göre, bilgiye ulaştıran haberler şunlardır: Mütevâtir haber, doğruluğuna dair başka bir karine olan âhâd haber ve ehl-i hakkın ittifakla kabul ederek amel ettiği mürsel haber.<sup>2</sup>

O, ilmi gerektiren iki türlü haberin olduğunu nakletmektedir: Bunlardan birincisi mütevâtir haberlerdir ki, bu haberler yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan topluluklar tarafından rivayet edilmektedir.

İkincisi ise haber-i vâhiddir ki, Müfid böyle haberlerin hüccet olması için başka bir delile ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Bu delil sayesinde haberin sahih olduğu bilinir. Bu delil akıl, örf ya da icmâ olabilir. Eğer haberin sahih olmasına dair başka bir karine yoksa bu haber-i vâhid delil olamaz. İlim ifade etmediği için de onunla amel caiz görülmemektedir.<sup>3</sup> Müfid'e göre sırf bu yüzden haber-i vâhid, âmm hükümleri tahsis edemez. Âmm hükümleri sadece akıl, Kur'an ve yukarıdaki şartlara cevap verecek Sünnet tahsis edebilir.<sup>4</sup>

Şerif Murtazâ'nın eserlerinden onun ahbâra karşı çok menfî tavır takındığı anlaşılmaktadır. Ona göre, Şîa ve diğerlerinin hadis kitapları yanlış ve gerçekdışı hususlar içeren hadislerle doludur. Hadisi kabul edebilmek için ilk önce onu akılla karşılaştırmak ve eğer akla aykırı bir durum yoksa Kur'an gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerekir. Hadislere giren yanlış ve gerçekdışı hususlar yüzünden o, nadiren hadislere başvurur ve başvurduğunda bile ona, yardımcı delil gözüyle bakar.<sup>5</sup>

Şerif Murtazâ haber-i vâhid'le ilgili tartışmalarda görüşüne başvurulmuş en önemli şahıslardan biridir. Murtazâ, İbn Zühre (v.585/1189), İbn Berrâc (v.481/1088), İbn İdris gibi âlimler haber-i vâhid'in zan ifade ettiğini, böyle bir zannı

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.271-272.

<sup>2</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.28.

<sup>3</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.44.

<sup>4</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.38.

<sup>5</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.103; a.mlf., *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.34-35.



inanca ve amele dair konularda delil olarak kabul etmenin doğru olmadığını söyleyerek haber-i vâhid'in hücciyetini inkâr etmişlerdir.<sup>1</sup>

Murtazâ, İmâmiyye ulemasının icmâ'ının bulunduğunu iddia ederek haber-i vâhid ile amel etmeye karşı çıkmış ve sika bir râvi kanalıyla gelse bile onun delil olmasını kabul etmemiştir.<sup>2</sup>

Şerif Murtazâ, ahhârı iki kısma ayırmaktadır: ilim ifade eden ve ilim ifade etmeyen haberler. Ona göre, haber-i vâhid bilgi ifade etmediği için râvi adil olsa da, haber genellikle zan ifade ettiği için onunla amel vacip değildir. Çünkü amel ilmi gerektirmekteyse, ilim ifade etmeyen haber, ameli gerektirmez. O, haber-i vâhid'in şer'î hükümlerde uygulanmasını caiz görmediği için, şer'î kaynak olarak değerlendirilmesine karşı çıkmıştır.<sup>3</sup>

Murtazâ, mütevâtir haberde râvinin adaletinin şart olmadığını çünkü sıhhatine güvenilir topluluk tarafından rivayet edildiği için tevâtürün sabit olduğunu ve onu fasıkın mı yoksa kâfirin mi rivayet etmiş olduğunun bilindiğini söylemektedir.<sup>4</sup> Haber-i vâhid'le amelin vacip olduğunu ileri sürenlerin ise bunun gerçekleşmesi için râvinin adalet vasfının bulunmasını şart koştuklarını nakletmektedir.<sup>5</sup>

Haberi, “doğru ve yalana ihtimali olan şey” şeklinde tanımlayan Tûsî, olduğu gibi nakledilen haberin doğru, olduğundan farklı nakledilenin ise yalan olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Allah ve Hz. Peygamber'in haberi, ümmetin delil olarak kabul edilen haberi, mütevâtir haber, ümmetin veya hak üzere olan taifenin (İmâmiyye'nin) delil olduğunda icmâ ettiği âhâd haber ve ümmetin ya da hak üzere olan taifenin kabulle karşıladığı haberler doğru olduğu hususunda delil bulunan haberlerdir.<sup>6</sup>

Tûsî mütevâtir haberleri bilgi kaynağı olması açısından taksime tabi tutmuştur. Şehirlerin varlığı, herkesin bildiği meşhur hadiseler, krallar, Hz. Peygamber'in hicreti ve harpleri zaruri bilgi ifade edebileceği gibi kulların etkisi ile

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahhârîlik*, s.273.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.35.

<sup>3</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 528, 530-531, 554-555.

<sup>4</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 555-556.

<sup>5</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 555.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 63-68; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.215.

müktesep de olabilir. Hz. Peygamber'in mucizeleri, dinî hükümlerin çoğu ve imamlarla ilgili nasların içerdiği bilgiler ise zaruridir.<sup>1</sup>

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleriyle Mu'tezile ve Hâricîler heber-i vâhid'in bilgi gerektirmeyeceğini, Zâhirîler ise gerektireceğini ve bir kısım hadis ehli de bazı haber-i vâhidler'in bilgi gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Nazzâm (v.221/835), Cüveynî (v.478/1085), İbn Berhân (v.518/1124), Fahreddîn er-Râzî (v.606/1210), Seyfeddîn el-Âmidî (v.631/1233), Cemâleddîn İbnü'l-Hâcib (v.646/1249) ve Beyzâvî (v.691/1292) gibi birçok usulçü, mutlak/karinesiz haber-i vâhid'den farklı olarak karineli haber-i vâhid'in bilgi ifade edeceğini, Bâkılânî (v.403/1013) gibi bir kısım âlimler ise bu tür haberin bilgi ifade etmesinin imkânsız olduğunu, Gazzâlî (v.505/1111) gibi bazıları da bunun imkânsız görünmemekle birlikte vukuunun kesin olmadığını söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Tûsî âhâd haber konusuna eserinde geniş yer ayırmıştır. Âhâd haberle ameli akıl caiz görse de gerekli karineler olsa bile bu haber kesin bilgi ifade etmez. Böyle haberle amel edildiği şer'an da vâridir. Bu gibi haberle amel etmek için bu haberlerin hak üzere olan taifeden nakledilmesi ve râvinin adil olması gereklidir.<sup>3</sup>

Tûsî bu konuyu şöyle izaha çalışmaktadır:

Haber-i vâhid katî bilgi ifade etmez. Eğer katî bilgi ifade etseydi o zaman sadık birinin mecburiyet karşısında verdiği haberleri de kabul etmemiz gerekirdi. Bu da bütün âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmesi anlamına gelir. O zaman *li'ân*'a başvuran eşlerden birinin doğru, diğerinin ise yalan söylediğini kabul etmek gerekirdi. Miracla alakalı hadislerde de şüphe olmamalıydı. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü *li'ân* yapan taraflardan herhangi birinin doğru söylediği kesin olarak bilinmemektedir. Bu konularda şüphe bulunduğu için âhâd haber kesin bilgi ifade etmez.<sup>4</sup> Eğer kesin bilgi ifade etseydi bunu kabulde ihtilafa düşülmez ve sahih

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 70-71.

<sup>2</sup> Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 356-357.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 100.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 100-102.

olduğunda şüphe olmazdı. Hadislerde tearuz da sahih olmaz, râvilerin vasıflarını, hallerini araştırmağa, haberlerin birinin diğerine tercihi de söz konusu olmazdı.<sup>1</sup>

Tûsî “âhâd haberle amel etmek aklen caiz değildir” diyenlere şöyle cevap vermektedir:

Bu görüş doğru değildir. Çünkü Allah’ın bize emrettiği şeylerde mutlaka yarar vardır. Bu emredilen hususun bizzat kendisini veya bir niteliğini bize bildirmesi gerekir ki, biz de onu istenilen şekliyle yapalım. Bu bilgiye götüren kaynakların ve yolların farklı olması engel değildir. Doğru söylediklerini kesin olarak bilmesek de şahitlerin verdiği bilgiye göre karar veririz. Çünkü Hz. Peygamber şهادeti güvenilir ispat vasıtası olarak görmüştür.<sup>2</sup>

Tûsî’ye göre âhâd haberle amel aklen vacip değil, sadece caizdir. Çünkü o, bu konuda istishâb’la hüküm vermenin gerekli olduğu görüşünde olduğu için aklî bir mecburiyetin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Tûsî’ye göre, âhâd haberle ameli gerektirecek aklî bir delil yoktur. Aklın bütün delilleri tetkik edilmiş fakat böyle bir zorunluluğa delalet eden bir şey bulunamamıştır. Bu durumda âhâd haberin katîlik ifade etmemesi ve istishâb kaidesine binaen aslı üzere olduğu gibi bırakılması gerekir. Yine şariat maslahatlar üzerine bina edilmiştir. Âhâd haberin kabul edilmesinin gerekliliğine dair aklî bir delil olmazsa mesele, akılda daha önce olduğu hal üzere kalmalıdır. Yani daha önce bu meselenin hükmü helalse helal, haram ise haram olarak devam eder.<sup>3</sup>

Öne sürülen şartları taşıyan âhâd haberin muteber bir delil olduğu konusunda mezhep içinde icmâ bulunduğunu savunan Tûsî âhâd haberin kabulü için şu şartları ileri sürmektedir:

1. Hadis imamete inanan râviler tarafından rivayet edilmelidir.
2. Haber Hz. Peygamber’den veya masum imamlardan gelmelidir.
3. Râvi hıfz ve zabt bakımından sağlam olmalıdır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 102-103; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.216-217.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 103.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 106; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.217.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 126.

Bu şartları taşıyan âhâd haber amel konusunda delildir. Ancak böyle bir haber inanç konusunda delil olamaz. Hak üzere olan taifenin icmâ'ı böyle hadislerin delil olmasını sağlayan esas istinat noktasıdır. Ca'ferî âlimlerin âhâd haberlerle amel etme konusunda icmâ ettikleri kitaplarında naklettikleri ve usullerinde tedvin ettikleri haberlerden belli olmaktadır. Ca'ferî âlimlerden biri bilinmeyen bir konuda fetva verdiği zaman bu fetvanın delili ondan istenir. Eğer fetva veren şahıs soranları bilinen bir esere ya da güvenilir bir hadis kitabına yönlendirir, hadisin râvisi de sika birisi olursa o zaman söz konusu fetvaya göre amel edilir. Hz. Peygamber'den, masum imamlardan itibaren İmâmiyye mezhebine mensup âlimler bu şekilde hareket etmişler. Şayet bu haberlerle amel etmek caiz olmasaydı âlimler bu konuda icmâ etmezlerdi. Çünkü icmâ'da masum imamın da görüşü bulunmaktadır. Durum böyle olunca burada hata söz konusu olamaz.<sup>1</sup>

Müctehidlerin ve âlimlerin böyle haberlere dayanarak hüküm vermesi ve bu haberlerle amel edenleri kınamaması bunun delili sayılmaktadır. İmâmiyye mezhebine göre kıyasla amel etmek caiz değildir. Kıyası delil sayanların görüşleri bu mezhepte kabul görmemiş, eser ve rivayetlerine başvurulmamıştır. Ancak âhâd haberlerle amel edenlere karşı böyle şiddetli bir tepki verilmemiştir. Bu mezhep içerisinde âhâd haberin delil olarak kabul edildiğini göstermektedir.<sup>2</sup>

Başka mezhep mensuplarının rivayet ettiği âhâd hadisler bu mezhepte kabul edilmemektedir. Tûsî'ye mezhebin bu konuda çelişkiye düştüğünü gösteren şöyle bir itiraz yapılmıştır:

“Âhâd haberle amel etmek aklen caiz, dinde de bu gibi hadislerle amel edildiği naklen sabitse bu konuda hak üzere olan taife ile umumiyetle hadisçilerin naklettiği âhâd haber arasındaki farkın dayanağı nedir? Keşke sadece Ehl-i beyt kanalıyla gelen âhâd hadislerle değil, başkaları kanalıyla gelenlerle de amel etseydiniz veya hiçbirisiyle amel etmeseydiniz.”

Tûsî bu itiraza şöyle cevap veriyor: “Âhâd haber delil olunca onu şeriatın kararlaştırdığı şekilde kullanmamız gerekir. Şeriat da belli bir taifenin naklettiği haberlerle amel etmeyi öngörmektedir. Biz bunun dışına çıkamayız. Nitekim adil

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 126-127.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 126-127.

râviyi bırakıp fasıkın rivayetiyle amel edemeyiz. Akıl âhâd haberle ameli caiz görse de, âlimler böyle bir haberle amel etmek için adil bir râvi kanalıyla gelmesi gerektiğinde görüş birliği etmişlerdir. Hakka muhalif davrananların tamamının adil değil fasık olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bu gibilerin haberiyle amel etmek caiz değildir.”<sup>1</sup>

Âhâd haberin delil olabilmesi için yukarıda belirtilen üç şart yeterli değildir. Bu şartlarla beraber haberlerin sahih olduğuna delalet eden bazı karineler de bulunmalıdır. Bu karineleri şöyle sıralaya biliriz:

### 1. Akli delillere ve aklın gereğine uygun olmalı

Bazı âlimler helalin ya da haramın akılla sabit olabileceğini iddia ediyorlar. Tûsî’ye göre ise helal ya da haram akılla sabit olamaz. Böyle bir durumda tevakkuf esastır. Yani nakle dayanan konularda hüküm vermeden beklemek Tûsî’nin tercih ettiği görüştür. Bir şeyin helal ya da haram olduğu haberle sabitse buna muhalif başka bir delil de yoksa bazı mezheplere göre bu haberle amel edilir. Haber tevakkufu gerektirecek şekilde varid olmuşsa bu tevakkuf<sup>2</sup> için delil olur. Bu tevakkufu tercih edenlerin görüşüdür. Muhalif bir uygulamanın sübutunu ifade eden başka bir delil bulunmadığı sürece haberin muktezasına göre amel etmek gerekir. Haber uygulama ile desteklenmelidir.<sup>3</sup>

### 2. Kur’an’a muhalif olmamalı

Tûsî’ye göre haberin Kur’an’a muhalif bir hüküm ifade etmemesi onun sahih olduğunun işaretlerindendir. Kitap’a muhalif olan ve amel edilmesi hususunda başka bir delille desteklenen haber-i vâhid ise Kitap’ta yer alan âmm hükmü tahsis edebilir.<sup>4</sup>

### 3. Mütevâtir hadislere muhalif olmamalı

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 129 (Tûsî yine konunun devamında âhâd haber’le alakalı ileri sürülen şüpheleri ve soruları cevaplamaktadır. Bkz. I, 129-135); Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şî‘ Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.218.

<sup>2</sup> Tevakkufa delalet eden hadislere örnek olarak bunları söyleye biliriz: “Şüphesiz helal de bellidir. Haram da bellidir. Bunların dışında bazı şeyler de vardır ki şüphelidir” (Buhârî, “İman”, 39), “Seni şüpheye düşüren şeyleri bırak, şüphelendirmeyenlere bak” (Buhârî, “Buyu”, 3; Tirmizî, “Kıyame”, 60) Bkz. Halil b. el-Gâzî el-Kazvînî, *el-Hâşiyetü’l-Halîliyye* (Tûsî’nin ‘*Udde* eserinin haşiyesi), I, 368-369.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 144.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 144.

Haber mütevâtir hadislerin verdiği bilgiye muhalif olmazsa bu haberle amel edilebilir. Ancak bu haberin yalan olma ihtimali yine devam etmektedir.<sup>1</sup>

#### 4. Haber İmâmiyye'nin icmâ'ına muhalif olmamalı

Haberin İmâmiyye'nin icmâ'ına uygun olması sahih olmasının karinelerinden olmakla birlikte, Tûsî'ye göre haberin bizzat kendisinin sahih olduğunu göstermez. Çünkü başka bir habere dayanarak icmâ'ın meydana gelme ihtimali de vardır.

Bu karineler haberin sahih olduğuna delalet etmektedir. Ancak bu delillere uygun olsa da haberin uydurma olması mümkündür. Bu karinelere uygun olmayan haber ise âhâd haber olmaktan başka bir özelliği bulunmayan haberdur.<sup>2</sup>

Buradan anlaşılıyor ki, Tûsî âhâd haberleri, aklî delillerle inkâr yoluna gitmemiş, ahbâra önem vermiş ve aklî-kelamî metotlardan da istifade ederek orta yolu takip etmiştir. O, hadisleri bazı şartlar çerçevesinde kabul etmiştir. Ahbârîler gibi araştırmaya tabi tutmaksızın haberlerin alınması görüşünü benimsememiştir.

Tûsî'nin kaydettiğine göre imamlar ve müctehidler, bazı şartlara sahip farklı mezheplere mensup râvilerin rivayetlerini de kabul etmişlerdir. Bu şartlar, İmâmîyye'ye mensup olmayan râvinin dindar olması ve hadis konusunda yalan söylemekten uzak durmasıdır. Başka mezhepe mensup bir râvi, masum imamlardan bir hadis rivayet ederse bu araştırılır. Eğer onun rivayeti ile İmâmî râvilerden gelen hadisler arasında mana bakımından bir çelişki varsa İmâmî râvilerin rivayeti kabul edilir. Buna ters olan rivayetler ise alınmaz. Şayet farklı mezhepten olan râvinin rivayeti İmâmî râvilerin rivayetine uygunluk arz ediyorsa, o zaman bu rivayetle de amel edilir.<sup>3</sup>

Eğer haberler birbiriyle çelişiyorsa Tûsî'ye göre o haberlerden biri tercih edilerek onunla amel edilir. Bu tercih işi aşağıdaki şartlara göre olmaktadır:

1. Haberlerden Kitap ve Sünnet'e uygun olan alınır diğeri ise terk edilir.
2. Haberlerden biri İcmâ'a uygunsaydı onunla amel etmek vaciptir. Muhalif olan haber ise reddedilir.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 145.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 145; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîfî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.218-219.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 134-135,151 (Tûsî'nin râvilerin durumu hakkında verdiği bilgi için bkz. Tûsî, *el-'Udde*, I, 148-155).

3. Rivayetlere uygun Kitap ve Sünnet'ten bir şey bulunamazsa, İmâmî müctehidlerin fetvaları da birbirinden farklı ise o zaman râvinin durumuna bakılır. Adil râvinin rivayeti kabul edilir ve onunla amel vacip olur. Burada şöyle bir durum daha söz konusudur:

a. Birbiriyle çelişen haberlerin her ikisinin de râvileri adil ise o zaman ravi sayısı çok olan hadis tercih edilir.

b. Birbiriyle çelişen haberlerin râvi sayısı da aynı ise ve adil oldukları da sabitse, bu haberlerden âmmenin görüşüne uzak olan alınır, uygun olan ise terk edilir.<sup>1</sup>

Şeyh Tûsî haber-i vâhid'le amelin vacip olduğunu söyleyenlerin delillerini eserinde nakletmekte ve onların bu delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Tûsî bu konuda delil olarak ileri sürülen hususların aslında söylediklerine delil olmadığını iddia etmekte ve iddiasını ispata çalışmaktadır. Haber-i vâhid'le amelin vacip olduğunu söyleyenlerin delillerinden biri şu ayettir: *“Bununla beraber müminlerin kâffesi birden toplanıp seferber olacak değillerdir, fakat her fırkadan bir taife toplansa da dinde geniş bilgi edinseler ve döndükleri zaman kavimlerini inzâr eyleseler, gerek ki sakınırlar.”*<sup>2</sup>

Onlar bu ayet hakkında şunları söylemektedirler: Allah bu ayette bir grup insanı bilgi edinmeye teşvik etmekte ve onları inzâr (uyarma) vazifesi ile mükellef tutmaktadır. Bu ayetteki *taife* kelimesi haberleri kesin bilgi ifade etmeyen az sayıda topluluk için kullanılmaktadır. Şayet onların haberleri ile amel vacip olmasaydı inzârla sorumlu tutulmazlardı. Yine kendi görüşlerini güçlendirmek maksadıyla şöyle diyorlar: Allah'ın Hz. Peygamber'i inzârla mükellef tutması bizim onu kabulle sorumlu olduğumuz anlamına gelir. Eğer öyle bir sorumluluğumuz olmazsa o zaman onun inzârla mükellefiyetinin bir anlamı olmazdı.

Tûsî'ye göre bu ayet onların söylediklerine delalet etmemektedir. Çünkü ayetin zahiri taifenin inzârla sorumlu olduğunu gerektirmektedir. İnzârla sorumluluk kabulün vacip olduğu anlamına gelmez. Maslahatın kabule değil inzâra bağlı olması mümkündür. Nasıl ki, Hz. Peygamber inzârla mükellef olmuş ancak doğruluğuna

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 147; Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.48.

<sup>2</sup> Tövbe, 9/122.

dair mu‘ciz bir emare olmadıkça onun kabulü vacip değildir. Yine şahitlerden birinin şahitliği eda etmesi vacipken buna dayanarak hâkimin hüküm vermesi vacip değildir. Şahitliği tamamlayacak diğer hususlar tespit edildikten sonra hâkim buna binaen hüküm verir. Bunun aynısını inzârla mükellef olan taife için de söyleye biliriz. Çünkü burada uyarıya muhatap olanların bilgiye ulaştıran diğer yollara da başvurması vaciptir.<sup>1</sup>

Yine Hucurât suresindeki *“Ey iman edenler, eğer size bir fasık bir haber getirirse onu iyice araştırın, sonra bilmeden bir topluluğa sataşırsınız da yaptığınıza pişman olursunuz”*<sup>2</sup> ayetiyle istidlal etmektedirler. Bu ayete göre fasık bir haber getirdiğinde tevakkuf etmemiz gerekiyorsa o zaman bu haberi getiren adil biriye onunla amel etmemiz vaciptir.

Tûsî bu ayetin onların söylediklerine delalet etmediğini savunmaktadır. Çünkü bu ilk önce delilu’l-hitab’la (mefhum-i muhalefet) istidlaldır. Selefimizden bir kısmı delilu’l-hitabı kabul etmemektedir. Bu bilginlere göre ayetten bu şekilde istidlal etmek doğru değildir.

Delilu’l-hitabı kabul edenlere göre de ayet bu meseleye delil olmaz. Çünkü bu ayet bir kavmin irtidad ettiğini bildiren bir fasık hakkında nazil olmuştur. Böyle önemli bir konuda adil birinin haberi bile kabul edilmez. Çünkü böyle bir meselede adil râvinin rivayet ettiği haber-i vâhid’e binaen hüküm vermek caiz değildir. Bununla beraber ayetteki ta‘lîl bu şekilde istidlale engel olmaktadır. Çünkü Allah fasıkın haberini *“sonra bilmeden bir topluluğa sataşırsınız”* illeti ile ta‘lîl etmiştir. Bu illet adil birinin haberinde de olabilir.<sup>3</sup>

Delil olarak ileri sürdükleri ayetlerden biri de *“İndirdiğimiz, açık delilleri ve hidayeti, kitapta insanlara açıkça beyan ettikten sonra gizleyenlere; muhakkak ki onlara, Allah lanet eder ve lanet etmek şanından olanlar da lanet eder”*<sup>4</sup> ayetidir. Gizlemenin yasak oluşu açıkça beyanı gerektirir. Bunun gerekliliği de kabulün gerekliliğini vacip kılmaktadır. Eğer böyle olmazsa o zaman ayetin bir anlamı olmaz.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 108-110.

<sup>2</sup> Hucurat, 49/6.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 110-113.

<sup>4</sup> Bakara, 2/159.



Tûsî yine bu ayetin söylenenlere delalet etmediğini iddia etmekte ve bunu ispata çalışmaktadır. Bu ayette Kitap'ta olanları gizlemenin haram olduğundan bahsedilmektedir. Ayetin zahirine göre kitaptan maksat Kur'an'dır. Kur'an da kesin bilgi ifade etmektedir. Haber-i vâhid ise kesin bilgi ifade etmez.<sup>1</sup>

Yine fakihlerden ve kelamcılardan bir kısmı bu konuda sahabe icmâ'ının bazı örnekler vererek delil olduğunu söylüyorlar. Tûsî sahabeden rivayet olunan bu örnekleri tek-tek ele alıp bu rivayetlerin haber-i vâhid'in kesin bilgi ifade etmesi görüşüne delil olmayacağını ispata çalışmaktadır.<sup>2</sup>

### 3. Ef'âl

İslam mezhepleri içerisinde Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, bazılarının bağlayıcı olduğunu savunanlar da vardır. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı hususunda en doğru ve sistemli bilgiyi usulcülerin verdiği kabul edilmektedir. Bu fiiller İslam mezheplerinin oluşmasının veya İslam'ın farklı şekillerde anlaşılmasının en önemli etkenlerinden biri haline gelmiştir. Peygamber'in davranışlarına atf edilen bağlayıcılık vasfı onun dinî otoritesinin şeklini belirler hale geldiği için, usul-i fıkıh bilginleri söz konusu fiilleri bağlayıcılık açısından tasnif cihetine gitmişlerdir. Şeyh Tûsî de Hz. Peygamber'in davranışlarını kitabında *Ef'âl* diye isimlendirdiği ayrı bir bölümde incelemiştir.

#### a. Fiilin Tarifi ve Vasıfları

Tûsî'nin tanımına göre fiil, yapılmadan önce insan gücü dâhilinde olan ve sonradan ortaya çıkan şeydir.<sup>3</sup> O fiili iki ana kısma ayırır. Bunlardan biri, ortaya çıkması dışında fazladan bir niteliği olmayan, diğeri ise ortaya çıkmasına ilaveten bir niteliği de olan fiildir. Birinciye gaflet ve uyku halinde bulunan kişinin konuşmasını ve hareketlerini örnek verir. İkinci tür fiil ise *hasen* ve *kabîh* olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 113-114.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 114-121 (Bu konuyla alakalı diğer deliller ve Tûsî'nin bunlara cevabı için bkz. Tûsî, *el-'Udde*, I, 121-124).

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 563.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 563-564.

### aa. Hasen

Tûsî hasen fiili iki ana kısma ayırır. Ancak onun sisteminde bu fiil alt kısımlarla birlikte altı kısma ulaşır. Onun hasen fiili ile ilgili sistematığı şöyledir:

1. Hasen oluşu dışında başka bir vasfı olmayan ve yapıp yapılmaması arasında bir fark bulunmayan fiildir. Böyle bir fiili yapan övgü almaz, terk eden de kınanmaz. Bu gibi fiillere *mubah* ya da *tilk* adı verilir. Ancak fiilin mubah olarak adlandırılması için failin o fiilin hasen oluşuna dair bir bilgisi veya delili olmalıdır.<sup>1</sup>

2. Hasen oluşuna ilaveten bir vasfı bulunan fiiller ki, bu fiilleri yapanlar, övgüyü hak ederler. Bu fiillerin de iki çeşidi vardır:

Birincisi failin terk ettiği için kınanmadığı ancak yaptığı takdirde övgüyü hak ettiği fiiller. Bunlara *nedb*, *mustahab* veya *murağğabun fih* adı verilir. Mubahta olduğu gibi bu fiillerde de failin bu fiilin vasfına dair bilgisinin olması şarttır. Bu fiilin başkasına yararı varsa, böyle bir fiil *ihsân* ve *tefaddul* adını alır. Başkasına yararı yoksa o zaman bu fiile *nedb* ve *mustahab* denilir.<sup>2</sup>

İkincisi ise terkinden dolayı kınamayı gerektiren fiillerdir. Bu da üç kısma ayrılır.<sup>3</sup> Birincisi, fiilin kendisi veya onun yerine geçebilecek bir amel yapılmadığı zaman söz konusu olur ki, bu da *vacibun muhayyerun fih* şeklinde adlandırılmaktadır. Keffâretler, beş vakit namazın bu namaz vakitlerinin tercih edilen bir cüzünde kılınması, borcun istenen dirhemle ödenmesi gibi. İkincisi, fiilin bizzat kendisi yapılmadığı takdirde kınamayı gerektiren durumlardır ki, buna *vacib mudayyak* denilmektedir. Vedia akdinde malın aynıyla iade edilmesini ve farz namazların emredildiği şekilde kılınmasını buna örnek verebiliriz. Üçüncüsü, fiili yapması vacip olan kişi ve ya onun vekili sayılabilecek bir şahıs yapmadığı zaman kınamayı gerektiren fiiller. Buna cenaze ile alakalı ahkâmı ve cihadı örnek olarak verebiliriz. Bu fiillere *farz-ı kifâye* denir.<sup>4</sup>

Tûsî'ye göre *farz* ve *vacip* kavramları arasında fark yoktur. Farz tabiri bazen sınırları belli yükümlülükler için de kullanılır. “Hz. Peygamber fıtır sadakasını

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 564.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 564-565.

<sup>3</sup> Tûsî kitabının birinci cildinde bu fiilleri iki kısma ayırmıştır. Üçüncü kısım olan farz-ı kifâyeni de konu içinde işlemiştir. Bkz. Tûsî, *el-'Udde*, I, 26.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 565.

*hurmadan bir sa‘ olarak farz kıldı”* hadisinin anlamı burada bir miktarın belirlenmesidir. Fıtır sadakasını vacip kıldı anlamına gelmesi de muhtemeldir.<sup>1</sup>

*Sünnet* hakkındaki değerlendirmesine gelince “şu şey Hz. Peygamber’in sünnetidir” denildiğinde bundan Hz. Peygamber’in o fiile devam edilmesini emrettiği anlaşılır. Ancak bu fiilin, ümmeti iktida etsin diye Hz. Peygamber’in devam ettiği bir fiil olması gerekir. Söz konusu fiilin *vacip*, *mendûb*, ve *mubah* olması arasında fark yoktur. Tûsî’ye göre fakihler *Sünnet* kavramını bağlayıcı olan ve olmayan dinî yükümlülükleri birbirinden ayırmak için kullanırlar. Onlar *mendûb* olan davranışlar için sünnet, farz olanlar için ise vacip tabirini kullanmayı tercih ederler. Mesela fakihler: “sabah namazının iki rekâtı ve gece namazı sünnet, sabah namazı farzdır” derler. Ancak Tûsî bu ayırımı ve Sünnet’in bu şekilde kullanılmasına katılmaz.<sup>2</sup>

#### **ab. Kabîh**

*Kabîh*; kötü olduğunu bilen ya da yapmasına imkân vermeyecek tarzda bilmesi mümkün olan birisinin, kötü olduğunu bildiği halde yaptığı fiildir. Bu fiili yapan akıl sahipleri tarafından kınanır.<sup>3</sup> Tûsî’ye göre kabîh fiil kısımlara ayrılmaz. Bu fiiller *mahzûr* ve *muharrem* şeklinde de nitelendirilmektedir.<sup>4</sup> Ancak fiillerin bu vasıfları alması için failin önceden bilgilendirilmesi gerekir.<sup>5</sup> Yine bu fiileri *küfr*, *fisk*, *kebîre* ve *sağîre* şeklinde taksime tabi tutanlar da olmuştur.<sup>6</sup>

Kabîh olmadığı takdirde terki daha üstün olan fiiller de var ki, bunlara *mekruh* denilmektedir. Bu fiili işleyen de kınamayı hak eder.<sup>7</sup>

Fiiller konusunda Tûsî’nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre hem o hem de diğer Ca‘ferî usulcüler fiilleri vasıflandırırken Şâri’den değil de, mükelleften hareket etmektedirler. Ehl-i sünnet usulcülerini ise bu konuda mükellefin fiilinden değil, Şâri’in iradesinden yola çıkmaktadırlar. Ehl-i sünnet’e göre, fiilin bizzat kendisi hasen ya da kabîh olarak vasıflandırılmaz, akıl müstakil olarak bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna hüküm edemez. İmâmiyye’nin Adliyye kolu ve Mu‘tezile’ye

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 565.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 565-566.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 564.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 26.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 26.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 564.

<sup>7</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 26.

göre fiillerin bizzat kendisi hasen ve kabîh gibi kısımlara ayrılır. Ancak bunların bir kısmının hasen ve kabîh olduğu akıl ile bilinir. İmanın hasen, küfrün kabîh, doğruluğun hasen, zarar vermenin kabîh olduğu gibi. Bir kısmı ise ancak nakil yoluyla bilinir. İbadetlerin hasen ve haramların kabîh olduğu öncelikle nakil yoluyla bilinir. Tûsî de mubahı, nedbi ve kabîhi anlatırken bu fiillerin bu şekilde isimlendirilmesi için önceden failin bu konuda bir bilgisinin ve delilinin olmasını şart koşmasıyla sanki bu fiillerdeki husn ve kubh vasfının akılla bilinemediğini kastetmektedir.

### **b. Hz. Peygamber’i Örnek Almanın Anlamı ve Ona İttibanın Aklen veya Naklen Vacip Olup Olmaması**

Tûsî’ye göre Hz. Peygamber’i örnek almak (*teessî*) iki şekilde olur. Birincisi, Hz. Peygamber’in fiilinin aynısını (*sûret*) yapmaktır. İkincisi, ise fiilin vasfını (*vech*) esas alarak yapmaktır. Mesela Hz. Peygamber’in namaz kılma fiiline oruç tutmakla, hac yapmakla ya da itikâf yapmakla ittiba etmiş olmayız. Burada fiilin şekline/suretime muhalefet vardır. Yine Hz. Peygamber’in mendûb olarak kıldığı namazı biz vacip olarak kılsak ona ittiba etmiş sayılmayız. Çünkü burada fiilin vasfına/vechine muhalefet vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber bir insandan zekât yoluyla dirhem aldığı halde bir başkası gasp ederek ya da sattığı şeyin bedeli olarak alsa Hz. Peygamber’e ittiba etmiş olmaz. Çünkü bu iki fiil hem suret hem vasıf açısından farklıdır.<sup>1</sup>

Tûsî’ye göre bağlayıcılık vasıflarını gözetmesek de, akıl her halükarda Peygamber’in yaptığı bütün fiilleri yapmamızın gerekli olduğunu düşünür. Ancak bu konuda aklın hükmü yeterli olmayıp mutlaka şer’î bir delil gerekir. Hz. Peygamber’in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu gösteren böyle bir delil yoktur.<sup>2</sup>

Örnek almanın doğru bir şekilde meydana gelmesi için fiilin şeklinin ve vasfının bilinmesi gerekir. Tûsî fiilin vasfının iki şekilde anlaşılacağını söyler. Bunlardan biri, fiile vücut, nedb veya ibâha ifade eden bir niyetin eşlik etmesi. Diğeri ise fiilin yapıldığı maksadın belirlenmesidir. Mesela, Hz. Peygamber elbisesindeki necaseti namaz kılacağı için temizlemiş olabilir. Kim bu maksatla

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 569; Ayrıca bkz. Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, II, 572-573.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 570.

elbisesini temizlerse Peygamber'e ittiba etmiş olur. Ancak elbisesini temizlemek maksadıyla yaparsa ittiba etmiş sayılmaz. Aynı şekilde Hz. Peygamber belli azalarını pisliği izale etmek için ya da namaz kılmak için yıkamışsa, ancak bu maksatla yıkayan ona ittiba etmiş sayılır.<sup>1</sup>

Tûsî mükellefin fiilinin Hz. Peygamber'in fiiline muvafık olmasının iki şekilde olabileceğini kaydetmektedir. Birincisi, fiilin suretinde olan uygunluk. İkincisi ise, hem suretinde hem de fiilin vafında olan uygunluktur. Ona göre Peygamber'e muhalefet kavî ve fiilî olabilir. Fiilî muhalefet, Peygamber'i örnek almanın vacip olduğu delil ile bilindiği halde, örnek alınmaması halinde olur. Kavî muhalefet ise Peygamber'in bir fiili emretmesine rağmen onu yapmamak ya da aksini yapmakla olur.<sup>2</sup>

Tûsî Hz. Peygamber'in fiillerine ittibanın aklen değil naklen gerekli olduğunu savunur ve bu görüşünü şöyle delillendirir: Şer'î meselelerde insanların maslahatları farklı olabilir. Nitekim hayızlı kadının hükmü hayız olmayandan, hac ve zekât konusunda zenginın hükmü fakirden, namazın kılınma şekli bakımından sağlıklı birinin hükmü hastadan farklıdır. Yine Hz. Peygamber'in fiillerinde bulunan maslahatlar kendine mahsus olabilir ve bizim durumumuz onunkinden farklılık arz edebilir. Bazen Hz. Peygamber'in yaptığını yapmamız mefsetet olabilir. Hatta böyle yapmakla yerilmiş de ola biliriz. O zaman bir fiili yapma konusunda Hz. Peygamber'le müşterek olmamız ancak naklî bir delil ile sabit olabilir. Eğer söz konusu fiili bizim de yapmamıza dair bir delil varsa yaparız, aksi halde yapma zorunluluğumuz bulunmaz.<sup>3</sup>

Tûsî Hz. Peygamber'in sözleri ile fiillerini ayırır ve sözlerinin bağlayıcılığının daha kesin olduğunu savunur. Çünkü O bize bir şeyi emir ettiği zaman vacip ise onu yapmamız gerekir. Ancak Onun yaptığını gördüğümüz her fiili yapmamız gerekmez. Çünkü Hz. Peygamber'in bir fiili yapması bizim de yapmamızı istediği anlamına gelmez. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in fiilleri öncelikle kendisine

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 570.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 570-571.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 572.

mahsustur ve bir delil bulunmadıkça başkasını kapsamaz. Kavilleri ise başka delil olmasa da ümmetin fertlerini kapsar.<sup>1</sup>

Tûsî istisnalar hariç Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin örnek alınması gerektiği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. O, bu görüşü delillendirmek için bazı ayetlerden ve sahabe uygulamalarından istifade eder.<sup>2</sup>

Aklın sahasına giren hususlarda Hz. Peygamber'i örnek almanın zorunlu olmadığını ifade eden Tûsî, bu konuda Peygamber'in durumunun bizimki ile aynı olduğunu düşünür.<sup>3</sup>

### c. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılık Derecesi

Tûsî Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin vücut ifade etmediğini savunur ve Sünnî mezhep usulcülerin görüşlerini özet olarak verir. İmam Malik ve Şâfîler'in bir kısmına göre Hz. Peygamber'in fiilleri bağlayıcılık bakımından vücut ifade eder. Bunların dışındaki usulcülerin bir kısmı bu fiillerin ibâha, diğer bir kısmı ise nedb ifade ettiğini söylemektedirler. Bu fiillerin bağlayıcılığı başka bir delile bağlıdır diyen usulcüler de olmuştur.<sup>4</sup>

Tûsî Peygamber'in bütün fiillerinin vücut ifade etmediğini delillendirmek için şunları söylemektedir:

1. Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcılık açısından vücut ifade etmesi aklî bir zorunluluk değildir. Bu konuda naklî deliller de yoktur. Bu sebeple de söz konusu fiillerin tamamının vücut için olmaması gerekir.

2. Hz. Peygamber'in fiilinin zahirinden bu fiilin Ona vacip olduğu bilinmiyorsa bize vacip olduğu evleviyetle bilinmez. Ancak Peygamber'in kavilleri fiillerinden farklıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in kavillerinin içerikleri bakımından bize vacip olduğu bilinmektedir ve sonuçları bakımından bize mahsusturlar. Fiilleri ise böyle değildir. Bu konuda biz Ona bağlıyız. Eğer Hz. Peygamber'e bir fiilin vacipliği hususunda bir delil yoksa o fiilin bize vacip olmadığı evleviyetle sabittir.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 572.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 572-574.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 574.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 575-576.

3. Hz. Peygamber bir fiili her zaman yapmaz. Bazen yapar bazen de terk eder. Eğer durum böyleyse o zaman bu fiilin, yapılması gerekçe gösterilerek, yapılmasının terk edilmesinden evla olduğuna hükmedilemez.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin vücup derecesinde bağlayıcı olduğuna dair delil getirilen ayetlerin konuya hiçbir şekilde delalet etmediğini savunan Tûsî bu konudaki hadislerin de âhâd ve itimada şayan olmadığını belirtmektedir.<sup>2</sup>

#### **d. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığını Tespit Yolları**

Tûsî Hz. Peygamber'in fiillerini üç kısma ayırmaktadır. Bunlar *fiil*, *terk* ve *ikrâr*'dır. Bunların da *vacip*, *nedb* ve *mubah* tarzında olabileceğini kaydetmektedir.

Hz. Peygamber'in *fiil* tarzında olan davranışlarını da *beyân*, *imtisâlu'l-hitâb* (hitaba sarılma) ve *ibtidâ* (önceden olmayan hükmü vaz etme) olmak üzere üç kısma ayırır. Fiili Sünnet'in beyan kısmı bir açıdan, mücmeli beyân, umumu tahsis ve nesih olmak üzere üç kısma ayrılır. Bir başka açıdan ise başkası hakkında hüküm verme (kadâ) kabilinden olanlar, başkasıyla alakası olanlar ve hiç kimse ile ilgisi bulunmayanlar olmak üzere üç kısma daha ayrılır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber'in şer'î fiilleri bu kısımların dışında olamaz. Şer'î vasfa sahip olmayan fiillerini ise kaydetmeye gerek yoktur.

Bir fiilin sünnetin *beyân* kabilinden mi, *hitaba sarılma* kısmından mı yoksa *ibtidâ* tarzında mı olduğunu bilmek için Tûsî'nin önerdiği yollar kısaca şöyledir:

Hz. Peygamber'e ait bir fiilin, onun kavli gibi, beyan kabilinden olacağını kabul eden Tûsî, Hz. Peygamber'in sözlü olarak: “Allah'ın size *vacip* kıldığı namazı *kılın*” demesiyle, bu namazı kılıp göstermesi arasında bir fark görmez. Hatta o, fiil ile yapılan tebyîn kavilden daha güçlü olduğunu kabul eder ve sahabenin fiil ile tebyîn olayına yaygın olarak başvurdıklarını belirtir. Mesela sahabe, abdestin nasıl alınacağını tespitte Hz. Peygamber'in uygulamasına müracaat etmişlerdir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'e ait bir fiilin beyan kabilinden olabilmesi için daha önce beyanı gerektirecek bir hususun olması gerekir. Aynı zamanda bu konuda beyan yerine geçecek kavli bir açıklamasının da bulunmaması lazımdır. Zira böylesi bir ihtiyaç

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 576-577.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 578-581.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 582; Ayrıca bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 585-586.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 431-432.

anında açıklama yapılmaması uygun düşmez.<sup>1</sup> Yine Hz. Peygamber'in umurun tahsisi ve nesh olan fiilleri de beyandır.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in fiilinin emre sarılma şeklinde olduğunu anlamak için, daha önce fiilin vacipliğini gerektiren bir hitabın bulunması gerekir. Böyle bir hitap bulununca Hz. Peygamber'in fiili ayetin gereğine sarılma olarak anlaşılır. *Nedb*'in veya *ibahâ*'nın söz konusu olduğu yerlerde de bunun aynısını söyleye biliriz.

Hz. Peygamber'in fiilinin beyan ve emre sarılma şeklinde olmadığı tespit edilirse söz konusu fiilin *ibtidâ* yani önceden olmayan bir hükmü vazetme tarzında olduğuna hükmedilir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber'in *terk* tarzında olan davranışlarına gelince Tûsî'ye göre Onun bir şeyi terk etmesi bazen kendisine mahsus bir durumdan dolayı olur. Bu gibi hususların konumuzla bir ilgisi yoktur. Bazen de Hz. Peygamber, hitabın bir kısmının vücubunu gerektirdiği bir fiili terk eder. Bu onun bir hükmü tahsis etmesidir.

Hz. Peygamber'in el kesme cezasını düşürmeyi gerektirecek bir gerekçe olmadığı halde, çeyrek dinardan az kıymette bir mal çalan hırsızın elini kesmediğini düşünelim. Böyle bir durumda söz konusu hırsızın çaldığı miktar dolayısıyla el kesme cezasını hak etmediği anlaşılır. Ancak bu durumda el kesme cezasını terk etmesini gerektiren başka bir emir varsa, çalınan miktarın cezayı gerektirmediği anlaşılmaz.<sup>4</sup>

Tûsî'ye göre Hz. Peygamber Kur'an'ın belli bir vakitte yapılmasını emrettiği bir fiili terk etmişse bu, nesh ya da tahsis sayılır. İkinci rekatta kâdeye oturmayıp üçüncü rekata kılmak için ayağa kalkmış ve kâdeye dönmemişse bu durum söz konusu kâdenin namazın rükünlerinden olmadığını gösterir. Ancak bir özür dolayısıyla herhangi bir vakit namazını terk etmesi, namazın sakıt olduğunu göstermez. Onun terk tarzındaki fiili ancak bunun başka bir vakte tehir edilebileceğine delalet eder.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 583.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 583.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 583.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 584.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 584.



Hız. Peygamber'in *ikrâr* tarzında olan davranışlarına gelince Tûsî'ye göre bir fiilin kabîh olduğuna dair önceden bir beyan olmamışsa ve bir başkası bu fiili ettiği zaman Hız. Peygamber onu ikrâr etmişse, bu davranış söz konusu fiilin hasen olduğunu gösterir. Eğer o fiil iyi olmasaydı Hız. Peygamber bunu önceden bildirirdi. Fiil yapılırken müdahale etmemesi ise onun iyi olduğunu evleviyetle gösterir. Hız. Peygamber bir fiilin çirkin olduğuna dair önceden bir açıklama yapmış, ancak daha sonra yapıldığında buna müdahale etmemişse önceki açıklamasının neshedildiği anlaşılır.<sup>1</sup>

Tûsî'ye göre Hız. Peygamber'in davranışlarının *mubah*, *nedb* veya *vücub* şeklinde olduğu şöyle anlaşılabilir:

Bir davranışın *mubah* tarzında olduğunu anlamak için birkaç ihtimal vardır:

1. Hız. Peygamber'in yapmış olduğu fiil hasen sayılır. Bu fiilin vacip veya mendûb olduğuna dair delil yoksa mubah olduğuna karar verilir.
2. Hız. Peygamber'in bir fiilin mubah olduğunu söylemesiyle,
3. Hız. Peygamber'in fiilinin mubah bir fiili gerektiren cümlenin açıklaması kabilinden olmasıyla.<sup>2</sup>

Hız. Peygamber'in fiilinin *mendûb* tarzında değerlendirilmesi için öncelikle bu fiilin *kurbet* (Allaha yaklaşma) maksadıyla edildiğinin bilinmesi gerekir. Bir fiilin *nedb* ifade ettiği şu şekillerde anlaşılır:

1. Mendûb bir fiili açıklayıcı nitelikte olmasıyla,
2. Hız. Peygamber'in belli vakitlerde bu fiili yapıp, bazen de bir özür bulunmadan aynı fiili terk etmesiyle,
3. Namazda bir fiili bazen yapıp, bazen yapmamasıyla,
4. Fiili yapanı övüp terk edeni ise kınamamasıyla.

Hız. Peygamber'in fiilinin *vücub* ifade ettiği ise şu şekillerde anlaşılır:

1. Vacibin beyanı olmasıyla,
2. Fiilin, şayet vacip olmasaydı, yapılmasının da caiz olmayacak bir konumda olmasıyla. Mesela, namazda bilerek iki defa rükû yapmak. İki defa rükû yapmak caiz olmadığına göre bir defa yapmak vaciptir.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 584.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 584-585.

3. Fiilin, vacibin alameti olacak tarzda yapılmasıyla. Namaz için ezan okumak gibi.<sup>1</sup>

#### e. Hz. Peygamber'in Fiillerinde Çelişkinin Olup Olmayacağı

Tûsî'ye göre teâruz iki zıt fiil arasında ya da bir fiili yapma ile yapmama arasında olabilir. Hz. Peygamber'in fiillerinde ise bunun olması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in bir konuda birbirine zıt iki fiilin olamayacağını ve bir durumla alakalı olarak yapma ve terk etme şeklinde bir davranış göstermeyeceğini bilmekteyiz. Onun bir fiili bir durumda onun zıddını ise başka bir durumda yaptığı vakidir. Onun farklı iki durumda yaptığı fiiller her ne kadar birbirine zıt olsa da, her ikisi de örnek alınabilir. Nitekim iki ayrı durumda birbirine zıt fiiller içeren emir ve nehiy şeklindeki davranışlara uymak mümkündür. Böyle fiilleri birbirine zıt fiiller olarak yorumlamak mümkün değildir.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in sözü ile fiili arasında bir teâruz olursa şu hususlara dikkat edilmelidir: Eğer kavil önce söylenmiş ve fiili yapması gerekecek kadar da zaman geçmiş ve Hz. Peygamber de kavliyle teâruz eden bir fiili yapmışsa fiil kavli neshetmiştir. Mesela Hz. Peygamber sürekli içki içen birisi hakkında şöyle buyurmuştur: “Eğer dördüncü defa da içerse onu öldürün”.<sup>3</sup> Ancak dördüncü defa da içtiği halde onu ölüm cezasına çarptırmamıştır. Bu da fiilin kavli neshettiğini gösterir. Önce fiilin yapılması daha sonra da ona muâriz kavlin gelmesi durumunda da kavil fiili neshetmiş sayılır. Şayet kavil ve fiilden hangisinin önce ve hangisinin sonra olduğu bilinmez; kavil bir şeyin yapılmasının ya da terk edilmesini, fiil de aksini gösterirse kavil ile amel etmek daha evladır.<sup>4</sup> Çünkü Hz. Peygamber'in fiilinin kendini aşır başkasını bağlaması ancak delil ile olur. Kavil ise böyle değildir. Fiilin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali varken kavilde bu ihtimal yoktur. Kısacası Hz. Peygamber'in kavilleri vücub ifade ederken, fiillerinin bağlayıcılık durumu delile

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 585.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 587.

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 96.

<sup>4</sup> Allâme Hillî de bu konuda Tûsî gibi düşünmektedir (Allâme Hillî, *Mebâdii'l-vusûl*, s.170). Murtazâ ise böyle bir durumda mükellefin tercih için Allah'ın kendisine bir delil göstermesini beklemesinin daha doğru olduğunu söylemektedir (Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 595).

bağlıdır. Bütün bunlar da Hz. Peygamber'in kavlinin fiiline tercih edilmesini gerektirir.<sup>1</sup>

Tûsî, Hz. Peygamber'in davranışlarını bağlayıcılık açısından tespit ederken daha çok klasik sistemdeki kavî, fiilî ve takrirî sünnet kategorisinden hareket etmiştir. Onun taksimatında, Sünnî usulcülerin yaptığı, Hz. Peygamber'in müftü, hâkim, devlet başkanı sıfatıyla yaptığı davranışlar tarzında bir ayırım yer almamaktadır. Tûsî'ye göre kavî sünnetin bağlayıcılığı fiilî sünnetten öncedir. Bu Ca'ferî usulcülerin genel kabulüdür. Onlara göre kavî sünnet, delil olma ve bağlayıcılık bakımından fiilî ve takrirî sünnetten daha üstündür.

Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olmadığını, çünkü fiilin taşıdığı maslahat konusunda Hz. Peygamber ile ümmet arasında fark bulunduğunu ifade etmesi Tûsî'nin önemli tespitlerindendir. Tûsî, fiillerin bağlayıcılığı konusunda Hz. Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve kurbet manası taşıyıp taşımadığının tespitini birer kıstas olarak kabul eder. Bunun yanında, aklın alanına giren hususlarda ümmetle Hz. Peygamber arasında bir fark bulunmadığını ve Hz. Peygamber'in bu tarz fiillerinin bağlayıcı olmadığını açık bir dille söylemesi önemlidir.

#### 4. Akıl

İmamların rivayetlerine çok önem veren Ahbârîlik dinin, ancak bu yolla anlaşılabilirliğini ileri sürerek akla dayalı yorum ve disiplinlere hayat hakkı vermemiştir. Bundan dolayı V. asrın başlarına kadar Ca'ferî âlimlerin çoğu akla esaslanan delilleri, tahlilleri, istinbât metotlarını reddetmişlerdir. Ahbârîler'in bu konuda dayandığı esaslardan biri aklın şer'î hükümleri idrak etmede yetersiz olması ve ondan yararlanmanın nass ile yasaklanmasıdır. Onlar dinî meselelerde akla itibar eden kimsenin doğrudan ziyade hataya daha yakın olduğu görüşündedirler.<sup>2</sup>

İmâmiyye mezhebi içerisindeki tartışmalar daha çok akıl delilinin kabul edilip edilmemesi ile alakalıdır. Ahbârîler delil olarak sadece Kitap ve Sünnet'i kabul

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 588-589 (Tûsî *Ef'âl* diye isimlendirdiği bölümün son faslında Hz. Peygamber'in kendinden önceki peygamberlerin şeriatına göre amel edip etmediği konusunu işlemiştir. Tûsî'ye göre Hz. Peygamber peygamberlikten önce de sonra da diğer peygamberlerin şeriatına göre amel etmemiştir. Bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 590-597).

<sup>2</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-usûl*, s.42-43.

etmekte. Usûlîler ise bu delillerle beraber İcmâ ve Aklı da hüküm vermede bir kaynak olarak değerlendirmektedirler. Ancak Usûlîler ilk dönemler aklın delil olması hususunu açık bir şekilde ifade etmemişlerdir. Ca'ferî âlimler akli ancak VI. asrın sonlarında müstakil bir delil olarak diğer üç delille birlikte zikrettiler. Akli müstakil delil olarak ilk defa kaydeden âlim İbn İdris el-Hillî (v.598/1202)'dir.<sup>1</sup>

Ahbârîler akıl delilinin hüccet olmadığı hususunda, bazı izahlar getirmişlerdir. Bunlardan birincisi, dinî konuların ancak imamlar vasıtasıyla bilinmesidir. İkincisi, imamlardan gelen re'yyeden istifade etmeği yasaklayan haberlerdir. Üçüncüsü ise, burhan olarak isimlendirilen şeylerin, gerçekte böyle olmadığına dair getirmiş oldukları aklî izahlardır. Bunlar, gerçekte burhan olsalardı, o zaman her kes tarafından kabul edilirdi. Hâlbuki Ahbârîler'e göre, biri tarafından burhan olarak kabul edilen şey, bir başkası için zayıf zan bile değildir. Bu ekole göre akla dayanarak hüküm verme, Kitap ve Sünnet'ten uzaklaşma demektir.<sup>2</sup>

Bu ifadelerden, Ahbârîler'in, akıldan hiç bir alanda istifade edilemeyeceğini iddia ettikleri anlaşılmamalıdır. Bu konuda Feyz el-Kâşânî (v.1091/1680), akılla naklin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu söyler. O ikisinin arasındaki ilişkiyi, iç nurla dış nurun bütünleşmesi olarak görür. Ona göre, aklın değeri ve rolü inkâr edilemez. Tabii ki bu, aklın yalnız başına şer'î hükümleri anlayabileceği şeklinde de anlaşılmamalıdır. Yusuf Bahrânî (v.1186/1772) fitrî akli Allah'ın delillerinden bir delil ve bir nur olarak kabul etmiştir. Akıl şer'î konularla uzlaşmaktadır ve değiştirilmediği, bozulmadığı sürece, onun batınıdır. Bu fitrî akıl, bazen eşyayı şeriattan önce idrak eder ve şeriat da, onu destekleyici olarak nazil olur. Bazen de akıl eşyayı kavrayamaz ve şeriat, onu keşfeder.<sup>3</sup>

Ca'ferî fikhında akıldan ilk istifade eden şahıs İbn Ebî 'Akil ve talebesi İbn Cüneyd'dir. Şeyh Müfid ise onların talebesi gibi aklî metodları sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Herhangi bir mesele hem akıl hem de haberle çözüme kavuşacaksa, bu durumda Sadûk'un hilafına o, akli tercih etmiş, haberi destekleyici gibi değerlendirmiştir.

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.123, 282.

<sup>2</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.283-284.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.284-285.

Müfîd döneminde akıldan müstakil bir delil gibi istifade edilmemiştir. Müfîd kıyas, re'y ve ictihâdı kabul etmemiş, akklı da nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. O, şer'î delillerin Kitap, Hz. Peygamber'in sünneti ve imamların sözleri olmak üzere üç asıldan ibaret olduğunu ve aklın ise bu asıllara ulaştıran üç yoldan birincisi olduğunu söylemiştir. Diğer ikisi ise lisan ve ahhâr'dır. Müfîd'e göre akıl vasıtasıyla lisanı bilen her kes nassı anlayabilir.<sup>1</sup> Müfîd, akıl konusunda hocası Sadûk'la talebesi Murtazâ arasında orta yolu takip etmiştir. O, vahyin bilgiye ulaşmak için gerekliliği konusunda Sadûk'la aynı görüştedir. Bununla beraber ahlakî sorumluluklarla alakalı ilk prensiplere ulaşabilmek için akla da ihtiyac olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup>

Murtazâ dinin temel esaslarının akılla tespitinin mümkün olduğunu savunarak akklı müstakil bir delil olarak görmektedir. O, Müfîd'den farklı olarak vahiy tarafından desteklenmeksizin, sadece akılla Allah'ı ispat etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Murtazâ kelâmî konuların akıl vasıtasıyla tespitinin mümkün olduğuna dair Mu'tezilî tezi kabul etmekle beraber fikhî meselelerde hüküm istinbâtına gelince akla ancak değerlendirme vasıtası gibi bakmaktadır. Şöyle ki hadislerin sıhhat derecesini tayin etmede akklı kullanmıştır. Hadisi akılla karşılaştırdıktan sonra akla aykırı bir durum yoksa Kur'an'a arz edilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.<sup>3</sup> Murtazâ akla bu kadar önem vermesine rağmen fıkıh usulü ile alakalı eserinde onu müstakil bir başlıkta işlememiştir.

Murtazâ'ya göre dinî sorumluluğun başlangıç noktası, Allah'ı bilmek için akklı kullanmaktan ibarettir ve ahhârın, başlangıçta hiç bir fonksiyonu yoktur. Bu yüzden Allah'ın bilgisine ulaşmanın tek yolu akıldır. Mu'tezile ekolünden etkilenen Murtazâ husun ve kubuh nazariyesini aklın çerçevesi dahilinde inceleyerek onun savunucularından biri olmuştur. Aklın idrak edip failini medih veya zemm ile hükmettiği bir şey aynısıyla şeriat için de sözkonusudur. Dolayısıyla, aklen vacip olan şer'an da vacip, aklen kabih olan ise şer'an haramdır. Bu genellikle Usûlîler tarafından kabul edilen bir görüştür.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Müfîd, *et-Tezkira*, s.28.

<sup>2</sup> Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.78.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahhârîlik*, s.103-104.

<sup>4</sup> Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.80-81.

Tûsî eserinde akıllı ahabâr, ef'âl, icmâ, kıyas gibi özel bir bölümde incelememiştir. O, kitabının giriş bölümünde akıllı *bildiği zaman insanın âkil sayılacağı ilimlerin toplamı* şeklinde tarif etmiştir. O, akıllı iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir vasıta olarak nitelendirmektedir. Örneğin: Emaneti iade etmenin, nimete şükürün ve ihsânın güzelliği (hasen oluşu), zulmün, nankörlüğün, haksız yere adam öldürmenin ise kötülüğü zorunlu rasyonel bilgiyle sabittir. Akıl, yalan ve zulmün kubuh (haram) olduğunu bilir. Bunları bildiğinde Allah'ın sıfatları, peygamberlerin doğruluğu gibi konularda istidlalde bulunabilir.<sup>1</sup> O eserin bir çok yerinde akla atıfta bulunmuş, *delilu'l-akl* veya *edilletu'l-akl* diyerek konuyu bu yolla ispata çalışmıştır. Tûsî'ye göre âhâd haberin bilgi kaynağı ve delil olabilmesi için haberlerin sıhhatine delalet eden bazı karinelerin bulunması gereklidir. O karinelerin ilki haberin aklî delillere ve aklın gereğine uygun olmasıdır. Hatta bu karineni, Kur'an'a uygun olmalıdır, karinesinden önce zikretmiştir.<sup>2</sup> İcmâ'ya mesnet olabilecek delilleri zikrederken Kitap ve Sünnet'le beraber akıllı da kaydetmiştir.<sup>3</sup> Tûsî umûmun akıl delili, Kitap, Sünnet, İcmâ ve Hz. Peygamber'in fiilleri ile tahsis edilebileceğini söylemektedir. Akıl delili ile umûmun tahsisi için o şu misali verir: “*Ey insanlar! Rabbinizden sakının*”<sup>4</sup> ayetindeki hitap âkil insanlarla tahsis edilmiştir. Çünkü çocukların ve delilerin mükellef olmadıkları akıl delili ile sabittir. Yine akıl deliline binaen Kitab'ın zahirî ve hakikî manası bırakıla bilir ve mecazî manası alınır. Mesela, “*Rabbin gelince*”,<sup>5</sup> “*Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*”<sup>6</sup> bu ayetlerde *gelme*'den maksat Allah'ın emridir. Çünkü gelme fiilinin Allah için caiz olmayacağı akıl delili ile sabittir.<sup>7</sup>

Görüldüğü gibi Şeyh Müfid'den sonra Şîî usulcüler akıllı şer'î delil olarak zikretmişlerdir. Fakat müstakil delil olarak akıldan neyi kast ettikleri açık olarak bilinmemektedir. İlk dönem Usûlî düşüncesinde aklın şer'î hükümleri belirlemedeki yeri o kadar net değildir. Bu konuda ilk adımı atan İbn İdris el-Hillî'dir. O, akıllı

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 23.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 143-144.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 639.

<sup>4</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>5</sup> Fecr, 89/22.

<sup>6</sup> Bakara, 2/210.

<sup>7</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 336-337.

dördüncü delil olarak zikretmiş, fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır.<sup>1</sup> Muhakkık el-Hillî aklı dördüncü delil olarak zikretmekle beraber bundan neyin kastedildiğini de açıklamıştır:

1. İlahî hitâba dayanan:

a. Lahnu'l-hitâb<sup>2</sup>; b. Fehve'l-hitâb (muvafilek mefhum); c. Delilu'l-hitâb (muhalif mefhum).

2. İlahî hitâba dayanmaksızın tek başına aklın delaleti:

Bu da aklın hüsnü ve kubhü idrak etmesinden ibarettir. Şehid-i Evvel (v.786/1384) Muhakkık Hillî'nin taksimine ve her kısımda zikrettiği nevilere katılmakla beraber, birinci kısma;

a. Vacibin mukaddimesinin de vacip olmasını,  
b. Emrin zıddının nehiy, nehyin zıddının emir olması hükmünü,  
c. Faydalı şeylerin mubah, zararlı şeylerin de haram olması prensibini

eklemiştir. İkinci kısma ise;

a. Aslî berâeti,  
b. Delilsizliğin hükmünü,  
c. Az ile çok arasında tereddüt bulunduğunda azı tercih etmeyi,  
d. İstishâbı ilave etmiştir.

Bu aklî delil anlayışı çerçevesine lafza bağılı hususlar da sokulduğu için eleştirilmiştir. Aklî delil ancak 13. asrın 1. yarısında yaşayan Seyyid Muhsin el-Kâzımî ve öğrencisi Muhammed Taki el-İsfahânî gibi usulcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.<sup>3</sup>

Aklı şu şekilde tarif etmemiz mümkündür: “Aklî değil, kesin olarak şer‘î hükmü gerektiren (şer‘î hükmün varlığını gerekli kılan) aklî hükümdür.” Başka bir ifade ile “şer‘î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran aklî kazıyyedir”.<sup>4</sup>

Şer‘î hükmün sabit olduğu aklî delil iki kısma ayrılmaktadır:

1. Müstakil aklî delil,

<sup>1</sup> Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.74.

<sup>2</sup> Hitâbın (Kitab ve Sünnet'in) lahni, sözde hazfedilmiş, anlaşılacağı için zikredilmemiş bir kısmının bulunması ve bunun akılla düşünülerek anlaşılmasıdır. (Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), s.407.

<sup>3</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.339-340.

<sup>4</sup> Aklın tarifleri için bkz. Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.185-186.

## 2. Müstakil olmayan aklî delil.<sup>1</sup>

Buradaki akıl mantıkî kıyastan başka bir şey değildir. Bir mantık kıyasında iki öncül (mukaddime) ve bir netice bulunur. Eğer mukaddimenin ikisi de şer‘î bilgi yahut hüküm olup hiç biri akla dayanmıyorsa, bu delile şer‘î denir. Aklî delilde ise mukaddimelerin her ikisi veya birisi şer‘î beyana dayanmaksızın aklî olması gerekir. İşte mukaddimelerin her ikisi aklî olursa, buna müstakil aklî delil denir. Örneğin: Adaletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir (Küçük öncül). Aklen icrası güzel olan her şeyin şer‘an da icrası güzeldir (Büyük öncül). Adaletin icrası şer‘an güzeldir, gereklidir (Netice).

Bu örnekte birinci öncül de ikinci öncül de aklîdir. İki öncül de aklî olduğu için bu delil “müstakil aklî delil” örneğidir. Ancak burada şer‘î hüküm akıldan çıkmış, akıl kaynağına dayanmış değildir. Bu hükme akıl yoluyla, aklın rehberliğinde ulaşılmıştır.

Mukaddimelerden biri aklî, diğeri şer‘î olursa buna müstakil olmayan aklî delil denir. Örnek: Şu fiil farzdır (Küçük öncül). Şer‘an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer‘an farz olması aklen gereklidir (Büyük öncül). Şu fiilin mukaddimesi şer‘an farzdır.<sup>2</sup>

Bu örnekte birinci öncül şer‘î hükümdür, ana kaynaklarda ve fıkıh kitaplarında zikredilmiştir. İkinci öncül ise aklîdir. Burada öncüllerden biri aklî olduğu için “müstakil olmayan aklî delil”den söz edilmektedir.<sup>3</sup> Bu örnekte de aklın tek başına delil olduğunu söylemek çok zordur.

Usûlîler aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle taksim etmişlerdir: **1.** Nazarî akıl. Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti. **2.** Amelî akıl. Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç.<sup>4</sup>

Mesela, gasp edilen bir evde bulunmanın haram oluşu bu konuda emrin varlığına engeldir. Bundan dolayı böyle bir yerde kılınan namaz batıldır. Bu şer‘î bir

<sup>1</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.187-188.

<sup>2</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.188-189; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.340-341; Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.75.

<sup>3</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.340-341.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 245. Ayrıca bkz. Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.187.



hükümün idraki değil sabit olan bir durumun idraki sayılmaktadır. Aslında bu şer‘î hükümün gereğinin idrakidir. Emir ile nehyin aynı durumda bir araya gelmesinin imkânsızlığı Şâri’nin yasakladığı fiili emir etmemesi sonucunu doğurmaktadır. Bu ve benzeri mülâzemetler (karşılıklı gereksinimler) nazarî aklın idrak ettiği hakiki ve sabit durumlardır ve akıl bunu katî bir şekilde bilmektedir. Ahbârîler bu nazarî ve fitrî aklın hüccet olmasına karşı çıkmamış, amelî aklın delil olmasını ise kabul etmemişlerdir. Amelî aklın vazifesi bir fiilin yapılıp yapılmaması hususunda Şâri’e nispetine bakmaksızın kendi başına o fiili idrak etmesidir. Amelî akıl bunu idrak edince nazarî akıl hemen peşinden gelir. Bazen amelî aklın hükmü ile Şâri’in hükmü arasında mülâzemet hükmü eder, bazen de etmez. Aslında bu anlamda aklî delille sabit olmuş bir hükmü bulmamız mümkün değildir. Çünkü aklî delille sabit olan hükümler aynı zamanda Kitap ve Sünnet’le sabit olmuş hükümlerdir.<sup>1</sup>

Şîa fıkıhında bir kaynak olarak akıl ile saf ve pratik akıl tarafından ortaya konan kategorik hükümler kastedilmektedir. Bunun açık bir örneği, pratik aklın “adaletin iyi, zulmün kötü” olduğuna dair hükmüdür. Şîa fıkıh usulünde, “*aklın emrettiği her şeyin din tarafından da emredildiğini*” ifade eden bir prensip vardır. “*Karşılıklı ilişki kuralı*” (قاعدة الملازمة) olarak bilinen bu prensibe uygun olarak, dinî hükümler aklın salt hükmünden çıkarılabilmektedir. Mesela, bir fiilin vacipliği ile onun ön şartı olan şeylerin vacipliği arasındaki ilişki yahut bir şeyi emretmeyle zıddını nehyetme arasındaki ilişki yine tek bir bakımdan emir ile nehyin aynı durumda bir araya gelmesinin imkânsızlığı gibi örneklerin hepsi Şîa fıkıh usulünde temel aklî prensiplerdir.<sup>2</sup>

Akıl zulmün kötülüğünü kesin bir şekilde idrak etmiş, Kitap ve Sünnet de bunu açıklamıştır. Akıl hüccet olarak gören Usûlîler’e göre Kitap ve Sünnet aklın idrak ettiğine irşat etmektedir. Aklın hüccet olması konusunda tartışan Ahbârîler’e göre ise bu konuda Kitap ve Sünnet’in hükmü mevlevîdir. Sonuç ise aynıdır. O da zulmün haram olmasıdır. Burada ihtilaf konusu lafzî delilin mevlevî yoksa irşadî olması hususundadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.207-208.

<sup>2</sup> Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya, 2008, yıl: 8, sy. 3, s.404; Ayrıca bkz. Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me’âlimü’l-cedide li’l-usûl*, s.146-160.

<sup>3</sup> Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.209.

Usûlîler aklî delille istidlalde bulunup naklî delili daha sonra onu teyit edici olarak getiriyorlar. “*Allah ve Resul’üne itaat*” gibi aklın iyiliğini bilebildiği bir konuda Kitap ve Sünnet’teki emirler bu hususu destekler mahiyette gelmektedir. Bu emirler tesis emri olmayıp, irşat manası taşıyan emirlerdir.<sup>1</sup>

Akılla nakil çatıştığında Usûlîler nakli akla uygun düşecek şekilde tevîl etmeye çalışıyor ve böyle bir çelişkinin mümkün olmadığını ifade ediyorlar. Şayet sarîh olmayan lafzî delille katî aklî delil çelişirse akli delil lafzî delile tercih olunur.<sup>2</sup> Ancak bu hiç de ilk üç delile başvurmaksızın akıl delilinden hüküm istihraç ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, onlar diğer üç delilde herhangi bir hüküm bulamayınca, akıl deliline müracaat ederler. Zaten İbn İdris bunu açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>3</sup>

Ahbârîler’in bu konudaki açıklamalarından onların bedihî ve nazarî hükümleri farklı gördükleri ortaya çıkmaktadır. Nazarîyyât’ta değil bedihîyyât’ta aklın hükmü ile şer’în hükmü arasında mülâzemetin olduğunu kabul etmekte. Onlara göre nazarî meselelerde şeriatın önce akıl tek başına hüküm veremez.<sup>4</sup>

Ahbârîler aklı, üçlü bir tasnife tabi tutmuşlar: Birincisi, bedihî olup kendisiyle çelişen bir hususun bulunmadığı aklî delil. “Bir ikinin yarısıdır” önermesi gibi. İkincisi, herhangi bir naklî delille çelişiyormuş gibi görünmesine rağmen, başka bir naklî delil tarafından desteklenen aklî delil. “Allah arşa istivâ etmiştir” ifadesi, O’nun mekânla sınırlandırılmasının muhal olduğuna işaret eden naklî delillerle izah edilebilir. Üçüncüsü ise, başka bir nass tarafından tevîl edilmeksizin akılla vahyin tabanda çatışması durumudur. Ahbârîler, burada Usûlîler’in aksine, aklı tercih etmeyip nakille amel etmenin lüzumuna işaret ederler. Usûlîler ilk ikisinde Ahbârîler’le aynı görüşte olmalarına rağmen, sonuncusunda onlardan ayrılırlar.<sup>5</sup>

Ahbârîler’e göre aklın, bir şeyin husun ve kubhunu idrak etmesi, şeriat indirilmediği sürece, sevap ve cezayı gerektirmez. Bu sebeple onlara göre teklif akla değil vahye dayanmaktadır. Esterâbâdî (v.1033/1624) buna işaret ederek husun ve kubhun zatî olmakla birlikte, helal ve haramın zatî olmadığına dikkat çeker. Ahbârî

<sup>1</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, s.342.

<sup>2</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me’âlimü’l-cedide li’l-usûl*, s.143-144.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.123, 282-283.

<sup>4</sup> Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, s.214-215.

<sup>5</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.285-286.

ve Usûlîler arasında diğer ihtilafı bir mesele de Usûlîler tarafından mutlak olarak kabul edilen mülâzemet teorisidir. Onlar, aklın tarifini yaparken bile buna işaret etmişler ve aklî hüküm, şer‘î hükme ulaştıran şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. Görüldüğü gibi Usûlîler, şeriatla aklın mutabakat halinde olduğunu kabul ederler. Daha doğrusu, ne zaman ki akıl bir şeye hüküm verirse, o, aynı zamanda şeriatın da hükmü olarak kabul edilir.<sup>1</sup>

Şîa’nın benimsediği aklın rolü, doğrudan iyi ve güzel olduğunu idrak ettiği bir şeyin Allah nezdinde de güzel olması konusundaki hükmüdür. Zira onlara göre hüsün ve kubûh aklîdir. Akıl bu bağlantıdan yürüyerek şer‘î bir hüküm ortaya koymamakta, Allah nezdinde var olan hükmü keşfedip ortaya çıkarmaktadır.<sup>2</sup> Burada akla takılan soru, “aklın güzel bulduğu bir şeyi Allah nezdinde de güzel olmasının neden gerektiği” sorusudur. Usûlîlerin bu soruya verdikleri cevap şöyledir:

Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edip bilince, idrak sahiplerinin en kâmil olan Allah’ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükmolunur. Çünkü O, akıllı yaratmıştır ve akıl sahiplerinin en kâmilidir. Allah’ın kötü olarak bildiği bir şeyi iyi ve güzel olarak idrakte bulunan akıllar birleşemez. Böylece güzel (hasen) olduğu idrak edilen fiil yerine getirenin öğülmeğe layık olduğu fiildir. Kötü (kabîh) olduğu idrak edilen fiil de yapanın yerilmeyi hak ettiği fiildir.<sup>3</sup>

Şîa fıkında hükümlerin çıkarılması, temelde Kur’an metni ve Sünnet çerçevesinde gerçekleştirilen aklî istidlal ve muhakemeye dayanmaktadır. Aklî istidlal, Aristo mantığının tümdengeli mi temelinde kabul edilmiştir ve bu yöntem mantık sisteminin ilkelerine göre katiyet sağlamaktadır. İslam fıkında kıyas olarak ifade edilen aklî istidlal türü ise, kat‘î bir sonuca değil, sadece hüküm için zannî bir illete götürmesi sebebiyle, İslam fıkına girdiği II./VIII. yüzyıldan itibaren Şîa tarafından reddedilmiştir. Gerçek illetin bulunabildiği bazı kıyas durumları, Şîa fıkında da kabul edilmiştir. İlk yüzyıllarda, her türlü aklî istidlale karşı olan gelenekçiler, bu tarz kategorik hükme varmanın kıyasa götüreceğini, dolayısıyla caiz olmadığını söylemişlerdir. Sonraki bazı âlimler, aslında bu tür muhakemenin Şünnî

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.287-289.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, I, 23-24.

<sup>3</sup> Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.341-342.

*kıyas* mefhumuyla bir ilgisi olmamasına rağmen, buna *caiz kıyas* ismini vermişlerdir. Öyle görünmektedir ki, Şîa'nın ilk asırlarındaki dinî düşünce tarzında, her türlü aklî istidlal bir tür *kıyas* kabul ediliyordu. Bu, belki de ıstilahî veya görünüşteki bazı benzerliklerden kaynaklanmıştır. Daha sonra gelenekçiler, Şîa sünnetindeki kıyas yapmayı yasaklayan emirlerin, diğer her türlü aklî analize de aynı şekilde uygulanabilir olduğuna inandılar.<sup>1</sup>

Sünnî usulcüler bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir. Gazzâlî dördüncü delil olarak Kıyas'ı değil aslî nefy üzerine oturtulan Akıl zikretmiştir.<sup>2</sup> Kıyas Gazzâlî'ye göre şer'î bir delil değil, lafzın mana ve mefhumundan hüküm çıkarma metodudur. Akıldan maksat ise berâet-i asıldır. Burada hükmün yokluğunu belirleyen akıldır.<sup>3</sup> Şeriat gelmedikçe dinî hükmün de bulunmayacağı aklen sabittir. Bir konuda şer'î hüküm yoksa, şer'î hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu aklın bu genel hükmünün teşmilinden çıkarılmakta ve bu delile akıl da denilmektedir. Buna göre akıl dinî hükme delil ve kaynak olmamakta, dinî hükmün bulunmadığını gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.<sup>4</sup>

Muhammed Bâkır es-Sadr (v.1414/1993), aklın Şîa fıkıhı için hakiki bir kaynaktan ziyade, potansiyel bir kaynak olduğunu söylemektedir. Şîa fıkıh usulüne göre her ne kadar akıl tek başına bir hükmü ortaya çıkarabilir ve insanı belli bir dinî emre yönlendirebilirse de, bu uygulamada hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve salt akıldan çıkarılan kategorik hükümler vasıtasıyla elde edilebilecek dinî emirlerin tamamı zaten Kur'an ve Sünnet'te yer almıştır.<sup>5</sup>

## 5. İstishâb

Ca'ferî usulcüler fer'î delilleri **Uygulama İlkeleri** (الأصول العملية) şeklinde isimlendirmektedirler. Bu ilkelere göre elde edilen hükümlere de “zahirî hükümler”

<sup>1</sup> Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya, 2008, yıl: 8, sy. 3, s.408-409.

<sup>2</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 285, 585.

<sup>3</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 585-586.

<sup>4</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, s.339.

<sup>5</sup> Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya, 2008, yıl: 8, sy. 3, s.404 (dipnot: 5).

denilmektedir. İstikrâ metodu ile yapılan araştırma sonucu fıkhn bütün bölümlerinde uygulanabilir olan dört uygulama ilkesi tespit edilmiştir:<sup>1</sup>

1. İstishâb, 2. Berâet, 3. İhtiyat, 4. Tahyîr.<sup>2</sup>

“Amel ve uygulama bakımından şâri’in şüphe ortamında kesin olanın bekasına hükmetmesidir”, şeklinde tarif edilen istishâb’ı bazı usulcüler uygulama ilkeleri içinde sayarken, diğer bazıları buna emare ile ilke arasında bir yer vermişlerdir. Çünkü emare (zannî delil) “şâri’in hükmü budur” der, istishâb, “şâri’in hükmünün bunun böyle olduğu kabul edilmelidir” der, uygulama ilkesi ise, şâri’in hükmünü öğrenmenin bir yolu bulunamadığında, “şöyle yapılmalıdır” demenin ötesine geçmez.<sup>3</sup>

Klasik usul eserlerinde Mâlikî, Hanbelî ve Ca‘ferî fakihleriyle Zâhirî ve Şâfiîler’in çoğunluğunun istishâb’ı nefîy ve ispatta, yani gerek mevcut hüküm ve hakları korumada (def‘) gerekse yenilerini elde etmede geçerli bir delil saydığı, ilk dönem Hanefî fakihleriyle Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044) gibi mütekellimîn ekolüne mensup Şâfiî usulcülerin istishâb’ı iki açıdan da delil saymadığı, Hanefîler’in çoğunluğunun ise sadece def‘ yönüyle yeterli delil gördüğü şeklinde genel ifadeler vardır.<sup>4</sup>

İmâmiyye’de ilk dönemlerde istishâb deliline karşı çekimser bir bakışın olduğu ve ileri dönemde Ahbârî ekolün bunu kısmen devam ettirdiği bilinmekle birlikte özellikle VII/XIII ve VIII/XIV. yüzyıllarda Muhakkık el-Hillî ve İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin, ileri dönemde de Şeyh Murtazâ el-Ensârî’nin (v.1281/1864) olumlu yaklaşımları sonucu istishâb’ın daha çok berâet-i asliyye ve nefy-i aslî

<sup>1</sup> Tûsî eserinde bu ilkelerden sadece istishâb’ı özel bir fasılda incelediği için biz de sadece bu konuyu ayrı bir başlık altında ele aldık.

<sup>2</sup> Berâet şer‘î delilin bulunmadığı ve bilinmediği hallerde hükmün de bulunmadığını kabul etmek ve buna göre davranmaktır. Ca‘ferî Usûlîler berâet prensibini hem haram hem de farz konusunda olmak üzere Ahbârîler’e nispetle daha kapsamlı bir şekilde kullanmışlardır. Ahbârîler ise, çerçeveyi daha dar tutarak berâeti haram konusunda değil, farz konusunda (bir şeyin farz olduğu konusunda delil ve şer‘î hüküm bilinmiyorsa bunu farz saymama konusunda) işletmişlerdir. İhtiyat, delilin bulunmaması halinde muhtemel bütün şıkları yerine getirmekten ibarettir. Usûlîler’in reddettikleri bu prensip, Ahbârîler’ce yasak olması muhtemel bütün şekil ve şıkları terk etmek suretiyle uygulanmıştır. Daha az uygulanan tahyîr prensibi ise ihtiyatın mümkün olmadığı yer ve zamanlarda söz konusudur. (Bkz. Garâvî, *Masâdiru’l-istinbât*, 251-285; Karaman, “Ca‘feriyye”, *DİA*, VII, 8).

<sup>3</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.345.

<sup>4</sup> Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 379.

vurgusuyla delil alındığı görülür.<sup>1</sup> Allâme el-Hillî de istishâb'ın delil olduğunu kabul etmekte ve devam ede gelen durumun müessirden müstağni olduğunu savunmaktadır.<sup>2</sup>

XIII/XIX. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Ensârî'nin de katkılarıyla, ictihâdın öneminin daha da arttığı dikkati çeker. Özellikle bu dönemde, uygulama ilkeleri olarak isimlendirilen berâet, tahyîr, ihtiyât ve istishâb'ın kullanımında da bir artış dikkati çekmektedir. Daha önce kullanılan usûlî prensiplerden ziyade, istishâb ve diğer uygulama ilkelerinin daha ağırlıklı olduğu bir fıkıh anlayışı, sonuçta fikhın içeriğinin de değişmesine sebep olmuştur. Çünkü fıkıh, sıradan bir müftü ve muhaddisin bilgisinin ve hatta Kur'an, ahbâr, icmâ ve akıl gibi dört delilin de ötesinde, daha geniş bir kaynak ve uygulama alanı bulmuştur.<sup>3</sup>

Ahbârîler şer'î meselelerde istishâb ilkesinin kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Onlara göre bu ilke zan ifade etmektedir, zan ifade eden hususların da delil olarak kullanılması yasaktır. Ahbârîler istishâb kaidesinin kullanıldığı yerlerde ihtiyat ve tevakkufa müracaat etmişlerdir.

Var olan bir hükmün devam etmesi şeklinde açıklanan istishâb ilkesi Usûlîler tarafından kabul edilmektedir. Onlar istishâb ilkesinin kabulüne dair delilleri, beş ana grupta özet olarak vermişlerdir. Bunlar, imamların bu kaidenin cevazıyla alakalı olan ahbârı, zan ile amel etmenin vacip olduğuna delalet eden deliller, değerli ve bilgili insanların bu konudaki uygulamaları, icmâ ve akıldır.<sup>4</sup>

Ahbârîler'in istishâb'a karşı çıkışları ise üç temel sebebe dayanmaktadır:

1. Bu ilke zan ifade etmektedir, zan ifade eden hususların da delil olarak kullanılması yasaktır.

2. Ahbârîler'e göre bu kaidenin cevazıyla alakalı olan ahbâr onu yasaklayan ahbârdan daha çoktur. Buradan onun küllî bir kaide olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar burada teyemmümle namaz kılan birinin suyu gördükten sonra yeniden abdest alarak namazı eda etmesinin gerekliliğine dair ahbârı delil olarak kullanmaktadırlar.

<sup>1</sup> Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 378.

<sup>2</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, s.250-251.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Şî'î Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s.237.

<sup>4</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, 235-243, 249.

3. Ahbârîler'e göre istishâb'ın söz konusu olduğu yerlerde ihtiyat ve tevakkuf prensipleri geçerli olmalıdır.<sup>1</sup>

Şeyh Müfid istishâbu'l-hâl ile hüküm vermenin vacip olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu hükmün sübutu kesindir. Kesin olan bir hüküm de ancak açık bir delille terk edilebilir.<sup>2</sup>

Murtazâ ise istishâb'ı delil olmadan hüküm vermek şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre teyemmümle namaz kılan şahsın suyu görmeden önce namazına devam etmesinin gerekliliği icmâ'yla sabit olan bir durumdur. Suyu gördükten sonra bu durumun devam ettiğine hüküm vermek ise, delil olmadan iki farklı durumu aynı hükümde birleştirmektir. Bir delil olmadan bu iki farklı durum nasıl aynı olabilir?<sup>3</sup>

Tûsî eserinde Müfid ve Murtazâ'nın istishâb'la alakalı görüşlerini naklettikten sonra yukarıdaki örneği değerlendirir. Tûsî'ye göre teyemmümle namaz kılan şahsın suyu görmesinin hades olduğuna dair bir delil yoktur. Şayet bu husus hades olsaydı buna delalet eden şer'î bir delil olurdu. Delil olmadığına göre suyu görme hades değildir ve bu şahsın namazına devam etmesi gerekir. Bu def' (nefiy) yönüyle hâl istishâb'ından çıkarılmış bir hükümdür.<sup>4</sup> Tûsî'nin bu sözlerinden onun istishâb'ı def' yönüyle delil kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Muhammed Bâkır es-Sadr istishâb'a delil olarak İmam Sâdık'ın *"yakın şekle hiçbir zaman ortadan kalkmaz"* sözünü nakletmekte ve istishâb'ın delil olmasını kabul etmektedir.<sup>6</sup>

Muhammed Bâkır istishâb'ın hükmü ile berâet-i aslın hükmü çelişirse hangisi tercih olunur, sorusunu sormakta ve buna cevap aramaktadır. Mesela, Ramazan ayında fecrden güneşin batımına kadar oruç tutmanın vacip olduğunu biliyoruz. Ancak bu vücûbun güneşin batımından sonra gökyüzünde meydana gelen kırmızılığın yok olmasına kadar devam edip etmemesinde şüphe ediyoruz. Böyle bir durumda istishâb ilkesine göre orucun devamının vacip olduğunu söylememiz

<sup>1</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, 248; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.292.

<sup>2</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.45.

<sup>3</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 829-831.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 755-756.

<sup>5</sup> Ayrıca bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 758.

<sup>6</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-usûl*, s.187-188.

gerekir. Berâet-i asla göre hareket edecek olursak oruca devam etmemiz vacip değildir. Bu durumda Usûlîler istishâb'a göre hüküm vermenin gerekli olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü istishâb berâet ilkesinden önceliklidir. Berâetin konusu hükmü bilinmeyen hususlardır. İstishâb'ın konusu ise kesin bilinen hususun devamında şüphenin varlığıdır. İstishâb ilkesi hükümle alakalı olan şüpheni ortadan kaldırmakta ve kesin olarak bilinen durumun devamının gerekliliğini ifade etmektedir. Böylece berâet ilkesinin konusu ortadan kalkmış olur.<sup>1</sup>

## B. Muteber Olmayan Deliller

### 1. İcmâ

Sünnî müctehidlere göre icmâ, Hz. Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.<sup>2</sup> Ca'ferî âlimlerin kabul ettiği icmâ anlayışı Sünnî usulcülerin icmâ anlayışından farklılık arz etmektedir. Ca'ferîler'e göre icmâ'nın kendisi delil değildir. Burada delil olan icmâ'nın içerisinde var olan masumun kavlidir. İcmâ, bu kavli ortaya çıkardığı için delil olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda icmâ delilin delilidir. Ca'ferîler'e göre icmâ'ların hepsinin içinde masum imam bulunmaktadır.<sup>3</sup> Şeyh Tûsî'ye göre, imamın insanlar içindeki varlığı, müctehidlerin ittifakla kabul ettikleri hususlara meşruiyet kazandırmaktadır.<sup>4</sup> Allâme Hillî de icmâ'ı Hz. Muhammed ümmetinin ittifakı olarak tarif etmiş, ancak burada masumun sözünün olmasını şart koşturmuştur. Çünkü hüccet onun sözündedir.<sup>5</sup> Bu görüş, bütün şî'î-usûlî ulema tarafından kabul edilmektedir. Kitap ve Sünnet müstakil birer delil kabul edilmelerine rağmen, icmâ ise içinde imamın görüşünün bulunduğu nazara alınarak hüccet sayılmıştır.<sup>6</sup> Buradan anlaşılan odur ki, eğer bir asırda yaşayan âlimlerin hepsi bir görüş üzerinde ittifak etse, ancak bunların arasında imamın görüşü olmasa bu ittifak hüccet olarak kabul edilmez.

<sup>1</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-usûl*, s.190-191.

<sup>2</sup> İbrahim Kâfî Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 417.

<sup>3</sup> Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.336.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 602.

<sup>5</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, s.190.

<sup>6</sup> Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 604-605, 623, 630.



Ca‘ferîler’e göre Sünnîler’in icmâ anlayışını belirleyen amil siyasidir. Hz. Peygamber’in belirlediği bir imam namzedi varken onu bırakıp Ebû Bekr’e biat edenler ve onların peşinden gidenler bu tasarruflarına meşruiyet kazandırabilmek için icmâ delilini ortaya çıkarmış ve biatin meşruiyetini buna dayandırmışlardır. Hâlbuki Kitap ve Sünnet’te bir delil olmaksızın yalnızca insanların bir konuda ittifak etmelerinin dinî bakımdan muteber delil olduğuna dair Kitap, Sünnet ve akılda bir delil mevcut değildir. Delil diye ileri sürülen ayet ve hadisler iddiayı ispat etmekten uzaktır. Akıl delili de tutarlı değildir.<sup>1</sup>

İbrahim Kâfi Dönmez de konuyla alakalı olarak şunları kaydetmektedir:

“Fıkıh usulü eserlerinde geliştirilen icmâ teorisinde ‘ümmetin ismeti’ yani hatadan korunmuşluğu kavramı icmâ’a yön veren temel düşünceyi izahta daha ağırlıklı bir yere sahiptir. Hatta bazı âlimler –müslümanlardan daha kalabalık gayri müslim topluluklarının bazı yanlış inançlar üzerinde ittifak etmiş olduklarına dikkat çekerek- bunun İslam ümmetine bahşedilmiş bir ilahî lütuf ve onurlandırma olduğuna vurgu yapar. Bu yaklaşımın, İslam muhitinde Peygamber dışında bir kişiye günahsızlık izafe edilmesi ve onun (masum imam) vahiy alan kimsenin yetkileriyle donatılmış kabul edilmesi düşüncesine ve bu düşünceyi inanç esaslarından biri haline getiren Şîa’ya karşı güçlü bir tepki olduğu gözden kaçmamaktadır.”<sup>2</sup>

Kitap ve Sünnet’ten sonra icmâ’ı delil olarak yalnız Usûlîler kabul etmektedirler. Ahbârîler icmâ’ı delil olarak görmezler. Ahbârîler’e göre Murtazâ, Tûsî, İbn İdris gibi icmâ savunucularının bile aynı konudaki sözleri birbiriyle çelişmektedir.<sup>3</sup> İbn Usfûr Bahrânî’nin (v.1186/1772) bu konudaki değerlendirmesi burada örnek olarak verilebilir. O, Muhakkık Hillî’nin, “yüz fakihin herhangi bir konuda bir araya gelmelerinin bir şey ifade etmeyeceğini, fakat imamın sözünün içinde bulunduğu iki fakihin ittifakının icmâ olduğu” görüşünü naklederek şunları söylüyor:

“O zaman hüccet, mücerret olarak ulemanın bir araya gelmesi değil, bizzat imamın sözüdür. İmamın ahbârıyla amel etmek için böyle bir yola başvurmak ise makul değildir ve bu şekilde vasıtalı metot takip etmeksizin, imamların sözünden

<sup>1</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.336.

<sup>2</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 419.

<sup>3</sup> Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.278-279.

istifade edip onunla amel etmek daha kolaydır. Bu sebepten icmâ, müstakil bir delil olmayıp yolu uzatmaktan başka bir şey değildir ve neticede buna icmâ isminin verilmesinin de, bir manası yoktur.”<sup>1</sup>

Şeyh Müfid’e göre müctehidlerin içinde imamın bulunması halinde icmâ’ın hücciyeti söz konusu olur. İcmâ’ın delil olması imamın görüşünün orada yer almasına göredir.<sup>2</sup>

Şerif Murtazâ icmâ’ın hücciyetini kabul etmekte ve imamın, ittifak edenler arasında bulunduğu bilgisine dayandığı için “duhûlî icmâ” denilen bu icmâ’ın his yoluyla tespit edileceğini söyleyenlerin ilki olarak tanınmaktadır. Bu tespiti daha çok imamın bulunduğu asırda yaşayan şahıslar yapabilir. İcmâ’ı tespit etmek isteyen âlim bir konu üzerinde bütün hüküm açıklamalarını bizzat tespit eder ve bunların arasında, özellikleri bulunan bazılarının sahiplerinin bilinmediğini görür. Böylece imamın ittifak edenler arasında bulunduğunu kesin olarak bilmiş olur. Yahut bir asırda veya bir bölgede bulunanların ittifakları tevatür yoluyla nakledilir ve şahsen bilinmemekle beraber imamın da bunların arasında olduğu bilinir. Bu bilgi de his yoluyla icmâ’ı tespit demektir. Bu metotla icmâ’ı tespit etmek şîî-usûlî ulema arasında şöhret bulmuştur. Böyle bir ittifakla nesebi bilinen âlimlerin imam olma ihtimali bulunmadıkça muhalefetleri icmâ’a zarar vermez. Ancak kim olduğu bilinmeyen âlimlerin muhalefetleri bunlardan birinin imam olma ihtimali bulunduğu için icmâ’ın gerçekleşmesini engeller.<sup>3</sup>

Tûsî’ye göre ümmetin hata üzerinde birleşmesi mümkün değildir. Delil, ancak ümmetin üzerinde birleştiği husustur. Şeriatı bilen masum imamın bulunmadığı hiçbir asır yoktur. Böyle bir imamın sözü de delildir. Hz. Peygamber’in sözüne müracaat gerekli olduğu gibi, böyle bir imamın sözüne müracaat etmek de gereklidir. Masum imam da aralarında olduğu için ümmetin icmâ’ının delil olması gerekir.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bahrânî, *el-Hadâik*, I, 35-36. (Nakleden, Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s.278).

<sup>2</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.45.

<sup>3</sup> Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.337; Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca‘ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.62.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-Udde*, II, 602; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.221-222.

Tûsî icmâ'ı kabul etmeyenlerin icmâ konusunda dikkate alınan imamın sözüdür, o zaman buna icmâ demenin bir anlamı yoktur, aksine delil imamın sözüdür, demek gerekmez mi şeklindeki itirazına şöyle yanıt vermektedir: İcmâ'ı dikkate almamızın bilinen bir faydası vardır. İmamın görüşünü çoğu zaman tespit edemeyiz. Bu sebeple de masum imamın görüşünün ümmetin icmâ'nın içinde olduğu bilinsin diye icmâ'a ihtiyaç duyarız. Masum imamın delil olan sözü bizim için belirli hale gelirse onun kesin delil olduğunu söyleriz, onun dışında bir şeye de itibar etmeyiz. Bir asırda şeriatı bilen masum imamın bulunmadığını farz edersek icmâ hiçbir şekilde delil olmaz. Bu hususta dayanağımız şudur: Muhaliflerin kabul ettikleri şekilde icmâ'nın delil olduğuna dair şer'î veya aklî bir delil bulunmamaktadır. Durum böyle olunca da söz konusu icmâ'nın delil olmayacağını kesin olarak söyleyebiliriz. Tûsî bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Yahudi, Hıristiyan ve İslam'a muhalif olanlar İslam'ı batıl sayma ve Peygamberimizi de yalanlama konusunda ittifak halindedirler. Bunlar sayı bakımından müslümanlardan çoktur. Buna rağmen onların bu konudaki icmâ'ı İslam'ın batıl olduğuna delil olmaz. Çünkü bunlar içlerindeki şüphe sebebiyle icmâ etmişlerdir. Hâlbuki İslam'ın doğru olduğunu söyletecek yöntemi araştırmaktan onları engelleyecek bir şey yoktu.<sup>1</sup>

Tûsî, Sünnî usulcülerin icmâ'a dayanak olarak gösterdikleri delillerin isabetli olmadığı kanaatindedir. Sünnî usulcüler icmâ'nın delil olduğunu ispatlamak için bazı ayetlerle<sup>2</sup> istidlalde bulunmaktalar. Mesela, Nisâ suresinin 115. ayetini icmâ'a delil olarak gösteren bu usulcüler: *“Allah müminlerin yolundan başkasına tabi olanları ve Peygambere karşı çıkanları tehdit etmiştir. Şayet müminlerin icmâ'ı uyulması gereken bir delil olmasaydı böyle bir tehdit de olmazdı”* demişlerdi. Ancak Tûsî'ye göre bu düşünce tutarlı değildir. Onun gerekçeleri özetle şöyledir:

1. Bu ayetteki *el-mü'minîn* kelimesindeki *lâm*'ın istiğrâk için olmadığını söyleyen âlimler vardır. Bu ifadeden bütün müminlerin kastedilmediğini anlamamız mümkündür. Bunu, Ehl-i beyt'ten olan müminlere hamletmemizi engelleyen bir

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 603-604; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîf Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.222.

<sup>2</sup> Sünnîler'in icmâ'a delil olarak gösterdikleri Âl-i İmrân, 110, Lokmân, 15, Nisâ, 59 ve 'Arâf, 181. ayetleriyle ilgili Tûsî'nin itirazları için bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 621-624.

durum yoktur. Böyle bir hamlin önceliği de söz konusudur. Çünkü onların masum olduğu delille sabittir.

2. Buradaki *sebîl* kelimesi de müminlerin tabi olduğu her yola delalet etmez. Bu onların tuttuğu her yolun doğru olduğu anlamına gelmez. Allah müminlerin gittiği yolda değil de başka yollarda olanları uyarmıştır. Bu ifade, müminlerin tuttuğu her yolun takip edilmesi gerektiğini göstermez. Onların yoluna girmek için açık delilin olması gereklidir.

3. Bu yoldan başka yola tabi olmaya yönelik olan tehdit bütün asırları kapsamaz.

4. Bu ayette Allah, müminlerin yolundan başka yola sapmakla Hz. Peygamber'e aykırı davranmayı beraber tehdit etmiştir. Bunlar ayrı-ayrı değerlendirilemez.<sup>1</sup>

İcmâ'nın delil olduğunu ispat etmek için Sünnî usulcüler bazı hadisleri de delil olarak göstermişlerdir. Bunların başında “*Ümmetim hata üzerinde birleşmez*”<sup>2</sup> hadisi gelmektedir. Tûsî'ye göre bu haberlere dayanarak ümmetin âlimlerinin tamamını kapsayan bir icmâ'ı delil saymak mümkün değildir. Çünkü bu hadislerin tamamı katîlik ifade etmeyen âhâd haberlerdir. İcmâ'nın ise katîliğe dayanması gerekir. Bu manaya gelen hadislerle ümmetin amel ettiğini söylemek ise mümkün değildir.<sup>3</sup>

Tûsî icmâ'da imamın sözünün hüccet olduğunu kaydetmekte ve bunun da iki şekilde tespitin mümkün olduğunu kaydetmektedir. Birincisi, imamın sözünü duymak ve bunun şahidi olmak. İkincisi, bilgi gerektirecek şekilde imamdaki rivayet vasıtasıyla. Bu hususlar imamın kavli belli olduğu takdirde geçerlidir. Şayet imamın görüşünü icmâ'a katılanların görüşlerinden ayırmak mümkün değilse o zaman bu icmâ'a katılanların durumu araştırılır. Muhalefet edenlerin nesebi ve menşei biliniyorsa bu kimselerin imam olma ihtimali yoktur. Bu takdirde görüşleri

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 605-612; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.222-223.

<sup>2</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Ebû Davud, “Fiten”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 8.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 625. (Tûsî'nin itirazı sadece Sünnîler'in icmâ için dayandıkları delillere yönelik olsaydı, onları bir ölçüde anlamak ve tartışmak mümkün olurdu. Nitekim Sünnî usulcüler içerisinde de, Gazzâlî gibi, belirtilen ayetlerin tam nassıyla icmâ'a delalet etmediğini kabul edenler vardır. Ancak Tûsî'nin esas itirazı Sünnî icmâ anlayışındır. Çünkü Sünnî icmâ anlayışında sahabe icmâ'ını onaylama gayreti vardır. Söz konusu icmâ anlayışını yok edip onun yerine ikame etmeye çalıştığı icmâ şeklinin ise icmâ oluşu hayli zor gözükmektedir. Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.224).

dikkate alınmaz. Nesebi belli olmayanların ise imam olma ihtimali bulunduğu için sözleri dikkate alınır ve hüccet sayılır.<sup>1</sup> Şayet iki farklı görüş sahiplerinin hiç birisinin nesebi bilinmiyorsa o zaman istediğimiz görüşü tercih edebiliriz. Bu görüşlerden biri doğru olmuş olsaydı o görüşün doğruluğuna götürecek karinelerin olması gerekirdi. Böyle karinelerin olmaması muhayyerliğe delalet eder.<sup>2</sup>

Tûsî, İmâmiyye bir konuda ihtilaf etse ve bu konuda ihtilaf edenlerin bir kısmının görüşünün doğruluğuna dair Kitap veya Sünnet'ten bir delil varsa o zaman imamın görüşünün bu kimselerin görüşüne muvafık olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Tûsî Murtazâ'nın imamın bir görüşte diğerlerinin ise farklı görüşlerde olabileceğini ve bu takdirde diğer görüşlerin hepsinin batıl sayılacağını kabul ettiğini ifade etmektedir. Murtazâ imamın gaybetinin sebebi biziz diyor ve zuhurunun vacip olmadığını ifade ediyor. Eğer biz onun görüşlerinden faydalanamıyorsak bunun sorumlusu biziz. Şayet biz onun gaybetini gerektiren sebebi ortadan kaldırırsak zuhur eder ve ondan faydalanırız. Tûsî'ye göre bu doğru değildir. Çünkü zuhuru vacip değilken imamın yalnız başına bir görüşte olabileceğini tasvip edersek o zaman icmâ'ın delil olmasını engellemiş oluruz.<sup>4</sup>

Tûsî icmâ'ın meydana gelme şeklini birkaç kısma ayırmaktadır:

1. Bir konu üzerine kavlen icmâ etmek.

2. Bir konu üzerine fiilen icmâ etmek.

3. Bir konu üzerine kavlen ve fiilen icmâ etmek. Bu icmâ'a katılanların bir kısmının söyleyerek bir kısmının da yaparak fiilî şekilde görüşlerini izhar etmesiyle olur. Bu üç şekilde de konunun sıhhati belli olur. Ancak bu icmâ çeşitlerinin sahih olması için icmâ'da söz sahibi olanların takiyyeden uzak olması şarttır.<sup>5</sup>

4. Konunun doğru olduğuna inanmalarının ve bu konuyla ilgili hoşnutluklarının bilinmesi ile. Bu icmâ çeşidinde takiyyenin olmadığının bilinmesi

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 628.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 630.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 629.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 631.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 635.

gerekmez. Çünkü rıza, hoşnutluk kalpla alakalı bir fiildir. Takiyye ise beden uzuvlarının fiillerine nispet edilir.<sup>1</sup>

Tûsî'nin bu taksiminden onun sükutî icmâ'ı kabul etmediği gözükmektedir. Allâme Hillî de sükutî icmâ'ı kabul etmemekte sükûtun her zaman rızaya delalet etmeyeceğini söylemektedir.<sup>2</sup>

Tûsî'ye göre bir konuda icmâ olmuşsa bundan sonra bu icmâ'a muhalif başka bir icmâ'ın meydana gelmesi söz konusu olamaz. Çünkü birinci icmâ'da bu konuyla alakalı imamın görüşü belli olmuştur. Bundan sonra bu icmâ'a muhalif olan bütün görüşlerin fesadına hükmedilir. Yine bir konuda iki farklı görüş üzerine icmâ edilmişse bu konuda üçüncü görüş fasiddir. Çünkü imamın kavli iki farklı görüş üzerine edilen icmâ'a muvafıktır.<sup>3</sup>

Tûsî icmâ'yla alakalı son fasla şu soruyla başlamaktadır: Şayet müctehidler belli bir delile dayanarak icmâ etmişlerse yine aynı konuda başka bir delile dayanarak istidlalde bulunmaları caizdirmi?

Tûsî'ye göre bu istidlalde bulundukları ikinci delil kesin bilgi gerektiriyorsa bu delille istidlalde bulunmak caizdir. Bu delil akıl, Kuran veya kesin bilgi ifade eden Sünnet<sup>4</sup> olabilir. Eğer bir konuda müctehidler belli bir delilden başkası yoktur diye icmâ etmişlerse o zaman bu delilden başkasıyla istidlalde bulunulamaz. Çünkü icmâ'a mesned olan delilin dışında kalan deliller böyle bir durumda şüpheli gözükmektedir.<sup>5</sup>

Şeyh Tûsî icmâ'ı ispat etmek için lütuf prensibini kabul etmiştir. İlahî lütfün gereği olarak imamın gerçeğe aykırı bir fetvada iştirak etmesi mümkün değildir. Böyle bir ittifak durumunda sükût edemez ve hakikati beyan etmesi gerekir.<sup>6</sup> Aksi halde imamın varlık sebebi ortadan kalkmış olur. İmamın ittifak edilen hususa muhalefeti ya ortaya çıkarak yahut da birini vasıta kılarak olabilir. Şayet böyle bir şey söz konusu değilse, o zaman bu icmâ imamın görüşünü de ihtiva etmektedir.

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 635.

<sup>2</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, s.194.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 637.

<sup>4</sup> Tûsî burada icmâ'ın mesnedinin akıl, Kur'an ve kesin bilgi ifade eden Sünnet olabileceğini ifade etmektedir.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 639.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 630.

Nesebi belli olan ve imam olmadığı bilinen kişilerin bu ittifaka muhalif olması bir şey ifade etmez.<sup>1</sup> Eğer herhangi bir ayetin ve ya hadisin icmâ edilen meseleye aykırı olduğu görülürse, bu icmâ delil sayılmaz. Çünkü imam, bu ayet ve hadis vasıtasıyla buradaki hükme katılmadığını bildirmiştir.<sup>2</sup>

İcmâ içinde imamın da bulunduğunu, imamın icmâ konusu olan hükmü benimsemiş olduğunu kesin olarak bilmenin on iki yolundan bahsedilmiştir. Bunlardan en fazla itibar gören ise şunlardır:

1. Birincisi, *his* yoluyla tespit edilebilen icmâ'dır. Bu usulü savunan âlimlerin başında Murtazâ gelir. Şahsı bilinmese de yaşadığı bölge bellidir. Bu tespiti daha çok imamın bulunduğu asırda yaşayan şahıslar yapabilir. İcmâ'ı tespit etmek isteyen âlim bir konu üzerinde bütün hüküm açıklamalarını bizzat tespit eder ve bunların arasında, özellikleri bulunan bazılarının sahiplerinin bilinmediğini görür. Böylece imamın ittifak edenler arasında bulunduğunu kesin olarak bilmiş olur. Yahut bir asırda veya bir bölgede bulunanların ittifakları tevatür yoluyla nakledilir ve şahsen bilinmemekle beraber imamın da bunların arasında olduğu bilinir.<sup>3</sup>

2. İkincisi, *lütuf* yoludur. Bu usul Şeyh Tûsî'nin tercihidir.<sup>4</sup>

3. Üçüncüsü, son dönem ulemanın savunduğu *hads* (sezgi) yoludur. Bu yol, bütün İmamî müctehidlerin asırlar boyu belli hükümler üzerinde birleşmiş olmalarının imamın da aynı görüşte olduğunu gösterir.<sup>5</sup>

4. Dördüncüsü, *takrir* ya da *tasvîp* olarak isimlendirilen metottur. Bu usule göre imam ittifak edilen hükmü bilmekte, ittifak onun bilgisi dâhilinde meydana gelmektedir. Bu durumda imamın muhalefetini açıklamayıp susması bu icmâ'ı takrir ettiğinin göstergesidir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 630.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 629.

<sup>3</sup> Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", s.337.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 630; Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.157-158, 175.

<sup>5</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.176.

<sup>6</sup> Garâvî, *Masâdiru'l-istinbât*, s.177; Samire Hasanova, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, s.55-56.

## 2. Kıyas<sup>1</sup>

Kıyası, *makîsunaleyhteki hükmün aynısını makîsta da tespit etmektir*, şeklinde tanımlayan Tûsî,<sup>2</sup> kıyasın dinde bir delil olmadığı hatta delil olarak kullanılmasının yasak olduğu görüşündedir. Çünkü kıyasla dinde amel edilmemiştir. Her ne kadar akıl kıyasın kullanılmasını caiz görse de, dinde bir delil olarak kullanılması için kesin bir naklî delile ihtiyaç vardır.<sup>3</sup>

Caferî fıkında kıyas ve re'y, şer'î hükümlerde sıkça hataya düşülen bir tahmin olarak kabul edilmekte, imamların varlığı, re'yin kullanımına yani ictihâd ve kıyasa engel görülmektedir. Bundan dolayı Ca'ferîler, hükümlerde ictihâd ve kıyası kabul etmemişlerdir. Onlara göre dinde ilk kıyas yapan İblis'tir; o, ateşle toprağı kıyas etmişti.

İmâmiyye'nin ictihâd ve kıyasa karşı olan bu tutumu İbn Ebî 'Akîl ve İbn Cüneyd el-İşkâfî'nin (v.381/991), daha sonra da Şerif Murtazâ ve Tûsî'nin aklî istidlâlî öne çıkaran yaklaşımlarıyla giderek zayıfladı. Fakat bu çekimserlik, yaklaşık dört asır sonra Muhakkık el-Hillî (v.675/1277) ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (v.726/1326), diğer mezheplerdeki teoriye oldukça yakın ictihâd anlayışını benimsemelerine kadar devam etmiştir.<sup>4</sup> Çünkü onlara göre re'y, ictihâd ve kıyas imamların varlığı için bir engel teşkil etmekteydi. Ancak bu fikrî ayrılığın imamet anlayışının tam anlamıyla benimsenmesinden itibaren son bulduğu görülmektedir.<sup>5</sup>

Konunun başında Tûsî kıyası kabul edenleri ve etmeyenleri kaydetmektedir.<sup>6</sup> Kıyası kabul etmeyenler de kendi içlerinde ihtilaf etmişler. Onlardan bir kısmı şer'î konuların tamamında kıyasın delil olamayacağını ve ahkâma dair konularda bir bilgi

<sup>1</sup> Tûsî kıyas bölümünde 649. sayfadan 719. sayfaya kadar Murtazâ'dan alıntı yapmıştır. Kıyasla alakalı naklettikleri çok az değişiklikler hariç Murtazâ'nın *Zerî'a* eserindeki metne benzemektedir. Bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, 673-791.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 647.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 8, 652; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marîfe*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.225.

<sup>4</sup> Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.19-20, 21.

<sup>5</sup> Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.33.

<sup>6</sup> Tûsî'nin eserinde ağırlıklı olarak işlediği konu kıyası kabul edenlerle etmeyenlerin görüşleridir. O eserinde sadece kıyasın şartlarını aslın, aslın hükmünün, fer'in ve asılla fer' arasındaki benzerlik vasfının belli olması şeklinde açıklamıştır. Bunun dışında asıl, fer', illet ve aslın hükmü ile ilgili şartları, illeti belirleme metotları, hikmet gibi konuları ele almamıştır.



veremeyeceğini söylemişlerdir. Bunların kabul etmeme sebebi belki de kıyasın zan ifade etmesi ya da ki, kıyasla sabit olan hükümlerde çelişkinin meydana gelebileceğidir.<sup>1</sup> Diğer bir kısmı ise asıldaki hükmün ne için sabit olduğu bilinemediği ve bu hususta bir delil ya da emare olmadığı için galibi zandan da bahsedilemeyeceğini söyleyenlerdir. Böyle düşünenlerin başında Şeyh Müfid gelmektedir.<sup>2</sup> Şeyh Müfid kıyas ve re'yn bilgi ifade etmediğini ve delil olamayacağını söylemektedir.<sup>3</sup>

Âlimlerden bir kısmı da kıyasla ameli caiz görmekteler. Ancak yine bu âlimler şeriatın kıyası kabul etmeye uygun bir şekilde olmadığını ileri sürerek onu reddetmekteler. Bu görüş Nazzâm'dan naklolunmaktadır.<sup>4</sup> Çünkü Yüce Allah birbirine benzer olaylara farklı hükümler koyarak ve birbirine benzemeyen olaylara da aynı hükmü bildirerek şeriatın kıyası kabul etmeye uygun olmadığını bildirmiş ve bize kıyasa başvurmağı yasaklamıştır. Mesela, hayızlı bir kadının orucu kaza etmesi gerekirken namazı kaza etmesi gerekli değildir. Hâlbuki namaz oruçtan daha evlâdır. Meninin çıkması guslü gerektirirken idrarın ve dışkının çıkması guslü gerektirmez. Hâlbuki meni bunlardan daha temizdir. Güzel bir cariye'nin saçına bakmak mubah iken güzel olmayan bir hür kadının saçına bakmak haramdır.<sup>5</sup>

Zâhirîler'den bir kısmına göre de Allah'ın daha üstün delilleri beyan etmesi mümkün iken mükellefi seviyesi daha düşük olan delillerle sorumlu tutması caiz değildir.<sup>6</sup>

Kıyası kabul edenler de kıyas aklen mi yoksa naklen mi sabittir diye ihtilaf etmişlerdir.<sup>1</sup> Onlardan az bir kısmı kıyasla amelin aklen vacip olduğunu diğer bir

<sup>1</sup> Bu düşüncede olanlar kendi görüşlerini desteklemek için şöyle diyorlar: Fer'in hem haram ifade eden asla hem de helal ifade eden başka bir asla benzerlik yönü (şebah) olursa kıyası kabul edenler bu fer'i her iki asla da irca etmek zorundalar. Bu da bir şeyin hükmünün hem haram hem de helal olması anlamına gelir. Tûsî kıyası kabul edenler bu görüşe şöyle cevap verebilirler diyor: Bir müctehid bu fer'i haram bildiren asla diğer bir müctehid de helal bildiren asla kıyas edebilir. Her ikisi de kendi icthâdlarına göre hareket ederler. Burada çelişki söz konusu değildir. Şayet bir müctehid hükümleri farklı olan iki aslın ikisine de fer'in benzerlik yönünü tespit ederse o zaman bu iki kıyastan istediğini tercih etmekte muhayyerdir. Nitekim kefarette de durum böyledir. Burada da bir çelişki yoktur. Tûsî, *el-'Udde*, II, 656.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 650-651.

<sup>3</sup> Müfid, *et-Tezkira*, s.38,43.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 651.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 661. Tûsî kıyası kabul etmemek için ileri sürülen bu yaklaşım tarzını doğru görmemektedir. Tûsî'nin bu yaklaşım tarzını eleştirisi için bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 661-662.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 651. Tûsî'nin bu görüşe itirazı için bkz. Tûsî, *el-'Udde*, II, 663-664.

kısmı da naklen vacip olduğunu söylemektedirler. Tûsî ise bu iki görüşü de kabul etmemektedir.<sup>2</sup>

Tûsî, kendi mezhebine göre kıyasın delil olmadığını söylerken bunu şu iki gerekçeye dayandırmaktadır:

1. Kıyasla amel şer‘î delilin varlığına bağlıdır. Hâlbuki Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ’da kıyasla amelin caiz olduğuna dair bir delil yoktur. Bazı ayetlerin zahiri kıyasa delil olarak gösterilse de bu ayetler kıyasla amelin cevazına delalet etmemektedir.<sup>3</sup>

2. Din kıyasla ameli yasaklamaktadır. Bu konuda en güçlü görüş hak üzere olan taifenin görüşüdür. Onların icmâ’ının delil olduğu kesindir. Çünkü bu icmâ hata etmesi imkânsız olan masum imamın görüşünü kapsamaktadır. Masum imamlar da kıyasın batıl olduğunda icmâ etmişlerdir. Hanefî ve Şâfiîler’in kıyası kabul ettiklerini nasıl biliyorsak, Ebû Ca‘fer el-Bâkır ve Ebû Abdullah es-Sadûk’un mezhebinde de kıyasın kabul edilmediğini bilmekteyiz. Bu iki imam fiil ve itikat konusunda hata etmeleri mümkün olmayan masum imamlardır ve bu sebeple görüşleri delildir.<sup>4</sup>

Tûsî, İmâmiyye’nin kıyasın batıl olduğunu ispat için öne sürdüğü ayetlerin itiraza açık olmaları sebebiyle bu konuda delil olmadıklarını söylemektedir. Ona göre kıyasın delil olmayacağı imamların icmâ’ına dayanmaktadır.

Tûsî kıyası kabul etmeyenlerin “*Ey iman edenler, Allah’ın ve Peygamber’inin önüne geçmeyin*”,<sup>5</sup> “*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme*”,<sup>6</sup> “*Muhakkak size, kötülüğü, hayâsızlığı, Allah’a karşı da bilmediğiniz şeyi söylemenizi emreder*”,<sup>7</sup> “*Kitap’da Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”<sup>8</sup> ve “*Bugün size*

<sup>1</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 651.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 651.

<sup>3</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 665; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.225.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 666-667; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.225.

<sup>5</sup> Hucurât, 49/1.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>7</sup> Bakara, 2/169.

<sup>8</sup> En’âm, 6/38.

*dininizi ikmal ettim*”<sup>1</sup> gibi ayetleri delil getirmelerini isabetli görmemekte ve bu ayetlere muhalifler şu şekilde itiraz edebilir diyerek onlar adına eleştiri yapmaktadır.<sup>2</sup>

Kıyasın delil olduğuna gösterilen “*Öyleyse bundan ders alın ey derin kavrayış sahipleri*”<sup>3</sup> gibi ayetlerin ve ilgili hadislerin delil olmadığını söyleyen Tûsî, bunlara itiraz etmiştir. Ona göre bu ayetin kıyasla hiçbir ilgisi yoktur. Ayet düşünmeyi, öğüt ve ibret almayı ifade etmektedir. Kıyası kullanan herkesin ibret aldığı söylenemez. Fakat akıbet ve ahreti tefekkür edenlerin ibret aldığı söylenebilir. Kıyas yoluyla hüküm elde etme konusunda mesafe kat eden nice insanın akıbet ve ahret hayatı konusunda tefekkürünün az olması da mümkündür.<sup>4</sup> Konuyla ilgili hadisler de âhâd rivayetlerdir ve bu rivayetlerin çoğu zayıftır.<sup>5</sup>

Yine kıyasa delil olarak bu ayetleri göstermekteler: “*Ey iman edenler, sizler ihramda iken av hayvanını öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse Kabe’ye varacak bir kurbanlık olmak üzere öldürdüğü hayvanın dengi/misli bir ceza vardır ki, buna aranızdan adalet sahibi iki kişi hükmeder*”<sup>6</sup>, “*Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur. Bu durumda onlara mut’a (hediye cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna (kaderince) göre, fakir de durumuna (kaderince) göre vermelidir*”<sup>7</sup>. Kıyası kabul edenler bu ayetlerde geçen *misil* ve *kader* kelimelerinin gereğini tespitin yolu galib-i zandır, diyorlar.

Tûsî’ye göre bu ayetlerle zanla amelin caiz olduğuna istidlalde bulunuyorlarsa bu doğrudur. Eğer bu ayetlerden hareketle zanla amelin vacip olduğunu söylüyorlarsa bu doğru değildir. Çünkü galib-i zanla sabit olan bir şeye başka bir şeyin hamli doğru olamaz. Bu kıyas sayılır. Kıyasın kendisi kendisine nasıl delil olarak gösterilebilir?<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Mâide, 5/3.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 657-658.

<sup>3</sup> Haşr, 59/2.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 673-674.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 685-688, 710-713.

<sup>6</sup> Mâide, 5/95.

<sup>7</sup> Bakara, 2/236.

<sup>8</sup> Tûsî, *el-‘Udde*, II, 675-676.

Yine kıyasa delil olarak sahabenin kıyasla amel etmesini ve bu hususta ittifaklarının olduğunu söylemişlerdir. Mesela, onlar *haram*<sup>1</sup> meselesinde ihtilaf etmişlerdir.<sup>2</sup> Bu konuda birçok söz söylemişler ve bu sözlerin tamamı kıyasa dayanmaktadır. Bu konuda sahabenin görüşlerini şöyle sıralaya biliriz:

1. Haram meselesindeki hüküm üç talaktaki hükmün aynısıdır.
2. Bu yemindir, kefarete gerektirir.
3. Bu zihâr gibidir.
4. Bu bir talak sayılır.
5. Bu durumun bir hükmü yoktur, çünkü bu Allah'ın helal ettiğini haram kılmaktır.

Bu görüşlerin hepsi kıyas ve ictihâdla sabit olmuştur.<sup>3</sup>

Tûsî kıyası kabul edenlerin bu yaklaşımını onaylamamakta ve bu konuda sahabeden bunun üç talaka, zihâra ya da yemine kıyas edilmesindeki illetinin rivayet edilmediğini söylemektedir.<sup>4</sup> Sahabenin bu hükümleri istidlal şekli onlardan naklolunmamıştır.<sup>5</sup>

Tûsî *haram* meselesinin (erkeğin hanımına sen bana haramsın demesinin) talaktan kinaye olabileceğini ve illet aramadan talakla alakalı ahkâmın burada da geçerli olduğunu söylemiştir. Yani Tûsî'ye göre sahabeden *haram* konusuna talakla alakalı ahkâmı uygulayanlar bu konunun talak isminin şümülüne ait olabileceğini düşünmüşler. Bu yemindir diyenler ise bunu Kur'an ayetine dayandırmaktalar. O da şu ayettir: “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun?”, “Allah size yeminlerinizi kefaretle geri almanızı meşru kılmıştır.”<sup>6</sup> Hz. Peygamber kendine Hz. Mâriyye'yi başka bir rivayette de bal yemeyi haram kılmıştı. Bunun üzerine Allah Tahrir suresinin ikinci ayetini nazil etti ve bu durumu yemin olarak ifade etti. Yani bu durum yemin lafzının

<sup>1</sup> Bu kocanın hanımına sen bana haramsın demesidir.

<sup>2</sup> İhtilafa konu olan diğer meseleler için bkz. Tûsî, *el- 'Udde*, II, 676.

<sup>3</sup> Tûsî, *el- 'Udde*, II, 676-677.

<sup>4</sup> Tûsî, *el- 'Udde*, II, 680-681.

<sup>5</sup> Tûsî, *el- 'Udde*, II, 684.

<sup>6</sup> Tahrir, 66/1-2.

şümülüne aittir.<sup>1</sup> Zihâr konusunda da bunun aynısı söylene bilir. Bu hükümlerin zahire ve naslara bağlanması mümkündür.<sup>2</sup>

Tûsî eserinde sahabenin kıyası ve re'yi kınadıklarına dair rivayetlerini nakletmiş ve sahabe kıyas yapmıştır diyenlere bu rivayetlerle cevap vermiştir. Mesela Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilir: *“Eğer din kıyasla olsaydı, mestin üstünü değil de altını mesh etmek daha uygun olurdu.”*<sup>3</sup> Hz. Ebû Bekr'in de şöyle dediği rivayet edilir: *“Allah'ın Kitabı hakkında kendi görüşüme dayanarak bir şey söylesem hangi sema beni gölgelendirir, hangi yer beni taşır.”*<sup>4</sup> Hz. Ömer'in de şöyle dediği naklolunur: *“Re'y ahabından uzak durun. Onlar sünnetin düşmanlarıdır. Hadisleri ezberlemek onları yordu. Kendi re'leriyle hüküm verdiler. Kendileri saptı, insanları da saptırdılar.”*<sup>5</sup> Yine Abdullah b. Mesud'dan şöyle naklolunur: *“Kârîleriniz ve salihleriniz vefat etti. İnsanlar cahil önderlere yöneldiler. Onlar da kendi re'leriyle kıyasta bulunmaktalar.”*<sup>6</sup> Tûsî sahabeden ve tabiinden buna benzer rivayetleri eserinde nakletmiş kıyasın ve re'yin kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>7</sup> Ayrıca bu rivayetlerin tevil ihtimalini ortadan kaldıracak kadar açık olduğunu da belirtmiştir.<sup>8</sup> Sahabeden ve müctehidlerden re'y kelimesini olumlu anlamda kullananların olduğu şeklindeki itiraza Tûsî bunlar re'yi mezhep ya da görüş anlamında kullanmışlar ve kıyasın dışında dayandıkları bir delil olmuştur, diyerek cevaplamıştır.<sup>9</sup>

Tûsî kıyasa delil olarak gösterilen Hz. Peygamber'in kıyas yapmasıyla alakalı rivayetleri haber-i vâhid oldukları için istidlale uygun görmemektedir. Bu rivayetler şunlardır:

Has'am'lı bir adam Hz. Peygamber'e gelip şöyle dedi: Benim babam ileri bir yaşta olduğu için hayvan sırtında yolculuk edecek durumda değil. Hac ibadeti de ona

<sup>1</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 682-683.

<sup>2</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 683-684.

<sup>3</sup> Ebû Davud, “Taharet”, 63. Ebu Davud'da bu hadis *din kıyasla olsaydı* şeklinde değil, *din re'yle olsaydı* şeklinde geçmektedir.

<sup>4</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 136.

<sup>5</sup> Dârakutnî, *Sünen*, IV, 146.

<sup>6</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 105.

<sup>7</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 688-690.

<sup>8</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 690-692.

<sup>9</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 692-694.

farz. Onun yerine ben hac etsem olur mu? Hz. Peygamber: Sen onun en büyük evladı mısın? diye sordu. O: Evet, cevabını verdi. Bu defa Hz. Peygamber: Ne dersin, babanın bir borcu olsaydı ve sen onu ödeseysdin, onun borcu ödenmiş olur muydu? diye sordu. Adam: Evet, cevabını verince Hz. Peygamber: O halde onun yerine hac edebilirsin, buyurdu.<sup>1</sup>

Hz. Ömer anlatıyor: Bir gün Hz. Peygamber'e gidip: Ya Rasûlallah! Bugün büyük bir hata işledim. Oruçlu olduğum halde karımı öptüm, dedim. Hz. Peygamber: Söyle bakalım, oruçlu olduğun halde ağzını su ile çalkalasaydın ne olurdu? diye sordu. Ben: Bunun zararı olmaz, dedim. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: O halde bu üzüntü niye?<sup>2</sup>

Ebû Hureyre'den rivayete göre bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek: Ya Rasûlallah! Benim siyah çocuğum oldu (karımdan şüpheleniyorum), dedi. Hz. Peygamber de: Senin develerin var mı? diye sordu. Bedevî: Evet var, dedi.

-O develerin renkleri nasıldır? diye sordu:

-Kızıldır, diye cevap verdi.

-Bunların içinde beyazı siyaha çalar boz deve var mıdır? dedi.

-Evet vardır, diye cevap verdi. Hz. Peygamber:

-O boz renk nereden oldu? diye sordu. Bedevî:

-Soyunun bir damarına çekmiş olsa gerek, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

-Oğlun da eski bir soy köküne çekmiş olabilir, buyurdu.<sup>3</sup>

Tûsî'ye göre bu rivayetlerle bir aslın sabit olması mümkün değildir. Hz. Peygamber bu rivayetlerde iki farklı duruma bir hükmü vermiş, amma bunun sebebini ya da illetini açıklamamıştır. Bu nassın zahiriyle ya da kıyasla sabittir, diye bir beyan yoktur. Şayet durum her ikisine de muhtemel ise o zaman bir delil olmadan kesin hüküm vermemiz doğru değildir. Ayrıca birinci rivayetteki deyn/borç kelimesi mal için kullanıldığı gibi hac için de kullanılabilir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Nesâî, "Menâsiku'l-hac", 11; İbn Mâce, "Menâsik", 10.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 285, 439.

<sup>3</sup> Buhârî, "Talak", 26.

<sup>4</sup> Tûsî, *el-'Udde*, II, 717-718.

Zâhirîler ve Bağdat Mu‘tezilesi kıyasa karşı çıkarken mevcut nasların dilsel anlamları/zahirleri yeterlidir, dolayısıyla ta‘lîle ve kıyasa ihtiyaç yoktur, diyorlar. Zâhirîler nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlanması gerektiğini, naslarda emredilen şeylerin vacip, yasaklananların haram ve bunun dışında kalanların mubah olduğunu, dolayısıyla naslarda hükmü açıklanmamış hiçbir şey kalmadığını öne sürerken Şîa, anlama ve açıklama işinin Hz. Peygamber’den sonra sadece masum imam tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir. Buna karşılık şeriatların gönderiliş amacının veya öncelikli amacının kulların yararı olduğunu savunan, bu yararın akılla kavranabilir olduğu noktasından hareketle de ta‘lîle kapı aralayan Ehl-i sünnet ve onlarla aynı görüşü paylaşan özellikle Basra Mu‘tezile’sinin temsil ettiği, çoğunluk tarafından benimsenen ikinci eğilime göre ise nasların yeterliliği ancak istinbât yoluyla mümkündür, bu sebeple nasların ta‘lîl edilmesi gereklidir.<sup>1</sup>

Tûsî’nin metodunu sistemleştiren Allâme Hillî (v.675/1277) mansûs illetle ta‘lîli kabul etmektedir. Yani illeti nass ile sabit olan hükümlerde mahiyet olarak kıyasa benzer bir yöntemi onaylamaktadır. Buna göre hükmün illeti nasla sabitse bu özel hüküm genele dönüşebilir ve bu illetin bulunduğu hüküm özel durumlar için geçerli olabilir. Fakat ona göre bu ilhak işlemi kıyas yoluyla değil, umum yoluyla gerçekleşmektedir. Buna göre “şarap sarhoş edici olduğu için haramdır” sözü ile “bütün sarhoş ediciler haramdır” sözü aynı anlamdadır.<sup>2</sup> Ya da “illeti bildirmek, hükmü de bildirmektir” prensibinden hareketle lafzî beyan (zâhir) çeşitleri içinde değerlendirilmiştir.<sup>3</sup>

Nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan fehve’l-hitâb (mefhûmu’l-muvâfaka, delâletu’n-nass) İbn Hazm (v.456/1064) dışında ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Kıyasa karşı olmalarına rağmen Nazzâm, Şîa<sup>4</sup> ve Zâhirîler’den bir kısmı bu ilhak

<sup>1</sup> Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 536.

<sup>2</sup> Allâme Hillî, *Mebâdîü’l-vusûl*, s.218; Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 532; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.226-227.

<sup>3</sup> Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller”, s.342.

<sup>4</sup> Bkz. Allâme Hillî, *Mebâdîü’l-vusûl*, s.217.

işlemini kabul etmişler, bunun kıyas değil, mefhum olduğunu, yani bu ilhak işleminin dilin gereği olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 532.



## SONUÇ

Beşinci asrın önde gelen simalarından olan Ebû Ca'fer et-Tusî Ca'ferî mezhebinde bir dönemin kurucusu sayılmaktadır. Talebeleri ve eserleri ile o bu döneme yön vermiş ve yaklaşık üç asır boyunca onun görüşleri bu mezhepte esas kabul edilmiştir. 300'e yakın müctehid talebesinin olması ve değişik sahalarda 50'yi aşkın eser telif etmesi bunun bariz göstergesidir.

Tûsî Horasan'ın Tûs şehrinde 385/995 yılında dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk 23 senesini burada geçirdikten sonra Bağdat'a hicret etmiştir. Bağdat'ta birçok âlimden ders alan Tûsî, hocası Şerif Murtazâ'nın vefatından sonra Ca'ferî mezhebinin önderliğini üstlenmiştir. 40 yıl bu şehirde ikamet ettikten sonra burada baş gösteren hadiseler sebebiyle Necef'e gitmek zorunda kalmıştır. Necef'te kendi okulunu kurmuş ve bu şehri ilim merkezi haline getirmiştir. 12 sene bu şehirde yaşamış ve 75 yaşında 460/1067 yılında vefat etmiştir.

Tûsî *el-'Udde* adlı eserinde usulün bütün konularına sistematik şekilde yer vermiştir. O, eserinde gerek sistem gerekse muhteva bakımından Sünnî ve Mu'tezilî usulcülerin kitaplarından önemli ölçüde faydalanmış ve usul meselelerini ele alırken mukayeseli bir yöntem takip etmiştir. Esasen hilafa dair hacimli bir eserin de müellifi olması, onun mukayeseli hukuk mantığına aşina olduğunu göstermektedir. O bu yöntemi usulde de kullanmıştır. Eserinde başta Sünnî mezhepler olmak üzere Mu'tezile, Hâriciyye ve başka mezhep görüşlerine de yer vererek mukayeseli fıkhnın sahasını geniş tutmuştur. Tûsî farklı mezhep görüşlerini serdetmekle birlikte, genellikle kendi mezhebini tercih cihetine gitmekte, kendi mezhebi dışına çıktığı zaman ise farklı mezheplerden birinin görüşünü benimsediğini delilleriyle birlikte ifade etmektedir. Ancak tercih etmese bile farklı mezhep görüşlerine yer vermiş olması ona önemli prespektif kazandırdığı söylenebilir.

Sünnî usulcülerle münakaşa edereken serdettiği görüşler Tûsî'nin Sünnî usulüne de hâkim olduğunun bir göstergesidir. Onun *el-'Udde* adlı fıkhn usulü eseri, cedel türü usul eserlerinin tipik örneğidir.

Şîî usulcülere göre dinin Kitap, Ahbâr ve Ef'âl diye isimlendirilen temel kaynakları vardır. İcmâ ise müstakil bir kaynak olmayıp masumun kavlini tespit bir aracıdır. Yani delilin delilidir. Tûsî icmâ'da imamın sözünü tespit etmenin yolu

olarak lütuf prensibini benimsemiştir. Re'y ve kıyas asla delil olamaz. Zira re'y şahsî görüşe kıyas ise zanna dayanmaktadır. İlet kıyası da asla delil olarak kabul edilmez. Çünkü illet olarak tespit edilen şeyler zan ifade etmekten öteye geçmez. Dinî bir hüküm ise zanna değil, kesin bilgiye dayanmalıdır.

Tûsî Kur'an'ın elimizdeki mushaftan ibaret bulunduğu, bu kitabın zahir ve batını ile hüccet olduğu, nüzulünden günümüze kadar onda hiçbir artma veya eksilme vuku bulmadığı inanç ve hükmünü benimsemiş, aksine inanç, rivayet ve düşünceleri şâz, nadir, mezhebin kesin prensiplerine aykırı telakki etmiştir.

Tûsî'ye göre gerekli karineler bulunsa bile âhâd haber kesin bilgi ifade etmez. Ancak âhâd habere göre amel edilmesini akıl caiz görmektedir. Nitekim böyle haberle amel edildiği şer'an vâridir. Bu gibi haberle amel etmek için bu haberlerin hak üzere olan taifeden nakledilmesi ve râvinin adil olması gereklidir.

Hız. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olmadığını, çünkü fiilin taşıdığı maslahat konusunda Hız. Peygamber ile ümmet arasında fark bulunduğunu ifade etmesi Tûsî'nin önemli tespitlerindendir. Tûsî, fiillerin bağlayıcılığı konusunda Hız. Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve kurbet manası taşıyıp taşımadığının tespitini birer kıstas olarak kabul eder. Bunun yanında, aklın alanına giren hususlarda ümmetle Hız. Peygamber arasında bir fark bulunmadığını ve Hız. Peygamber'in bu tarz fiillerinin bağlayıcı olmadığını açık bir dille söylemesi önemlidir.

Eserinde birçok yerde akli bir delil gibi takdim eden Tûsî bu konuya özel bir bölüm ayırmamış ve bu delilden neyi kastettiğini açık bir şekilde ifade etmemiştir. Ancak bu delille umumun tahsis edilebileceğini ve bu delile binaen hakiki mananın terk edilip mecaza gidilebileceğini ifade etmiştir. O, uygulama ilkelerinden sadece istishâb'ı işlemiş ve bunu da def' yönüyle delil kabul ettiği anlaşılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

**Akhtar**, Wahid, “An Introduction to Imâmiyyah Scholars: Shaykh al-Tâ’ifah al-Tûsî: Life and Works”, *Al-Tawhîd*, IV/2, Tehran 1986-1987/1407, s.126-167.

**Allâme Hillî**, Ebû Mansûr Cemâluddîn el-Hasan b. Yusuf (v.726/1326), *Mebâdiü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl* (nşr. Abdulhüseyin Muhammed Ali el-Bakkâl), Dâru’l-edvâi, Beyrut 1406/1986.

**Apaydın**, Yunus, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 355-363.

\_\_\_\_\_, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529-539.

**Bahrânî**, Yusuf b. Ahmed (v.1186/1772), *Lu’luetü’l-bahreyn* (nşr. Muhammed Sâdık Bahrululûm), Dâru’l-edvâi, Beyrut 1406/1986.

**Bahrululûm**, Muhammed Sâdık - **Ebü’l-Kasım Gorcî**, “Usûlû’l-fıkh I-II”, *Dâiretü’l-ma’ârifü’l-islâmiyyeti’ş-şî’iyye* (nşr. Hasan el-Emin), IV, Dâru’t-ta’âruf, Beyrut 1422/2002, s.278-303.

**Bardakoğlu**, Ali, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 376-381.

**Dârakutnî**, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer (v.385/995), *es-Sünen* (nşr. Abdullah Haşim Yemânî), I-IV, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1386/1966.

**Dönmez**, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 417-431.

**Emîn**, Muhsin (v.1371/1952), *A’yânü’ş-Şî’a* (nşr. Hasan el-Emin), I-X, Dâru’t-ta’âruf, Beyrut 1406/1986.

**Ensârî**, Muhammed İkbâl, “Şeyhu’t-tâife Ebû Ca’fer et-Tûsî hayâtuhu ve muallefâtuhu”, *ez-Zikra’l-elfiyye li’ş-Şeyh et-Tûsî II*, Danişgah-ı Meşhed, Meşhed 1972, 490-527.

**Ensârî**, Muhammed Rıza, “eş-Şeyh et-Tûsî hayâtuhu ve âsâruhu” (Tûsî’nin *el-‘Udde* eserinin mukaddimesi – Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan (v.460/1067), *el-‘Udde fî usûli’l-fıkh* (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî), I-II, Sitâre, Kum 1417).

**Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *el-Mustasfâ fî usûli’l-fıkh*, I-II, Dâru’l-Arkam, Beyrut (t.y.).

**Hakîm**, Hasan İsa, *eş-Şeyh et-Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan* (Yüksek Lisans Tezi - Bağdat Üniversitesi), Matba’atü’l-âdâb, Necef 1395/1975.

**Hakyemez**, Cemil, “Şîî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s.7-36.

**Hansârî**, Muhammed Bâkır (v.1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), I-VIII, Mektebetu İsmâiliyyân, Kum 1390-1392.

**Hasanova**, Samire, *Hicrî V-VI. Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999.

**Horâsânî**, Muhammed Vaizzade, “eş-Şeyh et-Tûsî ve âsâruhu” ( Tûsî'nin *er-Resâilu'l-'aşr* eserinin mukaddimesi - Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (v.460/1067), *er-Resâilu'l-'aşr*, Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, Kum (t.y.)).

**İbn 'Îmâd**, Abdulhayy b. Ahmed (v.1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb* (nşr. Abdulkâdir el-Arnâût, Mahmud el-Arnâût), I-X, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986-1414/1993.

**İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (v.235/849), *el-Musannef fî'l-ahâdisi ve'l-âsâr* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), I-VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409.

**İbn Hacer el-Askalânî**, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali (v.852/1449), *Lisânü'l-mîzân*, I-VII, Muessesetü'l-a'lamî li'l-matbû'ât, Beyrut 1406/1986.

**Kahraman**, Abdullah, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife*, 2005, yıl: 5, sy. 3, s.213-232.

**Karahan**, Abdullah, “Şîa'nın Dört Muteber Ricâl Kitabı”, *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.309-329.

**Karahan**, Abdülkadir, “Tûsî”, *İA*, XII/2, 130-132.

**Karaman**, Hayreddin, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, *Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s.319-355.

———, “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, 4-10.

**Kays Âli Kays**, *el-Îrâniyyûn ve'l-adabü'l-'Arabî: Ricâlu fıkhi's-Şi'ati'l-Îmâmiyye III*, Muessesetü'l-buhûs ve't-tahkîkât, Tahran 1986.

**Kazvînî**, Halil b. el-Gâzî (v.1089/1679), *el-Hâşiyetü'l-Halîliyye* (Tûsî'nin el-'Udde eserinin haşiyesi) (nşr. Muhammed Mehdi Necef), I, Muessesetu Âli'l-beyt, (y.y.), 1983/1403.

**Küleynî**, Muhammed b. Yakub (v.329/942), *el-Kâfî*, I-VIII, Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, Tahran 1365.

**Marcinkowski**, Muhammad Ismail, “Rapprochement and Fealty during the Bûyids and Early Saljûqs: The Life and Times of Muhammad ibn al-Hasan al-Tûsî”, *Islamic Studies*, XXXX/2, 2001, s.273-296.

**Murtazâ**, Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin eş-Şerif (v.436/1044), *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* (nşr. Ebü'l-Kasım Gorcî), I-II, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1984.

**Müderrişî**, Hüseyin, “Şîa Fıkında Akıl ve Gelenek” (çev. Necmettin Güney), *Marife*, Konya 2008, yıl: 8, sy. 3, s.403-415.

**Müfid**, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân (v.413/1022), *et-Tezkira bi usûli'l-fikh* (nşr. Mehdi Necef), (*Silsiletü müellâfati's-Şeyh el-Müfid*, c. IX içinde – I-IVX, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993).

**Necâşî**, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali (v.450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî* (nşr. Muhammed Cevad Nâînî), I-II, Dâru'l-edvâi, Beyrut 1988/1408.

**Quliyev**, İbrahim, “Hicri IV və V Əsrlərdə Yazılan Bəzi Məşhur Əsərlər”, *Bakı İslam Universiteti Elmi Məcmuə*, Zaqatala 2010, sy.05, s.102-115.

**Sadr**, Muhammed Bâkır (v.1414/1993), *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-usûl*, Mektebetü'n-necâh, Tahran 1975.

**Subkî**, Ebû Nasr Tacuddîn Abdulvehhâb b. Ali (v.771/1370), *Tabakâtü's-Sâfiyyeti'l-kubrâ* (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tannâhî), I-IX, Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, (y.y.) 1383/1964-1388/1968.

**Şentürk**, Mustafa, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu –İbn Atiyye ve Tabresî Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

**Taberânî**, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (v.360), *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (nşr. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi), I-XX, Musul 1404/1983.

**Tehrânî**, Aga Bozorg (v.1390/1970), “Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî” (Tûsî'nin *et-Tibyân* eserinin mukaddimesi - Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (v.460/1067), *et-Tibyân*, I-X, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut (t.y.)).

———, *Tabakâtu a'lâmi's-Şî'a ve huva en-Nâbis fi'l-karni'l-hâmis* (nşr. Ali Nakiy Munzevî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1391/1971.

**Tûsî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (v.460/1067), *el-'Udde fi usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî), I-II, Sitâre, Kum 1417.

———, *el-Fihrist* (nşr. Cevâd el-Kayyûmî), Muessesetu neşri'l-fukâha, (y.y.), 1417.

———, *Misbâhü'l-muctehid*, Muessesetu fikhi's-Şî'a, Beyrut 1411.

———, *Tehzibü'l-ahkâm*, I-X, Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, Tehran 1365.

\_\_\_\_\_, *et-Tibyân fî tefsîri'l- Kur'ân* (nşr. Ahmed Habîb), I-X, el-Matba'atü'l- 'ilmiyye, Necef 1957.

**Uyar**, Mazlum, *Ahbârîlik*, Ayışığı kitapları, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

**Yavuz**, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, II, 242-246.

**Zehebî**, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (v.748/1348), *Siyeru a'lami'n-nubelâ* (nşr. Şueyb el-Arnâût, Muhammed Naî'm), I-XXV, Muessesetü'r-risâle, Beyrut 1410/1990.

**Zekiyyüddîn** Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

**Zirikli**, Hayreddin (1396/1976), *el-A'lâm*, I-XI, Beyrut 1389/1969.