

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

BİHBEHÂNÎ DÖNEMİ CA'FERÎ FİKİH USULÜNDE AKIL DELİLİ

Doktora Tezi

HÜSEYİN ARI

İSTANBUL, 2023

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

BİHBEHÂNÎ DÖNEMİ CA'FERÎ FIKIH USULÜNDE AKIL DELİLİ

Doktora Tezi

HÜSEYİN ARI

Danışman: PROF. DR. İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İSTANBUL, 2023

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Hüseyin ARI
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Program	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora - Mayıs 2023
Anahtar Kelimeler	: Bihbehânî, Hüsün ve Kubuh, Ca‘ferî Usulü, Akıl, Delil, Usûl-i ameliyye

ÖZET

Bihbehânî döneminde akıl delili hakkında yapılan değerlendirmeleri konu edindiğimiz bu çalışmada söz konusu dönemde akıl delilinin temellendirilmesi, mahiyeti ve muhtevastaki dönüşümler, bu delile bağılı olarak kullanılan aklî ilkelerin tahlil edilmesi amaçlanmıştır. Sağlıklı bir değerlendirme yapılabilmesi amacıyla öncelikle Bihbehânî'nin (v. 1205/1791) hayatı ve ilmî şahsiyetinin yanı sıra bu dönem öncesinde Ca‘feriyye mezhebinde akıl delili etrafında yapılan değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu kapsamda akıl delilinden dördüncü delil olarak bahseden ilk fakihin İbn İdrîs (v. 598/1202) olduğu; eserinde bu delile sıkça atıfta bulunduğı; daha sonraki süreçte Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277) ve Şehîd-i Evvel'in (v. 786/1384) akıl delilinin kısımlarına değindikleri ve hüküm istinbatında kullanılan bazı ilke ve yöntemleri bu delilin altında mütalaa ettikleri; Fâzıl et-Tûnî'nin (v. 1071/1660) de geniş bir şekilde aklî delilleri usul eserinde ele alan ilk usulcü olduğu tespit edilmiştir. Çalışmamızın ana konusu olarak belirlediğimiz Bihbehânî döneminde akıl delili konusunda ulaştığımız sonuçlar kısaca şöyledir: Akıl delili Ca‘ferî usulünde ilk defa bu dönemin usulcülerinden Mirzâ el-Kummî (v. 1231/1815) tarafından tarif edilmiştir. Bu dönemin hemen bütün usulcülerini akıl delilini, hüsün ve kubhun aklîliği temelinde ele almışlar ve aklın hüsün ve kubuh önermeleri vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşabileceğini teorik zeminde savunmuşlardır. Bu tezlerini, mülâzemet adını verdikleri ve aklın ulaştığı hükmün aynı zamanda Şâri'in de hükmü olduğu teziyle desteklemeye çalışmışlardır. İncelediğimiz dönemde kesin hükme ulaşamadığında uygulanması gereken birtakım ilkeler de akıl delili kapsamında ele alınmıştır. İstishâb, berâet-i asliyye ve ibâha-i asliyye bu dönemdeki usulcülerin en fazla üzerinde durduğu ilkelerdir. Daha sonra bu ilkeler “usûl-i ameliyye” adıyla terimleşecektir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Hüseyin ARI
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Islamic Law
Supervisor	: Professor İbrahim Kâfi DÖNMEZ
Degree Awarded and Date	: PhD – May 2023
Keywords	: Behbahānī, Husn and Qubh, Ja'fari Methodology, Reason, Evidence, al-Usul al-'Amaliyya

ABSTRACT

In this study, in which I have subjected evaluations on the role of reason in the Ja'fari methodology of the Behbahānī period, I aimed to identify the evidence of reason, its nature and the transformations in its content, and to evaluate the rational principles used in this evidence in the period. In order to be able to right evaluation, primarily together with the life of Behbahānī (d. 1205/1791) and his scholarly character, prior to this period, evaluations through proof of reason in the Ja'fari sect have been put forward. In this context it is ascertained that Ibn Idrīs (d. 598/1202) was the first jurist who talked about reason as the fourth evidence; in the following period Muhaqqiq al-Hillī (d. 676/1277) and Shahīd al-Awwal (d. 786/1384) dealt with the parts of rational evidence and under this evidence, they considered some principles and methods which used in the determination of judgment; Fāzel at-Tūnī (d. 1071/1660) was the first methodologist who widely considered evidences of reason in his methodology book. As the main subject of our work about the evidence of reason in Behbahānī's period the conclusions we reached briefly such as: The evidence of reason was defined for the first time in the Ja'fari methodology by Mirzā al-Qummī (d. 1231/1815), one of the methodologists of this period. Almost all the jurists of this period dealt with the evidence of reason on the basis of the rationality of good and evil (husn and qubh) and argued on the theoretical grounds that the intellect can reach a sharī'ah ruling through the propositions of good and evil. They tried to support this thesis with the thesis so-called "requirement/mulazamāt" and the judgment reached by the intellect is also the judgment of the shāri'ah. In the period we have analyzed if it cannot be reached absolute judgment some principles which need to be applied were also dealt with within the scope of the evidence of reason. In this period what methodologists mostly emphasized the principles were istishāb, berāat al-asliyya and ibāha al-asliyya. After that those principles would be gained terminological meaning under name "al-usul al amaliyya.

ÖNSÖZ

İlmi araştırma; yeni bilgilerin keşfedilmesi, bir konu hakkındaki mevcut müktesebatın derinlemesine incelenmesi, herhangi bir konuda bir tezin ortaya konulup gerekçeleriyle savunulması veya savunulan bir iddianın eleştirel gözle değerlendirilmesi gibi amaçları gerçekleştirmek için bilimsel yöntemlerin kullanıldığı bir süreci ifade eder. Bu süreçte araştırılan konuyla ilgili bilgi sahibi olmak ve alanda uzmanlaşmak için literatür taraması yapmak, mevcut çalışmaları incelemek ve alanın temel kavramlarını tahlil etmek gerekmektedir. Bütün bu hususlar, araştırmanın ilim dünyasına yeni katkılar sağlaması açısından gereklidir. Ancak doğru kaynakları bulmak, kaynakları eleştirel bir gözle değerlendirmek, ana konuyla ilgili bilgi ve düşünceleri sentezlemek ve nihayetinde bir sonuca ulaşmak zorluklarla dolu bir süreçtir. Bu nedenle ilmi araştırmanın sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için azim, irade, çalışma disiplini, zaman ve zihin açıklığı vazgeçilmez şartlardır. Bunlardan birisi eksik olursa çalışma sekteye uğrayabilir ve yarım kalabilir. Bundan dolayı eskiler, “Her şeyin bir engeli vardır, ilmin ise birçok...” diyerek bu hakikati dile getirmişlerdir.

Bu tez çalışması, doktora eğitimim süresince gerçekleştirdiğim ilmi araştırmamın ürünüdür. Bu çalışmanın yeni bilgilere ulaşmanın hazzı yanında ne denli zorluklarla dolu olduğuna şahit oldum. Bu önemli mesainin, sabır, disiplin, titizlik ve özen gerektiren uzun soluklu zorlu bir yolculuk olduğunu ve özellikle Ca’ferî fıkıh usulü gibi ülkemizde yeni yeni çalışılmaya başlayan bir alanda araştırma yapmanın bu yolculuğun zorluğunu daha da artırdığını ifade etmeliyim.

Öncelikle bu süreci başarıyla tamamlamaya beni muvaffak kılan Yüce Allah’a hamdüsena ediyorum. Tez konusunun seçiminden tezin son halini almasına kadar destek ve rehberliğinden istifade ettiğim ve tezi gerek muhteva gerekse üslup bakımından olgunlaştıran danışmanım, muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez’e; tez izleme komitesinde yer alarak görüşleriyle katkı sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Hasan Hacak ve Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu’na; tez savunma jürisinde bulunarak görüş ve önerilerini paylaşan Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın ve Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat’a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca tezimi okuma zahmetine katlanarak değerli görüşlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Mustafa Bülent Dadaş’a, Dr. Fatih Mehmet Aydın’a ve Dr. Yahya Solmaz’a; tezin sistematigi konusunda kendisiyle istişare ettiğim mesai arkadaşım Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan’a ve tezin teslim aşamasında yardımını esirgemeyen Dr. Faruk Görgülü’ye teşekkür ederim. Son olarak eğitim hayatım boyunca desteklerini hep yanımda hissettiğim babama, anneme; uzunca süren tez çalışmam boyunca fedakarca davranan kıymetli eşime ve çocuklarıma minnettarım.

Hüseyin Arı

Ankara, Mayıs 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	2
A. DÖNEM BAKIMINDAN SINIRLANDIRILMASI.....	2
B. KONU YÖNÜNDEN SINIRLANDIRILMASI	7
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	8
IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	19
V. CA'FERÎ FIKİH USULÜNÜN DOĞUŞU VE BİHBEHÂNÎ'YE KADAR FIKİH USULÜ LİTERATÜRÜNE GENEL BAKIŞ	20
BİRİNCİ BÖLÜM	
BİHBEHÂNÎ'YE KADAR CA'FERÎ MEZHEBİNDE DELİL VE AKIL	
I. BİHBEHÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	32
A. HAYATI	32
B. İLMÎ KİŞİLİĞİ	34
II. CA'FERÎ FIKİH USULÜNDE DELİL	42
A. KİTAP	48
B. SÜNNET/AHBÂR.....	50
C. İCMÂ	53
D. SÎRET (BİNÂÜ'L-'UKALÂ VE SÎRETÜ'L-MÜTEŞERRİ'A).....	61
E. USÛL-İ AMELİYYE.....	63
III. CA'FERÎ MEZHEBİ LİTERATÜRÜNDE AKIL.....	67
A. HADİS ESERLERİNDE AKIL	67
B. KELAM ESERLERİNDE AKIL	73
C. USUL ESERLERİNDE AKIL	77
D. AKLIN KISIMLARI.....	79
1. Matbû' Akıl – Mesmû' Akıl	79
2. Nazarî Akıl – Amelî Akıl	80
IV. BİHBEHÂNÎ'YE KADAR CA'FERÎ FIKİH USULÜNDE AKIL DELİLİNE GENEL BAKIŞ	83

İKİNCİ BÖLÜM

BİHBEHÂNÎ DÖNEMİNDE AKIL DELİLİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

I. AKIL DELİLİNİN TARİFİ	99
II. AKLÎ DELİLLERİN TERTİP VE TASNİFİ.....	103
III. AKIL DELİLİNİN TEMELİNİ OLUŞTURAN İKİ İLKE: HÜSÜN VE KUBHUN AKLÎLİĞİ VE MÜLÂZEMET	111
A. HÜSÜN-KUBHUN AKLÎLİĞİ.....	111
1. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Kelam ve Fıkıh Usulündeki Yeri	112
2. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Önemi	114
3. Hüsün ve Kubha Yüklenen Anlamlar	115
4. Hüsün ve Kubhun Fiillerde Zâtî Olarak Bulunması.....	119
5. Hüsün ve Kubhun Aklî Olmasının Gerekçeleri	128
6. Konunun Değerlendirilmesi	133
B. AKLIN HÜKMÜ İLE ŞER'İN HÜKMÜ ARASINDAKİ MÜLÂZEMET	137
1. Mülâzemet Teriminin Anlamı.....	137
2. Usulcülerin Konuyla İlgili Görüşleri.....	141
3. Konunun Değerlendirilmesi	158
IV. AKLÎ HÜKÜMLERİN KISIMLARI	166
V. AKLÎ-ŞER'Î HÜKÜMLERİN MAKSATLARA DAYALI OLUŞU.....	170
VI. HULUVVU'L-VÂKIA ANÎ'L-HÜKM	173
VII. AKLIN DELİL OLUŞUNA YAPILAN İTİRAZLAR.....	176
A. AKLÎ İTİRAZLAR	177
1. Aklın Ulaştığı Nazarî Bilgilere İtimat Edilemeyeceği	177
2. Şâri' Tarafından Aklın Hasen Gördüğü Hususların Haram Kılınması ve Kabih Gördüğü Hususların Vacip Kılınması	178
3. Aklın Delil Kabul Edilmesi Durumunda Şeriatın Gereksiz Olması.....	179
4. Aklın Zannî Bilgi Vermesi	180
5. Aklın Ulaştığı Hükümlerin Küllî Mefhumlara İnhisar Etmesi.....	182
6. Bazı Hükümlerin Aklın İdrakine Bırakılmasının Şiddetli İhtilafa Neden Olması	184
7. Lütuf Teorisi	185
B. NAKLÎ İTİRAZLAR	188
1. Aklın Hüccet Olmayacağı Tezi (en-Nisâ 4/165).....	188
2. Teklifin Dinî Bildirimden Önce Olmayacağı Tezi (el-İsrâ 17/15).....	189
3. Dinî Bilgi ve Hükümlerin İmamlardan Alınması Gerekliği Tezi.....	194
4. Yasak Varit Oluncaya Kadar Her Şeyin Serbest Olduğu Tezi.....	197
C. İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	199

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKLÎ DELİL KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLEN TEMEL İLKELER

I. ASÂLETÜ'L-BERÂE	207
A. TANIMI VE MAHİYETİ	207
B. HÜCCİYETİ	208
1. Aklî Gerekçeler	209
2. Naklî Gerekçeler	213
3. İcmâ	217
C. BERÂET İLKESİNE TUTUNMANIN ŞARTLARI	217
D. BERÂET İLKESİNİN DEVREYE GİRDİĞİ DURUMLAR	220
1. Nassın Yokluğu/Bulunamaması	220
2. Teklifin Varlığında İcmâlin Bulunması	222
E. AHBÂRİYYE'NİN BERÂET İLKESİNE İTİRAZLARI	228
F. İŞTİĞAL	231
G. İHTİYAT VE TEVAKKUF	233
1. Hücciyeti İçin Delil Getirilen Rivayetler	235
2. Rivayetlerin Genel Olarak Değerlendirilmesi	240
3. Usulcülerin İhtiyat ve Tevakkufla İlgili Görüşleri	243
H. ASÂLETÜ'T-TAHÂRE	247
II. ASÂLETÜ'L-İBÂHA	248
A. TANIMI VE MAHİYETİ	248
B. HAZR VE İBAHA	251
C. HÜCCİYETİ	257
1. Akıl	257
2. Naklî Gerekçeler	258
3. İcmâ	264
D. İBÂHA İLKESİNİN DEVREYE GİRDİĞİ ALANLAR	264
1. Hükmün Kendisinde Şüphe	265
2. Hükmün Konusunda Şüphe	267
III. İSTİSHÂB	271
A. TANIMI VE MAHİYETİ	271
B. KISIMLARI	277
C. HÜCCİYETİ	279
1. Akıl	280
2. Ahbâr	282
3. İcmâ	283
D. İSTİSHÂBİ HÜCCET KABUL ETMEYENLERİN GEREKÇELERİ	284
SONUÇ	287
KAYNAKÇA	296



KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellif
aş.bk.	: aşağıya bakınız
b.	: bin
Bkz./bkz.	: Bakınız
bnt.	: bint
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
ç.	: çoğulu
d.	: doğumu
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî Şemsî
Hz.	: Hazret-i
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladî
mlf.	: Müellif
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ts.	: Tarihsiz
YEK	: Yazma Eserler Kurumu
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.	: vefatı

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI

Ca'ferî usulü, -sistem ve muhteva bakımından Sünnî usulündeki mütakellimîn metoduna benzemekle birlikte- özellikle h. XI. asrı takip eden dönemde kendine özgü kavram ve sistematığıyla özgün eserlerin kaleme alındığı önemli bir saha olmuştur. Ancak bu sahanın önemine müsavi olacak şekilde Türkiye'de buna yönelik çalışmaların, istenilen düzeyde olmadığı bilinen bir husustur. Bu nedenle çalışmamızın öncelikle amacı İslam Hukuku araştırmalarında Ca'ferî usulünün tanınmasına küçük de olsa bir katkı sağlayarak daha sonra yapılacak çalışmalara zemin hazırlamaktır.

Ca'ferî usulüyle ilgili çalışmaya karar verdiğimizde bu alanda çok fazla araştırma olmamasından dolayı birçok konunun çalışılabileceğini fark ettik. Yaptığımız ön çalışmanın akabinde Ca'ferî usulünün en önemli konularından olan akıl delilini tez konusu olarak seçtik. Bu konuyu incelememizin öncelikli hedefi, Ca'ferî usulcülerin nassın bulunmadığı konularda hüküm istinbat ederken hangi yöntemleri takip ettiğini tespit ve tahlil etmek, aynı çağda yaşayan usulcülerin aynı usul çevresine mensup olmalarına rağmen farklı düşündükleri noktalara dikkat çekmek ve böylece ele aldığımız usulcülerin akıl delili ve aklî ilkeler hakkındaki benzeşen ve ayrışan görüşlerini netleştirmeye çalışmaktır. Bu sayede bu konu özelinde usul konusundaki bilgi birikiminin nasıl oluştuğu ve geçmişten tevarüs edilen bilgilerin sonraki döneme nasıl aktarıldığı konusunda fikir sahibi olma imkanı sağlanmış olacaktır.

Çalışmamız, her ne kadar Vahîd¹ el-Bihbehânî² (v. 1205/1791) dönemiyle sınırlı olsa da genel olarak şu soruların cevaplarının bulunmasına çalışılmıştır:

¹ Vahîd el-Bihbehânî'nin asıl adı Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel'dir. Ahbârîler'e karşı yürüttüğü ilmî ve fikrî mücadeledeki başarısından ötürü kendisine "Vahîd" lakabı verilmiştir. Tezimizde Muhammed Bâkır genellikle "Bihbehânî" veya "Vahîd el-Bihbehânî" olarak zikredilecektir.

² "Bihbehânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği" başlığında da görüleceği üzere Muhammed Bâkır, doğduğu yer olan İsfahan'a değil de uzunca yıllar faaliyetlerini yürüttüğü Bihbehân'a nispetle Bihbehânî nisbesiyle meşhur olmuştur. "Bihbehân" ve "Bihbehânî" kelimeleri için farklı yazılışlar kullanılmaktadır. İngilizce çalışmalarda genellikle "Behbahân" ve "Behbahânî" yazılışı tercih edilmektedir. Bazı Türkçe akademik çalışmalarda muhtemelen bu dikkate alınarak Muhammed Bâkır'ın nisbesi için "Behbehânî" yazılışı kullanılmaktadır. Farsça'da yazılmış büyük ansiklopedik sözlüklerden biri olan *Lugatnâme*'de yer alan "بهبهان" ve "بهبهاني" maddelerinde söz konusu kelimelerin ilk harfi hem esre hem de üstün olarak kaydedilmiştir (Bkz. Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, nşr. Muhammed Muîn - Ca'fer Şehîdî (Tahran, 1993), IV, 5016-5017.). Yaptığımız araştırmada ise özellikle Farsça konuşanlar arasında bu şehrin "Bihbehân" diye telaffuz edildiğini tespit

- Akıl Ca‘ferî usulünde delil olarak kabul edilmesinin arkasında yatan nedenler nelerdir?
- Akıl delilinin ve aklî delillerin Ca‘ferî usulünde kavramlaşma ve gelişim süreci nasıl olmuştur?
- Ca‘ferî usulünde akıl delilinin mahiyeti, muhtevası ve bu kapsamda değerlendirilen ilkeler nelerdir?
- Akıl delilinin temelini oluşturan tezler nelerdir?
- Daha çok kelimî bir tartışma alanı olan hüsün-kubuh meselesinin usule taşınması, özellikle şer‘î hüküm üretiminde Ca‘ferî usulünde ne tür etkiler doğurmuştur?
- Akıl deliline yapılan itirazlara yeterli cevaplar verilebilmiş midir?
- Aklî ilkeler ile usûl-i ameliyye arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir?

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Tarihi süreç içerisinde akıl delilinin mahiyetinde meydana gelen değişimler ve Ca‘ferî usulcülerin mezkur delilin muhtevasına yönelik ortaya koydukları farklı yaklaşımlar, araştırmanın kapsamını ve sınırlarını belirlemede zorlanmamıza neden oldu. Zira Ca‘ferî usulündeki akıl delili, Sünnî usuldeki kıyas delili gibi sınırları, mahiyeti ve çerçevesi erken sayılabilecek bir dönemde ortaya konmamıştı. Hatta elinizdeki çalışmada da görüleceği üzere bu delilin, özellikle ilk dönemlerde mahiyeti, muhtevası ve kısımları konusunda ittifak edilmiş de değildi. Dolayısıyla birçok usul bahsini içinde barındıran konular bütünü, Ca‘ferî usul literatürünün tamamında incelemek doktora tezi sınırlarını aşan bir çalışma olacağından tezi, konu ve dönem bakımından sınırlandırmak mecburiyeti hasıl oldu.

A. DÖNEM BAKIMINDAN SINIRLANDIRILMASI

Konumuzla ilgili olarak yaptığımız kronolojik incelemede Ca‘ferî usulünde akıl delilinin oldukça geç dönemde netleştiğini gördük. Özellikle h. XI. asra gelinceye kadar akıl delilini bir başlık altında etraflıca inceleyen bir usul eserine rastlanmamıştır. Önceki usul eserlerinde dağınık olarak incelenen konuları “aklî deliller” şeklinde bir başlık açarak usul eserinde toplayan ilk usulcü –tespit edebildiğimiz kadarıyla- Fâzıl et-Tûnî (v. 1071/1660) olmuştur.³ Tûnî’den sonra, henüz sistemleştirilmemiş haldeki Ahbâriyye metodunu büyük bir titizlikle inceleyen ve onu yeni bir anlayışla

ettik. Biz de çalışmamızda telaffuzu dikkate alarak -Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin de benimsediği- “Bihbehân” ve buna bağlı olarak da “Bihbehânî” yazılışını tercih ettik.

³ Muhakkık el-Kerekî (v. 940/1533), Tûnî’den yaklaşık bir asır önce *Tarîku istinbâti’l-ahkâm* adlı risalesinde “edilletü’l-akl” başlığı altında çok kısa izahlarla konunun alt başlıklarına değinmiştir. Bilgi için bkz. Muhakkık Kerekî, *Tarîku istinbâti’l-ahkâm*, nşr. Abdülhâdî el-Fadlî (Necef: Matbaatu’l-Âdâb, 1971), 24-25.

sistematiik bir ekol haline getirerek canlandırır⁴ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin⁵ (v. 1033/1624) görüşlerinin etkisiyle yaklaşık bir asır sürecek Ahbârîyye hakimiyeti etkili olmuş ve bu süreçte usul yazımında bir duraklama meydana gelmiştir. Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'nin (v. 1205/1791) tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Ahbârî hakimiyeti birkaç bölge hariç bir daha ciddi anlamda varlık sahası bulamayacak şekilde⁶ etkisini kaybetmiştir.⁷

Ca'ferî fikhî ve usulü tarihi hakkında eser kaleme alan birçok araştırmacı dönemlendirme çalışması yapmış⁸ ve usul ilmini yeniden canlandırdığından dolayı bir dönemi Bihbehânî ile başlatmışlardır. Bu dönemle ilgili kitap veya makale düzeyinde çalışma yapan bazı araştırmacıların görüşleri şöyle özetlenebilir:

Muhammed Bakır es-Sadr (v. 1400/1980) bu dönemi “İlmî Olgunluk Dönemi” olarak adlandırır. Ona göre Bihbehânî, talebeleri ve onların talebelerinin usul alanında yapmış olduğu çalışmalar sayesinde yaklaşık yarım asır içinde usul ilmi kemal noktasına erişmiştir.⁹ Sadr, bu dönemi kendi içinde üç merhaleye ayırır. Bunlardan ilki, birinci nesil olarak ifade ettiği Vahîd el-Bihbehânî ve

⁴ Metin Yurdagür, “Ahbârîyye”, *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019); Ethem Rûhi Fığlalı, “İsnâaşeriyye”, *TDVİA* (Erişim 19 Mayıs 2019); İbrahim Kutluay, “Sistematiik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihâd ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 13-40; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 114.

⁵ Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, ts.), I, 120-138; Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhsin b. Abdülkerîm Emîn, *A'yânü's-Şîa*, nşr. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983), IX, 137; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, ed. Ca'fer es-Sübhanî (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 1422), XI, 313-315.

⁶ Ahbârîyye, Usulî ulemâ tarafından katline fetva verilen ve bunun üzerine muhalif bir grup tarafından Kazımeyn'deki evinde öldürülen Mirzâ Muhammed Ahbârî (v. 1233/1818) tarafından tekrar canlandırılmaya çalışılsa da Şîa içinde azınlık olarak kalmış ve İran'ın Huzistan eyaletinde bulunan Hürremşehr ve Abadan şehirlerinde, Suudi Arabistan'ın doğusunda yer alan Ahsâ şehrinde ve Bahreyn ve Hindistan ülkelerinde bulunan temsilcileri dışında takipçisi kalmamıştır. Bkz. Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 116-117; Adem Arıkan, “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 366; a.mlf., “İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 256, 257; Mustafa Öz, “Mirza Muhammed Ahbârî”, *TDVİA* (Erişim 07 Mart 2022); Yurdagür, “Ahbârîyye”.

⁷ Bihbehânî'nin Ahbârîyye'yi susturmak için ilmi faaliyetlerinin yanında bazı silahlı eylemleri de organize ettiği iddia edilmektedir. Velâyet-i fakih teorisi hakkında bir eser yazan İrfân Abdülhamîd Fettâh, fakihlerin, velayet görevi kapsamında yöneticileri denetlemek, idarecilere nasihatte bulunmak gibi görevlerinin yanında suçluları cezalandırma gibi yetkilerinin de olduğunu, onların bu yetkileri uygulamak için emirleri altında çalışan ve “Mîr Gazap” adı verilen eşkıya ve asilerden oluşan silahlı bir grubu yönettiklerini, bu silahlı çetelerin, aynı zamanda muhalifleri susturma aracı olarak da uzun süre kullanıldığını, hatta Bihbehânî'nin bu çetelere Ahbârîler'i tasfiye emri verdiğini iddia etmektedir. Bilgi için bkz. İrfân Abdülhamîd Fettâh, “İmâmîyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih”, çev. Seyit Bahçıvan, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 245-246, 248.

⁸ Fıkıh ve icthâd tarihi dönemlendirmeleri hakkında derli toplu bilgi için bkz. Nizamettin Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018), 66-104.

⁹ Muhammed Bâkır Sadr, *el-Meâlimü'l-cedîde li'l-usûl* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1989), 90.

talebelerinin olduğu merhale; ikincisi, Bihbehânî'nin talebelerinin talebeleri olan alimlerin içinde bulunduğu ikinci merhale; üçüncüsü de Murtazâ el-Ensârî'nin (v. 1281/1864) öncüsü olduğu üçüncü merhale. Sadr'a (v. 1400/1980) göre Havze-i İlmiyye¹⁰ adı verilen ve medreselerde okutulan usul ilmi hala Bihbehânî'nin açtığı dönemin üçüncü merhalesini yaşamaktadır.¹¹

Fıkıh tarihi hakkında incelemeleri bulunan Ebu'l-Kâsım Gürcî sekiz döneme ayırdığı usul tarihinin sekizinci dönemini “Teceddüt Dönemi” ve “Yeniden Diriliş Dönemi” diye adlandırır. Dönemlendirme ile ilgili yazdığı makalesinde bu dönemin Bihbehânî önderliğinde başladığını ve talebeleriyle devam ettiğini kaydederek Sadr'ın konuyla ilgili görüşünü paylaşır.¹²

Şîi fıkıhı hakkında bibliyografik bir çalışma yapan Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî Şîi fıkıhını sekiz döneme ayırır ve yedinci dönemi “Vahîd el-Bihbehânî Ekolü Dönemi” olarak adlandırır. Bihbehânî ekolünü sürdüren ve hukuk doktrinini yayan önde gelen öğrencileri ve takipçilerini sıralayan Tabâtabâî, bu dönemi Murtazâ el-Ensârî ile bitirir.¹³

Fıkıh tarihini yedi döneme ayıran Ca'fer es-Sübhânî, h. 1180 ila 1260 tarihleri arasında “İctihadın ve Fıkıhî Faaliyetin Yükselişi Dönemi” olarak tanımlar. Sübhânî bu dönemde gerek usul gerekse fûrû alanında çok önemli eserlerin kaleme alındığını zikreder ve Bihbehânî'nin usule getirdiği yenilikleri ve onun izinden giden önemli simaların isimlerini ve eserlerini sıralar.¹⁴

Âyetullah İbrahim Cennâtî, altı döneme ayırdığı fıkıh serencamının dördüncü evresini Şeyh Bahâî (v. 1031/1622) ile başlatır ve Murtazâ el-Ensârî'ye kadar devam ettirir.¹⁵ Dönemin usulle ilgili çalışmalarına yer vermeyen Cennâtî, bu dönemde kaleme alınmış risâle-i ameliyye¹⁶ literatürü hakkında

¹⁰ Mantık, felsefe gibi aklî ilimlerin yanı sıra İslamî ilimlerin Ca'ferî mezhebi zaviyesinden tahsil edildiği Havze-i İlmiyye hakkında bilgi için bkz. Abdülhüseyin Sâlihî, *el-Havzâtü'l-ilmiyye fî'l-aktâri'l-islâmiyye* (Beyrut: Beytül-İlm li'n-Nâbihîn, 2004); Ehlader, “Ehl-i Beyt Mektebini Ayakta Tutan Kurumlar / Foto” (ABNA) (11 Nisan 2018); Ziya Abbas, “El Havza El İlmiye (Şii Medreseleri)”, *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/1 (14 Temmuz 2016), 117-124.

¹¹ Sadr, *Meâlim*, 93-94; Robert M. Gleave, “Imami Shi'i Legal Theory: From its Origins to the Early Twentieth Century”, *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ed. Anver M. Emon - Rume Ahmed (Oxford: Oxford University, 2017), 210-211.

¹² Ebü'l-Kâsım Gürcî, “Usûlü'l-fıkıh ve's-sayrureti't-târihiyye -dirâse fî nüşûi'l-ilm-”, *Nusûs Muâsıra* 2/5 (2006), 194; Ebü'l-Kâsım Gürcî, *Nazra fî tetavvuri ilmi'l-usûl* (b.y., 1402), 47 vd.

¹³ Hossein Modarressi Tabatabaî, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 56-57.

¹⁴ Ca'fer Sübhânî, *Edvâru'l-fıkhi'l-İmâmî* (b.y.: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424), 292 vd.; Ca'fer Sübhânî, *Durûs fî tarihi'l-fıkıh ve edvârih* (Kum: Merkezü'l-Mustafâ, 1432), 67 vd.

¹⁵ Âyetullah Muhammed İbrahim Cennâtî, *Edvâr-ı fıkıh ve keyfiyyet-i beyan-ı ân* (Tahran: İntişârât-ı Kayhan, 1374), 234.

¹⁶ Risâle-i ameliyye, müctehidlerin mukallidlerine dinî hükümleri öğretmek için kaleme aldıkları ilmihal türü eserlere verilen addır. Risâle-i ameliyyeler hakkında bilgi için bkz. Muhammed Bâkır Sadr, *el-Fetâva'l-vâdiha vifkan li mezhebi ehli'l-beyt* (b.y.: Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti't-Tahassusiyye li Şehîd es-Sadr, 1422), 107-110. Risâle-i ameliyye türü eserlere

geniş izahlarda bulunur. Cennâtî'nin bu dönemi Bahâî ile başlatmasının sebebi, onun önemli bir risâle-i ameliyye¹⁷ yazması olduğu söylenebilir.¹⁸

Bu alanda kapsamlı bir çalışmaya imza atan Mehdî Ali Pûr, Vahîd el-Bihbehânî ile başlatıp Ensârî'ye kadar devam ettirdiği Ca'ferî fıkıh tarihinin beşinci dönemini, “Yeniden Canlanış ve Derin Dönüşümler” olarak adlandırır. Pûr, iki kısma ayırdığı bu dönemde önemli saydığı usulcüler arasında Bihbehânî, Mehdî en-Nerâkî (v. 1209/1795), Bahrülulûm et-Tabâtabâî (v. 1212/1797), Muhsin el-A'recî (v. 1227/1812), Kâşifülgîtâ Ca'fer b. Hızır (v. 1228/1813), Mirzâ el-Kummî (v. 1231/1815), Bihbehânî'nin torunu Seyyid Muhammed Mücâhid (v. 1242/1826), Muhammed Takî el-İsfahânî (v.1248/1832), Muhammed Hüseyin el-Hâirî (v. 1255/1839) ve İbrahim el-Kazvînî'nin (v. 1262/1846) isimlerini zikreder. Bu dönemin tartışma alanlarının merkezini, ictihad ve taklid, zannî delillerin hücciyeti, haber-i vâhid, akıl delili ve sonraki dönemde usûl-i ameliyye başlığı altında ele alınan berâet, istishâb vb. konular oluşturur. Pûr, usûl-i ameliyye hakkında yaptığı değerlendirmede bu dönemin, akla dayanan amelî ilkelerin şer'î delillerden ayrılmasının uygun zeminini oluşturduğunu kaydeder.¹⁹

İctihad tarihi konusunda kapsamlı bir eser yazan Dr. Adnân Ferhân, altı döneme ayırdığı çalışmada beşinci dönemi, “İtidal²⁰ ve İlmî Olgunluk Dönemi” olarak adlandırır ve Ahbâriyye'nin etkisinin kırılmasında Bihbehânî ve onun takip edenlerin çalışmalarının öneminden bahseder. Hâlihazırda içinde bulunulan altıncı dönemin öncü isimleri olan Murtazâ el-Ensârî ve Muhammed Hasan en-Necefi'nin (v. 1266/1850) de Bihbehânî'nin usul alanındaki görüşlerinden etkilendiğini kaydeder.²¹ Molla Ahmed en-Nerâkî (v. 1245/1829), Seyyid Muhammed Mücâhid (v. 1242/1826) ve Şerîfü'l-ulemâ el-Mâzenderânî (v. 1245/1829) gibi Bihbehânî'nin önde gelen takipçilerinin usul ilminde Ensârî'nin hocaları olması,²² onun usul düşüncesinde Bihbehânî'nin etkisini göstermesi açısından önemli bir veridir.

risâle-i ahkâm veya *tavzîhu'l-mesâil* da denilmektedir. Bu türde bir eser yazan Ca'ferî fakih, merci-i taklîd olduğunu ilan etmiş sayılır. Bu literatürle ilgili bilgi için bkz. Hamid Algar, “Merci-i Taklîd”, *TDVİA* (Erişim 02 Eylül 2022).

¹⁷ Bahâî'nin, *Câmî'-i Abbâsî* adıyla yazdığı Farsça eseri, risâle-i ameliyyenin ilk örneklerinden biridir. Müellifin hayatı hakkında bilgi için bkz. Ömer Okumuş, “Âmilî, Bahâeddin”, *TDVİA* (Erişim 06 Mart 2022).

¹⁸ Cennâtî, *Edvâr-ı fıkıh ve keyfiyyet-i beyan-ı ân*, 234 vd.

¹⁹ Mehdî Ali Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, çev. Ali Zâhir (Kum: Dâru'l-Mustafa'l-Âlemiyye, 1430), 251.

²⁰ İctihad, akıl, Kur'an'ın zâhiri ve rivâyetlerle amel konusundaki ifrat ve tefrite varan aşırı görüşlerin aksine mutedil ve dengeli bir çizgi takip eden Usûlî âlimlerin ilim merkezlerine hâkim olmasından bu döneme “İtidal Dönemi” adı verilmiştir. Bkz. Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, 90-91, 195.

²¹ Adnân Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde's-Şîati'l-İmâmîyye* (Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2007), 272 vd.; Adnân Ferhân, *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-Şîati'l-İmâmîyye* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2012), 425 vd.

²² Muhammed Mehdî Âsafî, “Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 46-47.

İctihadın gelişiminin merhaleleri konusunda bir makale dizisi kaleme alan Münzir el-Hakîm, Bihbehânî ile başlattığı dönemi, “Usul İlminin Yeniden Doğuşu” ve “Modern Usul İlminin Doğuşu” olarak tanımlar ve bu dönemde akıl ile naklin yeniden tabii mecrasına sevk edildiğini kaydeder.²³

Resûl Ca‘feriyân *Atlasü’ş-Şîa* adlı çalışmasında gaybetten günümüze kadar ortaya çıkmış Şîa ekollerini sekize ayırmış ve Murtazâ el-Ensârî’ye kadar devam edecek yedinci ekole “Vahîd el-Bihbehânî Medresesi” adını vermiştir. Ona göre bu ekol döneminde usul kaide ve konuları bütün yönleriyle incelenmiş ve Bihbehânî’nin gayretleriyle usul ilmi yeniden ihya edilmiştir.²⁴

Görüldüğü üzere Ca‘ferî fıkıh tarihi hakkında eser kaleme alan araştırmacıların bu dönemin ana çizgileri hakkında söylediği hususlar büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Hicrî XIII. asır, her ne kadar olgunlaşması ve zirve ürünlerin verilmesi bakımından Sünnî usul literatürüne göre çok geç bir dönem olsa da Ca‘ferî usulü açısından oldukça velut bir dönemdir.

Ahbârî baskının etkisini kaybetmesiyle birlikte Bihbehânî’nin aklın delil olması konusunda başlattığı ilmî mesainin artarak devam etmesi, aklî istidlâl yöntemlerinin fıkıh eserlerinde yeniden görünür hale gelmesi ve buna bağlı olarak aklî ilkelerin çok yönlü tartışmaya açılması bu dönemin en önemli özelliğidir. Bu bağlamda aklî öncüllerden elde edilen kesin bilginin kaynak değeri, tearuz durumunda aklî delilin naklî delile öncelemesi, hüküm istinbatında akıl-nakil dengesinin kurulması, delillerin bilgi değeri bakımından hüccet, emâre ve asıl şeklinde tasnife tâbi tutulması konularında ortaya konulan ilmî mesai bu dönemin ürünüdür.²⁵

Öte yandan bu dönemden sonra kaleme alınan usul eserlerinde –birkaç istisna dışında- gerek tasnif gerekse muhteva bakımından bu dönemin usul eserleri örnek alınmıştır. Örneğin aklın delil sayılmasında en önemli temeli oluşturan hüsün ve kubhun aklîliği tezi geniş bir şekilde ele alınmış; “kubhu’l-ikâb bilâ beyân” ilkesi,²⁶ aklî ilkelerden biri olan berâet-i akliyyenin temellendirilmesi için kullanılmış; bilgi değeri açısından delillerin tasnifi yapılmış ve bu bağlamda özellikle zannî bilgi değerine sahip delillerin hücciyeti tartışılmıştır.²⁷

Bihbehânî ile başlayan bu dönemde yaşayan usulcüler, akıl delili ve aklî ilkeler konusunda zengin bir ilmî birikim ortaya koymuşlar, Ahbâriyye’nin aklın delil oluşuna yönelik itirazlarına cevap verme konusunda üstün gayret göstermişler, ele alacağımız konular hakkında kapsamlı yorum ve

²³ Münzir Hakîm, “Merâhilu tetavvuru’l-ictihâd fi’l-fikhi’l-imâmî”, *Fıkhu Ehli’l-Beyt* 4/16 (2000), 155-156.

²⁴ Resûl Ca‘feriyân, *Atlasü’ş-Şîa*, çev. Nusayr el-Ka‘bî - Seyf Ali (Beyrut: The Academic Center for Research, 2015), 135.

²⁵ Ferhân, *Tetavvuru hareketi’l-ictihâd inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye*, 437.

²⁶ Bu ilke üçüncü bölümde ele alınacaktır.

²⁷ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi’l-usûl*, 274, 276-279.

değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu nedenle çalışmamızı Bihbehânî dönemiyle sınırlandırmayı uygun gördük. Bu dönemi, fıkıh tarihi yazarlarının çoğunun dönemlendirmesine bağlı kalarak Bihbehânî (v. 1205/1791) ile başlatıp İbrahim el-Kazvînî (v. 1262/1846) ile sona erdirdik. Daha sonraki usulcülerin yaklaşımları prensip olarak araştırmamız kapsamında olmamakla birlikte, Bihbehânî etkisinin açıkça görüldüğü bazı durumlarda belirtilen dönemden sonraki önemli usul eserlerine de atıflar yapılmıştır.

B. KONU YÖNÜNDEN SINIRLANDIRILMASI

“Araştırmanın Amacı” başlığında belirttiğimiz gibi tezde cevabını aradığımız en önemli sorulardan birisi Ca‘ferî fakihlerin nassın olmadığı konularda hangi delile başvurdıkları ve hangi aklî ilkeleri işleterek hüküm istinbat ettikleridir. Dolayısıyla tezin konusunu sınırlandırırken dikkate aldığımız en temel parametre bu sorunun cevabı olmuştur.

Çalışmamızda özel olarak inceleyeceğimiz döneme geçmeden önce meselenin sağlıklı bir zemine oturması ve tarihi arka planının görülmesi için İmâmiyye Şîası’na ait kelam, hadis ve usul eserlerinde akıl ve delil kavramlarının ele alınışını ve inceleyeceğimiz dönem usulcülerine kadar akıl delilinin usulcüler nezdinde nasıl izah edildiğini, bunun yanı sıra döneme adını veren Bihbehânî’nin hayatı ve ilmi kişiliğini araştırma konusuna dahil ettik.

Akıl delilinin ve aklî ilkelerin muhtevası, usul tarihi boyunca farklı şekillerde doldurulmuş; usulcülerin bakış açısına göre bazı konular ilave edilmiş, bazıları ise çıkarılmıştır. Çalışmamızı belli bir dönemin usulcülerıyla sınırlandırdığımız için bu çalışmada sadece ele aldığımız usulcülerin akıl delilinin muhtevasına ilişkin değerlendirmeleri ile aklî delil kapsamına aldıkları temel ilkeleri inceleyeceğiz.

Bu çalışmada öncelikle akıl delilinin hüküm istinbatında bir delil olarak kullanılmasının temelinde yatan düşünce olan “hüsün ve kubhun aklîliği” ilkesi²⁸ ile bu ilkenin hüküm istinbatında kullanılması için kabulü gerekli olan “akıl hükümü ile şer‘in hükümü arasındaki mülâzemet ilişkisi” derinlemesine ele alınacaktır.

Araştırma konusu olarak inceleyeceğimiz usulcülerin aklî deliller konusundaki yaklaşımlarına gelince bu konuda görüş ayrılıkları mevcut olmakla birlikte ele aldığımız dönem itibarıyla ittifak ettikleri bazı ilkeler vardır. Bunların başında istishâb, berâet-i asliyye ve ibâha-i asliyye ilkeleri gelmektedir. Bu ilkeleri de çalışmamızın üçüncü bölümünde ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

²⁸ Zeydî usulünde akıl; kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl yöntemlerinden sonra gelen bir delil olarak kabul edilmiştir. Zeydî usulcülere göre akıl delili sem‘î delilin olmadığı durumlarda devreye girer ve Ca‘ferî usulünde olduğu gibi hüsün ve kubhun gerektirdiğiyle amel etmekten ibarettir. Bkz. Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü* (Ankara: Fecri Yayınları, 2022), 258.

Bunun dışında bazı usulcülerin aklî deliller kapsamına aldığı, bazılarının ise almadığı nassın mefhumuyla ilgili konular ile “vacibin mukaddimesi”, “vacibin zıddının haramlığı” gibi başlıklara ise temas etmeyeceğiz. Zira bunlar, Takî el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi doğrudan aklî çıkarımla ilgisi olmayan nasların medlûlüyle alakalı konulardan oluşmaktadır.²⁹

Ca‘ferî usul eserlerinde Sünnî usulün de etkisiyle genellikle kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele vb. delillere yer verilmiştir. Bizim incelediğimiz dönem usulcülerin bir kısmı da bu geleneğe uyarak bu delillerden birini veya birkaçını aklî deliller başlığında almışlar ve kıyasın bazı türlerinin hüccet olabileceğini belirtmekle birlikte metodolojik yaklaşımlarına göre bunların delil olmaya elverişli olmadığını savunmuşlardır. Bu itibarla söz konusu delillerin gerek Ca‘ferî usulünde benimsemeyişinden gerekse bu delillere Ca‘ferî usulcülerin yaptığı itirazların ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş hacimli bir konu olmasından dolayı araştırmamızın kapsamı dışında bıraktık.

Yine Sünnî usulün etkisiyle Ca‘ferî fıkıh usulü eserlerine giren ictehad³⁰ ve taklid konuları, müctehidde olması gereken vasıflar, ölmüş müctehidin taklidi vb. konular, çalışmamız kapsamında değildir.

Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) ile başlayıp Yusuf (İbn Usfûr) el-Bahrânî’ye³¹ (v. 1186/1772) kadar devam eden Ahbâriyye etkisinin yoğun olduğu dönemde usulcülerin en çok eleştirildiği konu, hüküm istinbatında akla verdikleri yetki olmuştur. Bu nedenle Ahbâriyye ve Usûliyye arasında özellikle berâet-i asliyye ve ibâha-i asliyye konularında ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Konuyla ilgili bu iki ekolün görüşleri, mukayeseli çalışmaları hak etmekle birlikte çalışmamızda Ahbâriyye’nin görüşlerine akıl deliline yaptıkları itirazları kapsamında yer verdik.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın birincil kaynakları Vahîd el-Bihbehânî’nin usul alanında kaleme aldığı eserler ile Bihbehânî çizgisini takip eden usulcülerin usul eserlerinden oluşmaktadır. Ancak ele aldığımız konunun tarihsel gelişimini tespit edebilmek için Bihbehânî öncesine ait önemli usul eserleri de kaynaklarımız arasındadır.

Çalışmamızda temel kaynak olarak kullandığımız usul eserleri kronolojik olarak şunlardır:

²⁹ Muhammed Takî İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn fi şerhi usûli Meâlimi’d-dîn* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1429), III, 497.

³⁰ Konuyla ilgili yapılmış doktora tezi hakkında bkz. Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*.

³¹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Mazlum Uyar, “İbn Usfûr el-Bahrânî”, *TDVİA* (Erişim 18 Haziran 2022).

1. Fâzıl (Abdullah b. Muhammed) et-Tûnî³² (v. 1071/1660) *el-Vâfiye fî usûli 'l-fıkh*³³

Tûnî'nin 1059/1649 yılında tamamladığı³⁴ bu eseri, her ne kadar inceleme konusu yaptığımız dönemde yazılmamış olsa da özellikle Bihbehânî döneminde yazılmış usul eserlerinde kendisine çokça atıflar yapılması ve aklî delil kapsamında ele alınan konular bağlamında gerek tasnif gerekse muhteva yönünden çığır açıcı bir özelliğe sahip olması nedeniyle çalışmamızın temel kaynakları arasına alınmıştır. Eser üzerine Bahrülulûm ve Muhsin A'recî olmak üzere birçok usulcû tarafından şerhler yazılmıştır.³⁵

2. Vahîd el-Bihbehânî'nin³⁶ (v. 1206/1784) *el-Fevâidü 'l-hâiriyye*³⁷ ve *er-Resâilü 'l-usûliyye*³⁸ isimli eserleri

Bihbehânî'nin *el-Fevâidü 'l-hâiriyye* isimli eseri, aslında *el-Fevâidü 'l-hâiriyyeti 'l-atıka/kadime* ile *el-Fevâidü 'l-hâiriyyeti 'l-cedide* isimli iki çalışmadan oluşmaktadır. Bu ikinci çalışma diğerinin mülhakıdır. Birinci eser 36, ikinci eser ise 35 fâideden oluşmaktadır. İlmî yönden sağlamlığı ve muhkem eleştirileri ile döneminin en önemli kitaplarından biri kabul edilen bu eser, usul konularında Ahbârîler'in iddialarına cevap vermek için kaleme alınmıştır.³⁹ Bihbehânî, belli bir tertip ve tasnife tâbi tutmaksızın usul konularını ele aldığı bu eserinde konumuzla ilgili olarak hüsün ve kubhun aklılığı, berâet ve istishâb konularına değinmiştir.

³² Adı Abdullah b. Muhammed'dir. Doğum tarihi ve hocaları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bugün İran'ın Güney Horasan eyaletine bağlı Firdevs şehri sınırları içinde kalan Tûn'da dünyaya geldi. İran'ın Razavi Horasan eyalet merkezi Meşhed şehrinde yaşadı. İsfahan'daki Abdullah et-Tüsterî'ye ait medresede tahsil gördü. İmamların mezarlarını ziyaret için Irak'a gitti. 1071/1660 yılında Kirmanşah'ta vefat etti. Fıkıh ve usul alanında eserleri vardır. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, XI, 175-176; Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi 'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009), VIII, 342; Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü 'l-edeb fî terâcimi 'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti evi 'l-lakab yâ künâ ve elkâb* (b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, 1374), I, 355-356; Emîn, *A'yânü 'ş-Şîa*, VIII, 70; Muhammed Hüseyin Radavî, "Maa'l-musannif", *el-Vâfiye fî usûli 'l-fıkh*, mlf. Fâzıl et-Tûnî (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 11-24.

³³ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983), XXV, 17.

³⁴ Muhammed Hüseyin Radavî, "Maa'l-Kitâb", *el-Vâfiye fî usûli 'l-fıkh*, mlf. Fâzıl et-Tûnî (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 33.

³⁵ Radavî, "Maa'l-Kitâb", 37-41.

³⁶ Bihbehânî'nin hayatı ve eserleri için birinci bölümdeki "Bihbehânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği" başlığına bakılabilir.

³⁷ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, XVI, 323, 330-331.

³⁸ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Seyyid Muhammed Kâşânî, "Mukaddime", *er-Resâilü 'l-usûliyye*, mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum: Emîr, 1416), 67-71.

³⁹ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi 'l-usûl*, 272.

Bihbehânî'nin diğ er usul eseri olan *er-Resâilü 'l-usûliyye* aslında onun usul konularında yazdığı risalelerin derlenmesinden ibarettir. Bu risaleler arasında konumuzla ilgili olarak *Risâletü 'l-ictihâd ve 'l-ahbâr*, *Risâletü asâleti 'l-berâe* ve *Risâletü 'l-istishâb* önem arz etmektedir.

3. Muhammed Mehdî en-Nerâkî'nin⁴⁰ (v. 1209/1795) *Enîsü 'l-müctehidîn*⁴¹, *Câmiatü 'l-usûl*⁴² ve *Tecrîdü 'l-usûl*⁴³ isimli eserleri

Bihbehânî'nin öne çıkan talebelerinden Muhammed Mehdî en-Nerâkî'nin *Enîsü 'l-müctehidîn* isimli eseri sistematik yönden başarılı ve usulün bütün konularını kapsayan bir eserdir. Eserin birinci cildinde usule giriş mahiyetindeki konular, hükme ilişkin meseleler, hüsün-kubuh, şer'î deliller ve bu başlığın altında aklî deliller; ikinci cildinde ise lafız bahisleri, ictihad ve taklid ile delillerin tearuzu konuları ele alınmıştır. Müellif bu eserinde aklî deliller bahsine geniş yer ayırmıştır.

Nerâkî'nin risale olarak kaleme aldığını beyan ettiği⁴⁴ *Câmiatü 'l-usûl* eseri ise Ca'ferî usulünde kullanımda olan asılların cem edildiği bir eserdir. Bu eser, berâet, ibâha, istishâb vb. konuları genişçe ele almasından dolayı çalışmamız için önem arz etmektedir.

Nerâkî'nin 1190/1776 yılında tamamladığı⁴⁵ *Tecrîdü 'l-usûl* isimli eserinin ise usul alanında yazdığı son eser olduğu söylenebilir. Eserin mukaddimesinde Nerâkî, detay konulara girmeden eserini kaleme aldığını ifade eder. Kitabın sistematığına bakıldığında *Enîsü 'l-müctehidîn*'in muhtasarı gibi durmaktadır. Bu eserinde müellif, dördüncü delil olarak belirttiği “Akıl” başlığı altında istishâb, berâet, ihtiyat, aslû 'l-adem vb. konuları ele almıştır.

⁴⁰ Adı Muhammed Mehdî b. Ebû Zer'dir. İran'ın Kâşân şehrine bağlı Nerâk köyünde dünyaya geldi. 1128/1716 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Dönemin ilim merkezi İsfahan'da usul, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında tahsil gördü. Kaynaklarda İbranice ve Latince öğrendiği ifade edilmektedir. Kerbelâ ve Necef'te Vahîd el-Bihbehânî'den fıkıh ve usul dersi aldı. İlim tahsilinden sonra Kâşân'a dönen Nerâkî orada büyük bir medrese yaptırarak öğrenci yetiştirmeye başladı. Fıkıh, usul ve ahlak alanında önemli eserleri olan Nerâkî 1209/1794 yılında Necef'te vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü 'l-cennât fî ahvâli 'l-ulemâ ve 's-sâdât*, VII, 189-192; Tebrîzî, *Reyhânetü 'l-edeb*, VI, 164-165; Emîn, *A 'yânü 'ş-Şîa*, X, 143; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, XIII, 625-627; Pür, *el-Medhal ilâ târihi ilmi 'l-usûl*, 259-261; İlyas Üzümlü, “Nerâkî, Muhammed Mehdî”, *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019).

⁴¹ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, II, 464-465.

⁴² Tahrânî bu eseri risâle olarak kaydetmiştir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, XI, 163.

⁴³ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, III, 351.

⁴⁴ Muhammed Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü 'l-usûl*, nşr. Rızâ el-Üstâdî (Kum: Mu'temerü'l-Mevlâ Mehdî en-Nerâkî, 1380), 25.

⁴⁵ Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, III, 351.

4. Muhammed Mehdî Bahrülulûm et-Tabâtabâî'nin⁴⁶ (v. 1212/1797) *el-Fevâidü 'l-usûliyye*⁴⁷ isimli eseri

Telif tarzı konusunda hocası Bihbehânî'nin izinden giderek eserini fâide tarzında kaleme alan Tabâtabâî'nin usul alanına dair 45 fâideden oluşan *el-Fevâidü 'l-usûliyye* isimli eseri konumuzla ilgili tartışmalara yer verdiği için çalışmamızın kaynakları arasındadır. Söz konusu eser 2011 yılında tahkikli olarak neşredilmiştir.⁴⁸

Tabâtabâî'nin bu eseri dışında fûrû-i fıkıh alanında kaleme aldığı *Mesâbîhu 'l-ahkâm* adlı eserinin mukaddimesi de usul görüşlerinin incelenmesi yönüyle değerlendirilmiştir.

5. Muhsin el-A'recî'nin⁴⁹ (v. 1227/1812) *el-Mahsûl fî ilmi 'l-usûl*⁵⁰ isimli eseri

Bihbehânî ve Bahrülulûm'a talebelik yapan Muhsin el-A'recî'nin bu eseri, bazı araştırmacılar tarafından *Vâfiye*'nin şerhi olarak kaydedilmiştir.⁵¹ Ancak bu bilgi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira *el-Mahsûl fî ilmi 'l-usûl* eserini neşreden Hâdî Şeyh Tâhâ'nın aktardığına göre A'recî, Tûnî'nin *el-Vâfiye* isimli eseri üzerine yazdığı ta'likin mukaddimesinde bu ta'like -halen yazma halinde bulunan- *el-Vâfi fî şerhi 'l-vâfiye* adını verdiğini ve bu eserde müellifin değinmediği konulara değindiğini ifade ettikten sonra talebelerinin isteği üzerine usul ilminin dağınık konularını bir araya getiren, bu ilimle meşgul olan

⁴⁶ Adı Muhammed Mehdî b. Murtazâ'dır. Aslen Burûcirdli olup soylu bir aileye mensuptur. 1155/1742 yılınca Kerbelâ'da doğdu. İlk eğitimini babasından alan Bahrülulûm, Bihbehânî ve Yusuf el-Bahrânî'den dini ilimleri tahsil etti. Muhammed Mehdî el-Horasânî'den felsefe okudu. Dini ve akli ilimlerdeki yetkinliğinden dolayı hocası Horasânî kendisine "Bahrülulûm" lakabını verdi. Bihbehânî ölünce Irak ve İran'daki bütün Şii'lerin yegâne dinî otoritesi haline geldi. Necef'te geniş bir ders halkası olan Bahrülulûm, hayatının sonlarına doğru sağlığının bozulması üzerine derslerine son verdi ve 1212/1797 yılında burada vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Yasîn Müsevî, *Hayatü 'l-allâme es-Seyyid Muhammed Mehdî Bahrülulûm 1155-1212 hk.* (Beyrut: Dâru'l-Behce, 1418); Pür, *el-Medhal ilâ târihi ilmi 'l-usûl*, 242-246; Hamid Algar, "Bahrülulûm-i Tabâtabâî", *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019); Merkezü Tûrâsi's-Seyyid Bahrülulûm, "Seyyidü't-Tâife Muhammed el-Mehdî ve'l-Mülakkab bi Bahri'l-ulûm et-Tabâtabâî" (Erişim 04 Ekim 2020); Emîn, *A'yânü 'ş-Şîa*, X, 158-163; Abdülhâdî Fadlî, *Târihu 't-teşrii 'l-islâmî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2006), 453-455; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, XIII, 636-639.

⁴⁷ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, XVI, 325.

⁴⁸ Muhammed Mehdî Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü 'l-usûliyye*, nşr. Hâdî Kubeysî el-Âmilî (Necef: Merkezü Tûrâsi's-Seyyid Bahrülulûm, 1432).

⁴⁹ Adı Muhsin b. Hasan b. Murtazâ'dır. Soyu İsnâaşeriyye'nin dördüncü imamı olan Zeynelâbidîn'e dayanır. 1130/1718 yılında Bağdat'ta doğdu. Bihbehânî, Mirzâ Kummî ve Bahrülulûm'dan ders aldı. Özellikle fıkıh ve usul alanında birçok eser kaleme aldı. İlmi çalışmalarındaki titizliğinden dolayı Muhakkık Bağdâdî diye meşhur oldu. 1227/1812 yılında Bağdat Kâzimiye'de vefat etti ve oraya defnedildi. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü 'l-cennât fî ahvâli 'l-ulemâ ve's-sâdât*, VI, 97-98; Pür, *el-Medhal ilâ târihi ilmi 'l-usûl*, 261-263; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, XIII, 438-440.

⁵⁰ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şîa*, XX, 151.

⁵¹ Ferhân, *Tetavvuru hareketi 'l-ictihâd inde 'ş-Şiati 'l-İmâmiyye*, 442-443.

kimseler için bir düstur ve kanun olacak başka bir kitap yazmayı düşündüğünü ifade eder.⁵² Müellif *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* adlı eserin mukaddimesinde ise talebelerine vaadini gerçekleştirdiğini ve başka bir usul kitabına ihtiyaç bırakmayacak bir usul kitabı yazmaya muvaffak olduğunu belirtir.⁵³

Eserin ikinci cildi dört delilin incelenmesine ayrılmış ve akıl delili burada geniş bir şekilde ele alınmıştır. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, akıl delili konusunu en güzel şekilde ele alan iki usul kitabından biri olarak *el-Mahsûl*'ü zikreder.⁵⁴

6. Ca'fer b. Hızır Kâşifülgitâ'nın⁵⁵ (v. 1228/1813) *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'îati'l-garrâ*⁵⁶ ve *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn*⁵⁷ isimli eserleri

Bihbehânî'nin en büyük talebelerinden biri olarak Ahbâriyye ve özellikle bu ekolün son temsilcilerinden Mirzâ Muhammed b. Abdünnabî en-Nîsâbûrî (v. 1233/1818)⁵⁸ ile sert tartışmalara giren⁵⁹ Kâşifülgitâ, Usûlî düşünceyi Ca'ferî fıkında hakim kılmak için *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'îati'l-garrâ* eseri kaleme almıştır. O, bu eserin usul konularına ayırdığı bölümünde şer'î hükümlerin hüsn-kubuh meselesiyle ilişkisini ele almış ve şer'î hükümlerin maslahat ve mefsedet esasına göre konulduğunu izaha çalışmıştır. Onun bu konudaki ifadeleri akıl delilinin temelinde yatan düşünceyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Murtazâ el-Ensârî (v. 1281/1864) bu kitabın usule ilişkin bölümü hakkında şunu ifade etmiştir: “Bir kimse, Kâşifülgitâ'nın, eserinin ilk başlarında zikrettiği usul kaidelerini çok iyi bir şekilde öğrense benim katımda müctehiddir.”⁶⁰

⁵² Hâdî Şeyh Tâhâ, “Tercemetü's-Seyyid el-Muhsin el-A'recî el-Kâzîmî”, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, mlf. Muhsin el-A'recî (Necef: Dâru'l-Kefîl, 2016), I/24.

⁵³ Muhsin A'recî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, nşr. Hâdî eş-Şeyh Tâhâ (Necef: Dâru'l-Kefîl, 2016), I, 61.

⁵⁴ Diğerleri ise Muhammed Takî el-İsfahânî'nin (v.1248/1832) *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûli Meâlimi'd-dîn* adlı eseridir. Bkz. Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü'l-fık* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1990), II, 110.

⁵⁵ Adı Ca'fer b. Hızır b. Yahya'dır. 1156/1743 yılında Necef'te dünyaya geldi. İlk eğitimini babasından alan Kâşifülgitâ Bihbehânî ve Bahrülulûm et-Tabâtabâî gibi alimlerden dini ilimleri tahsil etti. *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'îati'l-garrâ* isimli eserinden dolayı “Kâşifülgitâ” lakabıyla şöhret buldu. Hocası Bahrülulûm et-Tabâtabâî'nin ölümü üzerine başta Irak ve İran'daki Şiîler'in dini lideri oldu. Hocası Bihbehânî'nin bir takipçisi olarak Ahbârîler'le sert tartışmalara girdi. Fıkıh ve akâid sahasında eserleri bulunan Kâşifülgitâ 22 Receb 1228'de (21 Temmuz 1813) Necef'te vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır”, *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019); Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 246-248; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 160-162; Fadlî, *Târihu't-teşrii'l-islâmî*, 455-459; Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, “Mukaddimetü't-tahkîk”, *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'îati'l-garrâ*, mlf. Kâşifülgitâ (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1422), I/5-36.

⁵⁶ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, XVIII, 45.

⁵⁷ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, VII, 37.

⁵⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Öz, “Mirza Muhammed Ahbârî”.

⁵⁹ Özel, “Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır”.

⁶⁰ Ferhân, *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-Şîati'l-İmâmiyye*, 441.

Kâşifülgıtâ'nın diğer eseri olan *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn* ise adından da anlaşılacağı üzere Ahbârîler'e reddiye olarak kaleme alınmıştır. Bu eser daha çok Ahbârîler'le ihtilaf edilen “deliller”, “ictihad ve taklid” konularını ihtiva etmektedir.

7. Mirzâ Ebu'l-Kâsım el-Kummî'nin⁶¹ (v. 1231/1815) *el-Kavânînü'l-muhkeme fî'l-usûl*⁶² isimli eseri

Kummî'nin bu eserinin, Fâzıl et-Tûnî'nin (v. 1071/1660) *el-Vâfiye* isimli eserinden yaklaşık iki asır sonra kaleme alınan ilk müstakil usul eseri olduğu iddia edilmektedir.⁶³ Ancak bu iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Nerâkî'nin ve A'recî'nin yazdığı usul eserleri, Kummî'nin eserinden önce kaleme alınmış olmalıdır. Sistematiği açıdan başarılı bulunan ve konuların başlıklandırılması ve takdimi konusunda birtakım yenilikler içeren bu eser, akıl delilinin hücciyeti ve akli hüküm ile şer'î hüküm arasındaki mülâzemet ilişkisi hakkındaki kapsamlı izahları yanında⁶⁴ hüküm istinbatında mutlak zannın hüccet değeri gibi konularda ortaya koyduğu yeni görüşler, kendisinden sonraki usulcülerin bu konulardaki çalışmaları için güçlü bir teşvik olarak görülmüştür.⁶⁵ Üç cilt halinde basılan eser, “Akli Deliller” başlığı altında geniş tartışmalara yer verir.

Şîa medreselerinde belli bir dönem ders kitabı olarak okutulan bu eserde “Akli Deliller” başlığı altında; hüsn-kubuh meselesi, akli deliller cümlesinden kabul ettiği *berâet-i asliyye* ve *istishâb* delilleri ve Ca'ferî usulünde delil olarak kabul edilmeyen *kıyas*, *istihsan* ve *mesâlih-i mürsele* yöntemleri incelenmiştir.

⁶¹ Adı Ebu'l-Kâsım b. Muhammed Hasan'dır. 1150/1737 yılında İran'ın batısında yer alan Burûcird yakınlarında bir köyde dünyaya geldi. Arapça ve Farsça dil eğitimini babasından alan Kummî Hânsâr'a gitti ve orada Hüseyin el-Hânsârî'den ders aldı. Daha sonra Irak'a geçti ve Kerbelâ'da Bihbehânî'nin talebesi oldu. Fıkıh ve usul derslerine katılarak Bihbehânî'den icazet aldı. Bir müddet İsfahan ve Şiraz'da bulundu. Daha sonra Kum'a yerleşerek talebe yetiştirmeye başladı. Eserleriyle ve yetiştirdiği talebeleriyle İran'da ünü yayılan Kummî hayatının sonuna kadar Kum'da kaldı ve 1231/1815 yılında orada vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, V, 354-364; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, II, 411; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 255-259; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*, X, 52-54; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, VI, 68-71; Muhammed Hırzûddin, *Maârifü'r-ricâl fî terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ* (Kum: Mektebeti Ayetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1405), I, 49-52; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 51-53; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University, 1985), 319.

⁶² Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XVII, 202-203.

⁶³ Pûr, yaklaşık iki asırlık bu dönemde usûl konularında şerh ve haşiye türü veya risale ve fevâid türü eserlerle iktifa edilmesini Ahbârîyye'nin Havze-i İlmiyyeler'e yaptığı baskıyla açıklamaktadır. Bkz. Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 272.

⁶⁴ Âsafî, “Devru'l-Vahid el-Bihbehânî fî tecdidi ilmi'l-usûl”, 46.

⁶⁵ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 273.

8. Seyyid Muhammed Mücâhid et-Tabâtabâî'nin⁶⁶ (v. 1242/1826) *Meḡâtiḡu'l-usûl*⁶⁷ isimli eseri

Bahrülulûm'un damadı ve Bihbehânî'nin torunu olan Seyyid Muhammed'in bu eseri, ele aldığı konuları derinlemesine incelemesi ve ihtiva ettiği istidlâllerin güçlü olması nedeniyle özellikle modern dönemde Ca'ferî usulünün zirvesi olarak kabul edilen Şeyh Ensârî'nin temsil ettiği Usûlî çizgi üzerinde derin etkileri bulunmaktadır.⁶⁸ Usul konularının tamamını kapsayan bir eser olan *Meḡâtiḡu'l-usûl*'ün "Aklî Deliller" başlığı altında istishâb, berâet, ihtiyat ve ibâha konuları ele alınmıştır.

9. Molla Ahmed en-Nerâkî'nin⁶⁹ (v. 1245/1829) *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*,⁷⁰ *Miftâḡu'l-ahkâm*⁷¹ ve *Kitâbü Avâidi'l-eyyâm fî beyâni kavâidi istinbâti'l-ahkâm*⁷² isimli eserleri

Mehdî en-Nerâkî'nin oğlu olan Ahmed en-Nerâkî'nin *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl* isimli kitabı, geniş ve kapsamlı bir usul eseridir. Tertibinin güzelliği ve muhtevasının derinliği sebebiyle

⁶⁶ Adı Muhammed b. Ali'dir. 1180/1766 yılında Kerbelâ'da doğdu. Babası *Riyâzü'l-mesâil fî beyâni'l-ahkâm bi'd-delâil* isimli meşhur şerhi sebebiyle *Sâhibu'r-riyâz* namıyla meşhur Seyyid Ali b. Muhammed Ali et-Tabâtabâî'dir (v. 1231/1816). Annesi ise Bihbehânî'nin kızı Âmine'dir. İlk eğitimini babasından aldı. Ayrıca Bahrülulûm et-Tabâtabâî'den de ders aldı. Dini ilimleri tahsil etmek için Kerbelâ'dan İsfahan'a gitti ve orada 13 sene kaldı. Babasının vefatı üzerine 1231/1816 yılında Kerbelâ'ya döndü. Orada iftâ ve yargı makamlarını ihraz etti. Vehhâbîler Kerbelâ'ya saldırınca Kazîmiye şehrine hicret etti. Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah ile münasebetleri oldu. Feth Ali Şah'ın talebi üzerine Ruslar'a karşı fetva çıkardığı için kendisine "mücahid" lakabı verildi. Murtazâ el-Ensârî (v. 1281/1864) ve İbrahim el-Kazvînî (v. 1262/1846) önemli talebelerinden bazılarıdır. Fıkıh ve usul alanında eserleri olan Seyyid Muhammed Mücâhid 1242/1826 yılında Kazvîn'de vefat etti. Vasiyeti üzerine cenazesi Kerbelâ'ya götürüldü ve oraya defnedildi. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 443; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 263-264; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 493-495.

⁶⁷ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XXI, 300.

⁶⁸ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 273.

⁶⁹ Adı Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebû Zer'dir. 1185/1771 yılında İran'ın Kâşân vilâyetine bağlı Nerâk köyünde dünyaya geldi. İlk eğitimini babası Muhammed Mehdî'den alan Ahmed en-Nerâkî babasının ölümü üzerine dini ilimleri tahsil etmek için Kerbelâ'ya gitti. Orada Bihbehânî, Bahrülulûm et-Tabâtabâî gibi alimlerden fıkıh ve usul dersi aldı. Daha sonra Kâşân'a dönerek bir medrese kurdu ve talebe yetiştirmeye başladı. Hayatının büyük kısmını Kâşân'da geçirdi. Kâşân ve çevresinde ortaya çıkan veba salgını sürerken 1245/1829 tarihinde vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek Hz. Ali'nin mezarının yakınında defnedildi. Murtazâ el-Ensârî, Hüccetü'l-İslâm unvanıyla bilinen oğlu Molla Muhammed ile diğer oğlu Nasîrüddin Nerâkî yetiştirdiği öğrenciler arasında sayılmaktadır. Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'la iyi münasebetler kurmuştur. Tefsir, fıkıh ve usul alanında birçok eseri olan Ahmed en-Nerâkî özellikle velâyet-i fakih teorisinin gelişmesinde kendisinden sonraki alimler üzerinde etkili olmuştur. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Nerâkî, Molla Ahmed", *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019); Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 318; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 115-117; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, I, 95-99; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, III, 182-184; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, VI, 160-163.

⁷⁰ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XXII, 340-341.

⁷¹ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XXI, 315.

⁷² Tahrânî bu eseri *Avâidü'l-eyyâm min mühimmi'edilleti'l-ahkâm* olarak kaydetmiştir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XV, 345.

Kummî'nin *Kavânîn*'i ile mukayese edilmektedir. Kum'da tıpkıbasım olarak iki büyük cilt halinde basılan eserin ikinci cildi şer'î delillere ayrılmıştır. Dördüncü delil olarak aklî deliller ele alınmış ve bu kapsamda istishâb, nefyu'z-zarar, ihtiyat gibi konular genişçe izah edilmiştir.

Müellifin *Miftâhu'l-ahkâm* isimli eseri ise deliller, ictihad, delillerin tearuzu gibi önemli usul konularının ele alındığı muhtasar bir usul eseridir. Konumuz açısından bakıldığında müellif aklın şer'î delil kabul edilmesi konusu ile istishâb, ibâha gibi aklî delillere eserin hacmine göre önemli yer ayırmıştır.

Müellifin *Kitâbü Avâidi'l-eyyâm fî beyâni kavâidi istinbâti'l-ahkâm* isimli eseri, fevâid türünün bir benzeri olarak kaleme alınmıştır. *Âide* adı verilen başlıklardan oluşan eserde usul konuları dağınık bir şekilde ele alındığından sistematik bir usul eser hüviyetinde değildir. Eser daha ziyade *kavâid* ve *furûk* türü eserlere benzemektedir. Bu nedenle çalışmamız kapsamında ele aldığımız konular eserde dağınık olarak mevcuttur.⁷³

Müellifin bu eserlerinin dışında babasına ait *Tecrîdü'l-usûl* kitabını şerh ettiği *Şerhu Tegrîdi'l-usûl* isimli bir eseri daha vardır. Yazma halde bulunan bu esere ulaşamadığından tezin kaynakları arasına dahil edilememiştir.

10. Muhammed Takî el-İsfahânî'nin⁷⁴ (v.1248/1832) *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûli Meâlimi'd-dîn*⁷⁵ isimli eseri

Takî el-İsfahânî'nin bu eseri, İbnü's-Şehîdî's-Sânî Şeyh Hasan el-Âmilî'nin (v. 1011/1602) *Meâlimü'l-usûl* eserinin şerhidir. Müellif, şerh ettiği kitapta böyle bir başlık olmamasına rağmen, istishâb ve kıyas konusunu şerh ederken “Aklî Deliller” başlığını açmış ve orada, Şeyh Hasan el-Âmilî'nin, birkaç mesele dışında aklî deliller konusuna değinmediğini ve kendisinin bu konuda tafsilatlı bilgi vererek aklî delillerin kısımlarını, doğrusunu yanlışından ayırt ederek izah edeceğini ifade eder. Bu özelliğinden dolayı esere Şeyh Murtazâ el-Ensârî (v. 1281/1864) ve Ahund Horasânî (v. 1328/1910)

⁷³ Bu kitabın önemli bir özelliği, fakihlerin siyasi otoritesini ifade eden önemli bir muhtevaya sahip olan *velâyet-i fakih* kavramının ilk defa bu kitapta kullanılmasıdır. Ahmet İshak Demir, “İmamiyye Şi'ası'nda İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* II/1 (2009), 58-59.

⁷⁴ Adı Muhammed Takî b. Muhammed Rahîm [Abdürrahîm] b. Muhammed Kâsım'dır. Râzî, Tahrânî, İsfahânî ve Necefî nisbelerine sahiptir. Tahrân'a yaklaşık 50 km uzaklıktaki İvânkeyf'te dünyaya geldi. İlk tahsilini ve temel dini bilgileri doğduğu yerde aldı. Gençlik yıllarında tahsil için Irak'a gitti. Kâzimiye'de Muhsin el-A'recî'den, Kerbelâ'da Bihbehânî'den, Necef'te Bahrülulûm ve Kâşifülgıtâ'da dini ilimleri tahsil etti. 1216/1802 İran'a döndü ve İsfahan'a yerleşti. Burada hayatının sonuna kadar öğretimle meşgul oldu ve birçok talebe yetiştirdi. 1248/1832 yılında İsfahan'da vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, II, 123-125; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 266-268; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 547-548.

⁷⁵ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XXV, 195.

büyük önem vermişlerdir.⁷⁶ Hatta Şeyh Ensârî'ye usul eserinde lafız bahislerine neden yer vermediği sorulunca “Takî el-İsfahânî'nin *Meâlim* üzerine yazdığı *ta'lik*adan sonra bizim bu konuda yazmamıza ihtiyaç kalmadı” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁷

Muhammed Takî bu eserinde, akli delilin tarif ve taksimini yapmış ve bu delilin kapsamı ve mahiyetiyle ilgili geniş sayılabilecek izahlarda bulunmuştur. Bu eserin bir diğer özelliği de zannın hücciyeti konusunda kendisinden sonrasını etkileyecek derecede önemli değerlendirmeler içermesidir. Hatta bu özelliği sebebiyle kitabın zannın hücciyeti ile ilgili bölümleri Muhammed Bâkır en-Necefi (v. 1301/1883) tarafından şerh edilmiştir.⁷⁸

11. Abdülfettâh el-Hüseynî el-Merâğî'nin⁷⁹ (v. 1250/1834) *el-Anâvîn*⁸⁰ isimli eseri

Abdülfettâh el-Merâğî'nin bu eseri, “unvân” başlıkları altında usul ve fıkha dair çeşitli konuları toplayan bir çalışma görünümündedir. İki cilt halinde basılan ve 94 unvândan oluşan eserin birinci cildinde fıkıh konularının müşterek meseleleri, ibadetler; ikinci cildinde ise akit teorisi, velâyet-i âmme, kazâ ile ilgili meseleler ele alınmaktadır. Eser, fer'î meselelerin dayandığı ortak kaideleri ele almak için kaleme alınmıştır. Bu açıdan doğrudan bir usul kitabı olmasa da konumuzla alakalı hususlara dolaylı da olsa temas ettiği için temel kaynaklara dahil edilmiştir.

12. Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî'nin⁸¹ (v. 1255/1839) *el-Fusûlül-garaviyye fi'l-usûlül-fıkhiyye*⁸² isimli eseri

⁷⁶ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 273.

⁷⁷ Âsafî, “Devru'l-Vahid el-Bihbehânî fî tecdidî ilmi'l-usûl”, 31-32.

⁷⁸ Muhammed Bâkır en-Necefi İsfahânî, *Şerhu Hidâyeti'l-müsterşidin (Hücciyetü'z-zann)*, nşr. Mehdi el-Bâkırî es-Seyyânî (Kum: Itr-i İtret, 1427).

⁷⁹ Adı Abdülfettâh b. Ali el-Hüseynî el-Merâğî'dir. Doğum tarihi ve yeri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Necef'te önemli alimlerden dini ilimleri tahsil etti. Fıkıh ve usul alanında önemli eserleri olan Merâğî 1250/1834 yılında Necef'te vefat etti. Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, VIII, 31; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*, XI, 755; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, IV, 279; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 352.

⁸⁰ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XV, 350.

⁸¹ Adı Muhammed Hüseyin b. Muhammed Rahîm [Abdürrahîm] b. Muhammed Kâsım'dır. Hâirî, Tahrânî ve İsfahânî nisbelerine sahiptir. Tahrân'a yaklaşık 50 km uzaklıktaki İvânkeyf'te dünyaya geldi. İlk tahsilini ve temel dini bilgileri doğduğu yerde aldı. Kardeşi Muhammed Takî el-İsfahânî ile birlikte ilim tahsili için İsfahan'a, ardından Kerbelâ'ya gitti. Orayı yurt edinerek öğrenci yetiştirmeye başladı. Birçok alimin yetişmesine vesile oldu. 1255/1839 yılında Kerbelâ'da vefat etti. Fıkıh ve usul alanında eserleri vardır. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 233; Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, VI, 174; XVII, 202; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, II, 125; V, 354; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 268-270; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 576-578.

⁸² Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XVI, 241-242.

Muhammed Takî'nin kardeşi olan müellif, usul alanında kaleme aldığı eserindeki konuları üç ana başlığa ayırmış ve birinci bölümde Kitap ve Sünnet delilleriyle alakalı olan emir-nehiy vb. konuları; ikinci bölümde “Sem‘î Deliller” başlığı altında Kitap ve Sünnet’in hücciyetini; üçüncü bölümde ise “Aklî Deliller” başlığı altında hüsn ve kubhun aklılığı üzerinden şer‘î hükme ulaşmayı, *asâletü'l-berâe*, *istishâb* ve *kıyas* konularını geniş bir şekilde işlemiştir.

13. İbrahim b. Muhammed Bâkır el-Kazvînî'nin⁸³ (v. 1262/1846) *Davâbitü'l-usûl*⁸⁴ ve *Netâicü'l-efkâr*⁸⁵ isimli eserleri

Kazvînî'nin *Davâbitü'l-usûl* isimli eseri, hocası Şerîfü'l-ulemâ el-Mâzenderânî'nin (v. 1245/1829) ders takrirlerinden oluşmaktadır.⁸⁶ Taş baskı olarak iki büyük cilt halinde bulunan eser, Mehdî el-Hâirî tarafından 2017 yılında Kerbelâ'da tahkikli olarak 2 cilt (6 mücelled) halinde neşredilmiştir.

Müellifin *Netâicü'l-efkâr* isimli usul eserine gelince Kazvînî bu eserin mukaddimesinde *Davâbitü'l-usûl* eserinin uzun olmasından dolayı istifade güçlüğü çekildiği, bu nedenle aynı konuları muhtasar ve veciz bir şekilde anlatan bir kitap olarak bu eseri kaleme aldığını ifade eder.⁸⁷ Taş baskıdan elektronik ortama aktarılan eserin henüz modern baskısı yapılmamıştır.

Bahrülulûm'un talebesi Muhammed İbrahim el-Kerbâsî (el-Kelbâsî)'ye⁸⁸ (v. 1261/1845) ait olan *İşârâtü'l-usûl* adlı eserin ilk cildi lafız bahislerine, ikinci cildi ise aklî ve şer‘î delillere ayrılmıştır. İran'da iki büyük cilt halinde basıldığı kaydedilen⁸⁹ eserin modern baskısı yapılmadığından ulaşılamamış ve bu nedenle kaynaklarımız arasına dahil edilememiştir.

⁸³ Adı İbrahim b. Muhammed Bâkır b. Abdülkerim'dir. Hâirî, Müsevî ve Kazvînî nisbelerine sahiptir. 1214/1799 yılında Kazvîn'de dünyaya geldi. Önce Kirmanşah'ta, ardından Kerbelâ'da dini ilimleri tahsil etti. Seyyid Muhammed Mücâhid (v. 1242/1824) ve Seyyid Ali b. Muhammed Ali et-Tabâtabâî'den (v. 1231/1816) ders aldı. Kerbelâ'da öğretim faaliyetlerine başladı. Fıkıh ve usul alanında eserleri olan Kazvînî birçok alimin yetişmesine vesil oldu. Kolera salgını esnasında 1262/1846 yılında Kerbelâ'da vefat etti. Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, II, 204; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 32-34; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 270-272; Komisyon, *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye* (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1421), I, 365-373; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*, X, 10.

⁸⁴ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, XV, 119.

⁸⁵ Kitabın tanıtımı hakkında bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, XXIV, 42.

⁸⁶ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 273.

⁸⁷ İbrahim b. Muhammed Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr* (ePub, ts.), 1-2.

⁸⁸ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, II, 206-207; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*, X, 14-15; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, V, 42-44; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, XIII, 518-520.

⁸⁹ Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, II, 97-98.

Çalışmamızda bazı çağdaş kaynaklardan da istifade ettik. Bu kapsamda zikredeceğimiz ilk eser Muhammed Rızâ el-Muzaffer'e (v. 1381/1961) ait *Usûlü'l-fıkh* adlı iki ciltlik eserdir. Bu eser, akıl delili konusunda kendisine en fazla müracaat edilen eserler arasındadır. Müellif eserinde akıl delilini, "Aklî Mülâzemetler" başlığı altında incelemiş, aklî mülâzemetleri de müstakil ve gayr-i müstakil olarak ikiye ayırmıştır. Müstakil mülâzemetler başlığında hüsün-kubuh ve aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında kurulan mülâzemet konusunu ele almış, gayr-i müstakil mülâzemetler başlığında ise mukaddimetü'l-vâcib ve nehyin fesâda delaleti gibi konuları işlemiştir. İncelediğimiz dönem usul eserlerinde aklî deliller kapsamında ele alınan istishâb konusu ise eserde "Usûl-i Ameliyye" başlığı altındadır. Usûl-i ameliyyeden sayılan berâet, tahyîr ve iştilal konuları ise eserde mevcut değildir. Eseri neşreden, Muzaffer'in çalışmaları arasında bu bahislere ulaşamadığını ifade etmiştir.⁹⁰

Çağdaş Ca'ferî usulü literatüründe ele aldığımız konularla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunan Muhammed Bâkır es-Sadr, Ca'fer es-Sübhânî, Muhammed Takî el-Hakîm, Abdülhâdî el-Fadlî, Sadreddîn Fadlallah gibi bazı muasır usul alimlerinin eserlerinden de faydalanılmıştır. Bunun dışında ele aldığımız dönemin ve müelliflerinin tespit edilmesinde fıkıh tarihi, fıkıh ilminin dönemleri ve ictehad tarihi kitapları ile tabakat türü eserlerden de istifade edilmiştir.

Konumuzla ilgili çağdaş dönemde Sünnî Arap dünyasında ortaya konan akademik çalışmalardan da -ulaşabildiğimiz ölçüde- istifade ettik. Burada özellikle zikredeceğimiz eser, Rüşdî Muhammed Ulyân'ın *Delilü'l-akl inde's-Şîati'l-Îmâmiyye* isimli doktora tezidir. Ulyân, tezinde Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in aklî delil taksimini esas almış ve büyük ölçüde onun eserini takip etmiştir. Ayrıca konumuzu spesifik olarak ilgilendiren Arapça, Farsça ve İngilizce makaleler de taranmıştır.

Çalışmamızda, ülkemizde yapılmış olup araştırma konumuzla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olan çalışmalar da göz önünde bulundurulmuştur. Bu kapsamda Dr. Sefa Atik'in *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili* başlıklı doktora tezi⁹¹ zikredilebilir. Atik, söz konusu çalışmasında tarihî süreç içerisinde akıl delilinin muhtevastaki değişimi merkeze almış, akıl deliliyle ilişkili kavram ve konuları yer yer Sünnî usulüne de atıflar yaparak tahlil etmeye çalışmış, bunun yanında akıl delilinin fûrû-i fıkha etkisini değerlendirmiştir. Mezkûr araştırmayla bizim çalışmamızın yer yer örtüştüğü noktalar bulunmakla birlikte gerek konunun ele alınış tarzı gerekse yoğunlaşılan dönem açısından iki çalışmanın birbirinden ayrıştığını ifade etmemiz mümkündür. Araştırma konumuza yakın bir diğer çalışma Dr. Mustafa Hayta'nın *Klasik Dönem Şii-Îmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı* başlıklı doktora tezidir. Bu çalışmada

⁹⁰ Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 230.

⁹¹ Söz konusu doktora tezi 2017 yılında kitaplaştırılmıştır. Bkz. Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017).

araştırmacı özellikle Müfid, Murtazâ ve Tûsî'nin eserlerinde fıkıh usulünün ana konularını sistematik bir şekilde tahlil etmeye çalışmıştır. Dr. Nizamettin Ergüven *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şîî Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi* başlıklı yüksek lisans tezinde daha çok modern kaynaklara atıflar yaparak akıl delilini ele almış ve Sünnî usuldeki kıyas deliliyle mukayese etmiştir. Aynı araştırmacı *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi* başlıklı doktora tezinde ise icthad tarihinin devrelerini ve usul eserlerinin icthad bahislerinde ele alınan konuları incelemiştir. Ca'ferî usulüyle ilgili yapılmış bir diğer çalışma da Samire Hasanova'nın yaptığı *Hicrî V-VI. Asır Câferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu tezde araştırmacı Müfid, Murtazâ ve Tûsî'nin delil anlayışlarını araştırma konusu yapmıştır. Son olarak İSAM'ın İlahiyat Fakültesi Tezler Kataloğu'nda Seracettin Eraydın'a ait *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı* başlıklı doktora tezinin 2023 yılında tamamlandığı kaydedilmesine rağmen söz konusu tez henüz YÖK tez veritabanına işlenmediğinden değerlendirme imkanımız olmamıştır.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Herhangi bir doktrin içerisinde yer alan bir kavram farklı metotlarla inceleme ve araştırmaya tâbi tutulabilir. Buna göre bir kavram, müellif veya bir dönemde yaşayan müelliflerin eserleri üzerinden çalışılabileceği gibi tarihi açıdan ele alınarak tarihsel süreçte kavramda meydana gelen değişimler ortaya konulabilir. Bu çalışmada akıl delili kavramı, en zengin malzemenin bulunduğu dönemde yaşayan usul yazarlarının eserleri üzerinden çalışılmıştır. Bununla birlikte kavramla ilgili tarihsel sürecin de tespit edilebilmesi için geriye dönük okuma da yapılmıştır.

Çalışmada genellikle İslami ilimler sahasındaki araştırmalarda tercih edilen deskriptif (betimleyici) yöntem esas alınmıştır. Kavram ve görüşleri konu edinen çalışmalarda tercih edilen bu yöntem, tarafsız ve objektif bir değerlendirmeye imkan vermesi açısından da değerli kabul edilmektedir. Ayrıca araştırma verilerinin birincil kaynağı olan dokümanların belirlenip toplanması, incelenmesi ve tahlil edilmesi olarak tanımlanan ve sosyal bilimler sahasında kullanılan doküman analizi yöntemi de çalışmamızda uyguladığımız diğer yöntemlerdir. Araştırma konusu, bu yöntemler kullanılarak anlaşılır netlikte ortaya konulmaya ve ilmî esaslar açısından tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Bihbehânî dönemiyle sınırlandırılan bu çalışmada bu dönemde yaşayan usulcülerin araştırma konusuyla ilgili değerlendirmeleri derinlemesine incelenmeye çalışılmış, bunun yanında konuyla irtibatlı görüldüğü ölçüde döneme yakın usulcülerin değerlendirmeleri de dikkate alınmıştır. Bununla birlikte dönem usulcülerinin etkilerini görebilmek ve incelenen konularla ilgili görüş farklılıklarına dikkat çekebilmek için çalışmamızda yer yer çağdaş usulcülerin görüşlerine de atıf yapılmıştır.

Çalışmamız bir usul incelemesi olduğundan sadece örnek kabilinden fer'î meselelere temas edilmiş ve konu teorik düzeyde ele alınmıştır. Öte yandan çalışma sadece Ca'ferî usulüyle sınırlıdır. Dolayısıyla Ca'ferî usulü ile Sünnî usulünün mukayesesi amaçlanmamıştır. Ancak okuyucuya fikir vermesi açısından yer yer Sünnî usulüne dipnotlarda atıflar yapılmıştır.

Çalışmada ele alınan konu, Mu'tezile kelamı ve mantık ilimleriyle de kesişmektedir. Bu nedenle özellikle değerlendirme yaparken mantık eserleri ve Mu'tezile'nin kelam literatüründen de istifade edilmiştir.

Ele alınan dönemdeki usulcülerin görüşleri, kısmi tekrarlar da göze alınarak her bir konu özelinde ayrı ayrı verilmiştir. Bu yöntem, hem usulcülerin görüşlerini net olarak ortaya koyabilmek hem de kronolojik olarak ele alınan konudaki gelişimi göstermek açısından önemli görülmüştür.

Çalışmanın ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere inceleme konusu yapılan delilin muhtevastındaki farklılıkların yanı sıra isimlendirmede de farklı tercihler söz konusu olmuştur. Tespitimize göre söz konusu delil, isim tamlaması yapılarak “delilü'l-‘akl” (akıl delili) şeklinde ya da sıfat tamlaması yapılarak “ed-delilü'l-‘aklî” (aklî delil) şeklinde ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Bazı usulcüler isim tamlamasını, bazıları ise sıfat tamlamasını tercih etmiş olmakla birlikte, -kaynakları dikkatli bir şekilde incelememize rağmen- bu iki kullanım arasındaki farka dikkat çeken bir açıklamaya rastlayamadık.⁹² Ancak çalışmamızda tutarlı ve uyumlu bir kullanım sağlamak için genellikle hüsun-kubuh ve mülâzemet ilkeleriyle şer'î hükme ulaştıran delil için “akıl delili”, berâet, ibâha gibi aklî ilkeler için de “aklî delil” kullanımını tercih ettik.

V. CA'FERÎ FIKIH USULÜNÜN DOĞUŞU VE BİHBEHÂNÎ'YE KADAR FIKIH USULÜ LİTERATÜRÜNE GENEL BAKIŞ

Ca'ferî mezhebinin ortaya çıkışı ve tam olarak teessüsü, yaygın ve kabul edilen görüşe göre gaybet-i suğrâ⁹³ denilen dönem (260-329/873-941) sonrasına tekabül etmektedir. Bu dönemden sonra mezhebin çeşitli alanlardaki görüşleri bütünüyle ortaya çıkabilmiş ve şekillenmeye başlamıştır.⁹⁴

⁹² Şîa fikhı ve usulü hakkında çalışmaları bulunan Gleave de bu iki kullanım arasında bir farklılık tespit edemediğini ifade etmiştir. Bkz. Robert M. Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shî'î Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), 188.

⁹³ Son imamın gaybete girdiği kabul edilen h. 260 (m. 874) yılından son sefirin öldüğü h. 329 (m. 941) tarihine kadarki döneme gaybet-i suğrâ, son sefirin ölümünden son imam Muhammed el-Kâim'in zuhur edeceği zamana kadarki döneme ise gaybet-i kübrâ denmektedir. Bilgi için bkz. Avni İlhan, “Gaybet”, *TDVİA* (Erişim 19 Mayıs 2019).

⁹⁴ Ethem Rûhi Fıglalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), 139.

İmamî düşünceye göre imamların⁹⁵ sözleri nas olarak kabul edilmekte⁹⁶ ve imamların bilgisinin⁹⁷ ilhama dayalı olduğuna, onların şer'î hükümleri ya doğrudan kendinden önceki imamdan yahut da Hz. Peygamber'den aldığına ve hatadan korunmuş olduğuna inanılmaktadır.⁹⁸ Öte yandan ahhârda da varit olduğuna göre imamların dışındaki kimselere dini konularda müracaat edilmesi ve masum olmayan kimselerin taklid edilmesi caiz görülmemiştir.⁹⁹ Bu yüzden Ca'ferî mezhebinde usulle ilgili meselelerin tartışılmaya başlanması ve görüşlerin şekillenmesi, gaybet-i kübrâ denilen dönemin başlamasından (329/941) sonraya tesadüf etmektedir. Zira gaybet-i suğrâ ile gaybet-i kübrâ arasındaki sefirler¹⁰⁰ döneminde imamlar kendi kitleleriyle irtibatını sefirler vasıtasıyla sürdürmüşler ve yeni meselelerle ilgili hükümleri müntesiplerine ulaştırmışlardır. Bu dönemde herhangi bir olay hakkında imamın doğrudan veya sefirleri vasıtasıyla verdiği fetva Hz. Peygamber'in verdiği fetva gibi tartışmasız kabul ediliyor, yeni çıkan meseleler hakkında Kitap ve Sünnet'teki naslardan hüküm istinbat edilmesine gerek kalmıyordu.¹⁰¹ Ca'ferî mezhebinde usul düşüncesinin gelişmesine engel olan bu durum, gaybet-i kübrâ döneminin başlamasıyla birlikte son bulmuş ve imamdan yoksun kalan alimler, rivayetlerde

⁹⁵ İmâmiyye-İsnâaşeriyye'ye göre imamların sayısı on ikidir ve isimleri sırasıyla şöyledir: 1. Ali b. Ebû Tâlib (v. 40/661) 2. Hasan b. Ali (v. 49/669) 3. Hüseyin b. Ali (v. 61/680) 4. Ali Zeynelâbidîn (v. 94/713) 5. Muhammed el-Bâkır (v. 114/733) 6. Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765) 7. Musa el-Kâzım (v. 183/799) 8. Ali er-Rızâ (v. 203/818) 9. Muhammed et-Takî el-Cevâd (v. 220/835) 10. Ali en-Nakî el-Hâdî (v. 254/868) 11. Hasan b. Ali el-Askerî (v. 260/874) 12. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (d. 255/869).

⁹⁶ Sadr, *Meâlim*, 16, 61.

⁹⁷ İmamların bilgisinin mahiyeti ve kaynakları hakkında bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut - Özkan Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmu'l-İmâm İnancı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 75-92; İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye'ye Göre Masum İmamların Allah Teâlâ ile İletişim Vasıtası Olarak İlham ve Diğer Bilgi Kaynakları", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*, ed. Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019), 517-521.

⁹⁸ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye* (b.y., ts.), 56.

⁹⁹ Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye* (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 419. Genel yaklaşım bu olmakla birlikte Bihbehânî fakihleri bu genel ilkeden istisna etmiş ve fakihlerin masumun emri ve icazetiyle taklid edildiğini ve dolayısıyla onları taklid etmenin, aslında masumu taklid etmek olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım fakihlerin, masumu temsil eden bir dini otorite olarak kabul edilmesinin önünü açmış ve velâyet-i fakîh müessesesinin oluşmasının ilmî ve fikrî zeminini hazırlamıştır. Şöyle ki masum imamın izniyle olduğu için pratikte bağımsız bir tasarruf yetkisini ifade eden velâyet-i fakîh teorisini geliştiren Humeynî, birtakım rivayetlere ve geçmiş Ca'ferî usulcülerin konuyla ilgili yaklaşımlarına dayanarak fakihlerin imamlar, imamların Hz. Peygamber, onun da Allah tarafından yetkilendirildiğini ifade etmiştir. Teori hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i fakîh", *TDVİA* (Erişim 03 Eylül 2022).

¹⁰⁰ Sefir, İsnâaşeriyye Şîası'na göre on ikinci imamın gaybeti döneminde onun adına faaliyetleri yürüten kişilere verilen unvandır. Sayıları on ikinci imam tarafından dörtle sınırlandırılan sefirler şunlardır: Ebû Amr Osman b. Saîd (v. 265/879 veya 280/893); bir önceki sefirin oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd (v. 305/917 veya 304/916); Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (v. 326/938); Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî (v. 329/941). Son sefirin ölmesiyle büyük gaybet dönemi başlamıştır. Bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Sefir", *TDVİA* (Erişim 19 Mayıs 2019).

¹⁰¹ Ali Nakî Hayderî, *Usûlü'l-istinbât* (Beyrut: Dâru's-Sîre, 1997), 19-20; Ebû'l-Kâsım Gürcî, "Usûlü'l-fikh", *Dâiretü'l-Meârifü'l-İslâmiyyeti's-Şîiyye*, nşr. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 2002), IV, 285.

bulunmayan konularla ilgili çözüm arayışına girmişlerdir.¹⁰² Bu çözüm arayışında imamlardan gelen bazı rivayetler, Şîî fakihler için ilk başta bir çare olarak gözükmüştür. Bu rivayetlerin birinde Muhammed el-Bâkır; Allah Teala'nın ümmetin ihtiyaç duyduğu her şeyi kitabında indirdiğini ve resulünün de onu açıkladığını; her şeyin sınırını (hükümünü) belirleyerek bu sınıra delalet edecek deliller koyduğunu¹⁰³ buyurmuş, Ca'fer es-Sâdık ise her şeyin mutlaka Kur'an ve Sünnet'te bir hükmü olduğunu ifade etmiştir. Musa el-Kâzım'a da "Allah'ın kitabında ve Resul-i Ekrem'in sünnetinde her şey var mıdır" diye sorulmuş, o da "Evet, her şey vardır" diye cevap vermiştir.¹⁰⁴ Bu rivayetlere göre olmuş ve olacak bütün meselelerin hükümleri Kur'an ve Sünnet'te mevcuttu. Ancak imamların bu sözlerine rağmen Müslümanların ulaştığı coğrafyalar ve medeniyet havzaları genişleyince Ca'ferî fakihler, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadıkları yeni meselelerle karşılaştılar. Onlar, bu meseleleri sorup cevabını alacakları bir imamdanda yoksun oldukları için imamlardan nakledilen usul kaidesi niteliğini haiz sözlerden yeni hükümler elde etmenin yollarını aramaya başladılar. Bunu yaparken imamların asıllarından (fikhî çözümler için kullanılan temel ilkeler)¹⁰⁵ hareketle fer'î meselelere çözüm üretmeye ve yaptıkları bu icthad amelîyesinde hatadan uzak kalabilmek için tutarlı bir sistem meydana getirmeye çalışmışlardır.¹⁰⁶

Ca'ferî mezhebinin iki önemli imamı Muhammed el-Bâkır (v. 114/733) ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın (v. 148/765), kendi dönemindeki müntesiplerinin fikhî istidlâl yapmaları için küllî kaideleri ortaya koyması, hatta bunları yazdırması¹⁰⁷ ile imamların bilgisinin ilhama dayanması ve nas hükmünde olması nedeniyle fikhî konularda sadece onların söylediklerine müracaat edilmesi çelişki arz eden bir durum olarak görülebilir. Bu çelişki gibi gözüken durum şöyle yorumlanmıştır: Hişâm b. Hakem (v. 179/795) ve talebesi Yûnus b. Abdurrahman'ın (v. 204/819-820) imamlar döneminde usul ilminin belli konuları ile ilgili eserler telif etmeleri, Şîî alimlerin imamlar döneminde usul konuları üzerinde kafa yormaları, fer'î hüküm elde etmek için değil bilakis Ehl-i sünnet'e karşı düşüncelerini ve akîdelerini

¹⁰² Cemil Hakyemez, "Şîî İmamîyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (Ocak 2008), 23.

¹⁰³ Muhammed b. Yakub Küleynî, *Usûlü'l-kâfî* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005), I, 46.

¹⁰⁴ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, I, 48.

¹⁰⁵ Müteahhir dönemde imamların gerek fikhî gerekse usûlî kaide niteliğinde söylemiş olduğu sözleri derleyen çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hür el-Âmilî'nin (v. 1104/1692), *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûlî'l-eimme*'si, Abdullah Şebbir'in (v. 1242/1826), *el-Usûlü'l-asliyye ve'l-kavâidü's-şer'iyye*'si ile Haşim el-Hânsârî'nin (v. 1318/1900) *Usûlü âli'r-resûl*'ü bu türde yazılmış eserlere örnek olarak verilebilir.

¹⁰⁶ Ca'fer Sübhânî, "Usûlü'l-fikh beyne'l-mâzî ve'l-hâdîr", *Resâil usûliyye* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425), 199-200.

¹⁰⁷ Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, I, 423.

savunmak içindi.¹⁰⁸ Birçok usul kitabının neşrini yapan Muhammed Mehdî Necef de bu konuyu özetle şöyle değerlendirmiştir: Fıkıh usulü ile ilgili kaideler ve bu kaidelerin tatbikiyle ortaya çıkan örnekler, imamların sadece fikhî hükümlerinden değil birtakım fikhî istidlâl ve tartışmaları da ihtiva eden sözlerinden derlenmiş ve imamların yakın çevresindeki ashabı da imamların kullandığı usul kaidelerinden hareketle fer'î hüküm elde etmeye çalışmışlardır.¹⁰⁹ Bu görüşü imamlardan gelen bazı rivayetler doğrulamaktadır. Örneğin; Ca'fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ'dan (v. 203/818) rivayet edilen “Bize düşen ancak size usulü (küllî hükümler veya fikhî kaideler) vermektir, sizin göreviniz de bunlardan fer'î hükümler çıkarmaktır.”¹¹⁰ sözü,¹¹¹ imamların kendilerinden sonra gelecek müntesiplerine belli usul esaslarını öğrettiklerini ve bu esaslara göre fıkıh üretimi yapmalarını salık verdiklerini ifade etmektedir.¹¹²

İslamî ilimlerin her dalında gerek tesis gerekse tedvin aşamalarında Şîa'nın önde ve öncü olduğunu ispat etmek için *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm* adlı eseri kaleme alan Hasan es-Sadr (v. 1354/1935), kaidelerini ortaya koymak ve talebelerine yazdırmak suretiyle usul ilmini ilk kuranların beşinci imam Muhammed el-Bâkır (v. 114/733) ve oğlu altıncı imam Ca'fer es-Sâdık olduğunu, ilk tedvin edenlerin de İmâmî kelamcı Hişâm b. Hakem (v. 179/795) ile onun öğrencisi Yûnus b. Abdurrahman (v. 208/823) olduğunu ve onların usul ilminin belli alanları ile ilgili eserler yazdığını zikreder.¹¹³ Ancak bu konuda çağdaş usulcû Muhammed Bâkır es-Sadr (v. 1400/1980) farklı düşünmektedir. Ona göre usul ilminin gerek tesisinde gerekse tedvininde Ehl-i sünnet, Şîa'yı geçmiştir. Hatta Ehl-i sünnet'in bu konudaki öncülüğü, usul ilmine karşı tavır alanların da gözünde usul ilminin Sünnî bir veçhe kazanmasına sebep olmuş ve bu çevre, Sünnî mezheplerin bir ürünü olarak gördükleri

¹⁰⁸ Gürcî, “Usûlü'l-fikh”, IV, 290.

¹⁰⁹ Muhammed Mehdî Necef, “Mukaddime”, *et-Tezkire bi usûli'l-fikh*, mlf. Şeyh Müfid, Silsiletü müellefâtî's-şeyh Müfid 9 (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993), 6.

¹¹⁰ Ahbâriyye'nin bu ve benzeri rivayetlere yaklaşımı hakkında bkz. Muhammed Emîn Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, nşr. Rahmetullah el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426), 312 vd.; Yusuf Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ fi ahkâmî'l-itretî't-tâhira*, nşr. Muhammed Takî el-Eyrevânî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), I, 133-134.

¹¹¹ Hür Âmilî, *Vesâilü's-Şîa* (Beyrut: Müessesetü Âlî'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414), XVII, 62; Seyyid Ali Hâşimî, “Mekânetü'l-akl fi't-teşrî”, *Türâsüna* 79-80 (1425), 106.

¹¹² Ebû Zehre, Şîa'ya müntesip bazı şahsiyetlerin imamlar hayattayken istinbat yöntemleri üzerinde çalıştıkları ve yazdıkları bilgisini şöyle yorumlar: Sünnî çevrelerde özellikle hicrî ikinci asrın sonlarında ve üçüncü asrın başlarında ortaya konulan usul müktesebatı Şîa'ya mensup çevreler tarafından göz ardı edilmemiş ve bu alanda Şîa da kendi müktesebatını oluşturmaya başlamıştır. Durum böyle olmakla birlikte, imamlar döneminin bitimine yani h. 260 yılına kadar Ca'ferî mezhebinde usul konularına herhangi bir yönelim olmamıştır. Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâmu's-Sâdık* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2005), 229.

¹¹³ Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 311; Hayderî, *Usûlü'l-istinbât*, 41; Sübhânî, “Usûlü'l-fikh beyne'l-mâzî ve'l-hâdir”, 201. Ebû Zehre'nin Hasan es-Sadr'ın (v. 1354/1935) bu konudaki görüşlerini değerlendirmesi için bkz. Ebû Zehre, *el-İmâmu's-Sâdık*, 211-213.

usul ilmini değerlendirmeye başlamışlardır. Sadr'a göre Sünnî mezheplerin, usul ilminde tarihsel olarak önde olmaları, “asru'n-nusûs” (nas çağı) diye ifade ettiği dönemin Hz. Peygamber'le birlikte bitmesiyle alakalıdır. Zira Sünnî mezheplerin, nas çağını Hz. Peygamber'in vefatıyla bitirmesi, onları hüküm istinbatı için usul ilmini geliştirmeye sevk etmiştir. Şîa'da ise son imamın vefatına kadar nas çağı devam ettiğinden Şîiler, yeni çıkan olayların hükmünü imamlara başvurarak çözmüşlerdir. Sadr bu görüşünü, önemli bir usulcû olan Muhsin el-A'recî'nin (v. 1227/1812) *el-Vesâil fi'l-fikh* isimli fıkıh eserinde konuyla ilgili yaptığı şu değerlendirmeyi aktararak desteklemeye çalışmıştır:

Muhalliflerimiz (Sünnîler), usul konularına bizden evvel ihtiyaç duydukları için usul ilminin tedvini konusunda bizi geçtiler. Çünkü onlar, yaşadıkları dönem itibarıyla Hz. Peygamber'in ashabı olamamışlar ve imamlar döneminde de onlardan yüz çevirmişlerdi. Durum böyle olunca hüküm istinbatı için çok tafsilatı olan büyük bir kapı açtılar ki; bu kapının adı kıyastır. Bu konuda tedvin yapmak zorunda kaldılar. Biz ise şeriatın önderleri olan imamlar sayesinde buna ihtiyaç duymadık. Şifahi olarak hükümleri onlardan alıyor ve talep ettiğimiz konuları onlardan öğreniyorduk. Bu durum, gaybet dönemine kadar böyle devam etti. Gaybet döneminde bu usul konularına biz de ihtiyaç duymaya başladık. İbnü'l-Cüneyd¹¹⁴ (v. 381/991), İbn Ebû Akîl¹¹⁵ (IV/X asrın ilk yarısı) gibi mütekaddimîn alimlerimiz bu konularda telif yapmaya başladılar. Onları Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn İdrîs, Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni gibi usulcüler takip etti. Bu usul ilmine bu kadar ihtiyacımız varken ve muhaliflerimiz bizi konuda geçmişlerken bu ilimden yüz mü çevirelim! Hâlbuki Allah'ın resulü, “Hikmet müminin yitiğidir.” demiştir. Biz bu ilimde takipçi konumunda olmadık, bu konuları derinlemesine inceledik ve bu sahayı her yönüyle kuşattık. Dolayısıyla usul konularından herhangi bir meselede delille desteklenmedikçe bir hüküm vermedik.¹¹⁶

Usûliyye, yukarıda zikredilen görüşte olmakla birlikte rivayeti esas kabul eden Ahbârîler¹¹⁷ bu konuda farklı düşünmüşlerdir. Nitekim Ahbârîyye'nin önde gelen isimlerinden biri olan Muhammed

¹¹⁴ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Mazlum Uyar, “İbnü'l-Cüneyd”, *TDVİA* (Erişim 15 Kasım 2020).

¹¹⁵ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Saffet Köse, “İbn Ebû Akîl”, *TDVİA* (Erişim 15 Kasım 2020).

¹¹⁶ Sadr, *Meâlim*, 82-83; Önemli bir ahbârî alim olan Esterâbâdî'nin konuya ilişkin benzer bir yaklaşımı için bkz. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 98-100.

¹¹⁷ Bir ekol olarak ortaya çıkışı ve görüşleri hakkında bkz. Ahmed Kuştî Abdurrahîm, *es-Sırâ' beyne'l-ahbâriyyîn ve'l-usûliyyîn* (London: Takween Studies and Research, 2015); Abdullah es-Semâhici, “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Haziran 2013), 137-153; Yurdagür, “Ahbârîyye”.

Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) gerek aslî gerekse fer'î olsun zarûriyyat-ı dîn dışındaki konularda kaynağın imamlardan nakledilen sözlerle sınırlı olduğunu savunur ve bunu ispat etmek için dokuz delil sıralar. Bu delillerden biri de ikinci sefir Muhammed b. Osmân (v. 305/917) vasıtasıyla gaib imamın el yazısıyla gelen *tevkî'*dir.¹¹⁸ Bu tevkî'de yeni olaylar hakkında imamların hadislerini rivayet eden kimselere başvurulması, gereksiz şeylerin konuşulmaması ve soru kapısının kapatılması istenmiştir.¹¹⁹ Bu ve benzeri rivayetlere göre hareket eden Ahbâriyye, yargı ve fetva konularında sadece ahbâra başvurulmasını savunmuştur.¹²⁰

Esterâbâdî (v. 1033/1624) *el-Fevâidü'l-medeniyye* isimli eserinde İsnâaşeriyye mezhebinin hicrî III. asra kadar Ahbârîler'in metodu üzere devam ettiğini, Usûlî yönetime ilk yönelenlerin ise İbn Ebû Akîl ile talebesi İbnü'l-Cüneyd olduğunu ifade etmiştir.¹²¹ Aslında yukarıda görüşlerini aktardığımız muasır usulcülerden Muhammed Bâkır es-Sadr (v. 1400/1980) da bu konuda benzer görüşleri dillendirmiştir. Sadr; İmâmiyye'nin gaybet-i suğrânın bitimiyle (329/941) usul konularına eğildiğini ve bu alanda İbn Ebû Akîl ve İbnü'l-Cüneyd gibi fakihlerle önemli bir mesafe kat edildiğini ve sonrasında Şeyh Müfid'le birlikte usul ilminin tasnif ve telif edilmeye başlandığını ifade eder.¹²²

Usûlî düşüncenin öncüleri sayılan ve “Kadîmeyn” olarak anılan İbn Ebû Akîl ve İbnü'l-Cüneyd, ilk dönem rivayet ehli alimlerden farklı olarak fıkıhlarında ahbârın dışında akla ve istidlâle de yer vermişlerdir.¹²³ Bu nedenle özellikle İbn Ebû Akîl, fıkıhta aklî delillerden ilk istifade eden kişi olarak

¹¹⁸ Gaybet-i suğrâ denilen dönemde on ikinci imamla Şîî toplumu arasında irtibatı sağlayan sefirlerin, imamdan aldıkları yazılı emirler ve tavsiyelere “tevkî'” denir. Bilgi için bkz. Fığlalı, “İsnâaşeriyye”.

¹¹⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 256. Rivayet için bkz. Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia lidüreri ahbârî'l-eimmeti'l-âthâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), LIII, 181.

¹²⁰ Konuyla ilgili rivayetleri sıralayan Esterâbâdî bu konuda şu değerlendirmede bulunmuştur: “Fetva ve yargıda imamların hadislerine ve hükümlerine müracaat edilmesini emreden hadisler manen mütevâtirdir. Bu hadisler imamlardan rivayet edilen nazârî hükümlerde râvilerle tâbi olunmasının vacip olduğu noktasında açıktır. Yine bu hadislerde kitabın zâhirinden veya istishâb gibi herhangi bir usul ilkesinden hasıl olan zanlara tâbi olunmasının caiz olmasına bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca bu hadislerde râvilerin meleke sahibi müctehidlerden olması da şart koşulmamıştır.” Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 305.

¹²¹ Ebû Zehre, *el-İmâmu's-Sâdık*, 228.

¹²² Sadr, *Meâlim*, 60-61.

¹²³ Ca'ferî mezhebinin kendine has şartlarına uygun olarak ilk dönemde fıkıh tedvininde üç yazım tarzı ortaya çıkmıştır. Mezhebin iki önemli imamı Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın yaşadığı dönemden üçüncü asrın ortalarına kadar fıkıh, masum imamdan -sened ve metin olarak- rivayet yöntemiyle tedvin edilmiştir. Bu dönemdeki fakihlerin ictihadı, sahih rivayeti zayıf rivayetten ayırmak ve hadisleri fıkıh konularına göre tertip etmekle sınırlıydı. Hicrî IV. yüzyılın başlarına gelindiğinde fıkıh tedvininde yeni bir yazım tarzı daha doğdu. Bu yazım tarzının özelliği imamların fikhî ahkâm içeren hadislerinin senedlerinden soyutlanarak tertip edilmesinden ibaretti. Şeyh Sadûk'un (v. 381/991) *el-Mukni'* ve *el-Hidâye* isimli eserleri ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (v. 460/1068) *en-Nihâye* isimli eseri bu yazım tarzının örnekleri arasında yer alır. Fıkıh tedvininde takip edilen diğer bir yazım tarzı da hakkında nas varit olmayan fer'î meselelere çözüm bulmak için, Kur'an ve hadislerdeki fıkıhla ilgili ana kaidelerden istifade ederek fikhî meselelerin tedvin edilmesiydi. Buna da İbn

kabul edilir. O, bu yönüyle Usûlî anlayışın ve ictihad sisteminin tohumlarını atan ilk kişi olarak tanınır. İbn Ebû Akîl özellikle Usûlîler nazarında önemli bir yere sahip olmuş ve kendisine sıkça atıflar yapılmıştır. Fakat onun talebesi İbnü'l-Cüneyd, hocası kadar ilgi görmemiş ve hatta Usûlîler tarafından bile ciddi tenkitlere maruz kalmıştır. Müfid ve Tûsî'nin hocaları arasında yer alan İbnü'l-Cüneyd gerek Usûlî gerekse Ahbârî ulemânın çoğunluğu tarafından, Âmme'nin (Ehl-i sünnet) kitaplarından etkilendiği, kıyas ve reyle amel ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hatta onun, Hanefî fıkhiyla amel edip fıkında zannî hükümlere yer verdiği iddia edilmiştir. Talebesi Şeyh Müfid bile İbnü'l-Cüneyd'i ağır bir şekilde eleştirmiş, hatta bu konuda müstakil risaleler kaleme almıştır. Şeyh Müfid'e göre o, Ehl-i sünnet'in metodunu takip etmiş, ahbâr dururken kıyas ve reyle amel etmiş ve haber-i vâhidi delil olarak kullanmıştır.¹²⁴

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Ca'ferî mezhebinde usul ilmi ancak h. V. asrın başlarından itibaren sistematik ve teorik bir hüviyet kazanmaya başlamıştır.¹²⁵ Bu asırdan önce usul ilminin bazı meseleleri hakkında eserler yazılmış olsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Hicrî V. asrın başlarında vefat eden Şeyh Müfid'in (v. 412/1021) Ca'ferî usul ilminin oluşumundaki yeri ve katkısı tartışılmazdır.¹²⁶ Nitekim muhtasar dahi olsa ilk müstakil fıkıh usulü kitabı sayılan *et-Tezkire bi usûli'l-fıkıh*¹²⁷ eserini yazarak Ca'ferî usulü literatüründe öncü bir isim olmuştur.

Hocası Şeyh Müfid'in usuldeki görüşlerini daha da ileri taşıyan Murtazâ, *ez-Zerîa fî ilmi usûli's-şerîa* isimli eserinde Mu'tezilî çizginin de etkisiyle¹²⁸ akla daha çok yer veren ve âhâd haberleri

Ebû Akîl'in *el-Mütemessik (el-Müstemsik) bihabli âli'r-resûl* ile İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin *Tehzîbü's-Şîa liahkâmî's-şerîa*'sı örnek verilebilir. Bkz. Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, I, 393-397.

¹²⁴ Uyar, "İbnü'l-Cüneyd"; Köse, "İbn Ebû Akîl".

¹²⁵ Zühreyyr A'recî, "en-Nazariyyetü'l-usûliyye (1)", *Türâsiina* 21/81-82 (1426), 144.

¹²⁶ Şeyh Müfid'in Bağdat Mu'tezilesi'nden etkilenmesi ve kelimasında bu düşünce ile geleneksel İmâmî düşüncenin sentezini kurarak Usûlî düşüncenin oluşumunu başlatması hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *TDVİA* (Erişim 21 Mayıs 2019); Mustafa Öz, "Şerîf El-Murtazâ", *TDVİA* (Erişim 21 Mayıs 2019).

¹²⁷ Eser, Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî'nin (v. 449/1057) kelim alanında kaleme aldığı *Kenzü'l-fevâid* adlı eserinin içinde nakledilerek günümüze ulaşmış, daha sonra müstakil olarak çeşitli baskıları yapılmıştır.

¹²⁸ Özellikle kelim sahasında Şerîf el-Murtazâ'daki Mu'tezilî etkiyi görmek için bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

delil kabul etmeyen bir usul düşüncesi geliştirmiştir.¹²⁹ Böylece Şîa'da usul ilminin kurucu aktörlerinden biri olmuş ve onun sayesinde Ca'ferî usulünde Mu'tezilî etki¹³⁰ daha da artmıştır.¹³¹

Şerîf el-Murtazâ'nın en ünlü talebesi Tûsî, hocaları Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ'nın usul anlayışlarını geliştirip devam ettirmiştir. Bu dönemde usul ilminde en önemli tartışma alanlarından biri, âhâd haberlerin fıkıhta delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı konusudur. Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* isimli eserinde hocası Şerîf el-Murtazâ'nın aksine belli şartlarla âhâd haberleri kabul etmiş, Ca'ferî usulünde nakil-akıl dengesini kurmuştur.¹³² Bu açıdan Tûsî'nin, Usûliyye'nin istidlâl ve ictihad metodu ile Ahbâriyye'nin haber-i vâhidle amel prensiplerini alarak iki farklı yaklaşımı uzlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Tûsî bu işi yaparken büyük ölçüde Sünnî usulünden de istifade etmiştir.¹³³

Şîa fikhında Usûlî düşüncenin en önemli köşe taşlarından birisi olan Tûsî'nin (v. 460/1068) vefatının ardından usul ve fıkıh sahasında bir asır sürecek “ilmî durgunluk” dönemi yaşanmıştır.¹³⁴ Bu dönem Hamza b. Ali İbn Zühre el-Halebî'nin (v. 585/1189) *Gunyetü'n-nüzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve fîrû'*¹³⁵ adlı eseriyle sona ermiştir. Tûsî'nin fikhî metodolojisini sorgulayarak ve yer yer de eleştirerek Şîa fikhına yeniden canlılık kazandıranların başında yer alan İbn Zühre bu eseriyle fıkıh ilmi ile usul ilmi arasında bir köprü kurmaya çalışmış ve usul kaidelerini fer'î hükümler üzerinde tatbik etmeye çalışmıştır.¹³⁶

Usul alanında bir eseri olmamasına rağmen Usûlî düşüncenin gelişimine büyük katkılar sağlayan ve ilk defa aklın bir delil olduğunu açıkça ifade eden İbn İdrîs el-Hillî¹³⁷ (v. 596/1099) *Kitabu's-Serâiri'l-hâvî li tahrîri'l-fetâvî* adlı fîrû eserinin usul konularını ele aldığı mukaddimesinde

¹²⁹ Öz, “Şerîf El-Murtazâ”.

¹³⁰ Mu'tezile'nin Şîa'ya etkileri için bkz. Sefa Atık, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016), 43-45.

¹³¹ Kelam ve mezhepler tarihi zaviyesinden İmâmîyye'deki Mu'tezile etkisi üzerine yapılan doktora çalışmaları için bkz. Ahmet Sonay, *Tarihsel Süreçte İmâmîyye-Mutezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021); Bekir Altun, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile-İmâmîyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022).

¹³² Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, *TDVİA* (Erişim 21 Mayıs 2019).

¹³³ Ali Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 255; Murtazâ ve Tûsî'nin usûl anlayışları hakkında bkz. Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîa-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014).

¹³⁴ Sadr, *Meâlim*, 68.

¹³⁵ Hamza b. Ali İbn Zühre el-Halebî, *Gunyetü'n-nüzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve fîrû'*, nşr. İbrahim el-Bahâdîrî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1417).

¹³⁶ A'recî, “en-Nazariyyetü'l-usûliyye (1)”, 151.

¹³⁷ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Mazlum Uyar, “İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed”, *TDVİA* (Erişim 21 Mayıs 2019).

geçmiş usulcülerden alıntılar yaparak kıyas, haber-i vâhid vb. konularda kayda değer izahlar yapmıştır. Usulde Şerîf el-Murtazâ çizgisini takip eden İbn İdrîs, eserinin mukaddimesinde onun usul anlayışını yansıtan ifadeleri alıntılarla bu görüşleri benimseyeceğini ve bunlara göre fetva vereceğini açıkladıktan sonra açık ve kesin delilden başkasına tâbi olmayacağını, âhâd haberin İslam'ı yıkmaktan başka bir işe yaramadığını ifade ederek hüküm istinbatında âhâd haberlere yönelmenin doğru olmayacağını belirtmiştir.¹³⁸ Çünkü ona göre âhâd haberin fıkıhta merkezi bir konum alması akli istinbatın önünü kesecek ve kesin bilgiye dayanmayan bir fıkıh anlayışının gelişmesine neden olacaktır.

İctihad ve haber-i vâhid konularında Ca'ferî usulünde çığır açan usulcülerden biri olan Muhakkık Hillî (v. 676/1277) ile öğrencisi ve aynı zamanda yeğeni İbnü'l-Mutahhar (Allâme) el-Hillî (v. 726/1325) gerek fûrû gerekse usul alanında yazdıkları eserlerle kendilerinden sonraki Ca'ferî alimlerini derinden etkilemişlerdir. Özellikle Muhakkık el-Hillî, İbn İdrîs'in haber-i vâhid konusundaki sert tutumuna karşı bu konuda mutedil bir çizgi takip ederek haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmiş ve böylece nas-rey dengesini yeniden kurmuştur.¹³⁹ O, Tûsî'den sonra günümüze ulaşan müstakil ilk fıkıh usulü eseri olma hüviyeti taşıyan¹⁴⁰ *Me'âricü'l-usûl*¹⁴¹ adlı muhtasar eserinde yer yer Sünnî usulcülerin görüşlerine de atıflar yapmıştır.¹⁴²

Usul alanında birden fazla eser kaleme alan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1326), mütakellimin yöntemine göre yazılmış olan ve Sünnî usul eserleriyle benzerlik arz ettiği ilk bakışta fark edilen *Nihâyetü'l-vusul ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde usul konularını genişçe incelemiştir. Onun ikinci önemli usul eseri sayılan *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eseri klasik bir Sünnî usul kitabı görünümündedir. İbnü'l-Mutahhar, icmâ, kıyas gibi delillerin yanında ihtilaflı delilleri de ele almıştır. Onun, usul ilmine yeni başlayanlar için kolay bir dille kaleme aldığı *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eseri ise usul terimlerinin muhtasar bir şekilde tanımlandığı bir usul terimleri sözlüğü mahiyetindedir.¹⁴³

Hillîler'in yaşadığı çağda göze çarpan önemli bir husus Ca'ferî usulünde icthadın kazandığı yeni boyuttur. Hillîler'e kadar Şîî geleneğinde o zamana kadar icthad kavramına karşı olumsuz bir tavır

¹³⁸ Muhammed b. Ahmed İbn İdrîs, *Kitabu's-Serâiri'l-hâvî li tahrîri'l-fetâvî*, nşr. Muhammed Mehdî el-Mûsevî (Necef: Mektebetü'r-Ravzatü'l-Hayderiyye, ts.), I, 103.

¹³⁹ Mustafa Türkan, "İmâmiyye Fıkının Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri", *Turkish Academic Research Review* 7/3 (29 Eylül 2022), 784.

¹⁴⁰ Türkan, "İmâmiyye Fıkının Sistemleştiricisi", 788.

¹⁴¹ Dr. Mustafa Türkan ve Dr. Sefa Atik tarafından Türkçe'ye tercüme edilen bu eserin henüz basımı gerçekleşmemiştir. Türkan, "İmâmiyye Fıkının Sistemleştiricisi", 786.

¹⁴² Türkan, "İmâmiyye Fıkının Sistemleştiricisi", 786.

¹⁴³ Söz konusu eserin İngilizce tercümesi için bkz. al-'Allâmah al-Hillî, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imâmî Shî'î Legal Theory*, çev. Sayyid Amjad Hussain Shah Naqavi (Leiden: Brill, 2016).

varken onlarla birlikte rey ve kıyas terimleri ictihad kavramından ayrıştırılmış ve ictihad olumlu bir faaliyet olarak yeniden kurgulanmıştır. Her iki usulcü de önceki usulcülerin aksine kıyası tûmden reddetmemiş ve *mansûsu'l-ille* olan kıyası bir delil olarak kabul etmiştir.¹⁴⁴ Öte yandan bu iki usulcü, Sünnî usulünden etkilenerek o zamana kadar Ca'ferî usul eserlerinde yer verilmeyen istihsan, mesâlih-i mürsele, sahabî kavli gibi deliller için başlık açmışlardır. Bu yaklaşım sonraki Şîî usulcülerini de etkilemiştir. Günümüze kadar ictihad kavramı Ahbârî âlimler hariç Ca'ferî âlimleri tarafından Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'nin çizdiği çerçevede gelişmiştir. Diğer taraftan Muhakkık el-Hillî ile Allâme el-Hillî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşleri kısmen farklılık arz eder. Muhakkık el-Hillî'nin haber-i vâhid konusuna yaklaşımı, rivayet zincirindeki râvilerin adâleti ve güvenilirliği sabit olduğu müddetçe haber-i vâhidle amelin câiz ve hatta bazı durumlarda gerekli olduğu şeklindedir. Allâme el-Hillî ise Şîî hadis literatüründeki haberlerin çoğunun güvenilir olmadığını, bunların sıhhatini belirlemede aklın öncelikli bir konuma sahip bulunduğunu söylemiştir. Muhakkık el-Hillî ile Allâme el-Hillî'nin usul kitapları, uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁴⁵

Hicrî X. asırda yaşayan ve İbnü's-Şehîdî's-Sânî olarak bilinen Hasan b. Ziyâd (v. 1011/1602), *el-Meâlim fî usûli'l-fikh* adlı eserini kaleme alıncaya kadar Muhakkık el-Hillî ile Allâme el-Hillî'nin usul eserleri önemini korumaya devam etmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın bu eseri, gerek ders kitabı olarak Havze-i İlmiyyeler'de okutulmasıyla gerekse üzerine onlarca şerh ve ta'lik yazılmasıyla Ca'ferî usulünde merkezi bir konuma sahip olmuş ve onun bu eseri dışındaki usul kitapları, sonraki dönemlerde ders kitabı olmaktan çıkarılmıştır. Muasır Lübnanlı Şîî alim Muhammed Cevâd Muğniyye, medreselerde fıkıh usulüne giriş mesabesinde okutulan *Meâlim* ile daha sonra yazılan Kummi'nin *Kavânîn*'i, Muhammed Takî el-İsfahânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i ve Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî'nin *el-Fusûlü'l-garaviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*'si arasındaki farkı, aritmetik ile cebir ilmi arasındaki farka benzetir ve ilk dönemle sonraki dönem arasında usul ilminde çok büyük gelişmeler kaydedildiğini ve son dönem usul âlimlerinin ilk dönemlerde ulaşamayan çok ciddi neticelere ulaşıldığını ifade eder.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Muhakkık Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, haz. Muhammed Hüseyin er-Radavî (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1403), 185; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Hüseyin el-Keşmîrî (b.y.: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001), 248; a.mlf., *Mebâdiü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 218.

¹⁴⁵ Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *TDVİA* (Erişim 31 Ekim 2020); Mazlum Uyar, "Hillî, Muhakkık", *TDVİA* (Erişim 31 Ekim 2020); Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihî Gelişimi*, 77-78.

¹⁴⁶ Muhammed Cevâd Muğniyye, "Maa Kitâbi Muhâdarât fî usûli'l-fikhi'l-ca'ferî li's-şeyh Ebî Zehre", *Risâletü'l-İslâm* 37 (ts.), 37.

Hasan b. Ziyâd'ın bu eserinin yanında hemen aynı dönemlere tesadüf eden Şeyh Bahâî'ye (v. 1031/1621) ait *Zübdetü'l-usûl*, *Meâlim* kadar olmasa da Ca'ferî usul literatüründe önemli bir yer işgal etmiştir.

Fâzıl et-Tûnî'ye (v. 1071/1660) ait *el-Vâfiye fî usûli'l-fikh* isimli eser ise Murtazâ el-Ensârî¹⁴⁷ (v. 1281/1864) ve Muhammed Kazım el-Horasânî (Ahund Molla) (v. 1295/1878) gibi h. XIII. yüzyılda yaşamış usul alimleri tarafından önemsenip atıf yapılan ve Esterâbâdî'nin görüşlerine karşı tedvin edilmiş ilk eser olma özelliğine sahiptir.¹⁴⁸ Hicrî XI. asırda usul ilmindeki gelişmenin zirvesini temsil eden bu eserde Fâzıl et-Tûnî, usul konularını ele alırken geçmiş usulcülerin görüşlerini ve izahlarını aktarmakla yetinmemiş, aksine onların, belli konuları savunmak üzere sundukları delilleri yeterli görmediği durumlarda kendisi yeni deliller ortaya koymuştur. Tûnî, Ahbârî hakimiyetinin etkili olduğu dönemde yazdığı bu eserinde aklî deliller konusunda temkinli bir dil kullanmıştır. Hatta bu temkinli tavrı, Ahbâriyye tarafından Ahbârî olduğu şeklinde değerlendirilmesine neden olmuştur.¹⁴⁹ Ancak bu değerlendirmeyi doğru kabul etmek mümkün değildir. Zira Tûnî, usul kitabının ictihad bahsinde Esterâbâdî'nin ictihadın butlanı, ahbârın tamamının imamlardan sübutunun kesin olması vb. görüşlerine itiraz etmiş ve ictihadın sahih olduğunu savunmuş ve ahbârın tamamının sübutunun kesin olduğu görüşünü kabul etmemiştir.¹⁵⁰ Ayrıca Tûnî'nin usul kitabı yazması onun Usûlî olduğunun göstergesidir. Zira Ahbârî alimler, başlığında *usûlî'l-fikh* ifadesi geçen eserler kaleme almaktan imtina etmişler, Usûliyye'ye cevap maksadıyla usul meselelerini ya Esterâbâdî veya Hür el-Âmilî gibi *fevâid* türü eserler kaleme alarak incelemişler ya da Bahrânî gibi fûrû eserlerinin mukaddimelerinde değerlendirmişlerdir.

Usul konularının tasnif ve taksiminde önemli bir yeniliğe imza atan Tûnî, kendi dönemindeki taksimin aksine usul ilmini, lafız bahisleri ve aklî bahisler olmak üzere ikiye ayırmış ve kendi dönemindeki uygulamanın aksine vacibin mukaddimesi, emredilen şeyin zıddının da yasaklanması ve mefhum konularını, aklî çıkarımlar neticesinde olduğunu ifade ederek lafız bahislerine değil aklî konulara dahil etmiştir.¹⁵¹ Usul eserlerinin yazımında meydana gelen bu tarz değişiklikler aklî delillerin muhtevastaki değişimi göstermesi açısından da önemlidir.

Bu döneme kadar Ca'ferî usul yazımında belirgin bir duraklama görülmez. Ancak kendi döneminden önce sistemleştirilmemiş halde bulunan Ahbâriyye metodunu büyük bir titizlikle inceleyen

¹⁴⁷ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Ensârî, Şeyh Murtaza”, *TDVİA* (Erişim 13 Nisan 2020).

¹⁴⁸ Ammâr Ebû Rağîf, *el-Üsûsü'l-akliyye* (b.y., 1425), 103.

¹⁴⁹ Gleave, “Imami Shi'i Legal Theory: From its Origins to the Early Twentieth Century”, 224.

¹⁵⁰ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hüseyin er-Radavî (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 290.

¹⁵¹ A'recî, “en-Nazariyyetü'l-usûliyye (1)”, 163; Âsafî, “Devru'l-Vahid el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”, 38; Radavî, “Maa'l-Kitâb”, 28.

ve onu yeni bir anlayışla temellendirerek bir ekol haline getiren¹⁵² Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) ile birlikte usul yazımında bir duraklamanın meydana geldiği inkar edilmeyen bir gerçektir. Bu dönem, sûfimeşrep olmakla birlikte müfrit bir Ahbârî olan Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680)¹⁵³ ile devam etmiş, ancak Bihbehânî'nin (v. 1205/1791) tarih sahnesine çıkmasıyla son bulmuştur.¹⁵⁴



¹⁵² Yurdagür, “Ahbâriyye”.

¹⁵³ Feyz-i Kâşânî, Usûliyye'yi sert bir dille eleştirmiş, hatta Usûlî alimlerin cennete giremeyeceklerini iddiaya kadar bu eleştirilerinin dozunu arttırmıştır. Bkz. Hamid Algar, “Feyz-i Kâşânî”, *TDVİA* (Erişim 26 Mayıs 2019).

¹⁵⁴ Bihbehânî ve Bahrânî'nin eserleri üzerinden Ahbâriyye-Usûliyye ihtilafını inceleyen bir çalışma için bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİHBEHÂNÎ'YE KADAR CA'FERÎ MEZHEBİNDE DELİL VE AKIL

Bu bölümde esas konumuza geçmeden önce incelediğimiz döneme adını veren Bihbehânî'nin hayatı ve ilmî kişiliğinin yanı sıra genel bir fikir vermesi açısından Ca'ferî fıkıh usulündeki delillere ana hatlarıyla değinecek, Ca'ferî mezhebine ait hadis, kelim ve usul eserlerinde aklın mahiyeti ve değeriyle ilgili değerlendirmelere ve farklı açılardan aklın kısımlarına yer vereceğiz. Ayrıca Bihbehânî'ye kadar Ca'ferî fıkıh usulünde akıl delilinin mahiyet ve muhtevasına ilişkin yaklaşımları kronolojik olarak ele alacağız.

I. BİHBEHÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. HAYATI

Şîî alimleri tarafından hicri XII. asrın müceddidi ve Ca'ferî mezhebinde Ahbâriyye ekolünün gücünü zayıflatarak Usûliyye ekolünü yeniden hakim duruma getiren müctehid olarak kabul edilen Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel el-Bihbehânî İran'ın o zamanki başkenti İsfahan'da doğdu. Kaynaklarda onun doğum tarihi hakkında h. 1116 (1704-1705), h. 1117 (1705-1706) ve h. 1118 (1706-1707) yılları verilmekle birlikte¹⁵⁵ torunu Ahmed el-Bihbehânî doğum tarihinin h. 1117 (1705-1706) yılı olduğunu kaydeder. Soyu baba tarafından Şeyh Müfid'e, anne tarafından ise meşhur muhaddis ve Meclisî-i Evvel olarak bilinen Muhammed Takî el-Meclisî'ye (v. 1070/1659) dayanır.¹⁵⁶ Bihbehânî'nin hem anne hem de baba tarafından ilimle meşgul bir aileye mensup olması onun ilmî bir ortam ve çevrede büyümesine vesile oldu. İran Şîî ulemâsının başlıca simalarından olan ve XVII. yüzyılın son çeyreğinde İran'ın dini hayatı üzerinde etkili olan Molla Muhammed Bakır el-Meclisî'nin talebelerinden babası Molla Muhammed Ekmel, hocası Meclisî'nin kardeşi Amine Hatun ile Muhammed Sâlih el-

¹⁵⁵ Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, II, 94; Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, "Mukaddime", *el-Hâşiye alâ medâriki'l-ahkâm*, mlf. Muhammed Bâkır el-Vahid el-Bihbehânî (Meşhed: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1419), I, 20; Hamid Algar, "Bihbehânî, Muhammed Bâkır", *TDVİA* (Erişim 16 Şubat 2019).

¹⁵⁶ Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, "Mukaddime", I, 20.

Mâzenderânî'nin evliliğinden olan Nureddin b. Muhammed'in kızıyla evlendi ve bu evlilikten Muhammed Bâkır dünyaya geldi.¹⁵⁷

İlk eğitimini babasından ve halasından alan Bihbehânî, babasının vefatına kadar İsfahan'da kaldı. Bihbehânî'nin gençlik yılları, Afganlıların başına geçen Mir Mahmud'un, 1722'de İsfahan yakınlarında Safevî ordusunu ağır bir yenilgiye uğratıp başkent İsfahan'ı kuşattığı, Safevî Sultanı Hüseyin Şah'ı 30 Muharrem 1135'te (10 Kasım 1722) kayıtsız şartsız teslim olmak zorunda bıraktığı ve böylece Afganlıların, İran'ın resmi hakimi durumuna geldiği bir döneme rastlar.¹⁵⁸ Bihbehânî, Safevî devletinin ortadan kalkmasıyla ilmî merkez olma hüviyetini kaybeden İsfahan'dan henüz 18 yaşındayken bir daha dönmek üzere ayrıldı.¹⁵⁹ O dönemde dini ilimleri tahsil etmek isteyen Şîî ilim talebeleri atebât-ı mukaddeseden¹⁶⁰ sayılan Kerbelâ ve Necef'e gitmekteydi. Bihbehânî de ilim tahsil etmek maksadıyla Necef'e gitti. Orada Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî'den felsefe ve mantık, Seyyid Sadreddin er-Radavî el-Kummî'den fıkıh ve usul okudu. Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî ondaki zekâyı ve ilme olan yeteneğini görünce kızını onunla evlendirdi. Bihbehânî, bu iki hocasının yanında başka alimlerden de ders aldı.¹⁶¹ Necef'te yaklaşık otuz yıl kaldıktan sonra İran'ın Hûzistan eyaletinin bir şehri ve aynı zamanda eski bir ilim merkezi olan Bihbehân'a yerleşti. Bihbehânî'nin, diğer ilim merkezlerine nispetle mütevazı bir konumda olan Bihbehân şehrini tercih etmesinin nedenleri arasında; genelde Hûzistan eyaletinin özelde ise Bihbehân'ın Ahbârîler'in merkezi haline gelmesi¹⁶² ve annesinin amcasının oğlu gibi bazı akrabalarının Bihbehân'da yaşıyor olması zikredilmektedir. Bu nedenlerin yanında İran'da kurulan Afgan hakimiyeti sırasında 1727'de yapılan antlaşma gereği Osmanlılar'a bırakılan Hûzistan'ın, Şîa'ya karşı ılımlı olan Nadir Şah tarafından geri alınması ve Nadir Şah'ın buraya merkezden bir vali göndererek kontrolü sağlaması da¹⁶³ ifade edilebilir.

¹⁵⁷ Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb*, I, 51; Muhammed Abdülhasan Muhsin Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye - Dirâse tahliliyye*- (Kûfe: Câmiatü'l-Kûfe, Külliyyetü'l-Fıkh, Doktora Tezi, 2009), 67; Algar, "Bihbehânî, Muhammed Bâkır".

¹⁵⁸ Tufan Gündüz, "Safevîler", *TDVİA* (Erişim 09 Mayıs 2019).

¹⁵⁹ Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, "Mukaddime", I, 21; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahliliyye*-, 67; Ca'feriyân, *Atlasü's-Şîa*, 142-143.

¹⁶⁰ Necef, Kerbelâ gibi imamların türbelerinin bulunduğu yerlere verilen isim. Atebât hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, "Atebât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2023).

¹⁶¹ Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, "Mukaddime", I, 21-22.

¹⁶² Bihbehân'ın Ahbârîler'in merkezi haline gelmesinde döneminin ünlü Ahbârî alimlerinden olan Abdullah b. Sâlih es-Semâhicî'nin (v. 1135/1723) bu düşüncüyü yaymak için Bihbehân'a yerleşmesinin etkili olduğu söylenebilir. Bilgi için bkz. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, "Mukaddime", 23.

¹⁶³ Recep Uslu, "Hûzistan", *TDVİA* (Erişim 18 Mayıs 2019).

Bihbehânî, burada yaklaşık otuz sene taraftarı olduğu Usûlî düşüncüyü yaymaya ve Ahbârîler’le mücadele etmeye başladı. Bihbehânî, *Risâle fî hücciyeti ’l-icmâ*, *Risâle fî asâleti ’l-berâe*, *Risâle fî ’l-kıyâs* ve *Risâle fî ’l-ictihâd ve ’l-ahbâr* gibi Usûlîler’in tezlerini müdafaa eden ve Ahbârîler’in fikirlerini çürüten bazı eserleri bu dönemde kaleme aldı ve “Vahîd” lakabı kendisine burada verildi. Bihbehân’da Ahbârîler’e karşı mücadele yürüten Bihbehânî, camilerde vaazlar vererek halkın ve alimlerin çoğunluğunun Usûlî mektebini benimsemesini sağladı. Öyle ki fetva gerektiren meselelerde Yusuf el-Bahrânî’yi taklid eden ve Ahbârî eğilimlere sahip bölge halkı ilmî çalışmalarıyla etki alanını arttıran Bihbehânî’yi taklid etmeye başladı.¹⁶⁴ Bihbehânî bu mücadeleden sonra ölünceye kadar ikamet edeceği Necef’ döndü. Burada bir müddet kalan Bihbehânî daha sonra h. 1165 yılında Ahbârîler’in etkili olduğu Kerbelâ’ya geçti ve burada vefat etti.¹⁶⁵

Kaynakların aktardığına göre Bihbehânî 90 veya 93 yıl yaşamıştır. Kerbelâ’da, hayatta iken her gün ziyaret ettiği Hz. Hüseyin’in mezarının yanına¹⁶⁶ defnedilen Bihbehânî’nin vefat tarihi konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Bihbehânî’nin torunu Ahmed el-Bihbehânî *Mir’âtü ’l-ahval* adlı eserinde hicrî 1205 yılının Şevval ayında (Haziran 1791), Hânsârî hicrî 1208 (1794) senesinde,¹⁶⁷ Muhaddis Kummî ise Bihbehânî’nin öğrencilerinden Sadreddin el-Amilî ve Muhammed Bâkır er-Reştî’den nakille hicrî 1206’da vefat ettiğini kaydeder. Ancak bunlar arasında en doğru tarih, torununun da kabul ettiği hicrî 1205 yılıdır.¹⁶⁸ Bihbehânî’nin mezar taşında da vefat tarihi olarak bu tarih yazılıdır.

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Bihbehânî, hemen bütün araştırmacıların ittifakla belirttiği gibi fıkıh ve usul alanındaki seçkin konumundan dolayı, “üstadü’l-küll”, “müceddid”, “müessis”, “allâme-i sâni”, “muhakkık-ı sâlis”, “üstad-ı ekber”, “âyetullah” gibi birtakım lakaplarla anılmıştır.¹⁶⁹ Onun böyle büyük lakaplarla anılmasının arkasında yatan önemli nedenlerin başında Ahbârîyye’nin gücünü zayıflatması, Usûliyye

¹⁶⁴ Algar, “Bihbehânî, Muhammed Bâkır”; Müessesetü Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Türâs, “Mukaddime”, 22-23; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu ’l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 72-73.

¹⁶⁵ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu ’l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 74.

¹⁶⁶ Algar, “Bihbehânî, Muhammed Bâkır”.

¹⁶⁷ Hânsârî, *Ravzatü ’l-cennât fî ahvâli ’l-ulemâ ve ’s-sâdât*, II, 98.

¹⁶⁸ Tebrîzî, *Reyhânetü ’l-edeb*, I, 51; Tahrânî, *Tabakâtü a ’lâmi ’ş-Şîa*, X, 172; Emîn, *A ’yânü ’ş-Şîa*, IX, 182; Müessesetü Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Türâs, “Mukaddime”, I, 35; Algar, “Bihbehânî, Muhammed Bâkır”; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu ’l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 78.

¹⁶⁹ Müessesetü Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Türâs, “Mukaddime”, I, 20; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu ’l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 65; Hânsârî, *Ravzatü ’l-cennât fî ahvâli ’l-ulemâ ve ’s-sâdât*, II, 94; Tebrîzî, *Reyhânetü ’l-edeb*, I, 51; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti ’l-fukahâ*, XIII, 529.

ekolünü yeniden canlandırması¹⁷⁰ ve Ca'ferî fıkıh ve usul ilminin gelişmesinde kendisinden sonraki fakih ve usulcileri etkilemesidir. Nitekim hemen bütün Ca'ferî fıkıh tarihi araştırmacılarının da tespit ettiği üzere Vahîd el-Bihbehânî sadece Ahbârî ekolünü mutlak yenilgiye uğratmasıyla değil aynı zamanda usul ilmine getirdiği yeni yaklaşımlarıyla yeni bir dönemin başlatıcısı olmuş, usul alanında yazdığı birçok eserle devam eden durgunluk dönemini sona erdirmiş¹⁷¹ ve böylece Usûliyye'nin kendi dönemindeki müceddidi kabul edilmiştir.¹⁷² Tahrânî'nin aktardığına göre Kerbelâ'daki ilmi faaliyetleriyle şöhret bulan Bihbehânî, Kerbelâ başta olmak üzere diğer bölgelerde Şîa'nın lideri konumuna yükselmiştir.¹⁷³ Ca'ferî mezhebinde fıkıh ve ictihad tarihi hakkında çalışma yapanlar, ittifakla Bihbehânî'yi ictihad anlayışının gelişmesine büyük katkı yapanlardan biri olarak zikretmektedirler.¹⁷⁴ Bihbehânî yeni bir dönemin başlatıcısı olarak gerek eserleriyle gerekse yetiştirdiği öğrencileriyle kendisinden sonraki usul alimlerine, aklın hücciyeti, usûl-i ameliyyenin temelini oluşturan yaklaşımlar, haber ve ictihad gibi konularda yeni ufuklar açmıştır.¹⁷⁵ Onun talebeleri vasıtasıyla siyasal İslam reformlarının ortaya çıkmasına etki ettiği¹⁷⁶ ve siyasî nüfuz sahibi kuvvetli bir müctehid sınıfının oluşmasına sebep olduğu¹⁷⁷ da ifade edilmektedir.

Bihbehânî, Ahbâriyye'nin etkisiyle usul düşüncesinde ve yazımında meydana gelen ve bir asırdan fazla süren duraklamayı sonlandırmıştır. Zira Tûnî'den (v. 1071/1660) Bihbehânî'ye kadar kayda değer bir usul eserinin varlığından söz edilmemektedir. Bihbehânî'yle birlikte usul düşüncesi yeniden canlanmış ve usul eserleri yoğun bir şekilde yazılmaya başlanmıştır. Çağdaş usulcü ve araştırmacı Ca'fer es-Sübhânî, Bihbehânî'nin liderliğinde başlayan usul hareketinin; usul alanındaki çalışmaların artması, fikhî bilgi üretiminde aklî ilkelerin yeniden kullanılmaya başlanması, usul alanında yeni açılımların sağlanması, Ahbârî hareketin aktivitesinin azalması, ansiklopedik usul ve fıkıh eserlerinin yazılmasıyla öne çıktığını ifade etmektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Robert M. Gleave, "Al-Bihbahânî, Muḥammad Bâqir", *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon) (Brill, 01 Ekim 2009).

¹⁷¹ Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, I, 439.

¹⁷² Abdurrahîm, *es-Sirâ' beyne 'l-ahbâriyyîn ve 'l-usûliyyîn*, 32.

¹⁷³ Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi 'ş-Şîa*, X, 171-172.

¹⁷⁴ Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, 195-196.

¹⁷⁵ Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi 'l-usûl*, 272.

¹⁷⁶ Bihbehânî'nin İran ve Irak'taki talebeleri vasıtasıyla siyasal İslam reformlarına etkisi konusunda bilgi için bkz. Zackery M. Heern, *Usuli Shi'ism: The Emergence of An Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq And Iran* (Utah: University of Utah, Doktora Tezi, 2011), 63-88.

¹⁷⁷ Algar, "Bihbehânî, Muhammed Bâkır".

¹⁷⁸ Sübhânî, *Edvâru 'l-fikhi 'l-İmâmî*, 296-297; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti 'l-fukahâ*, III, 530.

Bihbehânî'nin ilmî kişiliğini yansıtan göstergelerden biri Ahbârîler'le girdiği ilmî mücadeledir. Şöyle ki; XVIII. yüzyılın ortalarında Irak'taki ilim merkezleri Ahbârîler'in etkisi altındaydı. Öyle ki Usûlîler, kendi görüşlerini açıklayamayacak kadar baskı altındaydı ve Ahbârîler'le ilmî tartışmaya cesaret edemiyorlardı.¹⁷⁹ Bihbehânî Irak ilim merkezlerini Ahbârî mektebinin tesirinden çıkarmak Ahbârîler'in merkezi durumunda olan Kerbelâ'ya gitti. Kerbelâ'ya varır varmaz Ahbârîler'in reisi olan Yusuf el-Bahrânî'nin (v. 1186/1772) arkasında namaz kılmanın ve onun ders meclislerine devam etmenin haram olduğunu ilân etti. Bihbehânî ile Bahrânî arasında öğrencilerinin huzurunda büyük ilmi münazaralar yaşandı ve zaman zaman bu ilmi tartışmalar sabaha kadar devam etti. Bihbehânî karşısında yenilen Bahrânî'nin bu tutumu sebebiyle Ahbârîler'in bir kısmı Usûlî mektebine geçti, diğerleri de Kerbelâ'yı terk etmek zorunda kaldılar. Bu yenilgiden sonra Ahbârî mektebi bir daha Usûlîler'e karşı üstünlük sağlayamadı. Bihbehânî'nin bu zaferinde Yusuf el-Bahrânî'nin de payı büyüktür. Zira o, ılımlı yaklaşımıyla müfrit Ahbârîler'i teskin ederek Usûlî düşüncenin hakim olmasına imkan tanımış ve cenaze namazını kıldırmasını vasiyet edecek kadar Bihbehânî'nin ilmi şahsiyetine saygı duymuştur.¹⁸⁰

Bihbehânî ile Yusuf el-Bahrânî'nin münasebetleri kaynaklarda yer almaktadır. Kaynaklarda ifade edildiğine göre Bihbehânî birkaç gün Bahrânî'nin dersine devam ettikten sonra sahn-ı şerife¹⁸¹ gider ve yüksek sesle şöyle nida eder: “Ey insanlar! Ben size Allah'ın hüccetiyim.” Bu söz üzerine insanlar onun etrafında toplanır ve ona ne istediğini sorarlar. O da Bahrânî'nin kürsüsünü kendisine vermesini ve talebelerine kendi kürsüsünde dersine katılmalarını emretmesini ister. Bahrânî'ye bu talep iletilince bu talebi kabul eder. Bu olay, Ahbârîyye'nin etkisinin kırıldığı şeklinde yorumlanır ve Bihbehânî'nin bu ve benzeri çıkışlarından sonra birçok Ahbârî talebenin Usûlî düşüncüyü benimsediği ifade edilir.¹⁸²

Bihbehânî ve öğrencilerinin, Ahbârîyye karşısında başarılı olmasının sebepleri arasında şu hususlar zikredilmektedir: *Bihâru'l-envâr* ve *Vesâilü's-Şîa* gibi geniş hacimli hadis külliyyatının Usûlî alimler için zengin bir malzeme oluşturması; Ahbârîler'in merkezi konumunda olan Kerbelâ'ya Bihbehânî'nin gelişiyle birlikte ciddi bir tartışma zemininin oluşması ve öğrencilerin huzurunda yapılan bu tartışmaların her iki tarafın görüşlerini mukayeseye imkan vermesi; Ahbârîyye'nin son büyük

¹⁷⁹ Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, “Mukaddime”, I, 24.

¹⁸⁰ Abbâs Kummî, *el-Fevâidü'r-radaviyye fî ahvâli ulemâi'l-mezhebi'l-Ca'feriyye -Sergüzeşt-i âlimân-i Şîa-*, nşr. Nâsir Bâkırî Bîdhendî (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1385), II, 1091; Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, 92; Gleave, “Al-Bihbahânî, Muḥammad Bâqir”.

¹⁸¹ Hz. Hüseyin'in türbesinin avlusuna verilen isim.

¹⁸² Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, “Mukaddime”, I, 24-25; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 74.

temsilcisi Bahrânî'nin Usûlî düşünce ve temsilcilerine karşı mutedil ve uzlaşmacı tavrı¹⁸³ ve Esterâbâdî gibi Ahbârîler'in daha önceki büyük âlimler hakkında hakarete varan sözler sarf etmesi.¹⁸⁴

Bihbehânî sadece Ahbâriyye ile ilmî tartışmalara girmemiş döneminde yaşayan Sünnî alimlerle de münazaraları olmuştur. Örneğin Eş'arî bir alimle rü'yet konusunda münazara içeren yazışmaları olmuştur.¹⁸⁵

Çağdaşları, Bihbehânî'nin ilmî kişiliğiyle ilgili övgü dolu sözler söylemişlerdir. Hicrî 1175 yılının hac yolculuğu esnasında Bihbehânî ile görüşme bahtıyarlığına erdiğini ifade eden Şeyh Abdünnebi el-Kazvîni onun hakkında övgü dolu cümlelerle bahsetmiş, döneminin ilim öncüsü olması sebebiyle Allah'ın kendisine lütufta bulunduğunu; fıkıh, usûl ve ricâl ilimlerinde saymaya gerek olmayacak derecede meşhur eserlere sahip olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶

¹⁸³ Bahrânî'nin mutedil çizgisini ve uzlaştırmacı tavrını görmek için mufasssal fıkıh eserinin başındaki on ikinci mukaddimeye bakmak yeterlidir. O, müctehid ile Ahbârî arasındaki farkların son zamanlarda sıkça sorulduğunu, bazı alimlerin bu farkları çoğalttığını, hatta muhaddis Abdullah es-Semâhicî'nin (v. 1135/1723) muhtasar eserinde bu farkları 43'e kadar çıkardığını (Söz konusu eserin tercümesi için bkz. Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 [01 Haziran 2013], 137-153.) belirttikten sonra ilk başlarda Ahbâriyye mezhebini desteklediğini, hatta bunun için bir eser yazdığını, ancak daha sonra bu konuda fikir yürütmeyi bıraktığını ve bu konuları tartışmaktan vazgeçtiğini ifade etmiştir. Zira ona göre iki mezhep arasındaki ihtilaf noktalarının her biri kendi başlığı altında incelendiğinde net bir ayrışma söz konusu değildir. Nitekim bazı müctehidler yer yer Ahbâriyye'nin görüşünü kabul etmiş; bazı Ahbârî alimler de kimi konularda müctehidlerin görüşünü savunmuştur. Öyle ki müctehidlerden bazıları akıl delilini hüccet kabul etmemiş, buna mukabil Ahbâriyye'nin reisi kabul edilen Şeyh Sadûk (v. 381/991) ise hazr ve ibâha konusunda ibâha görüşünü benimsemiştir. Onun değerlendirmesine göre ilk asır olarak ifade ettiği dönemde muhaddis ve müctehidler arasında bu ihtilaflar ses getirmemiş, bazı cüz'î meseleler tartışılrsa dahi hiç kimse karşı tarafı kınamamıştır. Bu konuda alimlere düşen vazife imamların mezhebine uymak ve onların yolundan gitmektir. Bununla birlikte gerek Ahbâriyye'den gerekse müctehidlerden kimileri gaflet eseri ve anlayışlarındaki kusurları yüzünden bu yoldan sapmışlardır. Ancak bu durum yermeyi ve kötülemeyi gerektirmez. Nitekim her iki kesimden alimler bazı meselelerde ihtilaf edebilirler, hatta bunlardan biri, kendisine dahi muhalefet etmiş olabilir. Fakat bu durum, bir kınama ve yermeye sebep olmamıştır. Bu değerlendirmeyi yapan Bahrânî özetle bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: Ahbâriyye mezhebinin müceddidi Esterâbâdî'ye kadar iki kesim arasındaki ihtilaflar böyle devam etmiştir. Ancak o, muhaliflere karşı kınayıcı ve kötüleyici bir dil kullanmış ve alimlere yakışmayacak şekilde çok fazla taassup içeren değerlendirmelerde bulunmuştur. Halbuki onun eleştirdiği konuların, geçmişteki ihtilaflardan bir farkı yoktur. Ona yakışan tutum, müctehidlerin sözlerini doğruya hamletmek olmalıydı. Nitekim onlar, dinin ve sünnetin ikamesi için olanca güçlerini harcadılar. Özellikle Esterâbâdî'nin çokça kınadığı âyetullah (Allâme el-Hillî), sunduğu kesin delillerle ve telif ettiği eserlerle birçok kişinin doğruyu bulmasına vesile oldu. Hatta ondan sonra gelenler, onun yazdığı eserlerdeki bilgileri derlemekten başka bir şey yapmadı. Dolayısıyla Hillî, kınanmayı ve dini tahrip ithamını (Esterâbâdî'nin Allâme el-Hillî'ye yönelik dini tahrip etme iddia ve ithamında bulunduğu konu hakkında bkz. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 497.) hak etmek yerine övgü ve saygıyı hak etmektedir. Bahrânî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 167-170.

¹⁸⁴ Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, 93.

¹⁸⁵ Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, XXII, 289; a.mlf., *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*, X, 173.

¹⁸⁶ Şeyh Abdünnebi Kazvîni, *Tetmîmü emeli'l-âmâl*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü'l-Hıyâm, 1407), 75.

Bihbehânî, ilim yolculuğunca ulaştığı seviyeyi soranlara şu sözlerle cevap vermiştir: “Ulaştığım bu seviyeyi kendimden bilmiyorum. Kendimi bu konuda asla bir yere koymuyorum. Alimleri tazim etmede ve onların isimlerinden övgüyle bahsetmeden asla geri durmadım. Gücüm yettiğince ilim tahsil etmeyi hiçbir şekilde bırakmadım ve hayatımın her aşamasında ilmi önceledim.”¹⁸⁷

Burada şu hususa değinmekte fayda mülahaza ediyoruz: Çalışmamızın “Giriş” bölümünde tezimizin dönem bakımından sınırlandırılması konusunu ele alırken bazı çağdaş ilim adamları, Bihbehânî ve talebelerinin bilimsel gayretleri sonucunda Bihbehânî ekolünün ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Nitekim Muhammed Bâkır es-Sadr,¹⁸⁸ Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî¹⁸⁹ ve Resûl Ca‘feriyan¹⁹⁰ Vahîd el-Bihbehânî ile başlattıkları döneme “Bihbehânî Ekolü” (*Medresetü'l-Bihbehânî*) adını vermişlerdir. Ancak -kanaatimizce- Bihbehânî dönemini bir ekol olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira Şîa’da Ahbâriyye ve Usûliyye adıyla iki ekol vardır. Bihbehânî ve onun çizgisinden giden usulcülere, Usûliyye ekolüne mensup olduklarından dolayı Usûliyye’den ayrı bir ekol olarak görmek mümkün değildir. Bununla birlikte Usûliyye’yi yeniden canlandırmada ve Şîi havzalarının neredeyse tamamında Usûlî düşüncenin yerleşmesinde büyük payları olduğu için bu ekolün en güçlü temsilcileri ve taşıyıcıları olduklarını söylemek mümkündür.

Bihbehânî yaşadığı çağda usulcülerin başı kabul edilmiştir. Onun bu şekilde anılmasında kendisinden sonraki usulcülerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak onun talebeleri olmasının etkisi vardır.¹⁹¹ Onun en büyük başarısı, sonraki nesillerde Usûlî öğretileri yaymaya devam eden öğrenciler yetiştirmesidir.¹⁹² Bihbehânî’nin Ahbâriyye’ye karşı giriştiği mücadeleden zaferle çıkması ders halkasına birçok öğrencinin katılmasına vesile olmuştur. Onun talebe yetiştirmedeki bu başarısı nedeniyle kendisine “üstâdü’l-küll” lakabı verilmiştir.¹⁹³ İctihâd seviyesinde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Onun öğrencileri Ahbârîler’e karşı mücadelesinde onun yanında olmuşlar, öğrencilerinin öğrencileri de bu çizgiyi devam ettirmişlerdir. Bihbehânî, yaşı ilerleyince kürsüsünü öne çıkan talebelerine bırakmış, Bahrülulûm’u Necf’e, Seyyid Ali et-Tabâtabâî’yi de Kerbelâ’ya göndermiştir.¹⁹⁴ Böylece Bihbehânî tarafından canlandırılan Usûlî düşünce, yetiştirdiği öğrencileriyle daha da

¹⁸⁷ Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, II, 98.

¹⁸⁸ Sadr, *Meâlim*, 90.

¹⁸⁹ Tabatabâi, *An introduction to Shi'i law*, 56-57.

¹⁹⁰ Ca‘feriyan, *Atlasü's-Şîa*, 135.

¹⁹¹ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 66.

¹⁹² Gleave, “Al-Bihbahânî, Muḥammad Bâqir”.

¹⁹³ Ca‘feriyan, *Atlasü's-Şîa*, 133.

¹⁹⁴ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 78.

geliştirilmiştir. Bu öğrencilerden özellikle bazıları başta fıkıh usulü olmak üzere birçok ilim dalında eserler kaleme almışlardır. Onların bu alanda yazdığı eserler, kendinden sonra usul çizgisinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Bihbehânî'nin öğrencileri sayesinde gelişen Usûlî ekol günümüzde Şia'da hakim eğilim olarak varlığını devam ettirmektedir.

Bihbehânî'nin en tanınmış öğrencileri arasında -çalışmamızda da usul eserlerini kaynak olarak kullandığımız- şu usulcüler vardır: Muhammed Mehdî en-Nerâkî (v. 1209/1795), Muhammed Mehdî Bahrülulûm et-Tabâtabâî (v. 1212/1797), Muhsin el-A'recî (v. 1227/1812), Ca'fer b. Hızır Kâşifülgîtâ (v. 1228/1813), Mirzâ Ebû'l-Kâsım el-Kummî (v. 1231/1815), Ahmed en-Nerâkî (v. 1245/1829), Muhammed Takî el-İsfahânî (v. 1248/1832). Bunların dışında yetiştirdiği talebeler arasında şu isimler sayılabilir: En büyük oğlu Âga Muhammed Ali Bihbehânî (v. 1216/1801),¹⁹⁵ *Münthe'le'l-makal* isimli eserin sahibi Ebû Ali el-Hâirî el-Mâzenderânî (v. 1215/1800), *Riyâzû'l-cinân* isimli eserin müellifi Seyyid Ahmed el-Attâr el-Bağdâdî (v. 1215/1800), Muhammed Mehdî eş-Şehristânî (v. 1216/1801) Şehid-i Sâlis olarak bilinen Muhammed Mehdî el-Horasânî (v. 1217/1802), *Miftâhu'l-kerâme*'nin müellifi Seyyid Muhammed Cevâd el-Amilî (v. 1226/1811), Allâme el-Hillî'nin *el-Muhtasarü'n-nâfi'* isimli eserine yazdığı *Riyâzû'l-mesâil fî beyâni'l-ahkâm bi'd-delâil* isimli meşhur şerhi sebebiyle *Sâhibu'r-riyâz* namıyla meşhur Seyyid Ali b. Muhammed Ali et-Tabâtabâî (v. 1231/1816), *Keşfü'l-kınâ'an vücûhi hücciyeti'l-icmâ'* ve *Mekâbisü'l-envâr* gibi önemli eserlerin sahibi Esedullâh et-Tüsterî [eş-Şüsterî] ed-Dizfûlî el-Kâzîmî (v. 1234/1819), *Riyâzû'l-cenne* isimli eserin yazarı Seyyid Muhammed Hasan el-Hûî (v. 1246/1830), Şemseddin b. Cemaleddin el-Bihbehânî (v. 1247/1831), Hüccetü'l-İslâm namıyla meşhur Muhammed Bâkır el-İsfahânî (v. 1250/1834), Seyyid Muhammed el-Horasânî (v. 1255/1839), *İşârâtü'l-usûl* eserinin müellifi Muhammed İbrahim el-Kelbâsî [Kerbâsî] (v. 1261/1845), *Metâliu'l-envâr* isimli eserin yazarı Seyyid Muhammed b. Bâkır eş-Şeffî (v. 1263/1847).¹⁹⁶

Bihbehânî telif konusunda da oldukça velut bir şahsiyettir. Başta usul ve fıkıh ilmi olmak üzere birçok alanda eser telif etmiştir. Tahrânî'nin aktardığına göre Bihbehânî'nin 60'a yakın kitap ve risalesi vardır.¹⁹⁷ Bunlardan en önemlileri usul alanında yazdığı eserlerdir. “Araştırmanın Kaynakları” başlığında da ifade ettiğimiz üzere Bihbehânî'nin bu alanda kaleme aldığı *el-Fevâidü'l-hâiriyye* isimli eseri, aslında *el-Fevâidü'l-hâiriyyeti'l-atika/kadime* ile *el-Fevâidü'l-hâiriyyeti'l-cedide* isimli iki çalışmadan oluşmaktadır. Birinci eseri 36, ikinci eseri ise 35 fâideden oluşmaktadır. Usul alanında

¹⁹⁵ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hamid Algar, “Bihbehânî, Muhammed Ali”, *TDVİA* (Erişim 30 Nisan 2023).

¹⁹⁶ Bihbehânî'nin yetiştirdiği öğrencilerin tam listesi için bkz. Hırzuddin, *Maârifü'r-ricâl fî terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ*, I, 122; Komisyon, *Mevsûatu tabakâtü'l-fukahâ*, XIII, 530-531; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şia*, X, 172; Sübhânî, *Edvâru'l-fikhi'l-İmâmî*, 294-296; Ali Devvânî, *Vahid-i Bihbehânî* (Tahrân: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1362), 169-250.

¹⁹⁷ Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şia*, X, 173-174.

yazdığı risaleleri ise *er-Resâilü'l-usûliyye* kitabında toplanmıştır. Bu eserde usul konularına ilişkin altı risale derlenmiştir. Onun, Şeyh Hasan el-Âmilî'nin (v. 1011/1602) *Meâlimü'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn* adlı eserine yazdığı haşiye ise yazma halde bulunmaktadır. Bihbehânî'nin fıkıh alanındaki risaleleri ise *er-Resâilü'l-fikhiyye* isimli çalışmada toplanmıştır. Bu eserde fikhın farklı konularına ait toplam on bir risale mevcuttur. Bihbehânî bazı fûrû eserlerine şerh ve haşiye yazmıştır. Bunların başında meşhur Ahbârî alim Feyz el-Kâşânî'nin *Mefâtihu's-şerâi'* eserine yazdığı *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi's-şerâi'* eseri gelmektedir. On bir cilt halinde basılan bu kapsamlı eser,¹⁹⁸ kitabın namaz, oruç, zekat ve humus gibi ibadetle ilgili bölümlerini şerh etmektedir. Bihbehânî'nin fûrû alanında yazdığı bir diğer eser de Seyyid Mûsevî el-Âmilî'nin, Muhakkik el-Hillî'nin *Şerâiu'l-İslâm* adlı eserinin üzerine yazdığı *Medârikü'l-ahkâm* isimli şerhin haşiyesi olup üç cilt halinde basılmıştır.¹⁹⁹ Öte yandan Bihbehânî, Muhakkik Erdebilî'ye ait fûrû eserinin muamelât bahsi üzerine *el-Hâşiye alâ mecmei'l-fâide ve'l-burhân* isimli bir haşiye yazmıştır. Eserde Bihbehânî, Erdebilî'nin bazı görüşlerini eleştirmektedir. Bihbehânî'nin fıkıh sahasında kaleme aldığı bir diğer haşiye de Muhakkik el-Hillî'nin *İrşâdü'l-ezhân* isimli eserinin ibadetler kısmını şerh eden Muhakkik Sebzevârî'nin *Zehîratü'l-meâd fî şerhi'l-İrşâd* adlı esere yazdığı haşiyedir. Bihbehânî'nin bu şerh üzerine yazdığı haşiye *Kitabü's-savm*'a kadardır.²⁰⁰ Bihbehânî Ahbârî alimlerin görüşlerini eleştirmek için meşhur Ahbârî alim Feyz el-Kâşânî'nin *el-Vâfi* isimli 26 ciltlik hadis eserine *Hâşiyetü'l-Vâfi* isimli bir haşiye yazmıştır.²⁰¹ Bihbehânî ricâl ilmi sahasında da önemli bir isimdir. O, Mirzâ Muhammed b. Ali el-Esterâbâdî'nin (v. 1028/1619) kaleme aldığı *Menhecü'l-makâl fî tahkiki ahvâli'r-ricâl* isimli eserine bir ta'lik yazmıştır. Bu eserin mukaddimesinde *fâide* başlığıyla zikrettiği beş başlık daha sonra *el-Fevâidü'r-ricâliyye* adıyla ayrıca yayınlanmıştır. Bihbehânî'nin söz konusu alanlar dışında kelam ilminin çeşitli konularında da eser yazdığı zikredilmektedir.²⁰²

Bihbehânî'nin eserlerinin neredeyse tamamı şerh, haşiye, ta'lik ve risale türlerine aittir. Bunun sebebi olarak Bihbehânî'nin, fikhî bilgi elde etmek için hadis kitaplarını esas alan Ahbârîler'in geçmiş dönemlerde istidlâlî fıkıh alanında yazılan literatürü arka plana atmalarına bir tepki olarak böyle bir

¹⁹⁸ Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi's-şerâi'*, nşr. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum, 1424).

¹⁹⁹ Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *el-Hâşiye alâ medâriki'l-ahkâm*, nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs (Kum: Sitâre, 1419).

²⁰⁰ Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, V, 85.

²⁰¹ Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *Hâşiyetü'l-vâfi*, thk. Müessesetü'l-allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum, 1426).

²⁰² Eserlerinin toplu listesi için bkz. Devvânî, *Vahîd-i Bihbehânî*, 146-148; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 238-240.

yazım yöntemini tercih ettiği söylenebilir.²⁰³ Bihbehânî'nin şerh ve haşiye türü eser yazımına yönelmesinin bir diğer sebebi de onun eleştirel kişiliği ve cedelci üslubudur. Bihbehânî yazdığı bu tür eserlerde metin sahibine ciddi eleştiriler yöneltir, ilmî anlamda zafiyet barındıran yorumların zayıflıklarını gözler önüne sermeye çalışır. Örneğin, Feyz el-Kâşânî'nin hadis kitabı üzerine yazdığı haşiyede, sadece kendince önemli gördüğü noktalara haşiye yazarak müellifin, Usûlîler'in icihad yöntemini iptal etmek için bazı rivayetler üzerine yaptığı yorumları eleştirir.²⁰⁴

Bihbehânî'nin hayatı ve görüşleri hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Onun hayatı hakkında yapılmış en geniş çalışma Ali Devvânî'ye ait *Vahîd-i Bihbehânî* adlı çalışmadır.²⁰⁵ Bihbehânî'nin nesebi, eserleri, hocaları, çağdaşları ve öğrencilerinin ele alındığı Farsça bu çalışma Akîl Hûrşâ tarafından Arapça'ya çevirilmiş ve 2015 yılında Kerbelâ'da bulunan Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Bühûs tarafından yayınlanmıştır. Ayrıca Abbâs Abîrî, 1968 yılında *Vahîd-i Bihbehânî -Pâsdâr-i harîm-i akl-* adında bir eser yazmıştır. Bu kitap Ensâriyân Yayıncılık tarafından *al-Wahid al-Behbahani Man of Intellect* adıyla İngilizce'ye ve *el-Vahîd el-Bihbehânî: Recûlû'l-akl* adıyla da Arapça'ya çevrilmiştir. Bunların dışında Muhammed Abdülhasan el-Garâvî Kûfe Üniversitesi'nde Bihbehânî'nin hayatı ve usul görüşleri²⁰⁶ hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır.

Bihbehânî hakkında “Uluslararası Allâme Müceddid Vahîd el-Bihbehânî Kongresi” adlı bir kongre düzenlenmiştir. Atebe-i Hüseyiniye Genel Sekreterliği tarafından 2-3 Ağustos 2015 tarihleri arasında Necef'te yirmiden fazla ülkeden gelen ilim adamlarının katıldığı bu kongrede Bihbehânî'nin ilmî şahsiyeti, etkileri, çeşitli ilim dalları hakkında yaptığı çalışmalar, Kerbelâ ve Necef'in ilmî ve dinî hayatına yaptığı katkılar vb. konular ele alınmıştır. Kurumun Genel Sekreteri Abdülmehdî el-Kerbelâî, Kongrenin açılış konuşmasında Bihbehânî'nin hatırasını yaşatmak için Kerbelâ'da “Vahîd el-Bihbehânî Medresesi” açmayı planladıklarını ifade etmiştir.²⁰⁷ Kongrenin Müdürü Hasan el-Musevî el-Burûcerdî, Kongre Hazırlık Komisyonu'nun kongre ilanından sonra birçok araştırmacının Arapça, Farsça ve İngilizce dillerinde Bihbehânî'nin kelim, fıkıh, usûl, hadis ricâl ilimlerine dair yaptığı katkılar hakkında 150'den fazla yayın sunduğunu ve Kongre Yüksek Karar Komisyonu'nun aldığı kararla bu

²⁰³ Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, “Mukaddime”, I, 31.

²⁰⁴ Seyyid Muhammed Kâşânî, “Mukaddime”, *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtihi's-şerâi'*, mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum, 1424), I, 31-32.

²⁰⁵ Devvânî, *Vahîd-i Bihbehânî*.

²⁰⁶ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahliliyye-*.

²⁰⁷ <https://ar.shafaqna.com/AR/45762/> (Erişim 31 Ağustos 2020).

çalışmalarının tamamının Arapça olarak basılacağını ifade etmiştir.²⁰⁸ Söz konusu çalışmalar Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs tarafından yayıma hazırlanmış ve Dâru'l-kefil tarafından basılmıştır.

II. CA'FERÎ FIKIH USULÜNDE DELİL

Sünnî usulünde olduğu gibi Ca'ferî usulünde de deliller; usul ilminin ana konularından biri,²⁰⁹ hatta gayelerinin gayesi olarak²¹⁰ kabul edilir. Ca'ferî usulünün kurucularından kabul edilen Şerîf el-Murtazâ (v. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067), fıkıh usulünü, fıkıhın delilleri olarak tarif ederler.²¹¹ Bu tarife göre *usûlü'l-fıkh* tamlamasındaki “usul”, “icmâlî deliller” anlamına gelmektedir.

Sözlük anlamı itibarıyla hasma karşı ileri sürmeye elverişli her türlü kanıt anlamında kullanılan hüccet terimi ile doğru sonuca götüren her türlü vasıta anlamındaki delil terimini²¹² bazı Ca'ferî usulcüler “sağlıklı düşünmekle matlûb-i haberîye ulaştırın vasıta” olarak tarif etmişlerdir.²¹³ Bu tanım mantıkçıların delil tarifiyle örtüşmektedir. Tarifte geçen “matlûb-i haberî”, delilin ulaştırdığı haberî cümleyi yani şer'î hükmü ifade eder. Örneğin; “Emir sîgası vacibe delalet etmesi bakımından açıktır. Her açık olan hüccettir. Öyleyse emir sîgası hüccettir.” mantıkî kıyasında sonuç cümlesi haberî bir cümledir. Usulcü bu delili kullanarak herhangi bir konunun şer'î hükmüne ulaşır.²¹⁴ Bu anlamda şer'î delil, şer'î hükme ulaştırın (*mûsil*) vasıttadır.

Ca'ferî usulcüler mantık ilminin terminolojisinden etkilenerek delile genellikle hüccet demeyi tercih ettiklerinden bir şeye delil olma özelliği verilmesini ve/veya delil olmaya elverişliliğini *hüccîyyet* olarak ifade etmişler ve delilin bizzat kendisi anlamında da *hüccîyyet* kelimesini kullanmışlardır. Örneğin; usulcüler “*hüccîyyetü haberî's-sika*” dediklerinde bununla “güvenilir râvinin rivayeti” delilini belirtmek istemişlerdir.²¹⁵ Bununla birlikte bazı delillerin, delil terimiyle, bazılarının da *hüccîyyet*

²⁰⁸ <http://www.dar-alturath.org> (Erişim 31 Ağustos 2020).

²⁰⁹ Mirzâ Ebû'l-Kâsım Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme fi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 1431), I, 47.

²¹⁰ Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 17.

²¹¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye fi Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 33; Ebû Ca'fer Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Kum: Sitâre, 1418), I, 7.

²¹² Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 12.

²¹³ Şeyh Bahâüddîn Muhammed Amilî, *Zübdetü'l-usûl maa havâşî'l-musannifi aleyhâ*, nşr. es-Seyyid Ali Cebbâr Gelbâğî (Kum: Dâru'l-Beyzâ, 1425), 26.

²¹⁴ Abdülhâdî Fadlî, *Durûs fi usûli fıkhi'l-İmâmiyye* (b.y.: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1420), I, 142.

²¹⁵ Fadlî, *Durûs fi usûli fıkhi'l-İmâmiyye*, I, 143.

terimiyle kullanılması şöhret bulmuştur. Örneğin akıl delili, genellikle delil terimiyle kullanılırken haber-i vâhid ve binâü'l-'ukalâ gibi deliller *hücciyet* terimine izafetle kullanılmaktadır.²¹⁶

Ca'ferî usulü literatüründe *hücciyet* ve hüccet kavramının ön plana çıkmasında kelimenin sözlük anlamının etkili olduğu açıktır. Zira sözlük anlamı itibarıyla hüccet; hasma karşı ileri sürülen kanıt, husumette kişiyi haklı çıkaran yön olarak tarif edilmiştir. Bu tariflere göre Şâri', mahkeme-i kübrâda mükellefî yapıp yapmadıklarından hesaba çektiğinde hüccetleri ortaya koyacak, aynı şekilde mükellef bu hüccetlere göre hareket ettiği zaman Şâri'e karşı sorumluluktan kurtulma konusunda hüccetleri Şâri'e karşı delil getirecektir.²¹⁷ Bir başka açıdan da bu durum şöyle izah edilmiştir: Mükellef bir delille amel ettiğinde yanlış bir sonuca ulaşmışsa bu delil onun için mazeret olur ve bunu Şâri'e karşı kanıt (hüccet)²¹⁸ olarak ileri sürer. Aynı şekilde mükellef, Şâri'in delil kıldığı şeyle amel etmezse ve ulaşılması gereken hükme ulaşmazsa bu durumda Şâri' bu delili mükellefe karşı ileri sürer ve onu muhalefetinden dolayı cezalandırır.²¹⁹

Ca'ferî usulünde deliller çeşitli açılardan taksim edilmiştir. Kaynağı açısından deliller naklî/sem'î ve aklî/lübbî olmak üzere ikiye ayrılır. Naklî delilin kaynağı Şâri'den nakledilen lafızlardır. Bu lafızlar ilk olarak işitilerek ezberlendiği için bu tür delillere sem'î de denilmiştir. Naklî deliller Kitap ve Sünnet'ten ibarettir.²²⁰ Aklî delilin kaynağı ise hüsün ve kubuh önermeleridir. İstishâb, ibâha-i asliyye ve berâet-i asliyye gibi ilkeler²²¹ de bu grupta mütalaa edilmiştir. Aklî delil, şer'î hükme ulaştıran her türlü önerme şeklinde de tarif edilmiştir.²²² Bu konuda Bucnurdî de şöyle bir yaklaşım sergilemektedir: Aklî deliller; hücciyetini Şâri'den almayan, aklın bizatihi hüccet kabul ettiği müstakillât-ı akliyye (aklın, hüsün kubuh önermeleriyle bir fiilin yapılması veya yapılmaması hususunda ulaştığı hükümler) ile *kubhu'l-ikâb bilâ beyan* (ibâha-i asliyye ve berâet-i asliyye ilkelerinin dayandığı ve şer'î bildirimin olmadığı durumlarda uhrevî bir cezanın olmayacağı şeklindeki temel düşünce), zararın definin gerekli oluşu gibi ilke ve kurallardan ibarettir. Bu ilke ve kuralların delil oluşu kendiliğindendir. Şâri'in bunları

²¹⁶ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 11-13.

²¹⁷ Sadr, *Meâlim*, 17.

²¹⁸ İmâmiyye Şîası'nın hadis kaynaklarında hüccet kelimesi peygamber ve onun vasîleri kabul ettikleri imamlar için de kullanılmıştır. Küleynî'nin *Usûlü'l-kâfî* isimli eserinin *Kitabu'l-hücce* adlı bölümünde Ca'fer es-Sâdık, Hişâm b. Hakem'den gelen bir rivayette peygamberler için, Mansur b. Hâzım'dan gelen bir rivayette ise imamlar hakkında hüccet kelimesini kullanmıştır. Buna göre imamlar, yeryüzünde Allah'ın kullarına karşı kanıtlarıdır ve her mükellef bu kanıtlara uygun hareket etmekle mükelleftir. Aksi takdirde hesap gününde Allah, kullarına karşı bu kanıtları ileri sürecektir. Fadlî, *Durûs fî usûli fikhî'l-İmâmiyye*, I, 143, 145.

²¹⁹ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 13.

²²⁰ Fadlî, *Durûs fî usûli fikhî'l-İmâmiyye*, I, 247.

²²¹ Bu ilkekleler hakkında bilgi için üçüncü bölüme bakılabilir.

²²² Hâşim Müsevî, *et-Teşeyyu': neş'etuhu meâlimuhu* (Beyrut: el-Gadîr, ts.), 317.

delil kılması söz konusu değildir. Bu delillerin verdiği hükümler kesinlik ifade eder. Bu tür icthadlarda söz sahibi olmak felsefî konular ve mantikî ilkelerdeki yetkinliğe bağlıdır. Şer'î deliller ise hücciyetini Şâri'den alan yani delil olmaya elverişli olmadığı halde bazı maslahatlardan ötürü Şâri'in delil saydığı delillerdir.²²³

Klasik dönem Ca'ferî usulünde deliller, -Sünnî usulde olduğu gibi- delillerin tek tek sıralandığı tertibe göre ele alınmıştır. Bu tertibin yanında deliller bilgi değeri açısından da taksime tâbi tutulmuştur. Buna göre kesin bilgi veren deliller hakkında delil terimi, zannî bilgi verenler hakkında ise emâre terimi yaygınlık kazanmıştır. Her ne kadar bazı usulcüler²²⁴ bu kavramların eş anlamlı olduklarını ileri sürse de genel kabul bunun aksi yönündedir. Örneğin Şerîf el-Murtazâ kendisiyle kesin bilgi elde edilen argümanlara delalet (delil), zannî bilgi elde edilenlerine ise emâre demiştir.²²⁵ Ca'ferî usulünde genellikle Şerîf el-Murtazâ'nın çizgisi takip edilmiş ve delilin kesin bilgi veren, emarenin ise zannî bilgi veren bir argüman olduğu kabul edilmiştir.²²⁶ Nitekim fıkıh usulünü kısaca; icmâlî olarak fikhî bilgiye ulaştıran yöntemler (*turuku'l-fikh*) diye tanımlayan Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277), bu yolların, istidlâl (nazar) vasıtasıyla bazen ilim (yakînî bilgi) bazen de zan ifade ettiğinden bahisle delil ve emâre kavramlarına açıklık getirmiş ve doğru istidlâlle kesin bilgiye götüren şeye delil; zannî bilgiye götüren şeye de emâre demiştir.²²⁷ Allâme el-Hillî de hocasının çizgisini takip ederek aynı gerekçeyle delil ve emâre kavramlarını ayrı mütalaa etmiştir.²²⁸ Delilleri bilgi değeri açısından taksim eden Ca'ferî alimlerden biri de Kâşîfülgâtâ'dır. O, delilleri hem delalet hem de sudûr (sübut) yönünden kesin olan deliller; sadece bir açıdan kesin olan deliller ve zannî olan deliller şeklinde üç kısma ayırmıştır. Kitap, mütevâtir haber, icmâ delilleri sübut ve delalet durumlarının kesinliğine göre bu üç delil grubundan birine dahil olur. Bu deliller, normal şartlarda işlerliğe ve geçerliliğe sahiptir. Bunun dışında zorunlu hüccet (*el-hüccetü'l-ızdırâriyye*) adını verdiği bir deliller kümesi daha vardır ki bu küme, zayıf haberler,

²²³ Muhammed Musevî Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne* (b.y., 1420), 5-6.

²²⁴ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 12-13.

²²⁵ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 43-44. Mu'tezile'nin Basra ekolünün önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar'ın talebesi olan Şerîf el-Murtazâ, bu yaklaşımını Mu'tezile'den aldığı söylenebilir. Zira çağdaşı olan Mu'tezilî usulcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), delaleti; kesin bilgiye götüren sahih nazar; emâreyi ise zann-ı galibe götüren sahih nazar olarak tanımlamıştır. Bkz. Ebû'l-Hüseyn Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk, 1964), I, 9-10.

²²⁶ Fadlî, *Durûs fi usûli fikhî'l-İmâmiyye*, I, 362.

²²⁷ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 46-47.

²²⁸ İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Bahadırî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425), I, 83.

berâet ve istishâb delillerini içine alır. Bu grupta yer alan deliller, diğer delillerin muâraza etmediği şart ve durumlarda zorunlu olarak delil kabul edilirler.²²⁹

Takî el-İsfahânî de delilleri bilgi değeri açısından tasnif etmiştir ve delilleri verdiği hükmün niteliği açısından değerlendirmiştir. İsfahânî Allah katındaki hükme ulaşmadaki kesinlik açısından delilleri dört kısma ayırmıştır:

- İcmâ-i muhassal ve *delilü'l-akl* gibi vakıyı kesin bir şekilde bildiren deliller. Bunlar vasıtasıyla ulaşılan hüküm vâkıdır.²³⁰
- Vakıyı zannî olarak bildiren deliller. Bunların hücciyeti, kendisinden zannın hasıl olması cihetiyledir. Şayet bunlarla zan hasıl olmasa hüccet olmazlar. Bu kısma giren delillerin durumu çok açık değildir.
- Delaleti sebebiyle vakıyı keşfeden özelliğiyle hüccet olan deliller. Bu deliller vakıyı zannî olarak bildirebileceği gibi kesin olarak da bildirebilir. Delaleti zannî ayetler ve sünnet gibi delillerin çoğu bu kısma dahildir.
- Ne kesinlikle ne zanla ne de delaletle vakıya delaleti düşünülmeyen yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların dayanak noktası, mükellefin uhdesine düşen yükümlülüğü açıklamaktan ibarettir. Bunlarla berâet ve istishâb ilkeleri kastedilir. Bunlar vasıtasıyla zâhirî hükme ulaşılır. Bu deliller her ne kadar kimi durumlarda rastlantısal olarak vâkı hükme isabet etse de vâkı hükme delalet etmez.²³¹

Takî, birinci, üçüncü ve dördüncü kısma giren delillerin varlığını kabul etmekle birlikte ikinci kısma giren delillerin neredeyse gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Her ne kadar zihinlere bu kısma dahil edilebilecek deliller olabileceği düşüncesi gelse de vâkı hükümler hakkında zannın hasıl olması anlamındaki bir delil dayanaktan yoksundur.²³²

Kısaca onun taksimine göre deliller üç grupta toplanabilir: Allah katındaki hükmü kesin olarak bildiren deliller, zannî olarak bildiren deliller ve bu hükme herhangi bir şekilde ulaşamadığı durumlarda mükellefin takınacağı amelî tavrı belirleyen berâet, istishâb gibi ilkeler.

Takî el-İsfahânî'nin bu yaklaşımının son devrin önemli usulcülerinden kabul edilen Murtazâ el-Ensârî (v. 1281/1864) tarafından geliştirildiğini söyleyebiliriz. Ensârî mükellefin şer'î hükme ulaşmak istediğinde kat'î bilgi sahibi olması, sadece zannî bilgiye ulaşması veya delil bulamayıp

²²⁹ Ca'fer b. Hızır Kâşifülgâtâ, *Keşfü'l-gutâ an mübhemâti's-şer'iati'l-garrâ* (Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1422), I, 213-214.

²³⁰ Vâkı hüküm-zâhirî hüküm ayrımı hakkında bilgi için bu bölümde yer alan "Usûl-i Ameliyye" başlığına bakılabilir.

²³¹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 316-317.

²³² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 316 vd.

şüphede kalması²³³ şeklinde üç durumdan söz eder ve buna göre delilleri epistemolojik açıdan tasnif eder.²³⁴ Bu tasnife göre delilleri inceleyen Ensârî, “kat” başlığı altında kesin bilginin fıkıh usulünde ifade ettiği anlam ve bazı taksimatlar üzerinde durmuş, “zan” başlığı altında emâre adı verilen kitap delilinin zâhirinin delil oluşu (*hücciyetü’z-zevâhir*), dılcinin görüşü, icmâ-ı menkûl, haber-i vâhid gibi zannî delilleri ele almış, “şek” başlığı altında ise usûl-i ameliyye konularını incelemiştir. Murtazâ el-Ensârî’nin geliştirdiği bu sistematik yenilik, Ca’ferî fıkıh usulünü yeniden yapılandırmış ve bu disipline yeni bir boyut kazandırmıştır.²³⁵ Ahund Molla diye de anılan Kâzım el-Horasânî²³⁶ (v. 1328/1910) onun en meşhur talebesi olarak Ensârî’nin bu taksimini benimseyip eserinde kullanmakla kalmamış bu taksimi bazı yönlerden tadil de etmiştir.²³⁷

Bu taksim usulcüler nezdinde genel olarak kabul edilse de bazı çağdaş usulcüler bu taksime itiraz etmişlerdir. Örneğin Ca’fer es-Sübhânî, Ensârî’nin, delilleri bilgi değeri bakımından taksim etmesini şöyle eleştirir:

Delillerin Şîa fıkıhında Kitap, Sünnet, akıl ve icmâ ile sınırlı olması sebebiyle doğru olan yaklaşım, bu dört delilden her biri için ayrı başlık açılmasıydı; ta ki, bu ilme yeni başlayan öğrenciler bu delillere ve bunların kaynak değerine vakıf olsun. Kâzım el-Horasânî ve sonraki usulcülerin Ensârî’nin usul yazım metodunu takip ederek bu dört delili ayrı başlıklar halinde incelememesi; kat, zan ve şek şeklindeki üçlü tasnifine göre usul yazımını esas almaları, dört delilin ilke ve esaslarının net bir şekilde anlaşılamamasına sebep oldu. Durum böyle olmakla birlikte onların usul yazımında farklı bir yöntem takip etmeleri söz konusu dört delili ele almalarına engel olmadı. Onlar eserlerinde Kitap delilini, delaleti zannî ayetlerin hüccet olup olmadığı konusunun tartışıldığı “Hücciyetü’z-zevâhir” başlığı altında; Sünnet delilini, “Haber-i Vâhidin Hücciyeti” başlığı altında, icmâ delilini “İcmâ-ı Menkûlun (Haber-i Vâhidle Nakledilen İcmâ) Hücciyeti” başlığı altında; akıl delilini ise “Hücciyetü’l-kat” konusunun girişinde ele almışlardır.²³⁸

²³³ Murtazâ Ensârî, *Ferâidü’l-usûl* (Kum: Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî, 1419), I, 25.

²³⁴ *eş-Şeyh el-Ensârî ve tetavvuru’l-bahsi’l-usûlî*, haz. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî (Kum, 1415), 88; Seyyid Nureddin el-Cezâirî, “Mübtekirâtü’ş-Şeyh el-Ensârî fi’l-fikhi ve’l-usûl”, çev. Muhammed el-Hakîm, *el-Fikru’l-İslâmî* 7 (1415), 132.

²³⁵ Tabatabai, *An introduction to Shi’i law*, 9.

²³⁶ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için Hamid Algar, “Ahund Molla”, *TDVİA* (Erişim 31 Ekim 2020).

²³⁷ *eş-Şeyh el-Ensârî ve tetavvuru’l-bahsi’l-usûlî*, 89.

²³⁸ Ca’fer Sübhânî, *İrşâdu’l-ukûl ilâ mebâhisi’l-usûl*, ed. Muhammed Hüseyin el-Âmilî (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 2000), I, 9.

Ca‘fer es-Sübhânî bu tespiti yapmasına rağmen eserinin tertibinde Ensârî’nin çizgisinden vazgeçmez ve şöyle der: “Ensârî ve Horasânî’nin eserlerine ve onlardan sonra bu minval üzere kaleme alınan takrir türü çalışmalara alışmış zihinlerin usul meselelerinde zorlanmayacağını bilsem onların bu yazım yöntemini terk eder ve dört delilin her biri için ayrı bir başlık açar ve daha sonra nassın olmadığı konular için açtığım başlık altında da usûl-i ameliyye konusunu ele alırdım.”²³⁹ Sübhânî, bu arzusuna rağmen takrir usulüyle kitaplaştırılan usul derslerini, Ensârî’nin usul sistematığına göre anlatır, ancak usul yazımında bahsettiği yöneme muvaffak kılınması temennisiyle bu konudaki değerlendirmesini noktalar.

Son olarak bu başlıkta şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz: Ca‘ferî usulcüler bazı ayetleri²⁴⁰ gerekçe göstererek zannın herhangi bir bilgi vermeyeceğini ve dolayısıyla zanna itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onların bu konuda ortaya koyduğu genel kural şudur: “Zanla amel etmek haramdır.” Onlar, bu genel kurala göre zannî bilgi veren kıyas, istihsan vb. yöntemleri delil kabul olarak kabul etmemişlerdir. Aslında onların bu genel kurala göre şer‘î hükümleri ispat etmek için zannî bilgi veren haber-i vâhide ve Kur’an’ın delaleti zannî olan ayetlerine itibar etmemeleri gerekirdi. Oysa onlar delaleti zannî olan ayetleri belli şartlarla hüccet saymışlardır. Öte yandan birkaç istisna dışında bütün Ca‘ferî usulcüler haber-i vâhidi delil kabul etmişler ve bu durumu şöyle açıklamışlardır: Kat’î bir delille Şâri’in, zannî bilgiyi meşru kılacak herhangi bir delili hüccet kıldığı (*ca’l*) ve dolayısıyla hükümlerin ispatında delil saydığı sabit olursa bu zannî delillere tutunulmasında herhangi bir sakınca olmaz. Zira bu deliller, yukarıda zikredilen ve mutlak olarak zanna tâbi olunmasını yasaklayan genel kaidenin dışında değerlendirilir. Buna göre kat’î bir delille hüccet olduğu sabit olan zannî delillere tutunmak aslında, zanna tutunmak anlamına gelmez. Aksine, muteber oluşunun kendisiyle tespit edildiği kesin ve yakînî bilgiye tutunmak anlamına gelir.²⁴¹ Bu yoruma göre yukarıda zikredilen “zanla amel etmek haramdır” kaidesine “hücciyetine dair kat’î bir delil bulunmadıkça” kaydı ilave edilmiştir.²⁴² Kendisinden hüküm istinbat edilmesi caiz olan zannî delillere *zunûn-i hâssa* veya *zunûn-i mu‘tebere* terimi kullanılmış ve Kur’an’ın delaleti zannî ayetleri, sünnet ve icmâ bu kapsamda ele alınmıştır.²⁴³

²³⁹ Sübhânî, *İrşâdu’l-ukûl ilâ mebâhisi’l-usûl*, I, 9-10.

²⁴⁰ en-Necm 53/28; el-En’âm 6/116; Yûnus 10/59.

²⁴¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, II, 16.

²⁴² Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, II, 121; Ca‘fer Sübhânî, *el-Mûcezz fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru Cevâdi’l-Eimme, 2011), II, 267.

²⁴³ Bucnurdî, *Mesâdiru’t-teşri’ inde’l-Îmâmiyye ve’s-Sünne*, 23.

A. KİTAP

İmâmiyye Şîası'ndaki yerleşik kabule göre Kur'an'da herhangi bir ziyade, eksiltme veya tahrif söz konusu değildir.²⁴⁴ Ancak bazı Ahbârîler, Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin²⁴⁵ (v. 329/941) *Tefsîrû'l-Kummî* adlı eserinde dile getirdiği bazı iddialardan²⁴⁶ ve ilk dönem kaynaklarındaki bazı rivayetlerden²⁴⁷ hareketle Kur'an'da noksanlık ve tahrif olduğunu iddia etmiştir. *Müstedrekü'l-Vesâil* isimli hadis külliyyatının musannifi meşhur Ahbârî alim Mirzâ Nûrî et-Tabersî (v. 1320/1903) *Faslû'l-hitâb fi tahrîfi kitâbi rabbi'l-erbâb* isimli eserinde Usûliyye'nin görüşüne muhalif olarak Kur'an'da noksanlık ve tahrif olduğunu iddia etmiştir.²⁴⁸ Öte yandan Şîa kaynaklarında geçen rivayetlere göre Allah'ın, Hz. Peygamber'in vefatına çok üzülen Hz. Fâtıma'yı teselli maksadıyla bir melek (Cebrâil) vasıtasıyla gönderdiği bilgilerden oluşan ve adına "Fâtıma Mushafı"²⁴⁹ denilen metnin, "mushaf" diye isimlendirilmesinden dolayı farklı bir Kur'an nüshası olduğu iddia edilmiştir. Ancak Şîa'daki genel kanaate göre söz konusu metnin Kur'an'la bir ilgisi yoktur.²⁵⁰

Ehl-i sünnet'in yaklaşımına paralel olarak kitap, sübut yönünden kat'î bir delildir. Ancak delalet yönünden Kur'an'ın tamamının kat'î olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin, muhkem

²⁴⁴ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Resûl Ca'feriyan, *Ukzûbe tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Kum: Mümessiliyyetü'l-İmâm el-Kâid es-Seyyid el-Hamane fi'l-Hac, 1993); Muhammed Mâlullah, *eş-Şîa ve tahrîfi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988); Muhammed Ekberî, *Masûniyet-i Kur'ân ez tahrîfi-i nezd-i Şîa ve Ehl-i Sünnet* (Kum: İntişarat-ı Marina, 1392); Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 332-333; Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 43-61; Ahmet Karadağ, "Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arasında İhtilâf Edilen Bazı Konuların Tahlihi (Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2017), 240-243; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2007), 107-137; Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017), 192-198; Mehmet Nur Akdoğan, *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 188-193; Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 72-196. İmâmiyye Şîası'nın lafzî tahrif olmasa da akîdelerini tahkim için tevil sınırlarını zorlayan yaklaşımları hakkında bkz. Mustafa Öztürk, "'Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 445 vd.

²⁴⁵ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, "İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasan", *TDVİA* (Erişim 07 Kasım 2022).

²⁴⁶ Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh, *Tefsîrû'l-Kummî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2007), 17-18. Söz konusu iddiaların değerlendirildiği bir araştırma makalesi için bkz. Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'an'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1535-1564.

²⁴⁷ Küleynî'nin eserinde geçen bazı tahrif örnekleri için bkz. Küleynî, *Usûlû'l-kâfi*, 312.

²⁴⁸ Tabersî'nin tahrif konusundaki iddiaları ve onlara verilen cevaplar hakkında bkz. Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 277-300.

²⁴⁹ Fâtıma Mushafı hakkında bilgi için çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan "Huluvvü'l-Vâkıa Ani'l-Hüküm" başlığına bakılabilir.

²⁵⁰ Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 30, 32.

lafızların delaleti kat'î; zâhir, âmm, hâs, mutlak, mukayyed, mücmel ve mübeyyen lafızların tamamının delaleti zannîdir.²⁵¹

Kitap delili, Ca'ferî usulünün son dönem literatüründe “hücciyetü zevâhiri'l-elfâz” başlığı altında da ele alınır. Bunun sebebi, Ahbârîler ile Usûlîler arasında Kur'an'ın delaleti zannî ayetlerinin imamların talimi olmaksızın öğrenilip öğrenilemeyeceği konusundaki ihtilafıdır. Ahbârîler, Kur'an'ı anlamının ve ondaki hükümleri bilmenin sadece peygambere ve masum imamlara özgü olduğunu, bu nedenle Kur'an'daki zâhir lafızların ancak imamların ahbârıyla anlaşılabilceğini iddia ederlerken²⁵² Usûlîler ortak aklın ulaştığı neticeyi ve Kur'an'ın bu konudaki emirlerini delil göstererek zâhir lafızların imamın öğretmesi olmaksızın anlaşılabilceğini ve dolayısıyla delil olduğunu kabul ederler.²⁵³

Usûlîler, Kur'an'ın zâhir lafızlarının hüccet oluşunu aklî argümanlarla temellendirirler. Şöyle ki; insanların kendi aralarındaki görüşmelerinde kelamın zahirini dikkate almaları ve bunun üzerine hüküm bina etmeleri konusunda akıl sahibi insanların görüşü nettir. Şâri' de her konuda olduğu gibi bu konuda da akıl sahibi varlıklarla aynı çizgide hareket etmekte (*müttehidü'l-meslek*) ve insanların uyguladıkları akılcı yöntemlere engel olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Sonuç olarak insanlar arasındaki görüşmelerdeki bu akılcı yöneme karşı çıkmayan Şâri'in bu tercihi, zâhir lafızların dikkate alınmasını onayladığı anlamına gelmektedir.²⁵⁴

²⁵¹ Muzaffer, *Usûlî'l-fikh*, II, 47.

²⁵² Ahbârîye bu iddiasını, şu rivayete ve benzerlerine dayandırmaktadır: Mansûr b. Hâzım şöyle rivayet etmiştir: “Ca'fer es-Sâdık'a dedim ki: ‘Allah, yarattıklarıyla bilinmekten daha yüce ve uludur.’ (...) Ona insanlara şöyle dediğimi aktardım: ‘Siz peygamberin, Allah tarafından kullarına gönderilen bir hüccet olduğunu biliyor musunuz?’ Dediler ki: ‘Evet, biliyoruz.’ Sonra ‘Allah’ın resulü vefat ettikten sonra Allah’ın kulları arasındaki hücceti kim oldu?’ diye sordum. Dediler ki: ‘Kur'an.’ (Ben de bunun üzerine dedim ki:) ‘Kur'an'a baktım. Mürcie, Kaderiyye ve ona inanmayan zındıklar bile onu delil getirerek tartışıyorlar ve muhaliflerine karşı üstünlük sağlıyorlar. O zaman anladım ki, Kur'an ancak kayyım sayesinde hüccet olur. Bu kayyımın Kur'an ile ilgili söylediği her şey hak. Ben de şahitlik ederim ki Hz. Ali, Kur'an'ın kayyımıdır. Bu yüzden ona itaat etmek farzdır. Hz. Peygamber'den sonra insanlar arasındaki hüccet o idi. Onun Kur'an hakkında söyledikleri hak. Ca'fer es-Sâdık da bunun üzerine ‘Allah sana rahmet etsin.’ dedi.” Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XXVII, 176. Ahbârîye'nin bu konuda öne sürdüğü diğer deliller için bkz. Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 21-22.

²⁵³ Ca'fer Sübhânî, *el-Vasît fi usûli'l-fikh* (b.y.: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1422), II, 39; Muğniyye, “Maa Kitâbi Muhâdarât fi usûli'l-fikhî'l-ca'ferî li's-şeyh Ebî Zehre”, 41; Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 13-14; Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 12-13.

²⁵⁴ Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 13.

B. SÜNNET/AHBÂR

Ca'ferî mezhebinde imâmet, nübüvvetin devamı²⁵⁵ kabul edildiğinden²⁵⁶ sünnet delili, masum kabul ettikleri imamların söz, fiil ve takrirlerini de kapsamaktadır. Ca'ferî usulcülere göre peygamber sözleri ile imamların sözleri arasında hücciyet bakımından hiçbir fark yoktur. İmamların sözleri ve uygulamalarının delil oluşu iki sebebe dayanmaktadır. Bunlardan birincisi; imamların, babalarının ve nihayet dedelerinin yani Hz. Peygamber'in râvileri olmasıdır. Ca'fer Sadık'tan gelen bir rivayette bu husus şöyle vurgulanır: "Benim sözüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür, dedemin sözü Hüseyin'in sözüdür, Hüseyin'in sözü Hasan'ın sözüdür, Hasan'ın sözü Hz. Ali'nin sözüdür, onun sözü Hz. Peygamber'in sözüdür, Hz. Peygamber'in sözü de Allah'ın sözüdür."²⁵⁷ Bu rivayette onların bütün görüşlerinin, sened zikretmeseler de Peygamber'e kadar ulaştığı, hatta imamların sözünün Allah'ın sözüyle aynileştiği iddia edilmektedir. Bu durumda imamlar, sıradan bir râvi olmaktan çıkmaktadır. Bundan dolayı Şîa'nın hadisçileri, hata ve unutmayı, diğer râviler hakkında mümkün görürken imamlar hakkında mümkün görmezler. Öte yandan Şîa, imamları müctehid olarak görmez. Zira müctehidler için hata ve isabet mümkündür ve onlar kendi çaba ve gayretleriyle hükme ulaşırlar. İmamlar ise hükmü doğrudan Hz. Peygamber'den ve hatta Allah'tan alırlar.²⁵⁸

İmamların sözleri ve uygulamalarının delil oluşu konusundaki ikinci sebep ise imamlara gelen ilhamın vahiy gibi kabul edilmesidir. İmamların ilham aldığına dair rivayetler, mezhebin önemli hadis kaynaklarında yer almaktadır. Küleynî (v. 328/991) eserinde bu konuyla ilgili bir bab (ara başlık) açmış ve "Resul, Nebi ve Muhaddes Arasındaki Farklar" adını verdiği bu başlık altında imamların muhaddes²⁵⁹ (kendisiyle meleklerin konuştuğu) kimseler olduğu yönündeki rivayetleri derlemiştir. Bu rivayetlerden birinde; imam Muhammed el-Bâkır'a bu üçü arasındaki farklar sorulmuş, o da cevaben, nebinin uykusunda vahiy meleğini gördüğünü, uyanırken onun sesini işittiğini ancak göremediğini; resulün ise hem uykuda hem de uyanırken vahiy meleğini gördüğünü ve sesini işittiğini; imamın ise sadece (vahiy

²⁵⁵ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 55.

²⁵⁶ Şîa nübüvvetle imâmet kurumunu nerdeyse aynileştirmektedir. Birincisi için gerekli gördüğünü diğeri için de gerekli görmektedir. Çünkü onlara göre nübüvvetle elde edilecek maksatların hepsi imâmetle de elde edildiğinden bir peygamber tayin etmesi Allah'a nasıl vacip ise imam tayin etmesi de aynı şekilde vaciptir. Şîa kelamcılarına göre Allah'ın imamı tayin etmesi yeterli değildir. Bunun yanında onu tanıtmayı, ismini ve özelliklerini de bildirmesi gerekir, ta ki; insanlar ona itaat edip uysunlar. İmam aynı zamanda masum ve kasten yahut sehven işleyebileceği hatalardan korunmuş olmalıdır. Zira o, şeriatın koruyucusu ve nübüvvet ilminin bekçisidir. Bkz. Rüşdî Muhammed Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şiati'l-İmâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hadâra, 2008), 74.

²⁵⁷ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 41.

²⁵⁸ Muğniyye, "Maa Kitâbi Muhâdarât fi usûli'l-fikhi'l-ca'ferî li's-Şeyh Ebî Zehre", 38.

²⁵⁹ İmamların muhaddes olmasının mahiyeti ve niteliği hakkında bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 157-169.

meleğinin) sesini duyduğunu ifade etmiştir.²⁶⁰ Bu yaklaşıma göre imamların sözleri, vahiy meleğinden duyduğu sözler olduğu için sünnetin nakli değil bizatihi sünnettir.²⁶¹ Bu görüşlerinden hareketle İmâmî kelamcılarının, imamlara gelen ilhamı da vahiy gibi bir bilgi kaynağı saydıklarını söylememiz mümkündür.

İmamların sözleriyle ilgili olarak yukarıdaki anlatıma binaen şu değerlendirmeyi yapabiliriz: İmamlar dinî herhangi bir konuda konuşurken o konuda Hz. Peygamber'in veya kendinden önceki imamların bir sözü varsa onu naklediyorlar, yoksa kendilerine gelen ilhamla o konuda görüş beyan ediyorlardı. Her iki durumda da Şiîlerce bu sözler, kesin ve bağlayıcı bir delil oluyordu. Muasır alimlerden Muhammed Rızâ el-Muzaffer, imamların bu hususiyetini şöyle ifade etmektedir: “İmama bir şeye yöneldiğinde ve onu öğrenmek istediğinde Allah, ona hakikî şekliyle bu bilgiyi öğretir. İmam bu konuda hata etmez, kafası karışmaz. İmam, hiçbir konuda aklî delillere veya öğreticilerin telkinlerine ihtiyaç duymaz.”²⁶²

Ca'ferî usulünde, sünnet delilinin Kur'an karşısındaki konumu hakkında üç farklı değerlendirmeden bahsedilmektedir. Birinci değerlendirmeye göre sünnet, Kitap deliliyle eşit düzeyde bir delildir. Bu ihtimale göre sünnet, Kitap gibi müstakil ve aynı kuvvette bir delildir. İkincisine göre sünnet, müstakil bir delil olmakla birlikte onunla aynı düzeyde olmayıp kuvvet bakımından bir derece aşağıdadır. Bu nedenle sünnette Kitap deliline muhalif bir hüküm bulunursa o hükümle amel edilmez. Öte yandan Kitap'ta bir hükme açıkça delalet eden bir ayet bulunursa sünnet deliline ihtiyaç duyulmaz. Üçüncüsüne göre ise sünnetin, Kur'an karşısında herhangi bir delilliği, müstakil bir kaynak olma vasfı söz konusu değildir. Sünnetin görevi, Kur'an ayetlerini açıklamaktan ibarettir. Edille-i erbaadan sayılması ise ahkam ayetlerini açıklaması ve yorumlaması itibarıyladır.²⁶³ Ca'ferî usulünde mütevâtir haberler için birinci değerlendirme, haber-i vâhidler için ikinci değerlendirme genel kabul görmüştür.

Mütevâtir haber konusundaki yaklaşımlar Sünnî usulünden çok ciddi farklılıklar arz etmezken haber-i vâhidle amel konusunda mezhep içinde ciddi tartışmalar mevcuttur. Kütüb-i erbaada²⁶⁴ yer alan bütün ahbârın kesin doğru olduğunu kabul eden ve bunlarla amel edilmesini vacip gören Ahbâriyye bir yana usulcüler arasında haber-i vâhid konusu ciddi bir tartışma zemini oluşturmuştur.

²⁶⁰ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 125.

²⁶¹ Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 24; Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, 77-78.

²⁶² Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 56.

²⁶³ Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 26-27.

²⁶⁴ Kütüb-i erbaa, Küleynî'nin *el-Kâfî*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakih* ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstîsâr* adlı hadis koleksiyonlarını ifade eder. Bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Kütüb-i Erbaa”, *TDVİA* (Erişim 05 Kasım 2020).

Usul eserinde haber-i vâhid konusunu genişçe tartışan Şerîf el-Murtazâ²⁶⁵ ve onu takip eden İbn İdrîs gerek itikadî gerekse amelî sahada haber-i vâhidin delil olmadığını iddia etmişlerdir. Onların bu iddiası, yukarıda da değinildiği gibi haber-i vâhidin hücciyetine dair kesin bir delil bulunmadığına dayanır. Örneğin İbn İdrîs, fûrû-i fıkha ait eserinin usul konularını ele aldığı mukaddimesinde Şerîf el-Murtazâ'dan naklettiği şu satırlara yer verir:

Aynı şekilde (kıyasla amel etmeyi batıl saydığımız gibi) şer'î konularda haber-i vâhidle amel etmeyi batıl saydık. Çünkü bu ikisi ne kesin bilgi ne de amelî bir hüküm verirler. Biz amelin kesin bilgiye dayanmasını gerekli görüyoruz. Haber-i vâhidin râvisi adil olsa bile bunun gereği o râvinin doğruluğunu zannetmekten ibaret olacaktır. Doğru olduğu zannedilen bir râvinin yalancılığı da ihtimal dahilindedir. Bu nedenle haber-i vâhidle amel etmek, fesadından emin olmadığımız bir işe girişmek anlamına gelir.²⁶⁶

Tûsî'nin başını çektiği ve onun zamanından bu yana Ca'ferî mezhebinin benimsediği görüşe göre haber-i vâhid bazı şartlarla delildir. Bu görüşe göre haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edebilmesi için rivayetin, imâmet düşüncesine inanan kimselerden varit olması, Hz. Peygamber'den veya imamlardan rivayet ediliyor olması, râvinin cerh edilmemiş ve zabtında bir kusur bulunmaması gerekir.²⁶⁷ Tûsî genişçe işlediği haber-i vâhidin meşruiyetini, İmâmiyye mezhebine mensup olanların görüş birliğine varması anlamına gelen fırka icmâıyla temellendirme yoluna gider. Ona göre mezhebin hadis rivayetlerini derleyen eserlere haber-i vâhidler dercedilmiş, bu rivayetlerle fetvalar verilmiş ve mezhep alimlerinden kimse de bu duruma ses çıkarmamıştır.²⁶⁸ Usulcüler haber-i vâhidin hücciyeti için ayrıca birtakım ayetleri,²⁶⁹ mütevâtir haberleri ve *binâü'l-'ukalâ*²⁷⁰ delilini kullanırlar.²⁷¹

Haber-i vâhidin mezhep içerisinde bu denli tartışılmasının nedenlerinden biri, onların kat'î bilgiye verdikleri önemdir. Dinî bilgiye ulaştıran delillerin kat'î olmasını önemseyen Ca'ferî usulcüler, her delilin, hücciyeti için mutlaka kat'î bir delilin olmasını gerekli görürler. Dolayısıyla bu konudaki ihtilaf aslında haber-i vâhidin hücciyeti konusunda kesin delil olup olmadığına dayanır. Zira Ca'ferî

²⁶⁵ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli ş-şerîa*, 386; a.mlf., *Resâilü ş-Şerîf el-Murtazâ*, ed. Mehdi Recâi (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), I, 202-204.

²⁶⁶ İbn İdrîs, *es-Serâir*, I, 97.

²⁶⁷ Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, I, 126.

²⁶⁸ Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîi Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 216-221; a.mlf., "Tûsî, Ebû Ca'fer".

²⁶⁹ el-Bakara 2/159; el-Hucurât 49/6.

²⁷⁰ Bu delil ilerleyen sayfalarda "Sîret (Binâü'l-'Ukalâ ve Sîretü'l-Müteşerri'a)" başlığı altında açıklanacaktır.

²⁷¹ Sünnet deliliyle ilgili bilgi ve haber-i vâhid hakkındaki tartışmalar için bkz. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 53-82.

usulcüler, haber-i vâhidin zannî bilgi verdiği ve zannî bilgi veren argümanların da hücciyetine dair kesin bir delil olmadıkça delil kabul edilemeyeceği noktasında görüş birliği içindedirler. O halde haber-i vâhidi delil kabul eden usulcüler, hakkında hücciyetine dair kesin deliller olduğunu, etmeyenler ise olmadığını kabul etmektedirler.²⁷²

Haber-i vâhidi delil kabul etmeyen Ca'ferî usulcüler, nassın azlığından dolayı berâet, ibâha gibi aklî ilkelere daha fazla tutunmuşlar ve umum ifade eden ayetleri haber-i vâhidlerle tahsis tâbî tutmamışlardır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ'nın, baba ile oğul, karı ile koca arasında da faizin haram olacağı görüşünü savunurken faizin haramlığını bildiren ayetlerin umum ifade eden hükümlerinin, baba ile oğul, karı ile koca arasında faizin cereyan etmeyeceğini bildiren haber-i vâhidle tahsis edilmesini reddetmesi konuyla ilgili bir örnek olarak zikredebilir.²⁷³

Burada, sünnet ve bir bakıma icmâ delili altında değerlendirilebileceği halde bazı çağdaş usulcülerin ayrı bir delil olarak ele aldığı “şöhret” deliline kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Ca'ferî usulünde şöhret, icmâ mertebesine çıkmamakla birlikte birçok kişi tarafından nakledildiğinden dolayı meşhur olmuş rivayet ve fetvalar anlamına gelmektedir. Meşhur olmuş rivayetlerin delil olmasına *eş-şöhretü'r-rivâiyye*; meşhur olmuş fetvaların delil olmasına da *eş-şöhreti'l-fetvâiyye* adı verilmektedir. *Eş-şöhretü'r-rivâiyye*, râviler veya hadis erbabı arasında bir rivayetin meşhur olması ve çokça nakledilmesi anlamına gelmektedir. Bu tür rivayetler, haberlerin tearuz etmesi durumunda tercih sebebi sayılmaktadır. *Eş-şöhreti'l-fetvâiyye* ise bir rivayete dayanmaksızın herhangi bir mesele hakkında bir fetvanın şöhret bulmasıdır. Gerek rivayet gerekse fetva anlamında nakledilen bu sözler, usulcüler arasında tartışmalı olmakla birlikte kesin bilgiye ulaştırmadığından dolayı birçok usulcü tarafından makbul delillerden sayılmamıştır.²⁷⁴

C. İCMÂ

Ca'ferî mezhebinde ilk dönemlerden itibaren icmâ delilinin hüccet olduğu ifade edilmiştir. Nitekim on iki imamdan Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî'ye talebelik yaptığı ve

²⁷² Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 61-62.

²⁷³ Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, I, 185.

²⁷⁴ Muhammed Mehdî Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *Mesâbilu'l-ahkâm*, nşr. Mehdî Tabâtabâî - Fahreddin es-Sânî (Kum, 1385), I, 18; a.mlf., *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 196; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 355; İbrahim b. Muhammed Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, nşr. Mehdî er-Recâî (Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyyetü'l-Mukaddese, 2018), II (1), 72 vd.; Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 143-144; Muhammed Takî Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fıkhî'l-mukâran* (Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 1997), 212-216; *Kavâidü usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâmiyye*, haz. Lecnetü Te'lîfî'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye ve'l-Usûliyye (Kum: Mecme-i Cihânî-i Ehl-i Beyt, 1385), 372-377.

kendilerinden rivayette bulunduğu nakledilen Fazl b. Şâzân'ın²⁷⁵ (v. 260/874) *el-İzâh* isimli eserinde icmân hüccet olduğu kaydedilmiştir.²⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ (v. 436/1044), icmâ delilini benimsemenin, aslında icmâ edenler içinde imamın da dahil olduğu düşüncesine dayandığını ifade ederek bu delilin Ca'ferî usulünde ilk olarak teorisini ortaya koyan ve sınırlarını çizen usulcüdür.²⁷⁷ Tûsî de bu konuda Murtazâ'nın çizgisini takip ederek Ca'ferî usulünde icmâ fikrini geliştirmiştir. Ca'ferî usulünde icmâ düşüncesi, imamın gaybet döneminde bile toplum arasında yaşadığı farz edilerek Şîi ulemânın herhangi bir şekilde yanlış üzerinde görüş birliğinde bulunmasına izin vermeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Muhakkık el-Hillî bu düşüncüyü şöyle izah etmektedir: “Bize göre herhangi bir zaman dilimi, görüşüne başvurulacak olan masum imamdan yoksun olmaz. Bu yaklaşımı kabul ettikten sonra ne zaman ki ümmet bir görüş üzerinde icmâ ederse o zaman bu icmâ hüccet olur. Herhangi bir asırda imamın olmayacağını varsayarsak bu takdirde icmâ hüccet olmaz.”²⁷⁸

Ca'ferî usulcüler, icmâ bilgisine ulaşma açısından icmâ, menkûl ve muhassal olarak ikiye ayırırlar. İcmâ-i muhassal; şer'î bir konuda bütün müctehidlerin görüşlerinin tek tek incelenerek bu görüşlerin birbirine mutabık olduğu sonucuna varılmasıdır. Bu tür icmân hücciyetinde şüphe yoktur. İcmâ-i menkûl ise müctehidlerin şer'î bir konuda ittifak ettikleri bilgisinin nakledilmesidir. İcmâ-i menkûl, fıkıh usulünün haber teorisi bağlamında ele alınmıştır. İcmân olduğu bilgisi tevatür seviyesine ulaşmışsa icmâ-ı muhassal gibi bu icmâ türü de hüccet kabul edilir. Ancak haber-i vâhid yoluyla ulaşmışsa çoğunluğa göre hüccet kabul edilmez.²⁷⁹ İcmâ-ı muhassal pratikte pek mümkün görülmediğinden esas tartışma icmâ-i menkûl üzerinde yoğunlaşmıştır.

İcmân masum imamın görüşünü keşfeden bir görüş birliği olduğu²⁸⁰ genel olarak Usûliyye tarafından kabul görmüşse de bunun kesin olarak nasıl bilineceği ciddi tartışmalara konu olmuştur. İcmâ edilen görüşe imamın da katıldığını tespit noktasında farklı teoriler ileri sürülmüştür. Bu teorilerin ortak noktası şudur: İmamın, yanlış bir hüküm üzerinde ittifak edilmesi karşısında muhalefetini belirterek

²⁷⁵ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Şâzân en-Nisâbü'rî”, *TDVİA* (Erişim 13 Kasım 2021); Metin Bozan, “Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-'İl'î Çerçevesinde İmamet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/2 (2004), 72-73; Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili*, 22.

²⁷⁶ Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *er-Resâilü'l-usûliyye*, nşr. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum: Emîr, 1416), 271.

²⁷⁷ Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, I, 15-16.

²⁷⁸ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 125.

²⁷⁹ Muhammed Cevâd Muğniyye, *İlmü usûli'l-fıkıh ft sevbihi'l-cedîd* (Beyrut: Dâru't-Teyyârî'l-Cedîd - Dâru'l-Cevâd, 1988), 228; Ulyân, *Delîlül-'akl inde's-Şîati'l-İmâmiyye*, 83; Garâvî, *el-Vahid el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 156-160.

²⁸⁰ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 184.

sessiz kalmaması gerekir. Şayet muhalefetini ya bizzat ya da bilvasıta bildirmemişse, bu durum onun icmâa onay verdiği anlamına gelir.²⁸¹ Buna göre gaybet döneminde meydana gelen icmâ, imamın görüşüne tazammun yoluyla delalet etmektedir.²⁸² Dolayısıyla icmâdan haber vermek aslında imamın görüşünden haber vermek anlamı taşır.²⁸³ Bu yaklaşıma göre ümmetin şer'î-amelî bir hüküm üzerinde ittifak etmesi, bunun Allah'ın hükmü olduğunu gösterir. Aksi takdirde zamanın imamının çıkıp bu görüşten insanları alıkoyması gerekirdi. Zira nasıl ki Şâri'in bir eylem hakkındaki sükûtu ikrar sayılıyorsa aynı şekilde imamın sükûtu da ikrar sayılır. İmamın yanlış bir hükme sessiz kalması aklen ve dinen mümkün değildir.²⁸⁴ Ancak bu yaklaşım, Ca'ferî usulünde benimsenen bazı görüşler ve yapılan bazı açıklamalarla birlikte değerlendirildiğinde tutarlı gözükmemektedir. Zira sükûtî icmâ, bir maslahata binaen takıyye yapma, konu üzerinde herhangi bir görüş beyan etmeme (*tevakkuf*) vb. ihtimallerden dolayı Ca'ferî usulünde hüccet kabul edilmemiştir.²⁸⁵ İmamların da hayatta oldukları dönemlerde takıyye yaptıkları bilinen bir husustur.²⁸⁶ Dolayısıyla gaybet döneminde de onların herhangi bir maslahata binaen takıyye yaparak ittifak edilen bir husus üzerinde sessiz kalmaları mümkündür.

Ca'ferî mezhebi içinde icmâ geçerli bir delil saymayanlar da bulunmaktadır. Hatta bazıları icmâ teorisini ortaya atanların Sünnîler olduğunu, bunun da siyasi bir nedene dayandığını, nitekim Hz. Peygamber bir imam tayin etmişken onu bırakıp Hz. Ebû Bekir'e biat edenlerin bu tasarruflarını meşrulaştırmak için icmâ kurumunu tesis ettiklerini ileri sürmüşlerdir.²⁸⁷ Örneğin Ahbâriyye genel olarak icmâ delilini kabul etmemiştir.²⁸⁸ Esterâbâdî (v. 1033/1624) imamlardan gelen nakiller ve aklın bu konudaki zarurî bilgisinden dolayı ümmetin icmâmının kabul edilebilir olmadığını, hatta batıl olduğunun bilindiğini ifade etmiştir.²⁸⁹ Devrinin önemli muhaddislerinden Muhammed Takî el-Meclisî (v. 1070/1659) de gaybet döneminde imamın icmâa dahil olup olmadığının bilinmesinin normal şartlar altında mümkün olmadığını söyleyerek icmân gaybet döneminde muteber bir delil olmayacağını

²⁸¹ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 93-95; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller”, 337.

²⁸² Gaybet döneminde meydana gelen icmân imamın görüşüne delalet etmesinin gerekçeleri hakkında bkz. Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 189 vd.

²⁸³ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 187.

²⁸⁴ Muğniyye, “Maa Kitâbi Muhâdarât fî usûli'l-fikhî'l-ca'ferî li'ş-şeyh Ebî Zehre”, 39.

²⁸⁵ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (1), 71; Muğniyye, *İlmü usûli'l-fikh fî sebbihi'l-cedîd*, 227.

²⁸⁶ Cemil Hakyemez, “Şîi Takıyye İnancının Teşekkülü”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (Şubat 2004), 131-132.

²⁸⁷ Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller”, 336.

²⁸⁸ Adnân b. Alevî el-Bahrânî, *Meşâriku'ş-şümûsi'd-dürriyye fî ehakkiyyeti mezhebi'l-Ahbâriyye*, ts., 57; Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 29.

²⁸⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 51.

vurgular.²⁹⁰ Önemli bir ahabî alim olan Hüseyin b. Şehâbeddin el-Kerekî (v. 1076/1665) icmâ olarak nakledilen birçok hükmün naslarla çeliştiğini, tafsîlî bilgi veren ahabî dururken icmâlî olarak masumun görüşünü keşfeden icmâ deliline tutunulmasının isabetli olmadığını iddia eder ve icmâ delilinin Âmmе'nin (Ehl-i sünnet) uydurmalarından biri olduğunu ifade eder.²⁹¹ Hür el-Âmilî de birtakım rivayetleri delil getirerek masumun içinde olduğu kesin olarak bilinmeyen icmâ ile amel etmenin caiz olmadığını savunur.²⁹² Ancak Bihbehânî, icmân Ehl-i sünnet'in bir uydurması olduğu tezine karşı çıkar ve icmâ delil olarak kabul etmenin, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin hak olduğunu kabul etmek anlamına geleceği düşüncesinin bir vehimden ibaret olduğunu belirtir. Ona göre icmâ ispata ihtiyaç duymayacak derecede açık bir delildir. Zira haber-i vâhidin kabul edildiği bir usul anlayışında icmânın inkar edilmesi mümkün değildir. Nitekim Şîî kaynaklarda bazı fikhî konulara dair icmâa işaret eden birçok nakle rastlamak mümkündür.²⁹³

Muasır usulcüler ise icmâ delillerden saymakla birlikte pratikte bu delili ihmal etmişler ve nadiren ve (sünnet gibi) başka bir delile munzam olarak icmâ deliline başvurmuşlardır.²⁹⁴ Bucnurdî bu konudaki yaklaşımı şöyle özetlemektedir: “İcmâ bir delil olarak kabul etmemek en doğrusudur. Çünkü Kitap ve Sünnet gibi müstakil bir kaynak olmayıp bizatihi delilliği yoktur. Evet, şartlar meydana geldiğinde masum imamın görüşünü ortaya çıkarır. Ancak bu, icmân delil oluşundan değil, sünnetin delil oluşundandır. İcmân ayrıca bir delil olarak zikredilmesi ise Sünnî usulün öğretim metoduna yaklaşmak içindir.”²⁹⁵ Bu yaklaşıma göre icmâ aslında İmâmiyye'ye mensup alimlerin ittifakından hareketle masum imamın görüşünün veya muteber bir delilin keşfedilmesinden ibarettir. Şöyle ki İmâmiyye alimleri kat'î olmayan meselelerde ittifak etmişlerse bu, onların imamın sözünü bildiklerine veya muteber bir delilin varlığına işaret eder. Buna göre icmâ bir dayanak değildir, dolayısıyla hüccet olduğu da söylenemez. Zira masumun sözü veya muteber bir delilin varlığı kesin olarak bilindiğinde bu, bir hüccettir.²⁹⁶ İran İslam Devrimi'nin önemli isimlerinden biri olan Murtazâ Mutahharî²⁹⁷ (v. 1979) ise

²⁹⁰ Muhammed Takî Meclisi, *Ravzatü'l-müttakîn fî şerhi Men lâ yahduruhu'l-fakîh* (ePub, ts.), XII, 160.

²⁹¹ Kerekî'nin usulcülerin icmâ konusundaki görüşlerini değerlendirmesi hakkında bilgi için bkz. Hüseyin b. Şehâbeddin Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr* (b.y., 2015), 291-296.

²⁹² Hür Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, nşr. Muhammed el-Kâinî (Kum: Müessesesi-i Meârif-i İslâmî İmâm Rızâ, 1418), I, 550.

²⁹³ Bihbehânî, *Resâil*, 270, 276-277. Bihbehânî'nin icmâ ile ilgili görüşleri için bkz. Bihbehânî, *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtihi's-şerâi*, I, 39-65.

²⁹⁴ Muhammed Cevâd Muğniyye, “Usûlü'l-fikh li's-Şiati'l-İmâmiyye beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs”, *Risâletü'l-İslâm* 7 (ts.), 284.

²⁹⁵ Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşri' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 7.

²⁹⁶ Gulâm Hüseyin Tebrizî, *Usûl Mühezzebe (Hülâsatü'l-usûl)* (Meşhed, ts.), 85-87.

²⁹⁷ İlyas Üzümlü, “Mutahharî, Murtazâ”, *TDVİA* (Erişim 13 Mart 2022).

bu konuda daha net bir tutum sergilemiş ve sadece Hz. Peygamber ve imamlar döneminde meydana gelen icmâî kabul etmiş, gaybet döneminde ümmetin bir konuda ittifak etmesinin, gaib imamın da o görüşte olduğu anlamına gelmeyeceğini, dolayısıyla İslam alimleri bir konuda görüş birliğine varsalar bile bunun sonraki alimler için bir hüccet olmayacağını ifade etmiştir.²⁹⁸

Sonuç olarak ilk dönemlerde Şîa'nın, icmâ delilini, muhtevasını kendi usul düşünceleri çerçevesinde doldurarak ve Sünnî usule yaklaşmayı göze alarak benimsedikleri halde tarihsel süreç içerisinde İslam ümmetinin icmâ anlayışından aşama aşama uzaklaştığı ve kendi dünyasına çekildiğini söyleyebiliriz. Ca'ferî mezhebinin icmâ deliline yönelik bu olumsuz tutumuna karşı içeriden de bazı tepkiler gelmiştir. Örneğin Lübnan'ın Cebeliâmil²⁹⁹ bölgesinden çağdaş bir usulcü ve fakih Muhammed Cevâd Muğniyye³⁰⁰ (v. 1979) şu değerlendirmeyi yapmıştır: İmâmiyye'nin icmâ deliline karşı bu olumsuz tutumunun sebeplerinden biri, onların icmâî tespit konusundaki yöntemleridir. Bunlardan biri olan "hads"³⁰¹ yöntemine göre icmâ, masum imamın görüşünü ortaya çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle imama tâbi olanların görüşü, imamın görüşünü belirlemektedir. Diğer bir yöntem de lütuf kaidesine dayanmaktadır. Bu kaideye göre imamın, kendisine tâbi olanları itaate yaklaştırma ve masiyetten uzaklaştırma görevi vardır. Şayet ona inanan kitle hata üzerinde birleşecek olsa imamın bu görevi yerine getirmek için onlara hakkı izhar etmesi gerekir. Muğniyye'ye göre bu yöntemler vakiadan uzak hayal ürünü tasavvurlardan ibarettir.³⁰² Öte yandan Muğniyye, Murtazâ el-Ensârî'nin Ehl-i Sünnet'in aksine Şîa'da icmâ'nın müstakil bir delil ve asıl olmadığını ve delili keşfeden bir araçtan ibaret olduğunu savunmasıyla ve "İcmâ Ehl-i sünnet'in bir aslıdır, onlar da icmâ için bir asıldır."³⁰³ ifadesiyle icmâ müessesesini paramparça ettiğini net bir dille ifade etmiştir.³⁰⁴ Muğniyye'nin bu ifadelerinden çağdaş dönem usul düşüncesine ciddi anlamda tesir eden Murtazâ el-Ensârî'nin icmâ konusundaki olumsuz yaklaşımının sonraki usulcülerini etkilediğini ve icmâ ile ilgili olumsuz tavrın gelişmesine neden olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹⁸ Murtazâ Mutahharî, *İslamî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, ed. Fevzi Yiğit, çev. Naci Korkmaz (b.y.: Önsöz Yayıncılık, 2022), 21.

²⁹⁹ Şehîd-i Evvel, Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî, Şehîd-i Sâni, Bahâeddîn el-Amilî gibi Usûliyye ekolüne mensup önemli Ca'ferî fakih ve usulcülerin yetiştiği ve günümüzde Lübnan sınırları içinde yer alan bölge hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Cebeliâmil", *TDVİA* (Erişim 21 Ekim 2022).

³⁰⁰ Muğniyye'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Özel, "Muğniyye", *TDVİA* (Erişim 21 Ekim 2022).

³⁰¹ "Bir düşünce konusunun doğrudan doğruya, kasıt ve ihtiyar olmaksızın birdenbire kavranması, akli sezgi" olarak tarif edilen hads hakkında bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, "Hads", *TDVİA* (Erişim 16 Mayıs 2023).

³⁰² Muğniyye, *İlmü usûli'l-fikh fî sevbihî'l-cedid*, 225.

³⁰³ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 184.

³⁰⁴ Muğniyye, *İlmü usûli'l-fikh fî sevbihî'l-cedid*, 229-230.

İcmâ delili bağlamında Ehl-i sünnet ile Şîa arasında bir mukayese yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Sünnî usulcüler icmâ delilinin teorisini “ümmetin ismeti” yani hatadan korunmuşluğu fikri üzerine inşa etmişler, hatta bazı alimler, bunun İslâm ümmetine bahşedilmiş bir ilâhî lütuf ve onurlandırma olduğuna vurgu yapmışlardır.³⁰⁵ Şîa ise imamlar dışında ümmetin hatadan masûn olmadığını,³⁰⁶ dolayısıyla hüccet olan imamın görüşünü keşfetmeyen bir icmâın ilmî bir değerinin olmayacağını iddia ederek³⁰⁷ peygamberin ismetinin, onun vefatından sonra yaşanan derin ayrılık ve kopuşların neticesinde onun hem dini hem de dünyevi konularda mutlak varisi olarak gördükleri imamlara intikal ettiğini kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet ile Şîa arasında bugün de devam eden derin ayrılıkların temelinde bu yaklaşım farklılığının yattığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte çağdaş Şîî müelliflerden Muhammed Sâdık es-Sadr, Şîa ile Ehl-i sünnet arasında icmâ konusundaki görüş ayrılığının sadece şekilde olduğunu ileri sürmüştür. Ancak onun bu yaklaşımını iki çevreyi birbirine yaklaştırma amacı bakımından olumlu karşılamak mümkünse de meselenin itikadî yönü bir tarafa, bu konudaki ihtilâfın sadece şekilde değil aksine temelde olduğunu söylemek gerekir.³⁰⁸

Burada İmâmiyye mezhebinde yaygın anlamıyla icmâ ile kastedilenden daha önemli kabul edilen bir icmâ türüne daha değinmek istiyoruz. O da literatürde *icmâu'l-fırkati'l-mühikka* veya *icmâu't-tâifeti'l-mühikka* diye ifade edilen fırka icmâıdır. İmâmiyye'nin kendi içinde görüş birliğine vardığı hususları ifade etmek için kullanılan bu icmâ türünün mezhebin görüşlerini temellendirme noktasında güçlü bir fonksiyonu vardır. Şeyhu't-tâife namıyla meşhur Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm* isimli fûrû-i fıkha ait eserinin mukaddimesinde fer'î meselelerin istidlâlinde kullanacağı delilleri sıralarken fırka icmâını da zikretmiş³⁰⁹ ve usûl eserinde de haberlerin tearuzu meselesini ele alırken fırka icmâına muvafık olan rivayetle amel edilip muhalif olanın terk edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁰ Öte yandan Tûsî, kelim ilmine dair yazdığı eserinde Hz. Ali'ye isyan eden ve onunla savaşıyan kimselerin kafir olduğu hükmünü fırka icmâi ile temellendirmiştir.³¹¹ Yine mezhebin en önemli hilâf eserlerinden sayılan

³⁰⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *TDVİA* (Erişim 06 Kasım 2020).

³⁰⁶ Aslında Şîa'nın bu yaklaşımı, bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz sîret delili bağlamında düşünüldüğünde bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır. Zira sîretü'l-müteşerri'a ile Müslümanların tamamının iyi ve güzel gördüğü şeylere bir kıymet atfedilirken ve hatta hüküm istinbatında bir delil kabul edilirken icmâ konusunda topyekûn ümmetin hatadan korunmuş olmayacağı, dolayısıyla ümmetin tamamı bir görüş etrafında birleşse bile bunun yanlış üzerinde birleşme ihtimalini de barındıracağı fikrinin benimsenmiş olmasını izah etmek güçtür.

³⁰⁷ Sübhânî, *el-Vasît fi usûli'l-fikh*, II, 36.

³⁰⁸ Dönmez, “İcmâ”.

³⁰⁹ Ebû Ca'fer Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1365), I, 3.

³¹⁰ Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, I, 147.

³¹¹ Ebû Ca'fer Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yecibü ale'l-ibâd*, nşr. Muhammed Kâzım el-Mûsevî (Kum: Nigâreş, 1430), 448.

ve Sünnî mezheplerin görüşlerinin mukayeseli bir şekilde işlendiği Şerîf el-Murtazâ'ya ait *Mesâilü'n-nâsiriyyât* isimli eseri ile aynı muhtevadaki Tûsî'ye ait *el-Hilâf* adlı eserin birçok yerinde³¹² fırka icmâi delil olarak kullanılmıştır. Öyle ki Bihbehânî'nin önemli talebelerinden Bahrülulûm, icmâi, fırka icmânı da içine alacak şekilde tarif etmiş ve fırka-i nâciye olarak ifade ettiği Şîa'nın tek kaldığı ittifakları da icmâ kapsamında değerlendirmiştir.³¹³ Mezhebin önemli usulcülerinden olan Murtazâ el-Ensârî de icmâ teriminin, ümmetin topyekûn icmâından ziyade imamın dahil olduğu topluluğun, yani İmâmiyye'nin icmâi için kullanıldığını ve bu şekilde yaygınlık kazandığını ifade etmiştir.³¹⁴

Müslümanların icmâına, içinde imamın görüşünün bulunması şartıyla bir kıymet atfeden İmâmiyye daha dar kapsamlı olan fırka icmânı kayıtsız ve şartsız bir şekilde kabul etmiş ve bunu fûrû-i fıkha ait eserlerinde önemli ölçüde kullanmıştır. Müslümanların icmâi yerine fırka icmâına daha çok atıf yapılmasının sebeplerinden birinin, tarihte yaşanan siyasi ihtilaflar ve bu siyasi ihtilafların derin ayrılıklara dönüşmesi neticesinde ortaya çıkan İmâmiyye Şîası'nın benimsediği Âmme'ye muhalefet düsturu olduğu söylenebilir. Kendisini seçkin ve kurtuluşa eren grup olarak hâssa; Ehl-i sünnet'i de büyük çoğunluğu oluşturduğu için Âmme³¹⁵ diye niteleyen İmâmiyye Şîası, büyük çoğunluğun benimsediği görüşlere ve hükümlere muhalefet etmeyi, mezhebinin önemli bir ilkesi saymıştır. Âmme'ye muhalefetin bir ilke olarak benimsemesinde en önemli referans metin, Ömer b. Hanzale'nin aktardığı şu rivayettir:

Ca'fer es-Sâdık'a ashabımızdan aralarında borç veya miras yüzünden tartışma olup da sultana veya hakimlere başvuran iki kişinin durumunu "Acaba bu helal midir?" diye sordum. Dedi ki: "İster hak ister batıl olsun, kim onların yargısına başvurursa, kuşkusuz tâgûtun yargısına başvurmuş olur. Tâgûtun hükmüyle alınan bir şey ise kesin bir hak dahi olsa haramdır. Çünkü onu tâgûtun hükmüyle almıştır. Hâlbuki Allah tâgûta karşı çıkmasını emretmiştir. Allah Teala şöyle buyurmuştur: 'Onu inkar etmeleri kendilerine emredildiği halde tâgûtun önünde mahkemeleşmek istiyorlar.'³¹⁶ Dedim ki: "Peki ne yapmalıdırlar?" Dedi ki: "Sizden olup, bizim hadisleri nakleden, bizim helal ve haramımız üzerinde düşünen ve bizim hükümlerimizi bilen birine bakmalı ve hakem olarak ona razı olmalıdırlar. Şüphesiz ben onu size hâkim olarak belirlemiştir. O

³¹² Bazı örnekler için bkz. Şerîf Murtazâ, *Mesâilü'n-nâsiriyyât*, nşr. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İlmiyye (Tahran: Râbitatü'l-Sekâfe ve'l-Alâkâti'l-İslâmiyye, 1417), 42, 99, 157, 170; Ebû Ca'fer Tûsî, *el-Hilâf*, nşr. Ali el-Horâsânî vd. (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414), I, 407; II, 352, 365; IV, 40; V, 250.

³¹³ Bahrülulûm et-Tabâtabâi, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 184.

³¹⁴ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 187.

³¹⁵ Şîa'nın Âmme ve Hâssa kavramlarına yüklediği anlamlar için bkz. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 49-54.

³¹⁶ en-Nisâ 4/60.

bizim hükmümüzle hükmedince de ondan bu hükmü kabul etmeyen kimse ise gerçekten Allah'ın hükmünü hafife almış, bizi de reddetmiş sayılır. Bizi reddeden kimse ise Allah'ı reddetmiş sayılır ki, bu da Allah'a şirk koşma sınırına varır.” Dedim ki: “Ya şayet her biri ashabımızdan bir kişiyi seçer ve o ikisinin kendileri hakkında görüş belirtmelerine razı olurlar, onlar da hakemlik yaptıkları mevzu ve sizden naklettikleri hadislerde ihtilafa düşerlerse?” Dedi ki: “Onlardan daha adil, daha bilgili, sözde daha doğru ve daha takvalı olanının verdiği hüküm geçerlidir; diğerinin verdiği hükme ise iltifat edilmez.” Dedim ki: “Şayet onların her ikisi de ashabımızın hoşnutluğuna mazhar olan adil kimseler olurlar ve biri diğerine üstün tutulmazsa?” Dedi ki: “Hakemlik yaptıkları konuda bizden naklettikleri rivayetlerine bakılır, ashabının ittifak ettiği hükmümüz alınır, ashabın arasında meşhur olmayıp şaz olan ise terk edilir. Çünkü ittifak edilende kuşku olmaz. Bilesin ki, işler üç kısımdır: Doğruluğu açıktır, uyulur; eğriliği açıktır, sakınılır; müşkildir, bilgisi Allah'a ve peygamberine havale edilir. Resûl-i Ekrem ‘Helal apaçıktır, haram da apaçıktır. Bunların arasında şüpheli durumlar vardır. Şüpheli şeyleri terk eden haramlardan kurtulur. Şüpheli şeylere uyan ise haramlara düşer ve bilmediği bir yönden helak olup gider.’ buyurmuştur.” Dedim ki: “Şayet sizden nakledilen iki hadisin her ikisi de meşhur olur ve her ikisini de güvenilir kimseler sizden nakletmiş olurlarsa?” Dedi ki: **“Bakılır; hangisinin hükmü, Kur'an ve Sünnet'in hükmüne muvafık, Âmme'ye (İslam ümmetinin çoğunluğunu temsil eden Ehl-i sünnet) de muhalif olursa o alınır; hükmü, Kur'an ve Sünnet'in hükmüne aykırı, Âmme'ye muvafık olanı ise terk edilir.”** Dedim ki: “Sana feda olayım! Ne dersin; eğer her iki fakih de hükmü Kur'an ve Sünnet'e dayandırır, fakat bu iki hadisten birinin Âmme'ye muvafık, diğerinin ise muhalif olduğunu görürsek bu iki hadisten hangisine uyulur?” Dedi ki: **“Âmme'ye muhalif olanda doğruluk vardır.”** Dedim ki: “Sana feda olayım, ya şayet bu iki hadisin her ikisi de onlara muvafık olursa?” Dedi ki: “Bakılır; onların yönetici ve hakimleri hangisine daha çok meylediyorsa o terk edilir; diğerine ise uyulur.” Dedim ki: “Ya şayet onların yöneticileri her iki hadise de (aynı oranda) muvafık olurlarsa?” Dedi ki: “Böyle bir durum oluştuğunda, bu konuyu imamınla görüşünceye kadar ertele. Çünkü şüpheli meselelerde durmak, badirelere atılmaktan daha iyidir.”³¹⁷

³¹⁷ Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 52; Şemseddin el-Ahsâî İbn Ebû Cumhûr, *Avâli'l-leâli'l-azîziyye fi'l-ehâdisi'd-dîniyye*, nşr. Müctebâ el-İrâkî (Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1983), IV, 133-135.

Ca'ferî usulcülerin, yaygın olarak bilinen icmâ yerine fırka icmâını ön plana çıkarmasında bu rivayetin³¹⁸ etkili olduğu söylenebilir. Nitekim fırka icmâı yerine kimi zaman Âmmе'nin icmâını dışarıda bırakmak için “hâssa icmâı” terimi tercih edilmiştir.³¹⁹ Ca'ferî fıkhında icmâ-ı ümmet yerine fırka icmâının ne ölçüde kullanıldığını görmek için Ahmed el-Müsevî er-Ravzâtî'nin, Müfid (v. 413/1022), Murtazâ (v. 436/1044), Tûsî (v. 460/1067), İbn Zühre el-Halebî (v. 585/1189), İbnü'l-Berrâc (v. 481/1088) ve İbn İdrîs gibi mütekaddimîn fakihlerin icmâ vurgularını derlediği 7 ciltlik ansiklopedik eserine bakmak yeterli olacaktır.³²⁰

D. SÎRET (BÎNÂÜ'L-'UKALÂ VE SÎRETÜ'L-MÜTEŞERRİ'A)

Müteahhirîn Ca'ferî usulcüler, Sünnî usulünde en azından terim olarak görülmeyen ve *sîret* adı verilen bir delil geliştirmişleridir. Sîret, insanların bir davranışı yapmayı ve yapmamayı topluca benimsemesi ve âdet haline getirmesi anlamına gelir. Sîret delili, herhangi bir dine ve millete bakmaksızın bütün insanların benimsediği bir âdet söz konusu ise *es-sîretü'l-'ukalâiyye*,³²¹ sonraki usulcülerin istilahına göre *sîretü'l-'ukalâ* veya *binâü'l-'ukalâ*; Müslümanların, Müslüman olmaları hasebiyle tamamının veya onların içinden İmâmiyye gibi bir fırkanın tamamının benimsediği âdet ve davranışlar söz konusu ise *sîretü'l-müteşerri'a* veya *es-sîretü's-şer'iyye* adını alır. Sîretü'l-müteşerri'a

³¹⁸ Bu rivayet, İmâmiyye'nin karakteristik özelliklerini yansıtmaması bakımından oldukça önemli ipuçları barındırmaktadır. Öncelikle bu rivayete göre imamlara tâbi olan kimselerin, çekişmeli herhangi bir konuda, mahkemelere gitmesi yasaklanmaktadır. Bu tavır, devleti yöneten kimselerin gayrimeşru bir şekilde yönetimi ele geçirdiği ve dolayısıyla onların atadığı hakimlerin de gayrimeşru olduğu düşüncesine dayanmakta ve “tâgût” gibi Kur'ânî bir terim kullanılarak yönetimin ve yönetimin atadığı yargı bürokrasinin İslam dışı olduğu iddia edilmektedir. Yönetime karşı muhalif bir tavır almanın ve buna binaen kamu otoritesini reddetmenin bir sonucu olarak mahkemelere müracaat edilememesinden dolayı meydana gelen uyuşmazlıklar, kendilerinden olan hakemler vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır. İhtilaflı meselelerin çözümünde ise hakemlerin adaleti ve bilgisine vurgu yapılmış, İmâmiyye'nin kendi içinde ittifak ettiği görüşler ön plana çıkarılmış ve müşkül meselelerde ve şüpheli durumlarda ise tevakkuf edilmesi tavsiye edilmiştir. Rivayetin en önemli noktası ise hiçbir şekilde hükmüne ulaşamayan konularda Âmmе'ye yani Ehl-i sünnet'e muhalif olan rivayetin benimsenmesinin tavsiye edilmesidir. Hiçbir bilimsel temeli olmayan bu görüşün Ca'fer es-Sâdık gibi ilmiyle temayüz etmiş bir şahsiyete söylenmesi hayret verici bir durumdur. Aslına bakılırsa bu yaklaşımın devlet otoritesine karşı tavır alışla ilgisi açıktır. Zira tercih edilecek iki görüşün de Âmmе'ye muvafık olması durumunda yönetici ve hakimlere daha çok meyleden fakihin görüşünün terk edilip nispeten devlete daha mesafeli olanın görüşünün alınması bunu göstermektedir. Sonuç olarak azınlık psikolojisi saikiyle devlete karşı takınılan bu olumsuz siyasi tavrın, ilmi değerlendirme ve yaklaşımlara etki ettiğini ve tepkisellik üzerine kurulu bir ilim anlayışının gelişmesine neden olduğunu söyleyebiliriz.

³¹⁹ Hür Âmilî, *el-Fevâidü't-tûsiyye*, ed. Seyyid Mehdî el-Lâciverdî - Muhammed Dürûdî (Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1403), 19.

³²⁰ Ahmed el-Müsevî er-Ravzâtî, *İcmââtü fukahâi'l-İmâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2011).

³²¹ Sîret delilinin Sünnî usulündeki örf deliliyle mukayeseli olarak incelenmesi hakkında bkz. Ca'fer Sübhânî, “Devru'l-akl ve sîretü'l-'ukalâ fi muhtelefi'l-mecâlât”, *Resâil usûliyye* (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 1425), 87-118; a.mlf., *Usûlü'l-fikhi'l-mukâran fîmâ lâ nassa fih* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2005), 299 vd.; Sumeyra Yakar, “The Diachronic Analysis of Interactive Relation Between 'Urf And Sîra 'Uqalâiyya in The Ja'Farî School of Law”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2020), 719-744.

ile bir dine mensup olan insanların zaman ve mekan farkı olmasına rağmen aynı genel davranış kalıplarını sergilemesi kastedilmektedir. Bazı kişilerin bu genel davranış biçimlerine uymaması, sîretü'l-müteşerri'anın delil oluşuna zarar vermez. Zira onların bu davranışı, dine karşı kayıtsızlığından veya karşıtlığından kaynaklanmaktadır. Sîretü'l-müteşerri'a, icmâ gibi mutlaka şer'î bir beyana dayanır³²² ve icmâ türlerinin en üstünü kabul edilir. Çünkü bu delil, alim-alim olmayan bütün Müslümanların iştirak ettiği amelî icmâ hüviyetindedir. Bilinen icmâ delili ise kavî icmâ olup sadece alimlere hasır.³²³ Binâü'l-'ukalânın sîretü'l-müteşerri'adan farkı ise binâü'l-'ukalânın şer'î bir beyana değil akıl sahiplerinin belirli bir davranışa yönelik genel eğilimine dayanmasıdır.³²⁴

Binâü'l-'ukalânın delil olarak benimsenmesinin mantıkî izahı şöyle yapılmaktadır: Şâri', akıl sahibi varlıklarla aynı çizgide hareket etmekte (*müttehidü'l-meslek*) ve insanların uyguladıkları akılcı yöntemlere engel olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Zira Şâri'in, akıl sahiplerinin yönteminin dışında yeni bir yöntem oluşturmadığı açıktır. Bu durum, insanların kendi aralarında kullandığı yöntem ve uygulamaların doğru olduğuna ve Şâri'in de bu yöntemi onayladığına delalet eder. Şu durumda binâü'l-'ukalâ, yakînî bilgi olarak Şâri'in konuyla ilgili muvafakatini yansıttığı ve akıl sahiplerinin bu konudaki ortak kanaatini onayladığı için delil olarak kabul edilmiştir.³²⁵ Bu izaha bakıldığında sîretü'l-'ukalânın akıl deliline raci olduğu anlaşılmaktadır.³²⁶ Zira bu izahta, ikinci bölümde genişçe ele alacağımız mülâzemet ilkesi kullanılmaktadır. Bu ilkeye göre Şâri' akıl sahibi bir varlık olduğu için insan aklının ulaştığı sonuç, Şâri'in muradıyla uzlaşmaktadır.

Sîretü'l-müteşerri'anın delil olmasındaki temel mantık ise bir dine mensup insanların hemen hepsinin aynı davranış kalıplarını sergilemesinin tesadüfen olamayacağı, bunun ancak o dini tebliğ eden peygamberin örnekliliğinin benimsenmesiyle mümkün olacağı düşüncesidir. Bir davranışın peygamberden kaynaklandığını ancak şu üç şart gerçekleştiğinde anlayabiliriz: a. Davranış kalıplarının topluma şamil olması. b. Dine mensup olanların, dine mensup olması vasfıyla bu davranış kalıplarını sergilemeleri. c. Bu davranış kalıplarıyla dine mensup insanların diğer insanlardan ayrılması. Bu üç şart tahakkuk ettiğinde herhangi bir davranışın dinin tebliğcisinden alındığını ve dolayısıyla bunun bir delil olabileceği kabul edilir.

³²² Sadr, *Meâlim*, 174-175.

³²³ Bilgi için bkz. Muzaffer, *Usûlü'l-fıkıh*, I, 151-156.

³²⁴ Sadr, *Meâlim*, 176.

³²⁵ Muzaffer, *Usûlü'l-fıkıh*, II, 151; Bucnurdî, *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*, 13.

³²⁶ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 342.

Sîretü'l-müteşerri'a genel ve özel olarak iki kısma ayrılır. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret gibi bütün Müslümanları kapsayan davranış kalıpları genel; matem merasimleri, imamların mezarlarının ziyareti gibi sadece Şîa'ya has olan davranış kalıpları ise özel sîret olarak değerlendirilir.³²⁷ Sîretü'l-müteşerri'a ile ilgili yapılan değerlendirmeler incelendiğinde bunun genel olarak icmâ deliline dönük olduğunu;³²⁸ bu bağlamda genel sîretin bilinen icmâ, özel sîretin ise fırka icmâi kapsamında değerlendirilebileceğini; Sünnî dünyadan kopuşun da etkisiyle sîretü'l-müteşerri'anın daha çok özel anlamıyla ele alındığını ve Şîa'nın kendi içinde görüş birliğine vardığı hususları gerekçelendirmek için özel sîret delilini kullandığı söylenebilir.

E. USÛL-İ AMELİYYE

Modern dönem Ca'ferî usulünde terimleşen usûl-i ameliyye, müctehidin şer'î-amelî bir meselenin hükmünü kat'î veya zannî herhangi bir delilde bulamadığı durumlarda uygulayacağı aklî ilkelerin tümünü ifade eder. Müctehid bu ilkeleri uyguladığında ve buna göre fetva verdiğinde Allah ve insanlar katında mazur sayılacak ve herhangi bir ceza veya kınamaya maruz kalmayacaktır. Ancak müctehidin bu ilkelere yönelebilmesi için bütün yolları tüketmesi yani Kitap, mütevâtir sünnet gibi kat'î delilleri; bunlara ulaşamazsa haber-i vâhid, sîretü'l-müteşerri'a gibi zannî delilleri ve Kitap ve Sünnet'te varit olan küllî kaideleri inceleyerek mesele hakkında şer'î bir hüküm bulabilmek için olanca gücünü harcaması gerekmektedir. Eğer müctehid bu konuda gevşeklik gösterirse herhangi bir amelî asılla amel etmesi caiz değildir.³²⁹ Amelî aslı uygulayacak veya buna göre hareket edilmesini söyleyecek kişi, müctehid olmalıdır.³³⁰ Zira mukallid olan kişinin bütün delilleri incelemesi ve bunlardan şer'î hüküm çıkarması mümkün değildir.

Usûl-i ameliyye, son dönem usulcülerindeki yerleşik kabule göre istishâb, berâet, ihtiyat ve tahyîrden ibarettir. *İstishâb*; aksi sabit oluncaya kadar önceki halin devam etmesidir. *İstishâb*ın aklî mi yoksa şer'î mi olduğu konusu literatürde tartışmalıdır. Modern dönemdeki bazı usulcüler *istishâb* konusunda imamlardan varit olan sözleri delil getirerek bunun şer'î bir asıl olduğunu kabul ederler. Ancak bizim inceleyeceğimiz dönem itibarıyla söyleyecek olursak bu dönemdeki usulcüler *istishâb*ı aklî deliller başlığı altında incelemiştir. *Berâet* ilkesi; aksine bir delil sabit oluncaya kadar zimmetin şer'î

³²⁷ Ali Abdülmuhsin el-Cezîrî, "Mâ ma'nâ mustalahi sîreti'l-müteşerri'a?" (Erişim 06 Kasım 2020).

³²⁸ Karaman, "Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 342.

³²⁹ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 231-232; Muğniyye, "Usûlü'l-fikh li'ş-Şîati'l-İmâmiyye beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs", 279; a.mlf., *eş-Şîa fi'l-mizân* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, ts.), 329; Murtazâ Mutahharî, *el-Usûl*, çev. Hasan Ali el-Hâşimî (Beyrut: Dâru'l-Velâ, 2009), 63-67; Muhammed Bâkır Sadr, *Durûs fi ilmi'l-usûl -el-halkatü'l-ûlâ ve's-sâniye-* (Kum: İntişârâtü Dâri's-Sadr, 1436), 139.

³³⁰ Herhangi bir meseleyle karşılaşan kişi müctehid değilse bir müctehide meselenin hükmünü soracak, şayet müctehid bulamazsa olayın hükmünü öğreninceye kadar tevakkuf edecektir.

yükümlülüklerden beri olmasıdır. Berâet ilkesinin işlerlik kazandığı nokta teklifte varit olan şüphedir. Eğer bir fiil hakkında mükellef tutulduğumuz kesin olarak bilinmiyorsa bu durumda berâet kaidesi devreye girer ve mükellefiyetin yokluğuna hükmedilir. Modern dönem Ca‘ferî usulünde berâet ilkesi başlığı altında *ibâha-i asliyye* ilkesi de mütalaa edilmektedir. Her iki ilkenin temellendirilmesinde “bildirim olmaksızın mükellef tutmak ve ceza vermek çirkindir” (*kubhu’l-‘ikâb bilâ beyân*) kaidesi kullanılmaktadır. *İhtiyat*, mükellef tutulan fiilin iki veya daha fazla ihtimali kapsaması durumunda o fiillerin yapılması; mükellef tutulan terkin iki veya daha fazla durumu kapsaması durumunda ise o durumların hepsinin terk edilmesi anlamına gelmektedir. İlk duruma şu örnek verilebilir: Hastalığın şifasının iki şuruptan birini içmekte olduğunu kesin bilen, diğerinin de ne faydası ne de zararı olduğuna kanaat getiren kişi bu durumda her ikisini de içerek ihtiyata göre hareket etmiş olur. İkinci duruma da şu durum örnek verilebilir: Bir kimse iki durumla karşılaşsa ve bu iki durumdan birisi zararlı, diğeri de ne zararlı ne de faydalı olsa ihtiyata göre ikisini de terk etmesi gerekir. İhtiyat kaidesinin dayanağı, zararı defetmenin vacip olduğuna dair aklın vermiş olduğu hükümdür. *Tahyîr* ise iki yükümlülüğün birinin tercih edilmesidir. Bu ilke vacip ve haram olduğu konusunda tereddüt edilen fiillerde söz konusu olur. Örneğin bir kimse cuma günü bir fiil hakkında yemin etse, ancak bu fiili yapma mı yoksa yapmama hususunda mı yemin ettiğini hatırlamasa yapma veya yapmama seçeneklerinden birini tercih eder. Aynı şekilde mükellef, iki davranıştan birinin vacip diğerinin de haram olduğunu bilip bunlardan hangisinin vacip, hangisinin haram olduğunu bilememesi durumunda bunlardan birini seçer. Böyle yaparak Şâri‘e karşı kesin muhalefetten kurtulmuş olur. Zira ikisini de yapacak olsa biri haram olduğundan dolayı muhalefet etmiş olur, ikisini de terk edecek olursa birisi vacip olduğundan dolayı yine muhalefet etmiş olur.³³¹

Usûl-i ameliyye kavramı, Ca‘ferî usulünde çok uzak bir geçmişe sahip değildir. Çağdaş dönemde bu başlık altında incelenen berâet, istishâb gibi ilkeler, Murtazâ el-Ensârî’ye kadar aklî deliller başlığı altında ele alınıyordu. Nitekim Bihbehânî, Mehdî en-Nerâkî, onun oğlu Ahmed en-Nerâkî, Kummî, A‘recî ve Kazvînî gibi usulcüler bu ilkeleri “aklî deliller” başlığı altında ele almışlardır. Ancak söz konusu ilkeler anılan usulcülerin eserlerinde “asl” veya “asâle” kelimelerine izafe edilerek kullanılmıştır.³³² Örneğin berâet ilkesi *asâletü’l-berâe*; ibâha ilkesi de *aslü’l-ibâha* şeklinde ifade edilmiştir. Öte yandan Mehdî en-Nerâkî, asılları konu edindiği *Câmiatü’l-usûl* adlı eserinde müşterek delillere “asl” isminin verildiğini ifade eder.³³³ Kazvînî ise eserinde yer yer “usûl-i ameliyye” terimini

³³¹ Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, III, 403; Muğniyye, *eş-Şîa fi’l-mizân*, 330-331.

³³² Ahmed b. Mehdî Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl* (ePub, ts.), 209.

³³³ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 10.

kullanmakla birlikte bu terimi günümüzdeki anlamıyla değil “usûl-i i’tikâdiyye”nin karşıtı olarak kullanmış ve kendisiyle şer’î-amelî hükümlerin elde edildiği delilleri kastetmiştir.³³⁴

Bihbehânî dönemi usulcülerin aklî ilkeleri “asl” veya “asâle” kelimelerine izafetle kullanmalarının, sonraki süreçte aklî delillerin müstakil bir hüviyet kazanarak usûl-i ameliyye adıyla terimleşmesine zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak bu ilkelerin, diğer delillerden tam olarak ayrışması Ensârî ile olmuştur.³³⁵ Ensârî’nin delilleri epistemolojik yönden taksimiyle birlikte mükellefin şek durumunda, yani kat’î veya zannî bir delile ulaşamaması durumunda yöneleceği ilkeler, mevcut delillerden ayrılmış ve ayrı mütalaa edilmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım sonraki usulcüler tarafından da genellikle kabul görmüştür. Nitekim akıl deliline genişçe yer veren Muhammed Rızâ el-Muzaffer (v. 1381/1961), Ca’fer es-Sühbânî ve Abdülhâdî el-Fadlî gibi çağdaş usulcülerin eserlerinde söz konusu ilkeler, akıl delilinden ayrılmış, akıl delili sadece hüsün ve kubhun aklîliği ve mülâzemet konularına inhisar etmiştir.

Bilinen dört amelî aslın yanında başkaca asıllar da vardır: Necis olduğu bilinmeyen şeylerde taharet ilkesi (*asâletü’t-tahâre*), yeme-içmede helallik ilkesi (*asâletü’l-hill*), mal ve canlılarda dokunulmazlık ilkesi (*asâletü’l-ihtirâm*), amel yapıldıktan sonra amelin sıhhate hamledilmesi ilkesi (*asâletü’s-sıhha*), akitlerde bağlayıcılık ilkesi (*asâletü’l-lüzûm*) ilkesi gibi. Bu ilkeler fıkhnın belli bablarında işlerliği olan ilkeler olup Sünnî usuldeki zâbıtla benzerlik arz etmektedir. Diğer dört amelî asıl ise fıkhnın bütün bablarında işlerliği olduğu için usûl-i ameliyye başlığı altında geniş bir şekilde incelenmiştir.³³⁶

Usûl-i ameliyye sonucu ulaşılan hükümler, delillerden istinbat edilerek ulaşılan hükümlerden farklı değerlendirilmiş ve adlandırılmıştır. Ca’ferî usulünde Allah katındaki şer’î hükme vâkıî hüküm denilmektedir. Kesin delillerle ulaşılan hükümler, Allah katındaki hükme isabet ettiği ve vakıayla birebir mutabık olduğu için vâkıî hüküm adını alır. Bahrülulûm fiillerin zatında sabit olan hüsün ve kubha tâbi olan hükmün Allah katındaki gerçek hüküm olduğunu kabul eder ve bunlara vâkıî hüküm adını verir.³³⁷ Delilleri araştırma salahiyetine sahip müctehidin, araştırdığı bütün meselelerin delillerine ulaşması arzu edilen bir sonuç olmakla birlikte bazı konularda bu mümkün olmaz. Müctehid, delilin yokluğu, zannî olması, mücmel olması veya delillerin tearuzu durumunda herhangi birini tercih etmeyi sağlayacak bir müreccihin bulunmaması gibi bir sebepten dolayı herhangi bir meselenin vâkıî hükmüne ulaşamaz ve

³³⁴ Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (1), 260; II (3), 189.

³³⁵ Kemâl Hayderî, *Şerhu’l-halakati’s-sâliye el-usûlî’l-ameliyye*, ed. Ali Hammûd el-Abbâdî (b.y.: Müessesetü’l-İmam el-Cevâd li’l-Fikri ve’s-Sekâfe, ts.), I, 27, 30-31.

³³⁶ Sühbânî, *Usûlû’l-fikhî’l-mukâran*, 40; Muğniyye, “Usûlû’l-fikh li’s-Şiati’l-İmâmiyye beyne’l-kadîmi ve’l-hadîs”, 284.

³³⁷ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü’l-usûliyye*, 212, 216.

şek durumunda kalırsa usûl-i ameliyye vasıtasıyla bir sonuca ulaşır ki; buna *zâhirî hüküm* denilir.³³⁸ Bu ayrımı, eserlerini incelediğimiz usulcüler arasında ilk olarak yapan -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Fâzıl et-Tûnî'dir (v. 1071/1660). O eserin ictihadla ilgili bölümünde konuyla ilgili şu ifadelere yer vermiştir: “Müctehidin vâkıf hükümlerin tamamını bilme melekesine sahip olması bize göre imkansızdır. Zira imamlar bütün hükümleri izhar edemediler. Bununla birlikte müctehid amele ilişkin konularda zâhirî hükümleri bilebilir.”³³⁹ Tûnî, imamların bütün vâkıf hükümleri izhar edememelerini, eserinin başka bir yerinde zalim yöneticilere ve haset eden kafirlere karşı kendilerini ve müntesiplerini korumak adına yaptıkları takıyyeye bağlamaktadır.³⁴⁰

Vâkıf hüküm ile zâhirî hüküm arasındaki fark şöyle açıklanmıştır: Kesin delillerden elde edilen vâkıf hükümler, normal şartlarda herkes için geçerli ve kişiden kişiye değişkenlik göstermeyen kat'î teklifî hükümlerdir. Namazın vücûbu, zinanın haramlığı, yeme-içmenin mubahlığı gibi genel hükümler bu kapsamda yer alır. Usûl-i ameliyye ile elde edilen zâhirî hükümlere gelince, teklifin kendisinde veya mükellef kılınan fiil veya terkte vâkıf hükmün bilinmemesinden dolayı şüphe ve tereddütte kalınan durumlarda kişinin o ana veya o duruma özel olarak uyguladığı veya uygulaması müctehid tarafından tavsiye edilen hükümlerdir.³⁴¹ Öte yandan vâkıf hükümler tektir ve birden fazla olamaz.³⁴² Zâhirî hükümler ise müctehidlerin görüşlerine göre farklı olacağından birden fazla olması mümkündür.³⁴³

Son dönem Ca'ferî usulcüler, vâkıf hükümlere ulaştıran deliller için *el-edilletü'l-ictihâdiyye*; şek durumunda uygulanan ilkeler için *el-edilletü'l-fekâhetiyye/fekâhiyye* terimlerini de kullanmaktadırlar.³⁴⁴ Murtazâ el-Ensârî, ictihadî delil ile zâhirî hükme ulaştıran fekâhî delil ıstılahlarını ilk olarak Bihbehânî'nin kullandığını ifade eder.³⁴⁵ Ancak Bihbehânî'nin usulcî kişiliği hakkında makale dizisi kaleme alan Muhammed Mehdî el-Âsafî, Bihbehânî'nin *el-Fevâidü'l-hâiriyye*'sinde net bir şekilde bu ayrıma rastlayamadığını ve bu ayrımı ilk yapan usulcünün Ensârî olduğunu ifade

³³⁸ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 6; II, 231-232; Sübhânî, “Usûlü'l-fikh beyne'l-mâzî ve'l-hâdir”, 202.

³³⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 249.

³⁴⁰ Tûnî, *el-Vâfiye*, 179.

³⁴¹ Ali Ekber es-Seyfî Mâzenderânî, *Bedâiu'l-buhûs fî ilmi'l-usûl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433), X, 8-9.

³⁴² İmâmiyye herhangi bir fiil için Allah katında muayyen tek hüküm olduğunu ve buna da ancak kesin delille ulaşılacağını kabul etmektedirler. Bu konuda Bihbehânî şunu ifade etmektedir: Allah tek, peygamber tek, şeriat tek olduğuna göre Allah'ın fiillere ilişkin hükümleri de tektir. Bkz. Bihbehânî, *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi's-şerâi'*, I, 10.

³⁴³ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 107. Vâkıf hüküm-zâhirî hüküm ayrımı hakkındaki tartışmalar için bkz. Bahrülûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 212-220.

³⁴⁴ eş-Şeyh el-Ensârî ve tetavvuru'l-bahsi'l-usûlî, 87.

³⁴⁵ Ensârî, *Fevâidü'l-usûl*, II, 10.

etmektedir.³⁴⁶ Ancak yaptığımız okumalarda Kazvî'nin (v. 1262/1846) eserlerinde bu ayrımı yaptığını tespit ettik.³⁴⁷ O, hacimli usul eserinde iştilal ve istishâb gibi aklî ilkeleri “fekâhetî delil”; ayet ve ahbârı ise “ictihâdî delil” olarak zikretmiş³⁴⁸ ve tearuz durumunda ictihâdî delilin fekâhetî delile önceleneceğini ifade etmiştir.³⁴⁹ Muhtemelen Ensârî, Kazvî'nin yaptığı bu ayrımı benimsemiş ve kendi usul sistematîği içerisinde geliştirmiştir.

Bu ayrımla ilgili modern dönemde tartışmalar devam etmektedir. Çağdaş usulcülerden Muhammed Takî el-Hakîm vâkıû hüküm ile zâhirî hükmün sınırlarının belirlenmesi hususunda ihtilaf olduğunu,³⁵⁰ Abdülhâdî el-Fadlî ise kat'î ve zannî delillerin, ictihadî deliller üst başlığıyla aynı kategoride değerlendirilmesinin doğru olmadığını, dolayısıyla delil-emâre-asl şeklindeki üçlü taksimin daha isabetli olduğunu ifade etmişlerdir.³⁵¹

Usûl-i ameliyye başlığı altında incelenen başlıca ilkeler, araştırmamızın konusu olan dönem itibarıyla aklî deliller kapsamında değerlendirildiği için çalışmamızın üçüncü bölümünde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

III. CA'FERÎ MEZHEBİ LİTERATÜRÜNDE AKIL

Akıl gerek mahiyeti gerekse işlevleri açısından ilk dönemlerden itibaren Ca'ferî kaynaklarda geniş yer tutmuş ve hakkında önemli değerlendirmeler yapılmıştır. Biz bu başlıkta özellikle aklın bir delil olarak kabul edilmesinin arkasında yatan amilleri tespit etme amacıyla hadis, kelam ve usul literatüründe aklın mahiyeti, tanımları, değeri ve işlevlerine dair değerlendirmeleri ortaya koymaya çalışacağız.

A. HADİS ESERLERİNDE AKIL

Sünneti, Hz. Peygamber ile masum on iki imamın söz, fiil ve takrirleri olarak tarif eden³⁵² İmâmiyye Şîası, h. V. ve VI. yüzyıllarda telifleri tamamlanmış dört hadis külliyyatını temel kaynak kabul etmiştir. “Kütüb-i erbaa” olarak bilinen bu hadis kitapları; Küleynî'nin (v. 329/941) *el-Kâfî*, Şeyh

³⁴⁶ Âsafî, “Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”, 49, 50.

³⁴⁷ Kazvî'nî, *Davâbitü'l-usûl*, I (1), 293; II (3), 397-398; a.mlf., *Netâicü'l-efkâr*, 216-217.

³⁴⁸ Kazvî'nî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 304.

³⁴⁹ Kazvî'nî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 191.

³⁵⁰ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmme li'l-fikhi'l-mukâran*, 70.

³⁵¹ Fadlî, *Durûs fî usûli fikhi'l-İmâmiyye*, I, 362.

³⁵² Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 55.

Sadûk'un (v. 381/992) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (v. 460/1068) *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstîbsâr* adlı hadis eserlerinden ibarettir.³⁵³ Mezhep içinde en muteber hadis kitabı kabul edilen Küleynî'nin *el-Kâfî*'si Sünnî hadis literatüründeki *câmi'* türü eserlerle benzerlik arz ederken diğer üç eser ise fıkıh sistematığına göre tasnif edilmiş olup *sünen* türü eserlere benzemektedir.

Küleynî'nin (v. 328/991) eserinin iki ciltten oluşan ilk kısmı *el-Usûl mine'l-Kâfî* adını taşır ve inançla ilgili konuları, *el-Fürû' mine'l-Kâfî* adını taşıyan altı cilt olarak basılan ikinci kısmı ise ibadet ve muâmelâta dair meseleleri ihtiva etmektedir.³⁵⁴ İlk kısmı *Usûlü'l-kâfî* adıyla müstakil olarak da basılan eserin ilk bölümüne Küleynî, *Kitabu'l-akli ve'l-cehl* başlığını koymuş ve burada akla dair 34 hadise yer vermiştir. Öte yandan geç dönem hadis alimlerinden Muhammed Bâkır el-Meclisî (v. 1110/1689), 84 hadis kitabından derlediği ansiklopedik *Bihâru'l-envâr* adlı hadis külliyyatının ilk bölümünü *Kitabu'l-akl ve'l-ilm ve'l-cehl* şeklinde başlıklandırmış ve bu başlık altında konuyla alakalı 53 hadise yer vermiştir. Söz konusu hadis kitaplarının bu bölümlerinde; konumuzla ilgili olarak aklın tarifi, ilk yaratılan varlığın akıl olması, akıl sahiplerinin övülmesi, akıl sahibi insanın faziletleri, kişinin aklının seviyesine göre sorumlu tutulacağı vb. konularla ilgili rivayetler kaydedilmiştir. Biz burada sadece aklın delil oluşu konusunda temel alınan ve İmâmiyye Şîası'nın akla bakışını şekillendiren hadisleri incelemekle iktifa edeceğiz.

Öncelikle belirtilmelidir ki; İmâmiyye Şîası'nın hadis kaynaklarında akla ve akıl sahiplerine çok büyük övgüler vardır. Örneğin bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Allah, insanlar arasında akıldan daha üstün bir şeyi pay etmiş değildir. Aklını kullanan insanın uykusu cahilin uyanık kalmasından daha hayırlıdır. Aklını kullanan insanın evde kalması, cahilin dışarıya çıkmasından daha iyidir. Allah nebi ve resullerini akıl bakımından tam olgunlaştırmadıkça görevlendirmemiştir. Peygamberin aklı bütün ümmetinin aklından üstündür. Hz. Peygamber'in zihninden geçen bir görüş, müctehidlerin ichtihadından daha üstündür.”³⁵⁵ Başka bir rivayette Hz. Ali'ye, peygamberlere verilen mucizelerin farklı oluşunun sebebi sorulduğunda o, her dönemde meşhur olan ve önem verilen hususlara (sihir, tıp, hitabet vb.) bir meydan okuma olarak onlara mümasil mucizeler verildiğini ifade etmiş ve böylece peygamberlik iddiasının kanıtlandığını ifade etmiştir. Soruyu soran kişi “Bugün hüccet nedir?” diye sorunca Hz. Ali “Günümüzün hücceti akıldır. Onun aracılığıyla Allah adına doğru konuşan, bilinir, tasdik edilir. Allah adına yalan konuşan bilinir, o da yalanlanır.” diye cevap vermiştir.³⁵⁶ Mezhebin ilmi

³⁵³ *el-Kâfî*'de 16.199, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'de 9.044, *Tehzîbü'l-ahkâm*'da 13.590, *el-İstîbsâr*'da ise 5.511 rivayet bulunmaktadır.

³⁵⁴ M. Cemal Sofuoğlu, “el-Kâfî”, *TDVİA* (Erişim 31 Temmuz 2022).

³⁵⁵ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 11.

³⁵⁶ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 21.

açıdan dayandığı imamlardan Muhammed el-Bâkır ise aklın önemi hakkında şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde kullar, kendilerine dünyada verilen akıl kadar hesaba çekilirler.”³⁵⁷ Akılla ilgili başka bir rivayette de Ca‘fer es-Sâdık’a aklın ne olduğu sorulmuş, o da cevaben akı, “Rahman’a kulluk etmemizi sağlayan ve bize cennetleri kazandıran şey” olarak tarif etmiştir.³⁵⁸ Buna benzer hadisler, Şîa’da aklın ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

Öte yandan akıl, hadis kaynaklarında ahlaki olgunluğun tamamlayıcısı olarak tanımlanmıştır. Nitekim Ca‘fer es-Sâdık’tan “İnsanlar arasında taksim edilen şeylerin en azı beş tanedir: Kesin bilgi, kanaat, sabır, şükür ve bunların hepsini kemale erdiren akıl.” mealinde bir rivayet aktarılmaktadır.³⁵⁹ İkinci imam Hasan b. Ali’den gelen bir rivayette ise babası Hz. Ali’nin kendisine şöyle nasihat ettiğini nakledilir: “Akıl kişinin dostudur.”³⁶⁰ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ali’ye şöyle vasiyette bulunmuştur: “Ey Ali! İnsanlar yaratıcılarına çeşitli iyiliklerle yaklaşırlarsa sen aklınla Allah’a yaklaş! Onları, yakınlık ve derece bakımından geçersin” buyurmuştur.³⁶¹ Bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki: Akıl, kişiyi ahlaki olgunluğa ulaştıran ve kişiyi doğru yola sevk eden ilahi bir mevhibedir.³⁶² Öte yandan 75 ahlaki fazileti, aklın orduları diye tanıtan uzunca hadis³⁶³ de ahlak ile akıl arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Aklın, kesin bilgi kaynağı olması vasfıyla bir otorite olarak kabul edilmesinde imamlardan gelen rivayetlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Hz. Ali’nin, “Görüş gözlerle değildir; bazen göz insanı yanıltır, akıl ise asla sahibini yanıltmaz.” sözünü aktaran Meclisî, duyu organlarının hata edebileceğini, gerçek görmenin ise aklın görmesi olduğunu ifade ederek aklın, hakiki ve kesin bilgi verdiğine dikkat çekmek istemiştir.³⁶⁴ Öte yandan Meclisî’nin Hz. Peygamber’e nispet ettiği “Akı rehber edinin ki siz doğru yola ulaştırsın, ona isyan etmeyin ki sonunda pişman olmayasınız”³⁶⁵ anlamındaki hadisin, aklın bir delil olarak kabul edilmesinde etkili olduğu söylenebilir.

³⁵⁷ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 11.

³⁵⁸ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 9.

³⁵⁹ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 87.

³⁶⁰ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 88.

³⁶¹ Muhmmmed Salih Mâzenderânî, *el-Kâfi el-usûlü ve’r-ravda ve şerhun câmi’* (Tahran: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), I, 223-224.

³⁶² Aklın ahlaki bir yetkinlik olması ile ilgili hadisler için bkz. Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 107-108.

³⁶³ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 110-111.

³⁶⁴ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 95.

³⁶⁵ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 96.

Şîa arasında akılla ilgili en meşhur rivayet, Küleynî'nin kitabına ilk hadis olarak kaydettiği beşinci imam Muhammed Bakır'ın şu sözüdür: “Allah akıllı yarattığında ona konuşma kabiliyeti vermiş, sonra ona; ‘İleri git!’ demiş, o da ileri gitmiş, ‘Geri git!’ demiş, o da geri gitmiş. Sonra ona demiş ki; ‘İzzetimin ve celalim hakkı için senden daha çok sevdiğim bir şey yaratmış değilim. Ancak sevdiğim kimselere seni tam ve eksiksiz olarak veririm. Sadece sana emreder ve yalnız sana yasak koyarım. Sadece senin sebebinle cezalandırır ve yalnız senin sayende sevap veririm.”³⁶⁶ Sünnî hadis eserlerinde de yer alan³⁶⁷ ve birçok tariki olan bu rivayetin büyük bir bölümü Hz. Peygamber'e nispet edilerek de rivayet edilmiştir.³⁶⁸ Bu rivayetin özellikle “Sadece senin sebebinle cezalandırır ve yalnız senin sayende sevap veririm.” bölümü, aklın delil kabul edilmesi noktasında kullanılmış ve rivayetin bu kısmı şöyle yorumlanmıştır: Sevap ve uhrevî ceza verme ancak bir delil sebebiyle olur. Bu rivayette akıl sebebiyle sevap ve uhrevî cezaya müstahak olunacağı ifade ediliyorsa aklın delil olduğunu söylemek mümkündür.³⁶⁹ Bununla birlikte Ahbârî ekole mensup Şîî alimler, hadiste geçen sevap ve uhrevî cezanın terettüp etmesine neden olan aklın, teklifin şartı olan akıl olduğunu ve bu konuda Müslümanların icmânının olduğunu ifade ettikten sonra buradan hareketle aklın şer'î hükümleri idrak edebileceği ve aklî hüküm ile şer'î hüküm arasında bir mülâzemetin³⁷⁰ olduğu sonucuna ulaşmanın doğru olmayacağını belirtirler.³⁷¹

Hadislerde geçen dikkat çekici hususlardan biri de aklın, imamlar tarafından hüccet ve delil olarak tanımlanmasıdır. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın, bir rivayette “Akıl müminin kılavuzudur (delil).”,³⁷² başka bir rivayette ise “Allah'ın kullarına karşı hücceti, peygamberlerdir, kullar ile Allah arasındaki konulardaki hüccet ise akıldır.”³⁷³ dediği nakledilmiştir. Öte yandan yedinci imam Musa el-Kâzım, meşhur kalamcı Hişâm b. Hakem'e yaptığı uzun ve meşhur vasiyetinde³⁷⁴ Allah'ın insanlara karşı biri açık diğeri gizli olmak üzere iki hüccetinden bahsetmekte; açık/görünürdeki hüccetin peygamberler, gizli/görünmeyen hüccetin de akıl olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁵ Vasiyetin başka bir yerinde de imam

³⁶⁶ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 8; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, I, 96; Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, I, 114-115.

³⁶⁷ Söz konusu rivayetin hangi Sünnî hadis eserlerinde yer aldığı ve hadis kriterleri açısından nasıl değerlendirildiği hakkında bkz. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Dîvân (Dergi)* III/4 (1998), 171-179.

³⁶⁸ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, I, 97.

³⁶⁹ Ali Ekber Mişkinî, *İstılâhâtü'l-usûl ve mu'zamu ebhâsiha* (Kum: Defter-i Neşri'l-Hâdi, 1379), 172.

³⁷⁰ Mülâzemet konusu ikinci bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

³⁷¹ Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, 234.

³⁷² Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 28.

³⁷³ Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, I, 121.

³⁷⁴ Muhammed Takî Müderrisî, *et-Teşrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıdıhu* (Tahran: İntişârât-ı Müderrisî, 1413), I, 21-35.

³⁷⁵ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 19; Müderrisî, *et-Teşrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıdıhu*, I, 26.

Musa el-Kâzım, Allah'ın hücceti ve bâtındaki elçisi olan aklın,³⁷⁶ vahiyden farklı olmadığını ifade eder.³⁷⁷ Gerek Ca'fer es-Sâdık'ın gerekse Musa el-Kâzım'dan gelen bu rivayetler, aklın usulde bir hüccet olarak kabul edilmesi için usulcüler tarafından kullanılmıştır.

Akıl kelimesinin hadislerde hangi anlamda kullanıldığı ile ilgili birçok yorum yapılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olan iki yorumun birincisine göre; akılla, küllî (zarurî, nazari, tasavvurî veya tasdikî) bilgileri elde edebilen güç, ikincisine göre ise aklın semeresi olan ilim, hikmet ve doğru davranış kastedilmiştir. Ancak genellikle hadislerde geçen akıl kelimesiyle ikinci anlamın kastedildiği kabul edilmiştir. İmam Musa el-Kâzım'ın vasiyetinin bir yerinde Hz. Ali'den naklettiği “Allah'a akıldan daha üstün bir şeyle kulluk edilmiş değildir.” sözünde geçen aklın, namaz, oruç gibi ibadetlerin sahih olabilmesi için gerekli olan ilim şeklinde yorumlanmıştır.³⁷⁸

Meclisî (v. 1110/1689), Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserini şerh ettiği 26 ciltlik *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahhâri âli'r-resûl* adlı eserinde *Kitabu'l-akli ve'l-cehl* bölümündeki hadislerin şerhine geçmeden önce akıl hakkındaki hadisleri anlamının, aklın mahiyetinin ve akılla ilgili ıstılahların bilinmesine bağlı olduğunu ifade eder. Meclisî aklın aslında insanın zatında bulunan tek kuvvetten ibaret olduğuna ve ilgili olduğu alana ve kullanıldığı yere göre farklı isimler kazandığına dikkat çektikten sonra aklın 6 farklı ıstılahî anlamını sıralar:

a. Hayrı ve şerri idrak ve ikisi arasındaki farkı ayırt etmeye yarayan kuvvet. Bu anlamıyla akıl, mükellefiyetin ve dolayısıyla sevap ve cezanın illetidir.³⁷⁹

b. Nefiste var olan ve insanı iyilik ve menfaatlerin yapılmasına, kötülük ve mefsedetlerin terk edilmesine çağıran meleke. İnsanların hayrı ve şerri bildiği halde hayrı yapmayarak şerre yönelmesi, akılda var olan bu iki gücün farklı olduğunu göstermektedir.³⁸⁰ Aklın bu gücüyle ilgili olarak imamlara nispet edilen ahhâr değerlendirildiğinde ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Allah her şahıs için zararı ve menfaati idrak edecek bir kuvvet ve kabiliyet yaratmıştır. Bu kuvvet, insandan insana değişmekle birlikte bunun en alt derecesi her mükellefte bulunur ve bu sayede kişi mükellef olur. Bu kuvvet kişide

³⁷⁶ Yeni Eflatuncu felsefede de Tanrı'dan ilk taşın çıkan ve varlık sahnesinde beliren ilk şey akıl olduğu için akla Allah'ın mümessili ve resulü denmiştir. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDVİA* (Erişim 07 Ocak 2020).

³⁷⁷ Müderrisî, *et-Tesrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıduhu*, I, 13.

³⁷⁸ Mâzenderânî, *el-Kâfî el-usûlî ve'r-ravda ve şerhun câmi'*, I, 223.

³⁷⁹ Meclisî akılla ilgili hadisleri yorumlarken aklın, teklifin menâtı olduğu noktasında önemle durur. Hadislerde geçen “Sadece sana emreder ve yalnız sana yasak koyarım. Sadece seni cezalandırır ve yalnız sana sevap veririm.” sözünün mükellefiyetle alakalı olduğunu, aklın kemaline göre mükellefiyetin de artacağını kaydeder. Bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, I, 102.

³⁸⁰ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, I, 99.

kemale erdikçe teklifler daha ağır ve daha meşakkatli hale gelir. Bu kuvvetin kemale ermesi de kişinin ilim ve ameldeki istidadına ve kapasitesine bağlıdır.

c. Dünya işlerinin düzenlenmesinde kullanılan kuvvet. Bu kuvvet Şâri'in hasen gördüğü şekilde kullanılırsa buna akl-ı meâş denir ki bu akıl ahhârda övülür. Bu kuvvet Şâri'in kabih gördüğü batıl işlerde ve fasit hilelerde kullanılırsa buna akıl denmez, *nekrâ* veya *şeytane* denir.

d. Nazarî bilgileri elde etmek için devrede olan nefsin hazırlık mertebeleri.

e. İnsanı diğer canlılardan ayıran nefis-i nâtika.

f. Felsefecilerin iddia ettiği gibi maddeyle alakası olmayan kadim cevher. Meclisî bu anlama kail olan felsefeciler ve onlara tâbi olanların alemin sonradan yaratılması gibi dinin zarûriyyâtından olan konuları inkar ettiklerini belirtir.

Meclisî, aklın muhtemel anlamlarını sıraladıktan sonra hadislerde imamların sözünü ettiği aklın özellikle ilk iki anlamda kullanıldığını, ama özellikle ve daha çok ikinci anlamda kullanıldığını, bazı ahhârda kullanılan aklın ise diğer manalara muhtemel olduğunu belirtir.³⁸¹

Önemli bir hadis külliyyatının sahibi Hür el-Âmilî (v. 1104/1693) de benzer bir tespit yaparak hadislerde geçen akıl kavramının üç anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Bunlardan birincisi; hayır ve şerri idrak ve bunları birbirinden ayırma kuvvetidir ki bu aslında teklifin illeti (*menât*) olan akıldır. İkincisi; hayrı ve menfaati seçmeye, şerden ve zarardan kaçınmaya sevk eden bir melekedir. Üçüncüsü de ilim anlamına gelen taakkuldur. Bu anlamıyla akıl cehlin mukabili olarak kullanılmıştır. Hür el-Âmilî hadislerde geçen aklın ikinci ve üçüncü anlamda kullanıldığı yorumunu yapmaktadır.³⁸²

Kelamcıların da üzerinde önemle durduğu konulardan biri olan “aklın, peygamberi ve vahyi tanımadaki fonksiyonu” hadislerde yer yer geçmektedir. Rivayete göre, sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya, “Bugün mahlûkata karşı hüccet nedir?” diye sorulmuş, o da “Akıldır, zira onun sayesinde Allah'tan haber getiren doğru kişiyi (peygamber) tanır ve tasdik edersin, Allah'a iftira edeni (yalancı peygamber) de tanır ve tekzip edersin.” demiştir.³⁸³ İmâmî kelamcılar, rivayette geçen gerekçeyi eserlerinde sıkça kullanmışlar ve iman etmeden önce vahyin hüccet alınamayacağını, bu nedenle kişinin ancak aklını kullanarak ve işleterek doğru peygamberi, sahte peygamberden ayırt edebileceğini belirtmişlerdir.

Şîî hadis külliyyatı içerisinde, İmâmî kelamcılarının, özellikle usûlü'd-dîn alanındaki hükümlerin akılla bilindiği, şer'in ise bu hükümleri teyit edici olarak geldiği yolundaki görüşlerini destekler

³⁸¹ Muhammed Bâkır Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahhârî âli'r-resûl* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1375), I, 25-27.

³⁸² Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XV, 207-208.

³⁸³ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 26-27; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, I, 105.

mahiyette rivayetler mevcuttur. Örneğin, yedinci imam Musa el-Kâzım'ın vasiyetinde, Allah'ın peygamberleri, sırf insanlar akıllarını kullansınlar diye gönderdiği, buna göre Allah'ın emirlerini en iyi bilenlerin akıl bakımından en olgun insanlar olduğu ifade edilir.³⁸⁴ Bu ifadeler, aslında insan aklının teklifi hükümleri idrak ettiği, peygamberlerin ise bu hükümleri teyit etmek üzere gönderildiği yönündeki görüşler için bir kaynak görevi görmüştür.

Aklın üstünlüğünü ve faziletini anlatan hadislerin yanında Şii hadis kaynaklarında dördüncü imam Zeynelâbidîn'in "Allah'ın dini eksik akıllarla, batıl görüşlerle ve fasit kıyaslarla doğrulanmaz."³⁸⁵ hadisi gibi aklın şer' karşısındaki konumunu sınırlayan birtakım rivayetler de bulunmaktadır. Akıl delilini savunanlar bu ve buna benzer hadislerde geçen aklın aleyhine olan ifadeleri Ehl-i sünnet'in kabul ettiği kıyas ve istihsan gibi yöntemlere hasrederek yorumlamaya çalışmışlardır.³⁸⁶

Şii hadis külliyatındaki akılla ilgili rivayetlerde sözü edilen akıl çoğunlukla amelî akıldır. Zira söz konusu ahbârda aklın zarurî ve nazarî bilgi edinmesinden ziyade insana doğru davranmayı ve kötü işlerden el çekmeyi emretmesine vurgu yapılmaktadır. Bu ise amelî aklın görevidir.³⁸⁷

Sonuç olarak "Akıllı kılavuz edinin ki doğru yolu bulasınız, ona karşı gelmeyin ki pişman olmayasınız."³⁸⁸ hadisi gibi akıllı yücelten ve şaşmaz bir ölçü olarak yansıtan rivayetlerin³⁸⁹ Ca'ferî usulünde aklın bir delil olarak kabul edilmesini kolaylaştırdığı söylenebilir.

B. KELAM ESERLERİNDE AKIL

Şîa kelimcilerinin çoğuna göre akıl, hak ile batılı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahî bir güçtür. Onlara göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir.³⁹⁰

İmâmî kelimcılara göre usûlü'd-dîn konularında taklidî iman caiz olmadığından nazar ve istidlâl ile tahkikî iman vaciptir. Nazar ve istidlâl ise ancak akıllı kullanmak suretiyle olur. Bu nedenle kelim ilminde şer'î delillerden çok aklî deliller kullanılmaktadır. Çünkü kelim ilminin gayelerinden biri de İslam inancının doğruluğunu, bu inanca sahip olmayan insanlara aklî delilleri kullanmak suretiyle

³⁸⁴ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 19.

³⁸⁵ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, II, 303.

³⁸⁶ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, II, 116; Sübhânî, *Edvâru'l-fıkhi'l-İmâmî*, 291; Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, 235.

³⁸⁷ Muhammed Musevî Bucnurdî, "el-Akl ehadi'l-edilleti'l-erbaa", *Pejûheşnâme-i Metîn* 10/3 (1421), 338-339.

³⁸⁸ Müderrisî, *et-Teşrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıduhu*, I, 17.

³⁸⁹ Müderrisî, *et-Teşrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıduhu*, I, 16-19.

³⁹⁰ Müfid el-Fakih, *el-Akl fî usûli'd-dîn* (Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1992), 71.

kanıtlamaktır. Dolayısıyla kelimî görüşleri itibarıyla Mu‘tezile ile ciddi paralellik gösteren İmâmiyye kelimasında da akıl, merkezi bir konuma sahiptir.

Şeyh Müfid, kelim ilminin ıstılahlarını izah etmek ve İmâmiyye’nin kelimî görüşlerinin dayandığı delilleri sıralamak maksadıyla kelim ilmine giriş mahiyetinde kaleme aldığı muhtasar eserinde mükellefe farz olan ilk görevin Allah’ı tanımak ve onun varlığına delil olan mevcudat üzerinde derin düşünmek (nazar) olduğunu ifade ettikten sonra derin düşünmenin ancak akılla sağlanacağını kaydeder.³⁹¹ İmâmî kelimasında Allah’a iman konusunda kısaca iki iddia vardır. Bunlardan birincisi; Allah’ı tanıma konusunda düşünme (nazar) vaciptir ve bu konuda taklid caiz değildir. Diğer de bu vaciplik, şer‘î olmaktan ziyade aklîdir. Akıl, Allah’ı tanıma için gerekli derin düşünmeyi (nazar) vacip kıldıktan sonra şer‘ de bu vacipliği teyit eder. Burada aklî vaciplikten maksat aklın, Allah’ı tanıma ve itikadî konularda düşünme zorunluluğunu idrak etmesinden ibarettir.³⁹²

İmâmî kelimasında mükellef olan kimseye, Allah’ın varlığını, birliğini ve yaratıcılığını bilmek; öldürmede, diriltmede, rızık vermede ve yaratmada yegâne olduğuna yakînî olarak inanmak aklın hükmü gereği vaciptir.³⁹³ Her ne kadar bunlara, aklın hükmü yanında naklin hükmüyle de inanmak vaciptir dense de burada esas olan akıl vasıtasıyla inanmaktır. Zira henüz inanmamış bir insan açısından naklin bir delil değeri yoktur. Bu itibarla yaratıcıya iman edebilmesi için öncelikle kişiye düşen, aklını kullanarak Allah’ı tanımasıdır ki buna literatürde *ma‘rifetullâh* denilir.³⁹⁴

Allah’ın varlığını ve birliğini tanıma için birtakım aklî deliller kullanılmaktadır. Bu delillerin başında; “nimet verene şükretmenin gerekliliği” gelir. Akıl, nimete teşekkür etmenin gerekli olduğuna hükmeder. Allah’a teşekkür etmek ise ancak onu tanımak, varlığına ve birliğine iman etmekle olur.³⁹⁵ Literatürde *şükru’l-mün‘im* olarak geçen bu konu, hüsün ve kubhun aklîliği meselesinin önemli tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir.

Selim akıl ile sahih nakil arasında herhangi bir tearuzun olmayacağı, Şîî kelimacılar tarafından da kabul edilen bir husustur. Akıl – nakil arasındaki uyumu ve ilişkiyi kelim, fıkıh usulü, ahlak, matematik ve geometri alanında eserleri olan çok yönlü Şîî alim Muhammed Mehdî en-Nerâkî (v. 1209/1794) şu ifadelerle dile getirir:

³⁹¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimâti’l-usûl*, nşr. Muhammed Rızâ el-Hüseynî (Kum, 1993), 21-22.

³⁹² Muzaffer, *Akâidü’l-İmâmiyye*, 18.

³⁹³ Muhammed Hüseyin Kâşîfûlgâtâ, *Aslu’ş-Şîa ve usûlihâ* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1990), 141.

³⁹⁴ Hasan Mekki Amilî, *Bidâyetü’l-ma‘rife* (Beyrut: ed-Dâru’l-İslâmiyye, 1992), 59.

³⁹⁵ Amilî, *Bidâyetü’l-ma‘rife*, 59-60.

Akâid ilkelerine gelince; bunların bizzat akıl ve şeriat vasıtasıyla alınması gerekir. Bunlar birbirini gerektirir. Şer‘in muktezasının aklın muktezasına aykırı olduğu düşünülemez. Zira akıl, kendisine uyulması vacip olan Allah’ın hüccetidir ve hükümleri vakıyyla birebir örtüşen adaletli hâkimdir. Hükümü geri çevrilmez. O olmasaydı şeriatı bilmek mümkün olmazdı. (...) Akıl ve şeriat birbirinin destekçisidir. Birinin hükmettiği şeye diğeri aynı şekilde hükmeder. Durum böyleyken nasıl olur da şeriatın muktezası, kesin hüccet olan ve hükümleri vakıya tamamen mutabık olan aklın muktezasına aykırı olur. Akıl, içteki şeriat, dahildeki nurdur. Şeriat da dıştaki akıl, hariçteki nurdur.³⁹⁶ Bazı konularda bu ikisi arasındaki çelişkiler ya aklın kusurundan (zira akıl her insanda aynı yetkinlikte bulunmamaktadır) ya da şeriata nispet edilen bilginin sübutundaki problemenden kaynaklanmaktadır. Çünkü her akıl tam olmadığı gibi şeriata nispet edilen her bilgi de sabit değildir. Hükümlerin dayanak noktası, sahih akıl ve kat’î olarak sabit olan şeriattır. Akılların en kuvvetlisi, en sahihi ve temizi, vahiy sahibinin aklıdır. Bundan dolayı, bizim aklımızın idrak edemeyeceği ahiret halleri gibi vahiy bilgilerinin nûraniyetiyle idrak eder. Şu halde aklın idrak edemediği konularda bize düşen, her ne kadar aklî olarak mahiyetini bilemesek de boyun eğerek bunları kabul etmektir.³⁹⁷

Nerâkî’nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında sarf ettiği bu sözler, akıl delilinin temelini oluşturan iki esastan biri olan³⁹⁸ mülâzemetin fikri zeminini oluşturmaktadır.³⁹⁹

Naklin sübut ve delaletindeki bir problemenden dolayı bir tearuzun vuku bulması durumunda Ahbâriyye dışındaki Şia’nın çoğunluğu Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşarak aklın nakle tercih edilmesini savunur.⁴⁰⁰ Meşhur İmâmî kelamcı Muhakkık el-Hillî, akıl ile naklin tearuz ettiği durumlarda aklın tercih edilmesini iki gerekçeyle izah eder: Bunlardan birincisi naklin sübutunun akla mütevakkıf olması, diğeri de naklin tevile ihtimali olmasına karşın aklın tevile ihtimali olmayacak derecede kesin bilgi vermesidir.⁴⁰¹

³⁹⁶ Sebzevârî (v. 1414/1993) bu ifadenin çok eski tarihlere kadar uzandığını ve ehl-i irfan tarafından söylendiğini ifade eder ve hatta ehl-i irfanın, akıl ile din ve şeriat arasındaki bu uyumu şöyle dillendirdiklerini nakleder: “Akıl eğer bir beden olarak tecessüm etseydi peygamber olarak tecessüm ederdi. Aynı şekilde peygamber bedenden soyutlansaydı aklın kendisi olurdu.” Sebzevârî bu yaklaşımın genel olarak doğru olduğunu ve bu yönde rivayetler varit olduğunu kaydeder. Bkz. Abdu’l-‘alâ Sebzevârî, *Tehzîbü’l-usûl* (Beyrut: ed-Dâru’l-İslâmiyye, 1985), I, 191-192.

³⁹⁷ Muhammed Mehdî Mehdî en-Nerâkî, *Câmiu’s-saâdât* (Kum: İntişârât-ı İsmâiliyân, 1428), I, 117-118.

³⁹⁸ Diğeri hüsün ve kubhun aklılığıdır.

³⁹⁹ Mülâzemet için ikinci bölümde yer alan “Aklın Hükümü ile Şer‘in Hükümü Arasındaki Mülâzemet” başlığına bakılabilir.

⁴⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *TDVİA* (Erişim 10 Ocak 2020).

⁴⁰¹ Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî usûli’d-din*, nşr. Rızâ el-Üstâdî (b.y., 1421), 61.

Akıl delilinin mihverî konusu olan hüsün – kubuh meselesi⁴⁰² İmâmiyye kelimasının en önemli konularının başında gelir. Hüsün ve kubhun aklılığıni savunan İmâmiyye, hüsün ve kubhun aklılığı ilkesinden hareketle birçok kelimî meseleyi temellendirirler. Bu meselelerin başında İmâmiyye'nin beş esasından biri olan adalet⁴⁰³ gelir. Onlar bu esasa, Allah Teâla'nın hiç kimseye zulmetmeyeceğini, aklın çirkin ve kötü göreceği hiçbir işi yapmayacağını, bütün emir ve işlerinin bir hikmete müstenit olduğunu ve dolayısıyla da yaptığı her işin iyi/hasen olduğunu ifade ederler. Onlar, hüsün – kubuh düşüncesinden hareketle bunların dışında birçok kelim kaidesi tespit etmişlerdir. İmâmiyye kelimasında önemli bazı meseleler, hüsün ve kubhun aklılığı düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Bunlar, kısaca; Allah'ı tanımanın aklen vacip oluşu, Allah'ın fiillerinin abesten münezzehe oluşu, bunun gereği olarak Allah'ın yarattığı kullarını mükellef tutmasının gerekli oluşu, insanı mükellef tutmasının bir gereği olarak onlara peygamberler göndermesinin gerekli oluşu, peygamberlerin yalanlanmaması için onların mucize ve delillerle desteklenmesi, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin kuvvetli delili hakkında düşünmenin gerekli oluşu, mucizeyle meydan okuyan peygamberin davasının doğru oluşunun aklen bilinmesi, takatin üstündeki mükellefiyetin kabih oluşu, insanın fiil ve davranışlarında özgür oluşu, Allah'ın adil olup zulmetmesinin aklen caiz olmaması, aslah olanın Allah'a vacip oluşu ve lütuf⁴⁰⁴ kaidesidir.⁴⁰⁵

İmâmiyye kelimasında önemli bir yer tutan imâmet tartışmalarında da aklın bir delil olarak önemli ölçüde kullanıldığı görülmektedir. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatının ardından Şîa çeşitli fırkalara ayrılmış ve her bir fırka on ikinci imamın durumuyla ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Varlığı ve yaşayıp yaşamadığı tarihi olarak tartışmalı olan on ikinci imamın gaybetini izah sadedinde İmâmiyye önce hadis kitaplarındaki nakilleri kullanmış, ancak gaybet uzayınca muarızlarını ikna için naklî delillerin yanında mantikî ve aklî delilleri de kullanmaya başlamışlardır.⁴⁰⁶

⁴⁰² Hüsün-kubuh meselesinin akıl delili açısından izahı ikinci bölümde ele alınacaktır.

⁴⁰³ Diğerleri; tevhid, nübüvvet, imâmet ve meâddır.

⁴⁰⁴ İlk olarak Mu'tezile'nin ürettiği ve İmâmiyye tarafından da benimsenen lütuf teorisi, sem'î bildirimler başta olmak üzere her türlü vasıtayla Allah'ın mükellefleri itaate yaklaştırıp masiyetten uzaklaştırdığını ve bunun Allah'a vacip olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Bkz. Muhammed Hüseyin Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, haz. Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye (Kum, 1404), 341.

⁴⁰⁵ Ca'fer Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme'î'l-akl ve's-şer'”, *er-Resâilü'l-erba'* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1415), 84-88.

⁴⁰⁶ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 215-216. Mehdi el-Muntazar adı verilen on ikinci imamın varlığını ve gaybetini ispat sadedinde İmâmiyye'nin öne sürdüğü aklî deliller ve bunların dayandığı naklî öncüller hakkında bilgi için bkz. Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsiyyi's-şîi mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakih* (Londra: Dâru's-Şûrâ, 2005), 174-185; a.mlf., *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsiyyi's-şîi mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakih el-İmâmü'l-Mehdi* (Londra: Dâru's-Şûrâ, 2007), 51-61; Feyza Doğruyol, “Şîi-İmâmiyye'de Gaybet İnancının Temellendirilmesi: İlk Dönem Ahbârî ve Usûlî Argümanlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2021), 67-85.

İmâmî kelimciler on ikinci imamın uzun süren gaybetini ispat etmek için öncelikle aslî mesele olarak gördükleri imâmetin vacip oluşu ve imamların masumiyeti⁴⁰⁷ konularına⁴⁰⁸ yoğunlaşmışlar ve bu konuları temellendirmek için naklî delillerin yanında aklî delillere sıkça başvurmuşlardır.⁴⁰⁹ Özellikle Müfid ve öğrencisi Murtazâ, Mu‘tezile’nin de etkisiyle İmâmî inanç esaslarının izahında aklı bir yöntem olarak kullanmışlar ve böylece aklî argümanlara dayanan bir Şîî kelamı kurmaya çalışmışlardır.⁴¹⁰ Onların kelam ilminde aklı bu denli kullanmaları, kelam ilmiyle birçok noktada kesişen usul ilmini de etkilemiş ve kelam ilmindeki akılla ilgili yaklaşımların etkileri ve sonuçları usulde de kendini göstermiştir.

C. USUL ESERLERİNDE AKIL

Bu başlık altında özellikle ilk dönem usul eserlerinde terim olarak aklın tanımına ve mahiyetine ilişkin değerlendirmelere yer verilecektir. Delil olarak akılla ilgili usulcülerin yaklaşımı ise ikinci bölümde genişçe ele alınacaktır.

Şeyh Müfid, aklı “ulaşılabilir bilgilerin ayrımının yapılmasını sağlayan mana” olarak tarif etmiş; çirkin işlerden insanı alıkoyduğu için insanın sahip olduğu bu varlığa, “alikoyma” ve “menetme” anlamına gelen “عقل” fiilinden türetilen “akıl” adının verildiğini ifade etmiştir.⁴¹¹

Şerîf el-Murtazâ ise usul ve kelam ıstılahlarının tariflerini yaptığı risalesinde aklı; “kalpte temyizi gerektiren bir kuvvet” olarak tanımlamıştır. Bu tarifıyla Şerîf el-Murtazâ aklın, hüsün ve kubhu, hayrı ve şerri temyiz etme kabiliyetini ön plana çıkarmıştır. Benimsediği bu tarifi yanında aklın diğer tanımlarına da yer vermiştir. Bu tariflerde akıl; şartları tamamlandığında bilgi elde etmeye yarayan

⁴⁰⁷ Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışındaki imamların masumiyeti meselesi Zeydiyye ve Ca‘feriyye arasında bir kırılma noktası oluşturmuş ve bu konuya ilişkin yaklaşımları her iki mezhebin bazı usul görüşlerinin farklılaşmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Fatih Yücel, “Zeydiyye-Ca‘feriyye Arasında Kırılma Noktası -İmamların Masumiyeti Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydî Usulüne Tesiri-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 27-48.

⁴⁰⁸ Ca‘ferî mezhebinde masumiyet sadece on iki imamlarla sınırlı değildir. Hz. Muhammed ve Hz. Fâtıma da masumlar grubuna dahildir. Dolayısıyla masumların sayısı on dörde çıkarılmış ve Farsça bir terkiyle bunlara “çârdeh ma’sûm-i pâk” denilmiştir. On dört masumla ilgili Şîî kaynaklarda mahlûkatın yaratılmasından önce nurdan yaratıldıkları, kâinatın yaratılışında hazır bulundukları, yaratılış sebebi oldukları, topluluk olarak ülû’l-azm olan peygamberler de dahil olmak üzere bütün yaratıklara üstün oldukları şeklinde oldukça abartılı söylemler vardır. Bkz. Hamid Algar, “Çârdeh Ma’sûm-i Pâk”, *TDVİA* (Erişim 28 Ekim 2022).

⁴⁰⁹ Hillî, *el-Meslek fî usûli’l-dîn*, 191, 193. İmâmîyye’nin imamet tasavvurunun aklî ve naklî temelleri için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye Şiası’nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 35-100.

⁴¹⁰ Bulut, *Şîa’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 216.

⁴¹¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimâti’l-usûl*, 21-22.

zarurî bilgiler; vacip olanın vacipliğini, imkansız olanın da imkansızlığını bilme ve duyu organlarının sağlıklı olması durumunda küllî ve bedihî bilgileri idrak eden garîze olarak tanımlanmıştır.⁴¹²

Tûsî, aklın görevleri olarak nazar ve istidlâl kavramlarına açıklık getirdikten sonra akılı; birtakım bilgilerin toplamı olarak tarif eder. Tûsî bu bilgileri şöyle sıralar: İdrak edilenlerin bilgisi, mevcudatın kadîm veya hâdis olduğunun bilgisi, malumatın varlık ve yokluğunun bilgisi, vaciplerin bilgisi, nimet verene teşekkür etme, emaneti iade etme gibi iyi kabul edilen hususların çoğunun bilgisi, zulüm, yalan gibi kötü kabul edilen hususlarının çoğunun bilgisi, fiilin mutlaka bir faile ihtiyacının olduğu bilgisi. Bu bilgilere akıl denmesinin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi aklın insanı birçok kötülüğü yapmaktan alıkoyması ve iyi gördüğü şeylere muhalefet etmekten uzak tutmasından dolayıdır. Zira aklın, sözlük anlamında alıkoyma, hapsetme anlamları vardır. İkinci neden ise istidlâlî bilgilerin ancak bu bilgilerin önceden sabit olmasıyla var olabileceği hususudur. Yani bu zarurî bilgiler vasıtasıyla insan kesbî bilgileri elde eder. Bu nedenle bu bilgiler kendisinde olmayan insana “akıl sahibi” denemez. Tûsî konuyla ilgili son olarak Allah Teâla’nın “akıl sahibi” olarak nitelenmesinin doğru olmadığını ifade eder. Zira akıl sahibi insanın istidlâlî bilgiler elde etmesi zarurî bilgilerin varlığına bağlıdır. Halbuki Allah Teala için böyle bir şey söz konusu olamaz.⁴¹³ Tûsî’nin bu görüşünün sonraki usulcüler tarafından pek dikkate alındığı söylenemez. Zira onlar özellikle akıl delilinin hücciyetini savunurken Allah’ın *seyyidü’l-’ukalâ* (akıl sahibi varlıkların efendisi), *reisü’l-’ukalâ* (akıl sahibi varlıkların reisi)⁴¹⁴ veya *akl-ı mahz* (sırf akıl)⁴¹⁵ olduğunu iddia ederler.

Çağdaş çalışmalarda ise akıl; duyuvarın sağlıklı olması durumunda zarurî bilgileri bilmeyi gerektiren doğuştan gelen güç (garîze);⁴¹⁶ varlığı zorunlu olanın zorunluluğunu, varlığı imkansız olanın imkansızlığını bilmek;⁴¹⁷ bilgiyi almak ve eşyayı idrak etmek için hazırlanmış ve nefiste yerleşik olan güç; zarurî ve nazarî bilgilerin kendisiyle idrak edildiği ruhânî bir nur;⁴¹⁸ düşünce merkezi;⁴¹⁹ iyi ile kötüyü, hayır ile şerri, hak ile batılı ayırt etmeye yarayan güç;⁴²⁰ idrak kabiliyeti, zarurî ve küllî düşünce

⁴¹² Murtazâ, *Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ*, II, 277.

⁴¹³ Tûsî, *el-’Udde fî usûli’l-fikh*, I, 23-24.

⁴¹⁴ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 197.

⁴¹⁵ Hakîm, *el-Usûlü’l-âmm li’l-fikhi’l-mukâran*, 275.

⁴¹⁶ Ulyân, *Delîlü’l-akl inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye*, 92.

⁴¹⁷ Müfid el-Fakîh, *el-Akl fî usûli’d-din*, 71.

⁴¹⁸ Mişkînî, *Istidlâhâtü’l-usûl*, 170.

⁴¹⁹ Fadlî, *Durûs fî usûli fikhi’l-İmâmiyye*, I, 223-234.

⁴²⁰ Fadlî, *Durûs fî usûli fikhi’l-İmâmiyye*, I, 236.

kanunları ve ilkeleri,⁴²¹ iyilik ve kötülük, kemal ve noksanlık yönünden varlıkların vasıflarını bilmek⁴²² şeklinde tanımlanmıştır.

Tariflerden de anlaşılacağı üzere akıl, görevleri ve işlevleri izah edilerek tanımlanmaya çalışılmıştır. Aklın görevlerini ise idrak, temyiz, nazarî ve amelî işleri keşfetme ve bilgi elde etme şeklinde özetlemek mümkündür. Bununla birlikte “aklın hükmetmesi” ve benzeri ifadelerden aklın hükmetme gibi ayrı bir görevi olduğu akla gelebilir. Ancak aklın hükmetmesi aslında aklın, bir şeydeki iyi ve kötülüğü idrak etmesinden ibarettir. Şîa’nın da benimsediği görüşe göre aklın, Şâri’ gibi hükmetme salahiyeti yoktur.

D. AKLIN KISIMLARI

Aklın, mahiyeti açısından matbû‘ ve mesmû‘; idrak ettiği hususlar açısından da nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmıştır. Modern dönem usul eserlerindeki akıl delili tartışmalarında, bahse konu aklın özellikle nazarî mi yoksa amelî mi olduğu üzerinde önemli ölçüde durulmuştur.

1. Matbû‘ Akıl – Mesmû‘ Akıl

Mu‘tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet’in çoğunluğuna göre mahiyeti bakımından akıl ikiye ayrılır: 1. Matbû‘ akıl (mevhûb, garîzî, kuvve-i kudsiyye): Her insanda doğuştan var olan ve insanı diğer canlılardan ayıran akıldır. Bu akıl, insanın doğru yolu bulması için Allah’ın onun tabiatına koyduğu bilgiler şeklinde de tarif edilmiştir.⁴²³ İnsan bu akıl sayesinde Allah’ın hitabına muhatap olur ve dolayısıyla mükellef tutulur. 2. Mesmû‘ akıl (müstefâd, mükteseb, tecrubî): Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan akıldır. Bu akıl, farklı kıstaslardan oluştuğu için insandan insana farklılık gösterir.⁴²⁴

Aklın bu iki yönü Hz. Ali’nin beyitlerine de yansımıştır. O bir şiirinde aklın bu iki yönüne şu beyitleriyle dikkat çekmiştir:

Akl iki akıldan ibarettir: Matbû‘ ve mesmû‘

Mesmû‘ fayda vermez eğer matbû‘ bulunmazsa

*Nasıl ki güneş fayda vermez göz nurundan yoksunsa.*⁴²⁵

⁴²¹ Fadlî, *Durûs fî usûli fîkhi’l-İmâmiyye*, I, 238.

⁴²² Müfid el-Fakîh, *el-Akl fî usûli’l-din*, 71.

⁴²³ Muhammed Reyşehrî, *Mevsûatu’l-akâidi’l-islâmiyye*, nşr. Merkezü Buhûsi Dâri’l-Hadîs (b.y., 1425), I, 167.

⁴²⁴ Yavuz, “Akıl”.

⁴²⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 54; Mişkînî, *İstılâhâtü’l-usûl*, 170.

Hz. Ali'nin aynı şiiri, aklın yerine ilim kelimesi konularak da rivayet edilmiştir.⁴²⁶ Her iki rivayeti birlikte düşündüğümüzde akıl ve bilginin eş anlamlı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Böyle bir yaklaşım da aklın hem bilgi elde etme kuvveti hem de bu bilgilerin bizzat kendisi olarak tarif edilmesiyle örtüşmektedir. Eğer her iki rivayet de sahih kabul edilirse aklın tarifiyle ilgili bu yaklaşımın Hz. Ali'ye kadar gittiğini söylememiz mümkündür.

Öte yandan Şîa kaynaklarında akılla ilgili bazı rivayetlerde de bu ayrımı görmek mümkündür. Zira bazı rivayetlerde aklın yaratılması, bazı rivayetlerde ise aklın sonradan kazanılması söz konusu edilmektedir. Örneğin; "Akıldan daha sevimli bir şey yaratmadım." rivayetindeki akıl kelimesiyle akl-ı matbû' kastedilirken "İnsan, kendisini hidayete ulaştıracak akıldan daha değerli bir şey kazanamamıştır." rivayetindeki akıl kelimesiyle ise akl-ı mesmû' kastedilmiştir.⁴²⁷

2. Nazarî Akıl – Amelî Akıl

Akılla ilgili bir diğer önemli ayrım da nazarî – amelî ayrımıdır. Nazarî akıl; insana soyutlama, genelleme, ilim ve marifet elde etme yeteneği veren ve herhangi bir araştırmaya veya kıyasa ihtiyaç duymadan insanın doğası gereği, temel bilgiler diyebileceğimiz küllî ve zarurî öncülleri yakînî bir şekilde bilme yeteneğini veren bir güçtür.⁴²⁸

Başka bir tarife göre nazarî akıl, insana, davranış noktasında herhangi bir etkisi olmayan vakıaları idrak eden akıl olarak tarif edilmiştir. Örneğin Allah'ın varlığını idrak, nazarî aklın görevidir. Bu idrak, herhangi bir davranışı tetikleyici bir özelliğe sahip değildir.⁴²⁹

Nazarî akıl, zarurî ve nazarî bilgileri bilen akıldır. Amelî akıldan farklı olarak onun görevi sadece idraktır. Nazarî akıl bedihî önermelerin bütün çeşitlerinden hareketle nazarî bilgilere ulaşır. Nazarî aklın bedihî önermeleri ve bu önermelerden ulaştığı nazarî önermeleri hatadan masûndur. Ancak nazarî önermeler bedihiyyâtan hareketle elde edilmemişse nazarî akıl bunlarda yanılabilir.⁴³⁰

Amelî akıl ise bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerekliliğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç olarak tanımlanmaktadır.⁴³¹ Başka bir tarifte ise amelî akıl, haricî bir öncülün tavassutuna ihtiyaç duymadan, idrak ettiği şeyin doğrudan davranışa tesirinin söz konusu olduğu akıldır.

⁴²⁶ Reyşehrî, *Mevsûatu'l-akâidi'l-islâmiyye*, I, 166.

⁴²⁷ Mişkînî, *Istılâhâtü'l-usûl*, 170.

⁴²⁸ Fadlî, *Durûs fî usûli fıkhi'l-İmâmiyye*, I, 236, 239.

⁴²⁹ Muhammed Ali Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî* (Irak: Sitâre, 2007), I, 327.

⁴³⁰ Muhammed Sened Bahrânî, *el-Aklu'l-amelî* (Beyrut: Müessesetü'Ümmi'l-Kurâ, 1418), 339.

⁴³¹ Yavuz, "Akıl".

Diğer bir ifadeyle amelî aklın idrak ettiği hususlar, herhangi bir öncüle ihtiyaç duymadan davranışsal bir duruşu ortaya çıkarır.⁴³²

Aklın nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmasının hangi esasa göre yapılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birine göre bu taksim, aklın idrak ettiği alanlara göredir. Eğer akıl nazarla (düşünce) ilgili bir konuyu idrak ediyorsa buna nazarî, davranışla ilgili bir konuyu idrak ediyorsa buna da amelî akıl denir. Diğer bir ifadeyle aklın bu şekilde ikiye ayrılması, aklın, idrak ederken hedeflediği gayenin farklılığını izah etmek düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Aklın idrakteki gayesi bilgi ve marifet ise bu akla, nazarî; davranış ise bu akla da amelî denmektedir.⁴³³ Şîî usulcülerin çoğunluğunun benimsediği bu yaklaşıma göre akıl aslında tektir, ikili bir ayrımın ortaya çıkması ise aklın idrak ettiği şeyle alakalıdır. Buna göre hüsn ve kubhu idrak eden akıl, amelî akıldır. İdrak edilen şey (müdreğ), bilinmesi gereken şeylerden ise ve davranışla bir alakası yoksa bunu idrak eden akla nazarî akıl; adalet, zulüm gibi yapılması veya yapılmaması gereken şeyleri idrak eden akla ise amelî akıl denmektedir.⁴³⁴ İkinci görüşe göre idrak edilen husus gerek düşünceyle gerekse davranışla ilgili olsun küllî ise bunu idrak eden akla nazarî akıl, cüz'î ise amelî akıl denir. Bu görüşe göre ayırmadaki kıtas idrak edilenin küllî olup olmamasıdır. Üçüncü görüşe göre ise idrak eden nazarî akıldır. İdrak edilen şeyin küllî veya cüz'î olması yahut bilgi veya davranışla ilgili olması bunu değiştirmez. Amelî aklın ise idrak kabiliyeti yoktur. O sadece insanı fiili yapmaya sevk eden bir güçtür. Bu görüşe göre amelî akıl ile nazarî akıl arasındaki fark öze ilişkindir. Zira bu görüşe göre iki akıl birbirinden tamamen ayrı şeylerdir. Amelî aklın buradaki vazifesi nazarî aklın idrak ettiği bilgi ve davranışları uygulamaya koymaktan ibarettir. Şîa arasında her ne kadar son görüşü benimseyenler olsa da bu görüşlerden birincisi yani idrak edilen husus davranış ilgilendiriyorsa amelî akıl, düşünceyi ilgilendiriyorsa nazarî akıl şeklindeki ayırım revaç bulmuştur.⁴³⁵

Muasır Şîî alimlerden Muhammed er-Reyşehrî eklektik bir yaklaşımla bu görüşlerden istifade ile yeni bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre amelî akıl hem idrak eden hem de kişiyi davranış yapmaya sevk eden itici güçtür. Zira ahlaki değerleri ve fiillerin iyi ve kötülüğünü algılayan amelî akıl bir şuurdan ibarettir. Bu şuur da ancak idrakle mümkün olur ve aynı zamanda kişiyi, iyi gördüğü şeyi

⁴³² Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 326.

⁴³³ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 193; Fadlî, *Durûs fî usûli fikhî'l-İmâmiyye*, I, 240, 247.

⁴³⁴ Muhammed Rızâ Muzaffer, *el-Mantık* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûat, 1980), 295-296; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 192-193.

⁴³⁵ Mîsâk Asir, *el-Aklu'l-amelî fî usûli'l-fikh cüzûruhu'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Beyrut: Merkezü'l-Hadâra, 2012), 29-32; Bahrânî, *el-Aklu'l-amelî*, 340; Reyşehrî, *Mevsûatu'l-akâidi'l-islâmiyye*, I, 165.

yapmaya, kötü gördüğü şeyden de kaçınmaya sevk eder. Bu itibarla amelî akıl her iki özelliği de haizdir.⁴³⁶

Nazarî – amelî ayrımında üçüncü görüşü benimseyenler bu iki akıl arasındaki ilişkiyi şöyle izah ederler: Amelî akıl, nazarî akıl ile vücudun diğer kuvvetleri arasında orta bir yerde durur ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi düzenler. Nazarî akıl vücutta bulunan daha aşağı düzeydeki diğer kuvvetleri doğrudan harekete geçirme gücü olmadığı için bunu amelî akıl vasıtasıyla yapar. Nazarî akıl ise hem hüsün-kubuh gibi amelî önermeleri hem de aklın temel ilkeleri gibi nazarî önermeleri idrak eder. Amelî akla düşen de nazarî aklın verilerine boyun eğmekten ibarettir. Aklın, her iki yönüyle insanı hareketi geçirmesi inşâî olarak değil tekvînî olarak emredici ve yasaklayıcı olmasıyla izah edilir. Tekvînî ile inşâî arasındaki fark şudur: Tekvînî emreden akıl, mutlaka harekete geçirir. Ancak inşâî emreden akıl bazen harekete geçirir, bazen geçirmez. Dolayısıyla tekvînî emreden akıl, eğer selim fitrat sahibi bir insanda bulunuyorsa, emrinin altındaki vücudun diğer kuvvetlerine etki eder ve onları kendiliğinden harekete geçirir.⁴³⁷ Ancak bu görüşe Muhammed Rızâ el-Muzaffer itiraz etmiş ve gerek amelî olsun gerekse nazarî olsun aklın idrakten başka bir görevi ve fonksiyonu olmadığını ifade ettikten sonra aklın emretme veya yasaklama, sevk etme veya el çekirme (ba's ve zecr) yetkisi olmadığını, ancak amelî aklın kişiyi davranışa davet edebileceğini, bunun da olsa olsa davranış hakkında bir iradenin meydana gelebilmesi için bir sebep olabileceğini belirtir.⁴³⁸

Amelî akılla nazarî aklın idraki konusunda farklı bir yorum da şöyledir: Her ne kadar nazarî aklın, olanı idrak ettiği, amelî aklın da olması gerekeni idrak ettiği söylene de aslında her iki aklın da olanı idrak ettiğini söylemek en doğrusudur. Çünkü amelî olsun nazarî olsun her iki aklın görevi eşyada ve dış dünyada sabit olanı idrak etmekten ibarettir. Amelî akıl, yapılması veya yapılmaması gerekeni idrak noktasındaki kıstası olan hüsün kubuh nazariyesi ile zaten eşyada sabit olan durumu idrak etmektedir. Dolayısıyla ikisi arasındaki fark şudur: Eğer idrak edilen durum, belirli bir davranışı ve pratik bir duruşu çağırıyorsa bunu idrak eden akıl, amelî akıl; çağırmiyorsa bunu idrak eden akıl da nazarî akıldır.⁴³⁹ Bu nedenle Allâme el-Hillî, amelî aklı, hüsün kubuhla izah etmiştir. O, sayesinde hasen ve kabih olan durumların temyiz edildiği kuvvet; kendisiyle hasen ve kabih olan durumların çıkarıldığı öncüller ve bizzat hasen ve kabih olan fiillerin her üçü için de amelî akıl kavramının kullanıldığını ifade

⁴³⁶ Reyşehrî, *Mevsûatu'l-akâidi'l-islâmiyye*, I, 165-166.

⁴³⁷ Bahrânî, *el-Aklu'l-amelî*, 342.

⁴³⁸ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 193; Muhammed Abdülhasan Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1996), 187.

⁴³⁹ Mahmûd Hâşimî, *Buhûs fi ilmi'l-usûl* (Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1405), IV, 132.

eder.⁴⁴⁰ Amelî akılla hüsün kubuh arasındaki bu ilişki, amelî aklın ortaya koyduğu bütün hükümlerin “iyidir” veya “kötüdür” şeklinde sonlanmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle amelî akıl, insanın davranışını şekillendiren akıl olarak, hangi davranışın yapılacağına, hangi davranışın da yapılmayacağına iyi ve kötü yargısıyla karar verir. Akıl bazı fiilleri, hasen, hayırlı veya faziletli görür ve yapılmasının gerekli olacağını; bazı fiilleri de kabih, şerli ve rezilet olarak görür ve yapılmamasının isabetli olacağını idrak eder.

Akıl delili açısından meseleye bakacak olursak şunları söyleyebiliriz: Çalışmamızın ikinci bölümünde genişçe ifade edileceği üzere akıl, şer’î bir hükme ulaşmak için önce hüsün ve kubuh önermelerini, daha sonra da mülâzemet ilkesini kullanır. Hüsün ve kubuh önermeleri, Allâme el-Hillî’nin de ifade ettiği üzere amelî aklın çalıştığı sahadır. Nitekim akıl bir fiilin hasen olduğunu idrak ettiğinde onun yapılmaya değer ve yapılması durumunda failinin övüleceği, buna mukabil bir fiilin de kabih olduğunu idrak ettiğinde de onun terk edilmesinin gerekli olduğu ve yapılması durumunda failinin kınanacağı anlaşılır. Yani amelî aklın hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükümler, davranışa ilişkin hükümlerdir. Hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaşılan bu hükmün, Şâri’ tarafından da onaylanması ise mülâzemet yoluyla olmaktadır. Mülâzemet kısaca, aklın hükmünün, Şâri’in hükmünü de gerektireceği tezidir. Bu tez ise nazarî akılla sağlanmaktadır. Zira burada davranışa yönelik bir durum değil mantıki kıyas yoluyla aklın hükmünün Şâri’in hükmünü ifade edeceği noktasında bir bilgi elde edilmektedir. Sonuç olarak hüsün ve kubuh vasıtasıyla elde edilen hüküm, amelî ve nazarî aklın her ikisinin de devreye girmesiyle elde edilmektedir.

IV. BİHBEHÂNÎ’YE KADAR CA’FERÎ FIKIH USULÜNDE AKIL DELİLİNE GENEL BAKIŞ

Ca’ferî usulünde akıldan bahseden ilk usulcü Şeyh Müfid’tir (v. 413/1022). Şer’î hükme ulaştıran bir vasıta olarak aklın, usulün hangi alanlarında kullanılacağını eserinin girişinde açıklayarak erken dönem Ca’ferî usulünde aklın fonksiyonuna dair ipuçları veren Şeyh Müfid (v. 413/1022), büyük gaybetten (329/941) yaklaşık bir asır sonra kaleme aldığı ve İmâmiyye’nin ilk müstakil fıkıh usulü kitabı sayılan *et-Tezkire bi usûli’l-fıkh* adlı muhtasar eserinde; hükümlerin asıllarının (*usûlü’l-ahkâm*), kitap, sünnet ve imamların sözlerinden ibaret olduğunu ifade etmiş, akıl delilini ise deliller arasında zikretmemiştir. Ancak bu asıllara ulaştıran yolları zikrederken akıldan bahsetmiş ve akıllı da Kur’an’ın hücciyetine ve ahbârın delaletlerine ulaştıran yol/yöntem olarak tanımlamıştır.⁴⁴¹ Bu ifadelerinden

⁴⁴⁰ İbnü’l-mutahhar Hillî, *Keşfu’l-murâd fi şerhi tecridi’l-i’tikâd*, nşr. Hasanzâde el-Amilî (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1418), 240.

⁴⁴¹ Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi usûli’l-fıkh*, nşr. Mehdi Necef (Beyrut: Dâru’l-Müfid, 1993), 28.

anlaşılan o ki; Şeyh Müfid akli bir kaynak olarak değil, Kitap ve Sünnet delillerindeki lafız-mana ilişkisini anlamada bir vasıta ve yöntem olarak görmektedir. Şeyh Müfid'in kelimine dair yazdığı *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde yaptığı değerlendirmeler ise aklın delil oluşu konusundaki görüşüne ışık tutar niteliktedir. O söz konusu eserinde Mu'tezile, Hâricîler ve Zeydiyye'nin aksine İmâmiyye'nin, aklın ulaştığı neticeler konusunda şer'e muhtaç olduğunu, istidlâl noktasında aklın şer'den ayrılmayacağını, teklifin başlangıcı için mutlaka bir peygambere ihtiyaç olduğu konularında ittifak halinde olduğunu kaydeder.⁴⁴² Dolayısıyla Şeyh Müfid, Şeyh Sadûk (v. 381/991) gibi ahlâkî esas alan muhaddislere karşı çıkmakla birlikte akli müstakil bir delil olarak kullanmamıştır. Ona göre akıl, Kur'an'ı ve ahlâkî anlamaya yarayan bir araçtır.⁴⁴³

Ca'ferî mezhebinin ilk kapsamlı usul kitabını yazan Şerîf (Seyyid) el-Murtazâ (v. 436/1044) *ez-Zerîa fî ilmi usûli's-şerîa* isimli eserinde Kitap, mütevâtir sünnet ve icmân hüküm kaynağı olduğunu, aklen her ne kadar delil olması mümkün olsa da haber-i vâhidin ve kıyasın şer'î delil olamayacağını ifade ederken⁴⁴⁴ akıl deliline ilişkin bir açıklamada bulunmaz.⁴⁴⁵ Ancak eserinin son kısmında *hazır ve ibâha* ile *istishâb* konularına değinir. İstishâb konusunda sadece şer'î hüküm istishâbını ele alan Murtazâ, sonraki dönemde akli delil kapsamında değerlendirilecek berâet-i asliyye ilkesini ise başvurulması mümkün olan ilkelerden biri olarak kabul eder ve kısaca bu ilkeyi, mükelleflerin zimmetlerinin sorumluluktan beri olması şeklinde açıklamakla iktifa eder.⁴⁴⁶

Şerîf el-Murtazâ, hüsün-kubuh konusunu, şer'î hükmün bulunmadığı durumlarda aklın işlevini ve akıl delili kapsamında değerlendirilebilecek konuları, bazı risalelerinde ele almıştır. O, *Cevâbâtü'l-mesâilü'l-mûsiliyyâti's-sâliye* adlı risalesinde aklın hangi durumlarda delil olarak kullanılacağını şu sözlerle izah eder:

“Kitap ve Sünnet'ten kesin delilin bulunmadığı ve İmâmiyye'nin de ihtilaf ettiği bir konuda ne dersiniz, bu konuda gerçek bilgiye hangi yolla ulaşırsınız?” diye bize sorulsa şöyle cevap veririz: Varsaydığınız bu durumun meydana gelmeyeceğinden biz eminiz. Çünkü biz biliyoruz ki; Allah, sorumlu tuttuğu konuda mükellefi hüccetsiz ve doğru bilgiye ulaştıracak yoldan yoksun bırakmaz. Bahsettiğiniz bu hadise için onların (Ehl-i sünnet) icmâına başvuramayız. Zira icmân hüccet olabilmesi için imamın da bu icmân

⁴⁴² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*, nşr. İbrâhim el-Ensârî (b.y.: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 44.

⁴⁴³ Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 66.

⁴⁴⁴ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 453-454.

⁴⁴⁵ Fadlî, *Durûs fî usûli fikhi'l-İmâmiyye*, I, 423; Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 69.

⁴⁴⁶ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 557, 561.

içinde olması gerekir. Dolayısıyla mutlaka bir meselenin Kitap ve Sünnet'ten kesin bir delili olmalıdır. Ancak küçük bir ihtimalle dahi olsa İmâmiyye içinde hükmü bulunmayan bir hadisenin varlığını kabul edebiliriz. Bize göre bu durumda bu hadise için Allah'ın şer'î bir hüküm koymaması imkan dahilindedir. Böyle bir durumda kesin bilgiyi gerektiren delillerde bu hadisenin hükmünün tespitine yönelik bir yol/yorum yoksa **aklın gerektirdiği bilgi ve hükme göre hareket ederiz.**⁴⁴⁷

Şerîf el-Murtazâ'nın bu ifadelerinden hareketle ayetlerde ve mütevâtir haberlerde yer almayan meseleleri akla başvurarak çözüme kavuşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁴⁴⁸

Aklî delilinden açıkça bahsetmese de akla usul ilminde alan açan Şerîf el-Murtazâ'nın, hocası Şeyh Müfid'in sem'î deliller olmadan aklın dinî bir hükme varamayacağı şeklindeki düşüncesine karşı çıktığı ve Mu'tezile'ye paralel olarak dinî hükümlerin tespitinde akla büyük pay ayrılması düşüncesinde olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴⁹

Şerîf el-Murtazâ, Şîa'nın fıkıhta tek kaldığı görüşleri delillendirme maksadıyla kaleme aldığı *el-İntisâr* adlı eserinde müt'a akdinin meşru olduğu iddiasını şu ifadelerle savunur: "Ne şimdi (dünyada) ne de sonra (ahirette) bir zarar içermeyen her menfaat, aklın zorunlu bilgisiyle mubahtır. Müt'a akdinde de böyle bir durum söz konusudur. Dolayısıyla bu akdın mubahlığı aklın hükmü gereği kesindir."⁴⁵⁰ Murtazâ'nın bu görüşü hazr ve ibâha hakkındaki yaklaşımına dayanmaktadır. Nitekim o, usul eserinde yararlanılması mümkün ve herhangi bir kimseye zararı olmayan şeylerde ibâha hükmünü esas almış ve bu görüşün sıhhati için de kendisinde fayda olan ve ne dünyada ne de ahirette bir zararı bulunmayan fiillerde hasen sıfatının bilindiğini; zira dünyevî açıdan bir zararın olmadığının bilgi kaynakları ile tespit edildiğini uhrevî zararın olmamasının da sem'î bildirimle bildirilmemesinden anlaşıldığını delil getirmiştir. Buna mukabil kendisinde hiçbir menfaat bulunmayan ve zarar içeren fiiller de kabihtir ve bunlara yönelmek de yasaktır.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, I, 210.

⁴⁴⁸ Kahraman, "Tûsî, Ebû Ca'fer".

⁴⁴⁹ Öz, "Şerîf El-Murtazâ"; Habib Kartaloğlu - Ziya Erdinç, "Şîi-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 174-175.

⁴⁵⁰ Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415), 268. Bu yaklaşımın aynısını İbn İdrîs de dillendirecektir (aş.bk.).

⁴⁵¹ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 544-546.

Ca‘ferî mezhebinin en önemli simalarından biri olan Ebû Ca‘fer et-Tûsî⁴⁵² (v. 460/1068) ise *el-‘Udde fî usûli’l-fıkh* adlı kitabında akıl delilinden bahsetmez.⁴⁵³ Ancak sonraki dönem usul kitaplarında akıl delili kapsamında yer alan konuları dağınık bir şekilde kitabında inceler. Şüphesiz bu konuların başında hüsün-kubuh konusu gelmektedir. Tûsî, mükellefin fiillerine ne tür şer‘î hükümler bağlandığını hüsün-kubuh düşüncesiyle açıklar. Bu düşünceye göre bir fiil ya iyidir ya da kötüdür. Ancak mükellefin fiillerine hüküm bağlanabilmesi için mükellefin bunu bilmesi ya da bilme imkanının olması; unutmama, uyku halinde veya ikrah altında olmaması gerekir. İyi olan fiiller iki kısımdır: Birincisi artı bir özelliği (sıfat-ı zâide) bulunmayan iyi fiiller. Bu tür fiillere mubah veya helal denir. Diğeri ise artı bir özelliğe sahip iyi fiillerdir. Bunlar da kendi içinde yapılması durumunda övgüyü gerektiren fakat terki durumunda yergiyi gerektirmeyen “mendûb” ya da “murğabun fih” denilen fiiller ve terki durumunda yergiyi gerektiren vacip ya da farz denilen fiiller şeklinde ikiye ayrılır. Kötü olan fiiller ise iyi fiillerin aksine tek kısımdan ibarettir. Bu da haram veya mahzurlu denilen ve yapılması durumunda yergiyi gerektiren fiillerdir. Mekruh fiillere gelince bunlar aslında kötü fiil değildir. Terki ve sakınılması evla olan fiillere mekruh denir. Zira bunlar aslında kötü olmasalar da yapılması durumunda yergiyi gerektirir.⁴⁵⁴ Kötü fiillere gelince; akıl tarafından kötü olduğu bilinen her fiilin mahzur/haram olduğu noktasında ilim ehli arasında bir ihtilaf mevcut değildir. Zulüm, yalan, cehalet bu fiillere örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde nimet verene teşekkür etmek, adalet, ihsan gibi iyi olduğu akıl tarafından bilinen her fiilin de vacip veya mendup olduğu konusunda da ilim ehli arasında ihtilaf yoktur. Çünkü bu fiillerin iyiden kötüye veya kötüden iyiye dönüşmesi mümkün değildir.⁴⁵⁵

Tûsî eserinin son kısmında bilgiyi tasnif eder ve aklı bilgiyi zarurî bilgiler ve müktesep bilgiler şeklinde ikiye ayırır. Zarurî bilgi aklın zorunlu olarak bildiği bilgilerdir. Bununla Tûsî, zarûriyyât⁴⁵⁶ alanına giren önermelerden elde edilen bilgileri kastetmiş olmalıdır. Bu yanı sıra Tûsî, hüsün-kubuh tartışmalarında sıkça bahsedilen nimet verene teşekkür etmek, emaneti sahibine iade etmek gibi işlerin iyi; zulüm, yalan ve abes gibi işlerin de kötü olduğunu aklın zorunlu olarak bildiğine işaret eder. Zarurî bilginin mukabilinde bulunan müktesep (sonradan kazanılan) bilgiye gelince bunlar aklî ve sem‘î olarak iki kısma ayrılır. Müktesep aklî bilgi de sadece akılla kazanılan bilgi ve hem akıl hem de nakille birlikte kazanılan bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Tûsî nakille birlikte kazanılan aklî bilgiye sadece Allah’ın

⁴⁵² Usule dair bazı görüşleri için bkz. Abdullah Kahraman, “Caferî Usulcû Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi’nin Elmi Mecmuası = Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin İlmi Mecmuası* II/1 (2005), 11-28; Kahraman, “Sünnî-Şî‘ Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”.

⁴⁵³ Fadlî, *Durûs fî usûli fıkhî’l-İmâmiyye*, I, 243; Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca‘fer”; Atik, *Ca‘ferî Fıkh Usûlünde Akıl Delili*, 72.

⁴⁵⁴ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli’l-fıkh*, I, 25-26.

⁴⁵⁵ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli’l-fıkh*, II, 741.

⁴⁵⁶ Zarûriyyâta dahil olan önermeler için bkz. Mustafa Çağrıncı, “Zarûriyyât”, *TDVİA* (Erişim 12 Şubat 2022).

görülemeyeceği bilgisini örnek gösterir. Zira bu bilgi hem aklın istidlâl yoluyla elde ettiği bir bilgidir hem de naklin bu konuda bildirimleri vardır. Sadece akılla kazanılan bilgiyi Tûsî şu şekilde izah eder: Gerçek vahyi anlamayı mümkün kılacak ve sahte vahyin sahte olduğunu bildirecek her türlü bilgi bu kısma girer. Zira böyle bir bilgi türünü kabul etmezsek gerçek vahiy ile sahte vahiy birbirinden ayırt etmek mümkün olmaz. Yine bu kâinatın sadece tek bir yaratıcısının olduğunu, bu yaratıcının kudret, yaratma gibi özelliklere sahip olduğunu bilmek bu bilgi türüne dahildir. Sadece vahiyle elde edilen bilgiye gelince Tûsî birçok maddeyi bu kısımda ele alır. Şer‘î hükümlere delalet eden deliller ile kısas cezaları, haram kabul edilen satım akitleri; namaz, oruç gibi -vahiy olmasa- aklın kötü göreceği veya faiz, içki gibi -vahiy olmasa- aklın iyi göreceği hükümler ve şer‘î hükümlerin sebepleri, illetleri ve şartları bu kapsamda zikrettiği başlıklardır.⁴⁵⁷ Tûsî’nin bu taksimine ve verdiği örneklere bakılınca, onun hüsün ve kubhun akliliğini kabul etmekle birlikte aklı, vacip veya haram hükümlerini koyucu şer‘î bir delil olarak kabul etmediğini ve bir yöntemin delil olabilmesi için sem‘î bir bilgiye ihtiyaç duyulduğu görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla kitabının birçok yerinde değişik vesilelerle ve dağınık bir şekilde hüsün-kubuh meselesini ele alan Tûsî, aklın şer‘den bağımsız olarak eşyadaki hüsün ve kubhu idrak ederek hüküm ortaya koyabileceğini net bir şekilde ifade etmez. Tûsî’nin bu görüşü hazr ve ibâha hakkındaki görüşleriyle uyumludur. O, şer‘in varit olmasından önce gerek ibâha gerekse hazrın aklen imkan dahilinde olduğunu, dolayısıyla bunlardan biri hakkında sem‘ varit oluncaya kadar beklemek gerektiği görüşünü daha güçlü bularak tevakkufu tercih etmiş⁴⁵⁸ ve bir şeye mubah hükmünün verilmesinin ancak vahiy yoluyla olabileceğini savunmuştur.⁴⁵⁹

Tûsî, özellikle nassın olmadığı konularda Ca‘ferî mezhebinin kıyası kabul etmediğinden dolayı hüküm üretmede tıkanıp şeklindeki eleştirilere cevap vermiş ve birçok meselenin cevabının imamların ahhârında ya umumi ya da hususi olarak mevcut olduğunu, ahhârda bulunmayan diğer fer‘î meselelerde ise asıl üzerine bina (istishâb) ve berâet-i zimmet gibi ilkeleri işleterek şer‘î hükme ulaştıklarını ifade etmiştir.⁴⁶⁰ Tûsî’nin bu ifadelerinden, hüküm üretiminde berâet-i zimmet ve asıl üzere bina etme olarak ifade ettiği istishâbı delil olarak kullandığını söyleyebiliriz. Fıkıh kitabının mukaddimesinde bu ifadeleri kullanan Tûsî usul eserinde istishâb konusuna yer vermiş, ancak bu bahiste sadece şer‘î hüküm istishâbını ele almış, berâet-i asliyye konusuna ise girmemiştir.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli ‘l-fikh*, II, 759-761.

⁴⁵⁸ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli ‘l-fikh*, II, 742.

⁴⁵⁹ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli ‘l-fikh*, II, 762.

⁴⁶⁰ Ebû Ca‘fer Tûsî, *el-Mebsût fî fikhî ‘l-İmâmiyye* (Beyrut, ts.), I, 1-2.

⁴⁶¹ Tûsî, *el-‘Udde fî usûli ‘l-fikh*, II, 755 vd.

Tûsî'den sonra onun görüşlerinin eleştiriye tâbi tutulmadan taklit edildiği ve Usûlî düşüncenin durakladığı bir dönemde ortaya çıkan İbn İdrîs (v. 598/1202), fikhî hükümleri delilleriyle birlikte zikrettiği *es-Serâir* isimli fûrû-i fıkha ait eserini kaleme almış ve yer yer Tûsî'nin *en-Nihâye* ve *el-Mebsût*'taki görüşlerinin ilmî kritiğini yapmış ve özellikle Tûsî'nin talebelerinin görüşlerine de ciddi eleştiriler getirerek Usûlî düşünceyi canlandırmıştır.⁴⁶²

Açık bir şekilde akıllı dördüncü delil olarak kabul eden ilk Şîî alimi olan⁴⁶³ İbn İdrîs, eserinin mukaddimesinde usul düşüncesini ve bu düşüncesinde akıl delilinin nerede durduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Hak ancak şu dört yolla elde edilir: Allah’ın ayetleri, Resûl-i Ekrem’in mütevâtir sünneti, icmâ veya akıl delili. Bunlarla gerçek bilgiye ulaşılır. İlk üç yolla bilgiye ulaşılamazsa şer‘î meselede akıl deliline⁴⁶⁴ tutunmak gerekir. Çünkü nassın olmadığı yerde şer‘î mesele akıl deliline havale edilmiştir.”⁴⁶⁵

Şer‘î hükümleri gerekçelendirirken akıl deliline sıkça başvuran İbn İdrîs’in bu konuda ayrı bir yeri vardır. Onun değerlendirmelerinin daha sonraki gelişmelere ışık tutucu bir yönünün olması nedeniyle eserinde akıl deliline atıf yaptığı yerlerden bazı örnekler zikretmeyi uygun buluyoruz:

- İbn İdrîs, oruç bahsinde suya dalıp çıkan kimseye, kazanın yanında kefâretin gerekli olup olmadığı konusunda tartışırken Tûsî'nin bu konuda haber-i vâhidle amel etmesini eleştirmiş, onun bu konudaki tutarsızlıklarını dile getirmiş ve şer‘î hükme ancak dört yolla ulaşılacağını ve bunların da kitap, mütevâtir sünnet, icmâ ve akıl delili olduğunu ifade etmiştir. Burada dikkat çeken husus İbn İdrîs’in akıl delilinden, berâet-i asliyyeyi kast etmiş olmasıdır. Çünkü İbn İdrîs’e göre yukarıdaki meselede kişinin kefâret tutmasıyla ilgili şer‘î bir delil yoktur. Dolayısıyla kişinin zimmeti böyle bir yükümlülüğün berî olmaktır.⁴⁶⁶
- Savaş esnasında düşmanın silahlarının ve bineklerinin kullanılmasının Şîa’da ihtilaflı bir mesele olduğunu zikreden İbn İdrîs, Şâfiî’ye göre bunun caiz olmadığını, Ebû Hanîfe’ye göre ise savaş devam ettiği sürece caiz olduğunu ifade etmiştir. Eserinde Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin delillerini tartışan ve Ebû Hanîfe’nin görüşünü doğruya yakın bulan Şerîf el-Murtazâ’dan alıntı yapan İbn İdrîs bu konuda Şerîf el-Murtazâ’nın görüşünün doğru olduğunu

⁴⁶² Uyar, “İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed”.

⁴⁶³ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, II, 107; Uyar, “İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed”.

⁴⁶⁴ Murtazâ el-Ensârî (v. 1281/1864), İbn İdrîs’in akıl delilinden kastının, berâet-i asliyye olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, II, 54.

⁴⁶⁵ İbn İdrîs, *es-Serâir*, I, 96.

⁴⁶⁶ İbn İdrîs, *es-Serâir*, II, 24.

ve icmân da bu yönde gerçekleştiğini kaydeder. Bu görüşün doğruluğunun akıl delili tarafından da desteklendiğini ifade eden İbn İdrîs bu delilin hükme delaletini izah sadedinde mülklerin sahipleri üzerinde devam etmesinin asıl hüküm olduğunu ve kat'î deliller olmaksızın başkasına ait bir malın temellükünün helal olmayacağını ifade eder.⁴⁶⁷ İbn İdrîs, bu meselede de akıl delilini istishâb anlamında kullanmıştır. Burada kullandığı istishâb argümanı; bir sebebe binaen sabit olmuş şer'î bir hükmün aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece devam ettiğine hükmedilmesi anlamında kullanılan şer'î hüküm istishâbından başka bir şey değildir.

- İbn İdrîs, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker yükümlülüğünün aklen mi şer'an mı vacip olduğu konusuyla alakalı olarak bunun, fukahânın cumhuruna göre şer'an vacip olduğunu ifade eder ve bu iki yükümlülüğün aklen vacip olabilmesi için akıl delillerinden birinin bu hükme delalet etmesi gerektiğini, fakat akıl delilleri içinde bunların vacipliğine delalet eden bir hükmün bulunmadığını kaydeder. Bu konu hakkında ihtilaf olduğundan dolayı “zorunlu bir bilgi” elde etmenin mümkün olamayacağını belirten İbn İdrîs, bu görüşün Şerîf el-Murtazâ'ya ait olduğunu, Tûsî'nin ise lütuf teorisinden hareketle emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münkerin aklen vücûbuna kail olduğunu ifade eder.⁴⁶⁸ İbn İdrîs'in bu ifadelerinden, akıl delilini, akıl sahibi bütün varlıkların ulaştığı kesin ve zorunlu bilgidен/hükümden ibaret gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre akıl delilinin verdiği bilginin üç özelliği vardır. Bunlar; ihtilafsız olması, zorunlu olması ve kesin bilgi vermesidir.

- Kendisine yapılan bir kötülüğü bertaraf etme söz konusu olduğunda bunun ittifakla aklen vacip olduğunu ifade eden İbn İdrîs gerekçe olarak kişinin kendisinden zararı defetmesinin vacip oluşunun aklen bilindiğini zikreder.⁴⁶⁹ Nitekim aklın verdiği hükümlerden biri de “kişinin kendisine verilen zararı defetmesi vaciptir” hükmüdür. Bu hüküm de aslında fayda-zarar prensibinin sonuçlarından biridir. Gerçekten de akıl, kendisinde fayda bulunan şeyi celp etmek, zarar bulunan şeyi de defetmek ister ve bunu bazı durumlarda gerekli görür.

- İbn İdrîs, mali konularda müddeinin yeminiyle beraber iki kadının şahitliğinin geçerli olmadığı hükmünü beyan ederken akıl deliline dayanır ve der ki: “Bu durumda iki kadının şahitliğinin geçerli olması için bir delile ihtiyaç vardır. Bu konuda kadını erkeğe kıyas edemeyiz. Zira kıyas bize göre batıldır. Hadisleri de dikkate alamayız. Çünkü mütevâtir değildir. İcmâ da bu konuda meydana gelmemiştir. Böyle bir durumda geriye akıl delili

⁴⁶⁷ İbn İdrîs, *es-Serâir*, III, 31-32.

⁴⁶⁸ İbn İdrîs, *es-Serâir*, III, 37.

⁴⁶⁹ İbn İdrîs, *es-Serâir*, III, 36.

kalmaktadır ve bu delile göre zimmetin berâeti esas olduğundan yeminle birlikte iki kadının şahitliği kabul edilmez.”⁴⁷⁰

- İbn İdrîs’in akıllı delil olarak kullanırken fayda-zarar prensibini nasıl çalıştırdığını şu satırlarda bulmak mümkündür: “Müeccel (müt’a) nikah, İslam şeriatında mubahtır, hakkında izin vardır, çünkü Kitap, mütevâtir sünnet ve Müslümanların icmâi ile şerîata uygundur. Ancak bazıları bu nikahın mubahlık hükmünün mensûh olduğunu iddia etmektedirler. Halbuki bu iddianın doğrulanmaya ihtiyacı vardır. Bu da pek çok zahmet çekildikten sonra ancak yapılabilir. Sahih delillerle sabit olmuştur ki *ne hemen ne de daha sonra kendisinde bir zarar bulunmayan her menfaat aklın zarurî görmesiyle mubahtır*. Böyle bir menfaat müt’a nikahında da bulunmaktadır. Dolayısıyla akıl deliline göre müt’a nikahının da mubah olması gerekir.”⁴⁷¹

İbn İdrîs müt’a nikahını meşrulaştırmak metot olarak mantikî kıyası kullanmıştır. Bu kıyas şu şekilde formüle edilebilir:

Kendisinde menfaat olan şey mubahtır. (Büyük öncül)

Müt’a nikahında menfaat vardır. (Küçük öncül)

O halde müt’a nikahı da mubahtır. (Sonuç)

İbn İdrîs’in, müt’a nikahının meşruiyeti için kullandığı bu argümanın aynısı, daha önce Şerîf el-Murtazâ tarafından da kullanılmıştır. Bu, onun bazı konularda Murtazâ’dan etkilendiğini göstermektedir.

İbn İdrîs’in yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinden şu sonuçlara ulaşabiliriz: Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn İdrîs, kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ delillerinin olmadığı yerde akıl delilini kullanmaktadır. O bununla istishâb, fayda-zarar, ibâha-i asliyye, berâet-i zimmet kaidelerini kastetmiştir. Fayda-zarar prensibini de hakkında yasaklığına dair mütevâtir bir nas bulunmayan ve kişinin faydasına olan her şeyin mubah olması, buna mukabil hakkında emredildiğine dair mütevâtir bir nas bulunmayan ve kişinin zararına olan her şeyin de mahzurlu olması şeklinde değerlendirmiştir. Öte yandan İbn İdrîs’in akıl deliline ve dolayısıyla akla ne kadar çok değer verdiği eserindeki ifadelerde açıkça müşahede edilmektedir. Hükümleri gerekçelendirirken “Akla ve şer’e göre...” veya “Kitap bu konuda akdın sıhhatine karar vermiştir, akıl da buna hükmetmiştir.”⁴⁷² vb. ifadeleri sıkça kullanması onun şer’in yanında akıllı da -şer’in bir bildirimde bulunmadığı durumlarda- hüküm veren konumda

⁴⁷⁰ İbn İdrîs, *es-Serâir*, III, 162.

⁴⁷¹ İbn İdrîs, *es-Serâir*, IV, 357.

⁴⁷² İbn İdrîs, *es-Serâir*, IV, 357.

gördüğünün kanıtı gibidir. Diğer taraftan, gaspın haramlığının, sırasıyla akıl, kitap, sünnet ve icmâ delilleriyle bilindiğini⁴⁷³ ifade etmesinden hareketle İbn İdrîs'in, akıl delilini öncelemek suretiyle Mu'tezile'nin savunduğu; aklın hüsün kubuh vasıtasıyla fiillerin hükümlerini önceden bildiği, şer'in ise bu hükümleri teyiden geldiği görüşünü desteklediğini söyleyebiliriz.⁴⁷⁴

İbn İdrîs'ten yaklaşık bir asır sonra yaşamış Usûlî düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277), Şîa çevrelerince çok kabul görmüş olan *Me'âricü'l-usûl* adlı usul kitabında akıl delili için müstakil bir başlık ayırarak ayrıntılı bilgi vermemiştir. Ancak eserin son kısmında akıl deliliyle alakalı olan hazr ve ibâha ile istishâb konularına kısaca yer vermiştir. Ayrıca bu eserinde *istishâb*, *berâet-i asliyye*, *el-ahzu bi'l-ekall*, *el-ahzu bi'l-ehaff*, *ihtiyat*, *şer'u men kablenâ*, *istikra* ve *maslahat-ı mürsele* konularını⁴⁷⁵ ele alırken konumuzla ilgili bazı izahlarda bulunmuştur.

Usul eserinde akıl delilini edille-i ahkâmdan biri olarak zikretmeyen Muhakkık el-Hillî, kendisine ait *Şerâi'u'l-islâm fî mesâilî'l-helâl ve'l-harâm*'ın muhtasarı olarak kaleme aldığı *en-Nâfi' fî muhtasari's-Şerâi'* isimli eserinin yarım kalmış bir şerhi olan *el-Mu'teber* isimli fûrû eserinin mukaddimesinde hükümlerin dayandığı delilleri; kitap, sünnet, icmâ, akıl delili ve istishâb olarak sıraladıktan sonra akıl deliliyle ilgili kısa izahlarda bulunmuştur. Akıl delilini tanımlamadan taksimine giren Hillî bu delili iki kısma ayırır: Birinci kısım, Şâri'in hitabına taalluk eden meselelerden oluşur. Bunlar; nasları yorumlamada kullanılan metotlardan ibaret olup *lahnü'l-hitâb*, *fahve'l-hitâb* ve *delîlü'l-hitâb* konularıdır. Hillî bunları izah ederken *mefhûm-i lakab* ve *mefhûm-i şart* konularına ait örnekler verir. Nassın mefhumuyla alakalı hitap konularının akıl deliliyle ne tür bir alakasının olduğunu açıklamayan Hillî'nin, bunları, Şâri'in hitabını anlamada aklın idrakine ihtiyaç duyulan konulardan ibaret gördüğü için akıl delili kapsamında ele aldığı söylenebilir. Akıl delilinin ikinci kısmı ise emanetin iade edilmesinin gerekliliği, adaletin ve doğruluğun hasen oluşu, zulmün ve yalanın kabih oluşu gibi aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla müstakil olarak yapılmasını veya yapılmamasını talep ettiği konulardan oluşur. Hillî, konuyla ilgili daha fazla bir izaha girmez.⁴⁷⁶ Hillî, akıl delilinin ikinci kısmı olarak zikrettiği hüsün kubuh konusunu anlatırken akıl delilinin ikinci aşaması sayabileceğimiz mülâzemet⁴⁷⁷ konusuna açıklık getirmemiştir. Ancak fetvalarında hüsün-kubuh ilkesine çokça atıfta bulunduğu

⁴⁷³ İbn İdrîs, *es-Serâir*, IV, 155.

⁴⁷⁴ İbn İdrîs'in akıl delili konusundaki yaklaşımı hakkında derli toplu bir çalışma için bkz. Seyyid Muhammed Mûsa Muttalibî - Hasan Cemşidî, "Delîl-i akl der sîre-i fikhî İbn İdrîs", *Âmûzehâ-yı Fikh-ı Medenî* 5 (1391hş.), 123-150.

⁴⁷⁵ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 202 vd.

⁴⁷⁶ Muhakkık Hillî, *el-Mu'teber*, nşr. Nâsir Mekârim Şîrazî (Kum: Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, 1364hş.), I, 31-32.

⁴⁷⁷ Bu konu, ikinci bölümde genişçe ele alınacaktır.

zikredilmektedir.⁴⁷⁸ Ayrıca Hillî'nin delilleri tasnifinde dikkat çeken bir diğer nokta da İbn İdrîs'in açıkça olmasa da akıl delili kapsamında değerlendirdiği istishâbı, akıl delili kapsamına dahil etmeyip beşinci delil olarak zikretmesidir.⁴⁷⁹ Görüldüğü üzere Muhakkık el-Hillî'nin akıl delili taksimiyle birlikte akıl delilinin alt başlıkları oluşmuş ve muhtevası netleşmeye başlamıştır. Böylece onun akıl delili hakkındaki değerlendirmeleriyle Ca'ferî usulünde akıl delilinin yerleştiği ifade edilmiştir.⁴⁸⁰

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1326), *Nihâyetü'l-vusul ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde akıl delili hakkında herhangi bir başlık açmamıştır. Ancak hüsün-kubuh konusunu ve bu iki meseleye irca ettiği nimet verene teşekkür etmenin gerekliliği ile şer' varit olmadan önce eşyanın hükmü hakkında mezheplerin yaklaşımlarını değerlendirmiş ve geniş sayılabilecek izahlarda bulunmuştur. Bu izahlar kapsamında aklın delil oluşuna yönelik önemli tespitlerde bulunmuştur.⁴⁸¹ Adaletin, fayda veren doğru sözün, emanetleri iade etmenin, iyiliğin hasen, buna mukabil zulmün, cehaletin ve yalan söylemenin kabih olduğunu aklın zorunlu bilgisiyle bildiğimizi ifade eden Hillî buradaki hüsün ve kubhun, övgü ve yergi anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁸² Hüsün ve kubuh meselesinde büyük ölçüde Mu'tezile'nin tezlerini savunan Hillî bu konudaki tavrını açıkça beyan eden şu ifadeyi kullanmıştır: “Malumdur ki hüsün ve kubhun akliliğini kabul etmedikçe İslam'ın temel esaslarının ve şer'î hükümlerinin hiçbirinde kesin bir söz söylemek mümkün değildir. Zira yalanın ve saptırmanın kabih oluşu aklen idrak edilmediği müddetçe peygamberin doğruluğunu ispat etmek mümkün değildir. Peygamberin doğruluğuna inanılmadığı takdirde dinin inanç esaslarına ve onun getirdiği hükümlere inanmak mümkün olmaz.”⁴⁸³ İbnü'l-Mutahhar mezkur eserinde, sonraki usulcülerin akıl delili kapsamında ele alacakları bazı istidlâl yöntemlerini ve Sünnî usulcülerin kabul ettiği bazı delilleri “İstidlâl” başlığı altında toplamıştır. İstidlâli; Sünnî usulcülerin tarifine⁴⁸⁴ uygun bir şekilde nas, icmâ veya kıyas dışındaki delil türleri olarak tarif eden Hillî, bu başlık altında bir mantıkî kıyas formu olan lâzım-melzûm ilişkisini (telâzüm), istishâbı, mesâlih-i mürseleyi, istihsanı, şer'u men kablenâyı ve mezheb-i sahâbiyi incelemiştir.

⁴⁷⁸ Feyza Doğruyol, *Hille Medresesinin Şii-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), 113.

⁴⁷⁹ Muhakkık el-Hillî'nin akıl delili hakkındaki görüşleri hakkında bilgi için bkz. Seyyid Muhammed Mûsa Muttalibî - Hasan Cemşidî, “Delîl-i akl der sûre-i istinbâti-i Muhakkık Hillî”, *Pejûheşhâ-yı Fıkh ve Hukûk-i İslâmî* 10/36 (1393hş.), 85-96.

⁴⁸⁰ Atik, *Ca'ferî Fıkh Usûlünde Akıl Delili*, 77.

⁴⁸¹ Hillî, *Nihâyetü'l-vusul ila ilmi'l-usûl*, I, 118-144.

⁴⁸² Hillî, *Nihâyetü'l-vusul ila ilmi'l-usûl*, I, 119-120.

⁴⁸³ Hillî, *Nihâyetü'l-vusul ila ilmi'l-usûl*, I, 133.

⁴⁸⁴ Ferhat Koca, “İstidlâl”, *TDVİA* (Erişim 20 Haziran 2022).

İbnü'l-Mutahhar *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde müctehidin taşıması gereken şartları sayarken istishâb, berâet-i asliyye ve bunun dışındaki aklın delillerini (edilletü'l-akl) bilmekten bahseder.⁴⁸⁵ Hillî'nin bu ifadesinden berâet-i asliyyeyi ve istishâbı aklî delil türlerinden kabul ettiği anlaşılmaktadır. O *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde ise konumuzla ilgili olarak hüsün ve kubhun tarifleri ve dini bildirimden önce eşyanın aslî ibâha üzere olduğu konusuna yer verir.

Aklî dördüncü ve son delil olarak kabul eden Şehîd-i Evvel⁴⁸⁶ (v. 786/1384) ise yarım kalmış fûrû eseri *Zikra 'ş-Şîa fî ahkâmi 'ş-şerîa*'nın önsözünde kısaca usul konularına değinmiş, Muhakkık el-Hillî'nin izinden giderek akıl delilini tanımlamadan kısımlarına ayırmış ve bunlarla ilgili kısa izahlarda bulunmuştur.

Aklî delilini iki ana kısma ayıran Şehîd-i Evvel birinci kısmı şer'î hitaba taalluk etmeyen konulara tahsis etmiş ve bunları beş maddede ele almıştır.

a. Aklın zorunlu olarak veya istidlâl yoluyla hüsnünü veya kubhunu bildiği konular. Şehîd-i Evvel bu kısma; borcu ödemenin ve emaneti geri vermenin vacip oluşunu, zulmün haram oluşunu, iyiliğin müstehap oluşunu, ateş almayı engellemenin mekruh oluşunu, zarar bulunmayan menfaatleri elde etmenin mubah oluşunu örnek verir. Şehîd-i Evvel bu konuların aslında akıl tarafından hüsnünün ve kubhunun bilindiğini, şer'in ise bunu teyiden geldiğini kabul etmektedir.

b. Şer'î delilin bulunmadığı durumlarda işletilen *berâet-i asliyye* kaidesi. Şehîd-i Evvel bunun bir diğer adının da istishâb olduğunu kaydeder.

c. Berâet-i asliyyeye irca edilen delilsizlik durumunda meselenin mükellefçe hükümsüz kalması konusu.

d. Berâet-i asliyyeye irca edilen ve daha fazlası için bir delilin bulunmadığı durumlarda hakkında delil olan daha az ile amel etmek anlamında kullanılan *el-ahzu bi'l-ekall*⁴⁸⁷ konusu.

e. Şer'î hüküm istishâbı.

Şehîd-i Evvel akıl delilinin ikinci kısmını ise aklın şer'î hitabı anlama ve yorumlama konusunda uygulanan kaidelere ayırmış ve bunları altı başlıkta ele almıştır:

a. Vacibin mukaddimesinin de vacip olması (*mukaddimetü'l-vâcib*).

⁴⁸⁵ Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, 285.

⁴⁸⁶ Hayatı ve görüşleri için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, *TDVİA* (Erişim 22 Şubat 2020).

⁴⁸⁷ Sünnî usul eserlerinde ilkenin ele alınışı ve berâet-i asliyye ilkesine irca için bkz. Muharrem Önder, “Farklı İctihadi Görüşlerden En Az Miktarı Esas Alma (el-Ahzu Bi Ekallî Ma Kîyle) Prensibi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011), 167-191.

b. Emredilen bir şeyin zıddının da yasaklanması.

c, d ve e. Muhakkık el-Hillî'nin de akıl delili çerçevesinde ele aldığı nassın mefhumuyla alakalı *fahve'l-hitâb*, *lahnü'l-hitâb* ve *delilü'l-hitâb* konuları. Şehîd-i Evvel bu başlıklar altında mefhûm-i şart, mefhûm-i aded ve mefhûm-i lakab gibi diğer mefhumla alakalı konulara örnekler vermiştir.

f. Menfaatlerde asıl olanın mubahlık, zararlarda asıl olanın ise haramlık olduğu kaidesi.⁴⁸⁸

Şehîd-i Evvel'in akıl deliline ilişkin yaptığı izahlardan; onun akıl delilinin taksiminde Muhakkık el-Hillî ile paralel görüşlere sahip olduğunu, kendinden önce akıl delili kapsamında değerlendirilmeyen *mukaddimetü'l-vâcib* ve emredilenin zıddının yasaklanması meselelerini, akıl delili kapsamına dahil ettiğini, Muhakkık el-Hillî'nin aksine edille-i ahkâmı dörtle sınırlandırarak istishâbı da akıl delili içinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Zira Muhakkık el-Hillî'nin beşinci delil saydığı istishâb başlığı altında zikrettiği bütün konuları, Şehîd-i Evvel, istishâbı, akıl delilinin bir parçası olarak gördüğünden akıl delili çerçevesinde değerlendirmiştir.

Hüküm istinbatı için esas alınması gereken delilleri kısaca açıkladığı risalesinde Muhakkık el-Kerekî⁴⁸⁹ (v. 940/1533) dördüncü delil olarak *edilletü'l-akl*'ı zikreder. Bu başlık altında Kerekî, *berâet-i asliyye*, *istishâb* ve mansûs illet ile yapılan *kıyas* delillerini sıralar. Bu delillerle amel etme noktasında Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilen "Bize düşen asılları vermek, size düşen ise bunlardan fer'î hükümler çıkarmaktadır"⁴⁹⁰ sözünü delil olarak getirir. Kitap ve ahhârda hükmü olmayan bir mesele ile karşılaşıldığında yapılması gerekenin öncelikle meydana gelen cüz'î meselenin daha önce müctehidler tarafından oluşturulmuş küllî meselelere ırcasının mümkün olup olmadığına bakmak gerektiğini ifade eden Kerekî, küllî meselelere ırcasının mümkün olduğu durumlarda küllînin hükmünün cüz'îye de verileceğini belirtir. Kerekî'ye göre herhangi bir küllîye ırcası mümkün olmayan durumlarda ise müctehidin konuyu araştırıp mezhebin asıllarına müracaat ederek ve meseleyi dört delilden birine nispet ederek hükmü istinbat cihetine gitmesi gerekir.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Şehîd-i Evvel, *Zikra 'ş-Şîa fî ahkâmi 'ş-şeria*, nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs (Kum: Sitâre, 1419), I, 52-54.

⁴⁸⁹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni", *TDVİA* (Erişim 24 Mayıs 2019).

⁴⁹⁰ Âmilî, *Vesâilü 'ş-Şîa*, XVIII, 40-41. Bu rivayeti İbn İdrîs'ten nakleden Hür el-Âmilî, benzer lafızlarla aynı manaya gelen başka bir rivayeti de sekizinci imam Ali er-Rızâ'dan (v. 203/819) nakletmektedir. Âmilî, Ahbârî yaklaşım çerçevesinde bu iki rivayeti, ancak imamlardan alınan küllî kaidelerden hareketle fer'î mesele oluşturulabileceği veya bu sözün takıyye icabı söylenmiş olabileceği şeklinde yorumlamıştır.

⁴⁹¹ Kerekî, *Tariku istinbâti'l-ahkâm*, 24-25, 28.

Hicrî XI. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan ve Şeyh Bahâî diye diye tanınan Bahâüddîn el-Âmilî⁴⁹² (v. 1031/1621), *Zübdetü'l-usûl* adlı muhtasar eserinde konumuzla alakalı olarak kısaca hüsün-kubuh meselesine değinmiştir. Öte yandan Şeyh Bahâî şer'î deliller konusunu ele alırken konunun girişinde dördüncü delil olarak akıl delilini zikretmiş, ancak dördüncü delili ele aldığı bölümün başlığını, istishâb olarak belirlemiş ve bu başlık altında muhtasar bir şekilde istishâbı ele almıştır.⁴⁹³ Onun bu yaklaşımından akıl delilini, istishâbtan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır.

Ahbâriyye'nin yıldızının parladığı bir dönemde yaşayan Fâzıl et-Tûnî (v. 1071/1660), Muhakkık el-Hillî ile Şehîd-i Evvel'in akıl delili tasnifini daha da geliştirmiştir.⁴⁹⁴ Usul eserinde delilleri şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayıran Tûnî, "Aklî Deliller" başlığı altında toplam yedi delili ele almıştır. Bunlardan birincisi, aklî delilin temelini oluşturan hüsün ve kubhun akliliği üzerinden şer'îden bağımsız olarak şer'î hükme ulaşmayı konu edinmektedir. Bu başlık altında Tûnî, aklın bir fiili iyi görmesi ve fiili yaparı övmesi, Şâri'in o fiili yapana sevap vermesini gerektirip gerektirmeyeceği, başka bir ifadeyle aklın övmesi ile Şâri'in sevap vermesi arasında zorunlu bir ilişkinin olup olmadığı sorusuna cevap aramıştır. Tûnî'nin ele aldığı diğer başlıklar ise aslında fikhî hüküm istinbatında kullanılan aklî ilkelerden ibarettir. Bu bağlamda o, *istishâbu hâli'l-akl, asâletü'n-nefy* ve *berâet-i asliyye*, delillerin ortak bir şekilde ifade ettiği kesin miktarı kabul etmek (*el-ahzu bi'l-kadri'l-müteyakkan*), delilsizliğe tutunmak (*et-temessük bi ademi'd-delil*), *istishâbu hali's-şer'*, bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesi (*et-telâzüm beyne'l-hükmeyn*) konularını inceler. Bu son kısımda Fâzıl et-Tûnî, *mukaddimetü'l-vâcib*, emredilen şeyin zıddının da yasaklanması, *gayr-i sarîh mantûk*, mefhûm (*mefhum-i muvâfakat ve mefhum-i muhâlefet*) ve kıyas konularını ele almıştır. Tûnî ele aldığı bu delillerin hepsini kabul etmemektedir. Zaten aklî deliller konusuna başlarken delil olarak kabul edilen ve edilmeyenlerin inceleneceğini ifade ederek bunu ihsas etmiştir.⁴⁹⁵ Bu kapsamda Tûnî, *mukaddimetü'l-vâcib*,⁴⁹⁶ emredilen şeyin zıddının da yasaklanması⁴⁹⁷ ve *mefhum-i muhâlefet*⁴⁹⁸ hücciyetine dair delillerin zayıflığından dolayı hüküm istinbatında kullanılmasını doğru bulmamıştır.

Bahâî ve Tûnî'nin muasırı olan Şeyh Hasan el-Âmilî'nin (v. 1011/1602) *Meâlimü'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn* adlı eseri Havze-i İlmiyyeler'de çok rağbet görmüş olmasına rağmen konumuz

⁴⁹² Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin".

⁴⁹³ Amilî, *Zübdetü'l-usûl*, 165, 243.

⁴⁹⁴ Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 83.

⁴⁹⁵ Tûnî, *el-Vâfiye*, 169.

⁴⁹⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 222.

⁴⁹⁷ Tûnî, *el-Vâfiye*, 227.

⁴⁹⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 237.

açısından kitabı değerlendirdiğimizde hüsün-kubuh konusunun kitapta yer almadığını ve akıl delili ile ilgili açıkça bir atıfta bulunmadığını, ancak istishâbı, kıyastan sonra beşinci delil olarak zikrettiğini ifade edebiliriz. Çalışmamızın temel kaynakları arasında yer alan Takî el-İsfahânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn* kitabı bu eserin şerhidir. İsfahânî eserin “İstishâb ve Kıyas” başlığını şerh ederken “Aklî Deliller” başlığını açmış ve müellifin, birkaç mesele dışında aklî deliller konusuna değinmediğini ve kendisinin bu konuda tafsilatlı bilgi vereceğini ifade etmiştir.⁴⁹⁹

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, çalışmanın asıl konusu olan döneme gelinceye kadar aklî delilin Ca‘ferî usulündeki gelişim seyri hakkında şu tespitleri yapmamız mümkündür:

Murtazâ ve Tûsî, kıyas için bir başlık açmalarına rağmen akıl delili için bir başlık açmamışlardır. Ancak akıl delilinin temelini oluşturan “hüsün ve kubhun aklılığı” meselesi hakkında nispeten genişçe; geç dönemde aklî delil başlığı altında ele alınacak olan istishâb delilinin şer‘î hüküm istishâbı türü hakkında ise kısa izahta bulunmuşlardır. Usul eserlerinde aklın hüküm istinbatındaki konumu hakkında net izahlarda bulunmayan Murtazâ, bir risalesinde Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir meselenin teorik olarak bulunmayacağını kabul etmemekle birlikte pratikte böyle bir durumun var olabileceği varsayımına cevaben **aklın gerektirdiği bilgi ve hükme göre hareket edeceklerini** ifade ederek nassın olmadığı konularda en azından pratik düzeyde aklın ulaştığı hükmü esas alacaklarını beyan etmiştir.

İbn İdrîs el-Hillî’ye (v. 598/1202) kadar akıl delili, deliller sıralamasında yer almamıştır. Ca‘ferî fıkında ilk defa İbn İdrîs fûrûa dair yazdığı eserinin mukaddimesinde aklı dördüncü delil olarak zikretmiştir. Ondan yaklaşık bir asır sonra gelen Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277) ise usul eserinde akıl delilinin muhtevasına girecek konuları “Muhtelif Meseleler” başlığı altında toplamış ve fakat “Aklî Deliller” şeklinde bir üst başlık koymayı tercih etmemiştir. Buna mukabil fûrû eserinin mukaddimesinde hükümlerin dayandığı delilleri; kitap, sünnet, icmâ, akıl delili ve istishâb olarak sıraladıktan sonra aklın hükümlerini, Şâri‘in hitabına taalluk eden meselelerde ulaşılan hükümler ile aklın hüsün kubuh vasıtasıyla nakilden bağımsız olarak ulaştığı hükümler olarak ikiye ayırır. Muhakkık’ın talebesi ve yeğeni Allâme el-Hillî (v. 726/1326) de akıl delili konusunda amcasının izinden gitmiş ve usul eserlerinde aklî deliller şeklinde bir başlık açmamış, ancak aklî delillerin bazı türlerini “İstidlâl” başlığı altında toplamıştır. Aklı dördüncü ve son delil olarak kabul eden Şehîd-i Evvel (v. 786/1384) ise fûrû eserinin girişinde Muhakkık el-Hillî’nin taksimine benzer şekilde aklî delilleri kısımlara ayırmıştır.

⁴⁹⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 496.

Muhakkık ve Allâme'nin bu gayretleri, aklı, fıkhnın odağına yerleştirmek ve aklın, şer'î hükümlerin üretiminde bir delil olarak kullanılmasının teorik zeminini oluşturmak şeklinde değerlendirilmiştir.⁵⁰⁰

Muhakkık el-Kerekî'ye (v. 940/1533) gelince hüküm istinbatı hakkında yazdığı kısa risalesinde o, aklı dördüncü delil olarak zikreder ve “Aklın Delilleri” (*edilletü'l-akl*) başlığı altında *berâet-i asliyye*, *istishâb* ve mansûs illet ile yapılan *kıyas* delillerini sıralar.

Şeyh Bahâî (v. 1031/1621) usul eserinde şer'î delilleri zikrederken akıl delilini (*delilü'l-akl*) dördüncü delil olarak zikretmiş, ancak delilleri tek tek ele alırken dördüncü delilin başlığını “istishâb” olarak belirlemiştir.

Şeyh Bahâî'nin delilleri sayarken dördüncü delili *delilü'l-akl* olarak isimlendirdiği halde mezkur delili incelediği bölümde başlığı istishâb olarak attığını göz ardı edersek ilk olarak bir usul eserinde aklî deliller konusunu alt başlıklarıyla (hüsün-kubuh, mülâzemet vd.) ve etraflıca ele alan usulcü Fâzıl et-Tûnî olmuştur. Fâzıl et-Tûnî (v. 1071/1660) -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Ca'ferî usul literatüründe ilk defa “aklî deliller” başlığını atan usulcüdür. O, aklî delilleri ele alırken özellikle Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel çizgisini takip etmiş ve büyük ölçüde aynı taksimatı esas almakla birlikte onların taksimini geliştirmiştir. Bununla birlikte “aklî deliller” ifadesini kullanması, kıyası da bu delillerin içine katarak muteber olanlarının ve olmayanlarının tahkikini yapacağını ifade etmesi, önceki usulcülerin aklî deliller hakkındaki görüşlerinin delillerini değerlendirmeye tâbi tutması, Murtazâ el-Ensârî gibi usul ilminde çığır açan bir usulcünün birçok konuda kendisine atıflar yapmasına neden olmuştur.⁵⁰¹ Eserinin bu özellikleri, Tûnî'nin usul sahasında özgün yorumlar getirdiğinin bir kanıtıdır.

Tûnî'ye kadar aklî deliller ya fûrû kitaplarının mukaddimelerinde ya da müstakil risalelerde muhtasar olarak ele alınmıştır. Tûnî'nin bu hamlesi, Bihbehânî ve onun izinden giden usulcüler üzerinde etkili olmuş ve aklî delillerin usul eserlerinde genişçe ele alınmasına vesile olmuştur. Onun bu hamlesini, çağdaşı Esterâbâdî'nin (v. 1033/1624) Usûliyye'ye yönelik aklın delil oluşu üzerinden başlattığı harekete karşı bir duruş olarak değerlendirmek mümkündür. Tûnî'yle başlayan bu hamle Ahbâriyye'nin etkisinin zayıflamasına neden olmuş ve ilerleyen dönemde Usûlî ekolü Şîî dünyada baskın ve belirleyici hale getirmiştir.

Sonuç olarak aklî delil bağlamında Bihbehânî'ye kadarki dönemle alakalı olarak şu tahlili yapabiliriz: İbn İdrîs ilk defa aklı, dördüncü delil olarak kabul etmesine rağmen, Tûnî'ye, yani XI/XVII. asra kadar usul eserlerinde akıl deliline özel bir başlık açılmaması ve söz konusu delille ilgili kısa açıklamaların fûrû eserlerin mukaddimesinde yapılması şaşırtıcı bir durumdur. Bu durum Tûnî'ye

⁵⁰⁰ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 103.

⁵⁰¹ Radavî, “Maa'l-Kitâb”, 20-24.

gelinceye kadar aklî delilin muhtevasının gelişmemesine ve belirgin bir hal almamasına neden olmuştur. Öte yandan Tûnî de dahil olmak üzere bu dönem zarfında akıl delilinin veya aklî delilin tarifinin de yapılmamış olması izah etmekte zorlandığımız bir husustur. Bunun nedeni, akıl delilinin, içinde birçok delilin ve yöntemin barındığı bir çerçeve kavram olmasıyla izah edilebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

BIHBEHÂNÎ DÖNEMİNDE AKIL DELİLİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Çalışmamızın bu bölümünde Bihbehânî dönemi usulcülerinin akıl delili tariflerini, mezkur delili hangi ilkelerle temellendirdiklerini, aklî delillerin tertip ve tasnifindeki farklı yaklaşımları, aklın delil oluşuna yapılan itirazları, bunlara dönem usulcülerini tarafından verilen cevapları ve konu etrafındaki yapılan tartışmaları ele alacağız. Akıl delili kapsamında ele alınmasına rağmen daha sonraki dönemde akıl delilinden ayrı mütalaa edilen berâet, ibâha ve istishâb ilkelerini ise çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alacağız.

I. AKIL DELİLİNİN TARİFİ

Bihbehânî'nin eserlerini incelediğimizde hüsün-kubuh, berâet, istishâb gibi konuları geniş bir şekilde ele aldığı görülmekle birlikte akıl delilinin tarifine ve buna ilişkin bir değerlendirmesine rastlanamamıştır. Eserlerinde tanıma rastlanamaması, onun sistematik bir usul eseri yazmamasının yanında aklı; istishâb, berâet gibi ilkelerin kendisine dayandığı bir üst kavram olarak görmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla o, aslında aklı hüküm istinbatında kullanılacak bir delil değil birtakım ilkelerin meşruiyetinde bir dayanak noktası olarak kabul etmektedir.⁵⁰² Bu kapsamda Bihbehânî'nin kıyas delilini ele alırken kullandığı *teaddî* terimi hakkındaki açıklamaları bu yaklaşımımıza ışık tutar niteliktedir. O, tek kişi hakkında verilen hükmün herkes için, hazır bulunan hakkında verilen hükmün gaip için, erkek hakkında verilen hükmün kadın için, elbise hakkında verilen hükmün beden için de geçerli olması vb. örneklerle izah ettiği teaddînin haram değil, bilakis kimi zaman vacip olacağını ifade ettikten sonra bunun ya yakîn ya da zan üzere olacağını kaydeder. Yakîn üzere olan teaddî için Bihbehânî güç yetirilemeyecek fiillerle yükümlü tutma (*teklîfû bimâ lâ yutâk*), iki zıddın birleşmesi, müreccih olmadan tercihte bulunulması gibi aklın kabih olduğuna hükmettiği hususları örnek verir.⁵⁰³ Bihbehânî'nin akıl yoluyla ulaşılan hükümlere, nassın medlûlünden değil de başka bir delilden hareketle ulaşıldığını ifade etmesi, yakîn kapsamında zikrettiği aklî hükümleri, “aklî delil” kapsamında değerlendirdiğine işaret etmektedir.

⁵⁰² Bihbehânî, *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi'ş-şerâi'*, I, 29 vd.

⁵⁰³ Bihbehânî, *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi'ş-şerâi'*, I, 33, 36-37.

Bihbehânî'nin talebelerinden Mehdî en-Nerâkî (v. 1209/1795) "Aklî Deliller", Muhsin el-A'recî (v. 1227/1812) ise "Akıl Delili" ana başlığı altında konuyu ele alırken akıl delilinin tarifini yapmadan doğrudan söz konusu delilin tasnifine girişmişlerdir.⁵⁰⁴ Bihbehânî'nin başka bir talebesi Kâşifülgâtâ (v. 1228/1813) ise akıl delilini tarif etmek yerine aklın, fıkhîdaki rolüne dikkat çekmiştir. Onun değerlendirmesine göre usûl ve furû alanında hüccet olan akıl, nefsi ıslah edecek şeyleri emreder, ifsat edecek şeyleri ise yasaklar. Akıl aynı zamanda ayetlerden ve rivayetlerden elde edilen şer'î hükümlerin sebeplerini ve gerekçelerini bilmeye ve anlamaya yarayan bir vasıttır.⁵⁰⁵

Bihbehânî'nin en önemli öğrencilerinden olan ve aklı, sadece metinleri anlamada bir vasıta değil, şer'î hüküm kaynağı olarak gören ve icihadın önemli bir unsuru olarak tanımlayan⁵⁰⁶ Mirzâ Ebu'l-Kâsım el-Kummî (v. 1231/1815) tespit edebildiğimiz kadarıyla akıl delilini ilk tarif eden Ca'ferî usulcüdür. Şer'î hükümleri tespitinde aklın delil olması noktasında bir problem olduğunu söyleyenlerin dikkate alınmaması gerektiğini ve Ca'feriyye'nin bu konuda ittifak halinde olduğunu⁵⁰⁷ kaydeden Kummî aklî delili; "Şer'î hükme ulaşmayı sağlayan aklî hüküm" şeklinde tarif eder. Tarifin devamında Kummî, aklî hükmün bilinmesiyle şer'î hükmün bilgisine ulaşılacağını kaydederek tarifi açar. Molla Ahmed en-Nerâkî (v. 1245/1829) de Kummî'nin çizgisinden giderek onun tarifini benimsemiştir.⁵⁰⁸

Takî el-İsfahânî'nin aklî delil tarifi ise daha sofistikedir: "Aklî delil; kendisinden şer'î hüküm istinbat edilen her aklî hükümdür. Bu aklî hüküm ister herhangi bir şer'î hüküm üzerine bina edilmeden aklın bağımsız olarak ulaştığı bir hüküm olsun, isterse şer' tarafından da olsa başka bir hüküm üzerine bina edildikten sonra ulaşılan bir hüküm olsun fark etmez. Her iki durumda da bu aklî hükmün üzerine şer'î bir hüküm terettüp eder."⁵⁰⁹ Bu tarifte aslında aklî delilin iki yönüne vurgu yapılmıştır. Bunlardan birincisi hüsün-kubuh ve aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet ilişkisi vasıtasıyla nakilden bağımsız olarak bir hükme ulaşılması, ikincisi ise aklın bazı ilkeleri kullanarak şer'î bir hüküm üzerinden yeni bir hükme ulaşılmasıdır. Her iki kısımda da ulaşılan hüküm aklîdir. Bu nedenle İsfahânî tarifinin sonunda aklî hükmün şer'îlik vasfı kazanmasına dikkat çekmektedir. Aklî hükmün şer'îlik vasfı kazanması tezin ilerleyen sayfalarında da ifade edileceği üzere mülâzemet ilkesiyle olacaktır.

⁵⁰⁴ Muhammed Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn fî ilmi'l-usûl*, nşr. Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1430), I, 381; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 403.

⁵⁰⁵ Ca'fer b. Hızır Kâşifülgâtâ, *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn* (b.y.: ez-Zehâir, 1999), 6-7, 9.

⁵⁰⁶ Seyyid Gulâm Hüseyin Âbidî, "Akl -be unvân menbe-i istinbât-ı ahkâm-ı şer'î- (Kısmet-i Dövvom)", *Endîşe-i Takrîb* 28 (1390), 80.

⁵⁰⁷ Kummî, *el-Kavânin*, III, 14.

⁵⁰⁸ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 209.

⁵⁰⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 496.

Yukarıda zikredilen tariflerin ortak özelliği “kendisiyle şer‘î hükme ulaşılan/kendisinden şer‘î hüküm istinbat edilen aklî hüküm” vurgusudur. Ancak İsfahânî’nin tarifinin diğerlerinden farkı, aklî delillerin kısımlarını da içine alacak şekilde tarifi genişletmiş olmasıdır.

Takî el-İsfahânî’nin kardeşi olan Muhammed Hüseyin el-Hâirî (v. 1255/1839) de aklî delili, önceki usulcülerden farklı olarak mantıktaki “delil” kavramının tarifinden istifade ederek şöyle tarif etmiştir: “Sağlıklı düşünmek suretiyle şer‘î hükme ulaşmayı mümkün kılan her aklî hükümdür.” Mantıkçıların delil tarifinde kullandıkları “matlûb-i haberî” yerine Hâirî “şer‘î hüküm” ifadesini koymuştur. Zira aklî delil vasıtasıyla ulaşılmak istenen şey; vacip, haram gibi yargı ifade eden şer‘î hükümdür. Aslında Sünnî usulcüler de genel anlamda delilin tarifi için mantıkçıların bu tanımını kullanmışlar ve tarifte geçen “haberî sonuç” ile şer‘î hükmü kastetmişlerdir.⁵¹⁰ Bu tarif bazı muasır Ca‘ferî usulcüler tarafından da benimsenmiştir.⁵¹¹

Çağdaş dönemde akıl delili konusunda en kapsamlı değerlendirme ve izahları yapan Muhammed Rızâ el-Muzaffer (v. 1381/1961) aklî delille ilgili iki tarif yapmıştır. Bunlardan birisi “Şer‘î hüküm hakkında kesinliği gerektiren her aklî hüküm.”, diğeri de “Şer‘î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaşmayı sağlayan her aklî önerme.” tanımındır.⁵¹² Tariflerin her ikisinde de kesinlik vurgusu önemlidir. Muzaffer tarife “kesinlik” kaydını koyarak zannîlik özelliği taşıyan istishâb, berâet gibi usûlî ilkeleri dışarıda bırakmak istemiştir. Zira onun deliller tasnifinde usûl-i ameliyye başlığı altında toplanan bu ilkeler, mükellefin şek durumunda başvuracağı prensipler olup aklî delile dahil değildir. Şu durumda Muzaffer kesinlik kaydı koyarak aslında aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükümlerin kesinliğine işaret etmektedir. İkinci tarifinde ise aklî delil, mantık ilmi zaviyesinden tarif edilmiştir. Muzaffer aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşması için mantıkî kıyas metodunun kullanıldığını ifade etmektedir. Bundan dolayı aklî delil, şer‘î hükme ulaşmak için aklî önermelerin kullanıldığı mantıkî kıyastır.

Muhammed Bâkır es-Sadr (v. 1400/1980) ise Muzaffer’in tanımına yakın bir şekilde aklî delili; “aklın idrak ettiği ve kendisinden şer‘î hüküm istinbatının mümkün olduğu her önerme” diye etmiştir. Sadr’a göre aklî delil anlamında aklî idrak kat’î olabileceği gibi zannî de olabilir. Kat’î idrakin

⁵¹⁰ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *TDVİA* (Erişim 11 Ocak 2020).

⁵¹¹ Ca‘fer Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’s-şer’”, *er-Resâilü’l-erba’* (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1415), 5.

⁵¹² Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, II, 111.

delil oluşunu ispat için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Buna mukabil zannî idrakin delil oluşu için hüccet araştırmasına ihtiyaç vardır.⁵¹³

Akıl deliliyle şer‘î hükme ulaşmada mantıkî kıyasın kullanımında iki aşamalı bir yol takip edilmektedir. Birinci aşamada hüsün-kubuh ile ilgili öncüllerin kullanıldığı mantıkî kıyasla bir şeyin aklen iyi olduğuna hükmedilmektedir. Örneğin:

Ana-babaya iyilik etmek, nimet verene teşekkür etmektir (küçük öncül).

Nimet verene teşekkür etmek aklın iyi gördüğü bir davranıştır (büyük öncül).

O halde ana-babaya iyilik etmek aklın iyi gördüğü bir davranıştır (sonuç).

Bu aşamada hüsün ve kubhun aklılığı ilkesiyle bir şeyin iyi ve dolayısıyla yapılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Burada sonuca ulaşan akıl, amelî akıldır. Zira nazarî akıl, bilinmesi gerekeni bilen akıl iken amelî akıl yapılması gerekeni bilen akıldır. İkinci aşamada ise mülâzemetten yani aklın hükmü ile şer‘in hükmünün “birbirini gerektirmesi” düşüncesinden hareketle aklın iyi olarak hükmettiği şeye, şer‘in de vacip şeklinde hükmedeceği sonucuna ulaşılır. Burada da yine mantıkî kıyas işletilir. Şöyle ki;

Akıl ana-babaya iyilik etmenin iyi olduğuna hükmetmiştir (küçük öncül).

Aklın iyi diye hükmettiği şeye şer‘ de vacip olarak hükmeder (büyük öncül).

O halde ana-babaya iyilik etmek şer‘an vaciptir.⁵¹⁴

Aklın hüsün kubuh önermeleri ve mülâzemet yoluyla şer‘î hükme ulaşması, çalışmamızın ikinci bölümünde daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Sonuç olarak usulcülerin tariflerinden akıl delilinin iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birinci anlamda akıl delili; kitap, sünnet gibi kendisinden cüz’î hükümlerin intaç edildiği bir delil olmaktadır. Bu anlamıyla akıl, hüsün-kubuh önermeleri ve mülâzemet düşüncesiyle cüz’î-şer‘î hükme ulaşır. İkinci anlamda ise şer‘î hükmün bulunmadığı durumlarda uygulama alanı bulan usûl-i ameliyye denilen aklî ilkelere götüren bir delil veya onların meşruiyetini sağlayan bir argüman olarak işlev görmektedir. Bu açıdan bakıldığında incelediğimiz usul eserlerinde, daha sonraki dönemde usûl-i ameliyye adıyla kavramlaşan istishâb, berâet gibi ilkeler, “aklî deliller” başlığı altında ele alınmıştır. Bu durumda akıl, nassın bulunmadığı veya bulunup da mükellefin ulaşamadığı ya da ulaşsa da mükellefiyet konusunda şekke düştüğü durumlarda usûl-i ameliyye ilkelerine başvurmayı sağlayan bir delildir.⁵¹⁵

⁵¹³ Sadr, *Durûs fî ilmi’l-usûl -el-halkatü’l-ülâ ve’s-sâniye-*, 313-314.

⁵¹⁴ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 180-181; Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme’l-akli ve’s-şer’”, 6.

⁵¹⁵ Sadreddin Fadlallah, *et-Temhid fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 2002), 307-308.

II. AKLÎ DELİLLERİN TERTİP VE TASNİFİ

Bir müellifin, usul kitabında meseleleri hangi sıraya göre incelediğinin tespiti, onun fıkıh usulü tasavvurunu ve bu ilmin mahiyetine dair temel düşüncesini anlayabilme açısından özel bir öneme sahiptir.⁵¹⁶ Bu nedenle ele aldığımız usulcülerin akıl deliline ilişkin yaklaşımlarını tespit edebilmek için öncelikle delilleri nasıl tasnif ettiklerini ve bu tasnif içerisine aklî delilleri nerede konumlandıklarını ve hangi alt başlıkları aklî delillere dahil ettiklerini incelememiz gerekmektedir.

Çalışma alanı olarak belirlediğimiz dönemde usulcülerin iki tür telif tarzının olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, ele aldığı usul konularını müstakil risaleler veya fâideler halinde kaleme almak şeklinde kendini göstermektedir. Sistematik bir usul kitabı yazmak yerine usule dair görüşlerini bu tür çalışmalarla ortaya koyan usulcülerin zihinlerindeki sistematigi çözmek kolay olmamaktadır. Dolayısıyla her iki usul eserini de bu şekilde kaleme alan Bihbehânî'nin ve onun talebesi Bahrülulûm'un aklî deliller konusundaki tertip ve tasnifini net bir şekilde tespit etmek mümkün görünmemektedir. Telif tarzının ikincisini ise sistematik bir şekilde yazılan usul eserleri oluşturmaktadır. Bu tarz eserlerde usulcü, zihnindeki sistematigi eserine yansıttığı için aklî delillerin muhtevası, alt başlıkları ve bunlara ilişkin yaklaşımlar hakkında fikir edinmek mümkün olmaktadır.

Bihbehânî, Şâri' olarak kabul ettiği imamlardan şifahî olarak dinî hükümleri almanın kendi zamanında mümkün olmadığını, fikhî hükümlerin bedîhî olmayıp mutlaka bunlara ulaştıracak yolların (deliller) araştırılması gerektiğini ifade ettikten sonra fakihler arasında yaygın olan şekliyle şer'î hükme götüren yolların beş tane olduğunu kaydeder, ancak bunları saymaz. Fakat bunların hükme ulaştırıcı etkisinin ne ölçüde olduğunun, kat'î mi yoksa zannî mi, zannî ise muteber olup olmadığının değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁵¹⁷ Eserinin başka bir yerinde ise Bihbehânî, haber-i vâhidin bilgi veren bir delil olmasını, beş karineden birinin habere iktiran etmesi durumunda mümkün olduğunu anlatırken beş karine olarak sırasıyla *edilletü'l-akl*, *kitap*, *maktû' sünnet*, *icmâ-i müslimîn*, *icmâ-i tâife* (fırka icmâi) delillerini zikreder.⁵¹⁸ Bihbehânî'nin ilerleyen satırlarda "edilletü'l-akl" ifadesiyle istishâb, berâet gibi aklın temel ilkelerini kastettiği anlaşılmaktadır.⁵¹⁹ Bihbehânî'nin deliller sıralamasında aklın delillerini/ilkelerini ilk sıraya yerleştirmesi akla verdiği önemin bir göstergesidir.

Mehdî en-Nerâkî'nin aklî deliller tasnifi, konuyla ilgili düşüncelerini yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Muasır olan usulcülerden farklı olarak hüsün-kubuh bahsini, -muhtemelen kelâmî

⁵¹⁶ İbrahim Kâfi Dönmez - Asım Cüneyd Köksal, "Usûl-ı Fıkıh", *TDVİA* (Erişim 04 Kasım 2020).

⁵¹⁷ Bihbehânî, *Resâil*, 16.

⁵¹⁸ Bihbehânî, *Resâil*, 319.

⁵¹⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 322-323.

bir konu olması nedeniyle- eserin mukaddime kısmının mebâdî bölümünde,⁵²⁰ diğer usulcülere nazaran muhtasar bir şekilde ele alan Nerâkî, aklî delilleri, hükmün nefyine yarayan aklî deliller, hükmün ispatına yarayan aklî deliller ve hüccet kabul edilmeyen aklî deliller olmak üzere üç başlıkta incelemiştir. “Hükmün Nefyine Yarayan Aklî Deliller” başlığı altında Nerâkî, *berâet-i asliyye, ademü'd-delîl ala hükm, el-ahzu bi'l-ekall*,⁵²¹ *asâletü ademi takaddümi'l-hâdis*⁵²² ve *istishâbu hali'l-akl* başlıklarına yer verir. Bu başlıklar temelde istishâb ve berâet-i asliyye aklî ilkeleri altında toplanabilir. “Hükmün İspatına Yarayan Aklî Deliller” başlığına gelince Nerâkî bu başlıkta *istishâbu hali'l-ş-şer* yanında akıl yürütme yöntemlerinden telâzüm ve istikra konularını ele alır. Son iki başlıkta mantık ilminin verilerinden istifadeyle bu iki yöntemi fikhî hüküm istinbatında kullanır. Nerâkî aklî deliller başlığı altında hüccet olarak itibar etmediği deliller sadedinde ihtiyat, istihsan ve mesâlih-i mürsele konularına yer verir. Ahbârîler ile Usûlîler arasında ciddi tartışma konusu olan ihtiyat delilini Nerâkî, her ne kadar aklî deliller konusunun ilk başında “Kabul Edilmeyen Deliller” kategorisinde tasnif etse de ihtiyatı ele aldığı sayfalarda kendince güçlü olan görüşün, ihtiyatın müstehap olduğu yönünde⁵²³ olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁴ Diğer usul eserinde de bazı usulcülerin iddia ettiği gibi ihtiyatın bid‘at kabul edilmesinin doğru olmadığını, bunun mendup olduğunu kaydetmektedir.⁵²⁵ Son olarak istihsan ve mesâlih-i mürsele konularını ele alan Nerâkî Sünnî usulüne karşı olumsuz tavrın neticesi olarak bu delilleri reddetmiştir.⁵²⁶ Kıyas konusuna oldukça geniş yer ayıran Nerâkî bunu “Aklî Deliller” başlığı altında almak yerine ayrı bir başlıkta mütalaa etmiş ve buna gerekçe olarak geçmiş usulcülerin istidlâl konusu ile gerek şer‘î gerekse aklî delilleri ayrı ele almalarını göstermiştir.⁵²⁷

Nerâkî’nin aklî delil tasnifini tabloda şöyle gösterebiliriz:

⁵²⁰ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 99 vd.

⁵²¹ Bu ilke, daha çok ile amel etmek için delil bulunmadığında hakkında delil olan daha az ile amel etmek anlamına gelir. Örneğin bineğin gözünün diyeti hakkında Ca‘ferî fikhında bineğin kıymetinin dörtte bir veya yarısı şeklinde farklı görüşler vardır. Bu ilkeye göre daha az olan dörtte bir hakkında delil olduğu için bu görüş esas alınmıştır. Daha çoğunda ise nefiy esas kabul edilir. Nerâkî, bu ilkeyi Şehîd-i Evvel gibi berâet-i asliyye ilkesine irca etmiştir. Bkz. Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 399.

⁵²² Bu ilke, kısaca sonra vuku bulan bir olayın önceye teşmil edilmemesi anlamına gelmektedir. Örneğin suyu kullandıktan sonra suda necâset olduğu fark edilirse bu necâsetin kullanımdan önce var olduğu kabul edilmez. Bu ilke yokluk ilkesine racidir. Bkz. Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 399.

⁵²³ Usulcülerin ihtiyat konusundaki görüşleri için üçüncü bölümde yer alan “İhtiyat” başlığına bakılabilir.

⁵²⁴ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 428.

⁵²⁵ Muhammed Mehdi en-Nerâkî, *Tecridü'l-usûl* (b.y., 1317), 91.

⁵²⁶ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 429-433.

⁵²⁷ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 434.



Bihbehânî'nin önde gelen talebelerinden olan Bahrülulûm, fıkın delilleri olarak kitap, sünnet, icmâ ve akıl delilini saymış; emir, nehiy, mantûk ve her iki türüyle mefhûm gibi lafızla alakalı konuların Kitap ve Sünnet delilleri zımnında incelendiğini, bunların hepsinin lafızların delaleti ile ilgili olduğunu ve aklî konulara dahil olmadığını ifade etmiştir.⁵²⁸ Bahrülulûm, akıl delilinin altında; hüsün ve kubhun aklîliği, berâet-i asliyye, haramın melzûmunun (gerektirdiğinin) da haram sayılması, vacibin mukaddimesinin de vacip olması, müteallakının bir olduğu durumlarda vücûb ile tahrîmin içtimainın imkansızlığı meselelerini zikreder. Ona göre istishâb sem'î deliller kategorisindedir. Delilleri, bilgi değeri bakımından yakînî deliller ve yakînî bilgiye ulaştıran deliller şeklinde ikiye ayıran Bahrülulûm, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi delilleri, zannî bilgi vermesi sebebiyle delil olarak kabul etmez. Ona göre *insidâdü bâbi'l-ilm*,⁵²⁹ zannın itibara alınmasını zorunlu kılmaz. Zira kesin bilgiye götüren deliller, kesin bilgi veren deliller konumundadır.⁵³⁰

⁵²⁸ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *Mesâbihu'l-ahkâm*, I, 16-17.

⁵²⁹ Şer'î hüküm hakkında kesin bilgi elde etme imkanının ortadan kalkması anlamına gelen bu terim hakkında 1413 numaralı dipnota bakılabilir.

⁵³⁰ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *Mesâbihu'l-ahkâm*, I, 18-19.

Döneminin önde gelen usulcülerinden biri olan ve delilleri; kitap, sünnet, icmâ ve delîlü'l-akl olarak dörde ayıran Muhsin el-A'recî usul eserinin *Delilü'l-akl* başlığını verdiği bölümünün girişinde akıl delilinin tasnifini yapmıştır. Ona göre akıl delili iki kısımdır. Birinci kısım aklın müstakil olarak hüküm verdiği konuları kapsamaktadır. Bu kısımda hüsun ve kubhun aklılığı ilkesi ve aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet ilişkisi konu edilmiştir. Akıl bu kaideye dayanarak ve şer'in tavassutu olmaksızın hüküm verir. A'recî bu kısma berâet ve ibâha asıllarını da dahil eder. Zira bu iki asıl da şer'in tavassutuna ihtiyaç duymaz. *Aslû'l-adem* olarak ifade ettiği ilke ve bunun üzerine bina ettiği; akitlerin sıhate hamledilmesinin esas olduğu, bir kimseye yüklenen yükümlülükle başka bir kimsenin yükümlü tutulamayacağı, ibadetlerde niyetin gerekliliği gibi birçoğu küllî kaide niteliğindeki genel ilkeleri akıl delilinin birinci kısmında ele alır. Bu ilkelerin ortak özelliği şer'in tavassutuna ihtiyaç duymamasıdır. A'recî'ye göre akıl delilinin ikinci kısmında ise hükmün ispatında aklın, şer'den bağımsız olarak hüküm vermediği konular yer almaktadır. Akıl bu konularda hükmederken mutlaka şer'i delil vasıtasıyla hükmeder. A'recî bu kısımda istishâb ilkesini ele alır. Onun istishâbı bu kısımda ele alması istishâbı, şer'i hüküm istishâbı olarak ele almasıyla alakalıdır. A'recî bu kısımda şer'i bir hükmün başka bir şer'i hükmü aklen gerektirmesi (*telâzüm beyne'l-hükmeyn*) konusunu ele alır. O, vacibin mukaddimesinin vacip olması kaidesi ile zıd meselesini⁵³¹ de bu kısımda değerlendirmiştir.⁵³² A'recî, hüsun kubuh kaidesi dışındaki bütün aklî delilleri zannî kabul eder. Ona göre zan ile amel etmenin caiz olmamasına rağmen hükümlerin ibâha-i asliyye ve berâet-i asliyye gibi zannî deliller üzerine bina edilmesi caizdir. Zira bunların delilliği, kat'î şer'i delillere dayanmaktadır.⁵³³

Kâşifulgıtâ, sistematik bir usul eseri kaleme almamıştır. O, *Keşfü'l-gıtâ an mübhemâti's-şer'iati'l-garrâ* adlı eserinin birinci cildini akâid ve usul konularına ayırmış ve hüccet bahsinde Kitap, Sünnet ve icmâ delillerini ele aldıktan sonra incelediğimiz dönemde “Aklî Deliller” başlığı altında, sonraki dönemde ise “Usûl-i Ameliyye” başlığı ele alınan asâletü'l-ibâha, asâletü'l-berâe, istishâb gibi bir dizi usul kaidesini ele almış, ancak bunları bir üst başlıkta toplamayı tercih etmemiştir.⁵³⁴ Fakat Kâşifulgıtâ Ahbârîler'in hatalı, Usûlîler'in ise doğru yolda olduklarını ispat sadedinde kaleme aldığı *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn* eserinde ise akıl delilinin dört kısma ayrıldığını belirtmiş ve bunları tek tek ele almıştır. Bunlar; aslû'l-ibâha, aslû'l-berâe, aslû'l-adem ve

⁵³¹ A'recî zıd meselesine giriş yapmış ancak devamını getirmemiştir. Eserin tahkikini yapan araştırmacı eserin bütün nüshalarında ilgili kısmın bulunmadığını ifade etmiştir. Bkz. A'recî, *el-Mahsûl*, II, 559.

⁵³² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 403.

⁵³³ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 559.

⁵³⁴ Kâşifulgıtâ, *Keşfü'l-gıtâ*, I, 197 vd.

istishâbtır.⁵³⁵ Kâşifülgâtâ, *Keşfü'l-gutâ* isimli eserinde bazı usulcülerce aklî mülâzemetler başlığı altında toplanan mukaddimetü'l-vâcib, zıd meselesi gibi konuları lafzî bahisler içerisinde değerlendirir. Aynı şekilde *el-Hakku'l-mübîn* eserinde de bunları, lafız bahislerine ilhak ederek şer'î hitabın delaletleri kapsamında olduğunu ifade eder.⁵³⁶ Kâşifülgâtâ'nın incelediğimiz eserleri arasında şer'î hüküm elde etme bağlamında hüsün-kubuh meselesine değinmediğini söyleyebiliriz. O bunun gerekçesini, “aklın müstakil olarak hükmedeceği konuların, dinin zarûriyyâtı kapsamında olduğundan hüsün-kubuh konusunda konuşmanın faydasız olduğu” şeklinde ifade etmiştir.⁵³⁷

Muhakkık el-Kummî, usul eserinde aklî delili; şer'î hitaptan bağımsız olarak aklın hükmettiği konular ve şer'î hitap vasıtasıyla aklın hükmettiği konular şeklinde iki ana kısma ayırır.⁵³⁸ Kummî birinci kısımda aklî hüsün ve kubuh, akıl ile şer'in birbirine mutabık olması konuları ile asâletü'l-berâe, istishâb, istikra ilkelerinin yanında kıyas, istihsân ve mesâlih-i mürsele delillerine yer verir. İkinci kısımda ise mefâhîm ve istilzâmât konularının olduğunu ifade eder. Muhtemelen mefâhîm terimiyle mefhûmu'l-gâye, mefhûmu'l-aded gibi yöntemlerle nassın mefhumundan hareketle birtakım hükümler elde edilmesini, istilzâmât terimiyle de aklın işletilmesi neticesinde şer'î nasla bağlantılı olarak birtakım hükümlere ulaşılmasını kasteden Kummî, “Aklî Deliller” başlığı altında bu iki konuya yer vermez. Mukaddimetü'l-vâcib, zıd meselesi gibi istilzâmât konularını hitap konularıyla birlikte ele alan Kummî'nin kendi tasnifine riayet ettiğini söyleyemeyiz.⁵³⁹

Bihbehânî'nin torunu olan Seyyid Muhammed, *Mefâtihu'l-usûl* isimli eserinde “Aklî Deliller” başlığı altında ihtiyat, asâletü'l-berâe, asâletü'l-ibâha, istikra ve nefyü'l-harac ilkelerine yer verir. Hüsün-kubuh ve mülâzemet konularına değinmeyen Seyyid Muhammed, özellikle berâet ilkesine karşı ihtiyatı savunan Ahbârîler'in görüşlerini tenkit eder ve iddialarını çürütmeye çalışır.⁵⁴⁰

Mehdî en-Nerâkî'nin oğlu olan Ahmed en-Nerâkî'nin biri muhtasar, diğeri mufassal iki usul eseri bulunduğunu çalışmamızın giriş bölümünde zikretmiştik. Muhtasar usul eseri *Miftâhu'l-ahkâm* isimli eserinde Nerâkî, deliller hiyerarşisinde, diğeri usulcülerden farklı olarak akli ilk sıraya koyar. Onun bu tercihi, şer'î hükme ulaşma noktasında akla verdiği önemin bir göstergesidir. “Şer'î-Amelî Hükümlerin Delilleri” başlığı altında aklın, Allah'ın rızasını veya adem-i rızasını nastan bağımsız olarak idrak edebileceğini, dolayısıyla nakle ihtiyaç duymadan şer'î teklife ulaşabileceğini ifade eden Nerâkî,

⁵³⁵ Kâşifülgâtâ, *el-Hakku'l-mübîn*, 13 vd.

⁵³⁶ Kâşifülgâtâ, *Keşfü'l-gutâ*, I, 168-170; a.mlf., *el-Hakku'l-mübîn*, 111.

⁵³⁷ Kâşifülgâtâ, *el-Hakku'l-mübîn*, 107.

⁵³⁸ Kummî, *el-Kavânin*, III, 8.

⁵³⁹ Kummî, *el-Kavânin*, III, 8.

⁵⁴⁰ Seyyid Muhammed el-Mücâhid Tabâtabâî, *Mefâtihü'l-usûl* (ePub, ts.), 507 vd.

kitap, ahbâr ve icmâ delillerini ele aldıktan müstakil olarak sonra aslû'l-adem, istishâb, bazı kıyas türleri ve zannu'l-müctehid delillerine yer verir. *Aslû'l-adem* terimi içerisinde ise berâet ve ibâha ilkelerini açıklar. Kat'î olmayan kıyasın ve müctehidin zannının delil olmadığını ifade eden Ahmed en-Nerâkî *mukaddimetü'l-vâcib* ve *zıd meselesi* gibi konuları ise “Naslardan Hüküm Çıkarılırken Kullanılacak Yöntemler” başlığı altında zikreder.⁵⁴¹

Ahmed en-Nerâkî'nin *Miftâhu'l-ahkâm*'dan daha sonra yazdığı⁵⁴² *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl* isimli mufassal eserinde ise “Aklî Deliller” başlığını verdiği bölümün girişinde Kummî'nin izinden giderek aklî delilleri mefâhîm, vacibin mukaddimesi, zıd meselesi gibi şer'ın hitabı vasıtasıyla aklın hükmettiği konular ile şer'ın hitabı olmaksızın aklın şer'î vücûb ve hurmete hükmettiği konular olmak üzere ikiye ayırır.⁵⁴³ Nerâkî de Kummî gibi şer'ın hitabı vasıtasıyla aklın hükmettiği konuları aklî deliller kapsamında kabul etmesine rağmen “Aklî Deliller” başlığı altında bunlara yer vermez. O, bu başlık altında berâet-i asliyye, istishâb, zararın nefyi, istikra, kıyas, istihsân ve mesâlih-i mürsele vb. konulara yer verir.

Takî el-İsfahânî'ye gelince o, kendisi vasıtasıyla ulaşılan bilginin değeri açısından delilleri tasnif etmiştir.⁵⁴⁴ Aklî deliller konusunu ele aldığı bölümde ise aklî delillerin tasnifini yapar. O, aklî delili, temelde iki kısma ayırır: Birinci kısım aklın, şer'den bağımsız olarak şer'î hükme ulaşmasıdır. Bu kısım kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisini vâkî hükme (Allah Teâlâ katındaki hüküm) kesin bir şekilde ulaşmayı sağlayan aklî hüsn-kubuh ile aklî hükmün şer'î hükmü gerektirmesi anlamındaki mülâzemet konusu, ikincisini ise vücûb veya hurmete ilişkin bir delilin bulunmadığı durumlarda, başka bir ifade ile vâkî hükme ulaşamadığı durumlarda zâhirî hükme ulaştıracak ibâha ve berâet ilkeleri oluşturmaktadır. Aklî delilin ikinci kısmını ise şer'î hitaba bağlı olarak ortaya konan *mukaddimetü'l-vâcib* ve *zıd meselesi* (bir şeyin vacip olmasının onun zıddının haram olmasını gerektirmesi) gibi meseleler oluşturmaktadır. Bu kısımda aklî hüküm, şer'ın hükmüne tâbi olmaktadır. Şöyle ki, akıl ilk olarak mukaddimenin vacip oluşuna ve zıddın haram oluşuna hükmetmez. Önce bir şeyin vacip veya haram oluşuna şer' tarafından hükmedilir. Ondan sonra akıl, bunların mukaddimesinin vacip veya zıddının haram olduğuna hükmeder. Takî bu kısımda zikredilen iki hususun aslında lafzî medlûllere dahil olduğunu, dolayısıyla aklî delillerin dışında kaldığını ifade ederek nassın mefhumunu ilgilendiren konuların aklî deliller altına

⁵⁴¹ Ahmed b. Mehdî Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, nşr. Merkezü'l-ulûm ve's-sekâfetü'l-islâmiyye (Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1430), 86.

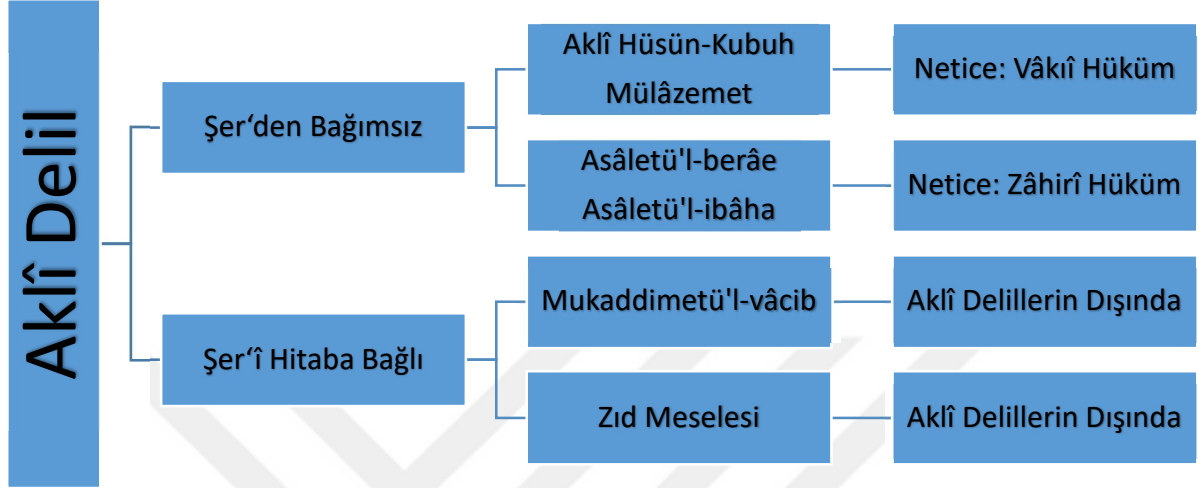
⁵⁴² Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 111.

⁵⁴³ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 209.

⁵⁴⁴ İsfahânî'nin delil tasnifi için “Delillerin Tertibi” başlığına bakılabilir.

dercedilmesini uygun görmez ve bu iki konuyu emir başlığı altında ele alır. Takî, görüşünü bu şekilde ifade ederek isim vermeden bu konuda farklı düşünen Kummi'ye itiraz etmektedir.⁵⁴⁵

Takî'nin aklî delil tasnifini tabloda şöyle gösterebiliriz:

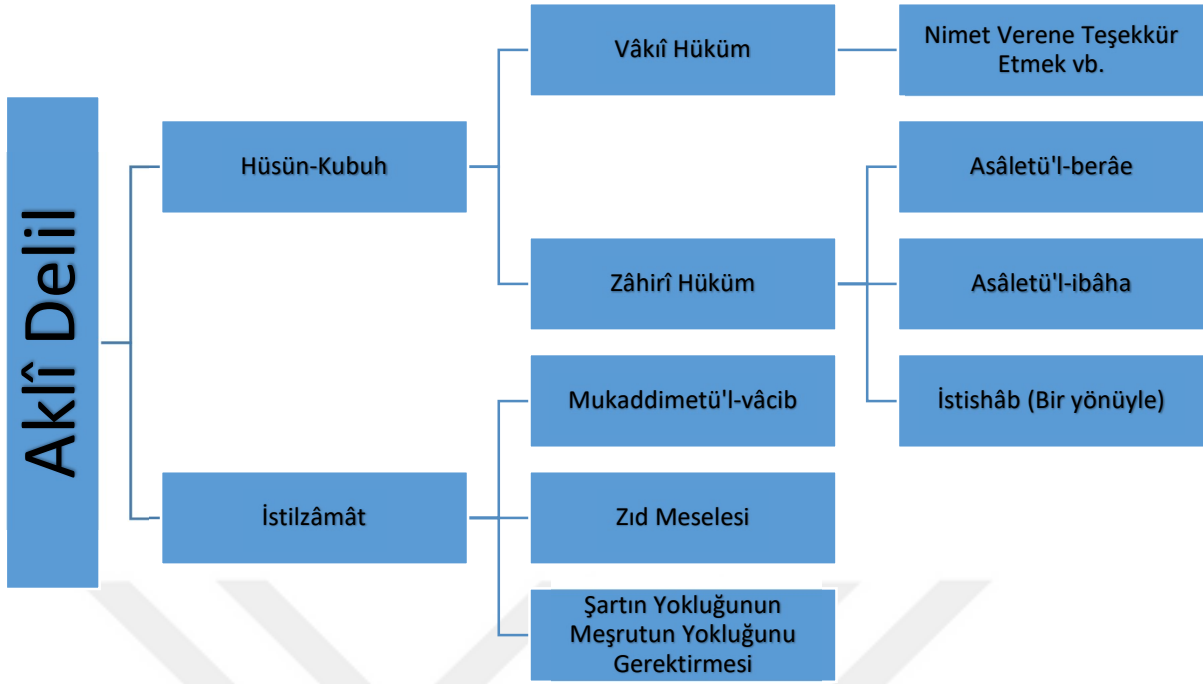


Hüseyin el-Hâirî de abisi Takî el-İsfahânî'nin yaklaşımıyla kısmen benzerlik arz eden bir aklî delil taksimi yapmıştır. Onun taksiminin temelinde hüsün-kubuh meselesi vardır. O aklî delili hüsün ve kubuh kaidesine raci olan hususlar ile raci olmayan hususlar şeklinde ikiye ayırır. Birinci kısmı aklın ulaştığı hükmün niteliği bakımından ikiye ayrılır. Birinci kısım; nimet verene şükrün vacipliği, nankörlüğün haramlığı gibi aklın Allah katındaki gerçek (vâkıî) hükme ulaştığı durumlardır. İkinci kısım ise ibâha ve berâet ilkeleri örneğinde olduğu gibi aklın zâhirî hükme ulaştığı durumlardır. Hüseyin el-Hâirî bir yönüyle istishâbı bu başlık altında değerlendirir. Aklî delilin ikinci kısmında ise Takî'nin şer'î hitaba bağlı olarak ifade ettiği bazı ilkelere yere verir. “Bir şeyin başka bir şeyin varlığına şart kılınması durumunda şartın yokluğunun meşrutun da yokluğunu gerektirmesi”; “cihetin bir olduğu durumda emredilen şeyin aynı anda yasaklanmasının, teklîf-i muhâl olduğundan caiz olmaması”; “vacibin mukaddimesinin de vacip olması” bu ilkelere bazılarının.⁵⁴⁶ Tasnif böyle olmakla birlikte Hüseyin el-Hâirî de abisi gibi *mukaddimetü'l-vâcib*, şartın yokluğunun meşrutun yokluğunu gerektirmesi gibi meseleleri aklî deliller altında değil emir bahsinde ele almıştır.

Hüseyin el-Hâirî'nin aklî delil tasnifini tabloda şöyle gösterebiliriz:

⁵⁴⁵ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 496-497.

⁵⁴⁶ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 316.



İbrahim el-Kazvîni'ye gelince o, *Davâbitü'l-usûl* isimli eserinde delilleri “Sem‘î Deliller” ve “Aklî Deliller” diye ikiye ayırmış, bu başlık altında aklî hüsün-kubuh meselesi, mülâzemet, *huluvvu'l-vâkıa ani'l-hükm* konularını ele almış, daha sonra “Asıllardan Bir Grubun Zikredilmesi” başlığı altında berâet, ibâha ve istishâb konularına yer vermiştir.⁵⁴⁷

Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse incelediğimiz dönem usulcileri aklî delilleri genel olarak iki kısma ayırmışlardır. Birinci kısım, şer‘in hitabından bağımsız olarak, başka bir ifadeyle şer‘î bir hükme dayanmadan hükme ulaşmayı sağlayan aklî hüsün-kubuh ilkesi yer almaktadır. Aklın ulaştığı hükmün şer‘îlik vasfı kazanması için kullanılan mülâzemet ilkesi de bu kapsamda ele alınmıştır. Usulcülerin çoğunluğu bu kısma berâet, ibâha ve istishâb ilkelerini de dahil etmişlerdir. Ancak hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaşılan hükümlerin vâkıî (kesinlik içeren) olduğu, aklî ilkelerle ulaşılan hükümlerin ise zâhirî olduğu usulcülerin çoğunluğunca kabul edilmiş bir husustur. Ulaşılan hükümler açısından aklî delillerin farklı mütalaa edilmesi, muhtemelen sonraki dönemde söz konusu ilkelerin aklî delillerden ayrılmasına ve “usûl-i ameliyye” adı altında ayrı bir kategorinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Aklî delillerin ikinci kısmı ise şer‘î hitaba bağlı olarak ulaşılan aklî hükümleri kapsamaktadır. *Mukaddimetü'l-vâcib*, *zıd meselesi* vb. konuların aklî deliller kapsamında ele alınmasının gerekçesi, söz konusu meselelerde var olan hükmün, aklen başka bir hükmü istilzam etmesidir. Örneğin

⁵⁴⁷ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 37 vd.

mukaddimetü'l-vâcib meselesinde bir ibadetin vacip olması, onun mukaddimesi olan sebep veya şartların da yerine getirilmesini vacip hale getirir mi sorusuna cevap aranır. Burada bir hükmün, aklen başka bir hükmü gerektirip gerektirmeyeceği sorgulanmaktadır. Mukaddimenin vacip oluşuna veya emredilen şeyin zıddının yasaklanmasına, iki hüküm (vacip ile mukaddimesi veya emredilen fiil ile onun zıddı) arasında kurulan aklî mülâzemet yoluyla ulaşıldığı için Tûnî, Kummî gibi bazı usulcüler, bunu “Aklî Deliller” başlığı altında almışlardır.⁵⁴⁸ Ancak ulaşılan hükmün şer‘î bir hükme dayanması ve konunun lafzî emir ve nehiylerle alakalı olması dolayısıyla –bazı usulcüler aklî deliller tasnifinde yer verseler de- bu meseleler, genellikle emir ve nehiy bahislerinde işlenmiştir.

III. AKIL DELİLİNİN TEMELİNİ OLUŞTURAN İKİ İLKE: HÜSÜN VE KUBHUN AKLÎLİĞİ VE MÜLÂZEMET

Aklî delilinin tariflerinden ve tertip ve tasnifindeki temel yaklaşımlardan bu delilin temel düşüncesinin aklî hüsün-kubuh ve mülâzemet olduğunu gördük. Bu nedenle bu başlık altında incelediğimiz dönemdeki usulcülerin hüsün ve kubhun aklîliğine ve mülâzemet konusuna dair görüşlerini detaylarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

A. HÜSÜN-KUBHUN AKLÎLİĞİ

İyilik ve kötülük meselesi, düşünce tarihinin en eski tartışma alanlarından birini teşkil eder. Sokrat, Eflâtun ve Aristo gibi antikçağ Yunan filozofları iyilik ve kötülük meselesini çeşitli boyutlarıyla değerlendirmişlerdir. Ayrıca bu konu, İslam öncesi dinlerin teologları tarafından da farklı açılardan tartışılmıştır. İslam düşüncesinde ise bu konu gerek kelimeler gerekse usul literatüründe enine boyuna incelenmiş ve bütün boyutlarıyla tahlil edilmiştir.⁵⁴⁹

Aklın tek başına Allah’ın iradesini idrak edemeyeceğini kabul edenler vahiy gelmeden önce fiilin mahiyetinde bir iyilik veya kötülük vasfı olmadığını iddia ederler ve aklın, var olmayan bir şeyi idrak edemeyeceğini savunurlar. Onlara göre Allah’ın bize emrettiği her şey iyi, yasakladığı her şey de kötüdür. Bir diğer ifadeyle Allah emrettiği için o şey iyi, yasakladığı için de o şey kötüdür. Bu görüş literatürde hüsün ve kubhun şer‘îliği şeklinde ifade edilir.

Fiilin mahiyetinde iyilik veya kötülük vasfının varlığından bahsedenlere göre ise akıl, Allah’ın muradını idrak edebilir ve bu fiilin yapılıp yapılmaması gerektiği konusunda bir sonuca varabilir.

⁵⁴⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 218-219, 222; Muzaffer, *Usûlü'l-fıkıh*, I, 212.

⁵⁴⁹ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akl ve's-şer'", 6-7; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDVİA* (Erişim 23 Şubat 2020).

Fiillerde böyle bir vasfın varlığını kabul edenlere göre hüküm koyucu olan Allah'ın vahyi incelendiğinde bütün iyi fiiller emredilmekte ve bütün kötü fiiller de yasaklanmaktadır. Yani vahiyde bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, başka bir fiil de kötü olduğu için yasaklanmıştır. Aksini kabul etmek mümkün değildir. Bu görüşü savunanlar vahyi bu şekilde inceledikten sonra şöyle bir sonuca varmışlardır: Allah iyi şeyleri emrediyor, kötü şeyleri de yasaklıyor. Şu halde akıl, iyi ve kötü fiilleri idrak edebildiğine göre vahyin ulaşmadığı durumlarda veya bir bildirimde bulunmadığı konularda da Allah'ın iradesine, daha doğrusu bu iradenin bu dünyadaki tezahürü olan hükmüne ulaşır. Bu görüş literatürde hüsün ve kubhun aklılığı olarak ifade edilir. Hüsün ve kubhun aklılığını benimseyenlere göre akıl fiillere değer yüklemeyiz, yalnızca onlarda var olan zâtî veya vasfî niteliği keşf ve idrak eder. Bu görüşü savunanlara göre aklın, yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir.⁵⁵⁰

1. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Kelam ve Fıkıh Usulündeki Yeri

Eş'ariyye ve Mu'tezile arasında "büyük bir çatışma alanı" olarak tanımlanan ve İslam düşüncesinin kaidelerinin çoğunun temeli sayılan⁵⁵¹ hüsün-kubuh meselesi ile ilgili tartışmalar ilk olarak Allah'ın fiilleri konusu bağlamında başlamıştır. Hüsün ve kubhun fiile yansması genellikle adalet ve zulüm kavramları üzerinden olmuştur. Dolayısıyla kelamcılar bu mesele çerçevesinde Allah'ın adaletli olan fiilleri yapmasının vacip olup olmadığını, zulüm olan fiilleri yapmasının da caiz olup olmadığını tartışmışlardır. Bu tartışmalar çerçevesinde hüsün-kubuh, kelam ilminde merkezi bir mesele haline gelmiş ve birçok konu bunun üzerine bina edilmiştir.⁵⁵²

Kelam ilminde hüsün ve kubuh meselesi, temelde Allah'ın fiilleri bağlamında tartışılırken fıkıh usulünde bu mesele, kulların fiilleri ve bunlara yüklenecek değerler bağlamında incelenmiştir. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri bu bahiste tartışma dışı bırakılmıştır. Zira Allah'ın fiilleri hakkında aklın bir yargıda bulunması, şer'î hükme ulaşma noktasında yarar sağlamamaktadır. Dolayısıyla bazı araştırmacıların konuyu ele alırken Allah'ın fiillerini bahse konu etmeleri mahza kelamî bir konu olması hasebiyle usûl-ı fikhî ilgilendirmemektedir.⁵⁵³

⁵⁵⁰ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh"; a.mlf., "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 74-79.

⁵⁵¹ Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, I, 118.

⁵⁵² Bu konuları görmek için birinci bölümde yer alan "Kelam Eserlerinde Akıl" başlığına bakılabilir.

⁵⁵³ Konunun Allah'ın fiilleri zaviyesinden ele alınması hususunda bkz. Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 23 vd.

Hüsün ve kubuh meselesi; fiillerin zatında hüsün ve kubha dair vasıfların bulunup bulunmaması, Allah'ın fiillerinde hüsün ve kubuhtan bahsedilip bahsedilmeyeceği, fiillerinin belli bir gayeye matuf olup olmadığı, kendisine vahiy ulaşmamış kişilerin uhrevî sorumluluğu vb. konular açısından kelim ilminin sahasına girse de fiillerde var olan hüsün ve kubhu idrak etmesi neticesinde aklın olumlu veya olumsuz bir hükme ulaşması ve ulaştığı bu hükmün şer'îliği noktâ-nazarından ise usûl-i fıkıhın alanına girmektedir. Bu bağlamda hüsün-kubuh meselesi, şer'î hükmün kaynağı açısından fıkıh usulünün önemli tartışma alanlarından birini teşkil eder. “Aklın fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak etmesinin şer'î hükmün istinbatında bir rolü var mıdır?”, “Gerek Şâri'in hükümlerini keşf ve idrak etmede gerekse şer'î hüküm koymada aklın fonksiyonu nedir?” tarzındaki sorular fıkıh usulü eserlerinde hüsün-kubuh meselesini tartışmaya açmış ve bu konudaki farklı yaklaşımlar, usulcüler ve ekoller arasında önemli görüş ayrılıklarına kaynaklık teşkil etmiştir.⁵⁵⁴ Öyle ki bir ekolün kelim ilminde benimsediği ilkeler, önce fıkıh usulünde akabinde de fikhî çözümlemelerde etkisini göstermektedir. İmâmîyye'nin hüsün ve kubhun akliliğini savunmasının, usulde ve fûrû-i fıkıhta ciddi yansımaları olmuştur. Örneğin Allah'ın kabih bir şeyi emretmeyeceği görüşü, Allah'ın güç yetirilemeyecek fiillerle yükümlü tutmasının caiz olmadığı görüşünü doğurmuştur.

Hüsün-kubuh meselesi ele aldığımız usul eserlerinin genellikle “Aklî Deliller” başlığı altında incelenmiştir.⁵⁵⁵ Bununla birlikte Takî el-İsfahânî –her ne kadar bu konuları “Aklî Deliller” başlığı altında ele almış olsa da- bu meselenin, hüsün ve kubuh önermeleriyle aklın hüküm vermesinin ispatı ve bu hükmün şer'î hükme delil olması şeklinde iki ana konusu olduğuna dikkat çektikten sonra birinci konunun kelimî ve lügavî konuların ele alındığı ve usul eserlerinin ilk bölümlerinde yer alan mebâdî kısmına ait olduğunu, bu nedenle usulcülerin bu konuyu deliller başlığı altında değil de usul eserlerinin başında ele alınan “Mebâdî” başlığı altında incelediklerini,⁵⁵⁶ ancak ikinci konunun ise deliller bahsinde ele alındığını ifade etmiştir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59.

⁵⁵⁵ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 139.

⁵⁵⁶ Hüsün-kubuh meselesi, Ca'ferî usulü eserlerinde akıl delili, hazr ve ibâha, teklifi hükümler başlıkları altında kısmen dağınık bir şekilde, klasik Sünnî usulünde ise özellikle emir-nehiy başlığı altında olmak üzere farklı yerlerde işlenmektedir. Önemli Sünnî usul eserlerinde hüsün-kubuh meselesinin hangi konular zaviyesinden incelendiği hususunda bilgi için bkz. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usulünde Hüsün-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2012).

⁵⁵⁷ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 498.

2. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Önemi

Hüsün-kubuh konusu, fıkıh usulünde aklın müstakil olarak hüküm koymasının imkanı açısından önemli bir konumu haizdir. Bundan dolayı bazı usulcüler bu konuyu, hükümlerin kaynağı ve hüküm koyma yetkisi konularının ele alındığı “Hâkim” başlığı altında ele almış ve bu konunun İslam’ın temel meselelerinden biri olduğuna dikkat çekmiştir.

Usûl-i fıkıhtaki genel kabule göre hüküm koyucu Allah’tır. Hüküm koyma yetkisinin Allah’a ait bulunduğu, şer’î hükümlerin kaynağı anlamında tek hâkimin Allah olduğunda görüş birliği vardır. Akla gerek kelam ilminde gerek fıkıh usulünde çok fazla önem atfeden Mu‘tezile bile hükümlerin kaynağının ilâhî olduğunu, akla tanınan rolün, bu ilâhî hükümlerin keşif ve idrak edilmesiyle ilgili bulunduğunu teslim etmiştir. Ancak şer’î hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan tek başına akılla bilinip bilinemeyeceği hususu usul ve kelâm kitaplarının hüsün ve kubuh bahislerinde geniş bir şekilde tartışılmıştır.⁵⁵⁸

Ca‘ferî usulünde aklın hüküm koyucu olduğunu kabul eden bazı satırlara rastlamak da mümkündür. Örneğin Muhammed Mehdi en-Nerâkî, usul eserinin giriş kısmında “Hükümlere İlişkin İlkeler” konusunu ele alırken “hüküm koyucu” meselesinin bilinmesinin, hüsün-kubuh konusunun tahkik edilmesine bağlı olduğunu, bu meselenin tahkik edilmesi durumunda ise hüküm koyucunun hangi durumlarda Şâri‘, hangi durumlarda akıl olduğunu, şer’î hüküm ile aklî hüküm arasında bir mülâzemet olup olmadığını, Şâri‘ ve aklın birlikte hüküm koyucu olup olamayacağını bilmenin mümkün olduğunu ifade eder.⁵⁵⁹ Takî el-İsfahânî aklın, hükümlerin delili sayılabilmesi için Allah katındaki hükme istidlâl yoluyla ulaşması gerektiği, ancak hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükümlerde aklın delil değil hâkim ve hükmün müdreki (kaynak) konumunda olduğu, başka bir ifadeyle aklın bu durumda Şâri‘ konumuna geçtiği şeklindeki iddialara karşı şöyle bir izahta bulunur: Burada kastedilen aklın delil olması değil aklın hükmünün, hükmettiği şeye delil olmasıdır. Bu durumda delil, aklın bir şeyin hüsnü veya kubhu hakkında hüküm vermesi ve bunları yapanlar hakkında övgü/sevap veya yergi/uhrevî cezaya hükmetmesidir. Bu delilin medlûlü da vücûb veya tahrîmdir. Takî bu ifadeleriyle aslında aklın hüküm koyucu olmadığını, sadece hüsün-kubuh vasıtasıyla Allah katındaki hükme delalet ettiğini söylemiş olmaktadır.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Ali b. Sa‘d Duveyhî, *Ârâü’l-Mu‘tezileti’l-usûliyye dirâseten ve takvîmen* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1995), 181-184; Ahmet Akgündüz, “Hâkim”, *TDVİA* (Erişim 04 Ocak 2022); Muhammad Abu Al-Fath Bayanuni, “Hüküm”, *TDVİA* (Erişim 25 Mayıs 2022).

⁵⁵⁹ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidîn*, I, 99.

⁵⁶⁰ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 497.

Hüsün kubuh meselesi, usûl-i fıkıh ilminde hükümlerin kaynağı konusunun yanında bazı delillerin aklî temellendirilmesi için de kullanılmıştır. Muhammed Bâkır es-Sadr'ın anlatımına göre icmâ delilinin hücciyeti için aklî hüsün-kubuh argümanı kullanılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde de ifade edildiği gibi Ca'ferî usulünde icmâ, imamın görüşünü içinde barındırdığı için geçerli bir delildir. Bu yaklaşımı temellendirmek için şöyle bir kıyas geliştirmişlerdir: “Alimler bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinde bu hüküm yanlış olamaz. Çünkü masum imamın böyle bir durumda buna sessiz kalması ve gerçeği haykırmaması aklen kabih bir iş olurdu. Dolayısıyla imam sustuğuna göre alimlerin icmâ ettiği bu görüşün doğru olduğunda şüphe yoktur.”⁵⁶¹

Hüsün-kubuh konusu, fıkıh usulü literatüründe kendisine dinî bildirim ulaşmamış kişilerin dinen yükümlü sayılıp sayılmayacağı ve hakkında dinî bildirim bulunmayan konularda mükellefin nasıl bir hareket tarzı geliştireceği bağlamında da tartışılmıştır.⁵⁶²

Hüsün ve kubhun aklîliği, aklın hüccet kabul edilmesinde merkezi bir konuma sahiptir. Bihbehânî aklın hüccet oluşunu ifade ederken hakîm bir varlıktan kabih bir fiilin sudûr etmemesi, mercûh olanın tercih edilmesinin kabih olması gibi usûlû'd-dîn konularında kullanılan birçok ilkenin hüsün ve kubhun aklîliğine dayandığını belirttikten sonra inanç konularının fer'î meselelerden daha önemli olduğunu, dolayısıyla inanç konularda kullanılan bu tezin fer'î meselelerde evleviyetle kullanılacağını ifade eder.⁵⁶³

3. Hüsün ve Kubha Yüklenen Anlamlar

Hüsün ve kubuhla ilgili yapılan tartışmanın hangi alanda cereyan ettiğini tespit için hüsün kubha yüklenen anlamların açıklanmasına ihtiyaç vardır. Usulcüler,⁵⁶⁴ hüsün ve kubhun şu anlamlarda kullanıldığını tespit etmişlerdir:

1. Kemal ve noksanlık. Bu anlama göre kemal vasfı hüsün, noksanlık vasfı ise kubuh olarak kabul edilir. Örneğin; ilim kemal vasfı olduğundan dolayı iyi, cehalet ise bir eksiklik olduğundan dolayı kötü telakki edilir. Örnekten de anlaşılacağı üzere hüsün ve kubuh bu anlamıyla fiillerin vasıfları için

⁵⁶¹ Sadr, *Meâlim*, 97.

⁵⁶² İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usulü”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, (2014), 66.

⁵⁶³ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 96.

⁵⁶⁴ Konuyla ilgili Eş'arî bakış açısını yansıtan Gazzâlî, hüsün ve kubuh bakımından fiiller için üç farklı yaklaşımdan söz edilebileceğini belirtir. Bunlar; fiilin failin amacına uygun olup olmaması, şer'in fiili yapanı övmesi veya yermesi ve fiili yapabilme hakkı ve yetkisi olan kişi tarafından yapıp yapılmaması. Gazzâlî bunların tamamının sübjektif olduğunu, dolayısıyla şer'î bildirim bulunmadığı fiiller için kesin bir hüküm verilemeyeceğini ifade eder. Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Müstesfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), I, 90-91.

sabit olan bir husus olup ihtiyari fiillere ve sıfatlara ait bir özellik olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde bu anlamıyla hüsün ve kubuh, akıl sahibi varlıkların uzlaşısının ötesinde dış dünyada bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla bunların varlığı, idrak edenin varlığına dayanmaz. Herhangi bir idrak eden olmasa da bazı şeylerin iyi, bazı şeylerin de kötü olduğu ortadadır. Bu nedenle kemal ve noksanlık anlamıyla hüsün ve kubuh, herkesin ittifak ettiği tartışma dışı bir konudur.

2. Maksada uygunluk ve maksada aykırılık. Buna maslahata uygunluk ve maslahata aykırılık da denilmiştir. Bu anlama göre herhangi bir sakınca barındırmayan/maslahat içeren her fiil hasen; yapılmasında maksada aykırılık bulunan/mefsedet içeren her fiil de kabih olarak adlandırılır.⁵⁶⁵ Buradaki maslahat, vakıayla örtüşen ve değişkenlik göstermeyen objektif ve genel maslahatların yanında kişilere, durumlara ve bağlamlara göre değişkenlik arz eden sübjektif maslahatları da kapsamaktadır. Buna göre sübjektif maslahatları temin eden şey hasen, temin etmeyen kabih olmaktadır. Sübjektif maslahatlarda hüsün ve kubuh izafidir. Buna mukabil insan türünün maslahatları söz konusu olduğunda hüsün ve kubuh izafî değil mutlaklır.⁵⁶⁶ Birincisine; “Kendisine zararı dokunan bir kimsenin öldürülmesi, zarar görenin maslahatına olduğu nispetle hasendir.” yargısı, ikincisine ise “Allah’a itaat, kulun maslahatına olduğu için hasendir.” yargısı örnek olarak verilir.⁵⁶⁷ Bu anlamıyla, yani maslahatı temin edip etmeme açısından hüsün kubuh, tartışma dışı kabul edilmiştir. Zira hüsün ve kubhun akliliğini savunanlar, hüsün ve kubhun bazı fiillerin zâtî özelliği olduğunu kabul etmişler ve bunların fiilden asla ayrılmayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla hüsün kubhu belirlerken fiilin zâtî özelliğinden başka insan türünün maslahatlarını temin etme veya tehdit etme gibi harici bir özelliğe dayanmak doğru değildir. Örneğin iyiliğe iyilikle karşılık vermek hasendir, kötülükle karşılık vermek ise kabihtir. Bu önermede iyiliğe karşılık vermenin, maslahatı temin veya tehdit etmesi özelliğine bakılmaz.⁵⁶⁸

3. İnsan tabiatına uygunluk (mülâemet) ve insan tabiatının kaçınması (münâferet). Hüsün ve kubuh bu anlamıyla ele alındığında insanın tabiatına ve fitrî özelliklerine uygun gelen şey hasen, insanın hoşlanmadığı, fitraten nefret ettiği şeyler de kabihtir. Örneğin bir manzaranın güzel oluşu ile başka bir görüntünün kötü oluşunu akıl, insanın tabiatına uygun olup olmamasına göre idrak eder. Bu ikinci anlamıyla da hüsün ve kubuh, ihtiyari fiillere ve sıfatlara ait bir özellik olarak ortaya çıkar. Bu anlamdaki hüsün kubuh, kişinin, şartların ve durumların değişmesine göre değişkenlik arz eder. Örneğin, acı bir içeceği içmek kötü bir şeydir. Ancak bu içecek bir ilaç olursa bunu içmek kişinin şahsi menfaatine uygun

⁵⁶⁵ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 409-410.

⁵⁶⁶ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme’l-akli ve’ş-şer’”, 14.

⁵⁶⁷ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 505.

⁵⁶⁸ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme’l-akli ve’ş-şer’”, 14.

olduğundan dolayı iyi bir iş olarak kabul edilir. Aklın bu anlamıyla idrak ettiği hüsün ve kubuhta ölçüt, insan nefsinin meyli veya nefretidir. Dolayısıyla bu anlamıyla hüsün ve kubuh, insandan insana farklılık gösterir.⁵⁶⁹

4. Fiilin yapılmasında bir zorluk veya sıkıntı bulunup bulunmaması. Bu anlama göre hüsün bir zorluk barındırmayan fiilin, kubuh ise zorluk içeren fiilin vasfıdır.

5. Failinin övgüye veya yergiye müstahak olması. Bu anlamıyla hüsün, övgüye layık olmak, kubuh ise yergiye müstahak olmaktır. İnkarcılardan ve diğer din salıklerinden akıl sahiplerinin çoğunluğunun görüşüne de uygun olarak İmâmiyye, kesin delillerle ve şüphenin karışmadığı vicdanî zorunlu bilgiyle aklın, şer'î hitap olmasa da bu anlamıyla hüsnü ve kubhu idrak edeceğini, yani birtakım fiilleri yapanın yapan haysiyetiyle övgüye, birtakım fiilleri yapanın da aynı şekilde yergiye müstahak olduğunu idrak eder.⁵⁷⁰ Öyle ki; insan, yapılması gerekli olan şeyi yaptığında insanlar tarafından - akıl sahibi olmaları hasebiyle- övüleceğini, bunun mukabilinde yapılmaması gerekli olan şeyi yaptığında da akıl sahibi insanların tarafından yerileceğini idrak eder.⁵⁷¹ İhtiyari fiillerin bir vasfı olarak bu tür hüsün ve kubhun anlamı, bütün akıl sahibi insanlar tarafından iyi kabul edilen fiili yapan kimsenin övülmeyi hak etmesi, kötü kabul edilen fiili yapan kimsenin de yerilmeye müstahak olması anlamındadır.⁵⁷² Mu'tezile bu anlamıyla hüsün ve kubhun aklî olduğunu, ancak aklın bazı şeylerin hasen veya kabih oluşunu kimi durumlarda zarurî bilgiyle (düşünmeden), kimi durumlarda ise nazarî bilgiyle (akıl yürüterek) idrak edeceğini, bazı durumlarda (ibadetlerin aslı, keyfiyeti ve kemiyeti vb.) ise eksik olduğundan idrak edemeyeceğini kabul eder. İmâmiyye de bu konuda Mu'tezile ile aynı görüştedir.⁵⁷³ Eş'ariyye ile İmâmiyye arasında var olan tartışmanın hüsün ve kubhun bu anlamında düğümlendiğini ifade eden A'recî, İmâmî usulcü ve kelimcilerin aklın, övgü ve yergiye müstahak olma anlamında hüsün ve kubha hükmettiğini ittifakla kabul ettiğini belirtir.⁵⁷⁴

Takî el-İsfahânî, bu maddenin dördüncü maddeye irca edilebileceğini ifade etmektedir. Zira ona göre dördüncü maddede ifade edilen zorlukla bu konu özelinde “menetme” kastedilmektedir. Bu

⁵⁶⁹ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 283; Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'”, 14.

⁵⁷⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 8.

⁵⁷¹ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 283.

⁵⁷² Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 189-190; Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 320-322.

⁵⁷³ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 99-100.

⁵⁷⁴ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 409-410.

menetme aklın hükmüyle olabileceği gibi şer'in hükmüyle de olabilir. Menetme de genellikle yergiyi beraberinde getirir. Zira yergiyi gerektirecek bir fiili akıl aynı zamanda meneder.⁵⁷⁵

6. Failinin sevap veya uhrevî cezaya müstahak olması. Bir fiilin sevap veya uhrevî cezayı müstelzim olduğuna hükmetmek, aklın doğrudan ulaşabileceği bir sonuç olmadığından bu sonuca mülâzemet ilkesiyle ulaşılmaktadır.

Kimi usulcüler, bu anlamlardan bazılarını diğerine irca etmek suretiyle sayıyı düşürmüştür. Hüsün kubuh meselesi etrafındaki tartışmalar temelde maksada uygunluk (maslahat) veya aykırılık, fiili yapanın övgüye veya yergiyi ya da sevap veya uhrevî cezaya müstahak olması etrafında olmaktadır.⁵⁷⁶

Anlamlarına göre hüsün kubuh meselesinde usulcüler bazı değerlendirmeler yapmışlardır:

- Kemal ve noksanlık anlamında hüsün ve kubuh, dış dünyada bir gerçekliğe sahip ve dolayısıyla herkesin iyilik veya kötülüğünde uzlaştığı (tetâbuku'l-'ukalâ) objektif özelliklerdir. Mülâemet ve münâferet anlamında hüsün ve kubuh ise dış dünyada gerçekliği olmayan ve kişilere göre değişkenlik gösteren sübjektif özelliklerdir. Övgü ve yergi anlamında hüsün ve kubuh gelince akıl sahibi varlıkların uzlaşmasına rağmen dış dünyada varlıkları olmayan özelliklerdir. Bu son anlamıyla hüsün ve kubuh, dış dünyada varlıkları olmayan sübjektif özellikler olmasına rağmen bütün akıl sahibi varlıklar, bir fiilin hüsünde (yapıldığı takdirde övgüyü gerektiren) veya kubhunda (yapıldığı takdirde yergiyi gerektiren) ittifak edebilmektedir.⁵⁷⁷
- Hüsün-kubhun anlamına göre idrak eden akıl farklılaşmaktadır. Zira bu anlamlardan kemal ve noksanlık ile mülâemet ve münâferet nazarî akılla idrak edilirken övgü ve yergi anlamında hüsün ve kubuh amelî akılla idrak edilir. Zira bu son anlamda hüsün-kubuh doğrudan fiile taalluk etmektedir.⁵⁷⁸ Aslında hüsün ve kubhun aklî olduğuna karşı çıkanlar ilk iki anlamıyla hüsün ve kubhun aklen bilindiğine karşı çıkmamakta, yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olup olmadığı anlamında hüsün ve kubhun amelî akılla idrakine karşı çıkmaktadırlar. Halbuki akıl bir şeyin kemal ve noksanlık anlamında iyiliğine veya kötülüğüne karar verdiği zaman ikinci aşamada kemal olan şeyin yapılması gerektiğini, noksanlık olan şeyin de yapılmaması gerektiğini kavrır.

⁵⁷⁵ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 505.

⁵⁷⁶ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 139.

⁵⁷⁷ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fikhi'l-mukâran*, 290.

⁵⁷⁸ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 323; Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şîati'l-İmâmiyye*, 139-140.

4. Hüsün ve Kubhun Fiillerde Zâtî Olarak Bulunması

Bir önceki başlıkta konuyla ilgili tartışmanın hüsün ve kubhun övgü ve yergi anlamı üzerinde cereyan ettiğini ifade ettik. Burada ise fiili yapanın övgüye ve yergiye müstahak olmasının, fiilin zatındaki veya sıfatlarındaki bir özellikten dolayı mı yoksa Şâri‘in belirlemesi neticesinde mi olduğu meselesi ele alınacaktır. Konuya girmeden önce şunu söylemek gerekir ki, bu konuda Mu‘tezile ve Eş‘ariyye mezhebi birbirine zıt iki ana görüşü temsil etmektedir. Mu‘tezile bir fiilin failine yönelik övgünün terettüp etmesinin, o fiilde övülmeye değer bir niteliği aklın idrak etmesine bağlı olduğu ifade ederken Eş‘ariyye o fiilin övgüye medar olmasını, Şâri‘in o fiil hakkındaki hükmüne bağlamaktadır. Onlara göre Şâri‘in emri taalluk etmeden önce fiillerin zatında hüsün ve kubuh özelliği yoktur. Bir fiili hasen veya kabih yapan şey, ona Şâri‘in emrinin veya nehyinin taalluk etmesidir. Dolayısıyla Şâri‘ bir fiil hakkında hüküm koymadan önce o fiili yapan övgüye veya yergiye müstahak olmaz. O emrettikten sonra o fiil hasen olur ve dolayısıyla fiili yapan övgüyü hak eder, o yasakladıktan sonra fiil kabih olur ve dolayısıyla fiili yapan yergiye müstahak olur.⁵⁷⁹

Hüsün ve kubhun zâtılığı konusunda beş farklı görüş vardır:

1. Hüsün ve kubuh fiillerde zâtî olarak bulunur. Bu görüş ilk dönem Mu‘tezilî alimlerden Ebû Ca‘fer el-İskâfî’ye (v. 240/854)⁵⁸⁰ aittir.⁵⁸¹ Bu görüşe göre hüsün ve kubuh, fiilin mücerret zatıyla sabit olur, fiilin zatının ötesinde bir sıfat veya bağlama göre değişkenlik arz eden bir şey değildir. Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuh, fiilin zatından başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Harici bir etkenin, fiili, muktezasından engelleme imkanı olsa bile zâtî olan hüsün ve kubuh değişmez.⁵⁸²

2. Hüsün ve kubuh, fiildeki hakiki vasıflar sebebiyle sabit olur. Bu görüş de ilk dönem bazı Mu‘tezilî usulcülere aittir. Burada hakiki sıfatlarla kastedilen, fiilden bağımsız ve durumdan duruma fiile arız olan vasıflar değil fiilin olmazsa olmaz nitelikleridir.⁵⁸³

3. Hüsün özelliği ile kubuh özelliği ayrı değerlendirilir. Kubuh fiilde hakiki bir sıfatla hasıl olurken hüsünde kubhu gerektirecek bir özelliğin olmaması yeterlidir. Buna göre hüsün fiilin zatıyla ilgiliyken kubuh fiilin hakiki sıfatına dayanır. Bu görüş Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’ye nispet edilmiştir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 500.

⁵⁸⁰ Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. İsa Doğan, “İskâfî, Ebû Ca‘fer”, *TDVİA* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁵⁸¹ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 125.

⁵⁸² İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 145; Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’ş-şer’”, 13-16.

⁵⁸³ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 145.

⁵⁸⁴ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 145.

4. Hüsün ve kubuh, fiillerin bağlam (vücûh) ve sonuçlarıyla (i'tibârât) sabit olur. Dolayısıyla hüsün ve kubuh ne fiilin zatıyla ne de ayrılmaz vasıflarıyla ilgilidir. Bundan dolayı bazı şeriatlarda hasen olup helal kılınan şeyler, diğer bazı şeriatlarda ise kabih sayılıp yasaklanmıştır. Bu görüşü ilk ortaya atanların Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916)⁵⁸⁵ ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)⁵⁸⁶ olduğu kaydedilmektedir.⁵⁸⁷ Aynı zamanda bu görüş son dönem İmâmî kelimcilerden ve bazı Ahbârî alimlerden de nakledilmektedir.⁵⁸⁸

5. Yukarıda sayılanların hiçbirisi fiillerin tamamı için söz konusu değildir. Bazı fiillerde hüsün ve kubuh zâtî olur ve fiilin zatıyla sabit olur, bazı fiillerde fiildeki ayrılmaz vasıflara dayanır, bazı fiillerde de bağlam ve sonuçlara dayalı olduğu için i'tibârî olur. Dolayısıyla fiillerdeki farklılığa göre hüsün ve kubhun ilişkili olduğu durum da farklılık arz eder.⁵⁸⁹

Hüsün ve kubhun fiillerde bulunmasının keyfiyetine dair yukarıda sayılan beş madde hakkında yapılan değerlendirmeleri şöyle özetlemek mümkündür.

- Hüsün ve kubhun fiilin zatında bulunup bulunmadığı ve buna göre hüküm ve değer yüklenip yüklenmediği sorusuna olumlu cevap verenler, şer'ın fiillerin zaten özünde var olan hükümleri ihbar etmekten öte bir iş yapmadığını savunurken; olumsuz cevap verenler ise şer'ın fiillere yönelik olarak hükümleri ispat ettiğini söylerler. Dolayısıyla bu meseleye olumlu yanıt verenlere göre şer' varit olmadan önce de fiillerin hükümleri vardır ve akıl, özündeki temyiz kabiliyetiyle bu hükümleri idrak edebilir; olumsuz yanıt verenlere göre ise şer' hükmü ispat etmediğinden dolayı fiile ilişkin herhangi bir hükümden bahsedilmez.
- Mu'tezile'nin ilk dönem kelimcilerinin bir kısmı, hüsün ve kubhun fiilin zatında bulunduğunu, diğer bir kısmı ise hüsün ve kubhun, insandaki canlılık vasfı gibi ayrılmaz vasıflarına dayandığını ifade etmişlerdir.⁵⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025) ve onun izinden giden Mu'tezilî kelimciler ise hüsün ve kubhun, fiilin ne zatına ne de ayrılmaz niteliğine dayandığını, bu özelliklerin fiilin vuku buluş durumuna (vücûh) göre şekillendiğini savunmuşlardır. Böyle diyerek onlar, hüsün ve kubhun haricî durumlara göre şekillendiğini

⁵⁸⁵ Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *TDVİA* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁵⁸⁶ Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *TDVİA* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁵⁸⁷ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 125-126.

⁵⁸⁸ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145; Kerekî, *Hidâyetü'l-ebrâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr*, 285.

⁵⁸⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 530-531; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁵⁹⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 371.

kabul etmiş ve dolayısıyla aynı fiilin bazı durumlarda hasen, bazı durumlarda da kabih olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Kâdî Abdülcebâr, bu düşüncüyü şöyle dillendirir: “Her fiil, bir durumda meydana geldiğinde hasen, bunun aksi bir durumda meydana geldiğinde ise kabih olabilir. Bizim, fiillerin mücerret haliyle iyi veya kötü oluşlarına hükmetmemiz söz konusu değildir (...) Bize biri ‘kıyamın (ayağa kalkmanın) iyi mi yoksa kötü mü olduğunu soracak olsa buna mutlak olarak cevap veremeyiz. Üzerimize düşen onu kayıtlayarak şöyle demektir: ‘Onda bir maksat hasıl olur ve sair kötü yönlerden uzak bulunursa bu fiil hasendir. Aksi takdirde kabih olur.’”⁵⁹¹ Bu alıntıdan da açıkça anlaşıldığına göre Kâdî Abdülcebâr, yukarıda sayılan görüşlerin dördüncüsünü benimsemiştir.

- Bihbehânî hüsün ve kubhun fiilin zatında olduğu görüşünü, hükümlerin neshedilmesinin imkan dahilinde olduğunu ifade ederek doğru olmadığını; müteahhirînden bazı Ca‘ferî usulcülerin bütün fiiller için kabul ettiği “hüsün ve kubhun, fiillerin işlendiği ortama ve izâfî durumlara (vücûh) göre değişkenlik arz edeceği” görüşünün de yanlış olduğunu belirtir. Zira akıl bazı fiilleri, ortama ve görece durumlara bakmaksızın mutlak olarak kabih, tam tersi adalet gibi bazı fiilleri ise mutlak olarak hasen görür. Dolayısıyla bütün fiiller için bu yaklaşımı savunmak doğru değildir. Hatta bazı fiiller zaruret durumunda yapılması gerekli olsa bile hakîm olan kişi bundan nefret eder. Örneğin açlıktan ölmek üzere olan kişinin, hayatta kalmak için çocuğunun etini yemek zorunda kalması veya yalan söylemenin zorunlu olduğu durumlarda yalan söylemesi bu kapsamda zikredilebilir. Bihbehânî hüsün ve kubhun fiilin olmazsa olmaz vasıflarında (evsâf-ı lâzime) bulunduğu görüşünü de eleştirir ve örnek olarak da namazın ve haccın terk edilmesinin şer‘an kabih bir fiil olmasına rağmen aklın bu fiildeki olmazsa olmaz kubhu idrak edemeyeceği gerçeğini dile getirir.⁵⁹² Bihbehânî’nin konuyla ilgili ifadelerinden anlaşılmaktadır ki; o, her fiil için bu görüşlerden birini tercih etmemekte, fiillerin durumuna göre bu üç şıktan birinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bihbehânî, zatı itibarıyla kabih olan bir fiile hasen olan bir fiilin eklenmesi durumunda kubhun fiilden zail olmadığını, ancak aklın bir tercihte bulunarak baskın olanı tercih edeceğini ifade eder. Örnek vermek gerekirse öldürme ve yaralama özü itibarıyla kabih bir iş iken peygamberi kurtarmak gibi zaruri bir iş için yapılırsa kabih olmaz. Buradaki hüsün ciheti, zâtî değil arazîdir. Neshe konu olan fiiller de bu kapsamda değerlendirilir. Akıl, neshedilen hükmün hüsün ve kubuh cihetini idrak edemez, bu durumda şer‘ hükmündeki hüsün

⁵⁹¹ Ebü’l-Hasan Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013), II, 424, 425.

⁵⁹² Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 371.

ve kubuh cihetini keşfedici olur.⁵⁹³ Sonuç olarak Bihbehânî, yukarıda sayılan görüşlerden beşinci görüşünü benimsemektedir.

- Mehdî en-Nerâkî'ye gelince o, Bihbehânî'nin yolunu takip ederek bütün fiiller için bir görüşü kabul etmenin hatalı olacağını savunur. Zira hüsün ve kubhun zâtî olduğunu söylemek fiillere yönelik hükümlerde neshin caiz olması nedeniyle kabul edilemez. Öte yandan peygamberi bir zalimin elinden kurtarmak gibi maslahatın olduğu kimi durumlarda yalan söylemek gibi kabihe olan bir iş hasene dönüşebilir. Bununla birlikte Allah'ı tanımak gibi bazı fiiller zatı itibarıyla hasendir ve hiçbir zaman kabihe dönüşmez. Aynı şekilde şirk, zulüm, cehalet gibi fiiller de hiçbir zaman hasene dönüşmez. Nerâkî bu görüşlerin üçünü de kabul etmez ve her bir fiil için hüsün ve kubhu gerektiren şeyin farklılık arz edeceği; kimi fiillerde fiilin zatının, kimi fiillerde fiildeki ayrılmaz vasıfların, kimi fiillerde ise değişkenlik arz eden izafi durumların hüsün ve kubhu gerektirdiğini savunur.⁵⁹⁴

- Muhsin el-A'recî ise fiillerin haddizatında failine övgü veya yergiyi gerektirecek bir niteliğe sahip olduğunu, bu niteliğin iyilik ya da düşmanlıkta olduğu gibi zâtî veya tedip için yetime vurmada olduğu gibi arazî olduğunu ifade eder. Ancak A'recî burada ilk dönem Mu'tezilî alimler ile aralarındaki bir farka dikkat çekerek, o da fiillerdeki zâtî oluş konusundaki farklı yaklaşımdır. İlk dönem Mu'tezilî alimlere göre hüsün ve kubhun fiillerde sabit olması, fiilde onu gerektiren bir nitelikten dolayı değil zatından dolayıdır. İmâmiyye'ye göre ise fiillerde hüsün ve kubuh dış etkenin itibara alınmasıyla sabit olur. Yetime vurma, maslahat icabı yalan söyleme veya zararı dokunan doğru söz söyleme örneklerinde olduğu gibi fiillerdeki hüsün ve kubuh harici bir etkene bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Aksi görüşü savunmak neshin butlanını gerektirir. Yetime vurma örneğinde şayet bu tedip için olursa iyi, aşağılamak için olursa kötü bir fiil olur. Aslında vurma fiilinin gerçekliği birdir, fakat kişinin niyetine göre fiile bağlanan hüküm değişmektedir.⁵⁹⁵ A'recî aslında savunduğu bu görüşle, Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda ifade ettiğimiz görüşünü kabul etmektedir.

- Konuyu geniş bir şekilde ele alan Takî el-İsfahânî de hüsün ve kubhun zâtîliğini savunmakla birlikte fiilin zatındaki hüsün veya kubha galip gelecek harici bir etkenin varlığı durumunda fiilin özelliğinin değişeceğini ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle zatı itibarıyla hasen ve övgüyü gerektiren bir fiil, harici bir etkenin devreye girmesiyle kabihe ve yergiyi gerektiren

⁵⁹³ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 372.

⁵⁹⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 102.

⁵⁹⁵ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 411-412.

bir hale dönüşebilir. Dolayısıyla o, bu konuda küllî ve genel bir yaklaşım içinde olmanın doğru olmayacağını söyleyerek Mehdi en-Nerâkî'ye katılır.⁵⁹⁶

- Ahmed en-Nerâkî'ye göre doğru olan görüş beşinci görüştür. Şöyle ki, hüsün ve kubuh fiilde bulunan şu üç şeyden her birine istinat edebilir: zat, gerekli sıfatlar ve ârizî durumlar. Zata istinadı şundan ileri gelmektedir: Birtakım fiiller vardır ki bunların yakinen zâtî olarak hasen veya kabih olduğu bilinir. Allah'ı tasdik etmek ve onu inkar etmek buna örnek olarak verilebilir. Hüsün ve kubhun gerekli sıfatlara istinat etmesine gelince bu hususta da şunlar söylenebilir: Fiillerin bazı sıfatları vardır ki tanımladıkları fiillerden ve harici durumlardan bağımsız olarak kendileri itibarıyla hasen veya kabih olmalarında şüphe yoktur. Hüsün ve kubhun arızî durumlara istinat etmesine gelince bu da mümkündür. Şöyle ki örneğin yalan bir maslahatı içermiyorsa, aksine bir mefsedet doğuruyorsa kabihtir ve akıllar nezdinde yerilir.⁵⁹⁷

- Kazvî'nî'ye göre ise bu konudaki görüşler üç ana noktada yoğunlaşmaktadır. Birinci görüş, hüsün ve kubuh, fiillerin zâtî özelliğidir. Buna göre doğruluk zatı itibarıyla hasen, yalan da zatı itibarıyla kabihtir. İkinci görüş, hüsün ve kubuh, fiilin mahiyetini güçlendiren sabit ve gerekli niteliklerdir. Buna göre doğruluk, vakıaya mutabık olduğu için hasen; yalan, vakıaya muhalif olduğu için de kabihtir. Üçüncü görüş ise fayda-zarar prensibine bağlı hükümlerin farklılaşmasına sebep olan yönler (vücûh) ve neden olduğu sonuçlar itibarıyla fiiller hasen veya kabih anlamı kazanır. İlk iki durumu göre doğruluk ve fayda bir fiilde içtima etse birbirini destekler. Doğruluk ve zarar bir fiilde içtima etse tearuz söz konusu olur. Bu gibi durumlarda amel etme söz konusu olduğunda harici durumlara müracaat edilir. Son yaklaşıma göre ise doğruluk hasen, yalan da kabih değildir. Bilakis doğruluk faydalıysa hasen, zararlıysa kabihtir. Öte yandan akıl, doğruluğun zararlı olsa da hasen olduğunu kesin olarak bilir. Hüsün ve kubhun zâtî olmadığını savunanlar, neshin varlığını, emir ve nehyin hüsün ve kubhun eseri olduğu, dolayısıyla zatı itibarıyla hüsün olan bir şeyin nesihle değişmesinin mümkün olmayacağını, bu durumda iki zıddın içtimanın söz konusu olacağını, bunun da aklen muhal olacağını gerekçe göstermişlerdir. Kazvî'nî bu itirazlara; neshin, zâtîlerin tearuzu bağlamında ele alınabileceği, hüsün ve kubhun emir ve nehyi gerektirdiği, ancak illet-i tâmmesi olmadığı şeklinde cevap verir.⁵⁹⁸ Öte yandan Kazvî'nî, hüsün ve kubhun fiilin gerekli vasıflarında bulunduğu görüşüyle bağlam ve sonuçlara göre değiştiği görüşü arasında dört farkın bulunduğu dikkat çeker ve bu iki görüş arasında umum-husus mutlak ilişkisi olduğunu,

⁵⁹⁶ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 538.

⁵⁹⁷ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁵⁹⁸ Kazvî'nî, *Netâicü'l-efkâr*, 156-157.

birinci görüşün ikinci görüşten daha umumi olduğunu ifade eder.⁵⁹⁹

Hüsün ve kubhun fiilin zâtına ve ayrılmaz sıfatlarına ilişkin olduğu tezine karşı bazı itirazlar varit olmuştur. Bunların başında hüsün ve kubhun, fiilin zatının ve ayrılmaz sıfatlarının bir sonucu olduğunun kabul edilmesi durumunda neshin caiz olmayacağı gerçeğidir. Zira hüsün ve kubuh fiilin zatına ve ayrılmaz vasıflarına bağlanmış olsa hüsün ve kubhun fiilden ayrılmaması gerekir. Bu durumda da neshin inkar edilmesi gerekir. Nesih ise usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu görüşü kabul etmek mümkün değildir.⁶⁰⁰ Bu görüş de iki açıdan eleştirilmiştir: İlk olarak; fiilin ârizî durum olmadan bir gerçekliği vardır, ârizî durumla birlikte olursa bir başka hakikati daha olur. Dolayısıyla nesih, fiilin zatına münafî olmaz. Çünkü hüsün ve kubuh bu iki hakikatin birisi için zâtî bir özellik olur. Örneğin, bir zamanda içki içmek ile başka bir zamanda içki içmek birbirinden farklıdır. İkinci itiraz ise şöyledir: Nesih zamanın değişmesiyle söz konusu olabilir. Bu da zamana göre maslahatların değişmesiyle açıklanır. Hükümler de bu değişen maslahatlara göre değişir. Aslında fiilin, illetlerin ve sebeplerin değişimine göre farklı kazanımlara imkan veren küllî bir tabiatı vardır. Bu durumda örneğin içki içmek, ister önceki zamanda helal olsun, isterse şimdiki zamanda haram olsun bir hakikate sahiptir ve iki durum arasında zat itibarıyla bir fark yoktur.⁶⁰¹

Hüsün ve kubhun fiilin zatıyla ilgili olduğu görüşe diğer bir itiraz da şudur: Hüsün ve kubhun zâtî olduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu özelliğin hiçbir durumda fiilden ayrılmaması ve değişkenlik göstermemesi gerekirdi. Halbuki peygamberi ölümden kurtarmak için yalan söylenmesi örneğinde olduğu gibi fiil bir mefsedet içerdiğinde kabih olurken, büyük bir maslahatı içerdiğinde ise hasen olabilmektedir.⁶⁰² Bu itiraza şöyle cevap verilmektedir: Bu durumda iki kabihten daha az olanı irtikap edilmektedir. Yani yalan bu olayda da kabihtir. Ancak bir peygamberin kurtarılmasını terk etmek daha kabih bir durumdur. Akıl bu durumda daha kabih olanı işlemekten kurtulmak için daha az kabih olanı işlemeyi tercih etmektedir. Bu yorum, hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olup değişkenlik göstermeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Ancak –aşağıda açıklanacağı üzere- hüsün ve kubuh açısından fiilleri üçe taksim eden yaklaşıma göre ise bu konuyu izah etmek güç değildir. Zira bu taksime göre bazı fiiller hüsün veya kubuh için gerektirici (muktezî) durumundadır. Buna göre bir mani olmadığı durumlarda bazı fiiller hüsün veya kubhu gerektirmektedir. Bu açıdan yukarıdaki örneğe bakılacak olursa

⁵⁹⁹ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 102-104.

⁶⁰⁰ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 531; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁶⁰¹ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁶⁰² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 531.

peygamberi kurtarmanın gerekliliği, yalanın kabih oluşuna mani olduğundan bu durumda yalan kabih olmaktan çıkmaktadır.⁶⁰³

Öte yandan hüsün ve kubhun zâtılığına bir eleştiri olarak “Yarın yalan söyleyeceğim”⁶⁰⁴ cümlesini kullanma örneğinde olduğu gibi hüsün ve kubhun iki zıt olarak bir fiilde içtima etmesi örneği verilir. Çünkü bu sözü söyleyen ister doğru söylesin isterse yalan söylesin her iki durumda da hüsün ve kubuh içtima etmiş olur. Öyle ki kişinin doğru söylemesi halinde doğruluğundan dolayı bu davranış hasen, yalan söylemeye sevk ettiğinden dolayı kabih bir davranış olur. Zira kabihi gerektiren davranış da kabihtir. Kişinin bu ifadesiyle yalan söylemesi halinde ise yalan söylediği için de kabih davranış yapmışken yalan söylemeyerek kabih bir davranıştan el çektiği için hasen bir iş yapmış olur. Zira kabihi terk etmek hasendir.⁶⁰⁵

Konuyla ilgili yukarıda yapılan izahlardan da anlaşıldığına göre hüsün ve kubhun fiilin zatında mı yoksa gerekli vasıflarında mı sabit olacağı yahut harici etkenlere, başka bir tabirle fiilin bağlamı ve sonuçlarına göre şekilleneceği tartışılmış ve genel olarak bütün fiiller için böyle bir genelleme yapmanın mümkün olmadığı, hüsün ve kubhun bazı fiillerin zatında, bazılarının gerekli vasıflarında, bazılarının bağlam ve sonuçlara göre şekilleneceği kabul edilmiştir. Onları bu yaklaşıma iten sebep Eş‘arî usulcû ve kelamcılarının konuya dair getirdiği güçlü eleştiriler olmalıdır. Eş‘ariyye’nin bu yöndeki itirazlarını bertaraf edebilmek için fiiller hüsün ve kubuh açısından farklı taksimlere tâbi tutulmuştur. Buna göre hüsün ve kubuh açısından fiiller üçe ayrılmıştır:

a. Özünde hüsün ve kubuh özelliği bulunan fiiller: İman, adalet, boğulanı kurtarmak, nimet verene teşekkür etmek gibi iyi fiiller yanında cömertlik ve şecaat gibi ahlâkî erdemler veya nankörlük, zulüm, masum insana eziyet gibi kötü fiiller yanında cimrilik ve korkaklık gibi ahlâkî düşüklükler bu gruba dahildir. Bunlar hiçbir halde ve şartta kesinlikle değişmezler. Bu gruptaki fiillerin hüsün ve kubuh özelliğine sahip olması bizzat fiilin zatından kaynaklanmaktadır. Bu tür fiillerin kendisi hüsün ve kubuh için tam bir illet (sebeup) olmaktadır. Buna zâtî hüsün kubuh denir. Yani bu fiil (sebeup) bulunduğu anda bunun sonucu olan hüsün veya kubuh mutlaka bulunur. Hüsünü ve kubhu zâtî olan hiçbir şer‘î hüküm

⁶⁰³ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle’l-akli ve’ş-şer’”, 42-43.

⁶⁰⁴ Hüsün ve kubhun zâtılığını savunan Mu‘tezile’ye karşı Eş‘ariyye’nin bir argüman olarak geliştirdiği bu söz hakkında bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, “Taftazânî’de Ahlak Görüşü”, *Uluslararası Şeyh Şa‘bân-ı Velî Sempozyumu -Eş‘arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 136-137; Hüseyin Aydın, “İyi-Kötünün Belirlenmesinde Akıl ve Vahyin Rolü”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 146.

⁶⁰⁵ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidin*, III, 531-532; Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 331-332; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 146.

değişmez. Örneğin nimete şükretmek her halükarda güzel, ona nankörlük etmekse her halükarda çirkindir. Dolayısıyla mutlak anlamda ibadet gibi nimete şükür kabilinden olan hükümler değişmez.

b. Fiilin ayrılmaz vasfından dolayı hüsün ve kubuh vasfı bulunan fiiller: Bu tür fiiller, hüsün ve kubuh için tam bir illet olmamakla beraber, fiilde hüsün ve kubuhla nitelenmeyi gerektiren bir vasıf bulunur. Yani fiili, herhangi bir durumdan bağımsız düşündüğümüzde hasen veya kabih sonucuna varırız. Örneğin, arkadaşına saygı göstermek tek başına düşündüğümüzde hasen fiildir. Ancak bir başkasına zulme sebep olması gibi bazı durumlarla birlikte düşündüğümüzde kabih olabilir. Aynı şekilde yalan, şayet bir masumun hayatını kurtaracaksa hasene dönüşür. Bu tür fiillerin zatında hüsün ve kubuh olduğu söylenemez. Zarar içeren doğrunun hüsnü ve bir yarar ihtiva eden yalanın kubhu bu gruba dahildir. Bu tür fiillerde herhangi bir dış tesir olmadığı müddetçe değişmezler. Dışardan bir tesir olmadığı durumlarda mutlak olarak doğru söylemek iyi, yalan söylemek ise kötüdür. Ancak doğru söylenildiği takdirde bir kişinin ölümü gibi bir dış tesir söz konusu olursa doğru söylemek bu durumda iyi olmaktan çıkar.

c. Bağlamına ve sonuçlarına göre hüsün ve kubuh özelliği kazanan fiiller: Bu gruba giren fiiller meydana gelmeden önce fiillerde hüsün ve kubuh bulunmaz. Bu tür fiiller, fiilin meydana geldiği andaki duruma ve fiilin sonucuna göre hüsün ve kubuh özelliği kazanır. Bunun örneği darp fiilidir. Darp eğitim amaçlı olursa hasen, eziyet veya şiddet amaçlı olursa kabih olur. Aynı şekilde öldürme fiili de bu kapsamdadır. Zulmen öldürme ile kısas cezası olarak öldürme birbirinden ayrı değerlendirilir. Günlük hayatımızda işlediğimiz birçok mubah fiil bu gruptaki hüsün ve kubha örnek teşkil eder. Örneğin yemek yemek vücudun ihtiyacı olan durumlarda iyi, vücuda zararlı olan durumlarda ise kötü kabul edilir.⁶⁰⁶

Hüsün ve kubuh bahsinde yapılan bu taksimle amaçlanan husus, bütün fiillerin aklen iyi veya kötü olduğunu ortaya koymak değil, bazı fiillerin, fiili çevreleyen şartları dikkate alarak aklen iyi veya kötü oluşunu tespit etmektir. Bu nedenle Eş'ariyye ile Mu'tezile ve İmâmiyye arasındaki konuyla ilgili tartışma Eş'ariyye tarafından aklî hüsün kubhun tamamıyla inkar edilmesi, diğer iki ekol tarafından da bazı fiillerde aklî hüsün ve kubhun ispat edilmesi çerçevesinde cereyan etmektedir. Yani Mu'tezile ve İmâmiyye hüsün ve kubhun bütün fiillerde zâtî olduğunu iddia etmemektedir. Dolayısıyla bütün fiiller zatındaki hüsün veya kubuh özelliğinden dolayı her durumda mutlaka faili övülür veya yerilir demek mümkün değildir. Bundan dolayı Mu'tezile ve onun görüşlerini benimseyen İmâmiyye ile Eş'arî

⁶⁰⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 25; Hâirî, *el-Fusûlû'l-garaviyye*, 331; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 140; Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 141; Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 202-203; Hakîm, *el-Usûlû'l-âmme li'l-fikhi'l-mukâran*, 286-287, 295; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh"; Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 331; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyle'l-akli ve's-şer'", 4-5, 12-13; Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-İslâm ve'l-akl* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991), 85-86.

mezhebi arasındaki tartışma, îcâb-ı cüz'î ile selb-i küllî arasında dönmektedir.⁶⁰⁷ Yani İmâmiyye “bazı fiiller zatı itibarıyla hasen veya kabihtir” görüşünü savunurken Eş'ariyye “hiçbir fiil zatı itibarıyla hasen olamaz” görüşünü dillendirmektedir.

Fiillerde hüsün ve kubuh özelliğinin bulunup bulunmaması açısından fiiller bu şekilde taksim edilirken konumuz açısından daha önemli bir taksim de aklın fiillerdeki bu hüsün ve kubhu idrak edip etmemesi noktasındadır. Bu açıdan fiiller ikiye ayrılmıştır:

a. Aklın mutlak olarak hüsnünü ve kubhunu idrak edemediği fiiller: Bu kısma giren fiiller hakkında hüsün-kubuh ve mülâzemet yoluyla şer'î hükme ulaşmak mümkün değildir. Bu kısma giren fiillerin hükmü ancak şer' vasıtasıyla idrak edilir.⁶⁰⁸ Şayet bu fiiller hakkında nassa ulaşılamazsa ibâha ilkesi devreye girer ve gerek bu fiili yapan gerekse yapmayan için uhrevî ceza söz konusu olmaz. Zira bunlar hakkında akıl da bir sonuca ulaşamamıştır.

b. Aklın hüsnünü ve kubhunu idrak ettiği fiiller: İyilikte bulunmak, düşmanlık yapmak gibi aklın şer' varit olmasa da hükmünü idrak edeceği fiiller bu grupta ele alınır.⁶⁰⁹ Usulcüler arasında cereyan eden büyük tartışma, bu kapsama giren fiillerin hükmü hakkında olmaktadır. Bir grup usulcü, aklın bu fiillerin hüsnünü ve kubhunu idrak ettiğini kabul etmekle birlikte bu fiillere taalluk edecek sevap ve uhrevî cezanın nassa bağlı olduğunu, aklın bu konuda bir hükme varamayacağını, dolayısıyla aklın bu fiiller hakkında vacip veya haram hükmü koyamayacağını kabul etmiştir. Bu gruptaki usulcüler, bir sonraki başlıkta genişçe açıklanacağı üzere aklî hüsün ve kubuh ile şer'î vücut ve hurmet arasında bir mülâzemetin olmayacağını söylemişlerdir. Bu usulcülere göre bu gruba giren fiiller de birinci gruptaki fiiller gibi değerlendirilir. Şayet nas yoksa ibâha ilkesi işletilir. Aklın ibâha ilkesiyle ulaştığı hüküm zâhirîdir. Diğer bir grubu teşkil eden usulcülere göre ise akıl hüsün-kubuh vasıtasıyla Şâri'in hükmüne ulaşır. Yani akıl bir fiilin vacip olduğuna hükmetmişse bu fiil şer'an da vaciptir.⁶¹⁰ Bu hüküm Allah katındaki hükme isabet iddiası taşıdığından zâhirî hükmün aksine vâkıîdir ve kesindir. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki; bu şekilde aklın ulaştığı hükümler aynı zamanda ya Kitap ve/veya Sünnet deliliyle sabittir. Örneğin akıl, zulmün kabihtir ve haram olduğuna hükmettiği halde Kitap ve Sünnet'te de bu hüküm tekrar edilmektedir. Ca'ferî usulcülere göre Kitap ve Sünnet'te yer alan bu tür hükümler, aklın bu hükmünü teyit için gelmiştir.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'”, 13.

⁶⁰⁸ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 208.

⁶⁰⁹ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 208.

⁶¹⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 52-53, 58.

⁶¹¹ Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 208-209.

5. Hüsün ve Kubhun Aklî Olmasının Gerekçeleri

a. Naklî Gerekçeler

Hüsün ve kubhun aklî oluşunu ispat için insanların vahiyden bağımsız olarak var olduğunu kabul ettiği birtakım ahlaki fazilet ve reziletlere işaret eden ayetler kullanılmaktadır.⁶¹² Bu ayetler açıkça ifade etmektedir ki, emir ve yasak taalluk etmeden önce akıl tarafından iyilik, kötülük, münker, ma'rûf olarak nitelenen birtakım fiiller vardır. İnsan bu fiilleri nitelerken vahye ihtiyaç duymaz. Vahiy aklın bunlar hakkındaki hükmünü ve değer yargılarını teyit için gelmiştir. Örneğin Nahl Sûresi 90. ayette geçen “fahşâ”⁶¹³ kelimesi, aklın kabih gördüğü şeyler olarak yorumlanmıştır. Bu yoruma göre ayet nazil olmadan önce insan aklının kabih gördüğü şeyler bulunmaktadır ve Allah bunları yasaklamıştır.⁶¹⁴

Aynı şekilde “İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?”⁶¹⁵ ayeti de insanın aklıyla idrak ettiği iyiliğin karşılığı hakkında insanı düşünmeye sevk etmektedir.⁶¹⁶

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu inkar etmek, bütün bu emredilen ve yasaklanan hususların eşitlenmesi anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'de adaleti emreden⁶¹⁷ ve çirkin işleri yasaklayan⁶¹⁸ ayetlerde geçen adalet, zulüm, fuhşiyât vb. fiiller, aslında akıllar tarafından iyiliği veya kötülüğü bilinen hususlardır. Şu durumda bu ayetleri şöyle anlamak gerekir: Allah, aklın adaletli olduğunu idrak ettiği şeyleri emreder, yine aklın münker gördüğü şeyleri yasaklar. Peygamberin nübüvvetinin alametlerinden biri de ma'rûfu emretmesi, münkeri yasaklamasıdır. İnsanlar bundan dolayı Müslüman olmaktadır. A'recî'nin aktardığına göre müslüman olan bir kişiye neden Müslüman olduğu sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Aklım, Peygamberin emrettiği hiçbir şeyde keşke yasaklasaydı, yasakladığı hiçbir şeyde de keşke emretseydi, helal kıldığı hiçbir şeyde keşke haram kılsaydı, haram kıldığı hiçbir şeyde de keşke mubah kılsaydı demedi.” A'recî bu naklin, aklın vahiyden bağımsız olarak iyilik ve kötülük hakkında yargıda bulunduğu ve akıl ile vahyin birbiriyle uzlaşısı içinde olduğuna işaret ettiğini kaydetmektedir.⁶¹⁹

⁶¹² el-A'râf, 7/28, 33, 157; en-Nahl, 16/90.

⁶¹³ en-Nahl 16/90.

⁶¹⁴ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 72.

⁶¹⁵ er-Rahmân 55/60.

⁶¹⁶ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle'l-akli ve's-şer'”, 45-46.

⁶¹⁷ el-A'râf 7/29.

⁶¹⁸ el-A'râf 7/33.

⁶¹⁹ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 416-417.

Kur'an-ı Kerim'de gıybetin kötülüğü anlatılırken gıybet, ölmüş bir insanın etinin yenilmesine benzetilmiştir.⁶²⁰ Bu benzetmede, insan tabiatının insan eti yemeyi çirkin ve iğrenç kabul etmesine bir vurgu vardır. Yani şer' bunu yasaklamadan akıl bunu kabih görmektedir. Ancak bu gerekçelendirme, buradaki kubhun, insan tabiatının nefret ettiği şeklindeki anlamla örtüştüğü için yerinde kabul edilmemektedir. Çünkü hüsün ve kubhun aklılığı konusunda esas tartışma konusu olan anlam, övgü ve yergiye müstahak değildir.⁶²¹

Naklî gerekçe olarak, iyi ile kötü, itaatkar ile isyankar arasındaki farkı gösteren ayetlere⁶²² de vurgu yapılmaktadır. Aynı şekilde aklın hükmüne tutunmayı emreden “*Aklınızı kullanmaz mısınız?*”⁶²³ “*Hiç düşünmez misiniz?*”⁶²⁴ mealindeki ayetler de bu kapsamda zikredilmektedir.⁶²⁵

Öte yandan Sünnî usulünde örfün kaynak değerini ispat için kullanılan ve her ne kadar senedi Hz. Peygamber'e kadar götürülse de sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'a ait olan “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü Allah katında da kötüdür”⁶²⁶ anlamındaki söz⁶²⁷ de muasır kaynaklarda hüsün ve kubhun aklılığı ve aklın idrak ettiği ile Allah katındaki hükmün mülâzemeti için delil olarak kullanılmıştır. Söz konusu rivayette geçen “hasen” ifadesi ile hüsün-kubuh meselesi arasında bir bağ kurulmuş ve Müslümanların aklının iyi gördüğü şeylerin de Allah katında da iyi olacağı yaklaşımı benimsenmiştir. Rivayetin yorumuna göre akıl, şer'den bağımsız olarak fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak edebilir ve onun bu idraki de Allah katındaki hükme isabet eder.⁶²⁸

b. Aklî Gerekçeler

Hüsün ve kubhun aklî olduğu tezi, özellikle aklî gerekçelerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda yapılan izahlar daha ziyade Eş'ariyye mezhebinin konuyla ilgili görüşünü çürütme amacı taşımaktadır. Ca'ferî usulcülerin gerekçelerini temelde dört maddede özetlememiz mümkündür.

⁶²⁰ el-Hucurât 49/12.

⁶²¹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 527.

⁶²² Sâd 38/28.

⁶²³ el-Bakara 2/44.

⁶²⁴ el-En'âm 6/50; Yûnus 10/3.

⁶²⁵ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 527.

⁶²⁶ Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), III, 83; bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *TDVİA* (Erişim 27 Mart 2022).

⁶²⁷ Bu rivayet Şii hadis kaynaklarında geçmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadariyle bu rivayeti İbnü'l-Mutahhar Hz. Peygamber'e nispet ederek eserine almıştır. Bkz. Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, V, 287.

⁶²⁸ Sübhânî, “Devru'l-akl ve sîretü'l-'ukalâ fî muhtelefi'l-mecâlât”, 107.

i. Hüsün ve Kubuh Zarurî ve Fitrî Olarak Bilinir

Adaletin ve iyiliğin hasen, zulmün ve düşmanlığın kabih oluşu vicdanın zaruri olarak şahit olduğu hususlardandır. Bunlar zarûriyyât⁶²⁹ kapsamında sayılan evveliyât ve fitriyyâtan kabul edilir ve bunun inkarı safsatadan başka bir şey değildir.⁶³⁰ Hasen ve kabih fiillerin vicdanların zaruri olarak kabul ettiği bir husus olduğu ifade edilirken, uzun uzun zorda kalmış insanların durumu tasvir edilmekte ve bu kimseye yapılacak iyiliğin, din farkına veya herhangi bir dine mensup olup olmamasına bakılmaksızın herkes tarafından hasen görüleceği ifade edilmektedir.⁶³¹

Aklın bir fiilin hüsnüne ve kubhuna hükmetmesi o fiili yapanın övgüye veya yergiye müstahak olması anlamına geldiğini, günlük dilde kullandığımız ifadelerle baktığımızda bile anlamamız mümkündür. Zira fakirlere iyilik yapana teşekkür edenleri, onlara yardım edenleri, yol ve çeşme yapanları insanlar över. Buna mukabil, anne babasını dövenleri, kan akıtanları, büyüklük taslayanları ise yerer. Özetle bu manada işitmenin kulağa, görmenin ise göze nispet edilmesi gibi bir şeyi iyi veya kötü görmek fitrata nispet edilir.⁶³²

Öte yandan kölenin efendisine isyan etmesinin yerilecek bir husus, buna mukabil emirlerine uymasının da övülecek bir husus olduğunu; buradan hareketle de gerçek nimet verene itaatin hasen, isyanın ise kabih olduğunu aklın zorunlu olarak idrak etmesinin herkesçe kabul edilen bir hakikat olduğuna bu bağlamda dikkat çekilmektedir.⁶³³

ii. Hüsün ve Kubhun Aklî Olmaması Durumunda Allah İçin Hiçbir Şey Kabih Olmazdı

“Hüsün ve kubuh aklî olmasaydı Allah için hiçbir şey kötü olmazdı” tezinin üç zorunlu sonucu vardır: Allah’ın yalan söylemesinin kabih olmaması –ki bu, ahiretle ilgili bilgileri güvenilir kılar-, Allah’ın yalancı peygamber elinde mucizeyi izhar etmesi –ki bu durum, peygamberin mucizeyi göstermesini anlamsız hale getirir- ve Allah’ın şanına yakışmayacak birtakım sıfatların ona nispet edilmesi. Bunların hiçbirinin kabul edilmesi mümkün değildir.⁶³⁴

⁶²⁹ Zihnin zorunlu olarak kabul ettiği ve kesin bilgi içeren önermeler için kullanılan mantık terimi hakkında bkz. Çağrı, “Zarûriyyât”.

⁶³⁰ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 510; Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 100.

⁶³¹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 510-511.

⁶³² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 413.

⁶³³ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 512.

⁶³⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 100-101.

Bihbehânî konuyla ilgili yazdığı müstakil risalesinde “Akıl, hüsün ve kubuh hakkında hüküm vermemiş olsaydı peygamberlerin yalanlanması ve şer’î hükümlerin anlamsızlığı gerekli olurdu. Aynı şekilde akıl, hüsün ve kubha hükmetmeseydi Allah’a yalan isnat etmek aklen mümkün olacağından nübüvveti ispat kapısı ve dolayısıyla şer’î hükümler kapanırdı.” diyerek hüsün ve kubhun akliliğini nübüvvetin ispatı meselesiyle temellendirilmeye çalışmaktadır.⁶³⁵ Bu yaklaşıma göre peygamber gönderilmeden önce hüsün ve kubhu ispat etmek mümkün olmasaydı “peygamber göndermenin gerekliliğinin vacip olması”nı anlamak mümkün olmazdı.

Öte yandan hüsün ve kubhun akla değil de şer’î bildirime dayanması durumunda yalancı bir kimsenin elinde mucizenin izhar edilmesi Allah için kabih olmayacağından peygamberlerin hepsi yalancı konumuna düşer ve bu durum nübüvvetin ispatını imkansız hale getirir, vacipler haram, haramlar vacip olur ve şeriatın gönderilmesinin bir anlamı kalmaz, itaatkar kulların cezalandırılması, günahkar ve asi kulların sevaba nail edilmesi mümkün olurdu. Halbuki bütün bunlar, Allah hakkında kabih sayılacağından mümkün değildir.⁶³⁶

iii. Hüsün ve Kubuh Aklın Hükümüyle Sabit Olmasaydı Peygamberlerin İfhamı (Susturulması) Gerekli Olurdu

Bu gerekçeye göre hüsün ve kubhun aklî olmadığı kabul edilmesi halinde peygamber mucize gösterse bile onun susturulması sonucu çıkar ve kendisine itaatin vacip olmadığı sıradan birisi olurdu. Zira yalancı peygamberin elinde de mucizenin gösterilmesi kabih olmaz.⁶³⁷ Bu gerekçe⁶³⁸ aslında yukarıdaki gerekçenin bir uzantısı mahiyetindedir. Bu gerekçenin izahı şöyle yapılmaktadır: Bir topluma peygamber geldiğinde ve onları, dinin emir ve yasaklarına uymaya davet ettiğinde onların bu davete icabet etmesi, ancak nübüvvetini ispat etmesinden sonra gerekli olur. Nübüvvetini ispat etmesi ise mucize izhar etmeye bağlıdır. Aksi takdirde peygamberlik iddiasında bulunan herkese itaat gerekli olurdu. Bu durumda bir şahsın mucize göstererek nübüvvet iddiasında sadık olduğunun bilgisi, yalancı peygamberin elinde mucizenin meydana gelmesinin kabih olduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu bilgi de ancak hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmekle elde edilir. Zira bu süreçte peygambere inanılması

⁶³⁵ Seyyid Cevâd Vereî, “Medeyât ve hudûdü’l-akl fi’istinbât inde’l-allâme el-Bihbehânî”, *Dirâsât fi’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 23 (2016), 3; Bkz. Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 96, 369.

⁶³⁶ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidin*, III, 516.

⁶³⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 369; Mehdî en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidin*, I, 101; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 142.

⁶³⁸ Bu gerekçe mutedil bazı Ahbârîler tarafından da kabul görmüştür. Örneğin Şehâbüddin el-Kerekî, hüsün ve kubhun akliliğini inkar eden kimsenin dinin esası konusundaki hiçbir meselede kesinliğe ulaşamayacağını, zira bunu reddetmenin, yalancı peygamber elinde mucizenin zuhur etmesini tecviz etme ve bundan dolayı peygamberlerin doğruluğuna güvenilemeyeceği sonucunu doğuracağını ifade etmiştir. Bkz. Kerekî, *Hidâyetü’l-ibrâr ilâ tarîki’l-eimmeti’l-athâr*, 251-252.

zorunlu olmadığı için onun vahyi gerekçe göstererek yalancının elinde mucizenin meydana gelmesinin kabih olduğunu söylemesi bir anlam ifade etmez. Bu gerekçe farklı bir açıdan şöyle de izah edilmiştir: Mucize üzerinde düşünme vacip olmadıkça insanların bunun üzerinde düşünmeye zorlanması makul değildir. Mucize üzerinde düşünmek için bunun mükellefe vacip olması gerekir. Bu vacipliği de peygamber söyleyemez. Zira henüz ona inanılmamıştır. Dolayısıyla bu konuda düşünmenin vacip olması aklın ulaştığı bir hüküm olmalıdır. Aksi takdirde bu durum peygamberlerin, davalarında susturulması sonucunu doğurur ki bu da peygamber vasıtasıyla dini gönderen Allah için bir nakisa olurdu.⁶³⁹

Bu gerekçe peygamberlik iddiasında bulunan ile bu iddiaya muhatap olan insan arasında geçen farazi bir diyalog ile de anlatılmıştır: Peygamberlik iddiasında bulunan kişi muhatabına “Beni tasdik et.” dediğinde muhatabı onun doğruluğunu bilmeden tasdikini kendisine vacip olmadığını söyler. Bunun üzerine peygamber, “Öyleyse bunu bilmek için mucizelerim hakkında düşün.” dediğinde muhatap “Nazar vacip değil ki düşüneyim.” der. Böyle cevap verilince peygamber susturulmuş olur. Hatta delilleri araştırmanın vacip olmadığı görüşüne tutunup şeriatı ikrar etmediği için bu kimseye uhrevî ceza da lazım gelmez.⁶⁴⁰ Böyle bir şeyi de dinî açıdan kabul etmek mümkün olmadığına göre zorunlu olarak hüsün ve kubhun akliliği kabul edilmiş olur.

iv. Hüsün ve Kubuh Aklî Olmasaydı Marifet ve Nazar gibi Vaciplerin Vücûbu Şer‘in Gelmesine Bağlı Olurdu

Vaciplerin vücûbü, şer‘î bildirimin gelişine bağlı olsaydı, bu durum peygamberlerin görevlerini anlamsız hale getirirdi. Zira peygamber, mucize izhar ederek nübüvvet iddiasında bulunsa, nübüvvete inanması gereken kişilerin bu konu üzerinde akıl yürütmesi (nazar), nazarın vacip olması için aklî bir zorunluluk olmadığından gerekli olmazdı. Ancak İmâmiyye’ye göre muhtemel zararı defetmek için nazar aklen vaciptir.

Kelamcılara göre insana ilk vacip olan husus, Allah’ı tanıma ve peygamberin doğruluğunu tasdik etmektir. Ancak hüsün ve kubhun şer‘î olduğu kabul edildiğinde Allah’ın varlığının bilinmesinin (marifet) ve mucize üzerinde düşünerek peygamberin doğruluğuna inanmanın vacip olmaması gerekirdi.⁶⁴¹ Zira hüsün ve kubhun şer‘î olduğunun iddia edilmesi, marifetin vacip olmasının, marifeti vacip kılanın bilinmesine bağlı olduğu sonucunu doğurur ki bu da aklen devir ve teselsülü gerektirir.

⁶³⁹ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidin*, III, 520, 522.

⁶⁴⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 369; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 141.

⁶⁴¹ Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 148.

Bu konuda Ca'ferî usulcüler tarafından aksi görüşte olan Eş'ariyye'ye karşı çeşitli cevaplar verilmiş ve Mu'tezilî perspektifte konu savunulmuştur.⁶⁴²

6. Konunun Değerlendirilmesi

Aklın bir konuda “iyidir” dolayısıyla “yapan övgüyü hak eder” veya “kötüdür” dolayısıyla “yapan yergiyi hak eder” şeklindeki değerlendirmede bulunması yargı içeren önermelerle olmaktadır. Bu önermelerin, mantık ilminde hangi kategoriye girdiğinin tespiti önemlidir. Zira kıyasların epistemolojik değeri, önermelerinin kesinlik veya zanniliğine bağlı olarak belirlenir. Bahrülulûm'un kısaca değinmesi dışında incelediğimiz dönem usul eserlerinde bu konunun ele alındığını tespit edemedik. Bahrülulûm *el-Fevâidü'l-usûliyye* isimli eserinde bir fiilin iyilik veya kötülükle nitelenmesinin vicdanla idrak edilen bir husus olduğuna dikkat çeker ve aklın bir konudaki iyi veya kötü olduğuna dair önermelerinin “vicdâniyyât” kategorisine girdiğini ifade eder.⁶⁴³

Çağdaş dönemde konu hakkında izahlarda bulunan usulcü hem mantık hem de usul alanında eser yazmış Muhammed Rızâ el-Muzaffer'dir. Muzaffer'e göre bu tür aklî hükümlere, meşhûrât kategorisinde bulunan “ârâ-yı mahmûde” ve “te'dibât-ı salâhiyye” denilmektedir. “Adalet hasendir”, “zulüm kabihtir” gibi hüsn ve kubha dair önermeler bu kategoriye girmektedir. Bu tür önermelerin özelliği akıl sahibi varlıkların, akıl sahibi olmalarından dolayı uzlaşî içinde olmasıdır. Meşhûrât türü önermelerin, akıl sahibi varlıkların uzlaşısının ötesinde bir gerçekliği yoktur. Bu yönüyle yakîniyyât türü önermelerden ayrılır. Meşhûrât türü önermeler ile yakîniyyât türü önermeler arasındaki fark şudur: Yakînî önermeler, “bütün parçadan büyüktür” önermesindeki olduğu gibi dış dünyada gerçekliği olan kesin bilgilerden oluşur. Meşhûr önermeler ise dış dünyada kesin bir gerçekliği olmamakla birlikte akıl sahibi varlıkların hemen tamamının üzerinde uzlaştığı genel kabullerden oluşur. İki kategori arasında şöyle bir fark daha vardır: Yakînî önermelerde devrede olan nazarî akıldır, meşhur önermelerde amelî akıldır. Zira meşhur önermelerde bir fiilin, yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan yakînî önermeler burhânî kıyaslarda kullanılırken ârâ-yı mahmûde önermeleri, cedel ve hatâbe türü kıyaslarda kullanılır.⁶⁴⁴

Muzaffer'in bu görüşünü, mantık ilminin en önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ'dan aldığı düşünülmektedir. Zira İbn Sînâ ârâ-yı mahmûde önermelerini meşhûrât kategorisi altında ele alır. Ona göre bu tür önermelerin bu kategoride ele alınması, yaygınlığıyla alakalıdır. İbn Sînâ ârâ-yı mahmûde

⁶⁴² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, III, 525; Tartışma için bkz. A'recî, *el-Mahsûl*, II, 413.

⁶⁴³ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 209, 211-212.

⁶⁴⁴ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 195; a.mlf., *el-Mantık*, 293-296.

önergelerini şöyle tanımlamıştır: “Toplumun genel kabulleri konusunda bir eğitimden geçmeyen, bunun dışında tikelleri araştırarak genel kabuller konusunda sağlıklı neticelere ulaşmak için bir gayret göstermeyen ve tabiatında bulunan şefkat, utanma, şeref, haysiyet gibi ahlaki faziletlerin sesine kulak vermeyen kimsenin sadece aklı, hissi ve vehmiyle baş başa kaldığında ulaşamayacağı önermelerdir.” İbn Sînâ’ya göre “bir insanın malını çalmak kabihtir” veya “yalan söylemek kabihtir” türünden önermeler bu kapsamdadır. Belli bir ahlaki eğitimden geçmeyen insan aklı bu yargılarda bulunamaz. Onun bu önermeleri bilmemesi ve bu konularda tevakkuf etmesi mümkündür. Bundan dolayı meşhûrât türü önermelerin bazıları doğru, bazıları da hatalı olur. Bu kategorideki doğru olan önermelerin doğruluğu, evvelî/yakînî önermelerdeki gibi zorunlu olarak değil akıl yürütme ve düşünmeyle anlaşılır. Yakînî önerme doğru ise buna “sâdık”, yanlış ise buna “kâzib” denir. Meşhûr önerme doğru ise buna “mahmûd”, değilse “şenî” denir. Her sadık önerme mahmûd olmak zorunda olmadığı gibi her kâzib önerme şenî olmak zorunda değildir. Sadık olan nice şenî önermeler olduğu gibi kâzib olan nice mahmûd önermeler vardır. Peygamberlerin getirdiği şeriatlara tâbi olan insanlar bu önermelerin doğruluğu üzerinde uzlaşma içindedir. Bu önermelerden bazıları, bütün insanların kabulüne mazhar olması cihetiyle diğerlerinden daha güçlü olabilir. Ancak her halükarda bu önermelerin doğruluğu bir delile muhtaçtır.⁶⁴⁵

Gazzâlî, mantikî kıyas konusunu ele aldığı eserinde meşhûrât önermelerinin kabulünü sağlayan birtakım sebeplerin olduğunu, zira salt aklın bu konuda, sebepler olmadan herhangi bir karara varamayacağını ifade ederek İbn Sînâ’nın görüşlerini tekrar eder. Gazzâlî’nin yaklaşımına göre bu sebeplerden biri de dini terbiyedir (te’dibât-ı şer’iyye). Bu dinî terbiye çocukluktan itibaren verildiği için bu tür önermeler sanki yakînî bilgi imiş kabul edilir. Halbuki söz konusu eğitim olmasaydı bunların hasen veya kabih olduğuna hükmedilemeyecekti. Ancak şer’ bunları hasen veya kabih kıldığı için ve buna göre bir eğitim verildiği için insanlar bunu bu şekilde kabule mecbur kalmışlardır.⁶⁴⁶ Gazzâlî böyle diyerek hüsün ve kubhun aklî değil şer’î olduğu sonucuna varmaktadır. Ona göre belli bir dini terbiyeden geçen kimselerin bu önermeleri kabul etmesi, bu tür kabullerin dine dayandığını dolaylı olarak kabul etmek anlamına gelir.

Gazzâlî, meşhûrât kategorisindeki önermelerin ne hepsinin doğru ne de hepsinin yanlış olduğunu, doğru olanların tespiti için akıl yürütmenin gerekli olduğunu, mahmûd olmakla sadık olmanın, şenî olmakla kâzib olmanın birbirinden farklı olduğunu, sadık olan nice şenî önermeler

⁶⁴⁵ Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât maa şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî* (Beyrut: Müessesetü’n-Nu‘man, 1993), I, 350-353; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013), 102, 104.

⁶⁴⁶ Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mî’yarü’l-ilm ilmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013), 268.

olduğu gibi kâzib olan nice mahmûd önermelerin bulunduğunu ifade ederek isim vermeden İbn Sînâ'nın cümlelerini tekrar eder. Mahmûd önermelerin mutlak olarak doğru kabul edilemeyeceğini ancak bazı şartlarla doğru sayılabileceğini belirtir. Örneğin “doğru söylemek iyidir” önermesi mutlak olarak doğru kabul edilmez. Öldürülmek istenen peygamberin yerini tarif etme gibi bir durum söz konusu olduğunda doğru söylemek kötü hale gelebilir. Gazzâlî'nin mahmûd önermeler hakkındaki değerlendirmesi özetle şudur: Bu tür önermeler doğruya yakın ancak yalana ihtimali olan önermelerdir. Bu nedenle bu önermeler yakînî bilgi veren burhânî kıyaslarda kullanılmaz. Bunlar zannî bilgi veren fikhî kıyaslar için kullanılır.⁶⁴⁷ Gazzâlî bu açıklamasıyla hüsün ve kubuh önermelerinin kesin değil zannî sonuç verdiğini ve bu önermelerle ulaşılan sonucun tartışmaya açık olduğunu söylemiş olmaktadır.

Meşhur filozof ve mantıkçı Nasîrüddîn et-Tûsî (v. 672/1274) de İbn Sînâ'nın eserine yazdığı şerhte meşhûrât kategorisindeki önermelerin, meşhur olmasının sebeplerini sıralamıştır. Bu bağlamda “adalet hasendir” gibi ârâ-yı mahmûde önermelerinin sebebi, kamu yararını veya ahlaki faziletleri içermesidir. Bunlara şeriatların yazılı olmayan yasaları da denilmektedir. İlahi kaynaklı bir dine mensup olan kişilerin tamamının bu önermelerde uzlaşa içinde olması bundan kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁸

Muzaffer ârâ-yı mahmûde dışında, bir önermenin meşhur kategorisine girmesi için başka sebeplerden de bahsetmiştir. Ancak bunlar, akıl delili kapsamında kullanılmaya elverişli değildir. Örneğin, örf, psikolojik saikler veya birtakım kişisel mülahazalarla iyi veya kötü hakkında oluşan sübjektif kanaatler hüsün kubuh tartışmasına dahil edilemez.⁶⁴⁹

Ca'fer es-Sübânî, İbn Sînâ'nın temellendirdiği ve Gazzâlî ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin geliştirip savunduğu bu yaklaşıma itiraz etmiştir. Ona göre bunun kabul edilmesi durumunda hüsün ve kubhun aklîliği ilkesi temelinden yıkılır ve Allah'ı tanımanın gerekliliği, nübüvvetin ispatı gibi bu ilke üzerine bina edilen kelimeler ve usûl-i fıkha dair pek çok mesele temelsiz kalır.⁶⁵⁰ Bundan dolayı Sübânî hüsün ve kubuh önermelerinin fitrî olduğunu ispat etme sadedinde İranlı filozof Abdürrezzâk el-Lâhîcî'nin (v. 1072/1661[?])⁶⁵¹ ve Hakîm-i Sebzevârî namıyla meşhur İranlı filozof Hâdî-i Sebzevârî'nin (v. 1289/1872)⁶⁵² konuyla ilgili yaklaşımlarını paylaşmıştır. Bu iki filozof özetle söz konusu önermelerin bir itibarla meşhûrâtan sayılmakla birlikte başka bir itibarla zarûriyyâtan sayıldığını, bu önermelerin

⁶⁴⁷ Gazzâlî, *Mî'yaru'l-İlm*, 268, 270.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, I, 352-353.

⁶⁴⁹ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 208-209.

⁶⁵⁰ Sübânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'”, 28-31.

⁶⁵¹ Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali”, *TDVİA* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁶⁵² Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Keith Hitchins, “Hâdî-i Sebzevârî”, *TDVİA* (Erişim 27 Eylül 2022).

herhangi bir dine mensup olmayan insanlar tarafından da fitrî olarak kabul edildiğini, dolayısıyla bir itibarla bu önermelerin zarûrî önermeler kapsamında da değerlendirileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵³

Sonuç olarak her ne kadar konuyla ilgili farklı yaklaşımlar olsa da hüsün ve kubuh önermelerinin, çoğunluk tarafından meşhûrât kategorisinde değerlendirilen ârâ-yı mahmûde önermeleri olduğu genel kabul görmüştür. Bu önermeler, sadece belli bir dini eğitimden geçen insanların kabul edebileceği ve yakînî bilgiymiş gibi telakki edilen önermeler olup zarûriyyât kapsamında değerlendirilmez. Bahrülulûm'un bu önermeleri, zarûriyyâtın bir türü olan vicdâniyyât kapsamında ele almasına gelince bu yaklaşım kanaatimizce isabetli değildir. Zira “insanın herhangi bir bilgiye sahip olduğunu, açlığını veya öfkesini bilmesi gibi iç duyuyla hissedilen bilgiler” şeklinde tarif edilen⁶⁵⁴ vicdâniyyât, kişisel ve sübjektif bir nitelik arz ettiği için bir başkası için kanıt değeri taşımaz.⁶⁵⁵

Öte yandan hüsün-kubuh yoluyla elde edilen aklî hüküm sadece büyük önermelerde (kübrayât) geçerliliğe sahiptir, küçük önermelerde (suğrayât) ise hata olabilir.⁶⁵⁶ Örneğin adalet ve doğruluğun hasen; zulüm ve yalanın kabih olması, olaylardan bağımsız soyut doğrular olmakla birlikte herhangi bir somut olayın adalet veya zulüm olup olmadığı meselesi tartışmaya açıktır. Halbuki usûl-i fıkıhta önemli olan tikel olaylar hakkında hüküm tesis etmeye yarayan metotları geliştirmektir. Mantikî kıyas formunda meseleyi ele alacak olursak “Adalet hasendir” yargısı büyük önermedir. “Filan işi yapmak adaletlidir” yargısı ise küçük önermedir. Bu iki önermenin sonucu ise “Filan işi yapmak hasendir” şeklindedir. Bu örnekte aklın büyük önerme konusundaki hükmü, zarûrî kabul edilip geçerli sayılsa bile küçük önerme tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bu durumda ulaşılan sonuç da tartışmaya açık hale gelmektedir. Şu halde aklın somut olaylar hakkında verdiği hükümler zannî olup hatadan masûn değildir. Konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse; mücerret akıl, zulmü kabih görür ve zulmü yapan kimseyi zemmeder, cezaya müstahak olduğuna hükmeder. Ancak herhangi bir fiilin zulüm olup olmadığı konusuna gelince burada akıl sahibi varlıklar arasında ihtilaf vuku bulur. Bazı insanlar, çevrenin ve geleneklerin etkisinde kalarak zulüm olmayan bir olayın zulüm olduğuna karar vermiş olabilir. Sonuç olarak aklın soyut mefhumlar hakkındaki hükümlerinde hata söz konusu değildir. Ancak aklın cüz'î meselelere ilişkin hükümlerinde hata söz konusu olabilir. Şu durumda somut cüz'î bir meselenin şer'î hükmüne ulaşmak için soyut hüsün ve kubuh önermelerini kullanmak doğru bir yöntem olmayacaktır.

⁶⁵³ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle'l-akli ve's-şer'", 32-34.

⁶⁵⁴ Muzaffer, *el-Mantık*, 284; Ali Durusoy, “Yakîniyyât”, *TDVİA* (Erişim 16 Nisan 2023).

⁶⁵⁵ Çağrı, “Zarûriyyât”.

⁶⁵⁶ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 76.

B. AKLIN HÜKMÜ İLE ŞER‘İN HÜKMÜ ARASINDAKİ MÜLÂZEMET

1. Mülâzemet Teriminin Anlamı

Ca‘ferî usulünde mülâzemet, aklın hükmünün şer‘in hükmünü gerektirmesi anlamında kullanılır.⁶⁵⁷ Bu düşünce, literatürde “Aklın hükmettiği her şeye şer‘ de hükmeder.” cümlesiyle ifade edilmektedir.⁶⁵⁸ Hüsün ve kubhun aklî olduğu fikrini benimseyen usulcülerin çoğunluğu, “akıl sahibi varlıkların herhangi bir konuda hükme varmasının, Şâri‘in de akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle aynı hükme varması” anlamındaki mülâzemeti kabul etmişlerdir. Onlara göre aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasında iki yönlü bir mülâzemet vardır. Yani aklın hükmettiği her şeye şer‘ de hükmeder, şer‘in hükmettiği her şeye akıl da hükmeder.⁶⁵⁹ Usulcüler genellikle hüsün ve kubuh ile mülâzemet meselelerini iki ayrı başlıkta incelemek yerine birlikte ve iç içe ele almışlardır.⁶⁶⁰ Ancak biz bu çalışmada konunun önemine binaen mülâzemet konusunu ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük.

Sözlükte, bir şeyin başka bir şeyden ayılmasının imkansızlığı anlamına gelen mülâzemet, mantık ilminde “bir şeyin başka bir şeyi iktiza etmesi” şeklinde tarif edilir. Örneğin güneşin doğması gündüzün varlığını iktiza etmektedir. Mülâzemette gerektirene (güneşin doğması) melzûm, gerekene (gündüzün varlığı) ise lâzım denir.⁶⁶¹

Ca‘ferî usulcülerin çoğunluğu, aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasında mutlak bir mülâzemetin olduğunu kabul ederler. Bu görüşte olanlara göre aklın hasen gördüğü ve övdüğü her davranışın failini Şâri‘ sevaba nail eder. Aynı şekilde aklın kabih gördüğü her davranışın failini de uhrevî cezaya müstahak kılar.⁶⁶² Dolayısıyla akıl ve şer‘ arasında telâzüm ilişkisi vardır. Birinin diğerinden ayrılması mümkün değildir. Sağlıklı düşünen bir akıl bir şeye hasen veya kabih derse bundan şer‘in de aynı hükmü verdiği

⁶⁵⁷ Muasır usul eserlerinde mülâzemetler, aklın şer‘den bağımsız olarak hükme ulaşması açısından müstakil ve gayr-i müstakil diye ikiye ayrılmıştır. Tezin bu başlığında aklın hüsün ve kubuh vasıtasıyla şer‘den bağımsız olarak ulaştığı hükmün şer‘in hükmünü gerektirmesi anlamına gelen müstakil mülâzemet konusu ele alınacaktır. Gayr-i müstakil mülâzemetler olarak ifade edilen iczâ, mukaddimetü’l-vâcib, emir ve nehyin içtimai, zıd meselesi ve nehyin fesâda delaleti konuları ise araştırma kapsamı dışında olduğundan inceleme konusu yapılmayacaktır. Gayr-i müstakil mülâzemetler için bkz. Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 213-310.

⁶⁵⁸ كلما حكم به العقل حكم به الشرع

⁶⁵⁹ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 503.

⁶⁶⁰ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 207-208.

⁶⁶¹ Heysem Hilâl, *Mu‘cemu mustalahi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 2003), 324.

⁶⁶² Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 206.

kesin olarak anlaşılır. Aslında burada akıl, hüküm koymamakta Şâri'in hükmünü keşfetmektedir.⁶⁶³ Nitekim Ca'ferî usulcülerin şer'î hüküm tariflerinde Sünnî usuldekine paralel bir şekilde hüküm koyucunun Şâri' olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶⁴

Mülâzemeti kabul eden usulcüler, mülâzemet önermesini, hüsün kubuh önermesinin bir devamı olarak görmüşlerdir. Onlara göre hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunanların mülâzemeti de kabul etmeleri gerekir.⁶⁶⁵ Mülâzemeti kabul edenlere göre Şâri'in övmesi, onun sevap vermesi, yermesi de onun cezalandırması anlamına gelmektedir. Çünkü övgü, hayırla karşılık vermek anlamına geldiğinden sevabı da kapsar. Aynı şekilde yergi de kötülükle karşılık vermek anlamına geldiğinden cezayı da kapsar.⁶⁶⁶ Ancak böyle düşündüğümüz takdirde aklî hüküm aynı zamanda şer'îlik vasfı kazanır. Eğer mülâzemet kabul edilmezse aklî hükme şer'îlik vasfı yüklenemez. Buna göre; akıl sahibi bir varlık olan Şâri'in övgüsüne mazhar olan kişi onun sevabına nail olmuş, buna mukabil onun yergisine müstahak olmuş kişi de cezayı hak etmiş demektir.⁶⁶⁷ Aklın bir fiili övmesi, doğrudan o fiili yapana sevap verilmesi, bunun mukabilinde bir fiili yermesi de doğrudan o fiili yapana uhrevî ceza verilmesi şeklinde anlamak doğru değildir. Zira sevap ve ceza aklî değil şer'î konulardır. Aklın hükmüne dayanmaz. Akıl burada öncelikle bir fiilin iyi veya kötü olduğunu, yani yapılması durumunda failinin övüleceğini veya yerileceğini idrak ettikten sonra aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki kurulacak mülâzemet neticesinde sevap veya cezanın terettüp edeceği sonucuna ulaşır.⁶⁶⁸

Ayetlerde ve ahbârda geçen ma'rûf-münker, tayyib-habîs gibi kavram çiftlerinin insanların zihninde ve fitratlarında var olması aslında akıl ile şer' arasında bir mülâzemet ilişkisi olduğuna delalet etmektedir.⁶⁶⁹ Zira ayetlerde kullanılan bu tür kavramlar, insanların zihin dünyasında bir karşılığı olan anlamlara tekabül etmektedir. Şu durumda topluma göre ma'rûf olan davranış biçimleri Şâri' nezdinde de ma'rûf olduğu gibi topluma göre münker sayılan fiiller Şâri' nezdinde de münkerdir. Öte yandan ahbârda geçen kabih vb. ifadeler de insan aklının bir fiilin hasen veya kabih oluşunu idrak ettiğine işaret olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Hz. Ali hutbelerinden birinde peygamberlerin insan fitratının hükmettiği konuları hatırlattığına dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: "Peygamberler, tebliğ ile insanlara

⁶⁶³ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 55.

⁶⁶⁴ Bu tariflerde şer'î hüküm, kısaca Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı ya da fiil veya terki mükelleflerden talep etmesi yahut bu ikisini eşitlemesi olarak tarif edilmektedir. Tarifler için bkz. Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, 50; Amilî, *Zübdetü'l-usûl*; Amilî, *Zübdetü'l-usûl*, 102; Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, I (1), 95, 102.

⁶⁶⁵ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 341-342.

⁶⁶⁶ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 207.

⁶⁶⁷ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 207.

⁶⁶⁸ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 324.

⁶⁶⁹ İlgili ayetler için bkz. el-A'râf 7/157; en-Nahl 16/90; Lokmân 31/17.

delil ve hüccet getirmek, akıllarda gizli olan hazineleri onların gözleri önüne sermek için gönderilmiştir.” Bu ifadeden de anlaşılmaktadır ki aslında vahiy, yeni hakikatler ortaya koymak için değil insanın aklında var olan hakikatleri ortaya çıkarmak için gelmektedir. Bu yaklaşım da aslında akıl ile vahiy arasında bir uzlaşının ve uyumun varlığına işaret etmektedir.⁶⁷⁰

Burada şunu da ifade edelim ki; aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasındaki mülâzemeti düşünen akıl, hüsün ve kubhu idrak eden aklın aksine nazarî akıldır. Amelî akıl, hüsün ve kubuh vasıtasıyla bir fiilin yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğunu idrak ettikten sonra nazarî akıl, amelî aklın bu hükmü ile şer‘in hükmü arasında bir mülâzemet ilişkisini kurar.⁶⁷¹

Mülâzemet usul literatüründe birkaç şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan biri, “aklın hükmettiği her şeyin bir benzerine şer‘ de hükmeder” şeklindedir. Bu yoruma göre aklın müstakil olarak hükmettiği konularda iki hüküm ve iki hakim vardır. Bir diğer yoruma göre “aklın hükmettiği şeyin aynısına şer‘ de hükmeder ve aynı hükmü tasdik eder” şeklindedir. Bu yoruma göre tek hüküm ancak iki hakim vardır. Son yoruma göre ise söz konusu ifade “aklın hükmettiği şey, şer‘in hükmettiği şeyin bizzat kendisidir” şeklinde anlaşılır. Şöyle ki, nebi, açıkta Şâri‘in elçisi olduğu gibi akıl da gizlide Şâri‘in elçisidir. Bu yaklaşıma göre hüküm de hakim de tektir.⁶⁷² Ca‘ferî usulcülerin bu son görüşü kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Mülâzemet tezinin arka planında iki temel tez yatmaktadır. Bunlardan birisi Şâri‘in akıl sahibi bir varlık oluşu, diğeri de onun adil ve hakîm bir varlık olarak doğru ve gerçek olanın hilafına bir hüküm vermesinin caiz olmayışdır. Buna göre bütün akıl sahibi varlıklar, bir fiilin övgüye değer veya yergiyi hak eder olduğuna hükmediyorsa akıl sahibi bir varlık olarak Şâri‘in de bu fiili övgüye değer veya yergiyi hak eder bulması gerekir. Şâri‘in bir fiili övgüye değer bulması o fiile sevap vermeyi, aynı şekilde yergiyi hak eder bulması da uhrevî ceza vermeyi gerektirir. Zira akıl sahibi bir varlığın övgüye değer bulduğu bir fiilin failini ödüllendirmesi, yergiyi gerektirecek bir fiili yapanı da cezalandırması beklenir. Mülâzemet aslında budur. Ancak iş burada da kalmamaktadır. Zira bu argümandan şer‘î hükme ulaşmak için bir adım daha atılması gerekmektedir. O da sevap kazandıran fiillerin Allah tarafından vacip kılınması, uhrevî cezayı gerektiren fiillerin de haram kılınması gerekir. Zaten şer‘î vacip ve şer‘î haram terimleriyle yapılması veya yapılmaması durumunda uhrevî cezaya müstahak olmadan başka bir şey de kastedilmemektedir.⁶⁷³ Aksi takdirde Allah’ın hikmetli bir iş yapmadığı sonucuna varılır ki bu

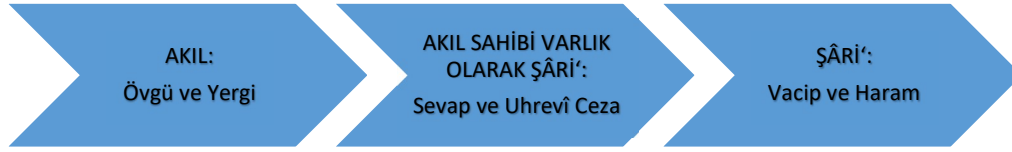
⁶⁷⁰ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’ş-şer’”, 65; Benzer bir yaklaşım için bkz. Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 351, 352.

⁶⁷¹ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 348-349.

⁶⁷² Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’ş-şer’”, 8-9.

⁶⁷³ Murtazâ Ensârî, *el-Fevâidü’l-usûliyye*, nşr. Hasan el-Merâğî (Tahran: Şems-i Tebrizî, 2005), 560.

Allah için caiz değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse Ca'ferî usulcüler hüsün ve kubuh vasıtasıyla şer'î hükme ulaşmayı üç aşamalı bir süreç olarak tarif ederler:⁶⁷⁴



Mülâzemet kaidesinin çift yönlü olarak doğru olduğu kabul edilmiştir. Yani aklın hükmettiğine şer' hükmettiği gibi şer'in hükmettiğine akıl da hükmeder. Bunu usulcüler, akıl ile şer' arasında tam bir mutabakat olduğu teziyle açıklamışlardır. Şer'in hükmettiği bir konuda aklın da aynı hükmü vermesi şöyle izah edilir: Şer'in hükmettiği her konuya akıl, Şâri'in o konu hakkında tayin ettiği özel hükmün veriliş amacına (cihet) muttali olursa şer'in hükmüne muvafık hükmeder. Zira kendisinden kabih bir iş sadır olmayan adaletli ve hikmetli yaratıcıdan kabih bir hüküm sadır olmaz. Ayrıca mercûh olanın tercih edilmesi kabihtir. Müreccih olmadan tercih etmek ise muhaldir. Örnek vermek gerekirse namaz ve zekat için vaciplik hükmünü; içki ve domuz eti için haramlık hükmünü tayin etmek, ya bunlardaki hüsün ve kubhu tercih ettiren bir cihetten dolayıdır ya da zamana, mekana veya şahsa göredir. Bu cihet, hükmün seçilmesi için tam bir illettir. Şayet akıllarımız bu illete, illet olması yönüyle muttali olsa şer'in hükmettiği gibi buna hükmeder. Bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir: Hakkında hüküm verilen fiilin aslında tercih edilecek bir ciheti bulunabilir, ancak Şâri' bunu kulu imtihan etmek için o cihetin gerektirdiği hükmün dışında başka bir hüküm verebilir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bu varsayım, zikredilen yaklaşıma aykırı değildir. Çünkü her ne kadar emredilende bir maslahat olmasa da imtihanın kendisi zaten bir maslahattır. Buna Hz. İbrahim'in oğlunu boğazlamaya yeltenmesi olayı örnek verilebilir. Burada maslahat, Hz. İbrahim'in denenmesidir, boğazlamaya yeltenmesi değil. "Şer'in hükmettiği şeye akıl da hükmeder." kaidesi şöyle özetlenmiştir: Akıl, Şâri'in muradına tâbi olduğundan Şâri' tarafından bir fiilin, yapılmasının talep edildiğine muttali olduğunda bu talebin hasen olduğuna hükmeder. Aynı şekilde akıl, bir fiilin imtihan için talep edildiğine muttali olduğunda imtihan açısından bu talebin hüsnüne hükmeder.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserinin "Hâkim" bahsinde mezheplerin genel olarak görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu konuyla ilgili şu sonuca varır: Aklın fiildeki iyi veya kötü özellikleri idrak ettiğini inkar etmek somut delilleri görmezden gelmektir. Ancak aklın iyi görmesinin sevapla, kötü görmesinin de uhrevî ceza ile alakalı olduğunu söylemek delillerle ispatlanmış bir mesele değildir. Bu konuda aklın idrakinin ulaştığı son nokta; iyi olan fiili yapanın övüleceği, kötü olan fiili yapan kimsenin de yerileceği yargısıdır. Övgü ile sevap, yergi ile uhrevî ceza arasında bir mülâzemet kurmak mümkün değildir. Bkz. Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, nşr. Ahmed İnâye (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), I, 31.

⁶⁷⁵ Kummî, *el-Kavânin*, III, 13-14.

2. Usulcülerin Konuyla İlgili Görüşleri

Ahbârî ekolün güçlü olduğu dönemde yaşayan Fâzıl et-Tûnî (v. 1071/1660) hüsün ve kubuh aklîliği vasıtasıyla borcun ödenmesinin gerekliliği, zulmün haramlığı, iyilik yapmanın müstehap oluşu gibi aklın nastan bağımsız olarak hükmüne ulaştığı konularda aklî vücûb ve hurmete hükmedeceğini, ancak hüsün ve kubuh ile şer‘î hükmün ispatı konusunda “nazar ve teemmül” edilmesi gerektiğini ifade ederek bu konuda ihtiyatlı bir dil kullanır.⁶⁷⁶ Tûnî teklifin ancak peygamber göndermekle olacağını ifade eden ayet ve rivayetleri bu hususta delil getirir. Nitekim peygamber gönderilmeden önce teklifin olmayacağı konusunda varit olan haber tevâtür seviyesindedir. Ayrıca lütuf teorisini⁶⁷⁷ öne sürerek nassın varit olmadığı hususlarda akıl hükmetse bile uhrevî ceza vermenin caiz olmayacağını belirtir. Öte yandan ona göre insanların maslahatına ve mefsedetine neden olacak şeyleri beyan etmek Allah için zorunludur. İnsanlara bunları öğretmek için masum bir imamın her zaman bulunması gereklidir. Buna göre insanların maslahatına ve mefsedetine neden olacak şeyler, akılla değil imamların verdikleri bilgiyle bilinir. Tûnî’ye göre akıl, Allah’ın bazı fiillerin hükümlerini mücerret olarak akılların idrakine havale etmesini uzak görür. Zira akıllar, nassa dayanmadan bu konuları idrak noktasında şiddetli ihtilaf ederler. Peygamberlerin gönderilmesi ve vasilerin (imamlar) tayin edilmesinin hikmetlerinden biri de ihtilafları ortadan kaldırmaktır. Tûnî, mülâzemet yöntemiyle ispat edilen hükümlerde şer‘î bildirimin olmadığı bir örneğin neredeyse yok gibi olduğunu ifade ederek bu konunun tartışılmasını çok anlamlı bulmaz. Tûnî zikrettiği bu delillerden sonra hakkında nassın varit olmadığı şer‘î hükümlerin ispatı konusunda bu yönetime dayanmanın problemli olduğu sonucuna ulaşır.⁶⁷⁸

Tûnî, aklî haramın, şer‘î haram anlamına gelmeyeceğini ifade sadedinde şunları belirtir: Şer‘î haram, mükellefin yapması durumunda uhrevî cezaya çarptırılması caiz olan hususlardır. Dolayısıyla aklî çıkarımla sadece uhrevî cezaya müstahak olma tanımlaması şer‘î haram için yeterli değildir. Tûnî’ye göre bir fiilin Allah katında hoş görülmemesinin, bu fiili işleyen kimsenin uhrevî cezaya müstahak olmayı gerektirdiği düşüncesinin bedîhî olduğu tezi kabul edilebilir değildir.⁶⁷⁹ Mehdî en-Nerâkî Tûnî’nin bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır: “Her akıl ve hikmet sahibi varlık katında hoş görülmediğinde şüphe olmayan aklî haram, Allah katında da haramdır. Bu takdirde nasıl olur da akıl, fiilde bulunan kubuh cihetini idrak ettikten sonra ulaştığı aklî haram hükmünden dolayı uhrevî cezadan söz edilmez? Bu durumda sanki Şâri‘ şöyle demiş olmaktadır: ‘Fılan fiil, benim katında hoş görülmez.

⁶⁷⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 171. Ayrıca bkz. Kazvîni, *Netâicü’l-efkâr*, 145.

⁶⁷⁷ Akıl deliline yönelik itirazlar sadedinde ileri sürülen lütuf teorisi hakkında bilgi için “Aklın Delil Oluşuna Yapılan İtirazlar” başlığındaki ilgili alt başlığa bakılabilir.

⁶⁷⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 174.

⁶⁷⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 175.

Sen de aklınla biliyorsun ki her akıl ve hikmet sahibinin yanında bu iş hoş görülmez. Ancak buna rağmen bu fiili yaparsan sana azap etmem.’ Böyle bir yaklaşım Allah’ın mükellefi haram bir işi yapmaya teşvik etmesi (*iğrâ*) anlamına gelir ki bu, Allah için caiz değildir.”⁶⁸⁰

Çağdaş usulcülerden Ca’fer es-Sübânî, Tûnî’nin görüşlerini değerlendirmiş ve onun akıl delilinin birinci aşamasını yani hüsün ve kubhu aklın müstakil olarak idrak etmesini, aklın ve vicdanın zarurî görmesiyle kabul ederken ikinci aşamayı yani mülâzemeti reddettiğini ifade etmiştir.⁶⁸¹ Ancak Tûnî mülâzemeti doğrudan reddettiğini ifade etmez ve bu konuda şüphe ve tereddüt içerisinde olduğunu ifade eder. Kendisine hüsün-kubuh ve mülâzemet vasıtasıyla şer’î hükme ulaşmayı niçin mutlak olarak reddetmeyip tereddüt içinde olduğunun sorulması üzerine şöyle cevap vermiştir: “Bu konudaki tereddüdüm, zikrettiğim deliller sebebiyledir. Ayrıca peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini bildiren ayete⁶⁸² binaen Allah’ın nezdinde mezmûm ve mekruh olan hususlar hakkında -peygamber gönderilmedikçe- azabın nefyedilmesi, Allah’ın mükellefi mezmûm olan bir şeye teşvik (*iğrâ*) etmesi anlamına gelir ki, bu kabihtir ve maksada (Allah’ın kullarını imtihana tâbi tutması) aykırıdır. Bundan dolayı mülâzemet ilkesinin doğruluğu meselesi tartışılır olmaya devam eder.”⁶⁸³ Onun bu ifadelerinden özellikle iğrâ meselesinden ötürü aklın, hüsün ve kubuh ve mülâzemet vasıtasıyla şer’î hükme ulaşmayı mutlak olarak reddetmediğini ve bu konuda tam bir kanaate varamadığını söyleyebiliriz.

Mülâzemet konusunu eserlerinde dağınık bir şekilde inceleyen Bihbehânî’ye gelince o, berâet ilkesini anlattığı risalesinde mülâzemeteye yönelik eleştiri getirenlere cevaben şunları kaydeder: Aklın sevap ve cezayı bağlayıcı bir şekilde idrak etmesi konusunda bir ittifak söz konusu değildir. Bundan dolayı şer’î bildirim vasıl olmadan akıl, kabihi bir fiilin failinin bağlayıcı bir şekilde uhrevî cezaya müstahak olduğuna hükmedemez. Ancak aklın, bazı fiillerde, zarurî bilgiye dayalı olarak sevap ve uhrevî cezaya hükmettiğini iddia etmek akla uzak değildir.⁶⁸⁴ Bihbehânî’nin bu satırlarda mülâzemeti kabul noktasında ihtiyatlı bir dil kullandığı görülmektedir.

Bihbehânî, başka bir eserinde ise aklın mücerret idrakinin, -Şâri’in hükmettiği sabit olmadıkça- hükümlere şer’îlik vasfı kazandırmayacağını, ancak Mu’tezilî ve Ca’ferî usulcülerin aklın hükmü ile şer’in hükmü arasında mülâzemet kurduklarını ve bunların birbirlerinin kaşifi olduklarını kabul etmelerine rağmen aklın hükmü ile şer’in hükmünü eşitlemediklerini, aklın hükmünü şer’î

⁶⁸⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 51.

⁶⁸¹ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle’l-akli ve’s-şer’”, 7-8.

⁶⁸² el-İsrâ 17/15. Bu ayetle ilgili tartışmalar, “Aklın Delil Oluşuna Yapılan İtirazlar” başlığı altında genişçe ele alınacaktır.

⁶⁸³ Tûnî, *el-Vâfiye*, 175.

⁶⁸⁴ Bihbehânî, *Resâil*, 381-382.

hükmün delillerinden biri yaptıklarını ifade etmiştir.⁶⁸⁵ Bihbehânî bu görüşe katılır. Ancak o, “Aklın bir şeyin vacipliğine hükmettiğini kabul etsek bile onun vacip kılması şer‘î vacipten farklıdır, mutlak manada hükmetmediğinden dolayı aklın vacip kıldığını terk etmekten dolayı uhrevî ceza terettüp etmez.” diyerek bu konuda temkinli bir tavır sergiler.⁶⁸⁶

Bahrülulûm’a göre akıl bir şeyin hasen oluşuna nefsü’l-emrde (haddizatında) hükmettiği zaman Şâri‘in de buna hükmetmesi gerekir. Zira fiilin zatında olan hüsün veya kubuh özelliği şahıslara göre değişmez. Şâri‘ de her durumda musîb olduğu için akıl sahibi varlıklardan farklı bir hükme ulaşması mümkün değildir. Ancak konuyla ilgili asıl tartışma noktası aklen hasen olduğuna hükmedilen fiillerin şer‘an mahbûb olup olmaması ve dolayısıyla emredilip emredilmemesidir. Bahrülulûm bu meseleyi, hüsün ve kubuhun emir ve nehyin sebebi olduğu teziyle açıklar: Bir fiilin zatında hüsün veya kubuh varsa emir ve nehiy tahakkuk eder. Zira sebebin varlığı sonucun varlığını gerektirir.⁶⁸⁷

Mehdî en-Nerâkî’ye göre ise aklın bir fiili iyi görmesi, onu yapanın övgüye nail olması, bir fiili kötü görmesi de onu yapanın yergiye müstahak olması anlamına gelir. Bu durumda aklî vacip ve aklî haramlardan söz edilir. Burada tartışma konusu yapılan mesele, aklî vaciplerin şer‘î vacibi, aklî haramların şer‘î haramı gerektirip gerektirmeyeceği hususudur. Bu gerektirme konusunda şöyle bir akıl yürütme yapılır: Aklen haram kabul ettiğimiz bir fiil, bütün akıl ve hikmet sahibi kişiler tarafından mezmûm edilir. Allah da akıl ve hikmet sahibi bir varlık olduğuna göre onun zemmetmesi ahirette azap etmesini gerektirir. Bu konuda yapılan ikinci bir akıl yürütme de şu şekildedir: Aklî muharremât konusunda uhrevî cezanın olmaması, mükellefi bu tür çirkinliklere teşvik (*iğrâ*) edeceğinden Allah açısından da bu kabih kabul edilir. Allah hakkında böyle bir yargı ise caiz değildir.⁶⁸⁸

Nerâkî, berâet, istishâb gibi akli ilkeleri konu edindiği *Câmiatü’l-usûl* eserinde ise konuyla ilgili şu ifadelere yer vermektedir: “Aklın hüsün ve kubuh hakkındaki hükmü, aralarındaki mülâzemet ilişkisinden dolayı vücûb ve hurmeti keşfedicidir. Aklın hüsün ve kubuh konusunda kesin bir hükme vardığı her yerde şer‘î hüküm elde edilmiş olur. Dolayısıyla bu durumda nassın olmadığı veya hükümsüz bırakılan bir alandan söz edilemez. Zira akıl vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşılmış olmaktadır.”⁶⁸⁹

Nerâkî mülâzemetle gerekçe olarak da Allah’ın hükümlerini idrak konusunda aklın işlevinin bulunduğunu, akıl olmadan söz konusu hükümleri anlamının imkansız olacağını kaydeder. Ancak

⁶⁸⁵ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 96.

⁶⁸⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 352.

⁶⁸⁷ Bahrülulûm et-Tabâtabâi, *el-Fevâidü’l-usûliyye*, 209, 211.

⁶⁸⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidîn*, I, 102-103; a.mlf., Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 51.

⁶⁸⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 57.

Nerâkî, burada ifade edilen aklın sahih akıl olduğunu, sahih akıl ile şer‘î hükümlerin birbirini istilzam ettiğini ve şer‘î hükümlerin ancak sahih aklın gerektirdiği hükümlere muvafık olacağını da belirtmeyi ihmal etmez.⁶⁹⁰

Döneminin önemli usulcülerinden biri olan Muhsin el-A‘recî de bu konuda benzer bir yaklaşıma sahiptir:

Akıl, bir fiilin, kendisinde bulunan bir vasıftan dolayı hasen veya kabih olduğunu idrak ettiğinde o fiili yapanın övgüye veya yergiye müstahak olduğuna hükmeder. Allah Teala, kendisine hiçbir şey gizli kalmadığı için eşyanın kendisinde bulunan nitelikleri bildiğinden her iyinin iyi olduğunu, her kötünün de kötü olduğunu –ister bu konuda bir hitap olsun isterse olmasın- idrak eder. Dolayısıyla aklın hasen gördüğü her şeyi Allah hasen görür, kötü gördüğü her şeyi de kötü görür. Bunun aksi mümkün değildir. Sonra Allah’ın hasen veya kabih gördüğü şeylere emir veya nehiyle mükellefiyet gelir. Bazı emir ve nehiyeler bize gizli kalsa da süreç böyledir. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Şer‘î hüsün ve kubuh, aklî hüsün kubha tâbidir. Şöyle ki, Allah, hüsnünü ve kubhunu bilmesi sebebiyle bir şeyi emreder veya yasaklar. Hüsnüne hükmetmedikçe bir şey emretmez, kubhuna hükmetmedikçe bir şeyi yasaklamaz. Akıl bir fiilin niteliğine muttali olduğunda hangi yönde mükellef tutacaksa Şâri‘ de ancak o yönde mükellef tutar. Bunun aksi mümkün değildir. Dolayısıyla bu konuda şöyle dememiz mümkündür: Aslında her şer‘î aklîdir. Öyle ki Şâri‘, hakkında hitapta bulunduğu her hükme, aslında hitaptan önce hükmetmiştir. Biz “Hüsün ve kubuh aklîdir.” sözümüzle “Bunları idrak eden sadece akıldır.” demiyoruz. Biz bu sözle şunu kastediyoruz: “Allah’ın emir ve yasaklarından önce hüsün ve kubha hükmedilmesi aklîdir.” Burada şer‘î olan bu idrakten sonra gelen emir ve nehiydir. Bunlar ise hüsün ve kubhun kendisi değil bunlar üzerine bina edilen hitaplardır.⁶⁹¹

A‘recî’nin bu ifadelerinden, aklî hüküm ile şer‘î hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu görmek mümkündür. Ona göre Şâri‘in fiilin vafında bulunan hüsün veya kubha aykırı bir hüküm vermesi düşünülemez. Bir başka ifadeyle Şâri‘in hasen olanı emretmesi, kabih olanı ise yasaklaması zorunludur. A‘recî’nin bu satırlarında Mu‘tezilî etki çok net bir şekilde görülmektedir.

A‘recî’nin mülâzemet konusundaki duruşu nettir: “Aklî vacip, akıl sahibi varlıkların terkinî kerih gördüğü ve nefret ettiği şeydir. Aklî haram ise akıl sahibi varlıkların yapılmasını kerih gördüğü

⁶⁹⁰ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidîn*, I, 102-103; a.mlf., *Câmiatü’l-usûl*, 55.

⁶⁹¹ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 412.

şeydir. Allah da akıl sahibi varlıklardandır. Hatta onların efendisi ve yaratıcısıdır. Bu durumda aklı vacip, akıl sahibi bir varlık olarak Allah'ın terkini kerih gördüğü şeydir. Aynı şekilde haram da Allah'ın yapılmasını kerih gördüğü şeydir. Buna göre her aklı vacip, aynı zamanda şer'î vaciptir; her aklı haram da aynı zamanda şer'î haramdır."⁶⁹²

A'recî mülâzemetle ilgili önemli bir hususa dikkat çekmektedir. O da aklın, âdet ve geleneklere göre farklı hükümler vermesinin, şer'î hükmü gerektirip gerektirmemesi hakkındadır. Ona göre âdet ve gelenekler vasıtasıyla aklın hükmettiği bir konu, şer'î hükmü gerektirmez. Zira gelenekler konusunda insanlar arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Bir neslin kabih gördüğünü başka bir nesil hasen görebilir. Yine bir toplumun güzel gördüğü bir davranışı başka bir toplum çirkin görebilir. Dolayısıyla akıl, insanların âdetlerinden bağımsız olarak bir vakıanın hüsün ve kubuh sıfatına göre hükmeder. Buna göre aklın vakıaya isabeti hakkında verdiği hüküm konusunda şüphe edilse bu durumda asıl olan hükmün yokluğudur (‘adem). Akıl, kat'î bilgiye ulaşmadıkça Şâri'in hükmüne muvafakat ettiği söylenemez. Burada ezcümle söylenecek söz şudur: Aklın hükmettiği konuda şer'in buna muvafakat etmesindeki nirengi noktası, aklın vakıaya isabetinin kesinlik taşıması keyfiyetidir. Bu da ancak bedâhetle veya bütün akılların o konuda ittifak etmesiyle mümkün olur. Başka bir ifadeyle, akıl kesin olarak bir konuda hükmetmedikçe akıl vasıtasıyla şer'î hükme ulaşamaz.⁶⁹³

Muhsin el-A'recî özellikle ibadetler alanında aklın kabih gördüğü halde Şâri'in hasen görüp emrettiği (ihramlı kimsenin başını açık tutması, hervele, şeytan taşılama ve saçı tamamen dökülmüş bir kimsenin usturayı kafasının üzerinde gezdirmesi vb.) konuların mülâzemet tezini çürüteceği iddialarına karşılık şu cevabı verir: Hac menâsikinde zenginle fakirin Allah'ın huzurunda eşit olması, Allah'a karşı tezellül içinde bulunulması gibi ilk bakışta fark edilemeyecek ancak üzerinde düşünüldüğünde hüsün tarafının görüleceği hikmetler vardır. Akıl bunlar üzerinde düşündüğünde bunu idrak eder. İtaat eden ile isyan edenin ortaya çıkması için bu konularda insanların sınanması bile tek başına yeterli bir hikmettir.⁶⁹⁴ A'recî'nin bu ifadeleri kanaatimizce eleştiriye oldukça açık ve kendi teziyle çelişki arz etmektedir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi A'recî, aklın hükmünün şer'î hükmün delili olabilmesi veya onu gerektirmesi ancak bedihî önermelerde veya akıl sahiplerinin ittifak ettiği konularda mümkündür. İbadetler konusunda verilen örnekler ise bu iki alanın kapsamına girmemektedir. Öte yandan akla, usul alanında en fazla değer veren Mu'tezile bile ibadetler alanındaki hüsün ve kubhu aklın

⁶⁹² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 423.

⁶⁹³ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 431-435.

⁶⁹⁴ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 435.

kestiremeyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla A‘recî’nin bu yaklaşımının yerinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kummî’ye gelince onun mülâzemet konusunda söyledikleri çok açıktır:

Aklın bağlayıcı tarzda idrak ettiği konularda Allah, bu idrak edilen fiili yapan kimseye, fiil hayır ise hayır (sevap), şer ise şer (uhrevî ceza) olarak karşılık verecektir. **Bunun bağlayıcılığı; Allah’ın akıl lisaniyla (*lisânü’l-akl*) bizden fiili ve terki talep etmesidir. Zâhir hüccet olan peygamber, Allah’ın hükümlerini, emirlerini ve yasaklarını açıkladığı gibi bâtın hüccet olan akıl da bu hükümlerin bir kısmını açıklar.**⁶⁹⁵ Adil, hikmet sahibi, kudretli bir yaratıcının varlığına aklıyla ulaşan bir insan, bu yaratıcının, güçsüze zulmeden güçlü bir kula uhrevî ceza vereceğine hükmeder. Aynı şekilde yaratıcının, güçlü bir kulun zayıf bir kula emaneti geri vermesinden dolayı sevap vereceğine de hükmeder. Şayet yüce yaratıcı zulmü bize yasaklamasaydı ve emaneti geri vermeyi bize emretmeseydi; zulmetmek ve emaneti geri vermemek yaratıcıya karşı bir muhalefet olmasaydı akıl, Allah’ın uhrevî ceza vermesine hükmetmezdi.⁶⁹⁶

Aklın hükmünün sadece övgü ve yergiyi idrak etmek olduğu, sevap ve uhrevî cezanın bunlar üzerine terettüp etmeyeceği konusundaki yaklaşımın bir vehimden ibaret olduğunu ifade eden Kummî mülâzemetin varlığını ispat için bazı rivayetleri delil olarak ileri sürer.⁶⁹⁷ Kullandığı rivayetlerden biri beşinci imam Muhammed el-Bakır’a aittir: “Allah aklı yarattığında ona konuşma kabiliyeti vermiş, sonra ona; ileri git demiş, o da ileri gitmiş, geri git demiş, o da geri gitmiş. Sonra ona demiş ki; izzetim ve celalim hakkı için senden daha çok sevdiğim bir şey yaratmış değilim. Ancak sevdiğim kimselere seni tam ve eksiksiz olarak veririm. Sadece sana emreder ve yalnız sana yasak koyarım. Sadece senin sebebinle cezalandırır ve yalnız senin sayende sevap veririm.”⁶⁹⁸ Kummî’nin bu meyanda kullandığı bir diğer rivayet de altıncı imam Ca‘fer es-Sâdık’ın akıl hakkında söylediği “Akıl, Rahman’a kulluk etmemizi sağlayan ve bize cennetleri kazandıran şeydir.” sözüdür.⁶⁹⁹

Kummî’ye göre aklın kubhunu idrak ettiği her şey, mutlaka Allah’ın yasakladığı şeyler cümlesindendir. Aynı şekilde aklın hüsnünü idrak ettiği her şey de Allah’ın emrettiği şeyler

⁶⁹⁵ Kummî bu ifadesiyle Musa el-Kâzım’dan rivayet edilen “Allah’ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki hücceti vardır. Zâhir olan hücceti peygamberler ve imamlar, bâtın hücceti ise akıldır” sözüne atıfta bulunmaktadır. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 19.

⁶⁹⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 9-10.

⁶⁹⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 10.

⁶⁹⁸ Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 8; Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, I, 96; Âmilî, *el-Fusûlü’l-mühimme fî usûli’l-eimme*, I, 114-115.

⁶⁹⁹ Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 9.

cümlesindendir. Akıl bir şeyin, şart, zaman, mekan gibi kayıtlara bağlı olduğunu düşünmeksizin hüsnünü ve kubhunu müstakil olarak idrak ettiği zaman şer‘in de aynı şekilde hükmettiğine hükmeder. Zira Allah kabihî emretmez, hasen olanı da yasaklamaz. O, ayette⁷⁰⁰ de belirtildiği gibi adaleti ve iyiliği emreder; çirkin işleri ve fenalığı da yasaklar.⁷⁰¹

Kummî mülâzemet tezine getirilen eleştirilere de cevap verir. Bu eleştirilerden birisi sevap ve uhrevî cezanın sadece Allah’a itaat ve muhalefet üzerine terettüp ettiği, bunların da Kitap ve Sünnet’te bildirilen emir ve yasaklara uymak veya uymamakla ilgili olduğu, emrin veya yasağın olmadığı yerde itaat ve muhalefetten ve dolayısıyla sevap ve uhrevî cezadan bahsedilemeyeceği tezidir. Kummî bu itiraza karşı, itaat ve muhalefetin sadece lafzî hitapta geçen emir ve yasaklara uyup uymama ile sınırlı tutulmasının delilsiz bir iddia olduğundan bahisle sevap ve uhrevî cezanın Şâri‘in talebine uyup uymamakla ilgili olduğunu, bu talebe şer‘in lisanıyla (hitap) ulaşılabildiği gibi akıl lisanıyla da ulaşılabileceğini ifade etmiştir. Kummî bu tezini güçlendirmek için şöyle bir aklî gerekçe ileri sürmüştür: Peygamber, vahyin olmadığı konularda ilhama dayalı olarak kulluk ettiğinde kesinlikle Allah’a itaat etmiş sayılır. Akıl da Allah’a itaat konusunda ilham benzeri bir fonksiyona sahiptir.⁷⁰² Kummî bu ifadeleriyle akıllı, nas makamına yükseltmiş ve nas Şâri‘in muradını nasıl bildiriyorsa, aklın da aynı işlevi gördüğünü savunmuştur.

Mülâzemet kuralını Kummî iki şekilde açıklar. Bunlardan birincisi şöyledir: Aklın hüsnüne hükmettiği hususlar, Şâri‘in talep ve murad ettiği şeylerdir; aklın kubhuna hükmettiği hususlar ise Şâri‘in sevimsiz gördüğü ve hoşlanmadığı şeylerdir. Birincisinden dolayı bize sevap verir, ikincisinden dolayı bizi cezalandırır. İkinci yaklaşıma göre ise akıl, Allah’ın muradı ve matlubu olduğu hükümleri keşfeder. Bu hükümler masum imamlar nezdinde saklıdır. Bu bakış açısı şu yargıya dayanmaktadır: Her şeyin hükmü Allah’tan peygambere sadır olmuştur. O bize bunun çoğunu tebliğ etmiş, bir kısmını da uygun gördüğü bir maslahattan dolayı ehline saklı tutulması için bırakmıştır.⁷⁰³ İşte aklî hüküm, ehlinde gizli olan bu bilgiyi açığa çıkarmaktadır. Kummî bu iki yaklaşımdan birincisinin, geçmiş usulcülerin akıllı şer‘î hükümlerin delillerinden saymaları sebebiyle daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁴ İkinci yaklaşımda ise akıl, imamlara verilen özel ilmi bilmeye yarayan ve olmuş ve olacak bütün hadiselerin dini hükümleri bildiği varsayılan imamların sahip olduğu bu hükümleri keşfeden bir vasıta olarak kabul

⁷⁰⁰ el-A’râf 7/33.

⁷⁰¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 10-11.

⁷⁰² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 11, 16.

⁷⁰³ “İmâmiyye Şîası’nın inancına göre imamlar, bilgilerini kendilerinden önceki imamdan almaktadır. Tevarüs zinciri Ali’ye, ondan da Peygamber’e uzanmaktadır.” Bkz. Bozan, *İmamiyye Şîası’nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*, 128.

⁷⁰⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 14.

edilmektedir.⁷⁰⁵ Bu yaklaşım daha ziyade Ahbârîler'in konuya ilişkin eleştirilerini göğüslemek amacıyla üretilmiş gözükmektedir. Aklın delili oluşunu, aklın imamlarda saklı olan şer'î hükümleri idrak etmesi olarak tanımlayan yaklaşım esas alındığında mülâzemeti inkar edenlerin, aklın verdiği hükümlere uyulması durumunda Şâri'e itaat ve muhalefetin gerçekleşmeyeceği iddiası boşa çıkmaktadır. Zira akıl, imamlarda saklı bulunan şer'î hükmü idrak etmekte veya başka bir tabirle keşfetmekte ve dolaylı olarak sevap ve uhrevî cezaya hükmedebilmektedir. Ancak mülâzemeti inkar edenler bu yorumlamayı doğru bulmazlar ve peygamber gönderilmesini, tafsîlî beyan olarak kabul ederler ve imamlarda saklı olan bilginin keşfedilmesini tafsîlî beyan olarak görmezler. Kummî onlara icmân delil olarak kabul edilmesi gerçeğiyle cevap verir: "Şer'î hükümlerin birçoğunu icmâ ile ispat ediyoruz. Buna rağmen "icmâ tafsîlî değildir" şeklinde bir itiraz yapılmamaktadır. Halbuki fakihlerin ittifakı anlamındaki icmâ masumun görüşünü keşfeder ve önceden icmâlî olarak bilinen bir hükmü tafsîlî hale getirir. Dolayısıyla aklın bir hükmü istihraç etmesi, alimlerin ittifakının hükmü istihraç etmesinden farklı değildir."⁷⁰⁶ Kummî bu ifadeleriyle, Ahbârîyye'nin mülâzemet ve genel olarak aklın delil kabul edilmesine karşı itirazlarını bertaraf etmeye çalışmaktadır.

Ahmed en-Nerâkî'nin mülâzemet konusundaki değerlendirmeleri ise hayli girift tahliller içermektedir. Aklın fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak etmesi hakkında açıklamalar yapan Ahmed en-Nerâkî, aklın bu bağlamda; fiili yapanın övgüye veya yergiye müstahak olması, fiilin yapılmasına veya yapılmamasına razı olması, fiili yapanın sevap veya uhrevî cezaya müstahak olması şeklinde hükümler verdiğini ifade eder ve bunların hepsinin birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Bunların dışında aklın ulaştığı hükümlerden biri de fiilin, Allah'ın terkinden hoşnut olmayacağı ve bağlayıcı bir şekilde yapılmasını talep ettiği fiillerden olması veya yapılmasına razı olmadığı ve bağlayıcı bir şekilde terkinin talep ettiği fiillerden olması hükmüdür. Nerâkî buna örnek olarak şunu zikreder: Allah'ı hikmet sahibi ve merhametli bir varlık olduğunu bilen kişi, kendisine şer'î bildirim ulaşmasa da kesin olarak hükmeder ki; Allah, zalimin mazlumu öldürmesine ve mazlum kadınları köleleştirmesine razı olmaz. Aynı şekilde akıl, Allah'ın gönderdiği peygambere muhalefet edilmesine asla razı olmaz. Nerâkî bu ifadeleriyle mülâzemet konusunda farklı bir yaklaşım sergilemiş; hüsün ve kubhu, fiilin yapılmasına Allah'ın razı olup olmadığının idrak edilmesi şeklinde değerlendirmiş ve mülâzemet yoluyla hüküm verebilmek için Allah'ın hangi fiillerin yapılmasına razı olduğunun, hangi fiillerin yapılmasına razı olmadığına tespit edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Hatta o, mülâzemet kuralını şöyle formüle etmiştir: Akıl, bir şeyin yapılması veya terk edilmesinden dolayı Allah katından

⁷⁰⁵ İmamların bilgisinin kapsamı ve mahiyeti hakkında bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru* (4. ve 5. Asırlar), 134-152; Kutluay, "İsnâaşeriyye'ye Göre Masum İmamların Allah Teâlâ ile İletişim Vasiyesi Olarak İlham ve Diğer Bilgi Kaynakları", 512-526.

⁷⁰⁶ Kummî, *el-Kavânin*, III, 17.

bir sevaba müstahak olunacağını idrak ederse kesin olarak onun rızasını öğrenmiş olur. Aynı şekilde uhrevî cezaya müstahak olunacağını idrak ederse o fiilden veya terkten dolayı Allah'ın razı olmayacağını kesin olarak öğrenmiş olur.⁷⁰⁷

Konuya şer'î mükellefiyet noktainazarından da bakan Ahmed en-Nerâkî şer'î teklifi, Allah'ın kullarından bir şeyi yapma veya yapmama yönünde talep etmesi olarak tanımlar. Teklifin dayanağı talebin anlaşılması ve idrak edilmesidir. Öyle ki, talep içeren bir hitap iki şahsa ulaşırsa, bunlardan birisi talebi anlayıp diğer anlamasa sadece anlayan kişi mükellef tutulur. Ancak talep, hitapla olabileceği gibi, duyularla algılanan işaretlerle, örf ve âdetle, harici karinelerle ve sarîh akılla da olabilir. Nerâkî bu değerlendirmeyi bazı örneklerle açıklar: Sözlü bir bildirimle efendisi tarafından kaçması yasaklanmayan bir köle, “efendim bana bunu yasaklamadı” mazeretini ileri sürerek kaçarsa cezaya müstahak olur. Yine aynı mazereti ileri sürerek efendisinin bineğini öldüren köle de örf ve âdetin hükmü gereği cezadan kurtulamaz.⁷⁰⁸ Örf ve âdetin bir konuda hüküm vermeye etkisi böyleyken yaratılmışların en şerefli ve bütün idraklerin kendisiyle gerçekleştiği bir varlık olan ve hatta hadislerde bâtinî resul olarak nitelenen akıl bundan nasıl geri kalır? Dolayısıyla şer'î teklifin belirlenmesinde aklî talep yeterlidir. Şayet yeterli değil denilirse hiçbir teklif sabit olmaz. Özet olarak ifade etmek gerekirse talep yolu, sadece lafza inhisar etmez. Mükellef akıl yoluyla da şer'î teklifi belirleyebilir.⁷⁰⁹ Ancak Nerâkî bu yorumu yapmakla birlikte konu hakkında çekinceli bir tavır sergiler ve “Şâri'in lafzî hitabının olmadığı bir alanda akıl, bir fiilin vacip, haram veya bu ikisi dışında bir hükümle hükmettiğinde şer'an bu hükümle mükellef olur muyuz?” sorusunu sorar ve şöyle cevap verir: Mutlak olarak “akıl bir fiilin hüsnüne veya kubhuna yahut bu ikisinin yokluğuna hükmettiğinde insanların bu hükmün gerektirdiğiyle mükellef olması ve şer'in hükmüyle aklın hükmünün muvafık olduğunun” söylenmesi doğru değildir. Zira kendisinde hasen kılıcı bir yön olmayan vâkî kubhu Allah'ın emretmeyeceği sabitken kubhuna hükmettiğimiz fiillerin emredilmemesi sabit değildir. Aynı şekilde Şâri'in her haseni emretmesi sabit olmadığı gibi kendisinde ne hüsnün ne de kubh bulunan fiilleri emretmediği de sabit değildir. Yine kendisinde kubh özelliği bulunmayan fiilleri yasaklamadığı da sabit değildir. Bunların sabit olduğunu varsaysak bile aklın hüsnüne veya ne hüsnüne ne de kubhuna hükmettiği her durumda Allah'ın bunu emrettiği veya mubah kıldığı sonucuna ulaşılmaz. Buradan da “Aklın kubhunu idrak ettiği her fiili mutlaka Şâri' yasaklar,

⁷⁰⁷ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 149.

⁷⁰⁸ Bu konuda benzer bir örnek de şöyledir: Köle efendisinin oğlunun boğulduğunu gördüğünde efendisinden bu konuda bir emir gelmediğini gerekçe göstererek çocuğu boğulmaktan kurtarmazsa onun bu mazereti kabul edilmez ve akıl sahibi kimseler tarafından kınanır. Dolayısıyla bu konuda kölenin efendisinden lafzî bir emir beklemesi anlamsızdır. Örnek için bkz. Muhyiddin el-Müsevî Gureyfi, *el-İctihâd ve'l-fetvâ fî asri'l-ma'sûm ve gaybetihi* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1978), 115.

⁷⁰⁹ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 31.

hüsnünü idrak ettiği her fiili de mutlak veya mukayyed olarak emreder, zira Allah kabîhi emretmez, haseni de yasaklamaz.” sözünün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirmeyi yapan Nerâkî, “aklın hüsnü veya kubha hükmetmesi, şer‘in vacip veya haramlık hükmünü gerektireceği” görüşü üzerinde icmâ olduğu iddiasının doğru anlaşılmadığını, bu sözle kastedilenin; aklın, hükmü gerektirici yönü, yani illet-i tâmmeyi idrak ettiği zaman şer‘î vacip veya haramlıktan bahsedileceğini ifade eder.⁷¹⁰ Bu değerlendirme neticesinde Nerâkî’ye göre “Aklın hükmettiği hükümlere şer‘ de hükmetmiştir” sözünü üç farklı şekilde yorumlamak mümkündür: a. Akıl, hükümlerin illet-i tâmmesi olan vâkî ciheti (gerçeğe isabet etmeyi sağlayan bakış açısı) idrak ettiğinde şer‘ de buna hükmetmiştir. Bu önerme üzerinde bir tartışma söz konusu değildir. Ancak burada şu iki soru sorulmaktadır: Sıradan insanların akılları, illet-i tâmmeyi idrak edebilir mi? Bu kaide ile hükmün Şâri‘den sadır olduğu haliyle, şer‘î bildirim bize ulaşmasa da mükellef olur muyuz? Nerâkî bu sorulara cevap vermez. Ancak onun ifadelerinden şu anlaşılmaktadır: Sıradan insanların akıllarının, hükümlerin illet-i tâmmesini idrak etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu yorum dikkate alındığında şer‘î bildirim bize ulaşmadığı takdirde mükellefiyet söz konusu olmaz. b. Akıl bir fiilin zatında veya vasıflarında bulunan hüsnüne ve kubhuna hükmettiğinde şer‘ de buna hükmetmiştir. c. Aklın hükmetmesi, sevap ve uhrevî cezaya müstahak olmayı idrak etmesi anlamındadır. Nerâkî’ye göre bu konudaki esas tartışma alanı burasıdır. Yani mülâzemet kuralıyla şer‘î hükme ulaşmanın mümkün olup olmadığıdır.⁷¹¹ Ona göre bu kuralla “Aklın sevaba müstahak olmaya hükmettiği fiil ve terkler şer‘an vacip veya müstehaptır.” ve “Aklın uhrevî cezaya müstahak olmaya hükmettiği fiil ve terkler de şer‘an haramdır.” sözleri kastediliyorsa bu doğrudur. Çünkü sevaba müstahak olmayı idrak etme keyfiyeti, Allah’ın rızası konusunda kesin karar verme durumundan ayrılmaz. Aynı şekilde uhrevî cezaya müstahak olma da adem-i rızaya kesin olarak hükmetmekten ayrılmaz. Bunlar teklifin sabit olması konusunda yeterlidir. Zira –yukarıda da ifade edildiği üzere- teklifin menâtı taleptir ve talep lafzî hitaba inhisar etmez. Bu konuda Şâri‘in talep ettiği ve buğzettığı fiil ve terklerin anlaşılması yeterlidir. Bunların da akıl tarafından anlaşıldığı varsayıldığında, lafzî hitap olmasa da teklifi nefyetmek için bir sebep yoktur.⁷¹² Teklifin akılla sabit olduğuna delalet eden birçok rivayetin olduğunu kaydeden ve aklî talebin teklif için yeterli olduğunu savunan Ahmed en-Nerâkî, bunu emir ve nehiy taleplerinin anlaşılmasının akılla mümkün olduğu gerçeğiyle izah etmeye çalışır.⁷¹³ Ancak bu çok sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira aklın hitaptaki emir ve yasakları bilmesiyle bizatihi şer‘î mükellefiyetler getirmesi birbirinden farklı hususlardır. Ayrıca

⁷¹⁰ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 149.

⁷¹¹ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 147.

⁷¹² Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 149.

⁷¹³ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 149.

mükellef olmak için aklî melekelerle sahip olmak ile aklın delil olması konuları birbirinden tamamen farklıdır.

Ahmed en-Nerâkî'nin mülâzemet konusunda dikkat çektiği iki husus daha vardır. Bunlardan biri mülâzemet vasıtasıyla ulaşılan hükmün zan içermemesidir. Mülâzemet yoluyla ulaşılan hükümlerde ve teklifin sübutunda kesinlik (*cezme*) olması gerekir. Zira zannın dikkate alınabilmesi için bir delilin bulunması gerekir. Bu konuda ise bu yolda zannın geçerli olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır.⁷¹⁴ Nerâkî'nin dikkat çektiği diğer husus ise bir konuda aklın hükmünü esas almadan önce şer'î delillerin araştırılmasının gerekli olup olmadığı meselesidir. Nerâkî bunun gerekli olmayacağını ifade eder. Ona göre aklın verdiği hükme muarız bir hükmün araştırılması ancak o hükmün varlığı ihtimaline dayanır. Böyle bir ihtimal yoksa arayış içerisine girmek gereksiz bir çabadır.⁷¹⁵

Ahmed en-Nerâkî'ye göre akıllarımız aklî vücûbu ve aklî hurmeti idrak ettiğinde bize ulaşmasa bile şer'in de buna hükmetmiş olduğunu biliriz. Nerâkî bunu şöyle yorumlamaktadır: Fiillerde hükmün verilmesini gerektiren vâkî bir cihet (gerçeğe isabet etmeyi sağlayan bakış açısı) vardır. Şâri' bu ciheti tercih ederek o fiil hakkındaki hükmü verir. Bu müreccih ya fiilin zatında bulunur ya da zaman, mekan, durum, şahıs gibi bir kayıtlarla beraber bulunur. Bu müreccih hükmün illetidir. Şâri' bu müreccihe göre hüküm vermediğinde veya müreccihi dikkate almadığında râcihle değil mercûh ile hüküm vermiş veya "tercih bilâ müreccih" yapmıştır ki her ikisi de Allah için caiz değildir. Buna göre akıl bir ciheti/müreccihi olduğu gibi idrak ettiğinde Şâri'in bu hükümle hükmettiğine hükmeder. Nerâkî, Allah bir müreccih olmadan imtihan olarak o fiili emreder şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir: İmtihanın kendisi maslahattır ve tercihi gerektiren bir durumdur.⁷¹⁶

Mülâzemet konusunda Takî el-İsfahânî'nin görüşü nettir. Ona göre kesin bilgi veren aklın, şer'in delillerinden biri olduğunu inkar etmek ve akıl ile şer' arasındaki mülâzemet ilişkisini yok saymak hatalı bir yaklaşımdır.⁷¹⁷ Takî, aklın, hâkim olduğu yönündeki iddialara cevap verirken bunun doğru olmadığını, aklın aslında hâkim değil, hükmettiği şeyin delili olduğunu ifade eder. Aklın delil olmasından kasıt ise onun bir fiilin hasen veya kabih olduğuna karar vermesi, yani failinin övgüye veya yergiye müstahak olduğuna, dahası sevap ve uhrevî cezaya müstahak olduğuna hükmetmesidir. Bu delilin medlûlü de vacip, haram gibi şer'î hükümlerden biridir. Kısaca akıl delilinin medlûlü aklın

⁷¹⁴ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 31.

⁷¹⁵ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 32.

⁷¹⁶ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 147.

⁷¹⁷ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 351.

hükmettiği hükümdür.⁷¹⁸ Bu ifadeleriyle aslında mülâzemeti net bir şekilde kabul eden Takî, Tûnî'nin mülâzemeti kabul etmekteki tereddüdüne bir anlam veremez ve aklî hüsün ve kubhu kabul edenlerin kahir ekseriyetinin mülâzemeti kabul ettiğini kaydeder.⁷¹⁹ Takî, sevap ve uhrevî cezanın aklın müstakil olarak hüküm verdiği alanlar olmadığı ve ahiret konusunda aklın müstakil (şer' den bağımsız) bir yetkisinin bulunmadığı görüşünün yanlış olduğunu ifade eder. Zira bu konuda kastedilen, aklın gerçekte (fi'l-vâki') sevap veya uhrevî cezaya hükmetmesi değil bilakis faile verilecek sevap ve uhrevî cezanın hasen oluşudur. Bu da ahirete taalluk eden bir konu değildir.⁷²⁰ Takî'nin bu değerlendirmesi, aslında çok yerinde değildir. Zira burada asıl tartışma konusu olan husus, aklın hasen dediği bir şeye sevabın terettüp etmesi, kabih dediği şeye de uhrevî cezanın terettüp etmesidir. Bu yaklaşım kabul edildiğinde övgü-sevap, yergi-uhrevî ceza arasındaki mülâzemet ilişkisi tartışma dışı kalmış ve konu Allah'ın ahirette sevap veya uhrevî ceza vermesinin hüsnüne kaymıştır. Halbuki onun savunduğu şekliyle Allah'ın fiilden dolayı faile sevap veya uhrevî ceza vermesinin hasen oluşu zaten herkesçe müsellemler bir husustur ki, bu konu hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî, çağdaşı usulcülerin aksine aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında bir mülâzemet olduğu görüşünü kabul etmez ve mülâzemetin ispatı için öne sürülen delillerin, akıl olmadan sevap ve uhrevî cezanın tahakkuk etmeyeceğine delalet etmekle birlikte bunların, aklın şer'î hükümleri bağımsız olarak idrak etmesine ve/veya aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında bir mülâzemetin varlığına işaret etmeyeceğini ifade eder.⁷²¹ O bu meseleyi iki soru çerçevesinde ele alır:

1. Akıl, bir fiilin hüsün ve kubuh yönlerini idrak edip vücûb veya hurmetine hükmettiği zaman aklın bu idraki, şer'î hükmü ortaya çıkarır mı? Başka bir ifadeyle aklın bir konuda vücûb veya hurmet olarak verdiği hüküm, Şâri'in de aynı hükmü vermesini istilzam eder mi? Hâirî, aklın hükmünün şer'in hükmünü istilzam edip etmemesi konusunda iki tasavvurun mümkün olduğuna dikkat çeker: a. Şâri'in hükmünün aklın hükmüne muhalif olması mümkündür. Bu durumda mülâzemet iki taraflı yok sayılır. Yani aklın hükmü şer'in hükmünü istilzam etmediği gibi şer'in hükmü de aklın hükmünü istilzam etmez. b. Aklın, vücûb veya hurmete hükmettiği konularda Şâri'in ne muvafık ne de muhalif bir hükmünün bulunmaması mümkündür. Ancak bu yaklaşım, herhangi bir olay hakkında Şâri'in bir hükmünün

⁷¹⁸ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 497.

⁷¹⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 503.

⁷²⁰ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 506.

⁷²¹ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 342. Ayrıca bkz. Ulyân, *Delîlü'l-akl inde'sîati'l-imâmiyye*, 252.

bulunmayabileceğini kabul etmeye dayanır.⁷²² Bu tasavvura göre tek taraflı olarak mülâzemetin yok sayılması söz konusudur. Şu durumda aklın hükmü şer‘in hükmünü istilzam etmezken şer‘in hükmü aklın hükmünü istilzam eder. Hâirî, bu başlıkla ilgili olarak fiilin iyi veya kötü olması ile teklifin fiildeki iyi ve kötü vasfının gereğine göre vaki olması arasında bir mülâzemetin olmayacağını, mülâzemetin ancak bir fiille yükümlü tutmanın hasen oluşu ile bu teklifin vaki olması arasında olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre fiilin hüsnü ve kubhu kimi zaman teklifin hüsnünü ve kubhunu gerektirirken kimi zaman da gerektirmez. Dolayısıyla vâkî anlamda (Şâri‘ katındaki hükme isabet etme anlamında) bir mülâzemetten söz edilmez. Ancak zâhirî hüküm anlamında (Allah katındaki hükme isabet iddiası taşımadan mükellefin aklıyla ulaşıp uyguladığı ibâha vb. hükümler) bir mülâzemetin varlığı kabul edilebilir. Fakat Ca‘ferî usulcülerin ifadelerinde mülâzemet terimiyle genellikle vâkî mülâzemet kastedilmiştir.⁷²³

2. Akıllarımız, şer‘î hükmü kesin olarak idrak ettiği zaman aklımıza tâbi olmamız caiz midir? Bizim hakkımızda hüküm bununla sabit olur mu? Bu soruyla ilgili olarak da Hâirî, böyle bir tasavvurun ancak fiilî hükmün kesin olarak idrak edilmeyip genel olarak idrak edilmesi ve fiilî olarak idrakinin nakil vasıtasıyla mümkün olduğu durumlarda söz konusu olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım aklî hükmün şer‘î hükmü istilzam etmesine engel teşkil eder, aksine ise etmez. Buradaki asıl tartışma konusu şudur: Akıl bir fiilin veya terkin, bağlayıcı olarak veya olmayarak Allah tarafından talep edildiğini idrak ettiği zaman ulaştığı bu sonucun Allah’tan sadır olan, peygambere indirilen ve masum imamlara emanet edilen hükümleri muvafık olduğuna hükmedebilir mi? Hâirî bu soruya şöyle cevap verir: Şayet talep ve bağlayıcılık, naklin delaletinin şart koşulması muhtemel durumlar için ise burada bir mülâzemetten bahsetmek mümkün değildir.⁷²⁴

Hâirî, aklen bir fiilin hasen veya kabih görülmesi ile teklifin aklın bu hükmüne göre vaki olması arasında bir mülâzemetin olmayacağını altı maddede izah eder.

- İbtılâî (imtihânî) teklifin hasen oluşu. Hâirî’ye göre Mevla’nın, kulunun başkaları yanında durumunu ortaya çıkarmak için yapılması durumunda failini övgüye müstahak kılmayacak bir emri vermesi hasendir. Şayet teklifin hasen oluşu, fiilin hüsnüne bağlı olsaydı, bu durum hasen kabul edilmezdi. Bu itirazıyla Hâirî, Mevla’nın kulunu denemek için bazen hasen olmayan fiilleri de emredebileceğini, dolayısıyla Şâri‘den gelen her emrin müteallakı olan fiilin hasen olmayabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre hüsn-kubuhtan

⁷²² Bu yaklaşım, Ca‘ferî usul literatüründe “huluvvu’l-vâkıa ani’l-hüküm” olarak ifade edilir. Konuyla ilgili tartışmalar için bu bölümde yer alan “Huluvvu’l-Vâkıa Ani’l-Hüküm” başlığına bakılabilir.

⁷²³ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 337.

⁷²⁴ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 337.

hareketle şer'î hüküm ihdası sağlıklı bir yol değildir.⁷²⁵ Sübhânî, bu itirazın temelini oluşturan “teklifin hasen oluşunun fiilin hüsnüne bağlı oluşu” yaklaşımının mülâzemetle bir alakası olmadığını, burada esas tartışma konusunun, fiilin hasen veya kabih oluşunun idrak edilmesinin teklifi gerektirip gerektirmediği meselesi olduğunu ifade ederek bu itirazın yersiz olduğuna dikkat çeker. Öte yandan ibtilâî emirlerin (Hz. İbrahim’in oğlunu boğazlamasının emredilmesi vb.) ancak “Teklifin hasen oluşu fiilin hasen oluşunu istilzam eder.” kaidesi söz konusu olduğunda genel kaideyi bozacağını, fakat burada esas tartışma konusunun, “Fiilin hasen oluşu, teklifi gerektirir mi, gerektirmez mi?” sorusu olduğunu ifade eder.⁷²⁶

- Takıyye⁷²⁷ için teklifin sadır oluşu. Ahbârda imamların takıyye babında bazı hükümler söyledikleri bilinmektedir. Bu hükümler aslında fiilin gerçek hükmü olmamakla birlikte müntesiplerin açığa çıkmaması ve tanınmaması için tehlike anında geçici olarak verilen ve uygulanması gerekli olan hükümlerdir. Bu durumda bir fiilin iki farklı hükmü olabilmekte, normal durumlarda fiilin gerçek hükmü, tehlike arz eden durumlarda ise takıyye hükmü uygulanmaktadır. Hâirî'ye göre mükellefi düşmanların tuzaklarından korumak için takıyye olarak getirilen teklifler hüsün ile muttasıftır. Ancak takıyye olarak uygulanan hüküm tekliften sonra hüsün vasfından soyutlansa bile Şâri'in emrine imtisal ve ona itaat açısından hüsün özelliğini kaybetmez.⁷²⁸ Sübhânî, Hâirî'nin bu eleştirisine itiraz eder ve burada esas meselenin, teklifin hasen oluşunun fiilin hüsnüne bağlı oluşu değil, her hasen fiille mükellef tutulmanın hasen oluşuna dikkat çeker.⁷²⁹

- Hikmetin olmadığı durumlarda da teklifin varlığı. Hükümlerin hikmetlerinin çoğu genel ve sabit değildir. Buna rağmen hikmetlerin bulunmadığı bazı durumlarda da teklif olabilmektedir. Örneğin kocasının gaip olması nedeniyle gebelik ihtimali bulunmayan kadının iddet beklemesi, herhangi bir gereklilik yokken cuma günü gusletmenin müstehap olması, sel ihtimalinin kesin olarak söz konusu olmadığı vadilerde namaz kılmanın mekruh oluşu vb. hükümler bu kapsamda zikredilebilir. Hâirî bu örnekleri naklettikten sonra bu fiillerde hüsün

⁷²⁵ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 337-338.

⁷²⁶ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'”, 60.

⁷²⁷ Takıyye hakkında bilgi için bkz. Seyyid Sâmîr Umeydî, *et-Takıyye fî'l-fikri'l-islâmî* (b.y., ts.); Murtazâ Ensârî, *et-Takıyye* (Kum, 1415); Kâzım Hasan Câsim el-Fetlâvî, *et-Takıyye inde müfekkiri'l-islâm* (Merkezü Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Muâsıra, 2018); Abdülcabbar Adıgüzel, “Şîi-İmâmî Takıyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 111-132; Hakyemez, “Şîi Takıyye İnancının Teşekkülü”; Mustafa Öz, “Takıyye”, *TDVİA* (Erişim 23 Haziran 2022).

⁷²⁸ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 338.

⁷²⁹ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'”, 61.

veya kubuh bulunmamasına rağmen teklifin hasen olduğuna dikkat çeker.⁷³⁰ Sübhânî, Hâirî'nin bu itirazının da mülâzemet kaidesi bağlamında yersiz olduğunu ifade eder. Ancak kaidenin tersi söz konusu olduğunda bu itiraz yerinde olur. Aklın şer'in hükmettiği noktalarda hüküm verememesi, şer'in ihata ettiği hususları ihata edememesinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak aklın bu gibi konularda sessiz kalması, onun kusurundan kaynaklanmaktadır.⁷³¹

- Bazı yükümlülüklerin meşakkat olmaması için İslam ümmetinden kaldırılması. Ahbârda yer alan bazı rivayetlerde zorluğu kaldırmak için birtakım yükümlülüklerin mükelleflere yüklenmediği görülmektedir. Örneğin misvak hadisinde misvak kullanımının emredilmemesi ümmetin yaşayacağı meşakkatle ilişkilendirilmiştir. Şu durumda zorluk içeren fiil bazen hasen, hatta aklen vacip bile olabilir. Ancak mükellefe arız olacak meşakkatten dolayı fiille ilgili bağlayıcı bir emrin verilmesi hasen olmaz. Sonuç olarak hüsün mevcuttur, fakat konuyla ilgili bağlayıcı bir emir yoktur. Bu da demek oluyor ki fiil hasen olsa bile Allah'ın bu fiili emretmemesi mümkündür. Dolayısıyla fiilin hasen olması ile o fiilin emredilmesi arasında zorunlu bir ilişki yoktur.⁷³² Sübhânî, Hâirî'nin bu itirazına katılmaz ve verilen örneğin, aklın müstakil olarak hüsnünü idrak edilemeyeceği alanla ilgili olduğunu belirtir. Halbuki mülâzemet ilişkisi aklın müstakil olarak idrak ettiği konularla ilgilidir. Özetle şayet misvak kullanma aklın müstakil olarak hüsnünü idrak edebileceği bir konu olsaydı Şâri'in bunu bağlayıcı olarak emretmemesi mülâzemet kaidesi için bir nakz sayılabilirdi. Burada akıl, diğer maslahatlarda olduğu gibi sadece misvakın faydasını bilebilir, illet-i tammeyi bilemez. Aklın maslahatları bilmesi ise hükümlerin keşfi noktasında yeterli değildir.⁷³³

- Mürâhik çocuğun mükellef tutulmaması. Hâirî, mürâhik çocuğun aklî melekeleri, hükümler kendisi hakkında sabit olacak kadar yerinde olmasına rağmen Şâri' tarafından genişlik olsun diye mükellef tutulmadığına dikkat çekerek mürâhik çocuğa yönelik teklifin aklen hasen görülmesine rağmen Şâri'in mükellef tutmadığını ifade etmiş olmaktadır.⁷³⁴ Sübhânî bu itiraza üç farklı noktadan cevap vermektedir: a. Şer'î hükümlerin, zulmün haram oluşu, emanetlerin geri verilmesi gibi akla dayanan hükümlerin mürâhik çocuk hakkında sabit olduğunu kabul ederiz. Ancak çocuk bu hükümlere aykırı davranırsa günah yazılmaz. Nasıl ki

⁷³⁰ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 339.

⁷³¹ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 61.

⁷³² Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 339.

⁷³³ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 62.

⁷³⁴ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 339.

büyük günahlardan kaçınan kimselerin Allah küçük günahlarını örtüyorsa mürâhik çocuğu da mükellef tutmaz. b. Şâri‘, bazı maslahatlardan ötürü teklif için ergenliği esas almış ve akli gelişmişliği sebebiyle mükellef tutulmaya ehil olsa da buluş çağına gelmeyen çocukları mükellef tutmamıştır. Zira Şâri‘, teklifi şahsî zeka ve yetkinliklere bağlasaydı bu durum teklif noktasında bir karışıklığa neden olurdu. Dolayısıyla burada mürâhik çocuğun mükellef tutulmasının hasen sayılmasında illet-i tâmmе mevcut değildir. c. Aslında bu konu, hüsün-kubuh meselesinden ziyade teklifin maslahata uygun olup olmamasıyla alakalıdır. Akıl ise maslahat ve mefsedetleri ihata etmekte yetersiz kalmaktadır. Sübhânî bu üç nedenden dolayı Hâirî’nin bu itirazının da yersiz olduğunu ifade eder.⁷³⁵

- İbadetlerin emredilmediği varsayıldığında vacip olmaktan soyutlanması. Hâirî’ye göre ibadetler, emredilmemiş olsa vücûb vafından soyutlanır. Bu durumda söz konusu fiiller ya mutlak olarak ya da emre imtisal edilerek yapılmasıyla akli vacip olurlar. Her iki ihtimalde de mülâzemetin olmadığı sabittir. Birinci ihtimale göre emre imtisal olmaksızın akıl hükmetmektedir. İkinci ihtimale göre ise emre imtisal teklifinden önce o fiilin yapılması hasen değildir, zira fiilin teklif edilmesinin hasen oluşu, o fiili yapmayı emreden emre imtisal etmekle olmaktadır. Başka bir ifadeyle teklifin hasen oluşu, fiilin hasen oluşundan neşet etmemekte, emre imtisal etmekten kaynaklanmaktadır.⁷³⁶ Sübhânî birinci şıkka, vücûbun müteallakı konusunda akıl ile şer‘ arasında bir fark olmadığı, buradaki esas meselenin, fiil hakkındaki emre yönelmenin imkanı etrafında döndüğü, bunun imkansızlığını kabul ettiğimizde vacip olanın bizatihi fiil olduğu, imkanını kabul ettiğimizde ise vacip olanın hem akla hem de şer‘e göre kurbet kastıyla yapılan fiil olduğu şeklinde cevap verir. İkinci şıkka ise Sübhânî’nin cevabı ise şöyledir: Bu ihtimal, “Teklifin hasen oluşu, fiilin hasen oluşuna bağlanır.” şeklindeki düşüncenin esas alınmasından dolayı yanlış değerlendirilmektedir. Halbuki burada maslahatı muktezi bir durum olsa da illet-i tâmmе mevcut değildir.⁷³⁷

Burada Muhammed Rızâ el-Muzaffer’in, Hâirî’nin konuyla ilgili görüşlerini değerlendirmesine yer vermek uygun olacaktır. Muzaffer akli idraklerle şer‘î hükme ulaşamayacağını üç yaklaşımla savunulduğunu iddia eder ve bu yaklaşımları; aklın vâkî hüsün ve kubhu idrak ettiğini inkar etme, aklın hüsün ve kubhu idrak ettiğini kabul etmekle birlikte aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasındaki mülâzemeti inkar etme ve hüsün-kubuh ile mülâzemeti kabul etmelerine rağmen akıl yoluyla sabit olan şer‘î hükme itaatın gerekli oluşunu inkar etme şeklinde üç grupta mütalaa eder. Muzaffer,

⁷³⁵ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle’l-akli ve’ş-şer’”, 63-64.

⁷³⁶ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 339.

⁷³⁷ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle’l-akli ve’ş-şer’”, 64.

Hâirî'nin görüşünden tevil ettiği bir yorumu da dördüncü yaklaşım olarak bunlara ekler. O da şer'î hükümlerin *melâkâtını* (mesâlih) aklın idrak etmesini inkar etme şeklindedir. Muzaffer bu görüşün benimsenmesi durumunda her iki tarafın (Ahbâriyye ve Usûliyye) uzlaşabileceğini ve tartışmanın ortadan kalkacağını ifade etmiştir.⁷³⁸ Muzaffer'e göre Hâirî'nin inkar ettiği mülâzemet, melâkâtı idrak edilemeyen ve akıl sahibi varlıkların üzerinde uzlaşmadığı hükümler hakkındadır ve onun bu konudaki görüşü isabetlidir.⁷³⁹

Mülâzemet konusunda son olarak Kazvînî'nin görüşlerine yer vermek istiyoruz: Ona göre “aklın hükmettiği her şeye şer‘ de aynı hükmü verir” kaidesini, aklın hükmettiği her şeye şer‘ de vâkı‘ olarak hükmeder şeklinde anlamak gerekir. Şâri‘ herhangi bir konuda bir hüküm koymasa da veya koysa da bunu peygambere açıklamasa ya da peygambere açıklasa da peygamber imamlara açıklamasa yahut imamlar sefirlerine açıklamasa veya sefirleri insanlara açıklamasa fark etmez. Bu ihtimallerin hepsinde aklın hükmettiği hükme şer‘ de hükmeder. Hak olan görüş, kesin kanaate sahip olan akıl (akl-ı kâtî) fer‘î meselelerde bile hüccettir.⁷⁴⁰

Kazvînî, Kummî'nin görüşüne paralel olarak hükmün şer‘îlik vasfı kazanmasının, Şâri‘den alınmasıyla olacağını, bunun nasla olabileceği gibi akıl lisaniyla (*lisânü'l-akl*) da sağlanabileceği yorumunu yapmıştır. Bu yorumu yapan Kazvînî, eserinin başka bir yerinde Allah'ın beyanının şer‘ vasıtasıyla olabileceği gibi akıl lisaniyla da olabileceğini vurgulamıştır.⁷⁴¹ Onun bu ifadelerinden Şâri‘in muradını keşfetmede aklın, nas gibi bir araç olduğunu ifade ederek akli nasla eşitlemektedir. Bu görüşüyle o, Şâri‘in, nas kanalıyla hüküm vazetmediği veya vazedip beyan etmediği her konuda aklın icmâlî olarak hükmettiğini savunmaktadır.⁷⁴²

Kazvînî aklın övgü ve yergiyi idrak ettiği gibi bazı durumlarda sevap veya uhrevî cezaya müstahak olmayı da idrak ettiğini ifade eder ve buna ilk olarak aklın zorunlu hükmünü delil getirir. İkinci olarak aklın ulaştığı şu hükümleri delil getirir: Mevlâ mazlum kulunun intikamını zalim kulundan almazsa adil sayılmaz. Kendisine iyilik yapan kimseyi gücü yettiği halde boğulmaktan kurtarmayan kişi yerilir ve kınanır. Dolayısıyla bu tür akli hükümler, aklın sevap veya uhrevî cezaya müstahak olmayı da idrak ettiğini gösterir. Ayrıca Kazvînî konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme daha yapar: Sevap veya uhrevî cezanın lafzî bir emir veya yasağa terettüp etmesi, Allah'ın hitabıyla bilinen ve emredilen

⁷³⁸ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 204.

⁷³⁹ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 208-209.

⁷⁴⁰ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 147-148.

⁷⁴¹ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, I (1), 102; II (2), 83.

⁷⁴² Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 152.

hususun mahbûbiyyeti, yasaklanan hususun ise mebgûziyyetinden dolayıdır. Şu durumda söz konusu mahbûbiyyet ve mebgûziyyeti akıl kesin olarak idrak etmesi, sevap ve uhrevî cezanın terettüp ettiğine kesin olarak idrak etmesi sonucunu doğurur. Sevap ve uhrevî cezanın lafzî emir veya yasağa inhisar ettirilmesi doğru değildir.⁷⁴³ Kazvînî'nin bu değerlendirmeleri Ahmed en-Nerâkî'nin meseleye yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir.

3. Konunun Değerlendirilmesi

Mülâzemeti Ca'ferî usulcülerin çoğunluğu mutlak olarak kabul etmiş, bir kısmı mutlak olarak reddetmiş, bir kısmı da kısmî olarak kabul etmiştir. Kısmî olarak kabul eden usulcülerden bazıları mülâzemeti fikhî konularda reddederken kelamî konularda kabul etmiş, bazıları da Ahbâriyye'ye⁷⁴⁴ katılarak bedîhî olan konularda mülâzemeti kabul ederken nazarî sahada reddetmiştir.⁷⁴⁵

Akıl, hüsün-kubuh ve mülâzemet yoluyla bir konuda şer'î bir hüküm verebilmesi, birtakım önermelerin sırasıyla doğru kabul edilmesine bağlıdır. Bunlardan birini kabul etmemek akli müstakil olarak hükme ulaştırıcı bir delil olarak kabul etmemek anlamına gelir.

Bahrülulûm hüsün-kubhun aklılığı ilkesiyle şer'î hükme ulaşmak için üç aşamalı bir süreçten bahseder:

1. Akıl bir fiilin hasen olduğuna hükmeder.
2. Aklen her hasen olan fiil, şer'an da hasendir (mülâzemet).
3. Şer'an her hasen olan fiil, Şâri'in sevdiği fiildir.

Bu üç önerme kabul edildiği takdirde aklın hasen gördüğü fiile sevap verilmesi gerekir. Üçüncü önerme kabul edilmezse aklın müstakil olarak şer'î hükme ulaşması mümkün değildir.⁷⁴⁶

Muhsin el-A'recî ise aklın ulaştığı sonuca göre davranmanın sevap ve uhrevî cezayı gerektirmesi konusunda önermelerden oluşan benzer bir süreci ifade eder:

1. Akıl, fiillerin hüsnüne ve kubhuna karar verir.

⁷⁴³ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 146.

⁷⁴⁴ Ahbâriyye herkesin ittifakla kabul ettiği bedîhî olan hususlarda akıl ile şer' arasında bir mülâzemetten bahsedilebileceği, nazarî konularda ise ittifakın ve uzlaşının mümkün olmaması nedeniyle mülâzemetten söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bedîhî olan hususlar birtakım inanç konuları ile doğruluk değeri tartışılmayan matematiksel bilgilerdir. Fıkhi hükümler, nazarî konular cümlesinden olduğu için mülâzemet yoluyla fikhî bir hüküm ortaya konulamaz. Bilgi için bkz. Muhammed Abdülhasan Garâvî, "Delîlü'l-akl inde'l-mezâhibi'l-islâmiyye", *Risâletü't-Takrîb* 4 (1993), 48.

⁷⁴⁵ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 337.

⁷⁴⁶ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 209, 211.

2. Aklın hüsnüne veya kubhuna karar verdiği her fiil Şâri‘e göre de hasen veya kabihtir. Aksi bir durumu düşünmek ya Şâri‘de ya da akılda hata olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki her ikisi de muhaldir.

3. Şâri‘in hasen gördüğü fiilleri emretmesi, kabihi gördüğü fiilleri de yasaklaması gerekir. Aksi takdirde vacibin terkine veya mahzurun yapılmasına izin vermiş olur ki bu Allah için muhaldir.

4. Akıl bir fiili hasen ve kabihi görüyor ve Şâri‘ de emir ve nehiyle aklın bu yaklaşımına göre kulu mükellef tutuyorsa bunu, alemleri yaratmasındaki hikmeti gereği yapmaktadır. Aklın kesin olarak vücûbuna veya yasaklığına (hazır) hükmettiği konularda Şâri‘in bunlarla mükellef tutmaması aklen mümkün değildir.

5. Emredilen işi yapan her kişi, sevaba müstahak olur, bunu yapmayan veya yasaklanan işleri yapan her kişi de uhrevî cezaya müstahak olur.

Bu öncüller sabit olduktan sonra aklın hasen gördüğü her fiili yapan sevaba, kabihi gördüğü her fiili yapan da uhrevî cezaya müstahak olur.⁷⁴⁷

Konuyla ilgili müstakil bir risale kaleme alan Ca‘fer es-Sübhânî de konuyu üç aşamalı bir süreçle anlatır:

1. Aklın, fiillerdeki hüsn ve kubhu idrak edişi,
2. Aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasındaki mülâzemet ilişkisi,
3. Akıl yoluyla ortaya çıkarılan şer‘î hükme itaatin gerekli oluşu.⁷⁴⁸

Uslucülerin konu ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında aklın müstakil olarak şer‘î hükme ulaşabilmesi altı aşamalı önermeler bütününe bağlıdır. Bu önermeler şunlardır:

1. Fiillerin gerek zatında gerek sıfatlarında gerekse bağlam ve sonuçları itibarıyla (vücûh ve i‘tibârât) hüsn ve kubuh değerleri vardır.
2. Fiillerde bulunan bu hüsn ve kubuh akıl tarafından idrak edilebilir.
3. Aklın idrak ettiği bu değer yargılarına göre fiilin yapılması durumunda fail dünyada övgüye ve yergiye müstahak olur.

⁷⁴⁷ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 422-423.

⁷⁴⁸ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle’l-akli ve’s-şer‘”, 10.

4. Kişi aklın idrak ettiği değere göre hareket ettiğinde dünyada övgüye ve yergiye nasıl müstahak oluyorsa akıl sahibi varlıklardan biri, hatta birincisi olan Allah tarafından da övgüye ve yergiye müstahak olur.

5. Allah, dünyada övdüğü veya yerdığı kişiyi ahirette sevap ve uhrevî cezaya müstahak kılar.

6. Ahirette sevap ve uhrevî cezayı gerektirecek fiillerin vacip, haram gibi şer'î hükümlerden biriyle nitelenmesi gerekir.

Bu maddelerin ilk üçü hüsün ve kubhun aklılığı, son üçü de aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet ilişkisi ile ilgilidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse aklın hüsün ve kubhu idrak etmesi, bu yolla şer'î hükme ulaşmak için yeterli kabul edilmemiş, aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında mülâzemet ilişkisinin kurulması gerekli görülmüştür. Dolayısıyla aklın hüsün ve kubuh vasıtasıyla hüccet olması mülâzemetin kabulüne bağlıdır. Başka bir ifadeyle akıl ile şer' arasında mülâzemeti kabul edenler, aklın teklifi hükümleri idrak edebileceğini ve vâkıf hükümlerin müdreklerinden biri olduğunu kabul etmiş olur.⁷⁴⁹

Mülâzemet ilkesiyle şer'î hükme ulaşmanın hangi şartlar altında mümkün olacağı konusu da tartışılmıştır. Bu tartışma bağlamında konuyla ilgili verilen örneklerin aynı zamanda mutlaka Kitap ve Sünnet'ten bir delilinin bulunduğu gerçeğinden hareketle bazı usulcüler, hüsün ve kubuh ve mülâzemet ilkeleriyle şer'î hükme ulaşma meselesinin pratikte fetret ehli veya İslam beldelerinden uzak olup da şer'î hükümleri bilemeyen ve sorma imkanı da bulamayan ve bu nedenle fetret ehli konumunda olan kişileri ilgilendiren bir konu olduğunu, burada esas tartışma konusu olan hususun, bu durumda olan Müslümanların, aklın müstakil olarak ulaştığı hükümlerle mükellef tutulup tutulmayacağı noktasında kendini gösterdiğini ifade etmişlerdir.⁷⁵⁰ Bu bağlamda hüsün-kubuh yoluyla ulaşılan aklı hükmün şer'in varit olmamasına bağlı olduğu ve aklın ancak şer'in varit olmadığı zamanlar için hüccet olacağı düşüncesinin bir vehimden ibaret olduğunu ve bunun açık bir hata olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵¹ Dolayısıyla Kazvîni'ye göre şer'in varit olduğu dönemlerde de akıl delil olarak kullanılır.

Mülâzemet meselesi hakkında çağdaş usulcüler birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Bu bağlamda ilk olarak zikredilecek usulcü, Murtazâ el-Ensârî'dir (v. 1281/1864). O, usul sistematiğine uygun olarak mülâzemet meselesini kat', yani kesin bilgi bağlamında ele almıştır. Ona göre akıl bedîhî ve fitrî konularda bir şey hakkında kesin bir hükme ulaştığında naklî delilin bunun hilafına olması mümkün değildir. Bunun tersi de böyledir. Aklî delil ile kesin bilgi her ne zaman hasıl olursa ona naklî

⁷⁴⁹ Ulyân, *Delîlü'l-akl inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, 258.

⁷⁵⁰ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 404; Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 151; Ensârî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 615.

⁷⁵¹ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 75-76.

bir delilin muarız olması mümkün değildir. Şayet görünürde bir muaraza mevcut olursa ve naklî delilin devre dışı bırakılması mümkün de değilse tevil edilmesi gerekir. Kaldı ki telifi mümkün olmayacak derecede aklın kesin bir şekilde idrak ettiği hüküm ise naklî delilin sunduğu hükmün tearuz ettiği çok nadir bir durumdur, hatta böyle bir şeyin var olduğu bilinmemektedir. Ensârî, aklın kesin bir şekilde ulaştığı şer‘î hükümlerin uygulanabilmesi için hüccetin tebliğinin müdahil olmasını kabul etmez. Zira ona göre akıl da burada bir hüccettir ve Allah’ın hükmünü kesin olarak idrak etmiştir. Bu durumda bir tebliğcinin tavassutuna ihtiyaç yoktur.⁷⁵² Ensârî’nin bu ifadelerinden aklın kesin hükmü ile Şâri’in hükmü arasında bir mülâzemet ilişkisi kurduğunu söyleyebiliriz.

Murtazâ el-Ensârî’nin en meşhur öğrencilerinden biri olan Ahund el-Horasânî (v. 1328/1910) hocasının aksine mülâzemet konusunda olumsuz görüş beyan etmiştir. Onun mülâzemetin varlığına ilişkin eleştirileri özetle şöyledir: Aklen bir fiilin mücerret olarak hasen veya kabih olması, fiile ilişkin iradeyi gerektirmez. Öyle ki efendi, aynı fiile kimi zaman kölelerini sevk (*ba’s*) ederken kimi zaman da bundan alıkoymaktadır (*zecer*). Buna göre bir fiilin hasen veya kabih oluşu, o fiilin irade edilmesinde tek başına etkili bir neden değildir. İnsanın vicdanı bu gerçeğin şahididir. Şöyle ki insan, sadece bir fiilin hasen olması mülâhazasıyla o fiili yapma iradesi göstermez. Örneğin düşmanımıza bir iyilik yapmak istemeyiz. Hatta bundan hoşlanmayız. Oysa iyilik yapmak, aklen övgüye değer bir davranıştır. Aynı şekilde çoğu durumlarda insanlar kabih olanı yapar veya hasen olanı terk eder. Buradaki sır, fiili yapma iradesinin sebebi olan nedendir. Bu neden, durumların, şahısların, kabiliyetlerin, içgüdülerin değişikliğiyle değişkenlik gösterir. Burada şöyle bir itiraz gelebilir: Bu yaklaşım kullar için doğru olabilir, ancak Allah bundan münezzehtir. Zira onun irade etmesi ve kerih görmesi ancak fiilin maslahatını ve mefsedetini bilmesiyle olur. Hüsün ve kubuh da buna göre ancak maslahat ve mefsedet sebebiyledir. Bu itiraza Ahund Molla şöyle cevap verir: Allah’ın hüsün ve kubhu bilmesi, tek başına sevki gerektiren teşrî bir irade değildir. Onun bilgisi, ba’s ve zecri aklen engelleyecek hususları da kapsamaktadır. Örneğin fiilin yapılmasını gerektiren maslahat ile ba’si kabih kılacak daha önemli bir engelin varlığının çatıştığı (*müzâhamet*) durumlarda ba’s gerçekleşmez. Söz gelimi fiiller maslahat ve mefsedet içermesine rağmen İslam’a yeni girmiş bir kimse ile mürâhik çocuk için ba’s söz konusu olmaz. Zira zorunlu olarak bilinmektedir ki zecer ve ba’s şer‘an maslahat ve mefsedete taalluk etmez. Verilen bu bilgilerden iki sonuç çıkmaktadır: a. Hüsün ve kubuh tek başına bir fiilin yapıp yapılmamasının gerekliliği için yeterli bir “neden” değildir. Dolayısıyla tek başlarına bunlar “neden” olmayınca hüsün ve kubuh ile irade ve kerahet anlamında vacip kılma ve haram kılma arasında bir mülâzemet yoktur. b. Bu izahlardan anlaşıldığına göre sevap ve ceza, irade ve kerahet üzerine terettüp eder. Bu ikisi de mücerret hüsün ve kubuh üzerine sabit olmaz. Buna göre mücerret hüsün ve kubuh,

⁷⁵² Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, I, 57, 60.

Şâri'in irade ve kerahetini istilzam etmez. Zira her hasen maksada muvafık olmadığı gibi her kabih de maksada muhalif değildir. Maksada muvafık olan her fiil de irade edilmez. Nitekim vacibin daha önemli olanla çatıştığı (*müzâhamet*) durumlarda vacip irade edilmemektedir. Sonuç olarak aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında bir mülâzemetin olmayışı; a. Aklın, Allah'a itaat ve isyan gibi konularda müdahale imkanının olmaması. b. Müzâhamet örneklerinde olduğu gibi daha güçlü bir engelin bulunması. c. Mürâhik çocuk ve İslam'a yeni girmiş kişi örneğinde olduğu gibi bilinmeyen bir illetin varlığı gibi nedenlere dayanmaktadır.⁷⁵³

Sebzevârî de bu konuda Horasânî'ye katılır ve mülâzemetten maksadın; aklın, bir şeyin bütün özelliklerini ihata ettikten sonra onun hakkında kesin bir karara varması olduğunu, yoksa sevap ve uhrevî ceza vermek suretiyle bir işi yapmaya sevk etmek (*ba's*) ve bir işten el çekertmek (*zecr*) anlamında olmadığını kaydeder. Bu iki durum yani *ba's* ve *zecr*, Şâri'e ait bir iştir. Aklın bu konuda bir dahli yoktur.⁷⁵⁴

Sübânî, bu itirazlara şöyle cevap verir: Aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet açıktır. Zira aklın hükmüne ulaşacağı fiil, Allah'ın katında da aynı fiildir. Hüsün ve kubuh, dolayısıyla övgü ve yergi ve bunun sonucunda oluşacak *ba's* (fiilin yapılmasına sevk etme) ve *zecr* (fiilden el çekertme), fiilin ayrılmaz özelliklerindendir (*levâzım*). Şu veya bu durumda lâzım ile melzûmu ayırmak doğru bir yaklaşım değildir. Hüsün ve kubuh ve dolayısıyla övgü ve yerginin idraki noktasında yaratıcı ile yaratılmışı ayırmak, üçgenin iç açılarının toplamının Allah'a göre ayrı, kula göre ayrı olduğunu söylemek gibidir.⁷⁵⁵ Kuvve-i âkilesi tam olan ve nefsanî isteklerine boyun eğmeyen bir kişinin hasen gördüğünü yapması, kabih gördüğünden ise kaçınması, insandaki kemal ve noksanlık düşüncesiyle açıklanır. Zira hüsün ve kubuh bir anlamı itibarıyla kemal ve noksanlık demektir. Hüsün ve kubuh, övgü veya yerginin ya da *ba's* ve *zecrin* illet-i tammesidir. Bir mâni' (mürâhik çocuk örneğinde olduğu gibi) veya müzâhimin varlığı (daha öncelikli bir vacibin bulunması örneğinde olduğu gibi) durumunda illet-i tamme gerçekleşmez ve böyle bir durumda mülâzemet hükmü edilmez. Dolayısıyla illet-i tammemin varlığı durumunda mülâzemeti inkar etmek doğru bir yaklaşım değildir. Horasânî'nin ifadelerini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.⁷⁵⁶

Çağdaş usulcülerden Muhammed Takî el-Hakîm'e gelince o, mülâzemet konusunda olumsuz görüş beyan edenlerdendir. O bu konuda özetle şunları kaydetmektedir: Şâri'in *seyyidü'l-'ukalâ* (akıl

⁷⁵³ Ahund Muhammed Kâzım Horasânî, *Fevâidü'l-usûl* (Tahran: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1407), 130-132; Sübânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 66-68.

⁷⁵⁴ Sebzevârî, *Tehzîbü'l-usûl*, II, 37.

⁷⁵⁵ Sübânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 74.

⁷⁵⁶ Sübânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 69.

sahibi varlıkların efendisi) olması hasebiyle övgü ve yergide bulunması ile şeriat koyucu olarak sevap ve uhrevî ceza vermesi birbirinden farklı şeylerdir. Allah, şeriat koyucu olmaktan uzak bir şekilde akıl sahibi varlık olarak iyi fiilleri yapanları över, kötü fiilleri yapanları ise yerer. Sevap ve uhrevî ceza konusuna gelince burada Allah şeriat koyucu olarak tezahür eder ve şeriatın kurallarına göre kullara sevap veya ceza verir. Şeriata göre ise sevap itaatın karşılığı, uhrevî ceza da isyanın karşılığıdır. Başka bir ifadeyle sevap ve uhrevî ceza Şâri'den vasıl olan tekliflere itaat ve isyanın doğurduğu bir sonuçtur. İtaat ve isyanın olabilmesi içinse emredilen fiilleri yapmaya mükellefin gücünün yetmesi gibi birtakım şartların tahakkuk etmesinin yanında şeriatın getirdiği mükellefiyetlerin mükelleflere ulaşması da gereklidir. İşte bundan dolayı akıl şeriat koyucudan gelen bir emir ve nehiy beyanı olmaksızın ceza verilmesinin çirkin/kötü olduğuna hükmeder (*kubhu'l-ikâb bilâ beyân*).⁷⁵⁷

Çağdaş usulcülerden Fadlallah da konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: Aklın verdiği hükmün aynısına şer'in de hükmedeceğini kabul edenler esasen aklın idrak alanlarına giren konularda peygamber ve şeriat gönderilmesinin gerekli oluşunu inkar etmezler. Zira aklın ulaştığı hükümler küllî önermeler şeklindedir. Bu küllî önermelerin hayata uygulanmasında şer'in bildirimine ihtiyaç olduğu açıktır. Durum böyle olunca sevap ve uhrevî cezada şeriatın mükellefe ulaşması esastır. Çünkü sevap ve uhrevî ceza, pratik hayatta somut olaylar karşısında mükellefin duruşuna ve tutumuna taalluk etmektedir. Pratik hayattaki somut olay ve olgular ise şeriatın hükümlerinin geçerli olduğu alandır.⁷⁵⁸ Bu görüşte olan Ca'ferî usulcüler, sevap ve uhrevî cezanın daima Şâri'in onayına bağlı olduğunu, dolayısıyla aklın idrak ettiği hükümlerle dinî sorumluluk meydana gelmeyeceğini, dinî bildirim gelmeden önce mükelleflere sevap ve ceza terettüp etmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁵⁹

Öte yandan mülâzemetin varlığını savunmak için ahabardan getirilen ve birinci bölümün “Hadis Eserlerinde Akıl” başlığı altında zikrettiğimiz rivayetler, mülâzemetle mesafeli olan usulcüler tarafından çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutulmuştur. Şöyle ki, öne sürülen bu rivayetler her ne kadar aklın konumunun yüceliğine, mükellefiyet için gerekli bir şart olduğuna, hüccet-i bâtına sayıldığına delalet etse de mülâzemetle, aklın nakilden bağımsız olarak hükümleri idrak ettiğine ve dolayısıyla idraki neticesinde sevap ve cezanın terettüp edeceğine delalet etmemektedir. Öte yandan zikredilen bu rivayetler, “Allah'ın dini akılla doğrulanmaz.”⁷⁶⁰ rivayetleriyle çelişmekte olduğundan bu rivayetlerin telif edilmesi gerekir. Buna göre aklın konumuyla ilgili rivayetlerin, aklın sadece mükellefiyetin esası olduğuna delalet ettiği ve fakat mezkur rivayetle birlikte düşünüldüğünde mülâzemet yoluyla aklın şer'i

⁷⁵⁷ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 290-291, 294.

⁷⁵⁸ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 360-361.

⁷⁵⁹ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 346; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 278-279, 293.

⁷⁶⁰ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, II, 303.

hükme ulaştığı sonucuna delalet etmediği ifade edilmiştir. Bu eleştirilere usulcüler şöyle cevap vermiştir: Rivayetlerin bu şekilde yorumlanması, zahirin hilafıdır. Zira akıl, şer‘î hükmün iki delilinden biridir. Öte yandan haberlerin birbirine muarız olması, sadece aklın, bütün şer‘î hükümlerin illet ve gayelerini anlamada yetersiz kaldığını ifade eder. Başka bir deyişle, aklın konumunu güçlendiren rivayetler, aklın, hüsün kubuh önermeleriyle kesin olarak hükmettiği meseleler hakkındadır. “Allah’ın dini akılla doğrulanmaz.” vb. rivayetler ise esasen aklın herhangi bir hükme varamayacağı taabbüdi konularla ve birtakım ayrıntı hükümlerle alakalı olarak varit olmuştur. Bunlar ise tartışma konusu olan alanın dışındadır. Bununla birlikte bu rivayetlerin, aklın kat’î değil de zannî olarak sonuca ulaştığı usûlî kıyas, istihsan gibi Sünnî usulünün bazı yöntemleri hakkında varit olduğu düşünülürse bu rivayetlerin bunlar hakkında söylendiği anlaşılabılır.⁷⁶¹

Mülâzemet konusunda olumlu yöndeki görüşünü net bir şekilde ortaya koyan çağdaş usulcü Muhammed Rızâ el-Muzaffer’dır. O mülâzemet konusundaki görüşünü şöyle açıklar: Aklın bir şeyin hüsnüne veya kubhuna hükmetmesi, akıl sahiplerinin tamamının – akıl sahibi varlık olmaları sebebiyle- düzenin korunması ve insan türünün bekası gibi bir nedenden dolayı bir şeyin hasen olduğu konusunda görüşlerinin uzlaşması veya bunların ihlal edilmesi durumunda kubhu hususunda görüşlerinin uzlaşması anlamına gelir. Bu uzlaşma Şâri‘ de katılır. Zira Şâri‘ akıl sahibi bir varlıktır ve hatta onların reisi konumundadır. O, akıl sahibi bir varlık olarak, hatta akli yaratan olarak diğer akıl sahibi varlıklar gibi onların hükmettiği gibi hükmetmesi gerekir. Aksi bir tasavvur mümkün değildir. Aklın bir fiilin hüsnüne hükmetmesi mükellefin o fiili yerine getirmesi için yeterlidir. Şâri‘in ikinci olarak mevlevî emir⁷⁶² buyurmasına gerek yoktur. Zira bu abes olur. Ancak bu yönde bir emir gelirse bu emir, teyit ve irşad anlamı taşır.⁷⁶³ Muzaffer’e göre aklî hüsün ve kubhu kabul etmek Şâri‘in de akıl sahibi varlıklardan biri olması sebebiyle hüsün ve kubhun akliliğini kabul etmesi anlamı taşır. Başka bir ifadeyle bunlar, biri diğerini gerektiren iki şey değil, bir şeydir.⁷⁶⁴

Akl delili konusunda doktora tezi yazan Dr. Rüşdî Muhammed Ulyân ne usul ne de fûrû alanında aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasında mülâzemetin sabit olmadığı, zira akıl sahibi varlıkların bir fiili yaparı övmesi veya yermesinin, Şâri‘in de övmesi ve yermesi anlamına gelmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Ulyân, Sünnî yaklaşıma uygun olarak Kitap ve Sünnet’in kesin delaletleri dışında vâkıf hükme ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmiştir. Onun tam olarak kabul etmediği husus, aklın failin

⁷⁶¹ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 353-354; en-Necefi İsfahânî, *Şerhu Hidâyeti’l-müstersîdîn (Hücciyetü’z-zann)*, 146.

⁷⁶² Mevlevî emir ve yasakların mahiyeti hakkında bu bölümde yer alan “Aklın Delil Kabul Edilmesi Durumunda Şeriatın Gereksiz Olması” başlığına bakılabilir.

⁷⁶³ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 206.

⁷⁶⁴ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 207-208.

övgü ve yergiye hak kazanması hükmü ile Şâri‘in faile sevap veya uhrevî ceza vermesi hükmü arasında bir mülâzemetin olduğu iddiasıdır. Bu iddia reddedildiğinde bunun doğal bir sonucu olarak işlendiğinde sevap veya uhrevî ceza verilen fiillerin akıl yoluyla vacip veya haram kılınması da reddedilmiş olmaktadır.⁷⁶⁵

Sonuç olarak aklın hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükmün Şâri‘in hükmünü gerektirmesi anlamındaki mülâzemetin, hükmüne ulaşılacak istenen her olay hakkında varlığını kabul etmek mümkün değildir. Evet bazı olaylar hakkında aklın ulaştığı sonuç Şâri‘in hükmüne isabet edebilir. Ancak bunu genel bir kaide haline getirmek ve hüküm istinbatı için bir delil kabul etmek doğru değildir. Nitekim “Hüsün ve Kubuhun Aklılığı” başlığı altında da ifade ettiğimiz gibi aklın bu konuda ulaştığı yargılar, meşhûrât kategorisindeki önermelerden oluşmaktadır. Bu önermeler ise toplumdan topluma ve çağlardan çağlara değişiklik gösterebilir. Bu bağlamda bazı usulcülerin⁷⁶⁶ Ahbâriyye’yi ikna etmek için mülâzemeti savunurken hüsün ve kubuh önermelerinin bedîhî olduğu yönündeki iddialarını kabul etmek mümkün değildir. Zira meşhûrât kategorisinde değerlendirilen hüsün ve kubuh önermelerini, aklın düşünmeden apaçık kavradığı⁷⁶⁷ ve aklı başında herkesin farklı düşünmediği önermeler grubuna dahil etmek bilimsel açıdan problemlidir. Kaldı ki bu önermelerin, bazı usulcülerin iddia ettiği gibi zarûriyyât kategorisine dahil edilerek zorunlu bilgi veren önermelerden olduğu kabul edilse bile soyut yargılar içeren bu önermelerin olaylara tatbikinde görüş farklılıklarının ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Öte yandan mülâzemet düşüncesinin temelinde Şâri‘in akıl sahibi bir varlık olması tezi yatmaktadır. Bu teze göre akıl sahibi varlıklar bir konuda aynı düşünüyorlarsa akıl sahibi varlıkların reisi konumunda olan Allah da böyle düşünmektedir. Böyle bir yaklaşım, Allah’ı insanla aynı seviyeye getirdiği için kalamî açıdan problemlidir. Halbuki Allah ne varlığı ne de sıfatları itibarıyla hiçbir yaratılmışa benzemez.⁷⁶⁸ Bir şeyi bilmesi veya bir konuda hükmetmesi bizim bilmemiz veya hükmetmemiz gibi değildir. Dolayısıyla insanların hükmettiği bir konuda Allah’ın da zorunlu olarak buna hükmettiğini iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim Ca‘ferî usulünün kurucu isimlerinden Tûsî, insanların istidlâlî bilgiler elde etmesinin zarurî bilgilerin varlığına bağlı olduğunu,

⁷⁶⁵ Ulyân, *Delilü’l-akl inde’s-Şîati’l-Îmâmiyye*, 252-253.

⁷⁶⁶ Nâsır Mekârim Şîrazî, *Envâru’l-usûl* (Kum: Medresetü’l-Îmâm Ali, 1424), II, 460.

⁷⁶⁷ Çağrıci, “Zarûriyyât”.

⁷⁶⁸ eş-Şûrâ 42/11.

buna mukabil Allah Teala için böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını gerekçe göstererek Allah Teâla'nın "akıl sahibi" olarak nitelenmesinin doğru olmadığını ifade eder.⁷⁶⁹

IV. AKLÎ HÜKÜMLERİN KISIMLARI

Bu konuya girerken öncelikle şunu ifade etmekte fayda görüyoruz: Buradaki taksim, aklın ihtiyari fiiller hakkında hüsnüne veya kubhuna şer' den bağımsız olarak ulaştığı hükümlerle ilgilidir. Aklın hüsnüne veya kubhuna müstakil olarak hükmedemediği fiillerin hükümleri ise ilk dönem usul eserlerinde hazr ve ibâha⁷⁷⁰ başlığı altında, incelediğimiz dönem usul eserlerinde ise genellikle *asâletü'l-ibâha*⁷⁷¹ başlığı altında incelenmiştir.⁷⁷²

Aklî hükümlerin kısımlarının belirlenmesi konusunda şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Ele aldığımız konu itibarıyla aklî hükümlerde, iki tür yargı bulunmaktadır. Bunlar, hasen ve kabihtir. Bunun eylem düzeyindeki karşılığı ise "yapılması gerekli olan" ve "yapılmaması gerekli olan" şeklindedir. Bu durumda aklın, vacip ve haram dışında bir hükmünün olmaması gerekir. Halbuki hasen ve kabihin şer'î teklifi hükümlerdeki karşılığını vacip ve haram olarak belirlediğimiz takdirde mendup, mekruh ve mubah kategorileri durumu da tartışmaya açık hale gelecektir. Dolayısıyla hasen ve kabihi hükümlerinin şer'î teklifi hükümlerde olduğu gibi kısımlarını tespit etmek, hüsn ve kubhun aklılığı ve mülâzemet ilkeleriyle şer'î hükme ulaşmak isteyenler için önemli bir problem olmaktadır.

İncelediğimiz dönem usul eserlerinde akıl delili bağlamında konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Bihbehânî berâet hakkında yazdığı risalesinde aklın hükümlerinin şer' in hükümleri gibi beş kategoride olduğunu ifade eder. Ancak konuyla ilgili detay vermez ve aklın bu hükümlere nasıl ulaştığıyla ilgili bir izah yapmaz.⁷⁷³

Takî el-İsfahânî ise konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur: Hüsn iki şekilde açıklanmaktadır. Birincisi; bir fiile, övgü ve ona eşlik eden (filin matlup oluşu) durumların terettüp etmesi; ikincisi de bir fiile, yergi veya ona eşlik eden (zorluk) durumların terettüp etmemesidir. Birinci izahta, hasen, övgüyü gerektiren bir niteliğe sahip olan fiillere; kubuh ise yergiyi gerektiren bir niteliği ihtiva eden fiillere denilmektedir. Bu izaha göre hasen, vacip ve mendup hükümlerini kapsamaktadır. İkinci izahta ise hasen, yergiye müstahak olmaya etki eden bir sığata sahip olmayan fiillere; kabihi ise

⁷⁶⁹ Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, I, 23-24.

⁷⁷⁰ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 544-553; Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, II, 831-841.

⁷⁷¹ İbâha konusu hakkında Ca'ferî usulcülerin değerlendirmelerini görmek için üçüncü bölümdeki ilgili başlığa bakılabilir.

⁷⁷² Kummî, *el-Kavânin*, III, 27; Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 159.

⁷⁷³ Bihbehânî, *Resâil*, 352.

buna etki eden bir s fata sahip olan fiillere denilmektedir. İkinci izaha göre hasen, haram dışındaki bütün hükümleri kapsamaktadır.⁷⁷⁴ şu durumda mekruh, birinci yaklaşıma göre kabih fiiller kategorisindeyken ikinci yaklaşıma göre hasen fiiller kategorisindedir. Her iki yaklaşıma göre de mubah, hüsün-kubuh kapsamında bir kategori olarak belirlenmemiştir.

Kumm 'ye gelince o, mendup ve mekruh ara kategorileri için şöyle bir izahta bulunur: Akıl, muhtelif fiiller üzerine terettüp eden hüsün ve kubhu farklı derecelerde idrak eder. Akıl bazı fiillerin, yapılmasına razı olmayacak şekilde h s n n  idrak eder ve yapılmasına bağlayıcı olarak hükmeder. Bu durumda söz konusu fiilin terki caiz olmaz. Bazı fiillerin de yapılmasına razı olmayacak şekilde kubhunu idrak eder ve terkinin bağlayıcı olduğuna hükmeder. Bu durumda söz konusu fiilin yapılması caiz olmaz. Bazı durumlarda ise fiilin yapılmasına veya yapılmasına hükmeder, ancak bağlayıcı şekilde hükmetmez. Bu durumda aksinin de yapılabileceği anlamı çıkar.⁷⁷⁵ Buna göre bağlayıcı tarzda hükmettiği hükümler vacip veya harama tekabül ederken, bağlayıcı tarzda olmayan talepler ise mendup ve mekruha tekabül etmektedir. Kumm 'ye göre hüsün ve kubhun akliliğini savunanların hepsi, akl  hükümleri vacip, haram, müstehap ve mekruh olmak üzere dörtle sınırlandırır. Bu durumda üzerinde ittifak edilen akl  mubahtan söz edilemeyeceğini kaydeder. Zira ona göre akl  ib haya hükmetmek, yapılmasında veya yapılmamasında bir maslahat veya mefsedet olmayan ve bu nedenle yapma ve yapmamanın eşit olmasına aklın hükmetmesine bağlıdır. Bu tür fiillerde ise insanlar arasında farklı tercihler söz konusudur. Dolayısıyla bir fiile aklen ib ha hükmünün verilebilmesi için ittifakla bir menfaatten söz edilmesi gerekir. Kumm  bu görüşüne uygun olarak herhangi bir maksada mebni olmadan el çırpma, lezzeti olmayan bir bitkiyi veya odun parçasını çiğnemek gibi hiçbir faydası olmayan bir şey hakkında aklın bir hükmü olmayacağını iddia eder.⁷⁷⁶

H ir 'ye göre ise akl  hükümler şer 'i hükümler gibi beştir. Akıl bir şeyin h s n ne veya adem-i h s n ne hükmeder. Adem-i h s n ne hükmetmesi akl  ib ha hükmünü doğurur. Aklın bir fiilin h s n ne hükmetmesi ise fiil veya terk yönüyle olur. Daha açık bir ifadeyle akıl bir fiilin yapılmasını veya yapılmamasını hasen görür. Buradan akl  vacip ve akl  haram hükümleri çıkar. Akl  nedb ve akl  kerahet hükümleri ise bunların nak zinin akıl tarafından kabih sayılıp sayılmayacağı ile ortaya çıkar. Örneğin aklen yapılması hasen olan bir fiilin yapılmaması kabih sayılmazsa bu fiil akl  mendup hükmünü alır. Buna mukabil aklen yapılmaması hasen olan bir fiilin, yapılması kabih sayılmazsa bu fiil de akl  mekruh

⁷⁷⁴  sfah n , *Hid yet 'l-m sters d n*, III, 506.

⁷⁷⁵ Kumm , *el-Kav n n*, III, 9.

⁷⁷⁶ Kumm 'nin eserine haşıye yazan Seyyid Kazv n  bu yaklaşımın doğru olmadığını, zira hiçbir menfaati olmayan bir şeyi yapmanın aklen abes ve dolayısıyla kabih olacağını ifade eder. Bkz. Seyyid Musev  Kazv n , *el-H şıye al  kav n ni 'l-us l* (b.y.: Matbaa-yi Hacı  brahim Tebr z , ts.), II, 75.

hükümünü alır. Hâirî'nin tanımlarından mekruhu hasen kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Şu durumda aklın vermiş olduğu kabih hükmünün karşılığı sadece haram olmaktadır.

Hâirî aklî hükümleri şöyle tarif etmiştir:

Aklî vacip; akıl nezdinde yapılması hasen olan ve terki kabih olan hükümdür.

Aklî haram; akıl nezdinde terki hasen olan ve yapılması kabih olan hükümdür.

Aklî mendup; akıl nezdinde terki kabih olmamakla birlikte yapılması hasen olan hükümdür.

Aklî mekruh; akıl nezdinde yapılması kabih olmamakla birlikte terki hasen olan hükümdür.

Aklî mubah; hüsnün yokluğuna hükmedilmesidir. Buna göre aklın ne yapılması ne de yapılmaması konusunda hüsnüne hükmedemediği fiiller aklî mubah hükmünü alır.⁷⁷⁷

Ahmed en-Nerâkî'ye göre aklın bir konuda hüküm vermesi dört şekilde olur: Akıl bazen bir fiilin terkinden Allah'ın hoşnut olmayacağına ve bu fiilin yapılmasını murad ettiğine bağlayıcı olarak hükmeder, bazen Allah'ın yapılmasından hoşnut olmayacağına ve terkinin murad ettiğine bağlayıcı olarak hükmeder, bazen de bunlara bağlayıcı olmaksızın hükmeder. Aklın verdiği bu hükümlerin usuldeki karşılığı; vacip, haram, mendup ve mekruhtur. Şer' ulaşmasa bile bir kimsenin başkasını haksızca öldürmesine Allah'ın hoşnut olmayacağına akılla hükmedilir.⁷⁷⁸ Ahmed en-Nerâkî'nin bu ifadelerinden aklın mubah hükmünü vermeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Sonuç olarak usulcüler aklî vacip ve aklî haram dışındaki ara kategoriler (aklî mendup ve aklî mekruh) için şer'î hükümlerin belirlenmesindeki ayrımlara benzer şekilde ayrımlara gitmişlerdir. Burada mubah kategorisinin varlığı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi usulcüler, hüsn ve kubuh önermeleriyle aklın bir fiil hakkında hususi olarak mubahlığa hükmettiğini ifade ederken⁷⁷⁹ Hâirî, Ahmed en-Nerâkî ve Kazvînî gibi usulcüler aklın hüsn ve kubuh önermeleriyle müstakil olarak mubah hükmünü veremeyeceğini savunmuşlardır.⁷⁸⁰ Buna göre ilk görüşü benimseyenler, kendisinde fayda bulunan ve kubuh cihetlerinden herhangi birini barındırmayan yararlanmaları aklî mubah

⁷⁷⁷ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 337; krş. Tûnî, *el-Vâfiye*, 171.

⁷⁷⁸ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 29.

⁷⁷⁹ Örneğin Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hüsn-kubuh açısından mükellefin fiillerini taksim ederken genel olarak fiilleri hasen ve kabih diye ikiye ayırır. Zulüm, nankörlük gibi fiilleri kabih kategorisinde değerlendirir. Haseni ise yapılması yapılmamasına tercih edilen ve edilmeyen olarak iki kısma ayırır. Yapılması yapılmamasına tercih edileni de iyilik gibi yapılması daha uygun olan ve nimet verene teşekkür etmek gibi yapılması mutlaka gerekli olan şeklinde iki kısma ayırır ve vacibi bu kısımda mütalaa eder. Yapılması yapılmamasına tercih edilmeyen ise Basrî'ye göre mubah kategorisini oluşturur. Bu taksime göre akıl, hüsn ve kubuh vasıtasıyla mubah hükmüne ulaşabilir. Onun yaklaşıma göre mubah, hasen hükümler grubuna dahildir. Bkz. Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, II, 868.

⁷⁸⁰ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 91, 137-138.

kategorisinde ele alırlar. Diğer görüşü benimseyenlerin ise bu tür fiilleri, aklın şer‘den bağımsız hükmedemediği alana dahil ettikleri anlaşılmaktadır.

Hakkında şer‘î nas olmayan ve aklın vacip veya haram hükmüne varamadığı fiiller hakkında -üçüncü bölümde de açıklanacağı üzere- hazr, ibâha ve tevakkuf şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır. İbâha görüşünü benimseyenler, şer‘in varit olmasından önce eşya hakkındaki aslî ibâha hükmünün bu fiiller hakkında devam ettiğini kabul etmektedir. Tevakkuf görüşünü benimseyenler bu fiiller hakkında kesin bir hüküm vermek yerine şer‘î hükmün varit olmasını beklemeyi uygun görmektedir. Hazrı benimseyenler ise şer‘ varit olmadan önce eşyayı kullanma ve bunlara taalluk eden fiiller hakkında yasaklık olduğunu savunmaktadır.⁷⁸¹ İbâhanın asıl olduğunu savunanlar, bu durumu aslî ibâha adıyla ifade etmişlerdir. Aklî mubahla aslî ibâha arasındaki fark şudur: Aklî mubahta, söz konusu fiil, aklın şer‘den bağımsız olarak idrak ettiği fiiller kapsamında olup akıl, hüsün-kubuh yargıları vasıtasıyla bunun hakkında spesifik olarak hüküm vermektedir. Aslî ibâhaya gelince burada akıl, herhangi bir fiil hakkında spesifik olarak bir hükme varmamakta, şer‘ varit olmadan önce genel olarak ve ilkten eşyanın mubah olduğunu kabul etmektedir.⁷⁸² Kummî bunu şöyle ifade eder: Akıl ibâha hükmüne iki yolla ulaşır. Birincisi, aklın idrak edebildiği konularda mubahlık hükmünü idrak etmesiyle olur. Buna aklî mubah denilmektedir. İkincisi ise hakkında nas bulunmayan ve aklın müstakil olarak idrak edemediği eylem ve yararlanmalarda aklın şer‘den önceki aslî ibâha hükmünün istishâbına hükmetmesiyle olur.⁷⁸³ Şu halde bu son kısma dahil olan herhangi bir fiil hakkında hüküm verebilmek için öncelikle bununla ilgili özel şer‘î bir delilin varlığı araştırılır. Şayet yoksa şer‘ varit olmadan önce eşyanın hangi hal üzere olduğunu tespit edilmesi gerekir. Zira hakkında nas olmayan konularda şer‘ varit olmadan önceki durum devam etmektedir. Bu durumda eşyanın ve bunlara taalluk eden fiillerin genel izin kapsamında olduğu ve bunun aslî durum kabul edilmesi gerektiği görüşünü esas alan usulcüler, bu fiilin genel izin kapsamına girdiğini ve dolayısıyla mubah olduğu sonucuna varırlar. Bu iki hüküm arasında şöyle bir fark daha vardır: Hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaşılan hükümler, kat’î olup Allah katındaki hükme isabet iddiası taşıyan hükümlerdir. Bu tür hükümlere vâkî hüküm adını verilir. Buna göre hüsün-kubuh önermeleriyle ulaşılan mubah hükmü, vâkîdir. Buna mukabil ne hüsün-kubuh ne de kat’î bir şer‘î delil olmadığından spesifik olarak hükme ulaşılamayan fiillerde ise ibâha ilkesi işletilerek ulaşılan hüküm zannî olup Allah

⁷⁸¹ Hayta, *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 265.

⁷⁸² Adudiddîn İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II, 101-102; Sa‘deddîn Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Allâme Sa‘düddîn et-Teftâzânî*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II, 102-104; Seyyid Şerîf Cürcânî, “Hâşiyetü’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî”, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II, 104-106; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 27; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 452.

⁷⁸³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 39.

katındaki hükme isabet iddiası taşımaz. Ca‘ferî usulcüler bu türden hükümlere zâhirî hüküm adını vermiştir.⁷⁸⁴ Sonuç olarak her iki hüküm, nitelik itibarıyla birbirinden farklıdır. Aklî mubahla aslî ibâha hükmü arasındaki farkı anlamak için şöyle bir örnek vermemiz mümkündür. Ağacın altında gölgelenmenin hükmüne aklî mubah denilecekse şöyle bir yargıyla bu sonuca ulaşılması gerekir: Kendisinde fayda bulunan ve kubuh cihetlerinden herhangi birini barındırmayan bir fiil olarak ağacın altında gölgelenmek aklen mubahtır. Şayet aslî ibâha kapsamında ağacın altında gölgelenmenin hükmü tespit edilecekse şöyle bir mantık yürütülür: Akıl bu fiilin hüsnüne veya kubhuna karar veremediği için konuyla ilgili özel bir nassın varlığı araştırılır. Şayet hakkında özel bir nas yoksa aslî ibâha hükmünün bu fiil için devam ettiği kabul edilir. Bu hükümlerden birincisi vâkıî, ikincisi ise zâhirîdir.

Tûsî’nin bu konudaki yaklaşımı da yukarıda ana hatlarını çizmeye çalıştığımız çerçeveyi doğrulamaktadır. O, usul eserinin hazr ve ibâha konusunu ele aldığı bölümünde mükellefin fiillerinin kubuh cihetinin tafsîlî olarak akıl vasıtasıyla bilindiği durumlarda haram olduğunu; hüsn cihetinin tafsîlî olarak bilindiği durumlarda da vacip, mendup veya mubah olabileceğini ifade etmiştir. Öte yandan o, kendisinden yararlanılan şeyler hakkında ise hazr, ibâha ve tevakkuf olmak üzere üç görüş olduğunu kaydetmiştir.⁷⁸⁵ Onun bu yaklaşımından aklın hüsnüne ve kubhuna hükmettiği fiiller ile yararlanılması mümkün olan şeyleri ve bunlara taalluk eden fiilleri birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır.

V. AKLÎ-ŞER‘Î HÜKÜMLERİN MAKSATLARA DAYALI OLUŞU

Hüsün ve kubhun akliliği meselesini ele alırken hüsün ve kubha yüklenen anlamlardan bahsetmiş ve asıl tartışma konusu olan anlamın, “övgü ve yergiye müstahak olma” olduğunu ifade etmiştik. Bir fiile hasen denildiğinde o fiili yapanın övgüye nail olacağını ifade edilmiş olmaktadır. Buna göre akıl bazı fiillerin yapılmasının övgüye değer olduğu, bazılarının yapılmasının da yergi gerektireceği hükmünü verirken böyle bir yargıya varmasının arkasında yatan sebepler tartışılmıştır. Bunu soru olarak ifade edecek olursak; akıl bu şekilde bir hüküm verirken hangi neden veya nedenlere dayanmaktadır?

Kâşifülgîta bu soruya şöyle cevap vermektedir: Akıl, bir fiilin mefsedet ve maslahatını idrak ettiği zaman o fiilin maslahat ve mefsedet derecesine göre vacipliğine, haramlığına, mendupluğuna, mekruhluğuna veya tahyîrine hükmeder, o fiili yapanın övgüye, yergiye ve uhrevî cezaya müstahak olduğunu bilir, ulaşılan hükme itaat eden övgüye, isyan eden ise yergiye müstahak olur.⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Kummî, *el-Kavânin*, III, 35-35.

⁷⁸⁵ Tûsî, *el-‘Udde fi usûli’l-fıkh*, II, 741.

⁷⁸⁶ Kâşifülgîta, *el-Hakku’l-mübîn*, 7.

Kâşifülgitâ'nın bu ifadeleriyle övgü ve yergi yargısının arkasında yatan sebebin o fiilin maslahat veya mefsedet içermesi olduğuna dikkat çekmiştir.

Kazvînî meseleye üst bir bakış bakarak Allah'ın hükümlerinin, kulların maslahatını gerçekleştirme gibi bir maksada mebni olduğunu ifade eder ve özetle şu değerlendirmelerde bulunur: Allah'ın hükümlerinin bir gayeyi hedeflememesi abestir.⁷⁸⁷ Şayet bu gaye Allah'ın zatına dönük olursa onun buna ihtiyacı olduğu anlamına gelir –ki bu Allah hakkında caiz olmaz. Emredilen ve yasaklanan konularda sevap ve cezanın verilebilmesi için sadece itaat ve isyan edenin belirlenmesi amacı dışında kullarına dönük olarak özel bir maksadın olması gerekir. Hükümlerin konuluşunda emir ve yasak ifadelerinden bağımsız olarak emredilen ve yasaklanan fiillerin zatında mevcut olan kullara dönük özel bir maksadın bulunması ise istenen bir durumdur. Şu durumda vakıda her fiilin yapılmasında veya terkinde ya maslahat vardır ya da ne yapılmasında ne de terkinde herhangi bir maslahat yoktur. Yapılmasında maslahat olan fiil, nedben de olsa emredilir. Zira böyle bir fiilin terkinin talep edilmesi mercûh olanın tercih edilmesi, mubah kılınması ise râcih ile mercûh olanın eşitlenmesi anlamına gelir. Yapılmamasında maslahat olan fiil ise yasaklanır. Yapılması veya yapılmaması için bir müreccih olmayan durumlarda ise tercih bilâ müreccih olmasından kaçınmak için hükmün mubahlık olması gerekir. Fiillere dair hükümlerin farklılaşması fiillerin zatında bulunan niteliklerin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca emir ve yasaktan sarfınazarla kulların maslahatına ve mefsedetine olacak hususları açıklamak Allah'a vaciptir.⁷⁸⁸

Kummî, insanların maslahatına ve mefsedetine sebep olacak durumları açıklamanın Allah'ın görevi⁷⁸⁹ olduğuna dair rivayetleri⁷⁹⁰ değerlendirirken rivayette geçen açıklama görevinin sadece resulün açıklamasına inhisar ettirilmesinin doğru olmadığını, aklın da fiillerdeki maslahat ve mefsedeti idrak ederek bunları keşfedeceğini ifade eder. Kummî bu yorumu yaparak aslında maslahat ve mefsedetten hareketle aklın bir hükme ulaşabileceğini söylemektedir. Bununla birlikte aklın müstakil olarak idrak

⁷⁸⁷ Allah'ın kullar hakkındaki mutlak iradesini yansıtan hükümlerin bir gayeyi amaçlamaması düşünülemez. Ancak bu gayenin insan aklıyla bilinip bilinmeyeceği önemli tartışmalara konu olmuştur. Bazı usulcüler, hükümlerin gayesinin kulluk olduğunu söyleyerek bunun gerçek anlamda bilinmeyeceğini ifade ederken usulcülerin çoğunluğu şer'î hükümlerin gayesinin dünyevî ve uhrevî maslahatları gerçekleştirmek olduğunu kabul etmişlerdir. Bkz. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1998), 175.

⁷⁸⁸ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 154; a.mlf., *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 91.

⁷⁸⁹ İmâmiyye, Allah'ın kullarının fayda ve iyiliğine olan hususları irade etmesinin ve bunu onlara açıklamasının kendisine vacip olduğu görüşünü savunarak Mu'tezile ile paralel hareket etmektedir. İmâmiyye, masum imam tayin etmenin Allah'a vacip olduğu fikrini de bu esasa dayandırmıştır. Bilgi için bkz. Avni İlhan, "Aslah", *TDVİA* (Erişim 07 Haziran 2022).

⁷⁹⁰ Tûnî, *el-Vâfiye*, 173.

edemediği fiiller için maslahatın ve mefsedetın, masumun sözüne inhisar ettiğini de bu değerlendirmenin istisnası olarak zikreder.⁷⁹¹ Bu konuda Ahmed en-Nerâkî de aynı düşünmektedir.⁷⁹²

Özetle Ca'ferî usulcüler, hükümlerin müteallakı olan fiillerde bulunan maslahat ve mefsedetleri aklın idrak ettiğini ve maslahatı idrak ederek o fiilin iyi olduğuna, yani yapılmasının övgüyü gerektirdiğine; mefsedetı idrak ederek de o fiilin kötü olduğuna, yani yapılmasının yergiyi gerektirdiğine kesin bir şekilde karar verdiğini ifade etmektedir. Bundan sonra mülâzemet yoluyla aklın kesin bir şekilde bir fiil hakkında ulaştığı hükmün aynısına Şâri'in de hükmedeceği sonucuna ulaşılır.⁷⁹³

Bu konuda Ca'ferî usulcülerin büyük ölçüde Mu'tezile'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Önemli Ca'ferî usulcü Şerîf el-Murtazâ'nın hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın yazdığı şu satırlar bu etkiyi göstermektedir:

Maslahatın vücûbunun ve mefsedetın kabih olduğunun akılda kararlaştırılmış olduğunu daha önce zikrettik. “Şu fiil maslahattır, bu fiil de mefsedettir.” şeklinde aklın bilmemiz mümkün olmayan hususlarda ise Allah Teâlâ, bu fiillerin hükmünü bize öğretmek için elçiler göndermiştir. Böylece onlar, Allah Teâlâ'nın akıllarımıza yerleştirdiği şeyleri öğretmek ve akılda yerleşik olanları açıklamak için geldiler. Buradaki durum tabielerin durumuna benzemektedir. Onlar “Şu bakla faydalı, şu da zararlıdır.” dediklerinde, biz bundan önce nefisten zararı defetmenin vacip ve nefse faydası dokunan şeylerin hasen olduğunu biliyorduk. Söylediğimiz durumda tabielerin akla muhalif bir şey söylemeleri söz konusu olmadığı gibi, peygamberlerin durumu da aynıdır. Zikrettiğimiz husus şu şekilde açıklanır: Yöntem farklılığı, sonucun farklı olmasını gerektirmez. Bu fiilin maslahat, şu fiilin de mefsedet oluşunu aklın bilmemizle, sem'an bilmemiz arasında fark yoktur. Çünkü her iki halde de birinin vacip, diğerinin kabih olduğunu biliyoruz.⁷⁹⁴

Çağdaş usulcülerden Muzaffer, hükmün menâtı olacak maslahat ve mefsedetın muhtevasına ilişkin birtakım sınırlamalar yapmıştır. Ona göre maslahatın hükme dayanak olabilmesi için kişisel olmaması ve akıl sahibi varlıkların uzlaşısı içinde olması gereklidir. Buna göre bir kimsenin idrak ettiği maslahat veya mefsedet, bütün akıl sahibi varlıkların uzlaştığı bir maslahat ve mefsedet değilse Şâri'in aklın hükmüne göre hükmettiğini söyleyemeyiz. Aynı şekilde buradaki maslahat ve mefsedet kişisel değil insanlığın bekası ve kamu düzeninin korunması gibi üst bir ilkeyle alakalı olmalıdır. Şu halde

⁷⁹¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 19.

⁷⁹² Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 150.

⁷⁹³ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 366.

⁷⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, 424.

Muzaffer'e göre bir konuda, kamu düzeninin korunması ve insan türünün bekası gibi bir maslahatın bulunduğu dair akıllar uzlaşısı içinde olursa bunun şer'an iyi olduğu; kamu düzeninin bozulması ve insan türünün zarar görmesi gibi bir mefseletin bulunduğu dair akıllar uzlaşısı içinde olursa bunun da şer'an kabih olduğu sonucuna varabiliriz.⁷⁹⁵

VI. HULUVVU'L-VÂKİA ANİ'L-HÜKM

Herhangi bir fiilin, vacip, haram gibi teklifi hükmünün bulunmaması şeklinde tanımlanan⁷⁹⁶ “huluvvu'l-vâkıa ani'l-hüküm” (خلو الواقعة عن الحكم) meselesinin temeli, kelam ilmine dayanmaktadır. Zira bir konu hakkında Allah'ın bir hükmünün bulunup bulunmaması konusu, bunun Allah için caiz olup olmaması bağlamında değerlendirilmektedir. Buna göre akıl, herhangi bir olayın hükümsüz kalmasını mümteni veya vacip değil caiz görür.⁷⁹⁷ Aklen böyle bir durumun caiz olup olmaması yanında şer' açısından bunun vaki olup olmadığı meselesi usul eserlerinde tartışılmıştır.⁷⁹⁸

Ca'ferî usulcüler, şer'î bildirimin olmadığı durumlarda teklifin olmayacağı konusunda aklın kesin hükmünün bulunduğu görüşünü izah ederken böyle bir konu hakkında nefsü'l-emirde yani vakıada Allah'ın bir hükmünün bulunmadığı sonucuna varılamayacağını, nassın bulunmadığı durumlarda ibâha hükmünün verilmesinin, hükmün yokluğundan değil hükmün bildirilmemesinden veya hükme ulaşılamamasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Zira İmâmiyye inancına göre helal ve haramları içeren bütün hükümler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) aktarılmış, o da bunu Ehl-i beyt'e bırakmıştır. Hatta erş-i hadeşin (deride yüzeysel yarılma meydana getiren müessir fiilin diyeti) hükmü bile dışarıda bırakılmamıştır.⁷⁹⁹ Buna göre İmâmiyye insanların ihtiyaç duyduğu veya duyacağı hiçbir konuda vâkıa hükmün yokluğunu kabul etmez.⁸⁰⁰ Ancak İmâmiyye'den “tasvîb” görüşünü benimseyen bir grup

⁷⁹⁵ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 206.

⁷⁹⁶ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 407; Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 130; Mişkînî, *Istulâhâtü'l-usûl*, 164.

⁷⁹⁷ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 126.

⁷⁹⁸ Bu konu bazı Sünnî usul eserlerinde terim olarak ele alınmıştır. Mesela bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Hitû (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 485; Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl fî usûli'l-fikh*, ed. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1992), I, 164-165. Öte yandan bu konu, ictihadda hata-isabet bağlamında tartışılmış; Allah katında muayyen bir hükmün bulunup bulunmadığı, buna ulaşmak için kat'î delilin bulunmadığı konusu önemli ve zengin tartışmalara sahne olmuştur. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslam Araştırmaları* I/1 (2004), 35-48; Bilal Esen, “İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 269-298.

⁷⁹⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 179-180; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 46.

⁸⁰⁰ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 158.

usulcû, fiiller hakkında vâkî bir hükmün olmayacağını, hükmün müctehidin görüşüne göre değişeceğini savunmaktadır.⁸⁰¹

Akıl delili açısından meseleye baktığımızda şunu ifade edebiliriz: Ca‘ferî usulcülerin iddiasına göre akıl, hüsün ve kubuh yoluyla bir fiilin yapılmasının iyi veya kötü olduğuna hükmeder. Onun ulaştığı bu hüküm, mülâzemet yoluyla Şâri‘in de hükmü sayılır. Bu yaklaşım aslında her olay hakkında Şâri‘in bir hükmü olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla mülâzemeti kabul edenler açısından “huluvv”dan bahsedilmesi mümkün değildir.

Bir insanın bile ihtiyaç duyduğu veya duyacağı bir olayın hükümden yoksun kalmasının caiz olmayacağı noktasında usulcüler bazı gerekçeler ileri sürülmüştür:

1. İnsanların ihtiyaç duyduğu olayların hükmünü vermek lütuftur. Zira bu, olaylar hakkındaki maslahat ve mefsedeti izhar eder. Ayrıca her türlü lütuf Allah hakkında vaciptir.

2. Allah’ın erş-i hadeşe varıncaya kadar her vakıa için bir hüküm verdiğine ve bunu peygambere açıkladığına dair pek çok ahbâr nakledilmiştir. Küleynî, bu konuya ilişkin hadisleri bir başlık altında toplamış ve burada 10 rivayet zikretmiştir. Bu haberlerden birinde imam Musa el-Kâzım’a “Resul-i Ekrem insanlara kendi döneminde yetecek bilgileri verip vermediği” sorulmuş, o da insanların kıyamete kadar ihtiyaç duydukları her şeyin bilgisini Hz. Peygamber’in getirdiğini ifade etmiştir.⁸⁰²

Her türlü bilginin ve hükmün peygambere, ondan da imamlara nakledilmesi konusunda İmâmîyye’nin görüşleri şöyle özetlenebilir: Şîa’nın gerek yaşanmış ve yaşanacak gerekse geçmişte ihtiyaç duyulmuş veya gelecekte ihtiyaç duyulacak bütün hükümlerin bilgisinin Hz. Peygamber’den imamlara intikal ettiği ve bu konuda imamların neredeyse mutlak bilgiye sahip oldukları düşüncesi genel kabul görmektedir. Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında bu, açık bir şekilde görülmektedir. Özellikle “Câmia”, “Ceft” ve “Fâtıma Mushafı” hakkındaki rivayetlerde⁸⁰³ bu konuda önemli bilgiler barındırmaktadır. Şîa’nın en temel hadis kaynağı olan Küleynî’nin *Usûlü’l-kâfi*’sinde yaşanmış ve yaşanacak bütün olayların ve bütün eylemlerin hükümlerinin Hz. Peygamber’e ve ondan imamlara intikal ettiği; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Hz. Ali’ye her birinden bin kapı açılan bin ilim kapısını talim ettiği; Allah’ın resulünün ağzından dikte edilen ve Hz. Ali’nin hattıyla yazılan uzunluğu yetmiş arşın olan ve adına “Câmia” denilen bir sahifede bütün helal ve haramların yanı sıra insanların ihtiyaç duydukları her şeyin ve hatta erş-i hadeşin bile yazılı olduğu ve bu “Câmia”nın imamların elinde olduğu;

⁸⁰¹ Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 107.

⁸⁰² Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 45-48.

⁸⁰³ Konuyla ilgili rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 127-153.

adına “Cefr”⁸⁰⁴ denilen sığır derisinden yapılmış ilimle dolu bir kap içinde peygamberlerin, vasilerin ve İsrailoğulları’nın geçmiş alimlerinin ilminin olduğu ve bunun da imamların elinde olduğu; bunların yanında Kur’an’ın üç katı kadar olan ve içinde bilinen Kur’an’dan bir harf dahi bulunmayan “Fâtıma Mushafı”nın⁸⁰⁵ imamların elinde olduğu; bütün bunların ötesinde de olanların ve kıyamet gününe kadar bütün olacakların ilminin imamların katında olduğu rivayet edilmektedir.⁸⁰⁶ Başka bir rivayette ise Muhammed el-Bâkır, Hüseyin b. Ali vefat edeceği sırada, en büyük kızı Fâtıma bnt. Hüseyin’i çağırıp ona dürülmüş bir mektubu, bir de açık bir vasiyeti vermiş ve kendisine kadar ulaşan bu mektupta Allah’ın Âdem’i yarattığı günden, dünyanın yok olacağı güne kadar insanoğlunun ihtiyaç duyacağı her şeyin var olduğunu, bunun yanında bütün suçların cezalarının, hatta erş-i hadeşin mevcut olduğunu ifade etmiştir.”⁸⁰⁷ Bu vb. rivayetler, ihtiyaç duyulan olaylara dair bütün hükümlerin peygambere açıklandığına, bunların bilgisinin de peygamberden imamlara intikal ettiğine delalet etmektedir. Ancak fitnenin çıkması gibi endişelerden dolayı takıyye gereği imamlar bunları açıklamamışlardır. Bunun yanında imamlardan sonra fitne ve fesat ortaya çıktığından ve rivayetlerle ilgili ilk kaynaklarda bozulmalar ve kayıplar meydana geldiğinden dolayı imamların açıkladıkları hükümlerin tamamı da sonrakilere ulaşmamıştır.⁸⁰⁸

Ahbâriyye bu konuda Usûliyye ile aynı düşünmektedir. Esterâbâdî, şer’î hükme ulaştırarak delilin yokluğunun, hükmün yokluğu anlamına gelmeyeceğini, ümmetin kıyamete kadar ihtiyaç duyduğu her vakıanın ve iki kişi arasında meydana gelen her anlaşmazlığın Allah katında kesin bir hitabı/hükmü olduğunu ifade ettikten sonra İmâmiyye’ye göre bir olayın hükümden yoksun olmasının tasavvur edilemeyeceğini kaydeder. Ancak Esterâbâdî şer’î hükme ulaşamadığı durumlarda Usûliyye’den farklı düşünerek tevakkuf etmek gerektiğini savunur. Zira hükmü bilinmeyen her olay hakkında tevakkuf etmenin vacip olduğu hususunda gelen haberler tevatür seviyesine ulaşmıştır.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ “Cefr” ile ilgili bir rivayette İmam Ca’fer es-Sâdık yanında “Beyaz Cefr” bulunduğu; bunun içinde Zebur, Tevrat, İncil, Hz. İbrahim’in sahifeleri, helaller ve haramlar, Kur’an dışında insanların ihtiyaç duydukları bilgiler ve hatta erş-i hadeşin yer aldığı; aynı şekilde onun yanında içinde kılıç bulunan “Kırmızı Cefr”in de bulunduğu ve bunu kılıç sahibinin (Mehdî el-Muntazar) savaşta kullanacağı rivayet edilmektedir. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 173.

⁸⁰⁵ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 172-173.

⁸⁰⁶ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 171-172, 173, 174.

⁸⁰⁷ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 222-223.

⁸⁰⁸ Mehdi en-Nerâkî, *Câmiati’l-usûl*, 46.

⁸⁰⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 103-104, 277, 327.

VII. AKLIN DELİL OLUŞUNA YAPILAN İTİRAZLAR

Usul ilminin gereksizliğini ve ahhârdaki rivayetlerin tamamının sahih olduğunu ve bunlarla yetinilmesi düşüncesini savunan Ahbâriyye ekolünü temellendiren ve sistematize eden Safevîler dönemi muhaddisi⁸¹⁰ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624) yılmaz bir ictihad karşıtı olarak⁸¹¹ kendinden önceki usulcileri ağır bir dille eleştirmiş ve karizmatik şahsiyetiyle kendisinden sonraki nesli de etkileyerek Usûlî düşüncenin duraklamasına neden olmuştur.⁸¹² Esterâbâdî ve onun izinden giden Ahbârî alimler usul ilmine karşı çıkmışlardır. Onların karşı çıktığı temel noktalar; haberlerin sıhhat yönünden değerlendirilmesi, ictihad meselesi ve aklî delillerdir. Esterâbâdî'nin gerek Sünnî gerekse Şîî usul kitaplarında yer alan usul kaidelerinin büyük çoğunluğunun mütevâtir hadislere muhalif olduğunu göstermek için kaleme aldığını ifade ettiği⁸¹³ meşhur eseri *el-Fevâidü'l-medeniyye*, ictihad ve aklî delillere yapılmış önemli bir reddiye kitabıdır. Onun ictihada karşı çıkışının temelinde iki gerekçe vardır. Bunlardan birincisi ictihadın Âmme'nin (Ehl-i sünnet) uydurması olması, ikincisi de zannî bilgi vermesidir. Esterâbâdî, dini konularda zannî bilgiye dayanılamayacağını kitabının birçok yerinde yineler. O aklî delilleri de zannî bilgi veren usul ilkeleri olarak tanımlar. Onun aklî delillerden anladığı, berâet-i asliyye, istishâb ve aklî mülâzemetir.⁸¹⁴ Bihbehânî, Esterâbâdî ve diğer Ahbârî alimlerin bu çıkışlarını görerek bu konularda risaleler kaleme almış ve onların bu konulardaki iddialarına ve sert tutumlarına aynı sertlikte cevap vermiştir.

Aklın idrakiyle şer'î hükme ulaşma anlamıyla akıl deliline itiraz edenleri üç grupta toplamak mümkündür:

- Aklın vâkıf hüsün ve kubhu idrak ettiğini inkar edenler.
- Aklın hüsün ve kubhu idrak ettiğini kabul etmekle birlikte aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemeti inkar edenler.
- Hüsün ve kubhun aklîliğini ve mülâzemeti kabul etmelerine rağmen akıl yoluyla sabit olan şer'î hükme boyun eğmenin gerekli oluşunu inkar edenler.⁸¹⁵

⁸¹⁰ Ahbâriyye'nin Safevîler döneminde yeniden tarih sahnesine çıkmasının siyasi kökleri hakkında bkz. Ferhân, *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde 'ş-Şiati'l-İmâmiyye*, 370 vd.

⁸¹¹ Gleave, "Imami Shi'i Legal Theory: From its Origins to the Early Twentieth Century", 221-222.

⁸¹² Yurdagür, "Ahbâriyye"; Kutluay, "Sistematik Ahbâriğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", 19-24.

⁸¹³ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 27-28.

⁸¹⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 41, 92, 105-106, 180 vd.

⁸¹⁵ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, I, 204; Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 213-214.

Müfrit Ahbârîler birinci grubu oluştururken mutedil Ahbârîler ile bazı usulcüler ikinci grubu, bazı çağdaş usulcüler de üçüncü grubu oluşturmaktadır. Biz bu başlıkta özellikle hüsün ve kubhun aklılığı ve mülâzemet fikrine yöneltilen itirazları aklî ve naklî olarak iki kısma ayırmak suretiyle incelediğimiz dönem usulcülerinin bunlara verdiği cevapları tahlil etmeye çalışacağız.

A. AKLÎ İTİRAZLAR

1. Aklın Ulaştığı Nazarî Bilgilere İtimat Edilemeyeceği

Esterâbâdî şer‘î hükmü elde etme hususunda aklın bu konuda bir dahlinin olmayacağını delillendirirken mantık ilminin kaidelerinin, bilgi üretimine yarayan kıyası madde açısından değil sadece suret⁸¹⁶ açısından hatadan koruduğunu, dolayısıyla mantıkî kıyas vasıtasıyla dinî bilgi elde etmenin doğru sonuçlar vermeyeceğini ve zarûriyyât dışındaki hususlarda aklın idrakine güvenilemeyeceğini ifade eder. Ona göre zarûriyyâtın dışındaki hususlarda akıl çok defa yanılır. Önemli bir ahbârî alim olan muhaddis Ni‘metullâh el-Cezâirî⁸¹⁷ (v. 1112/1701) ise bedîhiyyâtın dışındaki hususlarda aklın hüccet olduğunu, ancak nazariyyât alanında akla dayanmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Ona göre nazarî alanda akıl ile nakil tearuz ettiğinde naklin tercih edilmesi ve aklın hükmettiğinin itibara alınmaması gerekir.⁸¹⁸ Takî el-İsfahânî, Cezâirî’nin bedîhiyyât ifadesiyle, akıl sahipleri nezdinde bedihî olan hususları kastettiğini, dolayısıyla onun, dinin nazarî konularından olsa bile alimlerce bedihî kabul edilen konularda akla dayanılabileceğini kabul ettiğini ifade eder.⁸¹⁹ Yusuf el-Bahrânî (v. 1186/1772) ise sahih, fitrî ve vehimlerden arınık aklın hüccet olduğunu ve şer‘î bildirim gelmeden önce bazı fiillerin hükümlerini idrak edebileceğini ve şer‘in bunları teyit edici olarak geldiğini; bazılarını da idrak edemeyeceğini ve bunlarda şer‘in keşfedici ve açıklayıcı olarak geldiğini kabul eder. Ancak hükmün kesin bilgisine ulaşamayan durumlarda tevakkuf ve ihtiyatın vacip olduğunu ve aklın eksikliğinden dolayı bu konularda akla müracaat edilemeyeceğini ifade ederek Ahbârî bakış açısını muhafaza eder.⁸²⁰ Bahrânî’nin bildirim gelmeden önce fitrî aklın bazı hükümleri idrak edeceğini söylemesine rağmen birkaç satır sonra hükümlerin ancak imamlardan alınabileceğini savunması, hüsün ve kubhun aklılığını belli ölçüde kabul etmesine karşı mülâzemetle karşı çıktığı anlamına gelmektedir.

⁸¹⁶ Kıyasın maddesiyle içeriği yani öncülleri ve bunların doğruluk değeri, suretiyle de kıyasın biçimleri (iktirânî ve istisnâî) kastedilir. İçeriğine göre kıyas, burhânî, cedelî, mugalatî, hatâbî ve şiirî kısımlarına ayrılır. Bilgi için bkz. Ali Durusoy, “Kıyas”, *TDVİA* (Erişim 19 Ocak 2022).

⁸¹⁷ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, “Ni‘metullah el-Cezâirî”, *TDVİA* (Erişim 25 Aralık 2022).

⁸¹⁸ Garâvî, *Mesâdiru’l-istinbât*, 215.

⁸¹⁹ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 501, 541-542.

⁸²⁰ Bahrânî, *el-Hadâiku’n-nâdirâ*, I, 131.

Ahbâriyye'nin bu konudaki yaklaşımını netleştirmek için şu ifade edilebilir: Onlar bedîhî ve nazârî bilgileri ayrı mütalaa etmişler ve bedîhiyyât alanında akıl ile şer' arasında mülâzemetin olduğunu, nazariyyât alanında ise bir mülâzemetten bahsedilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle onlar, bir mülâzemetten bahsedebilmek için hakkında hüküm verilen hususun bütün akıl sahibi varlıklar nezdinde bedîhî olmasını şart koşmuşlardır. Şu durumda onlar, mülâzemetin ancak usûlü'd-dîn konusunda olacağını ifade etmişlerdir. Fıkhî hükümler ise nazârî sahaya dahil olduğundan mülâzemet yoluyla fıkhî bir hüküm ispat etmek mümkün değildir.⁸²¹

Uslucüler de nazârî (buradaki nazârî ifadesi bedîhinin karşıtıdır) konularda aklın hükmüne başvurulamayacağı görüşünü kabul ederler. Bu yüzden Ahbâriyye'nin bu itirazına karşı hüsün ve kubuh yoluyla ulaşılan hükümlerin bedîhî seviyesine çıktığını ve herkes tarafından kabul edildiğini ifade ederler. Bu konuda Ahbâriyye ile Usûliyye arasındaki fark şudur: Usûliyye, akılların farklı olması sebebiyle bir başkası onun zarurî olduğunu kabul etmese bile zarurî bilgi seviyesine çıkan nazârî bilgilere zarurî bilgi muamelesi yaparken Ahbâriyye sadece zarûriyyâta dahil olan bilgilerde akla itimat etmiştir.⁸²²

2. Şâri' Tarafından Aklın Hasen Gördüğü Hususların Haram Kılınması ve Kabih Gördüğü Hususların Vacip Kılınması

Esterâbâdî, hüsün ve kubhun idrak edilmesiyle vacip ve harama hükmedilmesi arasında büyük bir fark olduğunu ispat sadedinde aklın kabih gördüğü bazı hususların şeriatta haram olmadığını, aynı şekilde hasen gördüğü bazı hususların da vacip olmadığını ifade etmiştir. Esterâbâdî, hüsün ve kubhun aklî olup olmadığı konusunda bir ayrıma gider ve şöyle der: "Ortada iki mesele vardır: biri, zâtî hüsün ve kubuh meselesi, diğeri ise zâtî vücûb ve hurmet meselesidir. Burada bizim kabul etmediğimiz, ikinci meseledir, birinci değildir."⁸²³ Esterâbâdî bu ifadeleriyle aslında eşyanın zatında mevcut hüsün ve kubhu kabul ettiğini ancak hüsün ile vücûb; kubuh ile hurmet arasında bir bağ kurulmaması gerektiğini savunmaktadır. Bu iki meselenin birbirinden çok uzak olduğunu, aklın çirkin ve kötü kabul ettiği birçok şeyin şariat nazarında haram olmadığını, yine aklın güzel ve iyi gördüğü birçok hususun şeriata göre vacip olmadığını ifade eden Esterâbâdî'ye göre akla ancak *zarûriyyât* alanında güvenilebilir.⁸²⁴

⁸²¹ Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 214-215.

⁸²² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müstersidîn*, III, 502.

⁸²³ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 328-329.

⁸²⁴ Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 213.

Esterâbâdî'nin bu iddiasına şöyle cevap verilmiştir: Şâri'in, aklın hasen gördüğü fiilleri haram, kabih gördüğü fiilleri vacip kıldığı görüşü müsellemler değildir. Böyle bir yaklaşım, kasır akılların ve yetersiz anlayışların yanlış sonuca ulaşmalarından kaynaklanmaktadır. Zira her akıl sahih olmadığı gibi her anlayış ve idrak de doğru değildir. Ancak selim akıl ve doğru anlayışın ulaştığı sonuç, Şâri'in söylediğine muvafıktır. Bu nedenle selim fıtrat üzere olan ve sahih akla ve anlayışa sahip olan kişi şer'î hükümler üzerinde iyice düşündüğünde hepsinin aklın muktezasına uygun olduğunu görecektir. Bu görüşü doğrulamak için şöyle bir olay nakledilmektedir: Bütün ömrünü aklî ilimlere vermiş, naklî ilimlerden hiçbirini tahsil etmemiş ve kulağına hiçbir fikhî mesele çalınmamış bir kişi bir şehre gelmiş ve burada fıkıh kitaplarına müracaat etmeksizin sadece aklî çıkarımlarla fetva vermeye başlamıştır. Bir fakih (bir rivayete göre Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî [v. 940/1534]) şehre gelip bu şahsın fetva verdiğini duyunca bu kişiyi fetva vermekten menetmiş ve verdiği fetvaları incelemek için bütün fetvalarının toplanmasını emretmiştir. Muhakkık şahsın fetvalarını incelediğinde birkaç mesele hariç tamamının doğru olduğunu görmüştür.⁸²⁵ Dolayısıyla aklın hüsn ve kubhu idrak ettiği alanda akıl ile şer'in birbirine tezat hükümlere ulaşması mümkün değildir.

3. Aklın Delil Kabul Edilmesi Durumunda Şeriatın Gereksiz Olması

Ahbâriyye'nin öne sürdüğü bu tez de şöyle formüle edilmiştir: Akıl şayet, Allah'ın vücûb ve hurmet hükümlerini idrak ediyorsa Şâri'in ayrıca bir talep göndermesinin bir faydası yoktur. Halbuki her emrin ve yasağın bir faydası vardır.⁸²⁶

Bu tezi savunanlar, aklı delil kabul edenlere şöyle bir soru yöneltmektedir: Aklın hüküm verebileceği alanlarda şeriatın hüküm verdiği görülmektedir. Akıl eğer mükellefi bir fiili yapmaya sevk etme konusunda yeterli bir delil ise şeriatın bu konuda bir hüküm koyması gereksiz değil midir?

Ca'ferî usulcüler bu soruya, dinî bildirimle gelen emir ve yasakları mevlevî ve irşâdî diye ikiye ayırarak cevap vermişlerdir.⁸²⁷ Bir emrin mevlevî veya irşâdî olmasının belirlenmesi konusunda birkaç görüş olmakla birlikte bunun, aklın hükmüne bırakılmış bir konu olduğu kabul edilmektedir. Buna göre aklın bağımsız olarak hükme varabileceği her konu hakkında şer'de varit olan emir, irşâdî, aksi ise mevlevîdir.⁸²⁸ Başka bir ifadeyle şer'de varit olan emrin konusu, aklın şer'den bağımsız olarak ulaşabileceği bir konu ise bu tür emirlere irşâdî; aklın, ancak şer' vasıtasıyla idrak edebileceği konular

⁸²⁵ Mehdi en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 56.

⁸²⁶ Mehdi en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 38.

⁸²⁷ Sebzavârî, *Tehzîbü'l-usûl*, II, 38.

⁸²⁸ Bilgi için bkz. Mişkinî, *İstılâhâtü'l-usûl*, 75-76; Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 330-334, 337-338, 387-390.

ise mevlevîdir.⁸²⁹ İrşâdî emirler, aklın hükmünü teyit için gelmişken mevlevî emirler aklın idrak edemediği alanlarda Mevlâ tarafından emir buyurulmuştur. Mevlevî hükümlere akıl şer‘den bağımsız olarak ulaşamaz. Zira akıl, irşâdî emirleri, şer‘den bağımsız ve önce olarak hüsün-kubuh vasıtasıyla idrak etmişken mevlevî emirlerde Şâri‘in gözetdiği maslahatları bilemeyeceğinden şer‘den önce bu emirlere vakıf olması mümkün değildir.⁸³⁰ Örneğin, ayette geçen “*Allah’a ve resulüne itaat edin.*”⁸³¹ emri, Allah’ın akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle, aklın daha önceden hükmettiği bir emre irşadıdır. Zira akıl, nimet verene teşekkür etmenin vacip oluşu veya kölenin efendisine itaatin gerekli oluşu gibi amelî olarak bu emrin ifade ettiği hükme ulaşabilmektedir. Dolayısıyla Kur’an’daki bu emirleri irşâdî, başka bir deyişle Şâri‘in akıl sahibi bir varlık olarak verdiği hükümleri teyit maksadıyla gelmiş emirler olarak kabul etmek gerekecektir.⁸³² Mesele böyle temellendirildiği takdirde şer‘in aklın hükmünü teyit maksadıyla getirdiği emirler gereksiz kabul edilmez. Zira önemine binaen bazı emirlerin teyidi için iki defa emredilmesi veya sözlü olarak emredilen bir emrin teyit için yazıyla da emredilmesi mümkündür. Aynı zamanda bu, Allah’ın kullarına bir lütfu olarak kabul edilir. Allah’ın bu şekilde kullarına lütufta bulunması ise mümkün ve vakidir.

Ahbâriyye’ye gelince onlar aklın şer‘den bağımsız olarak ulaştığı hükümleri bildiren Kitap ve Sünnet’teki emir ve yasakları mevlevî kabul ederler. Yani Usûliyye’ye göre zulmün haram oluşu aklın ulaştığı bir hüküm iken ve Kitap ve Sünnet delillerinde buna yönelik yasaklar, sadece bu hükmün teyidi niteliğinde gelmiş iken Ahbâriyye’ye göre ise bu yasaklar, ilk olarak Mevlâ’dan öğrenilmiştir. Aklın bu konuda bir hükmü yoktur.⁸³³

4. Aklın Zannî Bilgi Vermesi

Esterâbâdî zannî bilgi vermesi sebebiyle bütün icthad türlerini, aklî istidlâl yöntemlerini reddettiği gibi mülâzemet ilkesiyle de şer‘î hükme ulaşmayı kabul etmez. O bu konuda ahbârda varit olan birçok rivayeti kullanır. Bu bağlamda onun kullandığı rivayetlerden biri de Ca‘fer es-Sâdık’tan gelen; “Hüküm, iki hükümden ibarettir: Ya Allah’ın hükmü ya da cahiliye ehlinin hükmü. Allah’ın hükmünde hata eden cahiliye hükmüyle hükmetmiştir. İki dirhem hakkında bile olsa Allah’ın

⁸²⁹ Bu ayrımın temeli kanaatimizce Mu‘tezile’ye dayanmaktadır. Önemli mu‘tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbar, hükümleri, akıl veya vahiy vasıtasıyla bilinmesi açısından aklî ve sem‘î diye ikiye ayırmış, akıl vasıtasıyla bilinen hükümlerin ayrıca vahiyle bildirilmesini aklın hükmünü teyit maksadıyla olduğunu değerlendirmiştir. Bkz. Ebü’l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, “eş-Şer‘iyyât”, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr. Taha Hüseyin (Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye, 1963), XVII, 101.

⁸³⁰ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 208-209.

⁸³¹ el-Enfâl 8/20.

⁸³² Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, I, 206-207.

⁸³³ Fadlallah, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 346; Hakîm, *el-Usûlü’l-âmmeh li’l-fikhi’l-mukâran*, 278-279, 293.

indirdiğinden başka bir hükümle hükmeden kimse Allah'ı inkar etmiş olur.”⁸³⁴ mealindeki rivayettir.⁸³⁵ Yusuf el-Bahrânî de dinde akıl ve rey kullanımını zemmeden rivayetleri kullanarak aklın zannî bilgi verdiğini savunur. Bahrânî'nin eserine aldığı⁸³⁶ rivayetlerin birinde Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın kitabında ve resulünün sünnette hükmü bulunamayan meseleler hakkında akıl yürüterek sonuca ulaşıp ulaşılmayacağının sorulması üzerine şöyle demiştir: “Hayır, hükme isabet etseniz bile ecir kazanmazsınız. Hükümde hata ederseniz Allah hakkında yalan konuşmuş olursunuz.”⁸³⁷ Devrinin önemli muhaddislerinden biri olan ve oğlu Muhammed el-Bâkır'dan ayrışması için Meclisî-i Evvel denilen Muhammed Takî el-Meclisî (v. 1070/1659)⁸³⁸ dini bilgilerin imamlardan alınması gerektiğiyle ilgili hadisleri yorumlarken aklın delilliğinin ancak kat'î olması halinde kabul edileceğini, bu zamana kadar da böyle bir şeye muttali olmadığını ifade ederek aklın dini konularda zannî bilgi verdiğini ve zannî bilgiye de dinde itibar edilmeyeceğini kaydetmektedir.⁸³⁹

Ahbâriyye'ye göre her bir olayın Allah katında kesin ve tek bir hükmü vardır; imamların sözlerinin aktarıldığı kesin bilgi ihtiva eden ahbâr arasında bu hükme ulaşılmadığı durumlarda hüsün ve kubhun aklılığı ilkesiyle bir hükme ulaşılması caiz olmadığı gibi zannî nitelik taşıyan berâet ve istishâb gibi aklî yöntemler de kullanılamaz. Bu durumda mükellefe düşen görev, ihtiyatla hareket ederek tevakkuf etmektir.

Ahbâriyye'nin bu iddiasına şöyle cevap verilmiştir: Toplumların âdet ve geleneklerine göre şekillenmiş hüsün ve kubuh anlayışları ile şer'î bir hükme ulaşmak mümkün değildir. Âdet ve gelenekler vasıtasıyla aklın hükmettiği bir konu, şer'î hükmü gerektirmez. Zira gelenekler konusunda insanlar arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Bir neslin kabih gördüğünü başka bir nesil hasen görebilir. Yine bir toplumun güzel gördüğü bir davranışı başka bir toplum çirkin görebilir. Dolayısıyla akıl, insanların âdetlerinden bağımsız olarak bir vakıanın hüsün ve kubuh sıfatına göre hükmeder. Buna göre aklın vakıaya isabeti hakkında verdiği hüküm konusunda şüphe edilse bu durumda asıl olan ademdir, yani hükmün yokluğudur. Akıl, kat'î bilgiye ulaşmadıkça Şâri'in hükmüne muvafakat ettiği söylenemez. Burada ezcümle söylenecek söz şudur: Aklın hükmettiği konuda şer'in buna muvafakat etmesindeki nirengi noktası, aklın vakıaya isabetinin kesinlik taşıması keyfiyetidir. Bu da ancak bedâhetle veya

⁸³⁴ Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu 'l-fakîh*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413), III, 4.

⁸³⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 203.

⁸³⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 132.

⁸³⁷ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 44.

⁸³⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, “Meclisî, Muhammed Takî”, *TDVİA* (Erişim 25 Haziran 2022).

⁸³⁹ Meclisî, *Ravzatü'l-müttakîn fî şerhi Men lâ yahduruhu 'l-fakîh*, XII, 159-160.

akılların o konuda ittifak etmesiyle mümkün olur. Başka bir ifadeyle, akıl kesin olarak bir konuda hükmetmedikçe akıl vasıtasıyla şer'î hükme ulaşmak mümkün değildir.⁸⁴⁰

Emanetlerin geri verilmesinin vacip oluşuna ve zulmün haram oluşuna aklın hükmettiğini savunan kimse, aslında Allah'ın akıl lisanıyla kendisine hitap ettiğini kesin olarak iddia etmiştir. Şu durumda Allah'ın hitabına göre hareket etmek zanla amel etmek değildir. Aklın verdiği hükmün her ne kadar kat'î olduğu ifade edilse de akıl sahibi varlıkların anlayış farklılığı inkar edilemeyecek bir gerçekliktir. Ortak aklın müstakil olarak idrak ettiği hükümlerin azlığı da bu gerçekliği teyit eder. Ancak bu durum söz konusu hükümlerin nefyini/yokluğunu gerektirmez.⁸⁴¹ Nitekim nakil sahasındaki tartışmalar ve ihtilaflar, akıl sahasındakilerden az değildir. Bu durum naklin inkarını gerektirmez.⁸⁴² Öte yandan müctehidlerin ictihadına göre ulaştığı hükümleri geçersiz kabul etmek doğru değildir. Zira ictihad eden her müctehid, vardığı netice kat'î olsun zannî olsun hatasında mazurdur.⁸⁴³

5. Aklın Ulaştığı Hükümlerin Küllî Mefhumlara İnhisar Etmesi

Akıl deliline yöneltilen eleştirilerden biri de konuyla ilgili dile getirilen önermelerin sadece soyut ve küllilere münhasır olduğu; cüz'ileri içermediğidir. Zira akıl, somut olaylar hakkında çoğu kez kesin hüküm veremez. Soyut önermeler ise insanların dini hüküm arayışına kafi gelmez. Hakikaten usul eserleri incelendiğinde hüsün-kubuh aracılığıyla hükme ulaşma anlamındaki akıl delilinin temelde şu üç konuya münhasır olduğu görülmektedir: İyilikte bulunmanın hasen olduğu, zulmün kabih olduğu, nimet verene teşekkür etmenin gerekliliği. Diğer bütün önermeler bu üç önermeye racidir. Hükme ulaşırken kullanılan kıyaslarda bunlar büyük öncül olarak kullanılmaktadır. Buna mukabil bu kıyasın küçük öncülleri ise sınırsızdır.⁸⁴⁴ Yani hangi cüz'î olayın ihsan, hangisinin zulüm, hangisinin de nimet verene teşekkür kapsamına gireceği noktası tartışmaya açıktır. Soyut mefhumlar konusunda akıl sahibi varlıklar arasında herhangi sorun olmadığı açıktır. Ancak somut olaylar hakkında hüküm verme konusunda ciddi tartışmalar ortaya çıkmaktadır. Birinin adalet kabul ettiği bir şeyi bir diğeri zulüm, birinin nimet saydığını öteki külfet görebilmektedir. Bu da bu yöntemin uygulanabilirliğini ciddi şekilde zorlaştırmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse kısas cezasının, kişiler tarafından uygulandığı bir toplumda yaşayanlar bir şahsın, babasını öldüren bir şahsı öldürmesi eyleminin adaletli olduğunu; kısas

⁸⁴⁰ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 431-435.

⁸⁴¹ Kummî, *el-Kavânin*, III, 12.

⁸⁴² en-Necefi İsfahânî, *Şerhu Hidâyeti'l-müsterşidîn (Hücciyetü'z-zann)*, 146.

⁸⁴³ Kummî, *el-Kavânin*, III, 12.

⁸⁴⁴ Sebzevârî, *Tehzîbü'l-usûl*, II, 38; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmme li'l-fıkhi'l-mukâran*, 278; Cebbâr Muhârib Abdullah, "ed-Delîlü'l-aklî inde's-Şîati'l-İmâmiyye -dirâse usûliyye-", *Mecelletü Ebhâsi Meysân* 13/26 (2017), 415.

cezalarının devlet eliyle verildiği bir toplum düzeninde yaşayanlar ise bu eylemin zulüm olduğunu düşünürler. Bu tür cüz'î olaylarda aklın vermiş olduğu bu hükümler bir anlam ifade etmez. Zira aklın küllî konulardaki idraki dikkate alınır.⁸⁴⁵ Çağdaş usulcülerden Muhammed Takî el-Hakîm de hüsün-kubuh vasıtasıyla fer'î konularda küllî hükümleri idrak edebileceğini, ancak cüz'iyâtı idrak edemediğinden ve başka harici etkenlerin devrede olmasından dolayı somut olaylar hakkında hüküm veremeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁴⁶

İncelediğimiz usul eserlerinde bu iddiaya karşı somut bir cevap verildiğini tespit edemedik. Gerçekten de hüsün ve kubhun aklılığı ilkesiyle şer'î hükme ulaşma konusu ele alınırken verilen örnekler birbirinin tekrarı olmakta ve konu genellikle teorik çerçevede ele alınmaktadır. Fürû eserlerinde ise hüsün-kubuh ve mülâzemet, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- şer'î hükümlerin gerekçesi olarak -birkaç istisnai örnek dışında- kullanılmamıştır. Bu değerlendirmenin teyidi için bazı önemli fürû kitaplarında yer alan hükümlerin hangi usul kaidesine dayandığını tespit etmek amacıyla Muhammed Muhsin er-Rabbânî el-Bircendî tarafından hazırlanmış beş ciltlik *el-Mu'cemu't-tatbikî li'l-kavâidi'l-usûliyye fî fikhi'l-İmâmiyye* isimli ansiklopedik çalışmaya bakılabilir.⁸⁴⁷ Hicrî VII. asırdan XII. asra kadarki dönemde yazılmış 55 fürû kitabındaki şer'î hükümlerin gerekçelerinin/delillerinin alfabetik olarak sıralandığı bu çalışmada, birkaç istisnai örnek dışında hüsün-kubuh bir gerekçe olarak kullanılmamıştır. Bu örneklerden biri şudur: Seyyid Muhammed Mücâhid, satım akdinin fâsid olduğunu bilen müşterinin satıma konu mal üzerinde tasarrufta bulunmasının caiz olmayışının gerekçelerini sıralarken aklın, bir izin ve şer'î bir ruhsat olmaksızın başkasının malında tasarrufta bulunmanın kabih olduğu hükmüne tutunulması gerektiğini, zira aklen kabih olan her şeyin şer'an da kabih olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁸ Bu konuda bir diğer örnek de yine Seyyid Muhammed Mücâhid'den gelmektedir: O, zalim sultanın vergi almasının haram olduğunu gerekçelendirirken “*Günah ve düşmanlık konusunda yardımlaşmayın.*”⁸⁴⁹ ayetinin yanında aklın bunu kabih gördüğünü, aklın kubhuna hükmettiği her şeyin şer'an haram olduğunu ifade eder ve bu yaklaşımın Adliyye'nin (Mu'tezile) hüsün ve kubhun aklı olduğu ve akıl ile şer' arasında mutabakat olduğu görüşüne dayandığını kaydeder.⁸⁵⁰ Aslında bu

⁸⁴⁵ Cebbâr Muhârib Abdullah, “ed-Delîlül'l-aklî inde's-Şîati'l-İmâmiyye -dirâse usûliyye-”, 415-416; Belâsim Aziz Şebîb Zâmilî - Hâdî Ker'âvî, “ed-Delîlül'l-aklî hücciyetuhu tatbikâtuhu -dirâse tahlîliyye-”, *Mecelletü Merkezi Dîrâsâti'l-Kûfe* 16 (2010), 19.

⁸⁴⁶ Hakîm, *el-Usûlül'l-âmme li'l-fikhi'l-mukâran*, 286.

⁸⁴⁷ *el-Mu'cemu't-tatbikî li'l-kavâidi'l-usûliyye fî fikhi'l-İmâmiyye*, nşr. Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, haz. Muhammed Muhsin er-Rabbânî el-Bircendî (Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1431).

⁸⁴⁸ Seyyid Muhammed el-Mücâhid Tabâtabâî, *el-Menâhil* (ePub, ts.), 300.

⁸⁴⁹ el-Mâide 5/2.

⁸⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Menâhil*, 313.

örnekler, sayıca az olsa da hüsn ve kubuh aklılığı düşüncesinin somut olaylara da uygulandığını göstermektedir.

6. Bazı Hükümlerin Aklın İdrakine Bırakılmasının Şiddetli İhtilafa Neden Olması

Aklın delil oluşuna yapılan itirazlardan biri de şudur: Aklın somut konularda ulaştığı hükümler zannî olunca ihtilafın olması kaçınılmazdır. Birinin vacip dediğine bir diğeri müstehap diyebilir. Aynı şekilde birinin mubah dediğine bir diğeri mahzurlu diyebilir. Somut olaylara dair hükümler hakkında şiddetli ihtilafa rağmen Allah'ın bazı hükümleri mücerret aklın idrakine havale etmesi aklın uzak göreceği bir iştir. Peygamberlerin gönderilmesi ve vasilerin (imamlar) tayin edilmesinin faydalarından biri de bu ihtilafı ortadan kaldırmaktır.

Bu konuda Yusuf el-Bahrânî akıl delilinin işletildiği fikhî bir meselede fakihlerin nasıl ihtilaf ettiğine dikkat çekmiştir. Bahrânî'nin aktarımına göre Şerîf el-Murtazâ, necasetin sirkeyle izale edilip edilemeyeceği konusunda şöyle bir yaklaşımda bulunur: “Sirkeyle necasetin izale edilmesi mezhebimizin görüşü olarak nakledilmiştir. Zira hükmü nakledici bir delil sabit olmadıkça akıl delili ile amel etmek bizim esaslarımızdan biridir. Naklî deliller arasında sirke gibi mayilerle necaseti izale etmeyi engelleyici veya gerektirici bir hüküm de bulunmamaktadır. Ayrıca biz biliyoruz ki necaseti izale konusunda su ile sirke arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla bu durumda biz akıl deliliyle hükmettik.” Muhakkık el-Hillî, Murtazâ'nın bu görüşünü aktardıktan sonra necaseti izale konusunda su ile sirkeyi ayrı değerlendirdiğini ve bu konuda Murtazâ gibi düşünmediğini kaydeder. Bahrânî bu bilgiyi aktardıktan sonra fikhî meselelerde akıl deliliyle amel etme noktasında Hillî, Murtazâ'ya muvafakat ederken cüz'î bir meselede muhalefet ettiğini ifade eder.⁸⁵¹

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Allah Teala, hükümlerinin anlaşılmasını ve naslardan hüküm istinbatını akıllara havale etmiştir. Şayet bu itiraz haklı olsaydı bu konuda da haklı olurdu. Halbuki buna kimse itiraz etmemektedir. Kaldı ki Şâri'in bütün fer'î meselelerdeki beyanının bize ulaşmaması mümkündür. Bu nedenle aklın zaruri olarak idrak edemeyeceği ve umûmü'l-belvâ olmayan konularda naslardaki mutlak ve umum ifadeler hakkında ihtilafın vaki olması akla uzak değildir.⁸⁵²

Öte yandan aklın müstakil olarak hüküm vermesi, müctehidin ichtihadından farklı değildir. Her müctehid, anlayışının muktezasına göre amel etmekle mükelleftir. Bir şeyin hükmü hakkında kesin kanaati oluşursa buna uyar. Daha sonra bununla ilgili hatası ortaya çıkarsa zanlarındaki hatalarında

⁸⁵¹ Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-nâdirâ*, I, 402.

⁸⁵² Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü 'l-ahkâm ve 'l-usûl*, 150.

mazur olduğu gibi bunda da mazur olur. Buna göre aklın bazı konularda müstakil olarak ulaştığı hükümlerin alınmasında -her ne kadar ihtilaf vuku bulsa da- tereddüde mahal yoktur.⁸⁵³

7. Lütuf Teorisi

Mu‘tezile’nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr’ın sistemli bir yapıya dönüştürdüğü⁸⁵⁴ lütuf teorisi⁸⁵⁵ Mu‘tezile’nin tanımına⁸⁵⁶ uygun bir şekilde İmâmî-İsnâaşerî kelimasında mükellefleri itaate yaklaştırıp masiyetten uzaklaştıran başta sem‘î bildirimler olmak üzer her şey lütuf olarak tanımlanmıştır.⁸⁵⁷ Aklın müstakil olarak hüküm verdiği konularda peygamber ve imam göndererek Allah’ın hitapta bulunması bir lütuftur. Lütuf olmadan uhrevî ceza vermek kabihtir. Şu durumda nassın olmadığı konularda, lütuf gerçekleşmediğinden dolayı uhrevî ceza vermek caiz değildir.⁸⁵⁸ Şâri‘ hitabıyla insanları itaate yaklaştırır, masiyetten uzaklaştırır. Lütuf teorisini ileri sürerek aklın delil olmasına karşı çıkanlara göre mülâzemetin delil kabul edilmesi durumunda aklın hükmü hitabın yerine geçer ve hitap olmadan uhrevî ceza kabihtir. Başka bir ifadeyle şayet uhrevî cezayı aklın varlığına bağlarsak hitap zorunlu lütuf olmaktan çıkar. Halbuki hitap ve hitabın içeriği olan naslar zorunlu bir lütuftur.⁸⁵⁹ Akıl bazı fiillerin kubhunu idrak etse bile Allah’ın, kullar üzerindeki hücceti tamam olsun diye peygamber göndermedikçe kullarını cezalandırmaz. Dolayısıyla nassın olmadığı konularda aklın tek başına verdiği hüküm uhrevî ceza için yeterli değildir.⁸⁶⁰ Kısaca şer‘î teklifin olmadığı konularda lütuf yoktur. Akıl şer‘î bildirimin olmadığı meselelerde müstakil olarak hükmetse de azap caiz olmaz. Zira bu hüküm nasla desteklenmemiştir. Bu durumda lütuf olmadığına göre aklın ulaştığı hükme itibar etmek gerekmez.⁸⁶¹

A‘recî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Her lütuf zorunlu değildir. Allah’a vacip olan lütuf, peygamber göndermek, kitap indirmek ve varlığına delil olacak kanıtları ortaya koymak gibi Allah’a

⁸⁵³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 18.

⁸⁵⁴ Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu‘tezile’nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 19.

⁸⁵⁵ Mu‘tezile’den etkilenecek lütuf teorisini inanç sistematğinde aklî bir delil olarak benimseyen İmâmiyye, imâmetin nas ile belirlenmesinde söz konusu teoriyi ciddi şekilde kullanmıştır. İmâmiyye’nin lütuf teorisini imâmetin ispatı için kullanması hakkında bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası’nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*, 40-45.

⁸⁵⁶ Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu‘tezile’nin Lütuf Teorisi)*, 111.

⁸⁵⁷ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 341.

⁸⁵⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 173; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 23; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 150.

⁸⁵⁹ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 425.

⁸⁶⁰ Vereî, “Medeyât ve hudûdü’l-akl fi’istinbât inde’l-allâme el-Bihbehânî”, 6.

⁸⁶¹ Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 151, 152.

karşı ileri sürülecek mazeretleri ortadan kaldıracak durumlar için söz konusudur. Şayet her lütuf Allah için zorunlu olsaydı kimseye karşı bir kanıt ileri sürülemezdi. Zira her konuda olduğu gibi lütfun da mertebeleri vardır ve her lütfun üzerinde bir lütuf vardır. Allah Teala, inkarcıların cezasını hemen verse, müminleri nimetlere gark etse, kafirlerin başına bela yağdırsa, orucu her türlü hastalığa şifa yapsa, semadan nurdan bir sütun uzatsa insanlar bu lütufların bir sonucu olarak itaate daha yakın, isyana daha uzak olurlardı. Halbuki Allah böyle bir lütufta bulunmamıştır. Şu durumda Allah'ın ihmal ettiği lütuflar yarattığı lütuflardan daha fazladır. Ancak Allah maslahatın ve hikmetin gerektirdiği cihetle lütuflarını dilediği kimselere ikram eder. Şayet iddia sahiplerinin dediği sahih olsa Allah'ın sınava tâbi tutma yoluyla teklifte bulunma âdeti mümkün olmazdı. Belki de bu, kimileri için lütuf, kimileri için de beladır. Hatta mümin için getirdiği mükafat nispetinde her sınama bir lütuftur. Dolayısıyla aklın müstakil olarak hükmettiği konularda hitabın olması zorunlu lütuftur ve bunun terki kabihtir. Ancak zorunlu lütuf olmadan uhrevî cezanın kabih olmasını söylemek doğru değildir. Burada bir ayrıma gitmek gerekir. Aklın idrak edemediği konularda varit olan hitap örneğinde olduğu gibi lütuf olmadan hüccetin kaim olmayacağı (Allah'a karşı mazeretin ileri sürülebileceği) konular ile aklın şer' den bağımsız (müstakil) olarak idrak ettiği konularda varit olan hitap örneğinde olduğu gibi lütuf olmadan hüccetin kaim olacağı (hitap olmasa Allah'a karşı mazeretin ileri sürülemeyeceği) konular arasında ayırım yapılmalıdır. Birinci durumda lütuf (burada hitap anlamında) olmadan uhrevî ceza vermek kabih olurken ikinci durumda kabih değildir. Ancak ikinci durumda dahi hitabın terki kabih sayılır. Zira hitabın terki, imtihana tâbi tutma maksadını bozan bir durumdur.⁸⁶²

Kummî'nin bu konudaki yaklaşımı ise şöyledir: İtaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran her türlü yardım olarak tarif edilen lütfun, Allah'a vacip olduğu beyan edilmekte; peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek bu kapsamda zikredilmektedir. Bunun anlamı, Allah'ın adalet, emanetlerin geri verilmesi gibi emrettiği hususların akıl tarafından hasen bulunması; zulüm, bozgunculuk gibi yasakladığı hususların ise akıl tarafından kabih görülmesidir. Bu bağlamda lütuf, akıl ve naklin birbirini desteklemesidir. Böylece Allah'ın beyanı kemale erer ve kulları üzerindeki hücceti sabit olur.⁸⁶³ Şer'î teklife aklî teklifin de katılması lütuftur. Nitekim aklın müstakil olarak hüküm vermediği konularda sem'î teklifin gelmesi bir lütuftur. Lütuf olmadan uhrevî ceza vermek ise kabihtir. Dolayısıyla aklın müstakil olarak idrak edemediği ve nassın varit olmadığı konularda uhrevî cezanın verilmesi, lütuf olmadığından dolayı kabihtir.⁸⁶⁴

⁸⁶² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 429-431.

⁸⁶³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 14-15.

⁸⁶⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 23.

Kummî lütuf teorisinin mülâzemeti inkar için kullanılmasını eleştirir ve özetle şunları söyler: Lütfun vacip olduğu durumlar vardır. Ancak her lütfun vacip olduğunu iddia etmek doğru değildir. Nitekim lütufların birçoğu zorunlu değil menduptur.⁸⁶⁵ Kummî'nin eserine haşiye yazan Seyyid Musevî el-Kazvînî, Kummî'nin bu ifadesini şöyle açıklar: Vacip olan lütuf, aklın müstakil olarak hüküm vermediği konularda şer'î teklifin gelmesidir. Mendup olan lütuf ise aklın müstakil olarak hüküm verdiği konularda şer'î teklifin gelmesidir. Şu durumda lütfun vacip olduğu durumda uhrevî ceza vermek kabih olsa da mendup olduğu durumlarda uhrevî ceza vermek kabih olmaz. Zaten mülâzemeti kabul edenler de lütfun mendup olduğu alanda yani aklın müstakil olarak hüküm verdiği konularda uhrevî cezanın olacağını ifade etmektedir.⁸⁶⁶ Yani bu alanda nas varit olmasa da akıl hükme ulaştığı için akla aykırı hareket edenler için uhrevî ceza söz konusu olur, burada nassın varit olması beklenmez. Dolayısıyla lütfun varlığı için aklın idrak ettiği, yani müstakil olarak hüküm verdiği konularda vahiyle özel bir hükmün gelmesi şart değildir. Akla tâbi olmayı emreden genel naslar lütfun varlığı için yeterlidir.⁸⁶⁷

Ahmed en-Nerâkî'ye göre ise teklif ile uhrevî ceza arasında zorunlu bir ilişki kurmak doğru değildir. Dolayısıyla lütuf olmaması sebebiyle uhrevî ceza olmasa da teklif gerçekleşebilir. Ayrıca aklın hükmettiği konularda şer'î delile akıl inzımam etmesinin lütuf olduğu görüşü tartışmaya açıktır. Bu kabul edilse bile lütuf olmadan uhrevî cezanın kabih olması reddedilir. Akla teklifi idrak etme kabiliyetinin verilmesi uhrevî cezanın hasen olması için yeterlidir.⁸⁶⁸

Hâirî, lütuf konusunu farklı bir açıdan ele alır ve lütfun varlığını kabul ettikten sonra bunun, aklın delaletini inkar edenlere karşı bir hüccet olduğunu savunur. Ancak mülâzemet konusundaki olumsuz tutumuna paralel olarak bununla mülâzemetin ispat edilemeyeceğini, bu argümanın sadece aklın bazı hükümleri idrak etmesine yönelik bir delil olabileceğini belirtir.⁸⁶⁹

Kazvînî, lütfun vacip oluşunun birtakım şartlara bağlı olduğunu dile getirerek şart gerçekleşmesi yolunda birtakım engeller çıktığında bir gereklilikten söz edilemeyeceğini, ayrıca Şâri' hükümleri beyan etse bile bazı mükelleflerin bu hükümlere ulaşma imkanına sahip olmadığını ifade eder.⁸⁷⁰ Dolayısıyla şer'î teklif varit olsa bile buna ulaşamayan mükellefler için lütuftan söz edilemez.

⁸⁶⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 23.

⁸⁶⁶ Kazvînî, *el-Hâşiye alâ kavânîni'l-usûl*, II, 74.

⁸⁶⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 24.

⁸⁶⁸ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 150.

⁸⁶⁹ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 341.

⁸⁷⁰ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 152.

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Bihbehânî dönemi Ca‘ferî usulcileri, lütfu genel olarak kabul etmekle birlikte aklın müstakil olarak hükmettiği konularda lütfun zorunlu olmadığını ve dolayısıyla şer‘de varit olmasa da kişinin aklın hükmüne aykırı hareket etmesi durumunda uhrevî cezaya müstahak olacağını ifade etmişlerdir.

B. NAKLÎ İTİRAZLAR

Aklın delil oluşuna karşı öne sürülen naklî itirazlar, temelde peygamber gönderilmeden önce dini bir mükellefiyetin olmayacağını bildiren ayetler ve bu tezi destekleyen ahabbârın yanı sıra dinin imamlardan alınmasının gerekliliği ve Allah’ın dininin akıllarla doğrulanamayacağı yönündeki rivayetlere⁸⁷¹ dayanmaktadır.

Aklın delil oluşuna karşı ileri sürülen ayet ve ahabbârla ilgili olarak genel değerlendirme, bunların iki açıdan tahsis edilmiş olduğu yönündedir. Bunlardan birincisi, söz konusu naslar, aklın kesin bir hükümle hükmetmediği ve idrak edemediği konularla tahsis edilmiştir. İkincisi ise bu naslar bi‘setten önceki dönemle tahsis edilmiştir. Ancak bi‘setten önceki dönemle tahsis edilmesi yaklaşımına, ilk insanın ilk peygamber olduğu, dolayısıyla bi‘setten önceki bir dönemden teorik olarak bahsedilemeyeceği teziyle itiraz edilmiştir.⁸⁷²

Bu genel bilgiden sonra dört başlık altında topladığımız naklî itirazların değerlendirmesine geçebiliriz.

1. Aklın Hüccet Olmayacağı Tezi (en-Nisâ 4/165)

Kur’an-ı Kerim’de insanların Allah’a karşı ileri sürecekleri bir hüccetinin olmaması, peygamberler gönderilmesine bağlanmıştır. İlgili ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁸⁷³ Bu ayeti akıl deliline karşı çıkanlar şöyle yorumlamışlardır: Şayet akıl, teklif için bir delil olsaydı Allah’a karşı ileri sürülebilen bir hüccet olurdu. Halbuki ilgili ayette sadece peygamberler zikredilmekte, akla bir atıf yapılmamaktadır. Küleynî’de geçen bir rivayette imam Ca‘fer es-Sâdık, hüccetin sadece peygamberler ve kitaplar olduğunu ifade ederek aklın bu anlamda bir etkisi olmadığına işaret etmektedir. Söz konusu rivayette Allah’ın, gönderdikleri peygamberler ve indirdiği kitaplar vasıtasıyla verdiği bilgiler ve

⁸⁷¹ Meclisî, *Bihârü ’l-envâr*, II, 303.

⁸⁷² Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü ’l-usûl*, 56-57.

⁸⁷³ en-Nisâ 4/165.

öğrettiği hususların hüccet olduğu zikredilmektedir.⁸⁷⁴ Buna göre şayet akıl hüccet olsaydı Allah onu da kullara karşı bir hüccet olarak bildirirdi. Ayrıca fetret ehlinin mükellefiyet konusunda mazur sayılması da bu görüşü teyit etmektedir.⁸⁷⁵ Hatta kimi usulcüler peygamber gönderilmeden hiç kimsenin teklife muhatap olmayacağı konusundaki haberlerin tevatür derecesine ulaştığını kaydetmektedir.⁸⁷⁶

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Söz konusu ayetle kastedilen, Allah’a karşı ileri sürülecek mazeretleri reddetmektir. Mazeret reddetme meselesi sadece akla havale edilseydi gaflet ve nisan ile malul olan insan ahirette Allah’a karşı söyle derdi: “Bize uyarıcı bir peygamber gönderseydin, bizi korkutan ve teşvik eden rehberler yollasaydın!” Kulların böyle bir mazeret beyan etmemeleri için Allah, peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiş; bunlardan sonra uymayanlara azap edeceğini beyan etmiştir.⁸⁷⁷

Fetret ehlinin mazur görülmesine gelince akıl ve şer‘ hüccetlerinin üst üste gelerek beyanın pekişmemesi sebebiyle mazur sayılma gerçekleşmiştir. Zira Allah, zatına rahmeti yazmış ve şer‘î bildirimle mazereti ortadan kaldırma ve uyarma olmadıkça uhrevî ceza vermeyeceğini beyan etmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu durum, aklın övgü ve yergiye müstahak olmaya hükmetmesine mani değildir.⁸⁷⁸

2. Teklifin Dinî Bildirimden Önce Olmayacağı Tezi (el-İsrâ 17/15)

Teklif ve uhrevî ceza ancak peygamber gönderildikten (bi‘set) sonra mümkündür. Uhrevî cezanın ise bi‘setten sonra mümkün olacağı İsrâ Sûresi 15. ayette ifade edilmektedir.⁸⁷⁹ İlgili ayette yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.”⁸⁸⁰ Bu ayet-i kerime, ancak peygamber gönderildikten ve tebliğ ulaştıktan sonra azabın hak olacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla aklın vacipliğine veya haramlığına hükmettiği hususlar, şer‘î vacip veya şer‘î haram olmaz.

⁸⁷⁴ Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 117.

⁸⁷⁵ krş. Tûnî, *el-Vâfiye*, 173; A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 424.

⁸⁷⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 172.

⁸⁷⁷ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 427-428.

⁸⁷⁸ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 429.

⁸⁷⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 172.

⁸⁸⁰ el-İsrâ 17/15.

Bilakis şer‘î ibâha olur.⁸⁸¹ Ayrıca şayet aklın hükmü şer‘in hükmünü gerektirseydi akıl sayesinde teklif hasen olurdu. Yani teklif ve uhrevî ceza konusunda akıl yeterli görülürdü ve bi‘sete gerek kalmazdı.⁸⁸²

“Hüsün ve Kubhun Aklılığı” başlığında da ifade ettiğimiz üzere akıl delilini kabul edenlere göre fiillerde, şer‘in bildirimine bağlı olmayarak failini övgüye ve sevaba nail kılacak hasen kılıcı veya failini yergiye ve uhrevî cezaya müstahak kılacak kabih kılıcı bir yön vardır. Bu yön, bazı fiillerde zaruri olarak, bazı fiillerde akıl yürütmeye idrak edilir, bazı fiillerde de asla idrak edilmez. Aklın zorunlu veya akıl yürütmeye hüsnüne veya kubhuna hükmettiği konularda, resul tebliğ etmese de faili sevap veya uhrevî cezaya müstahak olacaktır.

Bihbehânî’ye göre bu ayet hüsün ve kubhun aklılığının butlanı için bir gerekçe olamaz. Zira ayet, dünyevî azabın fiili olarak meydana gelmesine işaret etmediği gibi uhrevî azabı açıklama sadedinde de gelmemiştir. Ayetle kastedilen geçmiş kavimlerin peygamberler gönderilmeden azaba uğramayacakları gerçeğidir. Ayrıca ayet, zannî bir delildir ve yakînî delillerle tevil edilir. Söz konusu ayetin aklî kubhu nefyetmeye delaleti, birçok ayet-i kerimeye muarızdır.⁸⁸³ Öte yandan bu ayet, peygamber gönderilmeden önce işlenen günahların kabih olmakla birlikte af kapsamında değerlendirileceğini ifade etmektedir.⁸⁸⁴ Bu mevzuda dikkat edilecek konu ise azabın vukuu değil azaba müstahak olma keyfiyetidir. Müstahak olma ile uhrevî cezanın verilmesi arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur.⁸⁸⁵ Zira uhrevî cezaya müstahak olmaya hükmetmek, af gibi bir durumdan dolayı uhrevî cezanın vuku bulmamasına aykırılık teşkil etmez. Dolayısıyla Şâri‘in şöyle demesinde hiçbir beis yoktur: “Şu vaciptir, terki caiz değildir; şu haramdır, yapılması caiz değildir. Birinciye terk eden, ikinciye de yapan uhrevî cezaya müstahak olur. Ancak ben, uyarma yapmadan uhrevî ceza vermeyeceğimi kabul ettim.” Buna göre bu ayet bağlamında denilebilecek en son söz; ayetle kastedilen, peygamber gönderilmeden azabın mücerret nefyi değil azap etmenin sıhhatinin nefyidir. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Peygamber göndermeden azap etmemiz bizim için sahih değildir.”⁸⁸⁶

Konuyla ilgili bir başka yaklaşım tarzı da şöyledir: Şîa, zamanın hüccetten (nebi veya imam) yoksun olmayacağını kabul etmektedir. Buna göre ilk peygamber Hz. Adem’le birlikte peygamber gönderilmeye başlanmıştır. İlk peygamberin gönderilmesi, bilinen hususlarda azabın hak olması için

⁸⁸¹ Kummî, *el-Kavânin*, III, 16.

⁸⁸² A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 424.

⁸⁸³ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 374.

⁸⁸⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 373.

⁸⁸⁵ Kummî, *el-Kavânin*, III, 16; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 149.

⁸⁸⁶ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 425.

yeterlidir. Ancak bilinmeyen konularda azaba müstahak olunması için yeni peygamber gönderilmesi gereklidir.⁸⁸⁷

Kummî, bu ayetin, karşı delil olarak kullanılmasına yönelik olarak şu yorumlarda bulunur: Şer'î yükümlülüklerin kahir ekseriyeti aklın müstakil olarak hüküm veremeyeceği konulardan oluştuğu için İsrâ Sûresi'ndeki ayette peygamberin zikriyle iktifa edilmiş, yani bunun yanında akıl zikredilmemiştir. Ayette geçen "peygamber göndermedikçe" ifadesiyle "hüccet tamam olmadıkça" anlamı kastedilmektedir. Hüccet ise ancak aklın idrak etmesiyle mümkün olur. Yine ayette geçen "resul" ifadesi, meşhur rivayette⁸⁸⁸ yer alan ve akıl için kullanılan "görünmeyen (bâtın) hüccet" ifadesinden daha umumidir. Yani ayet her iki elçiyi (peygamber ve akıl) de ifade etmektedir.⁸⁸⁹

Mehdî en-Nerâkî de ayeti Bihbehânî'nin yaklaşımına paralel bir şekilde birkaç açıdan izah eder. Birincisi, azabın fiili olarak nefyedilmesi, bi'setten sonra affın caiz olması nedeniyle azaba müstahak olmayı geçersiz kılmaz.⁸⁹⁰ Başka bir ifadeyle peygamber gönderilmeden uhrevî azabın olmayacağı kabul edilse bile ayet, azaba müstahak olmayı değil azabın vukuunu nefyetmektedir. Allah lütfu ve merhameti gereği ancak şer'î bildirimden sonra azap edeceğini beyan etmiştir.⁸⁹¹ İkincisi, bi'set olmadan şer'î emirlerde azap edilmenin nefyedilmesi, aklın hükmedemediği alanlarla ilgilidir. Üçüncüsü, ayette geçen azap, dünyevi azaptır. Dördüncüsü, ayette geçen peygamberden maksat akıldır.⁸⁹² Öte yandan Mehdî en-Nerâkî, "Şîa, herhangi bir zamanın hüccetten yoksun olduğunu kabul etmez. Her dönem aslında bir hüccetin varlığıyla geçmiştir. Dolayısıyla akılların idraki sebebiyle azap edilmesi her durumda bi'setten sonra olmuştur. Zira ilk insan aynı zamanda ilk peygamberdir." diyerek Bihbehânî'nin konuyla ilgili yaklaşımını benimsemiştir.⁸⁹³

Kâşifulgıtâ, bu ayetle Allah'ın, şer'î bildirimden önceki durumlar için azap etmeme iradesini ve kullarını affedeceğini bildirdiğini ifade ederek af yorumunu tercih etmiştir.⁸⁹⁴

⁸⁸⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü 'l-hâiriyye*, 373.

⁸⁸⁸ İmam Musa el-Kâzım, insanlara karşı biri açık diğeri gizli olmak üzere iki hüccetinden bahsetmekte; açık/görünürdeki hüccetin peygamberler, gizli/görünmeyen hüccetin de akıl olduğu ifade etmektedir. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü 'l-kâfi*, 19; Müderrisî, *et-Teşrîu 'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıdihü*, I, 26.

⁸⁸⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 17.

⁸⁹⁰ Bu yaklaşıma Kazvînî de katılmaktadır. Bkz. Kazvînî, *Netâicü 'l-efkâr*, 149.

⁸⁹¹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü 'l-usûl*, 57.

⁸⁹² Mehdî en-Nerâkî, *Enisü 'l-müctehidîn*, I, 101.

⁸⁹³ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü 'l-müctehidîn*, I, 101.

⁸⁹⁴ Kâşifulgıtâ, *el-Hakku 'l-mübîn*, 10.

Hâirî, ilgili ayet bağlamında azabın nefyinin azaba müstahak olma keyfiyetini nefyetmeyeceğini, vücûb ve hurmetin gerçekleşmesinde itibara alınan hususun azabın vukuu değil müstahak olma keyfiyeti olduğunu savunanlara karşı iki açıdan itiraz edildiğini ifade eder. Bunlardan birincisi şer‘î haramın ve şer‘î vacibin, yapılması ve terk edilmesi durumunda uhrevî cezaya müstahak olunan hükümler şeklinde tanımlandığı yaklaşımıdır. Bu tanımlarda “azabın vukuu” ifadesi kullanılmamıştır, zira küçük günahlar her ne kadar işlenmesi haram olsa af kapsamına gireceğinden bunlar için azap vuku bulmayacaktır. İkincisi ise şer‘î vacip ve şer‘î haramda önemli olan husus, itaat ve muhalefettir. Ayet ise bi‘setten önce azabı nefyetmektedir. Bu da fiillerin, bi‘setten önce mubah olduğuna delalet eder. Şu halde bi‘setten önce itaat ve muhalefet olmadığına göre itaat ve muhalefet olmadığı yerde vücûb ve hurmetten, sevap ve cezadan bahsedilmez.⁸⁹⁵ Ahmed en-Nerâkî, bu iddiaya şöyle cevap verir: “Teklifin menâtı, sevap veya ceza değil taleptir. Efendi kölesine; ‘Bu fiili terk etme ve yap, şayet muhalefet ederek dediğimi yapmazsan sana olan sevgimden seni cezalandırmayacağım’ derse ceza vermeyeceğini kesin olarak açıklamış olsa da talep gerçekleşmiş olur. Öte yandan itaat ve muhalefet için lafzî hitabı beklemek doğru değildir, talebin gerçekleştiğini bilmek yeterlidir.”⁸⁹⁶ Nerâkî söz konusu ayeti, kendinden önceki usulcülere benzer şekilde farklı açılardan yorumlar: a. Ayette geçen “resul” ifadesi hem zâhirî hem de bâtinî resulü de kapsamaktadır. b. Peygamber göndermekten maksat hücceti tamamlamak ve bunu ifade etmek içindir. Zira hüccet genellikle peygamber göndermekle tamamlanır. Özellikle bu hususun zikredilmesi genellikle Allah’ın sünnetinin böyle olmasıyla alakalıdır. c. Ayette geçen “ba’s” ifadesinde tebliğ şartı söz konusu değildir. Bu durumda ba’sin anlamı, peygamber olmaksızın Allah’ın talep ettiği ve buğzettiği şeylerin aklın idrakiyle anlaşılmasıdır. d. Azabın nefyinin, “peygambere ihtiyaç bulunan konularda” kaydıyla kayıtlanması gerekir.⁸⁹⁷

Takî el-İsfahânî de söz konusu ayette geçen azabın nefyinin, azaba müstahak olmanın nefyini gerektirmeyeceğini ifade ettikten sonra sevap ve ceza arasındaki farka da dikkat çeker ve sevabın iptali mümkün değilse de cezanın affının mümkün olduğunu kaydeder. İsfahânî bu görüşünü şöyle detaylandırır: Uhrevî cezaya müstahak olmak için aklın varlığı yeterli olmakla birlikte Allah, lütfu gereği akıl ile nakil birleşmedikçe azap etmeyeceğini ifade buyurmuştur.⁸⁹⁸ İsfahânî bu ifadeleriyle aklın hasen gördüğü hususlarda peygamber gönderilmese de sevap kazanılacağını ifade etmiş olmaktadır.

Kazvînî, Ahbârîler’in söz konusu ayette geçen “resul” ifadesiyle zâhirî resulü (peygamberler) kastettiklerini, bu ayetin umum ifade ettiğini ve azabın fiili olarak nefyedilmesinin azaba müstahak olma

⁸⁹⁵ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 342.

⁸⁹⁶ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 150.

⁸⁹⁷ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 150.

⁸⁹⁸ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 528.

keyfiyetini de nefyetmeyi gerektirdiğini savunduklarını ifade ettikten sonra ayet kapsamında onların ileri sürdükleri itirazlara cevaplarını sıralamıştır. Öncelikle Kazvîni'ye göre müfessirlerinin çoğunluğunun da kabul ettiği haliyle ayetteki azap, dünyevî azapla ilgilidir. Zira bu ayet-i kerime putperest kavimlerin dünyevî azapla helak edilmeleri hakkındadır. Diğer taraftan ayeti şöyle anlamak gerekir: Beyana ve şer'î bildirime ihtiyaç duyulan konularda azap nefyedilmiştir. Yoksa aklın müstakil olarak hüküm verdiği konularda azabın nefyinden söz edilmez. Bu konuda toplumun örfüne bakmak yeterlidir. Ayrıca ayeti bu şekilde anlamazsak aklın bi'setten önce müstakil olarak hükmettiği konularda ayetin, “*Ta ki, helak olan apaçık bir kanıt (beyyine) gördükten sonra helak olsun.*”⁸⁹⁹ ayetiyle tearuzu⁹⁰⁰ söz konusu olur.⁹⁰¹ Halbuki söz konusu ayet, zâhirdir, aklın hüccet oluşunun delilleri ise kat'îdir. Dolayısıyla aynı güçte olmadıklarından kat'î delillerin esas alınması gerekir.⁹⁰²

Çağdaş usulcülerden Ca'fer es-Sübânî, ayette geçen peygamber gönderme (ba's) olayının, beyandan ve kesin bilginin hasıl olmasından kinaye olduğunu dikkat çeker. Bu görüşü de peygamber gönderilse dahi kula beyan ulaşmamışsa uhrevî cezanın caiz olmayacağı teziyle destekler. Buna göre vahiyle beyan gerçekleştiği gibi hüsün ve kubhu idrak eden akılla da gerçekleşmektedir.⁹⁰³

Teklifin bi'setten önce olmayacağı konusunda ilgili ayetin dışında ahabardan da rivayetler kullanılmıştır. Bu kapsamda bir argüman olarak imam Ca'fer es-Sâdık'ın şu sözü delil getirilir: “Allah kullarına verdiği ve öğrettiği hususları delil getirir. Onlara peygamber göndermiş; kitap indirmiştir. Bu kitapta emretmiştir ve yasaklamıştır. Yine bu kitapta namazı ve orucu emretmiştir.”⁹⁰⁴ Bu söz gerekçe gösterilerek Allah'ın aklı tek başına şer'î hüküm koyma noktasında delil kabul etmediği ifade edilir.⁹⁰⁵ Bu rivayetle ilgili olarak Kummî, rivayetin başında yer alan “kullarına verdiği ve öğrettiği” ifadesiyle aklın irşad ettiği hususların kastedildiğini ifade ettikten sonra namaz, oruç gibi emirlerin ise zaten akıl tarafından müstakil olarak bilinemeyeceğini kaydeder. Dolayısıyla bu rivayetin aklın delil oluşunu inkar sadedinde kullanılamayacağını savunur.⁹⁰⁶ Sübânî, bu rivayetin aklın delil oluşuna bir argüman olarak

⁸⁹⁹ el-Enfâl 8/42.

⁹⁰⁰ Kazvîni ayette geçen beyyineyi, aklî kanıt olarak yorumlamaktadır. Aksi takdirde iki ayet arasında tearuz olmaz. Kummî de ayette geçen beyyinenin şer'î bildirimden daha umumi bir anlamı olduğunu ifade eder. Ona göre beyyineyi sadece şer'î bildirime inhisar ettirmek doğru bir yaklaşım olmaz. Beyyinenin şer'î bildirime inhisar etmesi, sadece aklın müstakil olarak idrak edemediği durumlar içindir. Bkz. Kummî, *el-Kavânin*, III, 19.

⁹⁰¹ Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 149.

⁹⁰² Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 150.

⁹⁰³ Sübânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle'l-akli ve's-şer'”, 53.

⁹⁰⁴ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 117.

⁹⁰⁵ Tûnî, *el-Vâfiye*, 172.

⁹⁰⁶ Kummî, *el-Kavânin*, III, 20.

kullanılması için daha elverişli olduğunu kaydeder ve şu izahta bulunur: Bu rivayete göre Allah'ın kullarına karşı getirdiği deliller üç grupta mütalaa edilir: a. Verdiği ve öğrettiği hususlar. b. Gönderdiği peygamberler. c. İndirdiği kitaplar. İlk gruptaki hususlarla kastedilen akıl ve selim fıtrattır. Dolayısıyla resulden bir beyan ve kitaptan bir ayet olmasa da fikir yürüteceği ve idrak edebileceği sahada akıl delildir.⁹⁰⁷ Sübhânî bu yorumuyla Kummî'nin yaklaşımını benimsemektedir.

Sonuç olarak usulcüler teklifin bi'setten önce olmayacağı ile ilgili söz konusu ayetin ve imamlardan gelen rivayetlerin hiçbirinin, sevap ve cezaya müstahak olma konusunda aklın hükmüyle yetinmeye münafi olmadığını ve ilgili ayetin ve rivayetlerin, aklın müstakil olarak hüküm veremeyeceği hususlara hasredilmesinin daha doğru olacağını savunmuşlardır.⁹⁰⁸

3. Dinî Bilgi ve Hükümlerin İmamlardan Alınması Gerekliği Tezi

Aklın delil oluşuna yöneltlen en önemli eleştirilerden biri de dini hükümlerin ancak dinin tebliğcisi olan peygamberden ve taşıyıcısı olan imamlardan öğrenilebileceği tezidir. Ahbâriyye'nin önde gelen temsilcilerinden Hür el-Âmilî, akâid, fıkıh usulü başta olmak üzere çeşitli ilimlere dair rivayetleri topladığı meşhur eserinde; imâmetin gerekliliği ve dini yükümlülük olduğu müddetçe her zamanda bir peygamber veya imamın bulunmasının zorunlu olduğu, her mükellefin zamanın imamını tanımamasının ve itaat etmesinin vacip olduğu, imamların Kur'an'ı bütün özellikleri yanında gökten inen bütün ilimleri bildiği, bütün amellerin her gün imamlara arz edildiği, gayba dair konularda bilmek istedikleri şeylerin imamlara bildirildiği, imamların her şeyi Allah'ın emri doğrultusunda yaptıkları, hak olan imamı inkar edenin kafir olduğu, imamların bütün dilleri ve insanların ihtiyaç duydukları tüm konuları bildikleri, masum oldukları ve hiçbir şekilde kendilerinden bir günahın sadır olmadığı vb. konularda 124 rivayet zikretmiştir.⁹⁰⁹

İmamlar hakkında ifade edilen bu olağanüstü özellikler, Şîa nezdinde imamların konumunu ciddi şekilde yüceltmıştır. Bu yüceltmenin bir sonucu olarak Şîa'daki genel kabule göre dinî bilgi ve fetvaların imamlardan alınması esastır. Bu konuda imamlardan birçok rivayet gelmektedir. Bu rivayetlerde nakledildiğine göre imam Muhammed el-Bâkır, "Hasen-i Basrî sağa sola gitsin! Vallahi ilim ancak buradadır"; "İster doğuya gidin isterseniz batıya... Ne doğuda ne de batıda bizden, Ehl-i beyt'ten çıkan bilgiden başka sahih bir ilim bulamazsınız"; "Hakem ister doğuya gitsin isterse batıya...

⁹⁰⁷ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyle'l-akli ve's-şer'", 81.

⁹⁰⁸ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 425.

⁹⁰⁹ Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, I, 380-418.

Vallahi Cibrîl'in üzerlerine indiği Ehl-i beyt'ten başka kimsede ilim bulamaz" diyerek dinî bilginin ve fetvanın sadece imamlardan alınmasına gerektiğine dikkat çekmiştir.⁹¹⁰

Ahbâriyye'nin kendi döneminde reisi konumunda olan Esterâbâdî (v. 1033/1624), bu ve benzeri rivayetlerden hareketle dinin zarûriyyâtından olmayan şer'î meselelerin ancak semâ' (imamlardan dinleyerek öğrenme) yoluyla idrak edileceğini savunmuştur. Önemli bir ahbârî alim Yusuf el-Bahrânî (v. 1186/1772) de bu görüşü yineler.⁹¹¹ Bihbehânî bu görüşe kısmen katılır ve gerek teklifi gerekse vaz'î bütün şer'î hükümlerin tevkîfî olduğunu kabul eder. Ancak ona göre hükme konu olan fiiller, hükümleri beyan eden ayetlerin ve haberlerin anlamları, hükümlerden farklı olup tevkîfî değildir. Bunlar hakkında şer'in dışında örfe, dile, akla, ehl-i hibreye (bilirkişi) müracaat caizdir. Bihbehânî bu konuyla ilgili delillerin açıklığından dolayı Ahbâriyye ve Usûliyye'nin ittifak halinde olduğunu kaydeder. Ancak bu görüşün mülâzemet kaidesiyle çeliştiğini fark eden Bihbehânî bu nedenle söz konusu kaideyi şöyle açıklar: Aklın hükmü, Şâri'in hükmünü keşfedicidir. Dolayısıyla aklın hükmü şer'in hükmünün kendisi değil onun delillerinden biridir.⁹¹² Öte yandan Bihbehânî aklın delil oluşuna delalet eden ahbârla, dini bilgilerin imamlardan alınması gerektiğine işaret eden rivayetlerin telif edilmesi; bunun için de söz konusu rivayetlerin aklın müstakil olarak idrak edemediği konulara hamledilmesi gerektiğini ifade eder.⁹¹³ Bihbehânî'nin bu yaklaşımı sonraki usulcüler tarafından da benimsenmiştir.

Ahbâriyye bu konuda imamlardan gelen şu rivayetlere tutunmuşlardır: "Bizden işitmediğiniz şeyler hakkında konuşmanız sizin için bir kötülüktür."⁹¹⁴ "Bir sadıktan (imam) işitmeksizin (kendi zannına göre) Allah'a kulluk eden kimseyi Allah kıyamet gününde mutlaka sorguya çekecektir."⁹¹⁵ "Bir kimse geceleri namaz kılsa, gündüzleri oruç tutsa, bütün malını tasadduk etse ve her sene haccetse ve fakat Allah'ın velisinin velayetini bilmese ve bütün amellerini onun delaletiyle yapmasa Allah, ona sevap vermek zorunda olmadığı gibi o kimse iman ehli de olamaz."⁹¹⁶ Bu rivayette delil olarak getirilen kısım, "bütün amellerini onun (Allah'ın velisi, yani imamlar) delaletiyle yapmasa" ifadesidir. Akıl deliline karşı çıkanlar bu rivayetlerden hareketle şu sonuca ulaşmışlardır: Müslümanların görevi, Allah'ın hüccetleri sayılan imamların tebliğ ettiği şer'î hükümlere imtisal etmektir. Dolayısıyla hüccet

⁹¹⁰ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 82.

⁹¹¹ Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-nâdirâ*, I, 131.

⁹¹² Bihbehânî, *el-Fevâidü 'l-hâiriyye*, 96; Bihbehânî, *Mesâbihu 'z-zalâm fi şerhi Mefâtîhi 'ş-şerâi'*, I, 10.

⁹¹³ Bihbehânî, *el-Fevâidü 'l-hâiriyye*, 96.

⁹¹⁴ Âmilî, *Vesâilü 'ş-Şîa*, XXVII, 70.

⁹¹⁵ Âmilî, *Vesâilü 'ş-Şîa*, XXVII, 75.

⁹¹⁶ Küleynî, *Usûlü 'l-kâfi*, 435.

(imam) olmaksızın istikşaf edilen hüküm, her ne kadar Allah katındaki hükme mutabık olsa da Şâri‘ nazarında mülğadır. Nitekim rivayette nakledilen imamın açık ifadesiyle Allah katında sevilen bir iş olduğu kesin olduğu halde bütün malını infak eden kimse sevaptan mahrum kalacaktır.⁹¹⁷

Tûnî bu son rivayetten hareketle, amelî hükümlerin şer‘î bildirime bağlı olduğuna delalet ettiğini ifade ederek aklın delil oluşu konusundaki görüşünü ifade etmiş olmaktadır.⁹¹⁸ Aklın hüsn-kubuh vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşabileceğini savunan usulcüler ise rivayette geçen “bütün amelleri” ifadesinin umum ifade etmediğini, bu ifadenin, imamların yanında olma, onlara iktidâ etme, dini sorularını onlara sorma ve sapkın önderlerden yüz çevirme anlamında kinayeli bir söz olduğunu belirtirler. Öte yandan “ameller” ifadesiyle namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetler kastedilmektedir. Aklın ise bu alanlarda dahli yoktur. Akıl, anne-babaya iyilik etmek, emanetlere riayet etmek, insanlara iyilik yapmak, cana kıymak, malları yağmalamak gibi hüsnüne veya kubhuna hükmedeceği konularda söz sahibidir. Mümin olanların, bu kabilden konular hakkında imama danışması gerekli değildir. İmama danışılması gereken konular, namaz, oruç gibi ibadetlerle ilgili konulardır.⁹¹⁹

Ahmed en-Nerâkî’ye göre rivayette geçen imamın delaleti ancak delalete muhtaç amellerde söz konusudur. Delalete muhtaç olmayan amellere gelince burada imamın delaletinin bir anlamı yoktur. Zira akla itaat edilmesiyle ilgili açıklama, bizzat Allah’ın velisi olan imamlardan varit olmuştur.⁹²⁰

Hâirî de bu konuda Ahmed en-Nerâkî gibi düşünmektedir. Ancak o rivayette geçen “bütün amelleri imamın delaletiyle yapmasa” kaydı hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: İmamın gaib olduğu dönemde nasıl ki ahhâr ve icmâ delilleriyle imamın delaleti tespit ediliyorsa akılla da imamın delaleti keşfedilebilir. Bu durumda aklın idrakiyle hareket edildiğinde de imamın delaletiyle hareket edilmiş olur.⁹²¹

Bu rivayetle ilgili Sübhânî şöyle bir değerlendirme yapar: Rivayetlerin doğru bir şekilde anlaşılması ancak sebab-i nüzulünü bilmekle mümkündür. Bu ve benzeri rivayetler, İbn Şübrûme, İbn Ebû Leylâ, Sevrî, Katâde, Evzâî gibi fetva konusunda Ehl-i beyt imamlarına müracaat etmeden fetva vermede ısrar eden fakihler için sadır olmuştur. Dolayısıyla bu rivayeti aklın delil oluşunu inkar sadedinde kullanmak doğru değildir.⁹²²

⁹¹⁷ Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, I, 59.

⁹¹⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 173; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 424-425.

⁹¹⁹ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 429; Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme’l-akli ve’ş-şer’”, 81.

⁹²⁰ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 150.

⁹²¹ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 344.

⁹²² Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme’l-akli ve’ş-şer’”, 81-82.

4. Yasak Varit Oluncaya Kadar Her Şeyin Serbest Olduğu Tezi

Aklın mülâzemet yoluyla hüküm koyamayacağını ispat sadedinde öne sürülen rivayetlerden biri de İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (v. 381/991) kunut duasının Farsça yapılmasının caiz olduğunu ispat sadedinde eserine aldığı ve imam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen “Yasak varit oluncaya kadar her şey serbesttir” (كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ)⁹²³ rivayetidir. Bu rivayete göre nasta herhangi bir yasak gelmemişse ibâha ve berâet hükmü devreye girer. Bu hüküm, nasla ifade edildiği için aklî değil şer'îdir. Dolayısıyla böyle bir durumla karşı karşıya kalındığında akla müracaat etmek yerine söz konusu rivayet gereğince ibâha hükmü verilir ve mesele çözüme kavuşturulmuş olur. Mülâzemet konusunda olumsuz görüş beyan eden Tûnî'ye göre usulcüler nezdinde meşhur olan bu rivayet, hakkında nas varit olmayan meselelerde mülâzemet yoluyla vücûb veya hurmet hükümlerinin verilmesine engel teşkil etmektedir.⁹²⁴ Zira vahiyle bir bildirimin olmadığı konularda şayet aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında mülâzemet ilişkisi olsaydı bu cümleye “akıl engelleyinceye kadar” ifadesinin eklenmesi gerekirdi.⁹²⁵

Esterâbâdî gibi Ahbâriyye mensupları ise berâet-i asliyye ve ibâha-i asliyyeye delalet ettiğinden dolayı bu rivayeti, başka rivayetleri delil getirerek veya rivayette geçen yasağın umumi olduğunu ve bunun da teslîs rivayetiyle⁹²⁶ tahsis edildiğini, dolayısıyla hükmü mükellefe ulaşmayan durumlarda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylerler.⁹²⁷ Dolayısıyla bu rivayet Ahbâriyye'nin itiraz sadedinde ileri sürdüğü bir argüman değildir. Zira bu rivayet, akıl kubhunu idrak etse bile hakkında nas bulunmayan konuların mubah alanına girdiğini ifade etmektedir.⁹²⁸ Bu nedenle söz konusu rivayeti

⁹²³ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, 317. Şîa'nın büyük hadis külliyatı olan *Vesâilü's-Şîa*'da bu rivayetin sekiz farklı şekilde yorumlanabileceği ifade edilmiştir. Bu yorumlardan birine göre söz konusu rivayet takriyyeye hamledilir. Zira Ehl-i sünnet yasağın olmadığı durumlarda ibâhaya hükmeder. O dönemde yaşayan Şîiler, Sünnîler'in tepkisini çekmemek için onların görüşünü benimser gözükmiştir. Diğer bir yoruma göre rivayette geçen yasak, umumi ve hususi yasağı kapsamaktadır. Hükmü şüpheli olan fiilleri irtikap etmek konusunda umumi yasak varit olmuştur. Dolayısıyla bu gibi konularda ve hakkında nas bulunmayan meselelerde tevakkuf ve ihtiyat emredilmiştir. Başka bir yoruma göre ise bu rivayet şeriatın ikmalinden önceki dönem için söz konusudur. Şeriatın ikmalinden sonra ise berâet-i asliyye ile hükmedilecek bir konu kalmamıştır. Diğer yorumlar için bkz. Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XXVII, 174-175.

⁹²⁴ Tûnî, *el-Vâfiye*, 173.

⁹²⁵ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 424.

⁹²⁶ Söz konusu rivayette fiiller helal, haram ve şüpheli olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Bu nedenle rivayete üçleme anlamına gelen teslîs adı verilmiştir. İlgili rivayet şöyledir: Allah'ın resulü şöyle buyurmuştur: “Helal bellidir, haram da bellidir. Bu ikisinin arasında şüpheli hususlar vardır. Kim şüpheli hususları terk ederse haramlardan kurtulmuş olur. Kim de şüpheli hususlara tutunursa haramları irtikap etmiş olur ve bilmediği bir yerden helak olur.” Rivayet için bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, III, 10. Teslîs rivayeti için “İhtiyat ve Tevakkuf” başlığına müracaat edilebilir.

⁹²⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 327; Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, VIII, 372.

⁹²⁸ Ulyân, *Delîlû'l-akl inde's-Şîati'l-İmâmiyye*, 241-242.

mülâzemeti kabul etmeyip hükmü bulunmayan konularda ibâha ve berâet gibi aklî ilkelere tutunulması gerektiğini savunan usulcüler kullanmaktadır.

Bihbehânî bu rivayette geçen “her şey” ifadesine “zorunlu olarak bilinmeyen” kaydını koyar.⁹²⁹ Onun, koyduğu bu kayıtla rivayeti, zorunlu olarak bilinmesi mümkün olmayan konularla tahsis ettiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle Bihbehânî, zorunlu olarak bilinen konularda aklın ibâha dışında başka hükümlere ulaşabileceğini ifade etmekte, bunun dışında kalan alanla ilgili ise ibâha hükmünü benimsemiş olmaktadır. Ancak aklın zorunlu olarak bildiği konular hakkında zaten naslar bulunduğundan dolayı akıl, nastan farklı bir hüküm koyamayacaktır. Dolayısıyla Bihbehânî’nin aslında mülâzemeti daha dar bir alanda kabul ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Mehdî en-Nerâkî’ye gelince o bu konuda tavrını mülâzemetten yana koymuştur. Ona göre aklın hüsün ve kubha hükmetmesi, vücûb ve hurmeti keşfedicidir. Aklın kesin olarak hüsün ve kubhuna hükmettiği konularda şer’î hüküm kesin olarak elde edilmiş olur. Bundan dolayı aklın bu şekilde hükme ulaştığı konular, “nassın bulunmadığı meseleler” veya rivayette geçtiği üzere “mutlak” bırakılmış hususlar olarak değerlendirilmez. Bu hususlarda Şâri’in hükmü akıl vasıtasıyla varit olmuştur.⁹³⁰

Kummî de bu rivayetin, akıl bir şeyin kubhunu idrak etse de nas varit olmayan her konunun mubah olduğuna delalet etmediğini, bu sözle kastedilen hususların aklın idrak edemediği alanlarla ilgili olduğunu ifade eder. Bu durumda ona göre rivayetin doğru anlaşılması için ya rivayette geçen “şey” kelimesinin, aklın idrak edemeyeceği konularla tahsis edilmesi ya da yasağın, aklın, hüsün kubuh vasıtasıyla yasakladığı şeylere de teşmil edilmesi gerekir. Hadiste geçen “mutlak” ifadesi ibâha anlamındadır. Şu durumda akıl kabihin mubah görülmesinin kubhunu idrak ettiğinde aklımızın bu kabih gördüğü şeyleri Şâri’in mubah kılması ve bunlara ruhsat vermesi mümkün değildir. Bundan dolayı da yukarıdaki ifade edildiği gibi ya hadisin, aklın idrak edemediği alanla tahsis edilmesi ya da yasağın teşmil edilmesi gerekir.⁹³¹

A’recî’ye göre bu kaide, umum ifade etmekte olup mülâzemetle delalet eden deliller bunu tahsis etmektedir.⁹³² Ahmed en-Nerâkî’ye göre ise aklın yasak gördüğü hususlar, rivayette geçen nehiy kapsamındadır. Yani akıl bir şeyi yasakladığında nehiy varit olmakta ve ibâha hükmü devre dışı kalmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, aklın idrak edemediği hususlarla tahsis edilmiştir.⁹³³

⁹²⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 381-382.

⁹³⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 58.

⁹³¹ Kummî, *el-Kavânin*, III, 20, 21.

⁹³² A’recî, *el-Mahsûl*, II, 429.

⁹³³ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 150.

Kazvîni bu rivayetle ilgili değerlendirmesinde şu hususlara dikkat çekmektedir: Öncelikle bu rivayet, hakkında emir veya yasak yönünde şer‘î beyana ihtiyaç duyulan konulara münhasırdır. Aklın müstakil olarak hükme ulaşabildiği konularda ise böyle bir ihtiyaçtan söz edilemez. Öte yandan bu rivayet haber-i vâhid olarak gelmiştir ve dolayısıyla zannîdir. Bu tür ilmî meselelerde zannî bilgiye itibar edilmez. Son olarak bu rivayeti, lafzî emir ve yasaktan daha umumi bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekir. Yani aklî yöntemlerle ulaşılan emir ve yasaklar da bu kapsamda değerlendirilir.⁹³⁴

C. İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Aklın delil oluşuna yönelik itirazları aklî ve naklî olarak iki başlık altında ele aldık ve söz konusu itirazları ve bunlara verilen cevapları tahlil etmeye çalıştık. Öncelikle şunu ifade edelim ki gerek aklî gerekse naklî delil olarak öne sürülen itirazlar güçlü tezler barındırmaktadır. Hüsün ve kubhun aklîliği mutedil Ahbâriyye tarafından da kabul edildiği için itirazlar daha çok mülâzemet ilkesine yöneliktir. Ahbâriyye hüsün-kubuh ile vücûb ve hurmet arasında bir bağ kurulmasına şiddetle karşı çıkmışlardır. Usulcülerin bu itirazların bir kısmını kabul etmek zorunda kaldıklarını, bir kısmına ise cevap verirken tahsis, haber-i vâhidlerin zannîliği vb. usûlî argümanlara başvurdıklarını söyleyebiliriz.

Öne sürülen aklî itirazları genel olarak değerlendirdiğimizde bunları üç başlıkta ele alabiliriz. Bunlardan birincisi akıl vasıtasıyla ulaşılan bilgilerin zannî olduğu, dinde ise zannî bilgiye itibar edilmeyeceği düşüncesidir. Bu itirazı öne süren Ahbâriyye, Hür el-Âmilî’nin ifade ettiğine göre 300 yıldan fazla bir süre boyunca hadisleri masum imamların huzurunda yazdıkları için kütüb-i erbaanın tasnifi döneminde, hatta daha sonraki zamanlarda bile sened tenkidini bir mesele olarak görmemelerine⁹³⁵ rağmen bütün ahbârın kat’î olduğunu ifade ederken akılla ulaşılan hükümleri zannî kabul etmektedirler. İkincisi de şudur: Akıl her ne kadar bazı konularda kesine yakın ilkeler benimsese de bu ilkelerin cüz’î olaylara tatbikinde bir uzlaşım mümkün değildir ve aklın zorunlu olarak idrak ettiği iddia edilen hükümler noktasında insanlar arasında ciddi ihtilaflar bulunmaktadır. Üçüncüsü de Usûliyye’nin Mu‘tezile’den aldığı lütuf teorisidir. Bu teoriye göre akıl bir konuda hükme ulaşsa da şer‘î bildirim yoluyla bu hükmün kullara bildirilmesi gerekir. Bu, Allah için vaciptir. Şayet şer‘î bildirim gerçekleşmemişse akılla ulaşılan hüküm, şer‘î anlamda bağlayıcı olmaz. Usûliyye lütfun, aklın müstakil olarak idrak ettiği konularda vacip değil mendup olduğu veya akla tâbi olmayı emreden ayetlerin varlığının lütfun tamamlanması için yeterli olduğu vb. karşı tezlerle itirazı bertaraf etmeye çalışmaktadır.

⁹³⁴ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 76.

⁹³⁵ Yaşar Kandemir, “Hadis”, *TDVİA* (Erişim 18 Haziran 2022).

Naklî itirazlara gelince bu noktada şunları söyleyebiliriz: İleri sürülen ayetlerin ortak noktası, şer‘î bildirimin olmadığı durumlarda azabın olmayacağından hareketle şer‘î mükellefiyetten bahsedilemeyeceği tezini desteklemeye yöneliktir. Bu kapsamda üzerinde en çok durulan ayet, İsrâ Sûresi’nin 15. ayetidir. Bu ayette açık bir şekilde peygamber göndermeden hiçbir topluma azap edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Azap olmadığına göre bir vacip veya haramdan söz edilmesi mümkün değildir. Zira vacip veya haramın ihlal edilmesi durumunda bir cezadan bahsedilebilir. Usulcüler bu ayeti çeşitli şekillerde tevil etmişlerdir. Bu tevillerin başında söz konusu durumun af kapsamında değerlendirileceği, yani şer‘î bildirimin olmadığı bir vasatta akıl yoluyla kabih olduğuna hükmedilen fiillerin işlenmesi durumunda kulun uhrevî cezayı hak etmesine rağmen Allah rahmeti gereği affedileceğidir. Başka bir tevil de ayette geçen “resul” ifadesinin bâtinî hüccet olarak tanımlanan akli da içine aldığı görüşüdür. Bu yoruma göre akıl veya peygamber gönderilmeden azap söz konusu olmaz. Ancak bu yorumun -kanaatimizce- ayette geçen “ba’s” fiili dikkate alındığında zorlama olduğu düşünülmektedir. Çünkü şayet ayet böyle bir anlamı da içerecek olsaydı, gönderme anlamına gelen “ba’s” fiili yerine başka bir fiil tercih edilirdi.

Konuyla ilgili öne sürülen rivayetlere gelince bunları iki grupta mütalaa edebiliriz. Birinci grupta yer alan rivayetler, Ahbâriyye’nin ileri sürdüğü ve dini bilgi ve hükümlerin ancak imamlar vasıtasıyla Allah’tan alınacağı ve imamların delaletiyle yapılmayan amellerin boşa gideceği yönündeki rivayetlerdir. Usulcüler bu vb. rivayetleri, sadece şer‘î bildirimle öğrenilmesi mümkün olan namaz, oruç vb. ibadetlerle tahsis etmişlerdir. Dolayısıyla nimet verene şükretmek, emaneti sahibine teslim etmek, yalan söylemek, zulmetmek gibi akılla bilinen konularda imamların delaletine gerek yoktur.

İkinci grupta mütalaa edilecek rivayet ise “Yasak varit oluncaya kadar her şey serbesttir.” rivayetidir. Bu rivayet aslında eşyada asıl olanın ibâha olduğu görüşünü ifade eden ibâha aslının gerekçesidir. Eşyada asıl olanın tevakkuf olduğunu savunan Ahbâriyye bu rivayeti, tevakkufu tavsiye eden rivayetlerle birlikte değerlendirir ve kendi görüşü doğrultusunda yorumlar.⁹³⁶ Bu rivayet, mülâzemeti kabul etmeyip nassın olmadığı durumlarda ibâhanın esas alınmasını savunan Ca‘ferî usulcülere aittir. Mülâzemeti savunan usulcüler bu rivayette yer alan yasağın hem akıl hem de nakil tarafından yasaklanan hususları kapsadığını, dolayısıyla kubhundan dolayı aklın yasakladığı hususlarda serbestlikten bahsedilemeyeceğini ifade etmektedirler. Öte yandan bu rivayetin, diğer rivayet için yapıldığı gibi aklın müdahil olmadığı alanla ilgili olduğu yorumları da yapılmıştır. “Akli Hükümlerin Kısımları” başlığında da ifade ettiğimiz gibi aklın şer‘den bağımsız olarak hükmettiği konularda akıl, vacip, haram gibi teklifi hüküm verebilmektedir. Aklın idrak edemediği alanda ise şer‘î bildirime ihtiyaç

⁹³⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 327.

duyulmaktadır. Şayet şer‘î bildirim yoksa ibâha-i asliyye ilkesi kabul edilir. Söz konusu rivayet de bunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak aklın delil oluşuna yönelik itirazlar güçlü tezler barındırmaktadır. Bu tezlere karşı üretilen cevapların ise nasların tevili ve karşı aklî deliller barındırmakla birlikte aynı güçte olduğunu söylemek mümkün değildir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKLÎ DELİL KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLEN TEMEL İLKELER

Çalışmamızın ikinci bölümünde akıl delili terimiyle usulcülerin hüsün-kubuh ve mülâzemet üzerinden şer'î hükme ulaşmayı kastettikleri sonucuna vardık. Bununla birlikte incelediğimiz dönem usul eserlerinde bazı ilkelerin “Aklî deliller” başlığı altında ele alındığı tespit edilmiştir. Bu başlık altında usulcülerin –içlerinden bazıları başkaca tali ilkelere değinse de- neredeyse tamamının berâet, ibâha ve istishâb ilkelerini genişçe inceledikleri görülmektedir. Bu ilkelerin ortak noktası ise fikhın her alanında kullanılabilir olması, hükümde veya hükme konu meselede meydana gelen şüphelerde devreye girmesidir.⁹³⁷ Çalışmamızın bu bölümünde bu ilkeler özel olarak incelenecektir.

İstishâb, berâet, ibâha gibi ilkeler her ne kadar aklî deliller başlığı altında ele alınsa da aslında bunların aklî delil sayılması ve aklî konulara dahil edilmesi,⁹³⁸ hücciyetini aklın hükmüne borçlu olmasından kaynaklanmaktadır.⁹³⁹ Örneğin berâet ilkesinin aklî delil kabul edilmesi, *kubhu't-teklîf bimâ lâ yutâk*⁹⁴⁰ ve *kubhu'l-ikâb bilâ beyân* ifadeleriyle belirtilen aklî hükümlere dayanmasından kaynaklanmaktadır. Her iki aklî hüküm de dolaylı da olsa esasında hüsün-kubuh meselesine dayanmaktadır.

Burada şu hususu dile getirmek gerekir: Doğrudan hüsün-kubuh ve mülâzemet yoluyla ulaşılan hüküm ile berâet ve ibâha asıllarıyla ulaşılan hüküm nitelik olarak birbirinden farklıdır. Zira hüsün-kubuh vasıtasıyla hükme ulaşmak sanki nas yoluyla hükme ulaşmak gibi kabul edilir ve ulaşılan hüküm kesinlik arz eder. Şayet hüsün-kubuh vasıtasıyla veya nas yoluyla şer'î hükme ulaşılamazsa bu durumda aklî ilkelerin kullanımı söz konusu olur. Bu ilkeler neticesinde ulaşılan hüküm ise zannîdir. Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaşılan hükmün bedihî ve kesin nitelikli olduğu kabul edilmektedir. Şayet hüsün ve kubuh önermeleriyle herkesin kabul edeceği ve toplumdan topluma değişmeyen kesin bir hükme ulaşılmazsa bu takdirde ibâha ve berâet gibi ilkeler devreye girer.⁹⁴¹

⁹³⁷ Muhammed Abdülhasan Garâvî, “Hücciyetü'l-istishâb inde'l-mezâhibi'l-islâmiyye”, *Risâletü't-Takrîb* 5 (1994), 49.

⁹³⁸ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 12.

⁹³⁹ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 410.

⁹⁴⁰ Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 403.

⁹⁴¹ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 431-435.

Ulaşılan hükümlerin nitelik bakımından farklı olması vâkıf hüküm-zâhirî hüküm ayrımıyla açıklanır. Aklın kesin hükmü veya kesin nas ile ulaşılan hüküm, vâkıf hüküm kabul edilir. Bu iki yol ile vâkıf hükme ulaşılamayan durumlarda ise berâet ilkesi devreye girer ve zâhirî hüküm tatbik edilir. Hüsün ve kubuh dışındaki aklî ilkelerin tamamı hakkında söylenecek son söz, bunların zanna dayalı olduğu gerçeğidir. Ancak zanna tutunmanın yasaklığı ilkesine rağmen bu ilkeler üzerine hüküm bina edilmesi caizdir. Zira zanla sabit olan hükümlerde merci, şer'î delillerdir. Bu ilkelerin delil olmasında ise kesin şer'î deliller vardır. Genel yaklaşım böyle olmakla birlikte İbnü's-Şehîdî's-Sânî (v. 1011/1602) gibi usulcüler, fûrû, hatta usul konularında dahi zanla amel etmeyi caiz gördüklerinden⁹⁴² bunun için ayrıca bir delil getirme ihtiyacı hissetmemişlerdir.⁹⁴³

Başka bir açıdan meseleye bakacak olursak şunları ifade edebiliriz: Ca'ferî usulünde hüsün ve kubuh, hükmün ispatına yarayan bir delil olarak ele alınmaktadır. Bu bölümde inceleyeceğimiz aklî ilkeler ise -şer'î hüküm istishâbını göz ardı edersek- hükmün ve yükümlülüğün nefyine yarayan delillerdir. Dolayısıyla berâet-i asliyye, ibâha-i asliyye ve istishâb delilleri hakkında nas olmayan ve aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla bir hükme varamadığı konularda mükellef için bağlayıcı bir hüküm ihdas etmemekte veya yeni bir yükümlülük getirmemektedir.

İstishâb ve berâet gibi aklî ilkelerin Ca'ferî fıkhdaki temellerinin ilk dönemlerde atıldığını söyleyebiliriz. Ahbârda kıyas ve ictihada yönelik olumsuz ifadelerin yer alması sebebiyle bunlara mesafeli olan Ca'ferî fıkhdaki fer'î meselelerin yetersizliği eleştirileri üzerine Tûsî'nin kaleme aldığı şu satırlar kıyas delilini reddetmekten kaynaklanan boşluğun söz konusu ilkelerle nasıl doldurulduğunu izah etmektedir:

Fıkıh ehli ve fûrû ile ilgilenen muhaliflerimizin çoğunun İmâmî ashabımızın fikhını küçümsediklerini, azımsadıklarını ve fer'î meselelerinin azlığını dillerine doladıklarını ve şöyle dediklerini duymaktayım: “Onlar (İmâmiyye alimleri) haşviyyât ve itiraz ehlidir. Kıyas ve ictihadı kabul etmeyenlerin meseleleri çoğaltması ve kaideler üzerine fer'î meseleler bina etmesi için bir alternatifleri yoktur. Zira fikhî meselelerin çoğu bu iki yoldan (kıyas ve ictihad) elde edilir.” Onların bu sözleri mezhebimizi bilmemekten ve ilkelerimiz üzerinde az düşündüklerinden kaynaklanmaktadır. Bizim ahbârımıza ve fikhımıza baksalar zikrettikleri meselelerin çoğunun ahbârımızda mevcut olduğunu ve peygamberin sözü gibi hüccet kabul edilen imamlarımızın sözlerinden işaretle ya hususi ya umumi olarak açıklandığını görecektir. Kitaplarında çoğalttıkları fer'î meselelere

⁹⁴² İbnü's-Şehîdî's-Sânî, *Meâlimu'l-usûl* (Kum: Dâru'l-Fikr, 1374), 268.

⁹⁴³ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 403-404.

gelince bunların hepsinin ilkelerimizden bir temeli ve mezhebimizde bir çıkarımı vardır. Ancak bunlar kıyas yoluyla değil bilgiyi gerekli kılan ve fer'î meselelere ulaşmayı mümkün kılan bir yöntemle elde edilmektedir. Bunlar da “asıl üzere binâ” (istishâb), berâet-i zimmet ve diğer ilkelerdir.⁹⁴⁴

Bilindiği gibi Şîa, Ehl-i sünnet'ten farklı olarak nas dönemini imamların gaybetine kadar uzatmış ve onların görüşlerini nas olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bu süreçte Ehl-i sünnet'in ictihadla çözdüğü birçok meseleyi Şîa, imamların görüşleriyle çözmüş ve ictihada gerek duymamıştır. Küçük gaybetin (son imamın gaybete girdiği kabul edilen 260/874 yılından son sefirin öldüğü 329/941 tarihine kadarki dönem) sona ermesinden sonra karşılaşılan yeni meseleler ise istishâb, berâet, ibâha gibi akli ilkelerle çözüme kavuşturulmuştur.

Özellikle incelediğimiz dönem Ca'ferî usulünde bu ilkeler üzerinde çokça durulmuştur. Bunda, hüsün-kubuh vasıtasıyla şer'î hükme ulaşmanın pratikte pek mümkün olmamasının yanı sıra kıyasın delil olarak kabul edilmemesi sebebiyle ortaya çıkan boşluğun bu ilkelerle doldurulmasının önemli bir payı vardır.

İncelediğimiz dönem usul eserlerinde “aklî deliller” üst başlığında ele alınan söz konusu ilkeler, özellikle berâet ve ibâha ilkeleri *asl* veya *asâle* kelimesine izafetle kullanılmıştır. Bu nedenle burada *asâle* veya *asl* terimleri hakkındaki değerlendirmelere yer vermek istiyoruz.

İlk olarak Şehîd-i Sâni'nin yaptığı bir izaha göre asıl teriminin, istishâb, delil, kaide ve râcih şeklinde dört anlamı⁹⁴⁵ vardır. Daha sonra bu izah usulcüler tarafından tekrar edilmiş ve bu izaha göre değerlendirmeler yapılmıştır.⁹⁴⁶ Mehdî en-Nerâkî, Şehîd-i Sâni'nin *Temhîdû'l-kavâid* isimli eserinde aslın; delil, kaide, râcih ve istishâb olarak dört anlama geldiği şeklindeki yaklaşımına⁹⁴⁷ itiraz etmiş ve delilin asıldan daha umumi olduğunu; râcihin, istishâbın ve kaidenin, delilin kasîmi değil kısımları olduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁴⁸ Kummî ise asıl teriminin bu dört anlama geldiğini zikrettikten sonra berâet ilkesindeki asıl ifadesinin istishâb, kaide ve râcih anlamlarına gelebileceğini ifade etmiştir. Berâet ilkesindeki istishâb anlamı, zimmetin meşgul olmama halinin devam etmesi yönüyledir. Öyle ki berâet

⁹⁴⁴ Tûsî, *el-Mebsût fî fihhi'l-İmâmiyye*, I, 1-2.

⁹⁴⁵ Hür el-Âmilî bu sayıyı on bire çıkarır. Bkz. Âmilî, *el-Fevâidü't-tûsiyye*, 198-199.

⁹⁴⁶ Asıl teriminin ne anlama geldiği hakkında bkz. Şehîd-i Sâni, *Temhîdû'l-kavâid*, nşr. Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî (Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'l-Ulûmî ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2013), V, 9; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 402; Bihbehânî, *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi's-şerâi'*, I, 29 vd.; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 11 vd.; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 209; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 40; Hâirî, *el-Fusûlû'l-garaviyye*, 352; Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 156; Ahmet Özel, “Asıl”, *TDVİA* (Erişim 22 Eylül 2022).

⁹⁴⁷ Şehîd-i Sâni, *Temhîdû'l-kavâid*, V, 9.

⁹⁴⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 12.

aslının, haramlığında veya vacipliğinde şüphe edilen konularda zimmetin meşguliyetinin ve dolayısıyla mükellefiyetin bulunmaması halinin devam etmesi açısından da istishâb anlamıyla ilişkisi vardır. Öte yandan berâet aslının, akıl ve nakilden elde edilen “Mükellefiyet ancak beyandan ve imkan nispetinde bir araştırma neticesinde beyana ulaşmaktan sonra olur.” kaidesiyle doğrudan bağlantısı olması hasebiyle söz konusu aslı kaide anlamıyla karşılamak da mümkündür. Öte yandan akıl nezdinde zimmetin berâeti râcih olan durumdur. Bu yaklaşıma göre ise berâetin asıl olması ifadesinden, berâetin râcih, yani tercihe şayan olması kastedilir.⁹⁴⁹ Şöyle ki mükellefiyette asıl, yani râcih olan sorumluluktan beri olmaktır. Zira zimmetin meşguliyetinde birtakım külfetler vardır. Şayet bir teklif hakkında şüphe varsa bunun yokluğu râcih bir durum kabul edilir.⁹⁵⁰ Yapılan bu izahlara göre asıl terimi, bakış açılarına göre anılan dört anlamda da kullanılabilir.

Ca‘ferî usulünde *asâle* veya *asl* terimi, şer‘î bir delile dayanmadan eşya üzerindeki ilk ve temel durumu ve bunlara taalluk eden hükümleri ifade eder. Bunlar teorik olarak şer‘den önceki zaman dilimini de içine aldığı için bunların tespitini şer‘ değil akıl yapar. Bundan dolayı bu ilkeler aklî deliller başlığı altında toplanmıştır. Örneğin eşyanın kullanımında ibâha ve serbestlik, temel ve ilk durumu ifade eder. Bunun aksini ispat etmek isteyen şer‘î delil getirmesi gerekir. Temel durumların en önemlileri, zimmetin yükümlülüğünden beri olması anlamında berâet ve eşyanın kullanımının serbest olması anlamında ibâhadır. Bunların yanında asıl terimi⁹⁵¹ gerek fıkıhta gerekse usulde kimi tali ilkeler için de kullanılmıştır. Örneğin lafızların kullanımında asıl olanın hakikat olması, *asâletü’s-sıhha*⁹⁵² terimiyle ifade edilen Müslümanın tasarruflarının ve fiillerinin sıhhate hamledilmesi, diltinin sözünün dikkate

⁹⁴⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 40-41; İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 543.

⁹⁵⁰ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 436.

⁹⁵¹ Asıl kelimesi ifade ettiğimiz anlamıyla Türkçeye de geçmiştir. Bu kelimenin İngilizcedeki en iyi karşılığının ise “default” kelimesi olduğu söylenebilir. “Genellikle hiçbir değişiklik yapılmadığında var olan şey” diye tarif edilen (*Cambridge Dictionary*, “Default” (Erişim 04 Eylül 2022)) bu kelime Arapçadaki asıl kelimesini ifade etmektedir. Kelimenin anlamlarından birinin “yokluk” olması (*WordReference.Com Dictionary of English*, “Default” (Erişim 05 Eylül 2022)) asıl olanın yükümsüzlük olduğuna da işaret etmektedir. Kelimenin günümüz İngilizcesinde “varsayılan” anlamına gelmesi, bir değişikliğe uğramamış olmanın varsayılan durum olduğunu göstermesi açısından önemlidir. “Default” kelimesinin fiil halinin, “yükümlülüğü yerine getirmemek” anlamını taşıması (*Cambridge Dictionary*, “Default” (Erişim 04 Eylül 2022)) ve kelimenin başında yer alan ve anlamı negatifleştiren “de” ön eki olmadan kelimenin, kusur, suç, cürüm ve sakatlık anlamlarına gelmesi (James William Redhouse, *English and Turkish Dictionary* (London, 1856), “Fault”) bu tespitimizi doğrulamaktadır. Ancak Brill tarafından yayınlanan *Encyclopaedia of Islam* “asıl” terimini “basic principle” (temel ilke) olarak karşılamıştır. Bkz. R. Brunschvig - R. Rubinacci, “Barā’a”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 2012).

⁹⁵² Kâşifülgitâ, *Keşfü’l-gitâ*, I, 201-205; Ahmed b. Mehdî Ahmed en-Nerâkî, *Kitâbü Avâidi’l-eyyâm fî beyâni kavâidi istinbâtî’l-ahkâm* (Lübnan: Dâru’l-Hâdî, 2000), I, 223-241. A‘recî’ye göre *asâletü’s-sıhha* akdi bozan unsurların yokluğu ilkesine dayandığı için yokluk aslına raci bir prensiptir. Bkz. A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 496.

alınması,⁹⁵³ kulluktaki eşitlikten dolayı Allah'tan başka hiçbir kimsenin diğeri üzerinde bir otoritesinin olmamasının asıl olması;⁹⁵⁴ Müslümanın ve koruma altına alınmış herkesin mal dokunulmazlığının asıl olması⁹⁵⁵ gibi kaideler, *el-aslu* diye başlayan cümlelerle ifade edilmektedir. Bu asılların, berâet, ibâha gibi asıllardan farkı fıkhn tamamında değil sadece belli konularında devrede olmasıdır.⁹⁵⁶

Burada incelediğimiz dönemdeki Ca'ferî usulcülerin asıllara ilişkin yaklaşımlarını tespit etmek maksadıyla onların asılları taksim etmelerine de değinmek istiyoruz. Bazı usulcüler, berâet ile nefiy terimlerini aynı değerlendirmiş ve asâletü'l-berâe ile asâletü'n-nefî terimlerinin eş anlamlı olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Tûnî, asâletü'n-nefî terimini, berâet-i asliyye terimiyle açıklamıştır.⁹⁵⁷ Tûnî'ye göre yükümlülük bildiren bir delilin olmaması halinde şer'î mükellefiyetin yokluğu berâet-i asliyye olarak ifade edilir. Tamlamada geçen "nefî" ifadesiyle, mükellefiyetin nefîyi kastedilmektedir. Bundan dolayı berâet ilkesiyle istidlâl yapılırken aslında bir hükmün ispatı değil nefîyi söz konusudur.⁹⁵⁸ Mehdî en-Nerâkî ise berâet-asliyye ile istishâbü hâli'l-akli ayrı değerlendirmiş, berâet-i asliyyeyi ise kendi içinde "ibâha-i asliyye anlamında berâet-i asliyye" ile "vücûb ve istihbâbın olmaması temel ilkesi anlamında berâet-i asliyye" şeklinde ikiye ayırmıştır.⁹⁵⁹ A'recî'ye gelince, berâet, ibâha ve mutlak yokluk şeklinde üç grupta mütalaa ettiği aklî ilkeleri, asâletü'n-nefî başlığı altında toplamıştır. Ona göre nefînin konusu olan şey, şayet fiilin teklifi, yani vacip veya mendup olarak emredilmesinin yokluğu ise buna berâet ilkesi; terkin teklifi ise yani haram veya mekruh olarak yasaklanmasının yokluğu ise buna ibâha ilkesi, bunların dışında sebep, şart gibi vaz'î hükümlerin nefîyle ilgili ise buna da yokluk ilkesi adını vermektedir.⁹⁶⁰ A'recî eserinin başka bir yerinde ise berâet ve ibâha ilkelerini şek bağlamında değerlendirmiştir. Buna göre teklife konu olan şeyde şüphenin vaki olduğu durumlarda berâet ilkesi; haramlığı konusunda şüphe edilen şeylerde ise ibâha ilkesi devreye girer. Bu ilkelerin ispatı için herhangi bir şer'î delile ihtiyaç yoktur. Bunların delilliği kendiliğindendir.⁹⁶¹ Ahmed en-Nerâkî, hükmün yokluğu anlamında *aslü'l-adem* terimini şemsiye kavram olarak kullanmış ve nassın bulunmadığı konularda şer'î hurmetin nefîyi, vücûba ihtimali olan konularda vücûbun nefîyi, insan haklarından

⁹⁵³ Bihbehânî, *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi 'ş-şerâi'*, I, 29-31.

⁹⁵⁴ Kâşifülgıtâ, *Keşfü'l-gıtâ*, I, 207-208.

⁹⁵⁵ Kâşifülgıtâ, *Keşfü'l-gıtâ*, I, 208.

⁹⁵⁶ Muğniyye, *İlmü usûli'l-fikh fî sevhî'l-cedid*, 253.

⁹⁵⁷ Kummî ve Kazvîni de vücûb ve hurmet bakımından mükellefiyeti nefyettiği için asâletü'l-berâeye asâletü'n-nefî denildiğini ifade etmişlerdir. Bkz. Kummî, *el-Kavânîn*, III, 40; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 139.

⁹⁵⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 187.

⁹⁵⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 27, 119.

⁹⁶⁰ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 435-436.

⁹⁶¹ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 403.

zimmetin meşguliyetinin nefyi ve istihbâb ile kerâhetin nefyi olmak üzere dört ilkeyi bu terim altında ele almıştır.⁹⁶²

I. ASÂLETÜ'L-BERÂE

A. TANIMI VE MAHİYETİ

Hakkında nas bulunmayan konularda berâet-i zimmetin asıl olduğu görüşünü Usûliyye ittifakla kabul etmektedir. Berâet ilkesi en genel anlamıyla Allah'ın hükmünün olmadığı veya tespit edilemediği durumlarda kişinin, herhangi bir sorumlulukla yükümlü tutulmaması anlamına gelir.

Berâet-i asliyye, “sabit olduğuna dair delil bulunmadığı müddetçe vücûb, hurmet gibi bağlayıcılık içeren muhtemel hükümlerin nefyini asıl kabul etmek” diye tanımlanmaktadır.⁹⁶³ Bu tanım, berâet-i asliyyeyi nefiy ilkesiyle açıklayan yaklaşımla uyumludur. Başka bir tanıma göre ise Şâri'den hilafına bir delil sabit oluncaya kadar zimmetin şer'î yükümlülüklerden beri olması anlamına gelir.⁹⁶⁴ Hâirî'nin berâet aslı tanımı ise daha detaylıdır: “Hakkında şüphe edilen tekliften hâlî olmak ve vücûb, tahrîm ve bunların kardeşlerinin (nedb ve kerâhet) nefyine tutunmaktır.” Hâirî berâet tanımında nedb ve kerâhet hükümlerinin nefyinin dışarıda bırakılmasını uygun görmez ve hafif düzeyde de olsa mükellefiyet getiren bütün hükümlerin nefyini berâet ilkesi kapsamında değerlendirir. Öte yandan bu tanımda tahrîmin nefyi de berâet ilkesi kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü Hâirî tahrîmin nefyi için ibâha ilkesi kullanımını doğru bulmaz.⁹⁶⁵

Berâet-i asliyye, delilin yokluğunun, mükellefiyetin yokluğuna delalet etmesi şeklinde de açıklanmıştır. Zira şer'î mükellefiyetin mutlaka bir delili olmalıdır. Aksi takdirde teklîf-i muhâl olur. Şu halde hükmü ispat eden bir delil yoksa mükellefiyet de yoktur. Ancak bu, Allah katında bahse konu meseleyle ilgili vâkıî hükmün yokluğu olarak anlaşılmamalıdır.⁹⁶⁶ Burada yok olan şey, o hükme ilişkin mükellefiyettir. Nitekim hükmün nefyi için hüccet olan asılların ortak noktalarından biri de hükmün nefyini değil mükellefiyeti düşürmesidir. Çünkü rivayetlerde ifade edildiğine göre her bir olayın

⁹⁶² Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 66, 70; a.mlf., *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 222 vd.

⁹⁶³ Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 404.

⁹⁶⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 15.

⁹⁶⁵ Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 352.

⁹⁶⁶ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 544, 551.

imamlara tevdi edilmiş bir hükmü vardır,⁹⁶⁷ ancak baskı vb. nedenlerden dolayı imamlar bunları açıklayamamıştır.⁹⁶⁸

Berâet ilkesi, beri olunan sorumluluklar ve yükümlülükler açısından iki kısma ayrılmıştır. Birincisi, Allah’a karşı sorumluluktan beri olmaktır. Bu tür berâet, gerek yapmama yönünü ifade eden hurmet ve kerâhet hükümlerinin nefyini gerekse yapma yönünü ifade eden vücûb ve istihbâb hükümlerinin nefyini içerir. Bu anlamıyla berâet ilkesi mutlak olarak teklifin yokluğunu ve buna bağlı olarak her iki yönde bağlayıcı hükümlerin bulunmadığını ifade eder. Şu halde berâet ilkesiyle ortaya çıkan sonuç, mubahlıktır. Ancak bu mubahlık hükmü zâhîrîdir. Bu anlamıyla berâet ilkesi ibâha ilkesiyle örtüşür. Berâet ilkesinin ikinci kısmına gelince bu da zimmetini meşgul eden bir olay vaki olmadıkça kişinin kul haklarından zimmetinin beri olmasıdır. Bu konuda Müslümanlar arasında görüş ayrılığı yoktur.⁹⁶⁹

Berâet ilkesinde temel espri, herhangi bir edimle ilgili yapma veya yapmama yönünde bir teklifin ve dolayısıyla uhrevî sorgunun olmamasıdır. Bu ilkeyle amaçlanan husus, bir nesnenin helallğine veya bir fiilin vâkıû mubahlığına hükmetmek değil sadece o nesnenin kullanımından veya o fiilin işlenmesinden dolayı bir sorumluluk ve yükümlülüğün olmayacağı tespit etmektir.⁹⁷⁰ Bu ilke çerçevesince şer‘e dahil edilmediği ve şer‘î bir mani bulunmadığı müddetçe örfî, aklî ve mantıkî hükümlerle amel edilmesinin önünde bir engel yoktur. Hatta dünya işlerinin bir düzen içerisinde yürümesi bu ilkeye bağlıdır.⁹⁷¹

B. HÜCCİYETİ

Berâet ilkesi, yukarıda da izah edildiği gibi aklın hükmüne dayandığı için kaynak değerinin ispatının da tabii olarak aklî argümanlarla yapılması gerekmektedir. Bu nedenle usulcüler aklî gerekçelerin üzerinde çokça durmuşlardır. Ancak gerek Ahbâriyye’ye cevap vermek gerekse aklî gerekçeleri temellendirmek maksadıyla naklî gerekçelere de yer verilmiştir. Biz bu başlık altında berâet ilkesinin hücciyeti için öne sürülen gerekçeleri aklî ve naklî olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz.

⁹⁶⁷ Bu konuyla ilgili ikinci bölümde yer alan “Huluvvu’l-Vâkıa ani’l-Hükm” başlığına bakılabilir.

⁹⁶⁸ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidîn*, I, 398.

⁹⁶⁹ Mehdi en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 15-16; a.mlf., *Enisü’l-müctehidîn*, I, 386.

⁹⁷⁰ Bihbehânî, *Resâil*, 367-368; Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 118.

⁹⁷¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 100.

1. Aklî Gerekçeler

a. Kubhu'l-İkâb Bilâ Beyân

Bu görüşün en temel delili, *kubhu'l-ikâb bilâ beyân* şeklinde ifade edilen aklî hükümdür. Bu hükmün izahı şöyle yapılmaktadır: Allah'ın, yükümlü tuttuğu hususları bildirmesi gerekir. Bundan dolayı bildirmeden o yükümlülüğün ihlalden dolayı uhrevî ceza vermesi kabih bir iştir. Bir başka ifadeyle Allah'ın bir yükümlülükle kulu sorumlu tutması ve fakat bunun bilgisini elde etmek için bir yol/yöntem vermemesi, teklifi anlaşılır kılması veya bildirmemesi aklın kabih göreceği işlerdendir.⁹⁷² Hakîm olan Şâri'den de böyle bir iş meydana gelmez. Sonuç olarak Allah'ın bildirimde bulunmadığı konularda herhangi bir yükümlülük yoktur.⁹⁷³ Bu ilke, hüsün ve kubhun yargılarıyla doğrudan ilgili, hatta bu yargıların doğal bir sonucudur.⁹⁷⁴ Şöyle ki hüsün ve kubuh yargıları genellikle adalet ve zulüm üzerine kuruludur. Kubhu'l-ikâb ilkesi açısından meseleye baktığımızda amelî akıl şöyle bir akıl yürütme yapar: Açıklama ve bildirim yapılmadan bir kimsenin bir şeyle yükümlü tutulması ve bu yükümlülüğe uymadığı zaman cezaya çarptırılması zulüm ve haksızlıktır. Zulüm ise kabih bir fiildir. Allah ise kabih bir iş yapmaktan münezzehtir.

Uslucüler bu ilkeyi, efendi ile kölesi arasındaki ilişki üzerinden de anlatırlar. Kölenin efendisinin emirlerini bilmediği konularda efendisine itaat yükümlülüğü/borcu yoktur. Köle bilmediğinden dolayı efendisinin emirlerine imtisal etmezse onun bu konuda kölesini sorgulama hakkı olmaz. Şayet sorgularsa köle, cehaletini mazeret olarak sunar. Bu sefer efendisi, kendisine ihtiyatla hareket etmesi gerektiğini söylediğinde köle, ihtiyatı gerekli kıldığını bilmediğini söyleyerek efendisine cevap verir. İşte kölenin yükümlülüklerini bilmediği durumlarda efendinin itaati hak etmiş olmadığı ve kölesine ceza vermesinin zulüm olduğu, zulmün de kabih olduğu böylece ortaya çıkmış olur.⁹⁷⁵

Bu konuyu ilke olarak olmasa da muhteva olarak ifade eden en eski metinlerden biri Şerîf el-Murtazâ'ya aittir. O, kullanılması veya tüketilmesi halinde kişiye ne dünyada ne de ahirette bir zararın dokunmaması halinde ibâha ilkesinin esas olduğunu savunurken sem'î bir bildirimle bildirilmediği sürece uhrevî cezanın yok kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁷⁶ Bu kaidenin muhtevasına ilişkin

⁹⁷² Nureddin el-Müsevî el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-mekkiyye*, nşr. Rahmetullah el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426), 278; Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 353.

⁹⁷³ Bihbehânî, *Resâil*, 349-350; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 240-241; Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akl ve's-şer'”, 4-5.

⁹⁷⁴ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akl ve's-şer'”, 7.

⁹⁷⁵ Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, II, 367.

⁹⁷⁶ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 546-547; Mehdi en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 49.

değerlendirmeler, eski dönemlere uzansa da bunu berâet ilkesinin ispatı için bir ilke olarak vaz eden ilk usulcü Bihbehânî olmuş⁹⁷⁷ ve Ahbâriyye'ye karşı giriştiği mücadelede önemli bir argüman olarak bu ilkeyi kullanmıştır. Zira Ahbâriyye genel olarak delilin ve beyanın bulunmamasının hükmün yokluğuna delalet etmeyeceğini savunmakta ve bütün hükümlerin Allah'tan sadır olduğunu, ancak bunların koruyucu olanlarda (imamlar) saklı olduğunu savunmaktadır.⁹⁷⁸ Bununla birlikte Bihbehânî'nin metinlerinde bu ilkenin tam anlamıyla tebellür etmediği kaydedilse de⁹⁷⁹ daha sonra gelen usulcülerin bu ilkeyi geliştirdikleri ve böylece Bihbehânî çizgisini devam ettirdikleri ifade edilmiştir.⁹⁸⁰ Öyle ki Murtazâ el-Ensârî başta olmak üzere sonra gelen usulcüler Bihbehânî'nin bu konudaki değerlendirmelerini dikkate almışlar ve berâet ilkesini kubhu'l-ikâb ilkesine dayandırmışlardır.⁹⁸¹

“Kubhu'l-ikâb bilâ beyân” ilkesinde geçen “beyân” kelimesi ilkenin en önemli noktasıdır. Zira beyanın mahiyeti ve mükellefe ulaşp ulaşmamasındaki yaklaşımlar, ilkenin etki alanını daraltmakta veya genişletmektedir. Hüsün ve kubhun akliliğini savunan usulcülere göre “beyân” kelimesini hem aklî hem de lafzî beyanı içine alacak şekilde geniş anlamda yorumlamak gerekir. Aksi takdirde hüsün-kubuh ilkesiyle şer'î hükme ulaşma imkanı ortadan kalkar. Bu durumda ilkeyi şöyle anlamak mümkündür. Aklın müstakil olarak idrak edebileceği konularda berâet hükmünü verebilmek için sadece naslara değil aynı zamanda aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaştığı sonuçlara da bakmak gerekir. Ancak aklın idrak edemeyeceği ibadet vb. konularda ise sadece nassın bulunmaması berâet ilkesini işletmek için yeterlidir. Kummî'nin bu konudaki ifadeleri, onların konuya ilişkin yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. O, nastan kastın, şer'î delil olduğunu ve kesin hüküm veren aklın (*akl-ı kâtı*) da şer'î delil kapsamında ele alınması gerektiğini ifade eder.⁹⁸² Şu halde aklın kesin hüküm verdiği konular da şer'î bildirim yapılmış konulara dahil olmaktadır.

Kummî teklifin gerçekleşmesi için beyanın mükellefe ulaşmasını şart koşmakta, mutlak beyanı teklif için yeterli görmemektedir. Buna göre uhrevî cezanın kabih olması için beyanın mükellefe ulaşması gerekmektedir. Mutlak manada bir teklif olsa da bu teklif mükellefe ulaşmamışsa berâet ilkesine göre hareket eder. Buna göre ister vücûba, isterse hurmete muhtemel durumlar olsun konuyla ilgili nas ulaşmamışsa berâet ilkesine tutunmak caizdir.⁹⁸³ Sonuç olarak vacip mi haram mı olduğunda

⁹⁷⁷ Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 33.

⁹⁷⁸ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 239.

⁹⁷⁹ Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 411.

⁹⁸⁰ Âsafî, “Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”, 64.

⁹⁸¹ Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 33; Vereî, “Medeyât ve hudûdül'-akl fî'istinbât inde'l-allâme el-Bihbehânî”, 4.

⁹⁸² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 46.

⁹⁸³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 46.

şüphe edilen bir fiilin yapılması noktasında Şâri‘in mutlaka bir beyanının olması ve bu beyanın mükellefe ulaşması gerekir. Şayet bir beyan yoksa veya mükellefe ulaşmamışsa bu ilkeye istinaden berâet hükmü verilir.⁹⁸⁴

Ca‘ferî fıkıh usulünde *kubhu’l-ikâb bilâ beyân* ilkesi kadar meşhur olmasa bu ilkenin mukabili *hüsnü’l-ikâb bi’l-beyân* da kullanılmaktadır. Aslında bu ilkenin ifade ettiği anlam da mukabiliyle aynıdır. Bu ilke, aklın, yükümlülüğün bilindiği durumlarda yükümlülüğü yerine getirmeyene uhrevî ceza verilmesinin hasen olduğunu idrak etmesi olarak izah edilir. Her iki ilkede de ifade edilen “beyân”, yükümlülüğün açıklanması ve bildirilmesi anlamına gelmektedir. Akıl yükümlülük bilgisinin bulunmadığı durumda ceza verilmesinin şer‘den bağımsız olarak kabih olduğuna hükmeder. Bu da berâet-i akliyyenin temel mantığını oluşturur.⁹⁸⁵

Ahbârîyye berâet ilkesinin ispatı için kullanılan *kubhu’l-ikâb* tezine karşı çıkar ve “muhtemel zararı (ikâb) defetmenin gerekliliği” ilkesine dayanarak ihtiyatı⁹⁸⁶ esas alırlar. Onların bu konudaki yaklaşımı şöyle özetlenebilir: Teklifte şüphe olduğu varsayımında uhrevî zararın kula ilişme ihtimali devam etmektedir. Zira gerek bir vacibi terk ettiğinde gerekse bir haramı irtikap ettiğinde bundan dolayı ahirette zarar görme ihtimali vardır. Bu ihtimal sebebiyle akıl, muhtemel zararın definin gerekli olduğuna hükmeder. Öyleyse bu şekilde düşünen bir akla sahip olan bireyi, eylemi veya eylemsizliğinden dolayı cezalandırmak kabih değildir. Sonuç olarak bu varsayımına göre *kubhu’l-ikâb* düşüncesine dayanmak mümkün değildir. Bilakis bu konuda “muhtemel zararın defetmenin gerekliliği” ilkesine dayanmak gerekir ki, bu ilke de ihtiyat kaidesini doğurur. Bihbehânî, Ahbârîler’in bu yaklaşımına üç ihtimalle cevap vermiştir: “Öncelikle akıl, bu gibi konularda bir sebebe ve delile dayanmayan mücerret bir ihtimalden dolayı zararın definin gerekliliğine hükmetmez. Bilakis *kubhu’l-ikâb* hükmeder. İkincisi, teklifin varlığında ortaya çıkan ve bir sebebe dayanmayan şüpheyi itibar edilmez ve bundan dolayı muhtemel haramı irtikap eden ya da muhtemel vacibi terk eden kişinin cezalandırılmasının kabih olduğuna hükmedilmez. Üçüncüsü ise teklifte makul şüphenin olması durumunda fiili yapmak, zarar ihtimalini barındırdığı gibi terk etmek de aynı ihtimali barındırır. Öyleyse son şıkta her ikisinde de var olan muhtemel zararın definin gerekliliğine akıl hükmeder.”⁹⁸⁷ Bihbehânî bu son şıkta aslında Ahbârîler’in safına katılmakta ve teklifte şüphe olması durumunda aklın, -gerek

⁹⁸⁴ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’s-şer’”, 88.

⁹⁸⁵ Sankûr, *el-Mu‘cemu’l-usûlî*, II, 366-367.

⁹⁸⁶ İhtiyat ilkesinin dayandığı delillerin değerlendirilmesi için bkz. Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 97-118; Bahrânî, *el-Hadâiku’n-nâdirâ*, I, 70-77. İhtiyat konusundaki usulcülerin görüşleri için bu bölümde yer alan “İhtiyat ve Tevakkuf” başlığına bakılabilir.

⁹⁸⁷ Bihbehânî, *Resâil*, 351-352.

muhtemel haramı terk ederek gerekse muhtemel vacibi yaparak- uhrevî zararın define hükmedeceğini ve dolayısıyla bu konuda ihtiyatla amel edileceğini kabul etmiş olur.⁹⁸⁸

b. Kubhu't-Teklîf Bimâ Lâ Yutâk

Teklifin kudret nispetinde olacağı ve Allah'ın mükellefleri güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmadığı noktasında İslam alimleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bunun aklen imkanı ve teoride Allah'ın böyle bir şeyi yapmasının caiz olup olmadığı meselesi kelim ekollerinden tartışılmıştır. Mu'tezile kelâmcıları, insanları güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutup cezalandırmanın zulüm sayılacağını ve zulmün de kabih olduğunu savunurlar.⁹⁸⁹ İmâmiyye kelâmcıları da kelamla ilgili birçok meselede olduğu gibi bu konuda da Mu'tezile gibi düşünmektedir. Bu yaklaşım literatürde *kubhu't-teklîf bimâ lâ yutâk* şeklinde ifade edilir.⁹⁹⁰

Kubhu'l-ikâb bilâ beyân ilkesi gibi aklın hüsün-kubuh yargılarına dayanan *kubhu't-teklîf bimâ lâ yutâk* ilkesinin de İbn Zühre el-Halebî'ye (v. 585/1189) kadar konuşulan bir husus olmadığı ve berâet ilkesini fıkıhında işleten İbn Zühre'nin, bu ilkeyi *kubhu't-teklîf bimâ lâ yutâk* ilkesine dayandığı ileri sürülmüştür.⁹⁹¹ Ancak biz İbn Zühre'nin fîrû eserinde berâet ilkesine sıkça atıf yaptığı ve eserinin usul konularını ele aldığı son bölümünde güç yetiremeyen kimseye sorumluluk yüklemenin kabih olduğunu beyan ettiği⁹⁹² halde berâet ilkesini bu ilkeye dayandığına dair bir ifadeye rastlamadık.

Bu ilkeyi berâet-i akliyyenin hücciyetinde aklî bir argüman olarak net bir şekilde kullanan ilk usulcû Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277) olmuştur.⁹⁹³ O eserinde hükme delalet eden bir delil olmadan hükmü bilmenin, mükellef açısından güç yetirilemeyen bir husus olduğundan dolayı bununla yükümlü tutulmanın caiz olmayacağını ifade etmiştir.⁹⁹⁴ Bu durumda hükmün ve dolayısıyla meseleyle ilgili teklifin nefyine karar verilir.⁹⁹⁵

Aslında bu argüman bir önceki argümanın uzantısı mahiyetindedir. Şöyle ki açıklama ve bildirim yapmadan bir kimseyi dinî anlamda yükümlü tutmak onu kaldıramayacağı bir yük altına

⁹⁸⁸ Vereî, "Medeyât ve hudûdü'l-akl fî'istinbât inde'l-allâme el-Bihbehânî", 5.

⁹⁸⁹ Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *TDVİA* (Erişim 01 Eylül 2022).

⁹⁹⁰ Konuyla ilgili bir inceleme için bkz. Nezir Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâlâ-Yutâk'ın Konumu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 89-116.

⁹⁹¹ Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 409-412.

⁹⁹² İbn Zühre el-Halebî, *Gınyetü'n-nüzû' ilâ ilmeyi'l-usûlî ve fîrû*, II, 105.

⁹⁹³ Âsafî, "Devru'l-Vahid el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl", 63.

⁹⁹⁴ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 212-213.

⁹⁹⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 389; Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, I, 410.

sokmaktır. Bu, temyiz kudreti olmayan insanların ibadetle veya kötürüm olan kimsenin ayakta durmakla yükümlü tutulması gibidir. Kabih fiillerin ise Allah’a isnadı caiz değildir.⁹⁹⁶

Kısaca nassın veya aklın kesin hükmünün olmadığı konularda mükellefiyetin olmadığına akıl hükmeder. Zira aklın kesin hükmüyle insanın kudretini aşan şeylerle onu mükellef tutmak caiz değildir. Akıl bu hükme, “güç yetirilemeyen fiillerle yükümlü tutulmanın kabih olduğu” hükmüyle ulaşır.⁹⁹⁷

c. Zorluk

Şer‘î bir delilin olmaması durumunda zimmetin yükümlülükten beri olması, zorluğun nefyedilmesi ilkesiyle de açıklanmıştır.⁹⁹⁸ Bu bağlamda şer‘î bildirim olmadan insanı mükellef tutmanın, zorluk ve meşakkat olacağını iddia edenlere karşı katlanılamayacak derecedeki zorluk ve meşakkatin zimmetin yükümlülükten beri olması için yeter sebep olacağı ifade edilmiştir. Konuyla ilişkilendirilen bazı ayetler⁹⁹⁹ de bunu teyit için ileri sürülmüştür. Sonuç olarak şer‘î delilin yokluğunda veya olanca güç sarf edildiği halde şer‘î delile ulaşamadığında zimmetin tekliften beri olmasının kabul edilmemesi halinde büyük bir zorluğun olacağı kesindir. Zorluk ise lütuf teorisiyle ve dinin kolaylık üzere kurulu olduğu anlayışıyla bağdaşmaz. Bundan dolayı zimmetin berâetinin ve teklifin yokluğunun kabul edilmesi gerekir.¹⁰⁰⁰

2. Naklî Gerekçeler

Berâet ilkesi, aklın hükmüyle ispat edildiği için aslında hücciyeti için naklî bir delil getirmeye gerek yoktur. Ancak muhtemelen Ahbârî alimleri ikna etmek için veya aklî hükmü desteklemek amacıyla nakilden delil getirme ihtiyacı hissedilmiştir.

a. Ayetler

Kâşânî’nin tespitine göre ayetleri berâet ilkesinin istidlâli için ilk kullanan usulcü Bihbehânî olmuştur. Bunun dışında daha önce bu ilkenin ispatı için kullanılan rivayetlere yenilerini eklemiştir.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁶ İbn Zühre el-Halebî, *Gunyetü ’n-nüzû’ ilâ ilmeyi ’l-usûli ve fîrû’*, II, 105; Tûnî, *el-Vâfiye*, 178 vd.

⁹⁹⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 38; Kazvîni, *Davâbitü ’l-usûl*, II (2), 295-296.

⁹⁹⁸ Dinde zorluğun nefyi ilkesi hakkında bilgi için bkz. Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü ’l-usûliyye*, 230-232.

⁹⁹⁹ el-Bakara 2/185; el-Hacc 22/78.

¹⁰⁰⁰ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 438; İsfahânî, *Hidâyetü ’l-müsterşidin*, III, 556; Kazvîni, *Davâbitü ’l-usûl*, II (2), 298.

¹⁰⁰¹ Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 33-34.

Berâet ilkesinin hücciyetini ispat için birçok ayet ve hadis delil getirilmiştir. Bu kapsamda zikredilen ayetler şunlardır:

- “Biz bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.”¹⁰⁰²

Bihbehânî'nin de delil getirdiği¹⁰⁰³ bu ayeti Kummî şöyle tefsir etmiştir: Peygamber göndererek hükümler tebliğ edilmedikçe kullara yaptıklarından dolayı azap edilmeyecektir. Ayette geçen “azap edecek değiliz” ifadesi, peygamber göndermedikçe¹⁰⁰⁴ vacip ve haram kılma olmayacağından kinayedir.¹⁰⁰⁵ Mehdî en-Nerâkî bu ayetin bi‘setten önceki duruma işaret ettiğini, ancak hakkında nas olmayan konulara yaklaşım da bi‘setten önceki duruma yaklaşım gibi olması gerektiğini ifade eder. Zira bu ayette azabın nefyi, teklifin insanlara ulaşmamasından dolayıdır. Hakkında nas bulunmayan konularda da teklif insanlara ulaşmadığı için aynı hükme tâbidir.¹⁰⁰⁶ Kazvîni de aynı yaklaşımı sürdürür: Ona göre ayetin mantûku, peygamber göndermeden önce uhrevî cezaya müstahak olmamayı; mefhûmu ise peygamber gönderilse bile bildirim gönderilmeyen konularda uhrevî cezanın söz konusu olmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla kendilerine peygamber gönderilmiş olsa da şer‘î hükmü açıklanmayan konulara muhatap olan kişiler, o konular bağlamında kendilerine hiç peygamber gönderilmemiş kişiler gibi değerlendirilir. Sonuç olarak bu ayete göre bu konularda azap olmayacağına göre yükümlülük de yoktur.¹⁰⁰⁷

- “Tâ ki, helak olan kişi, apaçık bir kanıt (beyyine) gördükten sonra helak olsun. Yaşayan kimse de apaçık bir kanıt ile yaşasın.”¹⁰⁰⁸

Kazvîni bu ayeti de bir önceki ayet gibi yorumlamıştır. Ona göre ayetin mantûku beyyine durumunda helakten bahsederken mefhûmu beyyinenin olmadığı konularda helakin olmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰² el-İsrâ 17/15.

¹⁰⁰³ Bihbehânî, *Resâil*, 353.

¹⁰⁰⁴ Kummî, ayette geçen peygamber ifadesinin hem zâhir (insanlara gönderilen peygamberler) hem de bâtın (akıl) elçiyi kapsadığını ifade etmektedir. Bu ayetle ilgili yorumlar ve değerlendirmeler için ikinci bölümde yer alan “Aklın Delil Oluşuna Yapılan İtirazlar” başlığına bakılabilir.

¹⁰⁰⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 47-48.

¹⁰⁰⁶ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 33.

¹⁰⁰⁷ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 167.

¹⁰⁰⁸ el-Enfâl 8/42.

¹⁰⁰⁹ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 167.

- “De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım.”¹⁰¹⁰

Bu ayete göre berâet ve ibâha ilkeleri olmasaydı Allah’ın helal kıldıklarını da tek tek açıklaması gerekirdi.¹⁰¹¹ Halbuki Allah, sadece haram olanları açıklamıştır. Buna göre bunların dışındaki hususlar hakkında bir mükellefiyetten bahsedilmez.

- “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine açıklamadan, onları yoldan çıkmış sayacak değildir.”¹⁰¹²
- “Allah bir kimseyi ancak verdikleriyle yükümlü tutar.”¹⁰¹³
- “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”¹⁰¹⁴

Bu ayetlerin ortak noktası, açıkça şer’î bir bildirim olmadan sorumluluk ve yükümlülük olmayacağına delalet etmesidir.¹⁰¹⁵

b. Ahbâr

Berâet-i asliyyenin hücciyeti için birtakım rivayetler de delil olarak zikredilmiştir. Bu kapsamda zikredilen rivayetlerden biri Ca’fer es-Sâdık’tan rivayet edilen şu sözdür: “Allah’ın kullarından bilgisini gizlediği şeylerden sorumluluk kaldırılmıştır.”¹⁰¹⁶ Bu rivayette geçen “şeyler” kelimesi, “şer’î hükümler” olarak yorumlanmıştır. Bu yoruma göre Allah’ın kullarına bildirmediği bütün şer’î hükümler kaldırılmıştır, dolayısıyla bu hükümlerden kullar sorumlu olmazlar.¹⁰¹⁷

Musa el-Kâzım’dan aktarılan bir rivayet de konuda delil olarak ileri sürülmüştür. Söz konusu rivayete göre bir şahıs Musa el-Kâzım’a gelmiş ve insanlar içinde marifete ulaştıracak bir yol/yöntemin (edât) bulunup bulunmadığını sorunca o, “hayır” cevabını vermiştir. Bu sefer şahsın, insanların marifetle yükümlü tutulup tutulmayacağını sorması üzerine Musa el-Kâzım, olumsuz cevap vermiş ve beyanın Allah için gerekli olduğunu ifade etmiş ve “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü

¹⁰¹⁰ el-En’âm 6/151.

¹⁰¹¹ Bihbehânî, *Resâil*, 354.

¹⁰¹² et-Tevbe 9/115.

¹⁰¹³ et-Talâk 65/7.

¹⁰¹⁴ el-Bakara 2/286.

¹⁰¹⁵ Bihbehânî, *Resâil*, 354; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 439; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 49; Hâirî, *el-Fusûlû’l-garaviyye*, 354.

¹⁰¹⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 354; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 50. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlû’l-kâfi*, 116.

¹⁰¹⁷ Tabâtâbâî, *Mefâtihü’l-usûl*, 122.

kılmaz”¹⁰¹⁸ ayetini okumuştur.¹⁰¹⁹ Bu rivayet, şer’î bildirimin olmadığı konularda kullar için bir sorumluluk olmayacağına işaret etmektedir.

“Her kim bilmeden bir iş yaparsa ona bir sorumluluk yoktur.”¹⁰²⁰ “Bildiğiyle amel eden kişiye bilmediği şeyler gerekmez.”¹⁰²¹ ve “İnsanlar bilmedikleri sürece genişlik içindedir.”¹⁰²² rivayetleri yanında Hz. Peygamber’in, İslam ümmetinden sorumluluğu kaldırılan dokuz hususu sayarken bunların arasında “bilmedikleri şeyleri” zikretmesi¹⁰²³ hükmü bilinmeyen meselelerde berâetin asıl olduğuna delil olarak zikredilmiştir. “Allah kullarına karşı, verdikleri ve öğrettikleri şeyleri kanıt olarak getirmiştir.”¹⁰²⁴ rivayeti ile “Allah kullarına verdiği ve öğrettiği hususları delil getirir. Sonra onlara peygamber göndermiş; kitap indirmiştir. Bu kitapta emretmiştir ve yasaklamıştır.”¹⁰²⁵ rivayeti de Allah’ın bildirmeyerek kanıt getirmediği konularda berâetin esas olduğuna işaret etmektedir.

Bu rivayetler, sadece şer’î hükmünde şüphe edilen ve hakkında nas bulunmayan konular hakkında değil hükmün konusunda şüpheli olan durumlar hakkında da berâet ilkesiyle istidlâlde bulunulabileceğine işaret etmektedir.¹⁰²⁶ Nitekim şüpheli şeyleri irtikap etmenin uhrevî cezayı gerektirmeyeceği, sadece kınama gerektireceğini bildiren şöyle bir rivayet de berâet ilkesinin hücciyeti için kullanılmıştır: “Dünyanın helalinde sorgu vardır, haramında ise uhrevî ceza vardır. Şüpheli şeylerde ise kınama vardır. Dünyayı, murdar hayvan mesabesine koy. Şayet helalse az yararlanmış olursun. Haramsa murdar hayvandan almamış olursun. Şayet (şüpheli şeyleri irtikap ettiğin için) kınama olursa da bu hafiftir.”¹⁰²⁷

Ahbâriyye ise birtakım rivayetleri delil getirerek berâet yerine tevakkufun tercih edilmesi gerektiğini savunur. Bu hususu detaylı olarak değerlendiren Bihbehânî, berâete işaret eden rivayetlerle tevakkuf ve ihtiyatı tavsiye eden rivayetleri birlikte ele alır ve berâete delalet eden rivayetlerin

¹⁰¹⁸ el-Bakara 2/286.

¹⁰¹⁹ Murtazâ, *Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ*, 356.

¹⁰²⁰ Bihbehânî, *Resâil*, 354; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 50. Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XIII, 158.

¹⁰²¹ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 439. Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XXVII, 164.

¹⁰²² Bihbehânî, *Resâil*, 355; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 439; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 50; Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 178. Rivayet için bkz. Mirzâ Hüseyin Nurî Tabersî, *Müstedrekü’l-Vesâil* (b.y., 1991), XVIII, 20.

¹⁰²³ Bihbehânî, *Resâil*, 354; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 439; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 49-50; Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 175. Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XV, 329.

¹⁰²⁴ Bihbehânî, *Resâil*, 355. Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 115.

¹⁰²⁵ Bihbehânî, *Resâil*, 357. Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 117.

¹⁰²⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 50; Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 169, 181.

¹⁰²⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 245; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 64. Bazı lafız farklılıklarıyla birlikte rivayet için bkz. Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, XXXIV, 139; Tabersî, *Müstedrekü’l-Vesâil*, XII, 51.

çokluğuna, sıhhat ve delalet bakımından daha üstün olduğuna, zararın nefyi ilkesine uygunluğuna, bunun yanında Kitap ve Sünnet'e muvafık olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte Bihbehânî, Şâri'den herhangi bir konuda ruhsat ve berâet hükmü bilgisine muttali olunmamişsa tevakkufun esas alınabileceğini, fakat berâetle ilgili birçok rivayet olduğundan tevakkuf yerine berâetin esas alınması gerektiğine dikkat çeker.¹⁰²⁸

3. İcmâ

Bihbehânî, berâet ilkesinin hücciyeti için Şeyh Sadûk, Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'nin icmâ deliline dikkat çektiklerini nakletmektedir.¹⁰²⁹ Mehdî en-Nerâkî de bu konuda Bihbehânî'ye katılır ve berâet-i zimmet konusunda Müslümanların icmâ ettiğini kaydetmektedir.¹⁰³⁰

Berâet ilkesinde İmâmiyye mezhebi içerisinde bir icmâ olduğunu Bihbehânî şu yaklaşımla temellendirmektedir: Hz. Peygamber risaleti döneminde yükümlülük geldikçe bunları Müslümanlara tebliğ etmiş, tebliğ gelmeyen konularda ise insanları herhangi bir sorumlulukla yükümlü tutmamış ve bu konuda bir uyarıda bulunmamıştır. Bu durum, imamlar döneminde de bu şekilde devam etmiş; Hz. Peygamber'in vefatından gaib imama kadarki süre içerisinde Müslümanlar yaptığı veya yapmadığı işlerde, duyduklarında veya gördüklerinde, yediklerinde ve içtiklerinde, hasılı hükme taalluk eden tüm davranışlarda tevakkuf etmemiş, serbest hareket etmişlerdir.¹⁰³¹ Şu halde Peygamberler, onların vasileri olan imamlar, onlara tâbi olan alimler, yükümlülük getiren bir nassın bulunmadığı konularda berâet ilkesini uygulayagelmışlerdir. Herhangi bir yükümlülük iddiasında bulunan kişiden delil talep edilmiş, yükümlülüğü nefyeden kimseden ise delil talep edilmemiştir.¹⁰³² Bütün bunlar hakkında bir delil bulunmayan konularda berâet ilkesinin geçerli olduğu noktasında amelî icmân varlığına işaret etmektedir.

C. BERÂET İLKESİNE TUTUNMANIN ŞARTLARI

Berâet ilkesine tutunmayla ilgili olarak nassın araştırılması ve konuyla ilgili özel bir şer'î delilin bulunmaması temel şart olmakla birlikte bunun yanında başka şartlar da ileri sürülmüştür. Bu

¹⁰²⁸ Bihbehânî, *Resâil*, 365.

¹⁰²⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 357; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 241. Ayrıca bkz. Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 353.

¹⁰³⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 396.

¹⁰³¹ Bihbehânî, *Resâil*, 358; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 241.

¹⁰³² Kâşifülgitâ, *el-Hakku'l-mübîn*, 16.

şartları maddeler halinde ilk ortaya koyan Tûnî'dir. Onun ileri sürdüğü şartları sonra gelen bazı usulcüler eserlerine almışlar ve değerlendirmişlerdir. Bu şartlar maddeler halinde şunlardan ibarettir:

a. Berâete tutunulması neticesinde başka bir açıdan şer'î hükmün sabit olmasını istilzam edecek bir durumun ortaya çıkmaması gerekir.¹⁰³³ Zira bu ilkenin muteber sayılmasına delalet eden deliller, şer'î mükellefiyetlerin düşmesinden bahsetmektedir. Buna göre berâet ilkesine tutunulması, dolaylı olarak başka bir şer'î hükmün ispatını gerektirmemelidir. Berâet ilkesi, şer'î hükmün ispatı için değil nefyi için delildir. Dolaylı da olsa şer'î hükmü ispat etmesi kabul edilemez. Aksi halde delilsiz hüküm ortaya konulmuş olur. Örneğin iki kaptan birisinin necis olduğu bilindiğinde tahâret aslına tutunarak ikisinden birinin temiz sayılması doğru olmaz. Zira bu durum diğerinin necis olduğu hükmünü ispat anlamı taşır.¹⁰³⁴

Kummî bu şarta itiraz etmiştir. Ona göre akıl, berâet ilkesine tutunmanın cevazına hükmettiğinde bu hüküm başka bir açıdan zimmetin meşguliyetini gerektiriyorsa bunun reddedilmesinin bir anlamı yoktur. Zira bu, ispat için de delil olur ve delil olmadan hüküm ispat etmek anlamına gelmez. Kummî bu tezine şu örneği verir: Zimmetinde büyük bir borç olduğunda şüphe edilen ve bu borç olmadığına mali yönden hacca gidebilecek durumda olan kişinin bu borçtan berâetine hükmedildiğinde bu hüküm, onun hacca gitmesini vacip kılar. Bu durum ne akla ne de nassa muhaliftir.¹⁰³⁵

b. Özellikle kul haklarından zimmetin berâeti ilkesinin işletilebilmesi için berâete tutunulması durumunda bir Müslüman veya onun hükmünde olan kimselerin zarar görmemesi gerekmektedir. Zira gerek akıl gerekse şer'î zarar vermeyi yasaklamaktadır.¹⁰³⁶ Tûnî, bu maddeyle ilgili şöyle bir örnek vermektedir: Bir insan bir kuşun kafesini açar da kuş uçarsa veya bir şahsı alıkoyar da şahsın bineği kaçarsa bu durumda söz konusu fiilleri işleyen kimsenin zimmetinin berâetine hükmedilmez. Fetva veren kimsenin bu konuda tevakkuf etmesi gerekir. Olayın failinin ise mağdur ettiği kişilerle sulh yapması gerekir. Zira bu örneklerin "İslam'da zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur."¹⁰³⁷ rivayeti ve başkasının malını telef etmeyle ilgili hükümler kapsamında değerlendirilme ihtimali vardır. Olaylar hakkında doğrudan bir nas olmamakla birlikte zarar verenle alakalı genel bir şer'î hüküm vardır. Ancak mesele özelinde sadece ta'zîr cezası mı verileceği yoksa sadece tazminat cezası mı verileceği konusu net değildir. Dolayısıyla cüz'î olay hakkında kesin bir nas bulunmamakla

¹⁰³³ Tûnî, *el-Vâfiye*, 193.

¹⁰³⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 250; Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 396; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 128; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 466.

¹⁰³⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 109.

¹⁰³⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 193; Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 250.

¹⁰³⁷ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, IV, 334.

birlikte genel ilkeye işaret eden naslar vardır. Bu durumda nassın yokluğundan bahsedilemez. Sonuç olarak bu durumda berâete tutunmak caiz olmaz, tevakkuf etmek gerekir.¹⁰³⁸

Mehdî en-Nerâkî, Tûnî'nin bu yaklaşımına itiraz eder ve bu konuda şöyle bir değerlendirme yapar: Zimmetin meşguliyetinin gerçekleşmesi için bir delil bulunmalıdır. Şayet delil varsa tevakkufun gerekli olduğuna hükmetmeye ve mağdur olan kişiyle sulh yapılmasına gerek yoktur. Şayet şer'î hükmün tesisine elverişli bir delil yoksa berâet ilkesine tutunmak mümkündür. Dolayısıyla söz konusu olayın, kesin bir şekilde ilgili rivayetin kapsamına girdiği bilinir ve başkasının malını itlaf etme bağlamında değerlendirilirse zimmetin meşguliyeti gerekli hale gelir. Şayet bu rivayet kapsamına sokulmazsa berâetle ilgili rivayetlerin kapsamına dahil olur. Sonuç olarak bu örneklerde tevakkufu gerektirecek bir durum yoktur.¹⁰³⁹

Kummî ise bu şartla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Zararın nefyedilmesi (*nefyü 'z-zarar*) üzerinde ittifak edilen şer'î delillerden biridir. Buna göre berâet ilkesinin işletilmesi durumunda zarar kesinlikle meydana gelecekse berâet ilkesine tutunmak caiz olmaz. Zira zarar ve zorluk ister Allah tarafından ister kul tarafından gelsin nefyedilmiştir. İlgili ayetler¹⁰⁴⁰ ve rivayetler bunu göstermektedir. Seferde namazların kısaltılması, hastaların oruç tutmaya zorlanmaması, suyun zarar verdiği durumlarda teyemmüm edilmesi bu kapsamda zikredilebilir.¹⁰⁴¹ Kummî meseleye zarar verme fiili açısından bakmış ve zararın söz konusu olduğu durumlarda zararın izalesiyle ilgili hükümlerin devreye gireceğini belirtmiştir.

c. Hakkında berâet hükmü işletilen fiil, mürekkep bir ibadetin parçası olmamalıdır. Zira ibadetlerde asıl olan zimmetin meşguliyetidir (*iştigal*). Sadece ihtimalden dolayı zimmetin meşguliyeti ortadan kalkmaz.¹⁰⁴² Tûnî'nin bu konudaki ilkesi şudur: Mürekkep bir ibadetin cüzlerini açıklayan her nas, zikretmediği hususların o ibadetin cüzü olmadığına delalet eder. Şu halde ihtilaflı olan cüzlerin yokluğu berâet ilkesiyle değil nas ile bilinmiş olur.¹⁰⁴³ Mehdî en-Nerâkî bu şartı ileri sürmenin, *zâhiru'l-fesâd* ifadesini kullanarak açık bir yanlış olduğunu kaydeder. Nassın ne nefiy ne de ispat olarak zikretmediği bir şeyi, nassın mücmel olması sebebiyle nas kapsamına sokmak sağlıklı bir yaklaşım değildir. Kaldı ki böyle bir yaklaşım sahih olsaydı ibadetler dışındaki alanda da bunun sahih olması

¹⁰³⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 193-194; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 469-472.

¹⁰³⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 396; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 126-127.

¹⁰⁴⁰ el-Bakara 2/185; el-Hacc 22/78.

¹⁰⁴¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 112, 115.

¹⁰⁴² Tûnî, *el-Vâfiye*, 195; Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 250.

¹⁰⁴³ Tûnî, *el-Vâfiye*, 195.

gerekirdi. Zira bu konuda ibadetler ile diğer alanlar arasında bir ayrım yoktur.¹⁰⁴⁴ Babasının izinden giden Ahmed en-Nerâkî de çoğunluğun bur şartı reddettiğini, bu konuda berâet aslının işletilmesinin cevazı noktasında ne önceki usulcüler ne de sonraki usulcüler arasında bir ihtilaf olmadığını kaydeder.¹⁰⁴⁵ A‘recî bu konuyu şöyle özetlemiştir: Namaz gibi birçok cüzden ibaret olan ibadetlerde şüphe edilen cüzün nefyi konusunda berâet aslına tutunmak caiz olmaz. Zira söz konusu ibadetle mücmel olarak mükellef olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla mükellefin zimmeti bu ibadetle meşguldür ve ancak bu ibadetin muhtemel bütün cüzlerini yerine getirmekle zimmet temizlenmiş olur. Böyle bir durumda yani mücmel nas ile teklifin gerçekleştiği durumlarda zimmetin meşguliyetinin yakînî olması sebebiyle ihtiyat vacip olur.¹⁰⁴⁶ Kummî de bu şart bağlamında nassın, bir şeyin ibadetin bir parçası olduğunu bildirmesinin, onun dışındakilerin yokluğuna delalet etmeyeceğini kaydeder.¹⁰⁴⁷

D. BERÂET İLKESİNİN DEVREYE GİRDİĞİ DURUMLAR

Berâet ilkesinin ne zaman işletileceği konusu usulcüler tarafından değerlendirmeye konu olmuştur. Berâet ilkesi ilk olarak nassın bulunmadığı konularda devreye girmektedir. Bu alanda usulcüler arasında tartışma bulunmamaktadır. Berâet ilkesinin işletildiği bir diğer alan ise teklifte icmâlın olmasıdır. Teklifte icmâl meselesi usul eserlerinde geniş bir şekilde tartışılmış ve icmâlden kaynaklanan şüphe durumunda yapılması gerekenler izah edilmiştir. Mücmel hitap ve bunun mükellefiyete etkisi de bazı usulcüler tarafından incelemiştir.

1. Nassın Yokluğu/Bulunamaması

Bir meseleyle ilgili berâet ilkesiyle hüküm verilebilmesi için o konuda bir nassın bulunmaması gerekir. Başka bir ifadeyle nas olmayan konularda berâet ilkesi işletilir.¹⁰⁴⁸ Bir olay hakkında nassın olmamasını, hükmün tespit edilememesi olarak anlamak gerekir. Zira Bihbehânî’nin de katıldığı genel kabule göre hakkında hüküm bulunmayan hiçbir konu yoktur. Ancak bu hükümler kişilerce malum olmayabilir. Dolayısıyla hükmünü aradığımız meselede naslara öncelikle rücu edilmelidir.¹⁰⁴⁹ Buna göre kat’î ve zannî delillerin dikkatli bir şekilde araştırılması, ayet ve rivayetlerden oluşan nasların olanca

¹⁰⁴⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü’l-müctehidîn*, I, 397.

¹⁰⁴⁵ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu’l-ahkâm*, 72.

¹⁰⁴⁶ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 473, 480.

¹⁰⁴⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 121. İsfahânî’nin konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 570-571.

¹⁰⁴⁸ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 239-240; Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 118.

¹⁰⁴⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 353.

güçle incelenmesi gerekmektedir. Müctehid şer'î istidlâl yöntemlerini uygulayarak bu konuda gerekli çabayı gösterdikten sonra şayet teklife delalet eden bir nassa ulaşamazsa berâet aslını işletebilir.¹⁰⁵⁰ Bu konuda kat'î icmâ vardır ve akıl, araştırma yapmadan berâet aslına hükmetmez.¹⁰⁵¹ Böyle bir yöntemi takip etmek zaruridir. Aksi halde zarûriyyât dışındaki konularda nasların dikkate alınmaması neticede şeriatın bozulmasını sonuç verir.¹⁰⁵² Öte yandan delil araştırması yapılmadan ibâhaya veya berâete hükmetmek mükellefin uhrevî anlamda zarar görme ihtimalini barındırır.¹⁰⁵³ Ancak müctehid bir gaflet veya hata eseri gerekli gayreti göstermesine rağmen hükme delalet eden bir delil olduğu halde buna ulaşamazsa herhangi bir sorumluluğu olmaz. Zira uhrevî sorgu taksir sebebiyledir. Bir taksir olmadığına göre herhangi bir sorumluluk da olmaz. Müctehid olmayan kişilere gelince onlar hiçbir şekilde berâet aslına tutunamazlar. Zira onların delilleri inceleme imkan ve kabiliyetleri yoktur.¹⁰⁵⁴ Onların mutlaka müctehid kimselere sormaları gerekir. Dolayısıyla sıradan insanların berâet aslına tutunması caiz değildir.¹⁰⁵⁵ Şu halde bir kimse müctehid ise delillerden mükellefiyet bilgisini elde etmek için olanca gücünü sarf etmeli, müctehid değilse müctehidin görüşüne tutunmalıdır.¹⁰⁵⁶

Kimi usulcüler berâet ilkesinin mutlak olarak fıkhn bütün alanlarında işletilmesini savunurken kimi usulcüler de bu ilkenin sadece umûmü'l-belvâ¹⁰⁵⁷ olan konularda cari olacağını ifade eder. Son görüşü benimseyenlere göre sadece umûmü'l-belvâ olan konularda berâet ilkesinin cari olması şöyle izah edilmiştir: Umûmü'l-belvâ olan alanda Şâri'den varit olmuş bir hüküm olsaydı mutlaka bu insanlara ulaşırdı. Dolayısıyla bu konuda hükmü bulamamak, nassın yokluğu anlamına gelmektedir, daha doğrusu bu konuda zannî bilgi hasıl olmaktadır.¹⁰⁵⁸ Buna mukabil umûmü'l-belvâ olmayan konularda böyle bir yaklaşımda bulunmak doğru olmaz. Zira umûmü'l-belvâ olmayan alanda imamlardan hüküm sadır olmuş, fakat bu hükme konu olay, insanların sıkça karşılaşmadığı bir olay

¹⁰⁵⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 61.

¹⁰⁵¹ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 294.

¹⁰⁵² Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 71; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 107.

¹⁰⁵³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 107.

¹⁰⁵⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 254; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 123.

¹⁰⁵⁵ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 71.

¹⁰⁵⁶ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 417.

¹⁰⁵⁷ Terim hakkında bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "Umûmü'l-belvâ", *TDVİA* (Erişim 09 Ağustos 2022).

¹⁰⁵⁸ Mutedil bir Ahbârî alim olan Bahrânî de bu konuda aynı görüşü savunmaktadır. Ona göre maharetli bir muhaddis, umûmü'l-belvâ olan bir konuda ahbârî ciddi bir incelemeye tâbi tutar ve berâet ilkesine muhalif herhangi bir hükme ulaşamazsa hükmün yokluğuna kanaat getirir. Çünkü dört bin kişi, dini konuları öğrenip yaymak için imamların yanından ayrılmamış ve imamlardan duydukları her şeyi kayda geçirmişlerdir. Şu halde bu gibi konularda berâet-i asliyyeye tutunmak caizdir. Bkz. Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 155.

olduğu için nakledilmemiş olabilir.¹⁰⁵⁹ Dolayısıyla umûmü'l-belvâ olmayan konularda nassın varlığı daha kuvvetli bir ihtimaldir. Bu nedenle berâet ilkesiyle hareket etmek doğru olmaz. Ancak Kazvîni'nin iddiasına göre bu son görüş Muhakkık el-Hillî dışında çok taraftar bulmamıştır. Onun değerlendirmesine göre Hillî dışındaki usulcüler, umûmü'l-belvâ olmayan konularda da berâet aslının işletileceği konusunda görüş birliği içindedir.¹⁰⁶⁰ Ancak İsfahânî, Muhakkık el-Hillî'nin berâet ilkesinin işletilmesi için umûmü'l-belvâ olan konular ile olmayan konular şeklinde bir ayrıma gitmediğini ve imkan nispetinde deliller araştırıldıktan sonra hükme delalet eden bir delilin bulunamaması durumunda teklifin nefyine hükmedileceği görüşünü benimsediğini ifade eder.¹⁰⁶¹ Gerçekten de Hillî usul eserinde böyle bir ayrıma gitmemiş ve şer'î bir delilin olmadığı durumlarda hükmün nefyini kabul etmiştir.¹⁰⁶²

2. Teklifin Varlığında İcmâlin Bulunması

Berâet ilkesinin cari olup olmayacağı hususunda en çok tartışılan konu, teklifin varlığında bir icmâlin bulunması meselesidir. Teklifin varlığındaki icmâl şöyle izah edilebilir: Mükellef teklife dair bilgiyi tafsîlî olarak değil de icmâlî, yani genel olarak bilmektedir. Bu durumda şu soru gündeme gelmektedir: Mükellefin bu şekilde bir bilgiye sahip olması, onu söz konusu teklifle sorumlu kılar mı, yoksa bu bilgiye itibar etmeyip berâet ilkesiyle mi hareket eder? Konuyla ilgili tartışmalar bu soru etrafında dönmektedir.

Teklifin varlığı konusundaki icmâl, karinenin bulunmadığı bir nehiy lafzında olduğu gibi lafızdaki icmâlden kaynaklanabileceği gibi delillerinden tearuzundan da kaynaklanabilir. Ayrıca söz konusu icmâl, kible yönünde şüphe edilmesi örneğinde olduğu gibi uygulamaya dönük olabileceği gibi *ğmâ* (müzik) kelimesinde olduğu gibi hükmün müteallakıyla ilgili de olabilir.¹⁰⁶³

Biz, usul eserlerindeki tartışmaları da göz önünde bulundurarak teklifin varlığındaki icmâl sebeplerini; nassın mücmel olması, mükellefin teklifle ilgili icmâlî bilgiye sahip olması ve hükmün uygulanacağı fiilde icmâlin meydana gelmesi şeklinde üç başlık altında ele alacağız.

¹⁰⁵⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 46.

¹⁰⁶⁰ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 158.

¹⁰⁶¹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 550.

¹⁰⁶² Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 212.

¹⁰⁶³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 43; Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 165; Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 114.

a. Nassın Mücmel Olması

Ca'ferî usulcüler naslarda icmâlin olabileceğini kabul etmekle birlikte teklif bildiren nassın/hitabın mücmel olması ve herhangi bir şekilde icmâlin giderilememesi durumunda berâet ilkesinin işletilip işletilmeyeceği konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Bu bağlamda A'recî mücmel hitap konusunda dört farklı tasavvurdan bahseder:

a. Mücmel hitapta sadece imtihan etme maksadı vardır. Kul tekliften muradı bildikten sonra buna imtisal edip etmeyeceğine bakılır. Bu tasavvura göre mücmel hitabın beyana ihtiyacı yoktur. Zira ortada somut bir teklif yoktur, sadece teklifin sureti vardır.

b. Mücmel hitapla muayyen muhtemel durumların kastedilmesi mümkündür. Bununla birlikte bunlar beyan edilmez. Bu durumda birçok ihtimal devreye girer. Böyle bir teklif, hikmet sahibi bir varlıktan sadır olmaz. Zira böyle bir teklifi imtisalde büyük ve güç yetirilmeyecek bir zorluk vardır. Güç yetirilmeyecek şeylerle yükümlü tutmak ise caiz değildir.

c. Müşterek lafızla hitapta olduğu gibi beyan edilmeyen ancak iltizamı zor olmayacak derecede birkaç ihtimali barındıran bir durum söz konusu olabilir. Ancak bu da akıl sahibi varlıkların yapacağı bir iş değildir. Öyle ki kölesine, iki işe de ihtimali olan bir şey emredip bunlardan birini istemesine rağmen bunu açıklamayan ve kölesini iki işi de yapmak zorunda bırakan bir insan neredeyse bulunmaz. İnsanlar hakkında durum böyleyken hikmet sahibi Allah hakkında farklı düşünülmesi mümkün değildir.

d. Mücmel hitapla muayyen bir şey kastedilir, açıklanır, fakat sonra bu açıklama gizli kalır. Bu, umûmü'l-belvâ olan konularda vaki olması mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü umûmü'l-belvâ olan konular herkesin bilgisi dahilinde olan meseleler olduğu için bunların gizli kalması mümkün olmaz. Bu daha ziyade hükümlerde değil hükmün konusunda olur.

Bu dört tasavvuru sıralayan A'recî, bunlardan hiçbirini kabul etmemiştir. Buna gerekçe olarak da birinci tasavvur için teklifin gerçekte olmadığı; ikinci tasavvur için imtisal edilemeyecek kadar çok ihtimalin olması sebebiyle bunun hikmet sahibi bir varlıktan sadır olmayacağını; üçüncü tasavvur için şeriatın kolaylık ilkesini ihlal ettiğini; dördüncü tasavvur için de şer'î hüküm istinbatıyla alakalı olmadığını gerekçe göstermiştir. Ona göre teklif, mücmel hitabın arkasından gelen bir beyan ile sabit olur. Mücmel hitap genel olarak teklifi bildirmekten ibarettir. Teklifin detaylarını bildirmek ise beyanla olur. Sonuç olarak yalnızca teklifi bilmek onunla yükümlü tutulmak için yeter sebep değildir. Arkasından beyanın gelmediği durumlarda yükümlülüğün beri olmak esastır.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶⁴ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 486-488.

İsfahânî mücmel hitap meselesini ibadetlerin cüzleri ve şartları bağlamında ele almıştır. Onun yaklaşımına göre Hz. Peygamber ve imamlar şer‘î hükümleri öğretmek ve insanları irşad etmek için gönderilmiştir. Dolayısıyla insanların mükellef olacağı konuların mücmel bırakılması ve mücmel bırakılan konularda ihtiyata yönlendirilmesi düşünülemez. Çünkü şer‘î mükellefiyetler, beyana göre vazedilmiştir. Örneğin insanlar namazla mükellef tutulup Hz. Peygamber tarafından da namazın şartları ve cüzleri açıklandıktan sonra başka bir şartın ve cüzün olma ihtimali üzerinde durulmaz. Zira başka şartlar ve cüzler olsaydı şer‘in bunu beyan etmesi gerekirdi. Dolayısıyla beyan yoksa teklif de yoktur.¹⁰⁶⁵

Kummî’ye göre mücmel hitap Şâri‘ tarafından açıklandığı anda yükümlülük doğurur. Örnek vermek gerekirse mücmel hitap sayesinde namazla mükellef olduğumuzu genel olarak bildiğimizde namaz kelimesinin anlamı bizim açımızdan gerek kesin bilgi gerekse ictihâdî zan ile açığa çıkmadıkça zimmetimiz namazla yükümlü olmaz. Zira teklif, ona konu olan şeyin bilinme imkanıyla sabit olur. Şifahi hitap, bize yöneldiğinde lafzın zahirini araştırıp onun açık bir manaya delalet ettiğini ve müşterek bir lafız olmadığını teslim ettikten sonra teklif sabit olur. Aksi takdirde dince nefyedilen zorluk ve meşakkat olacağından teklif geçersiz olur. Bundan dolayı Hz. Peygamber namazı tarif edip öğrettiğinde namazla ilgili emirlere muhatap hale gelinir ve zimmet namazla meşgul olur.¹⁰⁶⁶ Buna mukabil muayyen bir ferdi kastettiği halde birden fazla ferde ihtimali bulunan ve mücmel olan hitaplarla yapılan teklifler, muhatap nezdinde meçhuldür. Bu türden olduğu iddia edilen hitaplar, delil olarak kabul edilmeyebilir. Kummî buna örnek olarak cuma namazı ile öğle namazının hükmünü¹⁰⁶⁷ göstermiştir. Cuma günü bu namazlardan mutlaka birinin kılınması farzdır. Ancak gaybet döneminde bunlardan hangisinin kılınacağı mezhep içinde ihtilaflıdır. Bununla birlikte öğle namazı ile cuma namazından hangisinin farz olduğu konusunda icmâ şöyle vaki olmuştur: Bunlardan her ikisini de terk eden uhrevî cezaya müstahak olur. Ancak Şâri‘ nezdinde belli olmasına rağmen mükellefler nezdinde müphem olan bu farzlardan birini terk etmek uhrevî cezayı gerektirmez.¹⁰⁶⁸ Şu halde cuma günü hem öğle namazının hem de cuma namazının ihtiyat gereği vacip olduğunu söylemek zayıf bir görüştür. Zira iki delil veya ihtimalin tearuz

¹⁰⁶⁵ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 575-576, 587.

¹⁰⁶⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 77-78.

¹⁰⁶⁷ Ca‘ferî fıkhdında cuma namazının vücûb şartlarından birincisi, imamın varlığıdır. Dolayısıyla imamın veya onun özellikle bu namaz için tayin edeceği kişinin varlığı durumunda cuma namazı farz-ı ayndır. İmamın gaybeti döneminde ise cuma namazının hükmü konusunda görüş ayrılığı vardır. Tûsî gibi bir grup fakih cuma namazı kılınmasının caiz olduğunu söylerken Şerîf el-Murtazâ gibi bazı fakihler de caiz olmadığını savunmuşlardır. Allâme el-Hillî ile birlikte meşhur olarak kabul edilen görüşe göre gaybet döneminde cuma namazı kılınması tahyîr yoluyla caizdir. Yani mükellefler cuma ve öğle namazı arasında muhayyerdir. Gaybet döneminde cuma namazının hükmü konusu, fakihlerin iktidarla ilişkisi ve imamların yetkilerini üstlenmesi bağlamında ciddi tartışmalara sahne olmuştur. Bkz. Muhammed Cevâd Muğniyye, *Fıkhu’l-İmâm Ca‘fer es-Sâdık* (Kum: Müessesesi-i Ensâriyân, 1421), I (1), 275.

¹⁰⁶⁸ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 85.

ettiği ve bunlardan birini tercih ettirecek bir sebebin olmadığı meselelerde ictihâdî zan hem aklen hem de naklen tahyîr¹⁰⁶⁹ gerektirir.¹⁰⁷⁰ Kummî'ye göre bunlardan birinin farz olmasının sabit olması durumunda diğerini kılmak haram olur. Bundan dolayı tahyîr yerine ihtiyatı esas almak yanlıştır. Kummî'ye bu noktada şöyle bir itiraz gelmiştir: İhtiyatın müstehap olduğunu kabul etmesine rağmen bu örnekte her iki namazın da kılınmasının caiz olmadığını söyleyerek ihtiyatın haram olduğuna hükmetmektedir.¹⁰⁷¹ Kummî bu itiraza şöyle verir: “Bu örnekte dinden olmayan bir şeyi dine sokmak vardır. Bu ise haramdır. Zira her ikisinin de emredildiğine inanarak hem cuma hem de öğle namazını kılmak haram olan teşrî‘ kapsamına girer. Ancak sadece birinin emredildiğine inanarak onu yapmak, sonra diğerini de emredilme ihtimaline binaen ifa etmek haram teşrî‘ kapsamına girmez. Böyle bir düşünce ve inançla ihtiyatta bulunmak güzel bir davranıştır. Salih kimselerin ibadetlerini iade etmesi de bu kabildendir.”¹⁰⁷² Konuyla ilgili Kazvînî, Kummî'den farklı düşünmektedir. O, konuyu delillerin tearuzundan dolayı birbirine zıt iki teklifin emredilmesi bağlamında ele alır ve bu konuda tahyîr, kura çekmek ve iki namazı da eda etmek suretiyle ihtiyata tutunmak şeklinde üç görüş olduğunu, bunlardan en sağlam görüşün ise Usûliyye'nin genel görüşüne muhalif olarak ihtiyat olduğunu savunur. Onun bu konuda dayandığı en temel delil, iştigal ilkesidir.¹⁰⁷³ Zira iştigal ilkesinin sonucu ihtiyattır. O, teklife konu olan şeyin ancak tafsîlî olarak bilinmesi durumunda iştigal ilkesinin sabit olacağını kabul etmekle birlikte söz konusu tekliflerden birinin nefyi konusunda bir netlik olmadığını ve dolayısıyla ihtiyatın gerekli olduğunu belirtir. Kazvînî'nin ileri sürdüğü diğer deliller ise aslında ihtiyatın hücciyeti için ileri sürülen delillerden farklı değildir.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁹ Mükellefin, karşılaştığı iki durumdan birinin vacip diğerinin de haram olduğunu bilmesi, ancak bunlardan hangisinin vacip, hangisinin haram olduğunu bilememesi durumunda bunlardan birini tercih etmesi şeklinde tarif edilen tahyîr ilkesine incelediğimiz dönem usul eserlerinde yer yer değinilmekte birlikte berâet ve ibâha ilkeleri gibi başlığa çıkarılmış bir aklî ilke değildir. Ancak söz konusu ilke özellikle Ensârî gibi son dönem usulcüler tarafından usûl-i ameliyye adıyla ifade edilen dört ilkedен biri olarak ele alınmaktadır. (Bkz. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 13; Muhammed Kâzım Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 2008), 355-358.) Usûl-i ameliyye hakkında bilgi için birinci bölümde yer alan “Usûl-i Ameliyye” başlığına bakılabilir.

¹⁰⁷⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 78.

¹⁰⁷¹ Tahyîr de ihtiyat gibi teklifin bilindiği ancak teklife konu olan şeyde şüphe edildiği durumlarda söz konusu olur. Ancak ihtiyattan farkı, bu örnekte olduğu gibi tahyîrin söz konusu olduğu durumda vücûb ve hurmet gibi birbirine zıt iki hüküm karşı karşıya gelmektedir. Zira Ca'ferî fihhına göre cuma ve öğle namazlarından birinin vacip olduğu durumda diğerini kılmak haramdır. Dolayısıyla mükellef bu iki ibadetten birini seçmek zorundadır. Aslında tahyîrin devrede olduğu durumlar, ihtiyatın devrede olduğu durumlarla aynıdır. Ancak ikisi arasında şöyle bir fark vardır: İhtiyatta her iki şıkkı yerine getirmek mümkünken tahyîrde mümkün değildir. İki şıktan birini seçmek zorunludur. Garâvî, *el-Vahid el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahliliyye-*, 218-219.

¹⁰⁷² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 90-92.

¹⁰⁷³ İştigal ilkesi hakkında bilgi için bu bölümde yer alan “İştigal” başlığına bakılabilir.

¹⁰⁷⁴ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 234-237.

b. Teklifin Varlığı Konusunda İcmâlî Bilginin Olması

İcmâlî ilim, teklifin varlığının kesin olarak bilinmesi, ancak teklife konu olan şeyin ferdlerinde şüpheyne düşülmesini ifade eder. Başka bir ifadeyle icmâlî ilim, hükmün mefhumunun kesin olarak bilinmesine rağmen bu mefhumun misdâkına uygulanmasının ve hükmün, hükme konu olan şeye taallukunun mücmel ve meçhul kalmasıdır.¹⁰⁷⁵ İcmâlî ilmin karşıtı tafsîlî ilimdir. Tafsîlî ilim, hükmü ve hükmün taalluk ettiği konuyu net olarak bilmektir. Örneğin belirli bir kabın necis olduğunu bilmek tafsîlî ilim iken iki kaptan birinin necis olduğunu bilmek, ancak hangisinin necis olduğunda şüphe etmek icmâlî ilimdir.¹⁰⁷⁶

Bihbehânî'ye göre icmâlî de olsa teklifin varlığının bilindiği durumlarda emre imtisal edilmesi ve muhtemel yükümlülüklerin tamamının yapılması gerekir. Zira bu durumlarda muhtemel ve mevhum berâetlere akıl razı olmaz. Şu durumda akıl, muhtemel ve mevhum berâete göre hareket edildiği takdirde emre imtisal edilmediğini ve bundan dolayı da cezanın gerekliliğine hükmeder.¹⁰⁷⁷ Bihbehânî, bu görüşüyle belki de Ahbârîler'in itirazlarını minimize etmeye çalışmaktadır. Kubhu'l-ikâb düşüncesi açısından mesele ele alınacak olursa teklifin varlığı icmâlî de olsa biliniyorsa bu durum, "beyanın olmadığı durumlar" kapsamında değerlendirilmez ve uhrevî ceza söz konusu olur.¹⁰⁷⁸

Bu bağlamda cahil (şer'î hükmü bilmeyen) kimsenin mazur sayılmaması (*ademü ma'zûriyyeti'l-câhil*)¹⁰⁷⁹ ile berâet aslının işletilmesi arasında bir tenakuz ve tezat olduğu ileri sürülmüştür. Bihbehânî bu ikisi arasında bir tenakuz olmadığını şöyle izah eder: Berâet aslının işletildiği durumlarda teklif hiçbir şekilde bilinmemektedir. Buna mukabil cahil kimsenin mazur sayılmaması durumunda ise teklif icmâlî olarak bilinmektedir. Örneğin mükellef herhangi bir vacip veya vacipleri yapmanın gerekli olduğunu bilmekle birlikte bunun detaylarını bilmemektedir. Aynı şekilde haramları bilmekle birlikte detayları hakkında bilgiye sahip değildir. Bu durumda mükellefe düşen vazife, vacip ve haramları öğrenmek için olanca gücünü sarf etmektir. Bilme imkanı varken bilmek için bir yol aramazsa kusurlu sayılır. Bihbehânî bu yaklaşımı temsîlî istiareyle şöyle açıklamıştır: Efendi kölesine

¹⁰⁷⁵ Mişkîni, *Istulâhâtü'l-usûl*, 224.

¹⁰⁷⁶ Sübhânî, *el-Mûcezz fî usûli'l-fıkıh*, 143.

¹⁰⁷⁷ Bihbehânî, *Resâil*, 433.

¹⁰⁷⁸ Vereî, "Medeyât ve hudûdü'l-akl fî'istinbât inde'l-allâme el-Bihbehânî", 6.

¹⁰⁷⁹ Bu konu çağdaş Ca'ferî usulünde *münecciziyyetü'l-ilmi'l-icmâlî* ve *muazziriyyetü'l-kat'* terimleriyle ele alınır. *Münecciziyyetü'l-ilmi'l-icmâlî* yükümlülük hakkında icmâlî bilgiye sahip olunması durumunda yükümlülüğün sabit olması, buna mukabil *muazziriyyetü'l-kat'* ise yükümlülüğün olmadığı konusunda kesin bilgi elde edilmesi durumunda bunun sabit olmaması ve Allah'a karşı mazeret beyan etmenin sahih olması anlamına gelir. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûlî*, II, 13; Sadr, *Durûs fî ilmi'l-usûl -el-halkatü'l-ülâ ve's-sâniye-*, 199-200; a.mlf., *Meâlim*, 189-192; a.mlf., *Gâyetü'l-fıkr fî usûli'l-fıkıh (Mebâhisü'l-iştigâl)* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1988), 7 vd.

“Sana yüklediğim yükümlülükleri öğrenip muhalefet etmediğin müddetçe seni cezalandırmayacağım.” dedikten sonra ona bir tomar verir ve “Bu tomarın içindekilerle seni mükellef tuttum. Şayet bunlara muhalefet edersen seni cezalandıracağım.” der. Bu hitapla birlikte şüphesiz köle tomarda yazılı hususlarla mükellef olduğunu bilir. Tomarı açıp içindekileri okumamasındaki kusuru onu mazur kılmaz. Zira bu durumda teklifi icmâlî olarak bilmektedir. Bu durumda bütün ihtimalleri yerine getirerek uhrevî sorgudan kurtulması gerekir. Ancak teklifin tam olarak bilinmediği ve bütün ihtimalleri yerine getirmenin mümkün olmadığı durumlarda berâet-i zimmet ilkesi işletilir.¹⁰⁸⁰ Şu halde Bihbehânî’ye göre berâet-i asliyye, icmâlî bilgiyle de olsa teklifin sabit olmadığı durumlarda söz konusu olabilir. Teklifin varlığı sabit ise bu durumda muhtemel bütün şıkları yapmak ve imtisal etmek gerekir. Bihbehânî bu sözleriyle, icmâlî ilmin olduğu durumlarda akıl, teklifi terk ettiğinden dolayı kulun cezaya müstahak olduğuna hükmettiğini ifade eder. Zira imtisalin vacip olduğu bir durumu bilmezden gelmiştir.¹⁰⁸¹ İcmâlî teklifi bilen cahil kimseden sorumluluk düşmez ve yükümlülüklerin detaylarını öğrenmeyi terk etmesi ve bu konuda kusurlu davranması, onu mazur kılmaz.¹⁰⁸² Bihbehânî cahil kimsenin dini sorumluluğu konusunda bu yorumları yaparken başka bir eserinde berâetin hücciyetini ispat sadedinde öne sürdüğü rivayetleri aktarırken şöyle bir rivayete yer verir: Bir adam Musa el-Kâzım’a iddet beklediğini bilmediği bir kadınla evlenen erkeğin durumunu, kadının ona helal olup olmayacağını sormuştur. Bunun üzerine Musa el-Kâzım, bilmeden böyle bir şey yaptıysa iddeti bittikten sonra onunla evlenebileceğini, insanların bundan çok daha büyük şeyler hakkındaki cehaletlerinden dolayı mazur sayıldığını ifade etmiştir. Şahsın, hangi cehaletinden dolayı (bunun haram olup olmadığını bilmeme ile kadının iddet beklediğini bilmeme) mazur sayıldığı şeklindeki sorusuna Musa el-Kâzım, Allah’ın haram kıldığını bilmeme konusundaki cehaletin daha çok mazeret sayılacağını, zira böyle bir cehalet durumunda ihtiyat yapılamayacağını ifade etmiştir. Aynı şahıs, diğer konuda da mazur olup olmadığını sorunca Musa el-Kâzım buna da “Evet, mazurdur.” cevabını vermiştir.¹⁰⁸³ Bu rivayet müctehid olmayan kimsenin gerek hükmün kendisi hakkındaki gerekse hükmün konusu hakkındaki cehaletinden dolayı işlemiş olduğu fiillerden dolayı herhangi bir sorumluluğu olmayacağına işaret etmektedir. Bihbehânî’nin bu rivayetle yukarıda aktardığımız görüşünü telif ettiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte Ensârî, berâet ilkesinin ahhârdan delillerini incelerken bu rivayete yer verir ve bunu hükmî şüphe ile mevzûî şüphe bağlamında değerlendirir. Ona göre soruyu soran kişi, şayet iddetin miktarında şüphe etmişse bu, hükmî şüphedir ve sorusunda kusurlu davranmıştır. İddet hükümlerinin varlığından ve bu konudaki

¹⁰⁸⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 415-416.

¹⁰⁸¹ Vereî, “Medeyât ve hudûdü’l-akl fi’istinbât inde’l-allâme el-Bihbehânî”, 6.

¹⁰⁸² Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 417.

¹⁰⁸³ Bihbehânî, *Resâil*, 355. Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü’s-Şîa*, XX, 451.

hükümleri araştırmasının gerekliliğinden dolayı ittifakla mazur sayılmaz. Bu hüküm, soru soran ve hükmün cahili olan kişinin, şek durumunda olması halinde böyledir. Şayet kişi, söz konusu fiilin cevazına inanmış ise konu, berâet kapsamı dışında kalır. Şayet hükümde değil de hükmün konusunda, başka bir ifadeyle teklife konu fiilde, yani iddetinin bitip bitmediğinde şüphe edilmişse bu durumda mazur sayılabilir. Bu iki cehaletin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir.¹⁰⁸⁴

c. Teklife Konu Olan Fiilde İcmâlin ve Şüphenin Olması

Teklif konusu olan fiilde icmâl şüpheyi beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla teklife konu olan fiillerde bir icmâl söz konusu olduğu halde bütün muhtemel seçeneklerin ifa edilmesiyle emre imtisal mümkün ve kolay ise kişinin bununla mükellef olması sahihtir. Örneğin beş vakit namazdan hangisinin kılınmadığının unutulması halinde ihtimal dahilinde olan hepsinin kaza edilmesi bu kapsamdadır. Zira bu durumda zimmetin meşgul oluşu kesindir. Teklitten kesin olarak beri olmak ise muhtemel seçeneklerin yerine getirilmesiyle olur. Ancak emre imtisalin mümkün ve kolay olmadığı durumlarda ise teklif sahih olmaz.¹⁰⁸⁵ Bu bağlamda teklifin sabit olmaması ile teklif sorumluluğundan kurtulma birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Teklif sabit olmadıkça ve hüccet tamam olmadıkça berâet asıldır. Hüccet tamam olmadıkça kesinlikle uhrevî sorumluluk olmaz. Teklifinde şüphe edilen fiilin yapılmasında veya yapılmamasında kubuh söz konusu olmaz. Teklif sorumluluğundan kurtulmaya gelince zimmet sorumlulukla meşgul olduğunda berâeti gerçekleştirmek için kesin bilgiye ulaşmak gereklidir. Bu da ancak Şâri'e itaat ve imtisal etmekle mümkündür. Şâri'e itaat, kesin olarak bütün ihtimalleri yerine getirmekle olur. Örneğin mükellef zimmetinde bir namaz vaktini kaçırdığını kesin olarak bilse, ancak bu namazın öğle mi yoksa sabah mı olduğunu bilmese imtisalin gerçekleşmesi için mükellefin bütün ihtimalleri yapması gerekir.¹⁰⁸⁶

E. AHBÂRİYYE'NİN BERÂET İLKESİNE İTİRAZLARI

Ahbâriyye genel olarak berâet ilkesine itiraz etmiş ve nassı bulamamanın, hükmün yokluğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmişler ve "İhtiyat ve Tevakkuf" başlığı altında serdedeceğimiz rivayetleri delil getirerek berâet yerine ihtiyatın esas olduğunu kabul etmişlerdir.

¹⁰⁸⁴ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 44-45.

¹⁰⁸⁵ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 391-392.

¹⁰⁸⁶ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 319-322.

Ahbâriyye'nin ileri gelenlerinden Esterâbâdî (v. 1033/1624), Muhakkık el-Hillî'nin şer'î delilin bulunmadığı durumlarda berâet-i asliyyenin gerektirdiği hükmü devam ettirmenin vacip olduğu konusunda icmâ olduğuna dair ifadesini naklettikten sonra konuyla ilgili görüşünü şöyle özetlemektedir:

Berâet-i asliyyeye tutunmak ancak din ikmal edilmeden önce olur. Din kemale erdikten ve “kıyamete kadar ümmetin ihtiyaç duyduğu her vakıa ve iki kişi arasında çekişme konusu olan her olay, hatta erş-i hadeşe (deride yüzeysel yarılma meydana getiren müessir fiilin diyeti)¹⁰⁸⁷ varıncaya kadar her meselenin hükmü hakkında Allah'ın kesin hitabının olduğu” konusunda varit olan rivayetler tevatür seviyesine ulaşmışken berâet-i asliyyeye tutunmak asla caiz olmaz. Öte yandan hükmü bilinmeyen konularda tevakkuf etmenin vacip olduğu konusunda da imamlar gelen teslîs rivayeti vb. rivayetler tevatür derecesindedir. Ayrıca Allah'ın indirdiği dışındakilerle hükmeden kimselerin kafirler olduğu¹⁰⁸⁸ kesin bir dille beyan edilmiştir. Huluvvu'l-vâkıa anî'l-hükmü kabul etmeyenlerin berâet-i asliyyeye tutunması caiz olmaz.¹⁰⁸⁹

Esterâbâdî'nin (v. 1033/1624) eserine reddiye yazan Nureddîn el-Âmilî (v. 1062/1652), Esterâbâdî'nin bu yaklaşımına itiraz eder ve her mesele hakkında Allah'ın kesin bir hitabı olduğu kabul edilse bile buna ulaşma imkanının olmadığını, nitekim ahbâr kitaplarında yer alan rivayetlerin, birçok hükme ne açıkça ne de anlam olarak delalet etmediğini, şayet delalet etseydi fakihler arasında bir ihtilafın olmayacağını ifade eder.¹⁰⁹⁰ Aslında Usûliyye de huluvvu kabul etmez ve her bir olayın Allah katında vâkıf bir hükmü olduğunu kabul eder. Ancak vâkıf hükme ulaşılamayan durumlarda berâetin asıl olduğunu kabul eder. Her olayın bir hükmü olduğuna dair rivayetler, bu hükme ulaşmak için çaba sarf edilmesini gerekli kılsa bile olanca gücün sarf edilmesine rağmen hükme ulaşılamayan durumlara delalet etmez. Dolayısıyla vâkıf hükme ulaşılamayan durumlarda zâhirî olarak ibâha hükmüne tutunulur.¹⁰⁹¹ İsfahânî de berâet-i asliyyeye tutunma ile dinin kemale ermesi ve her bir mesele hakkında imamlar nezdinde saklı bir hükmün sabit olması arasında ne nefiy ne de ispat açısından bir irtibat

¹⁰⁸⁷ Erş-i hadeş hakkındaki rivayetler için ikinci bölümde yer alan “Huluvvu'l-Vâkıa Anî'l-Hüküm” başlığına bakılabilir.

¹⁰⁸⁸ Esterâbâdî şu rivayete işaret etmektedir. Ca'fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Kim iki dirhem hakkında (bile) Allah'ın indirdikleri dışında bir hükümle hükmederse Allah'ı inkar etmiştir.” Rivayet için bkz. Muhammed b. Yakub Küleynî, *el-Fürû' mine'l-kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî - Muhammed Ahundî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407), VII, 408.

¹⁰⁸⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 277-278.

¹⁰⁹⁰ el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-mekkiyye*, 277-278.

¹⁰⁹¹ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 69.

bulunmadığına dikkat çeker. Çünkü berâete tutunmak zâhirî hükmü tesis etmekten ibarettir. Dolayısıyla bu ilke, vâkıf hükmü ispat iddiası taşımaz.¹⁰⁹²

Öte yandan Âmilî, Esterâbâdî'nin tevatür iddiasına da karşı çıkar. Birçok rivayetin iddia edildiği gibi mütevâtir olmadığını, önemli Ca'ferî alimlerin bu hadislerle amel etmediğini kaydeder. Son olarak da Esterâbâdî'nin görüşünü temellendirmek için kullandığı “dinin kemale ermesi” gerçeğinin, söz konusu iddiası için gerekçe teşkil etmeyeceğini, zira dinin kemale ermiş olmasıyla bütün olayların hükmünün bilinip bilinmemesi arasında bir bağlantı olmayacağını belirtir.¹⁰⁹³

Mutedil bir Ahbârî olan Bahrânî'nin berâet ilkesiyle ilgili değerlendirmeleri şöyledir: Berâet-i asliyye iki kısımdır. Birincisi; delili sabit olmadıkça bir fiilin vacip oluşunu nefyetmekten ibarettir. Bu ilke ile istidlâlde bulunma konusunda Ahbâriyye ve Usûliyye arasında ihtilaf yoktur. Kimse “Fiillerde asıl olan vücûttur.” dememiştir. Zira bu, güç yetirilemeyen fiillerle yükümlü tutmak anlamına gelir. Bahrânî bu kısmın hücciyeti için Usûliyye'nin de kullandığı şu üç rivayeti kullanmıştır: “Allah'ın kullarından bilgisini gizlediği şeylerden sorumluluk kaldırılmıştır.”;¹⁰⁹⁴ “İnsanlar bilmedikleri sürece genişlik içindedir.”;¹⁰⁹⁵ “Ümmetimden dokuz husus kaldırılmıştır: Hata, unutmama, ikrah altında kaldıkları durumlar, güç yetiremedikleri hususlar, bilmediği şeyler, ıztırar halinde kaldığı durumlar, diliyle konuşmadığı müddetçe haset etmeler, uğursuz saymalar ve yaratma konusunda vesveseye düşmeler.”¹⁰⁹⁶ Berâet-i asliyyenin ikinci kısmına gelince; delili sabit olmadıkça bir fiilin haram oluşunu nefyetmekten ibarettir. Berâetin bu kısmında Usûliyye ile Ahbâriyye arasında ihtilaf vardır. Usûliyye konuyla ilgili zayıf hadisleri kabul etmeyerek berâetin bu kısmını da delil olarak kabul etmişlerdir. Ahbâriyye ise bu konudaki rivayetlere tutunarak berâet ilkesinin bu kısmını¹⁰⁹⁷ kabul etmeyerek ihtiyat ilkesine tutunmuşlardır.¹⁰⁹⁸ Öte yandan Bahrânî eserinin bir başka yerinde umûmü'l-belvâ olan konularda berâet-i asliyyeye tutunmanın caiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre maharetli bir muhaddis, umûmü'l-belvâ olan bir konuda ahbârı ciddi bir incelemeye tâbi tutar ve berâet ilkesine muhalif herhangi bir hükme ulaşamazsa hükmün yokluğuna kanaat getirir. Çünkü dört bin kişi, dini konuları öğrenip yaymak için imamların yanından ayrılmamış ve imamlardan duydukları her şeyi kayda geçirmişlerdir. Şu halde bu

¹⁰⁹² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 552.

¹⁰⁹³ el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-mekkiyye*, 277-278.

¹⁰⁹⁴ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 116.

¹⁰⁹⁵ Tabersî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, XVII, 20.

¹⁰⁹⁶ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XV, 369; bazı lafız farklılıklarıyla birlikte İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, 59.

¹⁰⁹⁷ Bahrânî'nin berâet-i asliyyenin ikinci kısmı olarak zikrettiği ilke, aslında ibâha ilkesidir. Nitekim bazı usulcüler, ibâha ilkesini berâet ilkesinin bir türü olarak hurmetin nefyi olarak açıklamışlardır. Bkz. Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 15-16; a.mlf., *Ensü'l-müctehidîn*, I, 386.

¹⁰⁹⁸ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdıra*, I, 43-44. Ayrıca bkz. A'recî, *el-Mahsûl*, II, 441-442.

gibi konularda berâet-i asliyyeye tutunmak caizdir.¹⁰⁹⁹ Bahrânî'nin bu ifadelerinden berâet ilkesi konusunda daha esnek bir tavır aldığı ve belli durumlarda berâet ilkesiyle amel edilebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu yaklaşımı Usûliyye'ye karşı mutedil çizgisini ve uzlaşmacı tavrını yansıtmaktadır.

F. İŞTİĞAL

Kâidetü'l-iştigâl veya *asâletü'l-iştigâl* tamlamasıyla ifade edilen iştigal ilkesi berâet ilkesinin tam zıddı bir anlam taşımaktadır. Berâet ilkesi, mükellefin zimmetinin yükümlülüğünden beri olduğunu ifade ederken iştigal ilkesi zimmetin yükümlülükle meşgul olduğu anlamına gelir.¹¹⁰⁰ Eşyada asıl olanın hazır olduğunu kabul edenler berâet ilkesi yerine iştigal ilkesini kabul etmişlerdir. Şöyle ki şer' varit olmadan önce hazrın asıl olduğunu savunanlar, konuyla ilgili ileri sürdükleri aynı gerekçelerle¹¹⁰¹ şer' varit olduktan sonra araştırılan konuyla ilgili herhangi bir delile ulaşılamaması durumunda da hazrın devam ettiğini savunmuşlardır. Bu nedenle mükellefin zimmeti, iştigal kaidesi gereği kaçınma yükümlülüğüyle meşgul olunca hakkında mubahlığına dair delil olmayan fiillerden kaçınması gerekmektedir.¹¹⁰² Bu yaklaşıma göre hazrı savunanlar, aynı zamanda iştigal kaidesini benimsemiş olmaktadır. İştigal kaidesi ise ihtiyatı gerekli kılmaktadır. Zira zimmet herhangi bir yükümlülükle meşgul olduğu kabul edildiğinde zimmeti temizlemek için ihtiyatı uygulamak gerekir.¹¹⁰³

Hangi durumda iştigal, hangi durumda berâet ilkesinin uygulanacağı konusu usulcülerin tartıştığı meselelerden biridir. Meseleyi şek bağlamında ele alan Bihbehânî, konuyla ilgili ikili bir taksim geliştirmiştir.¹¹⁰⁴ Ona göre şek iki konuda olur: teklifte ve teklife konu fiilde. Aklın her biri hakkındaki hükmü farklıdır. Teklifte şek olursa *kubhu'l-ikâb* kaidesi uyarınca bu şekke itibar edilmez ve akıl berâet hükmünü verir. Tekliffe konu fiilde şek olursa iştigal ve ihtiyat kaidesi geçerli olur. Bihbehânî'nin bu taksimi, kendisinden sonra hangi durumlarda berâet ve ihtiyat ilkelerinin işletileceğinin belirlenmesi noktasında dikkate alınan bir yaklaşım olmuştur.¹¹⁰⁵ Berâet ilkesinin devreye girdiği durumları

¹⁰⁹⁹ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 155.

¹¹⁰⁰ Ahmed en-Nerâkî, *Avâidü'l-eyyâm*, I, 311 vd.

¹¹⁰¹ Gerekçeler için bu bölümde yer alan "Hazr ve İbâha" başlığına bakılabilir.

¹¹⁰² Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 145.

¹¹⁰³ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 65; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 235.

¹¹⁰⁴ Âsafî, Ahbâriyye'nin tahrîmî şüphenin varit olduğu konularda ihtiyata tutunmasının, Bihbehânî'nin yapmış olduğu bu ikili taksimi yapamamalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. Âsafî, "Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl", 53.

¹¹⁰⁵ Rezzâk Mihver Garâvî, "Mebhasü'l-berâe inde's-Şeyh el-Vahîd el-Bihbehânî" (Erişim 28 Haziran 2022); Âsafî, "Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl", 52.

anlatırken değindiğimiz bu ikili ayrımı Bihbehânî şöyle ifade etmiştir: Teklifin sabit olması konusu ile sabit olan teklif sorumluluğunun düşmesi konusunu birbirinden ayırmak gerekir. Teklifin sabit olması için ihtimalle hareket edilmez. Mutlaka bir hüccetin olması gerekir. Hüccet olmadıkça teklif sabit olmaz ve bu durumda berâet-i zimmet asıldır. Teklif sorumluluğunun düşmesi konusuna gelince zimmet daha önce teklifle sorumlu hale gelmiştir. Şâri'e itaatin vacip olduğunu bildiren naslar ve aklın hükmü uyarınca zimmetin berâeti için emredilen şeyin ifası gerekir. Bu ifa, zannî olarak değil yakînî olarak gerçekleştirilmelidir. Bihbehânî son kısma şu örneği vermiştir: Bir kimse bir vakit namazı kaçırdığını yakînî olarak bilse ve fakat bu namazın hususiyle hangi vakit namazı olduğunu bilmeseyse emre imtisali gerçekleşmesi için bütün ihtimalleri dikkate alarak namazları kılması gerekir.¹¹⁰⁶ Zira zimmetin ibadetle meşguliyeti kesindir. Bu yükümlülükten beri olmak ise ancak bütün ihtimallerin yerine getirilmesiyle olabilir. Teklifen kesin olarak beri olmak ise muhtemel seçeneklerin yerine getirilmesiyle olur.¹¹⁰⁷ Bu ifadelerle bakıldığında Bihbehânî'nin teklifin aslının sabit olması için yakînî bir delile ihtiyaç duyulduğunu ve teklifin aslı noktasında şüpheye itibar edilmeyeceğini, dolayısıyla berâet ilkesinin bu durumda cari olacağını, ancak teklif sabit olduktan sonra teklifin konusuyla ilgili bir şüphe vaki olduğunda mezkur kaide uyarınca emre imtisalin tam olarak sağlanabilmesi için ihtiyata tutunarak bütün ihtimallerin yerine getirilmesini gerekli görmüştür.

Teklif konulu şeyde şüphe olması halinde iştigal ilkesinin geçerli olmasının temelinde yatan düşünce, “zimmetin yükümlülükle meşgul olmasının yakînî olarak sabit olması ve zimmetin temizlenmesine ancak yakîn ile hükmedilmesinin gerekliliği” argümanıdır. Bu argümanı, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Muhakkık el-Hillî ihtiyat ilkesinin akli gerekçesi olarak zikretmiştir. Ancak ihtiyatın vacip olmadığı görüşüne sahip olan Hillî bu gerekçenin yerinde olmadığını savunur.¹¹⁰⁸

Hillî'nin kabul etmediği halde naklettiği bu argümanı Bihbehânî “Yakînî iştigal, yakînî berâeti gerektirir.”¹¹⁰⁹ şeklinde formüle etmiştir. Bihbehânî'nin teklifte icmâlin ortaya çıkardığı şek durumu için kullandığı bu ilkenin detaylarını, Murtazâ el-Ensârî başta olmak üzere sonra gelen usulcüler geliştirmişlerdir.¹¹¹⁰ Kummî bu kaideyi şöyle izah etmiştir: Zimmet kesin bir bilgiyle herhangi bir yükümlülükle meşgul olduğunda meşguliyeti kaldıracak veya izale edecek ifanın da aynı şekilde kesin bir bilgiyle hasıl olması gerekir.¹¹¹¹ Akıl her ne kadar beyan olmadan cezalandırmanın kabih olduğun

¹¹⁰⁶ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 467-468.

¹¹⁰⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 391-392.

¹¹⁰⁸ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 216-217.

¹¹⁰⁹ Bihbehânî'nin bu kaideyi kullandığı yerler için bkz. Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 317, 391, 444.

¹¹¹⁰ Âsafî, “Devru'l-Vahid el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”, 78.

¹¹¹¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 77-78.

hükmetse de teklifi bildiği halde mükellef kılınan şeyde bir şüphe ve tereddüt hasıl olursa bu kaide uyarınca muhtemel bütün tekliflerin yerine getirilmesini gerekli görür. Bu da vacip konusunda bir tereddüt hasıl olduğunda bütün alternatiflerin yapılması, haramda tereddüt hasıl olduğunda bütün alternatiflerin terk edilmesi şeklinde olur.¹¹¹² Bu kaideye geçen “yakînî berâet”, yakînî ferâğ yani zimmetin yükümlülüğünden temizlenmesi şeklinde açıklanmıştır. Bu kaide aklın ulaştığı hükümlerden biridir. Öyle ki akıl, yakînî (kesin olarak bilinen) teklif ifa edilerek kişinin sorumluluğundan düşünceye kadar imtisalin vücûbuna, bunun yanı sıra imtisal konusunda gevşek davranmayı ve buna aykırı hareket etmenin kabihliğine hükmeder. Mükellef bir teklifle mükellef tutulduğunu kesin olarak bildiğinde ve zimmeti bununla meşgul olduğunda zimmetini temizleyinceye kadar teklife imtisal etmelidir.¹¹¹³

Bazı usulcüler iştigal kaidesini hüccet olarak kabul etmemiştir. Onların düşüncesine göre iştigal kaidesinin hüccet olduğuna dair bir delil yoktur. “Yasak varit olmadıkça her şey serbesttir.”¹¹¹⁴ rivayeti mutlak izni veya ibâha hükmünü ifade eder. Rivayette geçen “varit olmadıkça” ifadesi, “varit olma ihtimali belirinceye kadar” anlamını değil “varit olduğu kesin olarak bilininceye kadar” anlamını taşır. Bu durumda yasağın varit olma ihtimali dikkate alınmaz. Öte yandan kesin bilgi veya muteber zan ile zimmetin meşguliyeti hasıl olmadıkça iştigal ile hükmedilmez. Bu usulcülere göre hakkında şüphe edilen konularda icmâlî bilgiye sahip olmak iştigal kaidesini işletmeye yetmez.¹¹¹⁵

G. İHTİYAT VE TEVAKKUF

Genellikle Ahbâriyye’nin tutunduğu ilkeler olan ihtiyat¹¹¹⁶ ve tevakkuf, usulcüler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bir tarife göre ihtiyat, kişinin, teklif sorumluluğundan kurtaracak şeylere bütün yönleriyle tutunmasıdır.¹¹¹⁷ Başka bir tarife göre ise ihtiyat, mükellefin vücûba ihtimali olan ve hurmete ihtimali olmayan bütün fiilleri mutlak olarak yerine getirmesi; hurmete ihtimali olan ve vücûba ihtimali olmayan bütün fiilleri terk etmesidir. Tevakkuf ise hakkında nas olmayan özel bir konuda fetva vermekten kaçınmak ve bir fiilin Allah tarafından talep edildiğine veya sevilmediğine dair bir kanaat serdetmemektir. Tevakkufta asıl olan hükmü bilmemeye boyun eğmektir.¹¹¹⁸ Tevakkuf görüşünü benimseyenler genellikle ihtiyat görüşünü benimserler. Bu ikisi arasındaki fark şudur: Fetva ve hüküm

¹¹¹² Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyi’l-akli ve’ş-şer’”, 88.

¹¹¹³ Âsafî, “Devru’l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi’l-usûl”, 81.

¹¹¹⁴ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, I, 317; Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XXVII, 174-175.

¹¹¹⁵ Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 162; İsfahânî, *Hidâyetü’l-müstersîdîn*, III, 571.

¹¹¹⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku’n-nâdira*, I, 65-77.

¹¹¹⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, II, 490.

¹¹¹⁸ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 73.

vermede tevakkuf edilir, amel konusunda ise ihtiyata göre hareket edilir. Tûnî söz konusu ilkelerin tarifi konusunda farklı bir tercihte bulunmuş ve ihtiyatı; tahrîm dışındaki vücûba veya başka bir hükme ihtimali olan işleri yapmak; tevakkufu ise hurmete ve teklifi hükümlerden birine ihtimali olan işleri terk etmek şeklinde tarif etmiştir. Ona göre tevakkufa ihtiyat diyen kişi yanlış bir değerlendirmede bulunmuştur.¹¹¹⁹ Mehdî en-Nerâkî ise ihtiyatın kimi durumlarda terk anlamına geleceğini kimi durumlarda ise fiil veya fiilleri irtikap etme anlamına geleceğini söyleyerek ihtiyatı sadece tahrîm dışındaki vücûba veya başka bir hükme ihtimali olan işleri yapmak şeklinde tanımlayan Tûnî'ye itiraz etmiştir. Tevakkuf terimine gelince Mehdî en-Nerâkî'ye göre tevakkuf, “fetva vermekten kaçınma” şeklinde olabileceği gibi “haram olma ihtimali olan bir işi terk etme” şeklinde da olabilir. Bununla birlikte bu iki terim birbiri yerine de kullanılmaktadır.¹¹²⁰

Bihbehânî Ahbâriyye'nin hakkında nas olmayan meselelerde tevakkuf, ihtiyat, zâhirî haramlık ve vâkıî haramlık olmak üzere dört görüşe sahip olduğunu kaydeder.¹¹²¹ Murtazâ el-Ensârî Bihbehânî'nin bu tespitini naklettikten sonra bu görüşlerin, tabir tercihinden kaynaklandığını, pratikte ise hepsinin şüpheli şeylerden kaçınmanın gerekliliği sonucunu ifade ettiğini, onların bu konuda farklı tabirler kullanmasının dayandıkları rivayetlerden kaynaklandığını ifade etmiştir.¹¹²² Tevakkuf ve ihtiyat konusunda Kummî de önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. İhtiyatı gerek fiil olsun gerekse terk olsun zarar ihtimali olmayan ve en az zarar ihtimali bulunan şeye tutunmak¹¹²³ olarak tarif eden Kummî'ye göre bir fiilin şer'î hükmünü bulmaya yönelen kişi, hükmü bulamazsa öncelikle durup bekleyecek, fetva konusunda acele karar vermeyecektir. Buna tevakkuf denir. Tevakkuftan sonra yapılacak olan ya berâet ilkesiyle hareket ederek ruhsat hükümlerine tâbi olmak veya ihtiyatın gereğine göre hareket etmektir.¹¹²⁴ Buna göre tevakkuf, ihtiyattan daha genel bir anlam taşımakta ve ihtiyatla amel etme anlamına gelmemektedir. Ona göre tevakkuf Ahbâriyye'ye has bir terim de değildir. Usûliyye de tevakkuf terimini kullanır. Vâkıî hükme ulaşamadığında vâkıî hüküm noktasında tevakkuf edilir ve zâhirî hükmü verecek olan berâet ilkesiyle amel edilir. Ahbâriyye ise vâkıî hükme ulaşamadığında berâet yerine ihtiyat ile amel eder.¹¹²⁵ Onun değerlendirmesine göre hem Usûliyye hem de Ahbâriyye meselenin özel hükmü bulunmadığında tevakkuf ederler. Onların ihtilafı genel hükmün hangisi olduğu

¹¹¹⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 192.

¹¹²⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 391.

¹¹²¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 240.

¹¹²² Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 105.

¹¹²³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 74.

¹¹²⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 73.

¹¹²⁵ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 256.

noktasındadır. Ahbâriyye genel hükmün ihtiyat olduğunu söylerken Usûliyye berâet olduğunu savunur.¹¹²⁶

1. Hücçiyeti İçin Delil Getirilen Rivayetler

Ahbâriyye hakkında nassın olmadığı veya şüphe edilen konularda ihtiyat ve tevakkufun gerekliliği hususunda öncelikle rivayetlere dayanmıştır. Önemli bir Ahbârî olan muhaddis Hür el-Âmilî, mufasssal hadis eserinde “Hükmü İmamlar Tarafından Açıklanmayan Her Mesele Hakkında Amel Ederken, Fetva Verirken ve Yargılama Yaparken Tevakkuf ve İhtiyatın Vacip Oluşu” diye bir bab başlığı açmış ve burada 27 hadisi derlemiştir.¹¹²⁷

İhtiyat ve tevakkuf konusunda Ahbâriyye’nin tutunduğu rivayetler şunlardır:

- Ca’fer es-Sâdık şöyle demiştir: “(Karşılaşılan) durumlar/olaylar ancak şu üç şeyden birine dahildir: Doğruluğu apaçıktır ve ona tâbi olunur. Eğriliği besbellidir ve ondan kaçınılır. Müşkildir ve bu konunun bilgisi Allah ve resulüne bırakılır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Helâl açıktır, haram da açıktır. Bu ikisinin arasında yer alan şeylerse şüphelidir. Şüpheli şeyleri terk eden kimse haramlardan kurtulmuş olur. Şüpheli şeylere uyanlar ise haramları işlemek durumunda kalırlar. Bilmedikleri bir yönden helak olup giderler.”¹¹²⁸

Esterâbâdî, *teslîs hadisi* diye anılan bu rivayeti, hakkında nas bulunmayan konularda tevakkufun vacip olduğunu ispat sadedinde kullanmıştır. Ona göre şüpheli şeyler, haramların öncülüdür. Haramları terk etmek vacip olduğu gibi şüpheli ve hükmü bilinmeyen şeyleri de terk etmek gerekir. Rivayet bunu açıkça ifade etmektedir.¹¹²⁹

Bu rivayete Bihbehânî birkaç noktadan itiraz etmiştir. Bihbehânî’ye göre söz konusu rivayet, berâet konusuyla ilgili değildir. Ayrıca rivayetin dili, vaaz ve irşad dilidir. Bunun yanında nasların tearuz ettiği durumları da kapsamaktadır. Bu durumda zaten tevakkuf etmek gerekmez. Öte yandan rivayet, helal ve haramın dışında şüpheli durumlar için ayrı bir kategori belirlemektedir. Bu da şüpheli durumların en azından haram olmadığını ve dolayısıyla kaçınılmasının vacip olmadığını göstermektedir. Şu halde bu rivayet, vücûba ve hurmet dışındaki hükümlerden birine ihtimali olan hükümlerdeki ve teklife konu fiillerdeki şüpheyi kapsamaktadır. Bu da aslında Usûliyye’nin görüşünü desteklemektedir. Diğer taraftan hakkında nas olmayan konuları şüpheli konular kategorisine sokmak, diğer deliller göz

¹¹²⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 74.

¹¹²⁷ Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XXVII, 154-175.

¹¹²⁸ Bihbehânî, *Resâil*, 361. Rivayetin tam metni için bkz. Küleynî, *Usûlû’l-kâfi*, 52.

¹¹²⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 160-161.

önüne alındığında doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim bazı rivayetler şüpheli fiilleri irtikap edenlerin uhrevî cezaya maruz kalmayacağını bildirmektedir.¹¹³⁰ Öte yandan rivayette geçen helak, haramı irtikaptan kaynaklanan mefsedetler olma ihtimaline binaen uhrevî ceza ve sorgu anlamında değildir. Zira haram bedene ve ruha zarar verir ve haramdan dolayı çeşitli mefsedetler ortaya çıkar. Dolayısıyla rivayette geçen helak olmayı, uhrevî ceza olarak anlamak doğru değildir.¹¹³¹ Şüpheli şeylerden kaçınılmasının tavsiye edilmesi, harama götürmesi nedeniyledir. Dolayısıyla bunlardan kaçınmak müstehap, irtikap etmek ise mekruh olur. Sonuç olarak söz konusu rivayetlerde şüpheli durumlardan kaçınma talebi, bağlayıcı bir yasaklama olarak değil irşad ve nasihat olarak vaki olmuştur. Örneğin yırtıcı hayvanların bulunduğu bir yere gitmek isteyen birine “Sakın oraya gitme! Yırtıcı hayvanlar seni yer.” derken yırtıcıların tehlikelerine işaret edilmiş olmaktadır. Rivayetlerin dilinde de böyle anlatımlar vardır.¹¹³²

Kummî Ahbâriyye’nin bu rivayeti şöyle izah ettiğini kaydeder: İnsanın karşılaştığı olaylar ve bunlara ilişkin edimleri üç kısma ayrılır. Bunlardan bir kısmı, hakkında helalliğine dair delil olduğundan dolayı helaldir, bir kısmı da hakkında haramlığına dair delil olduğundan dolayı haramdır. Bir kısmı da ya delilin mükellefe ulaşmaması ya da her iki hükme de ihtimali barındırması sebebiyle şüphelidir. Her iki hükme ihtimali olan bütün şüpheli edimlerden kaçınmak vâkıf haramlardan da kaçınmak anlamına gelir. Bütün şüpheli edimleri yapmak ise bunların içinde haram olması kesin olanlar var olduğundan haramı işlemek anlamına gelir. Çünkü bütün şüpheli durumlar içinde haram olanı mutlaka vardır.¹¹³³ Kummî Ahbâriyye’nin bu yaklaşımına şöyle cevap vermiştir: Bu rivayet şüpheli edimlerin yapılmasının, vâkıf haramın yapılması anlamına geldiğine delalet etmez, sadece şüpheli şeylerin irtikap edilmesinin, vâkıf harama düşmeyi genellikle içinde barındıran (*mazinne*) şüpheyi irtikap etmeye delalet ettiğini ifade eder. Şu durumda şüpheli şeylere haram demek, şüpheli olan ile kesin olan edimleri eşitlemek anlamına gelir. Bu durumda şüpheli şeyleri irtikap etmeye en fazla mekruh demek gerekir. Sonuç olarak bu rivayeti delil getirerek hakkında nas olmayan şeyleri irtikap etmenin uhrevî cezayı gerektireceğini söylemek doğru değildir.¹¹³⁴ Öte yandan teslîs rivayetiyle amel etmek hükmün konusunda şüphe olan

¹¹³⁰ Garâvî, “Mebhasü’l-berâe inde’ş-Şeyh el-Vahîd el-Bihbehânî”.

¹¹³¹ Bihbehânî, *Resâil*, 370-371.

¹¹³² Tûnî, *el-Vâfiye*, 191; Bihbehânî, *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 243.

¹¹³³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 58.

¹¹³⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 61.

durumların da haramlığını gerektirir. Halbuki Ahbâriyye hükmün konusunda şüphe olan durumlardan kaçınmayı vacip görmemektedir.¹¹³⁵

- Semâa b. Mihrân'dan rivayet edildiğine göre o, Musa el-Kâzım'a şu soruyu sormuştur: “Bizler bir araya geliyor ve kendi aramızda ilmî müzakerelerde bulunuyoruz. Karşımıza ne çıkarsa, mutlaka onunla ilgili yanımızda yazılı bir şey bulunuyor. Kuşkusuz bu, yüce Allah'ın sizin aracılığınızla bize bahsettiği bir lütuftur. Bazen de kimi küçük meseleler karşımıza çıkıyor ve biz, bunlarla ilgili bir açıklama bulamıyoruz. Bununla birlikte yanımızda buna benzer bilgiler vardır. Bu meseleyi en güzel bilgilerimizle kıyaslayarak cevaplandırmamız doğru olur mu?” Bu soru üzerine Musa el-Kâzım şöyle demiştir: “Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden önce helak olanlar, bu kıyas yüzünden helak oldular. Karşınıza hakkında bilgi sahibi olduğunuz bir mesele çıkarsa bildiklerinizi söyleyin. Bilmediğiniz bir şey çıkarsa...” deyince elini ağzına götürerek “susun” demek istedi. Semâa b. Mihrân, “Peygamber kendi zamanındaki insanlara yetecek bilgileri getirmiş midir?” diye sorunca Musa el-Kâzım, “Evet, ayrıca kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları çözümleri de getirmiştir.” “Bundan bir şey kaybolmuş mudur?” sorusuna ise “Hayır, bu bilgilerin tümü ehli olanların yanındadır.” diye cevap vermiştir.¹¹³⁶

Kazvîni, Semâa b. Mihrân rivayetinin ihtiyat için bir delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Zira bu rivayet hükmü bilinmeyen meselede ihtiyata göre hareket etmeyi değil fetva konusunda tevakkuf etmeyi tavsiye etmektedir. Tevakkuf ile ihtiyat birbirinden farklı şeylerdir. Öte yandan bu rivayet hükmü araştırmadan önce tevakkuf etmeyi gerekli görmektedir. Bu açıdan da rivayet delil olmaya elverişli değildir. Zira berâet ilkesi, hükmü araştırdıktan sonra işletilmektedir.¹¹³⁷

- Muhammed el-Bâkır şöyle demiştir: “Kişisel görüşüne dayanarak insanlara fetva veren kimse, bilmediği bir hususta Allah adına hüküm vermiş olur. Bilmediği bir hususta Allah adına hüküm veren kimse, Allah'a muhalefet etmiş olur. Çünkü bilmediği şeyleri helâl ve haram saymış olur.”¹¹³⁸
- Zürâre b. A'yen et-Temîmî (v. 150/767) Muhammed el-Bâkır'a Allah'ın kulları üzerindeki hakkını sormuş, Muhammed el-Bâkır da “Bildiklerini söylemeleri, bilmedikleri

¹¹³⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 62. Teslis rivayetiyle ilgili Kazvîni'nin değerlendirmeleri için bkz. Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 281-284.

¹¹³⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 161; Bihbehânî, *Resâil*, 359; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 182. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 45.

¹¹³⁷ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 182.

¹¹³⁸ Bihbehânî, *Resâil*, 359. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 45.

hakkında da susmalarıdır.” diye cevap vermiştir.¹¹³⁹

- Ca‘fer es-Sâdık şöyle demiştir: “İnsanların sorup tefakkuh etmedikçe ve imamlarını tanımadıkça (dini konularda) genişliğe sahip olmaları mümkün değildir. Onların genişliğe sahip olması, takıyye dahi olsa imamlarının söylediği şeyleri benimsemesiyle olur.”¹¹⁴⁰

- Abdurrahman b. Haccâc Hz. Ali’ye, ihramlıyken birlikte avlanan iki kişinin her birine bir ceza mı, yoksa her ikisine bir ceza mı gerektiğini sormuş, Hz. Ali de her birine bir ceza gerektiği şeklinde cevap vermiştir. Daha sonra râvi, ashabından birinin kendisine böyle bir soru sorduğunu ve ne söyleyeceğini bilemediğini Hz. Ali’ye aktarınca o şöyle demiştir: “Başınıza böyle olaylar gelip de hükmünü bilemediğinizde, sorup öğreninceye kadar ihtiyata tutunun.”¹¹⁴¹

- Ca‘fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Başınıza gelen ve hükmünü de bilmediğiniz konularda size düşen, bunlardan el çekmek, ihtiyatlı olmak ve konu hakkında hidayet imamlarına başvurmaktır ki onlar sizi asıl doğru yola taşıyınlar, konu üzerindeki körlüğünüzü gidersinler ve o konuda hakkı size tanıtsınlar. Allah Teala: *‘Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun.’*¹¹⁴² buyurmuştur.”¹¹⁴³

- Zürâre b. A‘yen et-Temîmî (v. 150/767) Muhammed el-Bâkır’a tearuz eden iki hadisten veya iki haberden hangisinin alınması gerektiğini sormuş, bunun üzerine Bâkır; “Zürâre! Ashabının arasında meşhur olan rivayeti al, şaz ve nadir rivayeti bırak.” diye cevap vermiştir. Rivayetlerin her açıdan eşit olması durumunda ise “Dinin için ihtiyatlı olana tutun, ihtiyata muhalif olanı terk et.” demiştir. Her ikisinin de ihtiyata muvafık veya muhalif olması durumuna ne yapılacağının sorulması üzerine “Öyleyse onlardan birini seçip birini al, diğerini terk et.” şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁴⁴

Özellikle nasların ve rivayetlerin tearuzu konusunda ihtiyata tutunulması gerektiği konusunda delil getirilen bu rivayeti Ensârî tahyîr ilkesi bağlamında değerlendirmiş ve senedinin zayıf olduğunu; Yusuf el-Bahrânî’nin Ahbârî olmasına rağmen hem rivayeti hem de rivayetin geçtiği kitabı cerh ettiğini

¹¹³⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 360. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 33.

¹¹⁴⁰ Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 31.

¹¹⁴¹ Bihbehânî, *Resâil*, 368. Rivayet için bkz. Küleynî, *el-Fürû ‘ mine’l-kâfî*, IV, 391.

¹¹⁴² en-Nahl 16/43.

¹¹⁴³ Bihbehânî, *Resâil*, 360. Rivayet için bkz. Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 39.

¹¹⁴⁴ İbn Ebû Cumhûr, *Avâli’l-leâli’l-azîyye fi’l-ehâdîsi’d-dîniyye*, IV, 133.

ifade etmiştir.¹¹⁴⁵ Gerçekten de Yusuf el-Bahrânî, bu rivayetin İbn Ebû Cumhûr'un kitabı dışında rivayet edilmediğini, senedinde irsâl olduğunu ve mezkur muhaddisin rivayet konusunda mütesahil davrandığını ifade etmiştir.¹¹⁴⁶ Dolayısıyla bu rivayet, ihtiyatın vücûbu için delil olmaya elverişli görülmemiştir.

Yukarıda zikredilen rivayetlerin yanında “Kardeşin dinindir. İstersen dininde ihtiyatlı ol.”;¹¹⁴⁷ “Şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.”¹¹⁴⁸ ve “İhtiyata bir yol bulduğun müddetçe ihtiyata tutun.”¹¹⁴⁹ mealindeki rivayetler de ihtiyatın delili olarak kullanılmıştır.¹¹⁵⁰

İhtiyatın vacip oluşuyla ilgili öne sürülen ahhârın yanında birtakım aklî deliller de serdedilmiştir. Bunlardan birisi ihtiyarî fiillerde asıl olanın hazır olması düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre eşyada asıl olan hazırdır ve ibâha için şer'î bildirim olması gerekmektedir. Hakkında nas olmayan meselelerde ibâha hükmü varit olmamıştır. Sonuç olarak asıl hüküm olan hazır devam ettiğinden dolayı ihtiyata tutunmak gerekir.¹¹⁵¹

Onların ileri sürdüğü diğer aklî delil ise şöyle özetlenebilir: Tek tek şer'î delil araştırması yapmadan icmâlî olarak dinde haram birçok kılınan hususun varlığı mükellef tarafından bilinmektedir. “Peygamber size neyi verirse onu alınız, size neyi yasaklarsa ondan kaçınınız.”¹¹⁵² ayeti ve benzeri başka ayetlerin mucibince bunlardan kaçınmak gerekir. Zira Usûlî ve Ahhârî alimlerin ittifakıyla yakînî iştigal yakînî berâeti gerektirir. Buna göre helalliğine dair şer'î bir delil bulununcaya dek haram olması muhtemel bütün durumlardan kaçınmak gereklidir.¹¹⁵³ İhtiyat için öne sürülen bu gerekçeye şöyle cevap verilmiştir: Delillere müracaat edildikten sonra haram olan hususlar bilinebilir. Haram olanların dışındaki hususların varlığını icmâlî olarak bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla tafsîlî olarak bilinenlerin dışındakiler için iştigal kaidesini işletmek doğru değildir ki ihtiyat bundan dolayı vacip

¹¹⁴⁵ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 116.

¹¹⁴⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 99.

¹¹⁴⁷ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XXVII, 167.

¹¹⁴⁸ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XXVII, 167, 170, 173.

¹¹⁴⁹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, II, 260.

¹¹⁵⁰ Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 446; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 459-461; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 102-106; Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II, (2), 184; Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 67-87.

¹¹⁵¹ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 90.

¹¹⁵² el-Haşr 59/7.

¹¹⁵³ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, II, 87.

olsun. Başka bir ifadeyle icmâlî bilgi delillere müracaat etmeden önce söz konusudur, müracaat edildikten sonra icmâlî bilginin bir etkisi yoktur.¹¹⁵⁴

İhtiyatı savunanlar ahirette meydana geleceğini umdukları şöyle bir diyalog ile kendilerini savunmuşlardır: İhtiyatla amel eden kimseye “Şer‘î hükümler konusunda ne ile amel ettin?” diye sorulunca “Masum imamın sözüyle amel ediyor, onların izinden gidiyorum. Şayet bir konuda şüpheyeye düşersem ihtiyatla amel ediyorum.” diyecektir. Onlar biraz da duygusal bir tavırla şunu ifade etmişlerdir: “Böyle bir kimsenin ayağı kayar mı, amelleri boşa gidip cehenneme gönderilir mi, seçkinlere eşlik etmekten mahrum kalır mı? Dini konularda mütesahil ve müsamahalı davrananlar cennette müreffeh yaşarken ihtiyatla amel edenler cehennemde azap görecekler öyle mi!” Bihbehânî bu yaklaşıma şöyle cevap vermiştir: İhtiyatı savunanlar, ellerinde herhangi bir delil ve kesin bilgi olmadığı halde kaçınmayı kendilerine vacip kılmaktadırlar. Öte yandan Allah, Kur‘an‘da kendisini kullarına karşı merhametli, şefkatli ve acıyıcı olduğunu ve dinde bir zorluk kılmadığını¹¹⁵⁵ beyan ediyor. Buna rağmen Ahbâriyye kendilerini zora sokuyorlar. Öte yandan Hz. Peygamber, getirdiği dinin kolay ve müsamahalı olduğunu müjdelerken onlar bunu zorlaştırıyorlar.¹¹⁵⁶

2. Rivayetlerin Genel Olarak Değerlendirilmesi

Bihbehânî bu haberlerin hepsine icmâ vurgusuyla cevap vermiştir. Bu haberleri rivayet eden râviler ve bunları değerlendiren fakihler, bunları rivayet etmelerine ve bilmelerine rağmen berâet konusunda tam anlamıyla ittifak etmişler ve Müslümanların tamamının kabul ettiği görüşle amel etmişlerdir.¹¹⁵⁷

İhtiyat ve tevakkuf için öne sürülen rivayetler üç grupta mütalaa edilmiştir. Birinci gruptaki rivayetler, şer‘î hükmü aranan olayları üçe ayıran (teslîs) rivayetlerdir. Bu rivayetlere göre helal ve haram hükmü bilinmeyen üçüncü bir kategorinin varlığı kabul edilmektedir. Halbuki ibâha ve berâet ilkesini kabul edenlere göre üçüncü kategorinin varlığı kabul edilmez. Zira haram olduğu kesin nasla bilinmeyen meseleler helal kategorisine dahil olmaktadır. Bu yaklaşıma göre nassın varit olmadığı konularda ne açık bir haram ne de açık bir helal vardır. Bu durumda üçüncü bir kategori ortaya çıkmaktadır. Şayet berâet-i asliyye ile amel etmek caiz olsaydı bu kategorinin hükümler arasında yeri olmazdı. Bu yaklaşıma göre helal veya haram olduğu açıkça belli olmayan şüpheli konuları içeren

¹¹⁵⁴ Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, II, 87.

¹¹⁵⁵ el-Hacc 22/78.

¹¹⁵⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 377.

¹¹⁵⁷ Bihbehânî, *Resâil*, 364.

üçüncü kategoride ihtiyat ve tevakkuf ilkesi uygulanır. İkinci grupta mütalaa edilen rivayetlere gelince bunlar, hükmü bilinmeyen meseleler hakkında bir hüküm verilmemesini ve bunlar hakkında imamlara müracaat edilmesini öğütlemektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda ibâha ve berâet ilkesine tutunmak yerine imamların konuyla ilgili hüküm vermesini beklemek ve tevakkuf etmek gerekmektedir. Bu yaklaşım da Esterâbâdî'ye aittir. O, "Berâet-i asliyye ile Allah'ın hükümlerinin nefyine tutunmak caiz olsaydı imamlar tevakkufu gerekli görmezlerdi, halbuki tevakkufu öngören rivayetler açık hükmü bulunmayan konularda bunun gerekliliğini açıkça ifade etmektedir."¹¹⁵⁸ diyerek yaklaşımı temellendirmiştir. Üçüncü grupta mütalaa edilecek rivayetler ise Allah'ın her konuda bir hükmü olduğunu ve onu ehline (imamlar) emanet ettiğini bildirmektedir. Bu rivayetler de imamlara tevdi edilen hükmün, ibâha hükmüne münafî olacağına ve dolayısıyla yanlış hüküm verileceğine delalet etmektedir.¹¹⁵⁹

Bu konuda uzlaşmacı bir tavır sergileyen Kummî, mezkur rivayetleri, hususi olarak meselenin hükmünün beyanı konusunda zannî delillerin tearuz ettiği durumlara hamledileceğini, bu konuda hem müctehidlerin hem de Ahbâriyye'nin tevakkuf ettiğini, bir bakıma hemfikir olduğunu, ancak hükmü meçhul kalan meselenin hükmünü tespit noktasında ihtilaf ettiklerini kaydeder. Bu durumda müctehidlerin berâet-i asliyyeyi, Ahbâriyye'nin ise ihtiyatı benimsediklerini ifade eder.¹¹⁶⁰ Kummî, tevakkufla ilgili öne sürülen rivayetlerin gereğiyle amel ettiklerini açıkladıktan sonra bunu şöyle açıklar: Usûliyye özel olarak hükmü bilinmeyen meselelerde hüküm vermekten kaçınır. Burada onların yaptıkları şey, hakkında nas olmayan konularda kitap, sünnet ve icmâın gösterdiği doğrultuda hareket etmektir ki bu da berâet ilkesidir.¹¹⁶¹ Kummî bu yaklaşımıyla, nassın olmadığı konularda zaten nasların genel hükümleri doğrultusunda hareket edildiğini ifade ederek Ahbâriyye'ye ihtiyata tutunulmasına gerek olmadığını söylemiş olmaktadır.

Bu rivayetler usulcüler tarafından farklı açılardan değerlendirilmiştir:

a. Rivayetlerin Kur'an'a muvafık olması gerekir. Kur'an'a muvafık olmayan rivayetler delil olmaz.¹¹⁶² Nitekim Allah'ın resulü şöyle buyurmuştur: "Allah'ın kitabına uygun olanı alınız, muhalif olanı ise bırakınız."¹¹⁶³ Şu halde tevakkufu tavsiye eden rivayetler, yeryüzündeki nimetlerin kullar için

¹¹⁵⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 106.

¹¹⁵⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 63-64; Yusuf Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-mültekatâtî'l-yûsufiyye* (Lübnan: Dâru'l-Mustafa li İhyâi't-Türâs, 1423), I, 181-182.

¹¹⁶⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 46-47.

¹¹⁶¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 59.

¹¹⁶² Bihbehânî, *Resâil*, 361.

¹¹⁶³ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 53.

yaratıldığını bildiren ayetlere muhalif, ibâhayı söyleyen rivayetler ise ilgili ayetlere muvafıktır. Öte yandan teslîs rivayeti vb. rivayetler, Kur'an'a ve aklî delillere muarız olduğu için berâet ve ibâhaya delalet eden rivayetlerin kuvvet derecesine erişemez.¹¹⁶⁴

b. Bu rivayetlerin bir kısmı ihtiyat değil tevakkufla ilgilidir. Tevakkuf rivayetlerine bakıldığında imama ulaşılabilen durumlarda ona ulaşım meselenin hükmünü öğreninceye kadar tevakkuf edilmesi tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla bu rivayetleri, imama ulaşılabilen dönemle sınırlı tutmak gerekir. İmamın gaybette olduğu dönemlerde ise tevakkuf etmek gerekmez, bu rivayetlerden birinin tercih edilmesi gerekir.¹¹⁶⁵

c. Tevakkuf ve ihtiyatı tavsiye eden rivayetler olduğu gibi berâet ve ibâha ilkesine atıf yapan rivayetler de vardır. Bu rivayetler arasındaki tearuzun giderilmesi için bunların ya cem edilmesi ya da bunlar arasında tercihte bulunulması gerekir. Bu durumda rivayetlerin cemi mümkün değilse berâeti destekleyen rivayetlerin esas alınması gerekir. Zira bu rivayetler hem daha çok hem de sened açısından daha güvenilir, delalet açısından da daha açıktır. Öte yandan berâet ilkesi, zorluk, sıkıntı ve zararı nefyetmektedir. Bu açıdan da tevakkuf rivayetleri yerine berâet rivayetleri tercihe şayandır.¹¹⁶⁶

d. Teslîs rivayetlerinde geçen şüpheli şeylerin irtikap edilmesinin yasaklanması, şer'î kaynaklara müracaat imkanı varken bu kaynaklara rücu edilmemesi halinde söz konusudur. Zira diğer rivayetlerle birlikte konu değerlendirildiğinde ortaya böyle bir sonuç çıkmaktadır.¹¹⁶⁷

e. Bu rivayetlerin tevakkuf ve ihtiyatın vacip oluşuna delalet etmesi kabul edilebilir değildir. Bu rivayetler olsa olsa müstehaplığa ve ihtiyatın evla oluşuna delalet eder. Nitekim bu rivayetleri inceleyen kimse bunların vaaz ve nasihat bağlamında söylendiğini ve berâet ilkesinin delillerine mukavemet edecek güçte olmadığını anlar.¹¹⁶⁸

f. Usûliyye ise ihtiyatın gerekliliğini emreden ahlâda geçen emir kiplerinin vücûba değil nedbe delalet ettiği kabul eder ve ifade ettiğimiz gibi ihtiyatın bazı durumlarda müstehap olduğu sonucuna varır.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 65.

¹¹⁶⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 81-82.

¹¹⁶⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 362 vd.; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 60.

¹¹⁶⁷ Hâirî, *el-Fusûlû'l-garaviyye*, 355.

¹¹⁶⁸ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 60-61, 101.

¹¹⁶⁹ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 210.

g. Bu rivayetlerin çoğu kıyasla amel etmeyi yasaklamakla ilgilidir. Dolayısıyla bu rivayetlerin konuyla ilgisi yoktur. Bunlar, hükmü meçhul olan konularda berâet ilkesinin umumi hükmünü işletmeye mani değildir.¹¹⁷⁰

3. Usulcülerin İhtiyat ve Tevakkufla İlgili Görüşleri

İhtiyatın hangi durumlarda devreye gireceği konusu usulcüler tarafından tartışılmış ve bu ilkenin üç alanda söz konusu olabileceği değerlendirilmiştir. Bunlardan birincisi hakkında nas olmayan meselelerdir. İkincisi hükmün konusunda şüphe olan meselelerdir. Üçüncüsü de nasların tearuzu vb. nedenlerle hükmün kendisinde şüphe olan meselelerdir. Ahbâriyye ve Usûliyye, özellikle hakkında nas bulunmayan ve hükmün kendisinde veya konusunda şüphe olan meseleleri zengin rivayet malzemesi etrafında tartışmıştır. Kummî Ahbâriyye'nin bunların hepsinde mutlak olarak ihtiyatın vacip olduğunu savunduklarını ifade ederken¹¹⁷¹ A'recî onların ihtiyat ve tevakkufla ilgili rivayetlerden hareketle hükmü bilinmeyen, hakkında nas olmayan veya denk delillerin tearuz ettiği konularda ihtiyat ilkesine tutunduklarını; ancak hükmü bilindiği halde hükmün konusu hakkında şüphe edilen konularda ise ibâha ilkesine tutunduklarını belirtmiştir.¹¹⁷²

Usulcülere gelince onlar ihtiyat hakkında tek bir hüküm vermemişler, duruma göre üç farklı hükümden bahsetmişlerdir. Bunlardan birincisi, ihtiyatın ne vacip ne müstehap olduğu, ikincisi müstehap olduğu, üçüncüsü de vacip olduğu şeklindedir.

İhtiyatın ne vacip ne de müstehap olduğu konular, hakkında nas olmayan meselelerdir. Usûliyye bu tür konularda ihtiyat ilkesini kabul etmez ve bunun yerine berâet ilkesini işletir. Bihbehânî bunu, “Kesin ve tam bir delil sabit olmadıkça yükümlülükten berâet ilkesi asıldır.” diyerek ifade eder.¹¹⁷³ Kummî'ye göre hakkında nas olmayan konuları şüpheli olay olarak değerlendirmek doğru değildir. En fazla hususi hüküm bakımından şüpheli olduğu söylenebilir. Umumi hüküm açısından ise hükmü bilinmeyen konularda aklın bir zarar idrak etmediği ve mahza faydalı olan fiillerin helallığı noktasındaki açık hüküm devreye girmektedir. Şayet bilinmeyen gizli bir zararın olduğu farz edilse bile Şâri'in bu konudaki ruhsat hükümlerine başvurulur.¹¹⁷⁴ A'recî de bu konuda Kummî'ye katılır. Ona göre “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine beyan

¹¹⁷⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 60-61, 74.

¹¹⁷¹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 76.

¹¹⁷² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 461-462.

¹¹⁷³ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 445-446.

¹¹⁷⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 62.

etmeden, onları yoldan çıkmış sayacak değildir."¹¹⁷⁵ ayeti ve "Emir ve nehiy varit olmadıkça her şey serbesttir"¹¹⁷⁶ rivayeti gereğince beyanın olmadığı durumlarda ihtiyat olmaz. Öte yandan ihtiyata tutunmak; zanna tâbi olmak, bilgi olmaksızın bir şeye hükmetmek ve Kur'an'a arz etmeden haber-i vâhidle amel etmek anlamına gelir ki bunlar yasaklanmıştır. Beyanın olmadığı durumda ihtiyatla hareket etmek, mücerret ihtimal üzerine hüküm bina etmektir.¹¹⁷⁷ Sonuç olarak teklifin bir kaynağı yoksa ihtiyat vacip değildir. Mücerret ihtimale binaen ihtiyatla teklifi ispat etmek, mahzurlu bir teşrî'dir.¹¹⁷⁸ Örneğin bir fiilin veya hareketin namaza dahil olup olmadığına şüphe edilmesi durumunda zimmetin berâeti asıl kabul edilmiştir. Dolayısıyla o fiilin veya hareketin ifasıyla zimmetin meşgul olmadığı sabit olur. Zira namazın vacipliğine delalet eden deliller, namazın cüzlerini ve hareketlerini belirlemiştir. Bunun dışında kalan fiiller ve hareketlerde berâet asıldır. Ahbâriyye'nin, hakkında nas olmadığı halde namaza dahil olup olmadığına şüphe edilen bu fiillerin ifasını ihtiyat gereği vacip kılması çok zayıf bir görüştür.¹¹⁷⁹

İhtiyatın müstehap olduğu durumları ise Bihbehânî şöyle sıralamıştır: Teklifi gerektiren nakıs bir delilin varlığı, delilin bir açıdan teklif ihtimali içermesi, teklife delalet eden aynı kuvvette başka bir delilin berâete delalet eden delille tearuz etmesi.¹¹⁸⁰ Mehdî en-Nerâkî teslîs rivayetini değerlendirirken Usûliyye'nin ibâhaya delalet eden rivayetlerle tevakkufa delalet eden rivayetleri cem ederek şüpheli durumlarda ihtiyatla hareket etmeyi müstehap gördüğünü ifade etmiştir.¹¹⁸¹ A'recî de ihtiyatın şu durumlarda müstehap olduğunu ifade etmiştir: Teklifi ve vaz'î hükümlerde delillerin ve emârelerin tearuzu sebebiyle hükmün kendisinde şüphe edilmesi; mahsûr¹¹⁸² olan bir meselede hükmün konusunda veya hükmün edasında şüpheyne düşülmesi.¹¹⁸³ Kummî'ye göre de hükmün konusunda şüphe olan durumlar ile iki nassın tearuz ettiği durumlarda ihtiyat caiz ve müstehaptır.¹¹⁸⁴ O bu konuda sünnet

¹¹⁷⁵ et-Tevbe 9/115.

¹¹⁷⁶ Ebû Ca'fer Tûsî, *el-Emâlî* (Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414), 669.

¹¹⁷⁷ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 490, 492.

¹¹⁷⁸ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 491.

¹¹⁷⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 79.

¹¹⁸⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 445-446.

¹¹⁸¹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 137.

¹¹⁸² Usûliyye, hakkında şüphe edilen meseleleri mahsûr ve gayr-i mahsûr şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu ayrımla ilgili bilgi için bu bölümde yer alan "Hükmün Konusunda Şüphe" başlığına bakılabilir.

¹¹⁸³ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 490, 492.

¹¹⁸⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 62, 95.

hükümlerine delalet eden delillerde gösterilen müsamaha¹¹⁸⁵ konusundaki görüşleri ve özellikle ibadet alanında ihtiyatı tavsiye eden rivayetleri dikkate alarak bu sonuca ulaşmıştır.¹¹⁸⁶

Nasların tearuzu durumunda hükümde şüpheye düşülmesi durumunda nasıl hareket edileceği konusu, köpeğin yaladığı kabın temiz olması için kaç defa yıkanması gerektiği hakkında varit olan rivayetler bağlamında tartışılmıştır. Bu rivayetlerin bir kısmında söz konusu kabın bir, bir kısmında üç, bir kısmında da yedi defa yıkanması gerektiği geçmektedir. Dolayısıyla hükümle ilgili naslar tearuz etmektedir. İhtiyatın vacip olduğu görüşünde olanlar, “Şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.” (عـ ما لا يريك الى ما لا يريك)¹¹⁸⁷ rivayetini esas alarak kesin olarak sabit olan zimmetin meşguliyetinden dolayı ihtiyatla hareket edilmesi gerektiğini ve bu nedenle en çok olan sayının esas alınmasını ifade etmişlerdir. Bu rivayette geçen “mâ” edatının umum ifade etmesinden dolayı rivayeti, genel olarak şüpheli olan şeylerin tamamının terk edilmesinin gerekli olduğu şeklinde anlamışlardır.¹¹⁸⁸ Bu görüşe itiraz edenler, hadisin, haber-i vâhid olduğu ve usul meselelerinde haber-i vâhidle amel edilmeyeceği; ayrıca berâet-i asliyye ilkesi gereği birden fazla yıkamalar hakkında zimmetin meşgul olmadığını, dolayısıyla ihtiyatla hareket edilmesinin zorunlu olmadığını söylemişlerdir.¹¹⁸⁹ Kummî bu konu hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Kabın temizlenmesi konusunda zimmetin meşguliyeti ancak iki işten (bir veya üç defa yıkama) biriyle veya bunların en azıyla sabit olur. Zira zimmetin temizleme emriyle meşguliyeti sabittir. Ancak bu temizlemenin kaç defayla olacağı kesin değildir. Şu durumda bu iki işten birini tercih ettirecek bir sebep yoktur. Bundan dolayı söz konusu delillerin muktezası tahyîrdir. Tahyîr de berâet ilkesinin muktezasıdır. İki delilin tearuz ettiği durumlarda tahyîr ve en azının seçilmesinin caiz olması esastır. Kummî’ye göre temizlemenin vücûbundan zimmetin berâeti ancak kesin olarak zimmetin meşgul olduğu bilinen yıkamanın ifasıyla mümkün olur. Bu da bir kezdır. Diğer yıkamalar berâet ilkesi

¹¹⁸⁵ Bu konu, çağdaş Ca’ferî usulünde *kâidetü’l-tesâmuh fî edilleti’s-sünen* adıyla kaide haline getirilmiştir. Kaide, özellikle vacip ve haram dışındaki mekruh ve müstehap gibi teklifi hükümlerin tespitinde kullanılan haber-i vâhidlerle amel etme şartlarında müsamahalı davranılması anlamına gelmektedir. Bu kaide Sünnî usulünde faziletli ameller konusunda zayıf rivayetlerle amel etme konusu bağlamında ele alınmıştır. Bu kaideye temel teşkil eden delillerden biri, Hişâm b. Sâlim’in Ca’fer es-Sâdık’tan aktardığı şu rivayettir: “Kendisine Hz. Peygamber’den rivayetle sevaplı ameller konusunda bir şey ulaşp da onunla amel eden kişi, Allah’ın resulü onu söylememiş olsa da bu amelinden dolayı sevap kazanmış olur.” Rivayet için bkz. Âmilî, *Vesâilü’s-Şîa*, I, 81. Kaide hakkında bilgi için bkz. A’recî, *el-Mahsûl*, II, 204-210; Ahmed en-Nerâkî, *Avâidü’l-eyyâm*, II, 333-337; Tabâtabâî, *Mefâtihü’l-usûl*, 346-351; Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 352-353; Mişkînî, *Istîlâhâtü’l-usûl*, 189-191; Sankûr, *el-Mu’cemu’l-usûlî*, I, 512; Ca’fer Sübhânî, *el-Mebsût fî usûli’l-fıkh* (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1431), III, 487-496; Muhammed Ali Ensârî, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyyeti’l-müeyyessere ve yeliha el-mülhakü’l-usûlî* (Kum: Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî, 1415), IX, 541-554; Muhammed Cevâd Lenkerânî, *Kâidetü’l-tesâmuh fî edilleti’s-sünen* (Kum: Merkez-i Fikhî-i Eimme-i Athâr, 1396).

¹¹⁸⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 95.

¹¹⁸⁷ Âmilî, *Vesâilü’s-Şîa*, XVIII, 127.

¹¹⁸⁸ Kazvîni, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 209.

¹¹⁸⁹ Hillî, *Me’âricü’l-usûl*, 216-217.

gereği nefyedilmiştir. Bu görüşe mukabil bazı usulcüler necâsetin istishâbını öne sürerek yedi defa yıkamadan temizlemenin sağlanmayacağını öne sürseler de Kummî, iki delilin kuvvet bakımından denk olması durumunda tahyîrin söz konusu olduğunu ve bu durumda en az olanla yetinilmesinin sabit olduğunu kaydeder.¹¹⁹⁰

İhtiyatın vacip olduğu durumlara gelince bu, bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz iştigal kaidesinin işletildiği durumlarda söz konusudur. Bihbehânî ihtiyatın hücciyeti için öne sürülen rivayetlerin umum ifade etmediğini, ancak teklife konu olan şeyde şüphe edilmesi durumlarıyla tahsis edilmiş olduğunu ifade etmektedir. Şüpheli durumlara şu örnek verilmektedir: İki kaptan birine necâset damladığı bilinir, fakat bunlardan hangisine damladığı bilinmezse burada ihtiyat ilkesiyle amel edilir. Bu örnekte necâset hükmü kesin olarak bilinmektedir. Ancak necâsete konu olan kabın hangisi olduğu bilinmemektedir. Mükellef teklif sorumluluğundan kurtulmak için ihtiyat ilkesini uygular ve her iki kabı da kullanmaktan kaçınır.¹¹⁹¹ Bu yaklaşımdan anlaşılmaktadır ki; hüküm bilinmekle birlikte hükmün konusunda şüpheyne düşölmesi durumunda Şâri'e imtisal için ihtiyata tutunularak bütün ihtimallerden kaçınılmasının gerekli olduğu ifade edilmektedir. Örnekte de göröldüğü üzere necis kabı kullanmanın hükmü kesin olarak bilinmektedir. Ancak kapların hangisinin necis olduğu, yani hükmün konusu üzerinde şüphe meydana gelmektedir. Bu durumda zimmetin yakînî berâetini sağlamak için ihtimallerin hepsinin dikkate alınması gerekmektedir.

Bihbehânî berâeti savunmakla birlikte özellikle ihtiyatın tavsiye edildiği konularda ihtiyatı şöyle savunmuştur: "İhtiyat, kurtuluş yoludur ve yol gösteren imamların istediği tavidir. Özellikle de ferç konusunda... Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a bid'î talakla üç kez boşanmış bir kadınla evlenmenin cevazı konusunda görüşü sorulmuş, o da 'Bu ferçtir. Ferç konusu çok ciddidir. Çocuk ondan doğar. Biz (bu konuda) ihtiyatlı davranırız.' rivayeti¹¹⁹² varit olmuştur."¹¹⁹³ O, *el-Fevâidü'l-usûliyye* isimli eserinde de benzer bir yaklaşım sergilemiştir: "Daha uygun olan yaklaşım, mümkün mertebe şüpheli durumlardan kaçınmak, fetvada ihtiyatı tercih etmek ve imkan varsa berâet ilkesine yaslanmamaktır. Zira ihtiyatla ilgili varit olan haberler gayet çoktur. Her ne kadar berâet ilkesine yaslanmaya bir mani yoksa da özellikle şaşkınlık zamanında (gaybet döneminde) ihtiyata tutunmak kurtuluş yoludur. Özellikle nikah vb. hususlarda ihtiyatı tercih ederek içtinap etmek elbette gereklidir."¹¹⁹⁴

¹¹⁹⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 80, 81.

¹¹⁹¹ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*, 218-219.

¹¹⁹² İlgili rivayet için bkz. Küleynî, *el-Fürû' mine'l-kâfî*, V, 423; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia*, VII, 470; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 492.

¹¹⁹³ Bihbehânî, *Resâil*, 419; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 245.

¹¹⁹⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 249.

Neticede Ahbâriyye ihtiyat ve tevakkufla ilgili rivayetleri esas alırken Usûliyye berâet ve ibâha rivayetlerine tutunmakla beraber yer yer Ahbâriyye ile aynı görüşü savunmuştur. Nitekim Bihbehânî, helal ile haramın karıştığı malların, haram olan kısmı kesin olarak bilinmedikçe kullanımının cevazını ifade eden rivayetleri gerekçe göstererek hükmün konusundaki şüphe gayr-i mahsûr ise berâet ve ibâhanın esas olduğunu, ancak naslarda veya icmâ edilen görüşlerde ihtiyatla hareket edilmesi tavsiye edilen hususlarda ihtiyatla hareket edilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁹⁵

H. ASÂLETÜ'T-TAHÂRE

Berâet ilkesi kendi altında tali ilkeler barındırır. Maddi varlıklarda tahâret ilkesi de bunlardan biridir.¹¹⁹⁶ Asâletü'l-berâe kapsamında değerlendirilen bu ilke Usûliyye ve Ahbâriyye tarafından kabul edilir.¹¹⁹⁷ Tahâret fıkhıta hades (manevi pislik) ve hubsun (maddi pislik) mukabili olarak kullanılır. Genellikle hadesten veya hubstan tahârette şüphe edilen durumlarda bu ilke kullanılır. Bu şüphe, hükmün kendisinde olduğu gibi hükmün konusunda da olabilir.¹¹⁹⁸ Bu ilke daha ziyade fıkhnın ibadetler bölümünde kullanıldığı için dar kapsamlı bir kaide olarak kabul edilmiştir.

Tahâret ilkesi şer'îden elde edilmiş bir ilke olarak kabul edilmiştir.¹¹⁹⁹ Zira tahâret, necâset gibi vasıflar, şer'î bildirimle bilinmektedir. Bu nedenle Bahrânî bu ilkeyi, "asıllar" (*usûl*) adını verdiği şer'î kaidelerden biri olarak ele almıştır.¹²⁰⁰

Bu ilkenin berâet ilkesiyle ilişkisi şöyle kurulmuştur: Şer'î necâsetin özellikle namazla ilgili ibadetlerin sıhhatine etki edecek bir özelliğe sahip olduğu ve bundan kaçınmanın vacip olduğu göz önüne alındığında bunun bir teklif olduğu anlaşılmaktadır. Mükellefiyet noktasında ise asıl olan zimmetin berâetidir ve dolayısıyla eşyanın tâhir olmasıdır.¹²⁰¹ Başka bir ifadeyle tahâretin aksine necâset ile teklif arasında lâzım-melzûm ilişkisi vardır. Ortada bir necâset varsa bununla ilgili mutlaka bir teklif de vardır. Tahârette ise yükümlülük yoktur. Bu nedenle mükellefin zimmeti yükümlülüğünden beridir.¹²⁰²

¹¹⁹⁵ Bihbehânî, *Resâil*, 400.

¹¹⁹⁶ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 15-16; a.mlf., *Enisü'l-müctehidîn*, I, 386.

¹¹⁹⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 517.

¹¹⁹⁸ Abdülfettah el-Hüseynî Merâğî, *el-Anâvîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1425), I, 483.

¹¹⁹⁹ Tûnî, *el-Vâfiye*, 184.

¹²⁰⁰ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 134-140.

¹²⁰¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 518; Merâğî, *el-Anâvîn*, I, 487.

¹²⁰² Merâğî, *el-Anâvîn*, I, 489.

Tahâret ilkesi, yokluk ilkesiyle de ilişkilendirilmiştir: Tahâret aslında necâsetin yokluğu demektir. Zira necâset sonradan var olan bir şeydir. Eşyada asıl olan yokluk olup, onun varlık sahasına çıkması bir illete bağlıdır. Dolayısıyla necâsetin yokluğu asıl olunca tahâret sabit olmuş olur.¹²⁰³

Tahâret ilkesi bir açıdan ibâha ilkesiyle de ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki ibâha aslının işletildiği her yerde ona bağlı olarak tahâret ilkesi de işletilir. Zira necis olan hiçbir şey mubah değildir.¹²⁰⁴ Lâzım ile melzûm nasıl birbirinden ayrılmıyorsa bunlar da birbirinden ayrılmazlar.¹²⁰⁵

Asâletü't-tahâre ilkesinin hücciyeti konusunda çeşitli argümanlar kullanılmıştır. Öncelikle eşyanın helalliğine delalet eden “*O (Allah), yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratmıştır.*”¹²⁰⁶ ayeti eşyanın tâhir olduğunu ispat için de kullanılmıştır.¹²⁰⁷ İlkenin ahabardan delilleri ise “Pis olduğunu öğreninceye kadar her şey temizdir.”¹²⁰⁸ ve “Pis olduğu bilininceye kadar bütün sular tâhirdir.”¹²⁰⁹ rivayetleridir. Ayrıca Ca'ferî fakihlerin bu ilke üzerinde ittifak etmeleri de ilkenin hücciyeti için belirtilen hususlardandır. Konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme de yapılmıştır: Necâset olduğunda şüphe edilen şeylerde tevakkuf ve ihtiyat esas olsaydı bu görüş, umûmü'l-belvâ olması hasebiyle meşhur olur ve tevatür seviyesine ulaşırdı. Halbuki bunun tam aksi olan tahâret ilkesi meşhur olmuştur. Öte yandan bu ilkenin kabul edilmemesi halinde zorluğun ortaya çıkacağı, bunun da dinde nefyedildiği de belirtilmiştir.¹²¹⁰

II. ASÂLETÜ'L-İBÂHA

A. TANIMI VE MAHİYETİ

İbâha, bir fiilin yapılması veya yapılmaması daha tercih edilebilir olduğu halde mutlak manada bir fiilin yapılmasına veya yapılmamasına verilen kapsayıcı izin olarak tarif edilmiştir.¹²¹¹ Asâletü'l-ibâha ise hakkında nassın varit olmadığı nesnelerde asıl olanın helallik, fiillerde ise asıl olanın mubahlık

¹²⁰³ Merâğî, *el-Anâvîn*, I, 487.

¹²⁰⁴ Bu genelleme Ca'ferî fıkıhı açısından doğru değildir. Zira örneğin köpek Ca'ferî mezhebinde necisü'l-ayn olmasına rağmen avlanma vb. hususlarda ondan faydalanmak mubahtır. Bkz. İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Muntehe'l-matlab fî tahkiki'l-mezheb* (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1429), III, 366.

¹²⁰⁵ Merâğî, *el-Anâvîn*, I, 489.

¹²⁰⁶ el-Bakara 2/29.

¹²⁰⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 518; Merâğî, *el-Anâvîn*, I, 491.

¹²⁰⁸ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia*, I, 284; Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, III, 467.

¹²⁰⁹ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, I, 142.

¹²¹⁰ Kâşifülgitâ, *Keşfü'l-gitâ*, I, 199.

¹²¹¹ Kazvîni, *Netâici'l-efkâr*, 160.

olması şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir tanıma göre ise ibâha ilkesi, hakkında herhangi bir nassın olmadığı veya gerek umumi gerekse hususi şer‘î bir delile ulaşamadığı durumlarda ibâhaya hükmedilmesidir.¹²¹² Çağdaş çalışmalarda ise ibâha ilkesi, helallik ve haramlık arasında şüphenin varit olduğu konularda ibâhaya tutunulması olarak tarif edilmiştir.¹²¹³

Usulcülerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği ibâha ilkesine göre peygamber gönderilmeden önce ve hakkında nas bulunmayan meselelerde Şâri‘ tarafından mükellefe yöneltilen fiil ve terk talebi yoktur. Bu durumda mükellef için “eşyada helallik”, “fiillerde ibâha” söz konusu olur.¹²¹⁴ İbâhanın asıl olduğunu kabul edenler, mubahlık için ayrıca delil aramazlar.

Bazı usulcüler berâet ilkesiyle ibâha ilkesi arasındaki ilişkiye ve farklara dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Mehdî en-Nerâkî, ibâha ilkesini berâet ilkesi altında mütalaa etmiştir. “Asâletü’l-Berâe” başlığı altında da ifade ettiğimiz üzere Nerâkî’ye göre berâet ilkesi kendi altında farklı ilkeler barındırır ve temelde iki kısma ayrılır. Birincisi, Allah haklarından beri olmaktır. Allah haklarından beri olmak da kendi için ikiye ayrılır. Birincisi, hurmet ve kerâhetin nefyi ilkesidir. Buna nas olmayan konularda ibâha ilkesi de denilir. Allah haklarından beri olmanın ikinci kısmı ise vücûb ve istihbâbın nefyi ilkesidir. Buna göre mükelleflerin zimmetleri, hilafına bir delil olmadıkça şer‘î yükümlülüklerden beridir. Berâet ilkesinin ikinci kısmına gelince zimmetini meşgul eden bir olay vaki olmadıkça kişinin kul haklarından zimmetinin beri olmasıdır.¹²¹⁵ Bu taksime göre ibâha ilkesi berâet ilkesinin bir uzantısı ve doğal sonucu olarak değerlendirilmektedir. Hâirî de bu konuda benzer görüşlere sahiptir. Ona göre berâet; vücûb, nedb, hurmet ve kerâhet hükümlerinin nefyine tutunmaktır. Bunların nefyine tutunulduğunda ibadet dışındaki alanlarda ibâha hükmü sabit olur.¹²¹⁶

İsfahânî berâet ve ibâha ilkelerini *asâletü’n-nefy* başlığı altında toplamıştır. Ona göre *asâletü’n-nefy* aksine bir durum ortaya çıkıncaya kadar vücûdî bir işin yokluğu ilkesidir. Bu vücûdî iş, kişiyi herhangi bir fiille yükümlü tutmanın yokluğu kabul ediliyorsa buna asâletü’l-berâe; herhangi bir terkle yükümlü tutmanın yokluğu kabul ediliyorsa buna da asâletü’l-ibâha denir.¹²¹⁷ İsfahânî’nin bu ifadelerinden berâet ilkesinde olduğu gibi ibâha ilkesini de mükellefiyetin yokluğu bağlamında ele aldığını söyleyebiliriz.

¹²¹² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 100.

¹²¹³ Ensârî, *el-Mevsûatü’l-fikhiyyeti’l-müeyyessere ve yeliha el-mülhakü’l-usûlî*, I, 440.

¹²¹⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü’l-müctehidîn*, I, 386.

¹²¹⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 15-16; a.mlf., *Enîsü’l-müctehidîn*, I, 386.

¹²¹⁶ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 352.

¹²¹⁷ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müstersidîn*, III, 543.

Hâirî ibâha ile berâet ilkeleri arasında şöyle bir fark olduğuna dikkat çekmiştir: Berâet ilkesi hem ibâhaya ihtimali olan hem de olmayan konularda cari iken ibâha ilkesi sadece ibâhaya ihtimali olan durumlarda caridir. Bundan dolayı ibâha ilkesi berâet ilkesinden daha hususidir.¹²¹⁸

Kazvînî ise berâet aslı ile ibâha aslı arasındaki farkları şöyle sıralamıştır: İbâha aslı mutlak ve kapsayıcı izni ifade ederken berâet aslı mükellef hakkındaki özel izni ispat eder. İbâha aslı tahrîmî şüphe konusundaki hükmü açıklarken berâet aslı vücutî şüphe hakkındaki hükmü izah eder. İbâha ilkesiyle ortaya konulan hüküm ictihâdî iken berâet ilkesiyle ulaşılan hüküm fekâhetîdir.¹²¹⁹ İbâha-i asliyye, şer‘ varit olmadan önceki durumla alakalı iken berâet ilkesi şer‘ varit olduktan sonra delile ulaşılamayan konularla ilgilidir. İbâha ilkesi kendisinden istifade edilebilecek nesnelere taalluk ederken berâet ilkesi gerek nesnelere taalluk etsin gerekse etmesin her türden fiille ilgilidir. İbâha ilkesi sadece menfaat emaresi bulunan fiillerin hükmünü açıklarken berâet ilkesi menfaat olsun veya olmasın kendisinde mefsetet emaresi bulunmayan fiilleri kapsar. İbâha ilkesi bir fiil hakkındaki ibâha hükmünü ispat ederken berâet ilkesi vücut ve hurmet bakımından mükellefiyeti nefyeder. Bu nedenle berâet ilkesine *asâletü’n-nefy* de denilmiştir.¹²²⁰

Eşya ve fiillerde asıl olanın ibâha olduğunu söyleyenlerden bir kısmı bu hükmün zâhirî, bir kısmı da vâkıf¹²²¹ olduğunu söylerler.¹²²² Ulaşılan ibâha hükmünün vâkıf mi yoksa zâhirî mi olduğu noktasında şöyle bir ayırım yapılmıştır. Hükmü araştırılan konu şayet umûmü’l-belvâ olan meselelerden ise ulaşılan ibâha hükmü vâkıfîdir. Zira insanların sıkça karşılaştığı meselelerde hüküm ibâha dışında bir hüküm ise imamlara konuyla ilgili sorulmaması ve onların da bunu bildirmemesi mümkün değildir. Bildirmediğine göre fiillerde asıl olan hükmün varlığına koruduğuna hükmedilir. Ancak umûmü’l-belvâ olmayan meselelerde imamlara bu konuların sorulmaması nedeniyle vâkıf hükmün öğrenilemediği değerlendirilir. Bu takdirde ulaşılan hüküm zâhirî olmaktadır. Ancak bu konuda şöyle bir itiraz da varit olmuştur: İmamlar umûmü’l-belvâ olan ve kendisine sorulan meseleleri kimi zaman takıyye, fitne endişesi vb. sebeplerden dolayı izhar edememişlerdir. Nitekim İmâmiyye’nin inanişına göre olmuş ve olacak her meselenin hükmü Allah katında bellidir ve bunları imamlara tevdi etmiştir. Ancak imamlar, fitnenin zuhur etmesinden çekindikleri için bunları izhar edememişlerdir. İzhar ettiklerinin de hepsi yine fitne endişesinden dolayı sonraki nesillere ulaşmamıştır.¹²²³ Dolayısıyla bu durumda ibâha hükmüne

¹²¹⁸ Hâirî, *el-Fusûlû’l-garaviyye*, 352.

¹²¹⁹ Kazvînî bu görüşüyle ibâha aslının ictihâdî bir delil, berâet aslının ise fekâhetî bir delil olduğunu kabul etmiş bulunmaktadır.

¹²²⁰ Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 139-142.

¹²²¹ Vâkıf hüküm-zâhirî hüküm ayrımı hakkında bilgi için birinci bölümde yer alan “Usûl-i Ameliyye” başlığına bakılabilir.

¹²²² Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 28; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 446-447; Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 183.

¹²²³ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 45-46.

vâkıf hüküm demek mümkün değildir.¹²²⁴ Bu itiraz yerinde gözükmemektedir. Zira imamların ve ona tâbi olan kimselerin gerekli gördükleri durumlarda takıyyeye başvurdıkları bilinen bir husustur. Bu nedenle Ca'ferî usulünde kesin nasla ve aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükümlerin vâkıf; berâet, ibâha gibi akli ilkelerle ulaşılan hükümlerin de zâhirî olduğu yerleşik görüş olmuştur.

Bazı usulcüler ibâha-i asliyyeyi dayandığı deliller açısından akli ve şer'î olarak ikiye ayırmışlardır. Buna göre şer'in varit olmasından önce aklen sabit olan ve şer' varit olduktan sonra da devam eden ibâhaya ibâha-i akliyye denilmektedir. Bu ibâha hükmü, aklın hükmüne dayanmaktadır. Buna mukabil ibâha hükmü, naslarda ve ahbârda yer alan delillere dayanıyorsa buna da ibâha-i şer'iyeye denilmektedir.¹²²⁵

İbâha ilkesinin cari olması için bazı şartlar ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi, herhangi bir zararın terettüp etmemesi, diğeri de üçüncü kişiler hakkında bir tasarruf içermemesidir.¹²²⁶ Ayrıca haramlığı hususunda şüphe edilen meselelerde ibâha ilkesinin işletilebilmesi için ictihad ehliyeti olan kimselerin delilleri araştırması ve bu konuda olanca gücünü harcaması gerekmektedir. İctihad ehliyeti olmayan kimselerin ise doğrudan ibâha ilkesini işletmesi caiz değildir. Bu kimselerin müctehidlere başvurması gerekir.¹²²⁷ Şu halde ictihad ehli kimselerin, hakkında nas olmayan konularda tam bir araştırma yapıp muarız bir hüküm bulamama noktasında zannî görüşe sahip oluncaya kadar ibâha ve berâet ilkelerine tutunması caiz olmaz.¹²²⁸

İbâha ilkesinin, şer'in varit olmasından önce eşyanın hangi esas üzere olduğu tartışmasıyla doğrudan bağlantısı vardır. Eşyanın ibâha üzere olduğunu kabul edenler, ibâha-i akliyyeyi kabul ederken, hazr üzere olduğunu kabul edenler fiillerde ibâha yerine tevakkufu veya hazrı kabul ederler.¹²²⁹ Bundan dolayı konunun temellendirilmesi için hazr ve ibâha konusuna değinmek yerinde olacaktır.

B. HAZR VE İBAHA

İbâha ilkesiyle ilgili tartışmaların odak noktası, şer' varit olmadan önce eşyada -ki burada eşya, yeme, içme gibi a'yâna taalluk eden fiiller anlamındadır- asıl olan hükmün ibâha mı yoksa hazr mı

¹²²⁴ Mehdi en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidin*, I, 400-401; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 167-168.

¹²²⁵ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 442; Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 146-147.

¹²²⁶ Kâşifülgitâ, *Keşfü'l-gitâ*, I, 197.

¹²²⁷ Kâşifülgitâ, *Keşfü'l-gitâ*, I, 198.

¹²²⁸ Kummî, *el-Kavânin*, III, 34.

¹²²⁹ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 442.

olduğu ya da eşyanın hükümsüz mü olduğu konusudur.¹²³⁰ Bu açıdan ibâha ilkesinin, peygamber gönderilmeden önce fiillerin hükmü¹²³¹ konusuyla doğrudan irtibatı vardır. Zira ibâha ilkesi, teşrî‘den önce eşyanın ibâha üzere olduğu kabulü üzerine bina edilmektedir. Teşrî‘den önce ibâhanın asıl olduğunu kabul edenler hakkında nas olmayan konularda bu hükmün devam ettiğini kabul ederler. Bundan dolayı ibâha ilkesi, şer‘den önceki mubahlığın devam etmesi anlamına geldiği için istishâb delilinin bir türü olarak da kabul edilmiştir.¹²³² Şer‘î bildirim öncesi bir şeyin hükmünün hazr mı yoksa ibâha mı olduğu tartışmalarından hareketle aslî hükmün devam etmesi anlamında istishâb, özellikle mütekellimîn usulcileri tarafından hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesine yarayan bir yöntem olarak kullanılmıştır.¹²³³ Nitekim peygamber gönderilmesinden (*bi‘set*) sonra hakkında nas sabit olmayan meseleler hakkında hüküm vermenin, bi‘setten önceki meseleler hakkında hüküm vermek gibi olduğu ifade edilmiştir.¹²³⁴

Şu halde özellikle insanlar tarafından intifaya konu olan nesneler hakkında özel bir delil yoksa aslî ibâha durumunun devam ettiği kabul edilir. Dolayısıyla bi‘setten önceki durumla ilgili hükümler, nas bulunmayan konular hakkında da geçerliliğini korumaya devam etmektedir.¹²³⁵

Şer‘î bildirimden önce ifadesi, herhangi bir nedenden dolayı şer‘î bildirime ulaşamama olarak anlaşılmıştır. Zira genel kabule göre ilk insan aynı zamanda ilk peygamber olduğu için şer‘î bildirimden önceki bir zaman dilimi vakıda olmamıştır. Bu nedenle şer‘in varit olmasından önce ifadesi, mükellefin fetret ehli olması veya ıztırar halinde olması gibi sebeplerle şer‘î bildirimin kendisine ulaşmaması şeklinde yorumlanmıştır. Zamanın peygamberden, imamdan veya şeriatın koruyucusu olacak kimselerden yoksun olmaması kabulü, bu duruma aykırılık teşkil etmez. Zira mükellefin elinde olmayan sebeplerden dolayı şer‘î hükümlere ulaşamaması mümkündür.¹²³⁶ Kazvînî “şer‘ varit olmadan önce” ifadesinin anlamı konusunda beş ihtimal olduğundan bahseder. Bu ihtimallerden birincisi ve ikincisi, şer‘î bildirimin hakiki veya varsayıma dayalı olarak bütün peygamberlerin gönderilmesinden önce anlamına gelmektedir. Üçüncü ihtimal, Hz. Peygamber (s.a.s.) gelmeden önce anlamındadır. Bu ihtimale göre söz konusu dönem, fetret zamanıyla sınırlıdır. Dördüncü ihtimale göre bi‘setten ve şer‘î

¹²³⁰ Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 158-159.

¹²³¹ Konunun Basrî’nin *el-Mu‘temed*’i ile Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sı özelinde ele alındığı bir çalışma için bkz. Ayşegül Yılmaz, “Teşrî‘den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2015), 194-218.

¹²³² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 35.

¹²³³ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *TDVİA* (Erişim 24 Nisan 2021).

¹²³⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 15-16.

¹²³⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 28.

¹²³⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 34.

bildirimden sonra olsa bile şer'î delile ulaşıl原因an durumlarla ilgilidir. Beşinci ihtimale göre ise şer'î delil olsa bile bundan sarfinazar edildiğinde asıl olanın ne olacağı hakkındadır. Kazvî'nî şer'î bildirimin ya yaratılıştan önce veya yaratılışla eş zamanlı olduğu bilgisinden hareketle birinci ihtimalin vakıaya muhalif olduğunu; ikinci ihtimali tartışmanın faydasız olduğunu; üçüncü ihtimalde fetret dönemindeki ibâha hükmüne dair bir delilin varlığının araştırılması gerektiğini; dördüncü ihtimalin de “şer'in varit olmasından önce” ifadesinin zâhir anlamına muhalif olduğunu; beşinci ihtimali de tartışmanın bir anlamı olmayacağını ifade etmiştir. Kazvî'nî'ye göre bu konunun tartışma noktası (*mahallü'nizâ'*) netleştirilmiş değildir.¹²³⁷ Kimileri ikinci ihtimal üzerinde yoğunlaşırken kimileri de dördüncü ihtimali tartışma noktası yapmıştır.¹²³⁸

Eş'ariyye'ye göre şer'in varit olmasından önce akıl sahibi varlıkların fiillerinin bir hükmü yoktur ve dolayısıyla yapıp yapılmamasında bir sakınca yoktur. Bu fiiller ister onsuz yaşamın sürdürülmesi imkansız olan zorunlu fiiller olsun isterse ihtiyarî fiiller olsun fark etmez. Mu'tezile'ye gelince onlar, zorunlu fiiller konusunda Eş'ariyye ile aynı görüşte olmakla birlikte ihtiyarî fiiller konusunda bir ayrıma gitmişler ve fiilleri, aklın hüsnüne ve kubhuna spesifik olarak hükmettiği ve hükmedemediği olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Aklın hükmettiği fiiller hakkında vacip, mendup, mahzur, mekruh ve mubah olmak üzere beş hüküm verdiğini ifade etmişlerdir. Aklın hükmedemediği fiiller konusunda ise onlardan bu konuda ibâha, hazr ve tevakkuf şeklinde üç farklı görüş nakledilmiştir. İbâha görüşünü kabul edenlerin temel argümanı şudur: Allah, insanı faydalanacağı şeylerle birlikte yaratmıştır. İlahî hikmet, yaratma maksadını temin için faydalanılan şeylerin mubah olmasını gerektirir. Aklın hükmedemediği fiillerde ibâha hükmünün verilmesi, hususi ve tafsîlî olarak değildir. Zira akıl, meyve yemek veya güzel bir kokuyu koklamak örneğinde olduğu gibi herhangi bir fiildeki hasen veya kabih kılıcı vasfı idrak edememektedir. Ancak bu durum, aklın ibâha hükmünü icmâlî hüküm olarak vermesine mani değildir. Buradaki ibâha hükmü, genel bir izin ve bir şeyin kullanımında veya bir fiilin yapılmasında veya yapılmamasında bir zorluk ve sıkıntı olmaması anlamındadır.¹²³⁹ Aklın hükme ulaşması konusunda menfaat ve zarar olgusunun önemli bir etmen olduğuna dikkat çeken Kummî, ibâhayı savunan Mu'tezilî usulcülerin görüşlerine paralel görüşler serdetmiştir. Ona göre zarar emaresinden yoksun bir menfaatin olduğu fiiller aslî mubah kategorisinde değerlendirilir. Ancak akıl bu fiiller hakkında hususi hüküm vermez. Bilakis akıl, icmâlî hüküm verir. Bunun anlamı şudur: Örneğin gülü koklamak ve meyveyi yemek, herhangi bir genel başlık altında değerlendirilmeksizin başlı başına

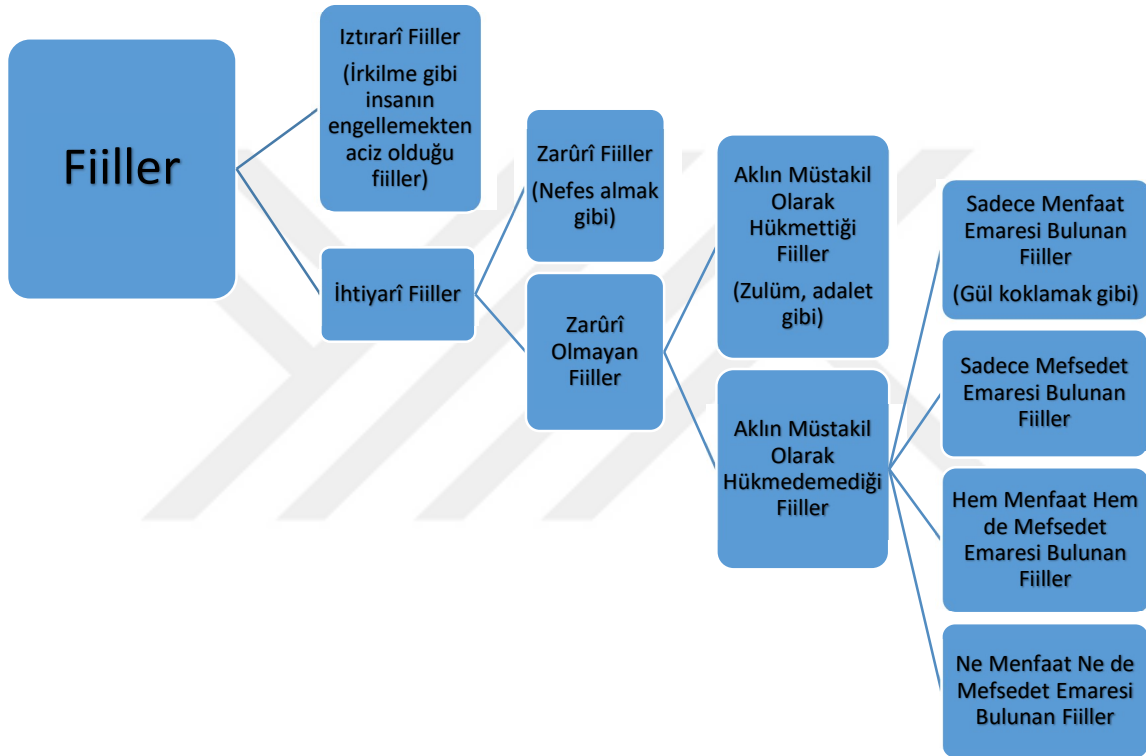
¹²³⁷ Hazr ve ibâha konusunda farklı görüşlerin olmasının sebeplerinden biri, kullanılan kavramlarla kastedilen anlamların netleştirilememesidir. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *TDVİA* (Erişim 21 Eylül 2022).

¹²³⁸ Kazvî'nî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 135-137; a.mlf., *Netâicü'l-efkâr*, 162-163.

¹²³⁹ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî*, II, 101-102; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Allâme Sa'düddin et-Teftâzânî*, II, 102-104; Cürcânî, “Hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî”, II, 104-106; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 452 vd.

düşünüldüğünde akıl burada bir hüküm vermez. Aklın verdiği hüküm şudur: Kendisinde fayda olan ve zarar verme veya zarar görme durumu söz konusu olmayan her fiili yapmak caizdir.¹²⁴⁰ Ancak zarar emaresinden yoksun faydanın bulunması veya başkasının mülkünde onun izni olmadan tasarrufta bulunulması genel başlıkları altında mezkur iki konu değerlendirildiğinde birinci durumda bu fiillerin hasen, ikinci durumda da kabih olduğuna akıl hükmeder.¹²⁴¹

Kazvîni ise fiilleri aşağıdaki gibi taksim etmiş ve hazr ve ibâha konusunda esas tartışma konusu olan fiillerin, aklın müstakil olarak hüküm veremediği fiillerden “sadece menfaat emaresi bulunanlar” olduğunu kaydetmiştir.¹²⁴²



Şu halde akıl ibâha hükmüne iki yolla ulaşır. Birincisi, aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla hususi olarak idrak ettiği konularda mubahlık hükmünü idrak etmesiyle olur. Buna aklî mubah denilmektedir.¹²⁴³ İkincisi ise hakkında nas bulunmamakla beraber aklın müstakil olarak idrak edemediği eylem ve yararlanmalarda aklın şer‘den önceki aslî ibâha hükmünün istishâbına hükmetmesiyle olur.¹²⁴⁴

¹²⁴⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 29.

¹²⁴¹ Kazvîni, *el-Hâşiye alâ kavânîni’l-usûl*, II, 76.

¹²⁴² Kazvîni, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 137-138.

¹²⁴³ Aklî mubahla ilgili bilgi için ikinci bölümde yer alan “Aklî Hükümlerin Kısımları” başlığına bakılabilir.

¹²⁴⁴ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 39.

Hazr ve ibâha konusunda Ca'ferî usulünde üç farklı görüş nakledilmiştir. Bunlar; Basra Mu'tezilesi'nin ve İmâmiyye'nin çoğunluğunun görüşü olan ibâha; Bağdat Mu'tezilesi'nin ve bazı İmâmî usulcülerinin görüşü olan hazr; yine bazı İmâmî usulcülerin ve bazı Sünnî usulcülerin görüşü olan tevakkufur.¹²⁴⁵ Tevakkufun anlamı, konuyla ilgili bir hükmün olduğu kesin olarak bilinmekle birlikte bunun ibâha mı tahrîm mi olduğu konusunda karar vermemektir. Hazrî savunana tevakkufu savunan arasında şöyle bir fark vardır: Hazrî savunan haram olduğuna kesin olarak inandığı için fiili ve istifadeyi terk eder. Tevakkufu savunan ise hükmü kesin olarak bilmemesi sebebiyle harama düşmekten korktuğu için fiilden veya istifadeden kaçınır.¹²⁴⁶

Ca'ferî usulünde bu konu Usûliyye'nin kurucuları sayılan Müfîd, Murtazâ ve Tûsî'nin görüşleri doğrultusunda tartışılmıştır. Müfîd'in bu konudaki görüşü şöyledir: Hazr ve ibâha konusunda şer'î bildirimin ibâha ve hazr bildirmesinin caiz olduğu konularda aklın bunların bilgisine ulaşması mümkün değildir. Ancak ibâha ve hazr konusunda akıl, dinî bildirimden asla ayrı düşmez, farklı sonuca ulaşmaz. Aksi bir durum Allah'ın hikmet sıfatına aykırı olurdu.¹²⁴⁷ Murtazâ'nın konuyla ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Yararlanılması mümkün ve herhangi bir kimseye zararı olmayan şeylerde usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bunların hazr üzere olduğunu, bir kısmı ibâha üzere olduğunu kabul etmiş, bir kısmı da tevakkuf etmiştir. Hazrî benimseyenlerle tevakkufu benimseyenler arasında istifade etmekten el çekme noktasında bir ihtilaf yoktur. Ancak onlar gerekçelendirme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hazr görüşüne kail olanlar, istifadeyi kabih olduğu kesin olan bir şeye yönelme olarak yorumlamışlar, tevakkufu benimseyenler ise kabih olan bir şeye yönelmekten emin olunamayayı esas almışlardır. Bu konuda sahih olan görüş, yararlanılması mümkün ve herhangi bir kimseye zararı olmayan şeylerde ibâha hükmünün verilmesidir. Bu görüşün sıhhatine delalet eden husus şudur: Kendisinde fayda olan ve ne dünyada ne de ahirette bir zararı bulunmayan fiillerde hasen sıfatı bilinmektedir. Dünyadaki zararın olmadığı bilgi kaynakları vasıtasıyla bilinmektedir. Ahiretteki zarar ise uhrevî cezadan ibarettir. Bunun yokluğu da sem'î bildirimle bildirilmemesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu fiillere yönelmek hasendir. Aynı şekilde kendisinde hiçbir menfaat bulunmayan ve zarar içeren fiiller de kabihtir ve bunlara yönelmek de yasaktır.¹²⁴⁸ Tûsî ise bu konuda gerek ibâha gerekse hazrın aklen imkan dahilinde olduğunu, dolayısıyla bunlardan biri hakkında sem'î varit oluncaya kadar

¹²⁴⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 33-34; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 143. Eş'ariyye de şer'in varit olmasından önce ihtiyarî fiillerin hükmü konusunda tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Ancak bu tevakkufun hükümsüzlükten mi yoksa hükmün bilinmeyişinden mi kaynaklandığı konusu Eş'ariyye içinde tartışmalıdır. Bkz. Hasan Hacak - İmam Rabbani Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, 2017, 324.

¹²⁴⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 34.

¹²⁴⁷ Şeyh Müfîd, *et-Tezkire bi usûli'l-fikh*, 43.

¹²⁴⁸ Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, 544-546.

beklemek gerektiği görüşünü daha güçlü bularak tevakkufu tercih etmiştir.¹²⁴⁹ Tûsî bu görüşü kısaca şöyle açıklar: Mükellefin zararından emin olmadığı bir hususa girişmesi aklen kabih bir davranıştır. Zararın varlığına yönelik aklî ve sem'î bir delil bulunmaması, ibâha görüşünü benimsemeyi gerektirmez. Dolayısıyla hazra ya da ibâhaya delalet eden bir delil yoksa tevakkuf etmek gereklidir.¹²⁵⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla hazr ve ibâha meselesinde Usûliyye ekolü Murtazâ'nın görüşünü benimserken Ahbâriyye ekolü Tûsî'nin görüşü olan tevakkufu benimsemiştir.¹²⁵¹ Nitekim A'recî hazr ve ibâha konusunda Murtazâ'nın görüşünü tercih etmiştir. Gerekçe olarak da uhrevî bir zararın söz konusu olması durumunda bunun mutlaka bildirilmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun lütuf teorisine aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵² Kummî de aklın hüsnünü ve kubhunu idrak edemediği fiillerde tercihe şayan görüşün ibâha olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu fiillerde ne dünyevî ne de uhrevî mefsetet emaresinden yoksun menfaat söz konusudur. Bunların tasarrufuna Allah'ın izin verdiği aklen bilinen bir konudur. Bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaya mani olan tek şey, failin veya bir başkasının zarar görmesidir. Başkasının duvarıyla gölgelenme veya ışıktan istifade etme örneklerinde olduğu gibi hiç kimseye bir zarar verme kesin olarak yoktur. Aklın bunu bilmesi, Allah tarafından eşyanın kullanımına ilişkin bir engelin konulmaması cihetiyledir.¹²⁵³

Hazr ve ibâha konusundaki temel yaklaşımlara bakıldığında eşyada ibâhanın asıl olduğu görüşünü savunanlar, eşyada, kendisinden faydalanmaya izin verilen bir menfaat olduğu hükmünü esas almışlardır. Hazrın esas olduğunu kabul edenler ise izin verdiği açıkça bilinmedikçe başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunmanın kabihliği hükmünü¹²⁵⁴ ve aklın müstakil olarak idrak edemediği ihtiyarî fiillerin mefsetete ve dolayısıyla zarara ihtimali olduğunu ve zararın muhtemel olduğu fiillerden kaçınmanın aklen gerekli olduğu görüşünü esas almışlardır.¹²⁵⁵ Hazrı esas kabul edenlere şöyle itiraz edilmiştir: Başkasının duvarıyla gölgelenmenin nasıl malike bir zararı olmuyorsa sonsuz kerem sahibi olan Allah'ın nimetlerinden faydalanmanın da ona bir zararı olmaz. Nimetleri kulların emrine ve

¹²⁴⁹ Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, II, 742.

¹²⁵⁰ Hayta, *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 266-267.

¹²⁵¹ Hazr ve ibâha konusunda Murtazâ ve Tûsî'nin görüşleri hakkında bilgi için bkz. Hayta, *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 265-269.

¹²⁵² A'recî, *el-Mahsûl*, II, 449.

¹²⁵³ Kummî, *el-Kavânin*, III, 27-28. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu iddiaya Allah'ın mülkiyeti ile kulların mülkiyeti arasındaki farklara dikkat çekerek cevap vermiştir. Bkz. Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, II, 874-875.

¹²⁵⁴ Kummî, *el-Kavânin*, III, 31; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 144.

¹²⁵⁵ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 143.

hizmetine verildiğini bildiren ayetler bunu açıkça göstermektedir. Şu halde aslî ibahâ hükmünü esas almak kabih sayılmaz.¹²⁵⁶

C. HÜCCİYETİ

İbâha ilkesinin hücciyeti için öne sürülen delillere geçmeden önce ifade edelim ki, incelediğimiz usul eserlerinin çoğunda berâet ve ibâha ilkeleri iç içe ele alınmış ve bu ikisinin hücciyeti beraber değerlendirilmiştir. Dolayısıyla asâletü'l-berâe için kullanılan deliller, genellikle asâletü'l-ibâha için de kullanılmıştır.¹²⁵⁷

1. Akıl

İbâha ilkesinin aklı delili bağlamında ileri sürülen en önemli argüman, “kubhu'l-ikâb bilâ beyân” aklî hükmüdür. Aklın bu konudaki hükmü kesindir. Zira akla göre bildirimde bulunmadan kişiyi sorumlu ve yükümlü tutma, kişiyi gücünün yetmediği bir şeyle mükellef tutma anlamına gelir.¹²⁵⁸ Bu ise Allah’a zulüm isnat etmek olur. Bu gerekçenin sonucu, nastan ve bildirimden önce fiiller ve eşya mubahtır ve buna göre hareket eden kimse uhrevî cezaya çarptırılmayacaktır.¹²⁵⁹ Öte yandan ibâha ilkesi kabul edilmezse kişinin bilmediği bir şeyle yükümlü tutulması gerekli olurdu. Bu ise aklen kabihtir.¹²⁶⁰

Öte yandan Muhakkık el-Hillî, *Me'âricü'l-usûl* adlı eserinde ibahâ-i asliyye konusunda şu aklî delili ileri sürmüştür: “Bir dine mensup olan bütün insanlar, -hakkında izin olduğu bilinsin veya bilinmesin- insanın canının çektiği şeyleri almaya teşebbüs etmesini hatalı görmezler, yenilecek şeyleri alırken de mubahlığına dair dinî bildirimi gerekli görmezler ve dahası bilmeden haram olan yiyecekleri tükettiğinde mazur görürler. Şayet eşyada ibâha değil de hazır esas olsaydı, izin olmadıkça hükmü bilinmeyen yiyeceklerin tüketilmesini hatalı görürlerdi.”¹²⁶¹

Konuyla ilgili ileri sürülen bir başka gerekçe de şudur: Hz. Peygamber ve imamlar döneminden beri Müslümanlar, hakkında nas varit olmayan fiillerinde tevakkuf etmiyorlar ve açıkça bir tahrîmin olmadığı fiillerin mubah olduğu düşüncesiyle hareket ediyorlardı. Eşyalar hakkında da durum

¹²⁵⁶ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 391.

¹²⁵⁷ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 396.

¹²⁵⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 389; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 45.

¹²⁵⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 45.

¹²⁶⁰ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 209.

¹²⁶¹ Hillî, *Me'âricü'l-usûl*, 205-206.

böyleydi. Haram olduğuyla ilgili bir nas yoksa eşyanın helal olduğu düşüncesiydiler.¹²⁶² Bu yaklaşıma şöyle bir itiraz gelmiştir: Hz. Peygamber ve imamlar döneminde yaşayanlar, aklen ve âdeten yapageldikleri şeyleri sormuyorlardı, ancak bunun dışında kalan davranışlarının hükümlerini soruyorlar ve ona göre hareket ediyorlardı. Dolayısıyla bu gerekçeye dayanarak fiillerde mutlak bir mubahlıktan söz etmek mümkün değildir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bu dönemde yaşayan Müslümanlar, bazı fiilleri, mubah olduğunu düşünerek yapıyorlar ve her bir fiil için izin alma ihtiyacı hissetmiyorlardı. Şayet fiillerde asıl olanın ibâha olduğu fikri o dönemde yaşayan Müslümanlar nezdinde yerleşik olmasaydı, her konuyu peygambere ve imama danışmak zorunda olurlardı.¹²⁶³

Öte yandan ibâha ilkesi için *binâü'l- 'ukalâ* delili kullanılmıştır. Buna göre insanlar, şer'in varit olmadığı konularda muhtemel zararı defetmek için hazrı esas olarak sadece zarûrî fiilleri yapan kimsenin sefihçe davrandığına hükmeder. Bu da eşyada hazır değil de ibâha hükmünün esas olduğunu ifade eder.¹²⁶⁴

2. Naklî Gerekçeler

a. Ayetler

İbâha ilkesinin hücciyeti için birçok ayet-i kerime delil olarak kullanılmıştır. Konuyla ilgili ayetler şunlardır:

- “O (Allah), yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratmıştır.”¹²⁶⁵

Bazı usulcüler bu ayetin, eşyanın mutlak olarak helalliğine delalet ederken, fiillerin mubahlığına delalet etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayette geçen “mâ” edatı, umum ifade eder ve başka bir delille tahsis edilmeyen bütün eşyanın helal ve faydalanılabilir olduğuna işaret eder.¹²⁶⁶ Ancak A‘recî buradaki “mâ” edatını, kendisinden faydalanılması mümkün olan ve akla göre mahzur kapsamında değerlendirilmeyen şeylerle tahsis eder.¹²⁶⁷ O aynı zamanda bu ayeti, Allah’ın iyilik ve ikramda bulunma

¹²⁶² Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 44.

¹²⁶³ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 45.

¹²⁶⁴ Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 162-163.

¹²⁶⁵ el-Bakara 2/29.

¹²⁶⁶ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 30; Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 150.

¹²⁶⁷ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 445.

sıfatıyla ilişkilendirir ve insanların faydasına olan her şeyin insana ikram edildiğini, bunun da ancak eşyanın mubah olmasıyla mümkün olduğunu ifade eder.¹²⁶⁸

- “*Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiye ve Allah’a şükredin; eğer O’na kulluk ediyorsanız.*”¹²⁶⁹

Bu ayetin devamında gelen ayette haram kılınanlar aktarılmış ve geri kalan tayyib olan rızıkların mubah olduğu vurgulanmıştır. Bu da nimet ve rızıklarda asıl olanın mubahlık olduğuna delalet etmektedir.¹²⁷⁰

- “*(Allah) Yeryüzünü canlılar için yaratıp hazırladı.*”¹²⁷¹

Bu ayeti Hz. Ali, kendisine helal şeyleri haram kılan bir kimseye delil getirmiştir. Dolayısıyla bu ayet ibâha ilkesi için en açık delillerden kabul edilmiştir.¹²⁷²

- “*Allah size sadece murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilmiş olanı haram kıldı.*”¹²⁷³

Bu ayet, ayette zikredilenler dışındaki şeylerin mubah olduğuna delalet etmektedir. Bu ayetin fiillerin değil eşyanın helallğine işaret ettiği kaydedilmiştir.¹²⁷⁴

- “*Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerden helâl ve temiz olarak yiye.*”¹²⁷⁵

Bu ayette geçen “min” edatı, maddelerin bir kısmının değil tamamının mubahlığını ve fiillerin helallğini ifade etmektedir. Zira, mubahlık yeryüzündeki maddelerden bazıları ile sınırlı tutulursa bu tutum nimet verme makamında olan Allah için uygun olmaz. Ancak ayet, “haramlığı sabit olmayan maddelerden” şeklinde anlaşılırsa bu yaklaşımın bir sakıncası olmaz.¹²⁷⁶

¹²⁶⁸ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 450.

¹²⁶⁹ el-Bakara 2/172.

¹²⁷⁰ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 452.

¹²⁷¹ er-Rahmân 55/10.

¹²⁷² Kâşîfûlgîtâ, *el-Hakku’l-mübîn*, 15.

¹²⁷³ en-Nahl 16/115.

¹²⁷⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 31.

¹²⁷⁵ el-Bakara 2/168.

¹²⁷⁶ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 31.

- “De ki: “Bana vahyedilenler arasında, murdar et veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.”¹²⁷⁷

Bir üstteki ayet gibi hem mubahlığı hem de helallliği ifade eden¹²⁷⁸ bu ayetin haram kılınanları özellikle belirtmesi, geriye kalanların helal olduğuna işaret etmektedir.¹²⁷⁹

Yukarıda zikrettiğimiz ayetler dışında başka ayetler¹²⁸⁰ de bu konuda kullanılmıştır. Ayetlerin ortak noktası, haramlığı konusunda bir bildirim olmayan konularda Allah’ın lütfu gereği insana verilen nimetlerin helallığının ve mubahlığının esas olduğu gerçeğidir.

b. Ahbâr

İbâha-i asliyyenin hücciyeti için ayetlerin yanı sıra ahbâr da önemli ölçüde kullanılmıştır. Konuyla ilgili ileri sürülen rivayetler şunlardır:

- Ca’fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Yasak varit oluncaya kadar her şey serbesttir.” (كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ)¹²⁸¹

Hüsün ve kubuh vasıtasıyla aklın şer’î hükme ulaşması anlamındaki akıl deliline yönelik naklî gerekçelerden biri olarak ikinci bölümde ele aldığımız bu rivayeti mezhebin önde gelen kelimcilerinden biri olan Şeyh Sadûk (v. 381/991) ibâha konusunda bir inanç esası olarak kabul etmiştir.¹²⁸² Rivayetin başka bir varyantında “Emir ve nehiy varit olmadıkça her şey serbesttir”¹²⁸³ ifadesi yer almaktadır.¹²⁸⁴ İncelediğimiz dönem usulcülerini bu ve benzeri rivayetleri ibâha-i asliyye için öncelikli olarak kullanmışlardır.¹²⁸⁵ Ahbâriyye bu rivayetleri, umûmü’l-belvâ olan konular ile hükmün konusunda şüphe edilen durumlarla tahsis etmişlerdir. A’recî bu görüşün çok tutarsız olduğunu, açık anlam varken delilsiz

¹²⁷⁷ el-En’âm 6/145.

¹²⁷⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 32.

¹²⁷⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 354. Ayrıca bkz. A’recî, *el-Mahsûl*, II, 453.

¹²⁸⁰ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/4; el-En’âm 6/151; el-A’râf 7/32; el-Enfâl 8/42; et-Tevbe 9/115; et-Talâk 65/7.

¹²⁸¹ Bihbehânî, *Resâil*, 355; A’recî, *el-Mahsûl*, II, 439; Kazvînî, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 179. Rivayet için bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, I, 317; Âmilî, *Vesâilü’s-Şîa*, XXVII, 174-175. Rivayetle ilgili değerlendirmeler için ikinci bölümde yer alan “Akıl Delil Oluşuna Yapılan İtirazlar” başlığına bakılabilir.

¹²⁸² Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu’l-i’tikâdât* (Kum: Müessesetü’l-İmâmi’l-Hâdî, 1435), 369.

¹²⁸³ Tûsî, *el-Emâlî*, 669.

¹²⁸⁴ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 457.

¹²⁸⁵ Tûnî, *el-Vâfiye*, 186; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 34.

bir şekilde tevile yönelmenin doğru olmadığını ifade etmiştir.¹²⁸⁶ Bu rivayette geçen “mutlak” yani “serbest” ifadesinden mutlak izin ve ibâha kastedilmektedir. “Varit oluncaya kadar” ifadesi de “varit olduğu bilininceye kadar” anlamı taşır. Dolayısıyla hükmün varit olma ihtimalini esas alarak hazır benimsemek doğru bir yaklaşım olmaz.¹²⁸⁷ Kazvîni rivayetindeki “mutlak” ifadesini hem fiil hem de terk konusunda verilen ruhsat olarak yorumlamıştır.¹²⁸⁸ Bu rivayet bazı hadis kaynaklarında “nas varit oluncaya”¹²⁸⁹ ve “menetme varit oluncaya kadar”¹²⁹⁰ şeklinde de geçmektedir.

- Ca‘fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Allah kullarına verdiği ve öğrettiği hususları delil getirir. Onlara peygamber göndermiş; kitap indirmiştir. Bu kitapta emretmiştir ve yasaklamıştır. Yine bu kitapta namazı ve orucu emretmiştir.”¹²⁹¹
- Ca‘fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Allah’ın kullarından gizlediği şeyler hakkında (yükümlülük) onlardan kaldırılmıştır.”¹²⁹² Bu rivayete göre kullardan bilgisi gizlenen şeylerin hükmü kaldırılmıştır.¹²⁹³

Bu üç rivayetin istidlâl noktası, teklifin ve dolayısıyla uhrevî cezanın ancak şer‘î bildirim vasıtasıyla gerçekleşmesi, şer‘î bildirimden önce uhrevî cezaya müstahak olmayı gerektirecek bir tahrîmden söz edilemeyeceğidir.¹²⁹⁴

- Hz. Ali şöyle demiştir: “Allah birtakım sınırlar çizmiştir, onları aşmayınız; birtakım farzlar belirlemiştir, onları eksiltmeyiniz; birtakım şeyler hakkında susmuştur -ki onun susması unutmadan dolayı değil, size olan merhametinden dolayıdır- bunlar hakkında külfete girmeyiniz ve bunları kabul ediniz.”¹²⁹⁵

¹²⁸⁶ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 457.

¹²⁸⁷ Kazvîni, *Netâicü’l-efkâr*, 158-163.

¹²⁸⁸ Kazvîni, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 147.

¹²⁸⁹ İbn Ebû Cumhûr, *Avâli’l-leâli’l-azîziyye fi’l-ehâdîsi’d-dîniyye*, II, 44.

¹²⁹⁰ İbn Ebû Cumhûr, *Avâli’l-leâli’l-azîziyye fi’l-ehâdîsi’d-dîniyye*, III, 146.

¹²⁹¹ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 117.

¹²⁹² Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, 116.

¹²⁹³ Kâşîfûlgitâ, *el-Hakku’l-mübîn*, 16.

¹²⁹⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 35.

¹²⁹⁵ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, IV, 75.

Bu rivayette geçen “Allah’ın susması” ifadesi, nassın olmaması şeklinde yorumlanmıştır. Rivayette geçen “külfete girmeyiniz” ifadesi ise nassın olmadığı konularda ibâhaya delalet etmektedir.¹²⁹⁶

- Ca’fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Bildiğiyle amel eden kişiye bilmediği şeyler gerekmez.”¹²⁹⁷

Bu rivayet şöyle yorumlanmıştır: Kendisine hükmü tebliğ edilmeyen şeyleri yapmak gereksiz bir çabadır. Aynı şekilde kendisine haramlık hükmü tebliğ edilmemiş konular hakkında harammış gibi hareket etmek de kişiye gerekli değildir. Burada şöyle bir itiraz gelebilir: İbâha da bir hükümdür ve bunun da bilgisi mükellefe ulaşmamışsa bu rivayetin kapsamına girmez mi? Bu itiraza, ilgili rivayette bir yükümlülüğün olmamasının kastedildiği, bunun da anca ibâha hükmünde söz konusu olduğu şeklinde cevap verilmiştir.¹²⁹⁸

- Ca’fer es-Sâdık şöyle demiştir: “İnsanların Allah’ı tanımaları onun kulları üzerindeki bir hakkı değildir. Ancak Allah’ın onlara kendisini tanıtmaması kulların onun üzerindeki hakkıdır. Allah’ın kulları üzerindeki hakkı ise onlara kendisini tanıttığı şekilde kabul etmeleridir.”¹²⁹⁹

Bu rivayetin konuyla ilgisi şudur: Rivayete göre kullara tek tek hükümlerini tanıtmaması Allah’a vaciptir.¹³⁰⁰ Şayet hükümlerinden tanıtmadığı ve bildirmediği varsa kullar bunlarla mükellef olmazlar.¹³⁰¹

- Ca’fer es-Sâdık: “Haram olanını bizzat bilene değin içinde helal ve haram (karışık halde) bulunan her şey senin için helaldir. Haram olanı bizzat öğrendiğinde onu bırakırsın.”¹³⁰²

¹²⁹⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 375; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 91.

¹²⁹⁷ Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, XXVII, 164.

¹²⁹⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 35.

¹²⁹⁹ Küleynî, *Usûlü’l-kâfî*, 116.

¹³⁰⁰ İmâmiyye Mu’tazile’ye paralel olarak kulların dünya ve ahiret saadetine ulaşmaları için en uygun ve en faydalı işleri fiilleri yaratmanın Allah’a vacip olduğunu iddia ederler. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *TDVİA* (Erişim 18 Ağustos 2022); İlhan, “Aslah”.

¹³⁰¹ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 36.

¹³⁰² Küleynî, *el-Fürû’ mine’l-kâfî*, V, 313.

Kummî bu rivayeti, hakkında nas olmayan meselelerde genel hüküm olarak kabul eder.¹³⁰³ Ancak bu rivayetin, hükmü bilinmeyen meseleler hakkında kullanılması eleştirilmiştir. Eleştiriyi yapanlara göre bu rivayette kastedilen husus, hükmü kesinlikle bilinmeyen meselelerle ilgili değil et veya peynir gibi hükmü bilindiği halde bir kısmına necâset bulaştığı için helal mi haram mı olduğu konusunda şüpheyne düşülen durumlar hakkındadır.¹³⁰⁴ Konuyla ilgili diğer rivayetler de incelendiğinde bu eleştirinin haklı olduğu düşünülmektedir. Zira bu rivayeti tamamlayan ve açıklayan diğer rivayetlerde hükmün konusunda bir şüphenin vaki olması konusu ele alınmaktadır.¹³⁰⁵ Kummî de bu görüşe katılır ve hükmü bilinmeyen konularda bu hadisle istidlâl edilmesini problemli bulur. Ancak bu rivayetin hükmün konusunda şüphe edilen meseleler hakkında olduğu açıktır.¹³⁰⁶

- Ca'fer es-Sâdık: “Ümmetimden dokuz husus kaldırılmıştır: Hata, unutma, ikrah altında kaldıkları durumlar, güç yetiremedikleri hususlar, bilmediği şeyler, ıztırar halinde kaldığı durumlar, diliyle konuşmadığı müddetçe haset etmeler, uğursuz saymalar ve yaratma konusunda vesveseye düşmeler.”¹³⁰⁷

Bu rivayetin konuyla ilgili kısmı “bilmediği şeyler” ifadesidir. Buna göre kişinin bilmediği şeylerde sorumluluk ve mükellefiyet kaldırılmıştır. Bu da hükmü bilinmeyen meselelerde mubahlık ve helallığın asıl olduğuna işaret etmektedir.¹³⁰⁸

Yukarıda tatad edilen rivayetlerin dışında bizzat haram olduğu bilinmedikçe her şeyin helal olduğuna dair varit olan birçok haber ibâha-i asliyye için delil getirilmiştir.¹³⁰⁹

İbâha-i asliyyeyi kabul eden usulcülere karşı itiraz sadedinde bazı rivayetler ileri sürülmüştür. Bu rivayetleri üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar; iki nassın tearuz ettiği meselelerde işin Allah’a ve resulüne bırakılmasını ve şüphe durumunda tevakkuf etmenin gerekli olduğunu ifade eden

¹³⁰³ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 64-65.

¹³⁰⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 292.

¹³⁰⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 293 vd.

¹³⁰⁶ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 50. Hâirî'nin söz konusu rivayetle ilgili değerlendirmeleri için bkz. Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye*, 354 vd.

¹³⁰⁷ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XV, 369; bazı lafız farklılıklarıyla birlikte İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, 59.

¹³⁰⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 42.

¹³⁰⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 392.

haberler;¹³¹⁰ hakkında bilgi sahibi olmadan görüş bildirmeyi yasaklayan ayetler¹³¹¹ ve haberler¹³¹² ve her meselede Allah'ın bir hükmü olduğunu ve bunun da ehlinde gizli olduğunu bildiren haberlerdir.¹³¹³ Bu itirazlara çeşitli cevaplar verilmiş ve bu konudaki akli delillerin tamamı bir kenara bırakılsa bile ibâha hükmünü bildiren haberlerin sayıca çok olması ve bunların kitap, akıl ve icmâ ile desteklenmesi, aslî ibâha hükmünün kabul edilmesi sonucunu doğuracağı ifade edilmiştir.¹³¹⁴

3. İcmâ

Her ne kadar ilk dönem Ca'ferî usulcüler arasında farklı görüşler olsa da ibâhanın asıl olduğu konusunda İmâmiyye'nin icmâ olduğu ifade edilmiştir. Bu konudaki icmâ fikrinin temel tezi şudur: Peygamberlerin devam eden uygulaması bu yönde olup İslam şeriatında da böyle devam etmiştir. İmamlar ve onların naipleri olan alimler de haramlık için delil aramışlardır. Dolayısıyla bitkiler ve hayvanlardan yararlanma, oturma, kalkma, giyinme vb. konularda bir duraksama yaşanmaz. Bütün din saliklerinin bu konuda ittifakı vardır.¹³¹⁵

D. İBÂHA İLKESİNİN DEVREYE GİRDİĞİ ALANLAR

İbâha ilkesi, şer'î hükümle ilgili şüphenin var olduğu durumlar bağlamında tartışılmıştır. Ca'ferî usulcüler şer'î hüküm bağlamında şüpheyi, hükmün kendisinde ve konusunda olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu taksim, konuyla ilgili rivayetlere ve bunlar üzerinde yapılan akli değerlendirmelere dayanmaktadır.¹³¹⁶

Ahbâriyye ve Usûliyye hükmün konusunda şüphe edilmesi durumunda ibâhanın esas alınmasında ittifak etmişlerdir.¹³¹⁷ Bu iki ekol arasındaki tartışma, hükmün kendisinde şüphe edilen durumlarla ilgilidir. Usûliyye şüphe hakkında varit olan rivayetlerin hem hükmün kendisindeki hem de hükmün konusundaki şüpheyi kapsamakta olduğunu ifade ederek hükmün kendisinde de şüphe meydana geldiğinde ibâha hükmünün esas alınacağını kabul etmişlerdir.¹³¹⁸ Ahbâriyye ise ibâhanın hücciyeti için

¹³¹⁰ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 51-52.

¹³¹¹ en-Nisâ 4/71; el-İsrâ 17/36.

¹³¹² Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 33 vd.

¹³¹³ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 389-390.

¹³¹⁴ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 390-391.

¹³¹⁵ Kâşîfûlgâtâ, *el-Hakku'l-mübîn*, 14; a.mlf., *Keşfü'l-gîtâ*, I, 198.

¹³¹⁶ Bihbehânî, *Resâil*, 404.

¹³¹⁷ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 69.

¹³¹⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 136; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 464.

ileri sürülen rivayetlerin tamamının hükmün konusundaki şüphe hakkında varit olduğunu savunmuştur. Bahrânî'nin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: “Rivayetlerin açıkça ifade ettiği husus, bazı fertleri haram, bazı fertleri de helal olan ve birbirine karışmış halde bulunan gayr-i mahsûr şeylerin hükmünün, haram olanlar özellikle bilininceye kadar hepsinin helal olduğudur. Dolayısıyla ibâha hükmünün varit olduğu alan, şer‘î hükmün kendisi değil konusudur. Esterâbâdî de bunun kesin bir şekilde dile getirmiştir.”¹³¹⁹ Bahrânî hükmün kendisinde şüphe edilen durumlarda ise teslîs rivayetinden hareketle tevakkufun esas olduğunu savunmuştur. Örneğin hükmü belli hayvanlara benzemeyen bir hayvan türüyle karşılaşıldığında bu hayvanın etinin helallığı noktasında tevakkuf edilmesi gerekir.¹³²⁰

Ahbâriyye ve Usûliyye arasındaki bu tartışmaya binaen ibâha ilkesinin devreye girdiği alanlar, “hükmün kendisinde şüphe” ve “hükmün konusunda şüphe” şeklinde iki başlık altında ele alınacaktır.

1. Hükmün Kendisinde Şüphe

Hükmün kendisinde şüphe, iki durumda meydana gelir. Bunlardan birincisi hükmü aranan mesele hakkında özel bir nassın bulunmamasıdır. İkincisi ise birbirine denk iki nassın şer‘î hüküm noktasında tearuz etmesidir.¹³²¹ Hükmün kendisindeki şüphe için *hükmî şüphe* terimi kullanılmıştır. Hükmî şüphe; bir meselenin vacipliğe ihtimali olmaksızın haramlığı hakkında şüphe duyuluyorsa tahrîmî şüphe; haramlığa ihtimali olmaksızın vacipliği hakkında şüphe duyulursa vücûbî şüphe şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Kazvînî bu konuyu geniş bir şekilde incelemiş ve farklı ihtimaller ve tasavvurlar üzerinden konuyu detaylandırmıştır.¹³²² Hükmün kendisinde, yani teklifte vaki olan şüphe için *murâdî şüphe* terimini kullanan Kazvînî bu konuyu icmâlî bilginin olduğu durumlar ile olmadığı durumlar şeklinde iki başlıkta ele almıştır. İcmâlî bilginin olmadığı durumlar, hiçbir şekilde hükmün bilgisine ulaşamayan durumlardır. Bu ancak konuyla ilgili nassın bulunmadığı durumlarda söz konusu olur. İcmâlî bilginin olduğu durumlar ise genellikle nasların tearuzu durumunda ortaya çıkar. Bir mesele hakkında varit olan naslardan biri vacip, diğeri de haram hükmünü getiriyorsa bu durumda nasların tearuzundan dolayı icmâlî bilgi oluşmaktadır. Bu durumda müctehid delillerin tearuzu ilkeleri bağlamında râcîh olan delili esas alarak tahyîr ilkesiyle fetva verir ve vacip veya haram hükümlerinden birisini tercih eder.¹³²³ Herhangi bir sebeple teklif hakkında icmâlî bilginin olduğu meselelerde şüphe, vücûb ile özel ibâha

¹³¹⁹ Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-nâdirâ*, I, 141.

¹³²⁰ Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-nâdirâ*, I, 142.

¹³²¹ Bihbehânî, *Resâil*, 404; Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 392; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 460, 462.

¹³²² Kazvînî'nin yaptığı bu değerlendirmeler daha sonra Ensârî gibi usulcülerini etkileyecektir.

¹³²³ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 287-292.

arasında deveran ederse Ahbâriyye bu durumda ihtiyatı, çoğunluk ise berâeti savunur. Kazvînî'ye göre doğru olan görüş ise umûmü'l-belvâ olan konularda berâeti, olmayan konularda ise ihtiyatı esas almaktır.¹³²⁴ İcmâlî bilginin olduğu meseledeki şüphe, vücûb ile istihbâb arasında deveran ederse şayet konunun ibâhaya ihtimali varsa vücûb ile ibâha arasında olduğu gibi ibâha asıldır. Ancak bu durumda meselenin zâhirî müstehap sayılmasında bir sakınca yoktur. Zira bu durumda ihtiyat hasen sayılmıştır. Ancak meselenin ibâhaya ihtimali yoksa bu durumda farklı görüşler vardır. Kimi usulcüler ihtiyat gereği vücûb hükmünün esas alınmasını, kimileri kura çekilmesini, kimileri tahyîr görüşünü, kimileri de zâhirî istihbâb hükmünün esas alınmasını benimsemiştir. Kazvînî son görüşün isabetli olduğunu kaydeder. Zira şek durumunda vücûbun nehyi konusunda icmâ vardır. Bu durumda geriye istihbâb kalmaktadır.¹³²⁵ Ancak somut bir olay hakkındaki icmâlî bir bilgi olur ve bu konuda vücûbî şüphe hasıl olursa bu durumda berâet ilkesinin mi yoksa ihtiyat ilkesinin işletilmesi konusunda tartışma vardır. Bu konu özellikle ibadetlerin cüzleri hakkında kendini gösterir. Kimileri iştigal kaidesine yaslanarak ihtiyatı savunurken kimileri de söz konusu cüz ister ibadetin rükünlerinden olsun isterse olmasın berâet ilkesini işletir. Kazvînî bu konuda ihtiyatın işletilmesinin daha doğru olduğunu kabul eder.¹³²⁶

Nassın yokluğundan dolayı icmâlî bilginin oluşmaması durumuna gelince bu durumda hükmü aranan konu, haramlığından şüphe edilen bir mesele (*tahrîmî şüphe*) ise bunun hakkında şer' varit olmadan önce ibâhanın asıl olduğunu kabul eden Usûliyye'nin tamamı ibâha ilkesini işletirken hazır asıl kabul eden Ahbâriyye ise ihtiyatı ve hazır esas alır.¹³²⁷ Usûliyye tahrîmî şüphe meselesinde hurmeti nefyederken vâkî değil zâhirî ibâha hükmünü verirler ve buna bütün içmeyi örnek verirler. Bu konuda hurmetin nehyini esas kabul ettikten sonra meydana gelen şüphelere itibar edilmeyeceğini istishâb deliliyle bu nehyin devam ettiğini kabul ederler.¹³²⁸

Hükmü aranan konu, hakkında nas olmadığından dolayı icmâlî bilginin olmadığı ve vacipliğinden şüphe edilen bir mesele (*vücûbî şüphe*) ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan birincisini, vücûb veya ibâhaya ihtimali olan konular oluşturmaktadır. Bu konuda Ahbâriyye ihtiyatı savunurken Usûliyye berâeti ve ibâhayı savunur. Bazıları ise meseleye, umûmü'l-belvâ olup olmaması açısından bakar ve umûmü'l-belvâ olan durumlarda berâeti, olmayan durumlarda ise ihtiyatı kabul eder. Kazvînî Usûliyye'nin görüşünün isabetli olduğunu kaydeder.¹³²⁹ İcmâlî bilginin olmadığı ve

¹³²⁴ Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 167.

¹³²⁵ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 185-186, 188.

¹³²⁶ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 196, 198, 202.

¹³²⁷ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 262.

¹³²⁸ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 264; Mehdi en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 392.

¹³²⁹ Kazvînî, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 159.

tahrîme ihtimali olmayan vücûbî şüphede berâetin asıl olduğunu ispat için Kazvîni on delil sıralamış ve bu kapsamda İmâmiyye'nin bu konuda icmânın olduğunu, kuvve-i âkilenin şer'î bildirim ve kesin bilgi olmadan yükümlü tutmayı kabih gördüğünü, şüphe edilen konuların hükmü hakkında bilgi sahibi olunmayan meselelere dahil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹³³⁰

Hakkında özel bir nas olmayan konularda yukarıda zikredilen esaslar çerçevesinde birçok fer'î mesele hükme bağlanmaya çalışılmıştır. Şu halde müctehid, yeni meydana gelen bir olayı mevcut naslardan birinin kapsamına dahil edemezse ibâha ilkesine göre söz konusu meselenin mubahlığına hükmeder. Ahbâriyye ise teslîs rivayetini delil göstererek hükmün kendisinde şüphe edilen bütün durumlarda tevakkufu tercih etmişlerdir.¹³³¹ Dolayısıyla nas bulunmaması sebebiyle haramlığa ve mubahlığa ihtimali olan konularda, yani şer'î hükmün kendisinde bir şüphe olduğunda Ahbâriyye bundan kaçınmayı gerekli görür.¹³³²

2. Hükümün Konusunda Şüphe

Hükümün konusunda şüphe, şer'î hükmün uygulanacağı konuda şüphe duyulmasıdır. Şöyle ki; kendiliğinden ölmüş hayvanın etinin haram olduğu, yani şer'î hükmü bilinmektedir. Ancak bir etin, ölü bir hayvanın eti mi yoksa tezkiye edilmiş bir hayvanın eti mi olduğu noktasındaki şüphe duyulmaktadır. İşte buna hükümün konusunda şüphe denilmektedir.¹³³³ Çağdaş usulcüler şüphenin bu türüne “mevzûî şüphe” terimini kullanmaktadır. Kazvîni bunun için *misdâkî şüphe*¹³³⁴ terimini kullanmaktadır. O bu tür şüpheye Şevval ayının birinci günü mü yoksa Ramazan ayının son günü mü olduğunda şüphe edilen günde oruç tutulması örneğini verir.¹³³⁵ Aynı şekilde kible cihetiyle veya kaçırılan namazla ilgili şüpheler misdâkî şüphedir.¹³³⁶

¹³³⁰ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 160-161.

¹³³¹ Sankûr, Ahbâriyye'nin vücûbî şüphenin varit olduğu konularda berâet-i asliyyeyi kabul ettiğini; tahrîmî şüphenin varit olduğu konularda ise ihtiyat ilkesine tutunduğunu ifade etmiştir. Bkz. Sankûr, *el-Mu'cemu'l-usûl*, I, 404.

¹³³² Âmilî, *el-Fevâidü't-tûsiyye*, 519.

¹³³³ Bihbehânî, *Resâil*, 404; Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 392; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 131; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 462; İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 592.

¹³³⁴ Kazvîni, bu terimleri oluştururken mantık ilminden istifade etmiş gözükmektedir. Zira mantık ilminde misdâk (ç. Mesâdîk); zihindeki anlamın (mefhum) dış dünyada uygulandığı varlıklardır. Örneğin; erkek zihinde var olan küllî bir mefhumdur. Bu mefhumun dış dünyada uygulanacağı Ahmet, Mehmet vb. erkekler ise bu mefhumun misdâkıdır. Bkz. Muzaffer, *el-Mantık*, 63.

¹³³⁵ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 287-292.

¹³³⁶ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 254.

Hükümün konusunda şüphe duyulması aslında şer‘î hüküm istinbatı konusuna dahil değildir. Zira burada hüküm bilinmekte, fakat hüküm ile hükümün konusu olan durum veya fiil arasında bir uygunluğun varlığı konusunda şüphe duyulmaktadır. Bu konu, Sünnî usulündeki tahkiku’l-menât ictihadına benzemektedir.¹³³⁷ Belki de bu nedenle Ahmed en-Nerâkî hükümün mevzuunda şüphe konusunun usul eserlerinden ziyade fûrû eserlerinde incelenmesinin daha doğru olacağını belirtmektedir.¹³³⁸

Kummî’nin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: İbâhaya konu olan fiil, *mechûlû’l-hükm* ve *mechûlû’l-hâl* diye ikiye ayrılır. Fiilin hükmü hakkında sağlıklı bir neticeye ulaşmak için fiilin müteallakının (fiilin bağlandığı nesne), halinin (fiili çevreleyen harici şartlar) ve vaktinin (fiili yapanın fiili yaptığı esnadaki durumu) bilinmesine ihtiyaç vardır. Bunlara fiilin cihetleri adı verilir. Konuya ilişkin Kummî, yemek fiilini örnek verir. Yemek, hüküm olarak mubah bir fiil olmakla birlikte müteallakı, vakti ve haline göre fiile ilişkin hüküm değişiklik arz edebilir. Fiilin müteallakı ekmek gibi helal veya domuz eti gibi haram bir ürün olabilir. Fiilin hali, başkasının mülkiyetinde olma, tezkiye edilmemiş olma vb. durumları içerir. Fiilin vakti ise tokluk veya açlık vakti olabilir. Bu örneğe bakıldığında yemek fiilinin hükmü bilinmektedir. Ancak fiilin müteallakı, hali veya vakti bilinmezse fiil hakkında herhangi bir hüküm verme imkanı ortadan kalkar. Dolayısıyla “Haram olanını bizzat bilene değin içinde helal ve haram (karışık halde) bulunan her şey senin için helaldir. Haram olanı bizzat öğrendiğinde onu bırakırsın.”¹³³⁹ rivayeti, hükümün bilinmemesini değil fiilin cihetlerinin bilinmemesini konu edinmektedir. Bu da aslında hükümün konusunun bilinmemesi demektir.¹³⁴⁰

Hükümün konusunda şüphe olması durumunda ibâha ve berâetin esas olduğu noktasında şu rivayet delil getirilmiştir: Hz. Ali’ye, yol kenarında terkedilmiş ve üzerinde bol miktarda et, ekmek, yumurta ve peynir bulunan bir sofranın hakkında sorulmuş, o da söz konusu gıda maddelerinin bozulacağını gerekçe göstererek değerlemesi yapıldıktan sonra yenilebileceğini, sofranın sahibi gelirse de değerlendirme bedelinin ona ödenmesini söylemiştir. Kendisine bu sofranın Müslüman veya Mecusi sofrası olup olmadığının bilinmemesi durumu sorulmuş, o da “Öğreninceye kadar onlar genişlik içindedirler.” diye cevap vermiştir.¹³⁴¹

¹³³⁷ Ferhat Koca, “Menât”, *TDVİA* (Erişim 20 Aralık 2021).

¹³³⁸ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu’l-ahkâm*, 70.

¹³³⁹ Küleynî, *el-Fürû’ mine’l-kâfî*, V, 313.

¹³⁴⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 51-52.

¹³⁴¹ Küleynî, *el-Fürû’ mine’l-kâfî*, VI, 297; Bihbehânî, *Resâil*, 397. Konuyla ilgili diğer rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Mehdi en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 132-136.

Muhammed el-Bâkır'a da ashabı müşriklerin bulunduğu topraklarda buldukları yağ ve peyniri yiyip yiyemeyeceklerini sormuşlar, o da "Haramla karıştığını bilerseniz yemeyin. Ancak haram karışıp karışmadığını bilmezseniz, haram olduğunu kesin olarak bilinceye kadar yiyebilirsiniz." diye cevap vermiştir.¹³⁴²

Usûliyye hükmün konusundaki şüpheyi, mahsûr olanda şüphe ve gayr-i mahsûr olanda şüphe şeklinde ikiye ayırmışlardır. Gayr-i mahsûr olanda şüphe, sayılamayacak kadar çok olan maddelerde şüphe edilmesini; mahsûr olanda şüphe ise sayılması âdeten mümkün olan maddelerde şüphe edilmesini ifade eder.¹³⁴³ Kazvîni mahsûr ile gayr-i mahsûr şüphenin arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: Şüpheyi konu olan şeyin ihata edilmesi imkansız veya çok zor ise ya da şüphe edilen hususlar arasında bulunan haram maddeler yok denecek derecede az ise veya bundan kaçınmak zorluk ve sıkıntıya neden olacaksa bunlara mahsûr, bunun dışındakilere de gayr-i mahsûr denir.¹³⁴⁴ Haram veya necis olduğunda şüphe edilen maddelerin sayılabilecek kadar az veya sayılamayacak kadar çok olması durumunda mükellefin nasıl bir tavır takınacağı (irtikap veya içtinap) konusu tartışma konusu olmuştur. Gayr-i mahsûr olanda şüphe olması durumunda bundan kaçınmanın büyük bir zorluk meydana getireceği, zorluğun da dinde nefyedildiği gerekçe gösterilerek şüphe edilen şeylerde ibâha ilkesinin geçerli olduğu, buna mukabil mahsûr olanda şüphe olması durumunda ise zorluk olmadığından şüpheyi konu olan şeylerin hepsinden kaçınmanın gerekli olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴⁵ A'recî bu konuda Ahbâriyye ile Usûliyye arasında icmâ olduğunu kaydetmektedir.¹³⁴⁶

Kummî ise bazı usulcülerin mahsûr şüpheden kaçınmanın gerekli olduğu görüşünde olduklarını ifade eder, ancak kendisi bu görüşe katılmaz. Ona göre mahsûr şüphe de gayr-i mahsûr şüphe olduğu gibi berâet ilkesine göre hareket etmek gerekir. Buradaki berâet, tahyîr anlamındadır. Yani mükellef, haram olanın hangisi olduğunun net olarak bilinmediği nesnelerden birini kullanmakta muhayyerdir. Ona göre haram ve necis olandan kaçınmanın ancak bütün ihtimallerden kaçınmakla mümkün olacağını savunmanın yanlış olacağını, zira haramlığı kesin olarak bilinmeyen haram olduğuna, necisliği kesin olarak bilinmeyen necis olduğuna hükmetmek doğru değildir. Öte yandan ona göre gayr-i mahsûr şüphe için savunulan görüşün mahsûr şüphe için de savunulması gerekir.¹³⁴⁷

¹³⁴² Bihbehânî, *Resâil*, 397. Rivayet için bkz. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia*, IX, 79.

¹³⁴³ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, III, 598.

¹³⁴⁴ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 286.

¹³⁴⁵ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 241, 245-249; a.mlf., *Resâil*, 401; Mehdi en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 394-395; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 155-156, 160-162; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 66; İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, III, 597, 599.

¹³⁴⁶ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 463.

¹³⁴⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 66-68.

Kummî mahsûr olan şeylerde şüphe olması durumunda da berâet ilkesinin geçerli olduğunu ispat için bazı rivayetleri delil olarak getirmiştir.¹³⁴⁸ Bu rivayetlerden birinde Muhammed el-Bâkır'a zekat develeri ve koyunlarından bir kısmının haksız bir şekilde alındığını bilen bir kişinin sultandan bunları satın almasının hükmü sorulmuş, o da söz konusu deve ve koyunların buğday ve arpadan bir farkı olmadığını ve bizzat haram olduğu bilinmedikçe satın alınmasında bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.¹³⁴⁹ Başka bir rivayette Ca'fer es-Sâdık'a bir adam, haksızlık yaptığını bildiği zekat memurundan bir şeyler satın almanın caiz olup olmadığını sormuş, o da "Ondan satın alabilirsin." demiştir.¹³⁵⁰ Yine başka bir rivayette de imamlardan birine hıyanet ve hırsızlık malının satın alınması sorulmuş, o da bunun üzerine şöyle cevap vermiştir: "Hayır, satın almayınız. Ancak bunlar başka mallarla karışmışsa satın alınabilir. Bizzat hırsızlık mallarının satın alınmasına gelince bunlar satın alınmaz. Fakat sultanın metaindan olursa satın alınmasında bir sakınca olmaz."¹³⁵¹ Kummî bu rivayetlere göre mahsûr olan şüpheli şeylerde de berâet kaidesinin geçerli olduğunu ifade eder.¹³⁵²

Kazvîni, mahsûr ve gayr-i mahsûr şüphe konusunu somut olay hakkında teklifin icmâlî bilgisinin olduğu tahrîmî şüphe kapsamında ele alır. O, helal ve haram unlardan imal edilmiş ekmeğin yenilmesi veya biri necis, diğer temiz iki kabın kullanımı örnekleri verilen mahsûr şüphe durumunda teklifi hüküm açısından altı seçenek olduğundan bahseder. Bu seçeneklerden en doğrusunun şüpheye konu olan şeylerin tamamından kaçınmanın vacip olduğu görüşüdür. Buna göre şüphe konusu şeylerden biri irtikap edilirse uhrevî ceza gerekli olur ve şahsın fasıklığına hükmedilir. Zira bu durumda ihtiyat şer'î vaciptir.¹³⁵³ Gayr-i mahsûr şeylerde tahrîmî şüphe olursa bunlardan kaçınmak mutlak olarak vacip değildir. Zira burada ciddi anlamda bir zorluk vardır ve ihtiyatı gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Böyle olunca berâet aslı devreye girer ve ibâha hükmü verilir.¹³⁵⁴

Ahbâriyye'ye gelince onlar hükmün konusunda şüphenin olduğu durumlarda Usûliyye'ye muvafakat ederek berâet ilkesini kabul etmişlerdir. Bu konuda Ahbâriyye ve Usûliyye arasında bir ihtilaf yoktur.¹³⁵⁵ Ensârî, bir içeceğin sirke mi şarap mı olduğunda tereddüt edilmesi örneğinde olduğu gibi

¹³⁴⁸ İsfahânî de bu konuda birçok rivayet serdetmiştir. Söz konusu rivayetler için bkz. İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, III, 606-611.

¹³⁴⁹ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XVII, 219.

¹³⁵⁰ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XVII, 219.

¹³⁵¹ Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XVII, 335.

¹³⁵² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 70-71.

¹³⁵³ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 277-278.

¹³⁵⁴ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 286; a.mlf., *Netâicü'l-efkâr*, 186-187.

¹³⁵⁵ Bihbehânî, *Resâil*, 349, 397; Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, I, 392; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 64.

hükmün konusunda şüphe edilmesi durumunda “Asıl olan mubahlıktır.” ilkesi ve “Haram olduğunu kesin olarak bilinceye kadar her şey sana helaldir.” mealindeki birçok rivayet gereğince bu gibi durumlarda mubahlığın geçerli olduğunda Usûliyye ve Ahbâriyye arasında bir ihtilaf olmadığını kaydetmektedir.¹³⁵⁶

Ahbâriyye’ye göre tevakkufu tavsiye eden rivayetler, hükmün kendisinde meydana gelen şüpheli durumlar içindir. Dolayısıyla onlar hükmün kendisinde bir şüphe varsa bundan kaçınmayı gerekli görmüşlerdir. Zira hükmü bilinmeyen mesele azdır ve insanların umumi olarak karşılaştığı konular hakkında naslar vardır. Nas bulunmayan konularda da peygambere ve imamlara sorup öğrenme imkanı vardır. Şu halde şer’î hükmünü öğrenmeden herhangi bir fiili irtikap etmemek gerekir. Buna mukabil, hükmün konusunda şüphe olan durumlardan kaçınmak mümkün değildir. Zira bu, insanın takat seviyesini aşan büyük bir zorluk meydana getirir. Bu ise mükelleften ne vücûb ne de istihbâb olarak istenen bir şey değildir.¹³⁵⁷

III. İSTİSHÂB

Bu başlık altında -usul literatüründe farklı isimlendirmeler olmakla birlikte- *istishâbü hâli’l-akl* ilkesini ele alacağız. Bunun dışında *istishâbü hâli’ş-şer’* ve *icmâ istishâbı* vb. istishâb türleri etrafında yapılan tartışmalar, gerek mevcut şer’î hükmün devamıyla ilgili yaklaşım tarzları olması nedeniyle yeni bir şer’î hükmü belirlemediğinden gerekse konuyla ilgili uzun ve girift tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını aşacağından araştırma konusu dışında bırakılmıştır.

A. TANIMI VE MAHİYETİ

İstishâb, incelediğimiz dönem usulcülerini tarafından birbirine yakın anlamları ihtiva edecek şekilde tarif edilmiştir. Kendisinden sonraki usulcülerini önemli ölçüde etkileyen ve usul tartışmalarına yön veren Tûnî’nin istishâbü hâli’l-akl tarifi şöyledir: “Zimmetin meşguliyetine yönelik bir delil veya emâre bulunmaması durumunda önceki zamandaki zimmetin beri olma haline tutunmaktır. Bu yaklaşım ancak sonraki zamanda zimmetin meşguliyetini gerektirecek bir durumun ortaya çıkmaması durumunda geçerlidir.”¹³⁵⁸ Tûnî bu tarifiyle istishâbı berâet ilkesiyle ilişkilendirmiş ve istishâbı, zimmetin berâetinin, aksine bir durum ortaya çıkmadığı müddetçe devam etmesi şeklinde açıklamıştır.

¹³⁵⁶ Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, II, 119.

¹³⁵⁷ Âmilî, *el-Fevâidü’l-tûsiyye*, 520; Bihbehânî, *Resâil*, 415.

¹³⁵⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 178.

Bihbehânî istishâbı şöyle tarif etmiştir: “Bir zamanda veya durumda yakînî olarak bilinen, ancak o zaman ve durumdan sonra devamı şüpheli olan bir işin devamına hükmetmektir.”¹³⁵⁹

Mehdî en-Nerâkî’ye gelince onun istishâb tarifi şöyledir: “İstishâbü hâli’l-akl; ister mükellefiyet olsun isterse başka bir şey olsun geçmişteki ezeli yokluk halini, bunu izale edecek bir delil sabit oluncaya kadar devam ettirmektir. Onun yaklaşımına göre istishâb şer’î hükmün nefyi için bir delildir.”¹³⁶⁰ Nerâkî başka bir eserinde benzer ifadelerle istishâbü hâli’l-akl terimini, aslı adem üzerinden tanımlamış ve aslî ademi olduğu hal üzere bırakmak olarak tarif etmiştir. Ona göre aslî adem, hükmün yokluğundan ziyade teklifin yokluğu anlamına gelmektedir. Bu ilke, vücûbun ve nedbin nefyini, insanların haklarından beri olmayı, kubhu idrak edilmeyen ve hakkında nas olmayan şeylerin mubah olmasını içerir.¹³⁶¹ Nerâkî *Câmiatü’l-usûl* eserinde ise istishâbü hâli’l-akli, “önceki durumun devam ettiğine dair aklın yargıda bulunması” şeklinde tarif etmiştir. Aklın bu konudaki yargısı, önceki zamanda mükellefiyetten beri olan zimmetin beri olmaya devam etmesi şeklindedir. Aynı şekilde önceki zamanda herhangi bir mükellefiyetin olmaması halinin, mevcut durum devam ettiği müddetçe devam etmesine aklın hükmetmesidir.¹³⁶² Nerâkî’nin bu tariflerinden istishâbı, ibâha ve berâet ilkeleriyle verilen hükmün devam etmesi şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

İstishâbı “Devam ettiği konusunda kesin bilgiye değil zannî bilgiye sahip olunan ve zevaline ihtimali olan bir şeyin devam ettiğine hükmetmektir.”¹³⁶³ şeklinde tarif eden A’recî eserinin başka bir yerinde devam ettiği konusunda kesin bilgiye sahip olmanın başlı başına bir hüccet olduğu için bu durumda istishâb deliline gerek olmadığını ifade ederek istishâb için başka bir tarif daha yapmıştır. Bu tarife göre istishâb; “Geçmiş zamanda sabit olan bir şeyin şüphe mahalli olan gelecek zamanda bekasına ve devam ettiğine hükmetmektir.”¹³⁶⁴

Kâşifülgitâ, Ahbâriyye karşısında Usûliyye’nin haklı olduğunu savunmak için kaleme aldığı eserinde istishâbı “Şer’î, örfî veya sıradan konularda geçmiş zamanda olanı gelecek zamanda da işletmek.”¹³⁶⁵ şeklinde tanımlamış ve geçmiş zamanda varlığı kesin olan bir şeyi, gelecek zamandaki şüphenin ortadan kaldırmayacağını vurgulamıştır.¹³⁶⁶ *Keşfü’l-gitâ* isimli meşhur eserinde ise istishâbı

¹³⁵⁹ Bihbehânî, *Resâil*, 424.

¹³⁶⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü’l-müctehidîn*, I, 397.

¹³⁶¹ Mehdî en-Nerâkî, *Tecrîdü’l-usûl*, 87.

¹³⁶² Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 16.

¹³⁶³ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 436.

¹³⁶⁴ A’recî, *el-Mahsûl*, II, 502.

¹³⁶⁵ Kâşifülgitâ, *el-Hakku’l-mübîn*, 18.

¹³⁶⁶ Kâşifülgitâ, *el-Hakku’l-mübîn*, 18.

“Zevali bilininceye kadar var olan bir şeyin devam ettiğine hükmetmek.” şeklinde tarif ederek bu ilkenin şer‘î alanda cari olduğu gibi şer‘î olmayan alanda da işlerliğinin olduğuna dikkat çekmiştir.”¹³⁶⁷

Kummî’ye gelince o, istishâbü’l-hâli şöyle tarif etmiştir: “Geçmiş zamanda yakînî olarak hasıl olmakla birlikte sonraki zamanda bekası meşkûk olan bir hüküm veya niteliğin devam etmesidir.” Bu tarifiyle Kummî, Bihbehânî’nin tarifini benimsemiş olmaktadır. Tarifte geçen “meşkûk” ifadesiyle Kummî bekasının maznûn (*maznûnü’l-bekâ*) olmasını da içine alması maksadıyla¹³⁶⁸ şüphe edilen iki tarafın eşitlenmesinden daha umumi mana kastetmiştir. Ona göre istishâb ilkesinde önemli olan husus, şimdiki zamanla ilgili hasıl olan zannın hüccet kabul edilmesidir.¹³⁶⁹ Zira istishâb sonraki durumla ilgili ihtimali meydana geldiği durumlarda cari olur. Şayet durumun devam ettiği veya etmediği kesin olarak bilirse burada istishâb işletilmez.¹³⁷⁰

Seyyid Mücâhid, dedesi Bihbehânî ve önceki diğer usulcülerin istishâb tarifini vermekle iktifa etmiş ve kendisi istishâb tarifi yapmamıştır.¹³⁷¹

Ahmed en-Nerâkî’ye gelince o istishâbı; “Bir zaman veya durumda evvelden sabit olan sabit olan bir şeyin, -takdiren de olsa beka bilgisi olmamasına rağmen- sonraki zamanda da sabit olduğuna hükmetmek.”¹³⁷² şeklinde tarif ederek Bihbehânî ve Kummî’nin tanımlarına yaklaştırmıştır.

Muhammed Takî el-İsfahânî, istishâb için özel bir başlık açmamış ve *asâletü’n-nefy* başlığı altında istishâb ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun üzerinde durduğu husus, zannın hücciyetidir.¹³⁷³ O, zannın hücciyeti ilkesi ile istishâb arasındaki farka dikkat çekmiş ve istishâbü hâli’l-akl ilkesini nefiy hükmünün devamı olarak açıklamış ve aksine bir delil olmadıkça yokluğa hükmedileceğini ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle istishâb, durumun/hükmün varlığı sabit oluncaya

¹³⁶⁷ Kâşifülgitâ, *Keşfü’l-gitâ*, I, 200.

¹³⁶⁸ Fıkıh usulünde şer‘î bir hüküm, konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlıkla ilgili şek, zan ve vehim gibi terimler kullanılmaktadır. Şek bir şeyin olup olmadığı hususunda aklın tereddüt gösterip iki taraftan birini diğerine tercih edememesi durumunu ifade eder. Konuyla ilgili tereddüt ve şüphe devam ettiği halde iki taraftan biri ağır basarsa buna zan, diğer tarafa ise vehim adı verilir. Zihin zayıf tarafı terk ederse tercih edilen taraf “zann-ı gâlib” adını alır. Fakihler şekke, galip seviyesine ulaşmayan zannı da içine alacak biçimde bir şeyin varlığı ve yokluğu arasında mutlak tereddüt anlamını yüklerler. Hacı Mehmet Günay, “Şüphe”, *TDVİA* (Erişim 09 Ekim 2022).

¹³⁶⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 122.

¹³⁷⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 123.

¹³⁷¹ Tabâtabâî, *Mefâtihü’l-usûl*, 635.

¹³⁷² Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu’l-ahkâm*, 74.

¹³⁷³ Takî el-İsfahânî, zannın hücciyeti konusunu eserinde geniş bir şekilde almıştır. Onun bu konuyla ilgili yaklaşımlarının tespiti için eserinin ilgili bölümleri şerh edilmiştir. Şerh için bkz. en-Necefî İsfahânî, *Şerhu Hidâyeti’l-müsterşidin (Hücciyetü’z-zann)*.

kadar nefiy üzerine bina edilmesidir.¹³⁷⁴ O bu yaklaşımıyla istishâbı zan konusuyla ilişkilendirmemiş ve meseleyi nefiy esası üzerine oturtmuştur.

Muhammed Hüseyin el-Hâirî ise istishâbı şöyle tarif etmiştir: “Geçmiş zamanda sabit olduğu bilinen bir şeyin, gelecek zamanda bekası muhtemel durumlarda da ibkâ etmektir.” Tarifte geçen “şey” ifadesi, ıslaklık gibi duyu organlarıyla; küçüklük halinde berâet gibi akılla veya vücûb, tahrîm, sıhhat, butlân gibi şer‘ ile sabit olan hususları içine almaktadır.¹³⁷⁵

Kazvîni’ye gelince o, Bihbehânî ve başka bazı usulcülerin istishâb tariflerini sıralayıp bu tariflerin eksiklikler barındırdığını ifade ettikten sonra şer‘î bir kaideden ibaret gördüğü istishâbı; “gerçekleştiği sabit olan bir durumun, onu izale edecek bir şey bilinmedikçe bekasına hükmedilmesi” şeklinde tarif eder.¹³⁷⁶

Bu tariflerin ifade ettiği ortak anlam şudur: Geçmişte kesin olarak bilinen bir durumun şimdiki zamanda şüpheli hale gelmesi durumunda aksine bir delil bulunmadıkça geçmişteki durumun devam ettiğine hükmedilir ve şüpheyi itibar edilmez. Dolayısıyla istishâb, ihtimal ve şüphenin varit olduğu durumlarda işletilir. Devam ettiği veya etmediği kesin olarak bilinen durumlarda istishâb delili işletilmez.¹³⁷⁷

Bazı tariflerde de görüldüğü üzere kimi usulcüler istishâbü hâli’l-akl ile yokluk ilkesini (aslü’l-adem) ilişkilendirmişlerdir. Onların yaklaşımına göre mümkün varlıkların hepsi için ezeli yokluk sabittir. Dolayısıyla Allah dışındaki her şeyin öncesinde yokluk vardır ve bu halin devam etmesine yokluk ilkesi (*aslü’l-adem*) adı verilir. İstishâbü hâli’l-akl da önceki durumun devamı anlamını taşıdığından bu iki terim birbiriyle örtüşmektedir. Şöyle ki yok olan bir şey, bir illet ile varlık sahnesine çıkmadıkça istishâbî olarak yokluğu devam eder. Olmayan bir şeyin varlık sahnesine çıkması için bir illetin olması esastır. Şu halde bir illetin, yok olan bir şeyi varlık sahnesine çıkardığı kesin olarak bilirse onun ezeli yokluğunun bittiği ve yokluktan varlığa dönüştüğü kesin olarak bilinir. Bunun aksine illetin varlığı kesin olarak bilinmezse süregiden yokluğunun devam ettiğine hükmedilir. İşte burada konuyla alakalı şu soru gündeme gelmektedir: İletinin varlığı konusunda bir şüphe olursa önceki yokluğu yakînî olarak bilinen bir şeyin varlığına hükmedilebilir mi? İstishâbü hâli’l-akl yöntemine göre hâdis (sonradan) olan şeyin önceki yokluğu kesindir. Asıl olan da bu yokluğun şu anda da devam etmesidir.¹³⁷⁸

¹³⁷⁴ İsfahânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, III, 544.

¹³⁷⁵ Hâirî, *el-Fusûlü’l-garaviyye*, 367.

¹³⁷⁶ Kazvîni, *Davâbitü’l-usûl*, II (2), 315-316; a.mlf., *Netâicü’l-efkâr*, 194.

¹³⁷⁷ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 123.

¹³⁷⁸ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 18, 165-166.

Ahmed en-Nerâkî buna yokluk istishâbı (*istishâbü 'l-adem*) adını vermiştir. Bu istishâb türü varlığa dair bir delil varit oluncaya kadar; hükümde, hükmün konusunda ve hükümle bağlantılı konularda (*müteallak*) caridir.¹³⁷⁹

Tariflerin bir kısmında dikkat çeken bir diğer husus da istishâbın “geçmişte sübutu kesin olarak bilindiği halde sonraki zamanda da hükmün devam etmesi hakkında zan oluşturmak” şeklinde tarif edilerek zanna bir kıymet atfedilmiş olmasıdır. Bihbehânî ve Kummî'nin tariflerinde bu yaklaşımı görmek mümkündür. Halbuki zannın, zan olması haysiyetiyle şer'î bir hüccet olmadığı ayetlerle ve rivayetlerle sabit bir husus olmasına rağmen burada zannın kabul edilmesi, haber-i vâhidde olduğu gibi hakkında kesin bir delil olması sebebiyledir.¹³⁸⁰ Ca'ferî usulcüler mutlak zannı delil olarak kabul etmemiş, hücciyeti için delilin söz konusu olduğu durumlarda zannı hüccet kabul etmişlerdir.

İstishâbın aklî bir delil mi yoksa şer'î bir delil mi olduğu konusu tartışılmıştır. İstishâbın hücciyeti bağlamında aklî gerekçeler yerine rivayetlere yer veren Bahrülulûm¹³⁸¹ dışında usulcülerin tamamı istishâbı, aklî deliller başlığı altında mütalaa etmiştir. Bunun sebebi, istishâbın temel felsefesinin akla dayanmasıdır.¹³⁸² Şöyle ki akıl birçok konuda istishâba uygun hükmeder. Ensârî bu konuyu şöyle izah etmiştir: Kendisiyle şer'î hükme ulaşılan aklî hüküm olması itibarıyla istishâb delilinin işletilmesinde şöyle bir akıl yürütme yapılmaktadır: “Fılan şer'î hüküm geçmişte sabit olmuştur. Ancak bu hükmün kalktığı bilinmemektedir. Böyle olan her durumda geçmişteki hüküm bakidir.” Bu mantıkî kıyas istishâbın aklî delil olduğuna işaret etmektedir.¹³⁸³

Burada istishâb ile berâet ilkesi arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle şunu ifade edelim ki bazı Ca'ferî usulcüler istishâbü hâli'l-akli berâet-i asliyye ilkesiyle tanımlamıştır. Örneğin Muhakkık el-Hillî, istishâbü hâli'l-akli, berâet-i asliyyeye tutunmak olarak tarif etmiştir.¹³⁸⁴ Şehîd-i Evvel de Muhakkık el-Hillî'nin izinden giderek şer'î delilin bulunmadığı durumlarda *berâet-i asliyye* kaidesinin devreye gireceğini ve bunun bir diğer adının da istishâb olduğunu kaydetmiştir.¹³⁸⁵ Tûnî istishâb ile istidlâl edilen her durumda berâet-i asliyye ile de istidlâl edildiğini kaydederek

¹³⁷⁹ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu 'l-ahkâm*, 78.

¹³⁸⁰ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 517-518.

¹³⁸¹ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *Mesâbîhu 'l-ahkâm*, I, 19; a.mlf., *el-Fevâidü 'l-usûliyye*, 222-223.

¹³⁸² Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü 'l-müctehidîn*, I, 410.

¹³⁸³ Ensârî, *Ferâidü 'l-usûl*, III, 16.

¹³⁸⁴ Hillî, *el-Mu'teber*, I, 32.

¹³⁸⁵ Şehîd-i Evvel, *Zikra 'ş-Şîa fî ahkâmi 'ş-şeria*, I, 53.

usulcülerden bir grubun bunları ayrı mütalaa etmediğini ve ikisini bir saydıklarını ifade etmiştir.¹³⁸⁶ Sünnî usulünde de benzer yaklaşımlar mevcuttur.¹³⁸⁷

Bununla birlikte incelediğimiz dönem usul eserlerinde istishâb, berâet ilkesinden ayrı mütalaa edilmiş ve arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşım Ca‘ferî usulünde genel kabul görmüş ve daha sonra terimleşecek olan usûl-i ameliyye içerisinde berâet ve istishâb ayrı birer ilke olarak yerlerini almıştır.

Tûnî, istishâbu hâli’l-akl ile berâet-i asliyye arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: İstishâb, geçmiş zamandaki hükmün yokluğu halinin gelecek zamanda da devam ettirilmesini ifade eder. Berâet-i asliyyede ise geçmiş zamanda bulunsun veya bulunmasın şimdiki zamanda hükmün sabit oluşuna dair bir delilin bulunmaması söz konusudur.¹³⁸⁸

Mehdî en-Nerâkî berâet ile istishâbu hâli’l-akl arasındaki ilişkiyi şöyle izah etmiştir: İstishâbta geçmişte olan hükmün/teklifin yokluğunun sonraki zamanda devam ettiği değerlendirilir. Berâet ilkesi sadece şimdiki zamanda teklifin/hükmün nefyi için işletilir, geçmiş zamandaki duruma bakılmaz ve berâet ilkesinde hükmün geçmiş zamandan sonraki zamana yürütülmesi söz konusu değildir.¹³⁸⁹ Nerâkî’ye göre istishâb ile berâet arasında şöyle bir fark daha vardır: Berâet ilkesi sadece teklifin nefyi için kullanılır. İstishâb ise teklifin nefyinde işletildiği gibi teklif dışındaki başka şeylerin nefyinde de işletilir. Örneğin delil ile varlığı ispat edilmeye kadar geçmişte yok olan bir şeyin yokluğu sonraki dönemde de devam eder. Buna göre berâet ilkesinin işletildiği her yerde istishâb ilkesi de işletilir. Ancak bunun aksi mümkün değildir.¹³⁹⁰

A‘recî konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır: İstishâb ile berâet ilkesi arasında şöyle bir bağlantı vardır: Mümkün varlıklarda asıl olan yokluk; zimmette de asıl olan berâettir. İçinde bulunan an için berâete ve mükellefiyetin yokluğuna hükmedilmesi berâet ilkesiyle sabit olur. Ancak varlık ve teklif için bir delil kaim oluncaya kadar yokluk ve berâetin devam etmesine hükmedilmesi istishâb ilkesiyle sabit olur.¹³⁹¹

¹³⁸⁶ Tûnî, *el-Vâfiye*, 183.

¹³⁸⁷ Sünnî usulünde istishâb delili, aslî ibâha ve berâet ilkelerine dayanan metodik düşüncüyü temsil ettiği için anılan ilkeler istishâb delili içinde mütalaa edilmiş ve bu ilkelere dayanan istishâb bütün sünnî usulcüler tarafından kabul edilmiştir. Bkz. Bardakoğlu, “İstishâb”.

¹³⁸⁸ Tûnî, *el-Vâfiye*, 183.

¹³⁸⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü’l-müctehidîn*, I, 397.

¹³⁹⁰ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 16-17.

¹³⁹¹ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 512.

Kazvîni de berâet ilkesi ile istishâb ilkesi arasında şöyle bir bağ kurmuştur: Şer‘ varit olmadan önce ne vücûb olarak ne de hurmet olarak bağlayıcı bir teklif sabit olmamıştır. Şer‘ varit olduktan sonra da şayet incelenen meseleyle ilgili özel bir nas yoksa bu durumda şer‘den önceki mubahlık ve yükümsüzlük durumunun istishâb ilkesiyle devam ettiği kabul edilir. Buna berâet istishâbı denildiği gibi ademî istishâb da denilir.¹³⁹²

Uslucülerin konuyla ilgili yaklaşımlarına baktığımızda berâet ilkesi ile istishâb delili arasındaki fark şudur: Berâet ilkesi, herhangi bir zaman kaydı olmaksızın kişinin zimmetinin yükümlülükten beri olduğu düşüncesini ifade eder. İstishâbta ise geçmişteki durumun -ki bu durum zimmetin yükümlülükten beri olması olabileceği gibi başka bir şey de olabilir- değiştirici bir delil olmadıkça bugüne taşınmasıdır. Şu halde berâet-i asliyyede mevcut durum dikkate alınırken istishâbta geçmiş durumla ilgili var olan kesinlik dikkate alınmaktadır. Öte yandan berâet ilkesi sadece mükellefiyetin nefyiyle ilgiliyken aklî istishâb, hükümlerin yanında durumlar ve vasıfların devamıyla da ilgilidir.

B. KISIMLARI

İstishâb, müteallakı açısından iki kısma ayrılmıştır. Birincisi hükmün konusundaki istishâbtır. Buna *mevzûi istishâb* denilmektedir. İstishâbın bu kısmı; hükmün kendisinde değil de taalluk ettiği şeyde bir değişikliğin oluşup oluşmadığı noktasında bir şüphe meydana gelmesi durumunda şüpheye itibar edilmemesi şeklinde tarif edilir. İstishâbın bu kısmına, lafzın hakiki anlamından başka bir anlama nakledilmemesi¹³⁹³ ile abdestli olan kimsenin yellenme konusunda şüpheye düşmesi örneği verilir. Son örnekte kişi, abdesti bozucu olan fiili bilmekte, ancak bu fiilin meydana gelip gelmediğinde şüphe etmektedir.¹³⁹⁴ Bu durumda şüpheye itibar edilmez ve bu şüphe yok kabul edilir. Başka bir ifadeyle bu örnekte muayyen bir durum için şer‘î hüküm sabittir, ancak bu durumun meydana gelip gelmediği noktasında şüphe vardır. İşte bu durumda şüphe yok kabul edilir. İstishâbın diğer kısmına gelince bu hükmün kendisindeki istishâbtır. Buna da *hükmî istishâb* denilmektedir. Bu kısımda hükmün konusu kesin olarak bilinir, ancak bu konu için şer‘î bir hükmün sabit olup olmadığında şüphe vardır. Bunun örneği de şudur: Kişi abdestlidir ve vücudundan sebîleyn (idrar ve dışkı yolu) dışından bir sıvının aktığı kesin olarak bilinmektedir. Fakat bu sıvının abdesti bozup bozmadığında bir şüphe vardır. Burada istishâba dayanarak kişinin abdestli olduğuna hükmedilecek midir? Burada olayın meydana gelmesinde

¹³⁹² Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 158.

¹³⁹³ Bu ilkeye *asâletü ademî'n-nakl* denilmektedir. Bununla istidlâl konusunda bir ihtilaf yoktur. Bkz. Bihbehânî, *Resâil*, 424.

¹³⁹⁴ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 223.

şüphe yoktur, fakat bunun abdesti bozup bozmadığında şüphe vardır.¹³⁹⁵ Şu halde birinci kısımda olay hakkındaki şer‘î hüküm bilinmekte, ancak olayı vuku bulup bulmadığı bilinmemekte; ikinci kısımda ise olayın vuku bulduğu kesin olarak bilinmesine rağmen olayla ilgili şer‘î hüküm bilinmemektedir. İstishâbın bu şekilde taksim edilmesini ilk olarak Bihbehânî’nin yaptığı kaydedilmektedir.¹³⁹⁶

İstishâb bir başka açıdan şer‘î ve şer‘î olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şer‘î istishâbın örneği, elbisede necâsetin sabit olmasıdır. Necâset şer‘î bir hükümdür ve bu hükmün devam ediyor oluşu, istishâb deliliyle sabittir. Şer‘î olmayan istishâbın örneği ise elbisede ıslaklığın sabit olmasıdır. Islaklık şer‘î bir hüküm değildir, bir durumdur. Bir değişiklik olmadığı sürece bu durumun devam etmesi de istishâb deliliyle sabittir.¹³⁹⁷

İstishâb, geçmişte devam eden durumun mahiyeti açısından vücûdî ve ademî olarak iki kısma ayırmaktadır. Geçmişteki durum yokluk ise buna ademî, varlık ise vücûdî istishâb denilmektedir. Ademî istishâba, nefy istishâbı ve istishâbü hâli’l-akl da denilmektedir. Vücûdî istishâba ise istishâbü hâli’ş-şer‘ denilmektedir. Vücûdî istishâbta istishâbın konusu, şer‘î, vaz‘î ve lafzî hükümlerdir.¹³⁹⁸

İstishâba konu olan şey açısından da istishâb taksim edilmiştir. Buna göre istishâba konu olan şey vaz‘î veya teklifî hüküm olursa buna istishâbü hükmi’n-nas denir ve neshedici bir delil sabit oluncaya kadar hüküm devam eder. İstishâba konu olan şey zimmetin berâeti olursa buna da istishâbü hâli’l-akl denir ve teklif sabit oluncaya kadar zimmetin berâeti devam eder. Şayet istishâba konu olan şey, lafızlar olursa buna da mevzûda¹³⁹⁹ istishâb denir. Tahsîs, takyîd ve tevîl sabit olmadıkça lafızların umûm, ıtlâk ve zuhûr üzere devam etmesi bu türden istishâb sebebiyledir.¹⁴⁰⁰

Mutedil bir Ahbârî olan Bahrânî istishâbı dört kısma ayırmıştır: 1. Sübutuna dair bir delil varit oluncaya kadar şer‘î hükmün nefyi istishâbı. Buna berâet-i asliyye denilmektedir. Burada nefyedilen hüküm, vücûb olabileceği gibi hurmet de olabilir. Bunun hüccet oluşunda bir problem yoktur. 2. Tahsis edici bir delil sabit oluncaya kadar umûm hükmün istishâbı. Bunun hücciyetinde de ihtilaf yoktur. 3. Mülkiyet, zevciyet, tahâret gibi şer‘an sabit olan durum istishâbı. Bunun hücciyetinde de bir ihtilaf

¹³⁹⁵ Bihbehânî, *Resâil*, 424; a.mlf., *el-Fevâidü’l-hâiriyye*, 274; Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü’l-usûliyye*, 223; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü’l-usûl*, 20-21; Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 194; Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu’l-usûliyye -Dirâse tahliliyye-*, 231.

¹³⁹⁶ Kâşânî, “Mukaddime”, 1416, 34.

¹³⁹⁷ Bihbehânî, *Resâil*, 436.

¹³⁹⁸ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu’l-ahkâm*, 74; a.mlf., *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*, 226; Kazvînî, *Netâicü’l-efkâr*, 194; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 124.

¹³⁹⁹ Mevzû; bir anlamı göstermek ve ona karşılık olmak üzere belirlenen lafızdır. Bkz. Şükran Fazhoğlu, “Vaz’”, *TDVİA* (Erişim 20 Ekim 2022).

¹⁴⁰⁰ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 504-506.

yoktur. 4. Şer'î hüküm istishâbı. Bunun örneği şudur: Bir vakitte şer'î hüküm sabit olur, daha sonra o hükmün yokluğuna dair bir delilin olmadığı bir vakit gelir. Bu durumda ilk duruma istinaden geçmişte olanın olduğu hal üzere bekasına hükmedilir. İstishâbın ihtilaf edilen kısmı budur. Aslında bu icmâ istishâbı olarak adlandırılır. Usûliyye'nin çoğunluğu bunun hüccet olduğunu kabul eder. Ahbâriyye ve bazı Usûlî alimler ise bunu hüccet olmaya elverişli görmezler. Bunun örneği şudur: Teyemmüm ederek namaza duran kişi namaz kılarken suyu gördüğünde istishâbı işleterek namaza devam edecek midir, yoksa namazı bozup abdest alarak namazı yeniden mi kılacaktır?¹⁴⁰¹ Ca'ferî fıkında bu durumda ne yapılacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Bazıları ilgili hadislerden hareketle rükûa eğilmedikçe namazdan ayrılıp abdest alması gerektiğini söylerken diğer bazıları rükûa gitsin veya gitmesin namaza devam edeceğini, kimileri de bir rekat kıldıktan sonra namazdan ayrılıp abdest aldıktan sonra kalan rekatları kılacağını savunmuştur. Bu görüşlere temel teşkil eden rivayetlerin hepsi namazdan ayrılma konusunda ittifak eder. Şayet istishâb bu olayda uygulansaydı rivayetlerin dikkate alınmayarak namaza devam edilmesi gerekirdi.¹⁴⁰²

C. HÜCCİYETİ

Bihbehânî, farklı görüşlere yer vermekle birlikte Ca'ferî fakihler arasında meşhur olan görüşe göre gerek hükmün kendisinde gerek hükmün müteallakında meydana gelen istishâbın mutlak olarak hüccet olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰³ Bahrülulûm, Ca'ferî usulcülerin çoğunluğunun görüşüne muvafakat ettiğini kaydederek istishâbın hüccet olduğunu kabul etmiştir.¹⁴⁰⁴ Kummî istishâbın hücciyeti konusundaki görüşleri sekize çıkarır ve bunlardan en doğrusunun mutlak olarak hüccet olduğu görüşü olduğunu ve müteahhirîn usulcülerin çoğunluğunun da bu görüşü benimsediklerini kaydetmiştir.¹⁴⁰⁵ Kazvîni de Kummî gibi bu konuda sekiz görüş olduğundan bahseder.¹⁴⁰⁶ Murtazâ el-Ensârî ise bu görüşleri on bire kadar çıkarmıştır.¹⁴⁰⁷ İsfahânî'ye gelince o, fıkın birçok alanında istishâb ile istidlâlde bulunmanın sahih olduğunu beyan etmiş ve istishâbın, berâet ve ibâha ilkelerinin hücciyeti için ileri sürülen delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰¹ Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye*, I, 201-202.

¹⁴⁰² Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye*, I, 211-212.

¹⁴⁰³ Bihbehânî, *Resâil*, 424; a.mlf., *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtihi's-şerâi*, I, 29.

¹⁴⁰⁴ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 221.

¹⁴⁰⁵ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 132.

¹⁴⁰⁶ Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, II (2), 136.

¹⁴⁰⁷ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, III, 49-51.

¹⁴⁰⁸ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, III, 544.

1. Akıl

İstishâbın hücciyeti için kullanılan rasyonel argümanları bu başlık altında ele almaya çalışacağız. İstishâbın kaynak değeri için kullanılan argümanlardan biri, geçmişte var olduğu kesin olarak bilinen durumun şimdiki durumda da devam ettiği konusunda oluşan zannın ispat edilmesine yöneliktir. Bu yaklaşım şöyle temellendirilmektedir: İnsan geçmiş zamanda bir şeyin sabit olduğunu bildiğinde sonraki zamanda onun bu bilgisini sarsacak bir durum ortaya çıkarsa akıl o durumun devam etmesinin rüçhanına ve devamlılığın maznun olduğuna hükmeder. Başka bir ifadeyle geçmişte bir şeyin sabit olması, devam ettiği konusunda zannı gerektirir, böyle durumlarda zan ile amel etmek vaciptir. Akıl bekanın rüçhanına hükmettiğinde şer‘in de aynı şekilde rüçhanına hükmetmesi gerekir.¹⁴⁰⁹ Son cümleden de anlaşılacağı üzere mülâzemet kuralı burada da işletilmektedir. Bu gerekçeye birkaç noktadan itiraz edilmiştir. Bu gerekçelerden biri, ileri sürülen mantıki kıyasın vicdan tarafından yalanlanmasıdır. Nitekim geçmiş zamanda sabit olduğu bilinen birçok şeyin devamı hakkında şüphe duyulursa sadece geçmişte sabit olduğu bilgisiyle şimdiki zamanda sabit olduğu hakkında zannî bilgi elde edilememektedir. Söz konusu zan, geçmiş zamandaki şeyin kesin olarak devamı anlamına gelmez.¹⁴¹⁰ Diğer bir gerekçe de şudur: Bu kıyas teslim edilse bile burada sabit olacak en üst bilgi, beka konusundaki zannî bilgidir. Hüküm elde etmek için kullanılan zan hakkında özel bir delil olmadıkça zannî bilgi ile şer‘î hüküm sabit olmaz. Zira mutlak zan ile amel etmek haramdır. İstishâb özelinde zan ile amel etmek konusunda bir delil olsaydı zaten mantıki kıyasa gerek kalmazdı.¹⁴¹¹ Bununla birlikte Ca‘ferî fakihler, şer‘î hükümlerin ispatı konusunda istishâb ilkesinin dayandığı bu zannı itibara almışlardır. Zira zannın bu konuda hüccet olmasında konuyla ilgili varit olan haberler esas alınmıştır.¹⁴¹² Öte yandan zarûriyyât dışındaki konularda ilim kapısının kapandığı (*insidâdü bâbi’l-ilm*)¹⁴¹³ ve bu

¹⁴⁰⁹ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 133; Şevkânî de benzer bir kıyası istishâb için zikretmiştir. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 174.

¹⁴¹⁰ Kummî, *el-Kavânîn*, III, 133-134.

¹⁴¹¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fıkh*, II, 254-255.

¹⁴¹² Kummî, *el-Kavânîn*, III, 123.

¹⁴¹³ Ca‘ferî usulü literatüründe *insidâdü bâbi’l-ilm* veya *delilü’l-insidâd* adı verilen bu yaklaşım, zannın dini konularda muteber kabul edilmesi için kullanılmaktadır. Zira önemli usulcü İbnü’s-Şehîdî’s-Sânî (v. 1011/1602) bu konuda şunları kaydetmiştir: “Ca‘ferî usul düşüncesine göre büyük gaybet döneminde din ve Ehl-i beyt mezhebi vasıtasıyla zorunlu olarak bilinenler dışında şer‘î hükümlerin kesin bilgisine ulaşmak kat’î olarak kapanmıştır (*münsedd*). Çünkü mütevâtir sünnet bulunmamakta ve haber-i vâhid ile nakledilmesi dışında icmâ bilgisine (icmâ-i muhassal) ulaşamamaktadır. Öte yandan mevcut deliller de zandan başka bir hüküm ifade etmemektedir. Nitekim kitap delilinin cüz’î hükümlere delaleti zannî olmakta, berâet gibi ilkelerin de zannî sonuç verdiği herkesçe bilinmektedir. Şu halde şer‘î hüküm hakkında ilim kapısı kapandığı (*insidâdü bâbi’l-ilm*) için zan ile şer‘î hüküm teklifinde bulunmak zorunlu hale gelmiştir.” (İbnü’s-Şehîdî’s-Sânî, *Meâlimu’l-usûl*, 268.) İbnü’s-Şehîdî’s-Sânî’nin bu yaklaşımı Ca‘ferî usulünde genel kabul görmüş ve şer‘î hükme ulaştırın kesin veya özel zannî delillerin (*zunûn-i hâssa*) yokluğu durumunda mutlak zannın fıkıhta hüccet olduğunu ispat için bu argüman kullanılmıştır. Mutlak zan, insidâd delili dışında hücciyeti için bir delil olmayan her türlü zannı ifade eder. Mutlak

nedenle haber-i vâhid, dilcinin sözü, berâet ilkesi gibi zan ifade eden argümanların delil olduğu görüşü Ca‘ferî usulcülerce kabul edilmiştir.¹⁴¹⁴ Şu halde müctehidin istishâb vasıtasıyla ulaştığı hüküm zannî olup onun zannı Usûliyye’ye göre hüccettir. İlim kapısı kapandıktan sonra dini konularda müctehidin zannından başka bir çare olmadığı için zan hüccet kabul edilmiştir. Şayet müctehidin zannı hüccet sayılmazsa aklen kabih olan mercûhun tercih edilmesi sonucu doğar. Zira müctehidin zannını dikkate almadan seçenekler arasından herhangi birisini seçmek mercûh olanın seçilmesi sonucunu doğurur.¹⁴¹⁵ Bu ise aklen kabul edilebilir değildir.¹⁴¹⁶

İstishâbın hücciyeti için şu aklî gerekçe de meşhur olmuştur: Sabit olan devam eder. Zira devam eden şey, bekası noktasında ayrıca bir illete ihtiyaç duymaz. Varlığının illeti aynı zamanda bekasının da illetidir. Baki olanın bekası için bir müessire ihtiyacı yoktur. Örneğin bir bina yapıldıktan veya bir kumaş dokunduktan sonra bunların varlıklarının devamı için bir müessire ihtiyaçları yoktur. Ancak bir şey yeni meydana geliyorsa müessire ihtiyacı vardır. Ayrıca bir şeyin bekası bir külfete ihtiyaç duymaz. Buna mukabil bekanın sonlanması için bir müessir ve külfet gereklidir. Bu gerçek başka bir şekilde şöyle ifade edilmiştir: Sabit olan şeyin bekası, râcih bir durumdur. Ticaret ve ziraatla ilgili uygulamalar bu esasa müstenittir. Râcih olan şeylerle amel etmek vaciptir. Aksi takdirde mercûhu öne geçirmek gerekir ki bu da muhaldır.¹⁴¹⁷ Bu gerekçeye şöyle bir itiraz yöneltmiştir: Bir şeyin bekası için de ayrıca bir illete ihtiyaç vardır. Zira varlığı sabit olan şey, devam edebilir de etmeyebilir de... Bu görüşte olanlara göre bir şeyin geçmişte sabit olduğuna dair delil, devam ettiğini ispat için yeterli değildir. Bunun için ayrıca bir delil gerekir.¹⁴¹⁸ Buna şöyle cevap verilmiştir: Bir şeyin baki kalması, genelgeçerdir. Nitekim insanlar, daha önceden yaşadıklarını bildikleri kişileri görmek için onların hayatta oldukları ve varlıklarını sürdürdükleri zannıyla denizaşırı beldelere seyahat ederler veya onlara

zan ile amel edilebilmesi, *mukaddimâtü'l-insidâd* adı verilen şu dört öncülün kabul edilmesine bağlıdır. Birinci öncül: İmamlar döneminden sonra fıkıh konularının büyük çoğunluğunda kesin bilgiye veya hükümlere ilişkin özel zannî bilgiye ulaşma imkanı kalmamıştır. İkinci öncül: Mükellefe ait şer‘î yükümlülükler icmâlî olarak bilinmektedir ve bunların ihmalî caiz değildir. Üçüncü öncül: Zimmet, icmâlî olarak bilinen yükümlülüklerden, şayet hüküm noktasında galip zanna ulaşılmışsa onunla, değilse usûl-i ameliyye ile amel edilerek temizlenir. Dördüncü öncül: Mutlak zan ile amel ederken aklen kabih sayılan mercûhun tercih edilmemesi gerekir. Bu öncüllerin hepsi gerçekleştiğinde mutlak zan ile amel etmek caiz olur. Delilü'l-insidâd ve mukaddimleri hakkında bilgi için bkz. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 384-434; Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, II, 26-28; Sankûr, *el-Mu‘cemu'l-usûlî*, I, 368-375. Delilü'l-insidâd ile amel etme konusunda farklı görüşte olanlar da vardır. Örneğin Ahmed en-Nerâkî mutlak manada ilim kapısının kapandığını kabul etmediği için mutlak zanla amel etmeyi caiz görmez. Bkz. Ahmed en-Nerâkî, *Avâidü'l-eyyâm*, I, 348, 371.

¹⁴¹⁴ Bihbehânî, *Resâil*, 425-426, 428, 430; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 418.

¹⁴¹⁵ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 276.

¹⁴¹⁶ Hillî, *Mebâdîü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*, 250.

¹⁴¹⁷ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 518.

¹⁴¹⁸ Bahrülulûm et-Tabâtabâî, *el-Fevâidü'l-usûliyye*, 226-227.

selam gönderirler. Müctehid de hasıl olan bu zanna göre mevcut durumun devam ettiğine hükmeder. Bu cevap da dünyevi konular için dikkate alınan zannın şer'î hükümlerin istinbatında geçerli olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiri Usûliyye tarafından kabul görmemiştir.¹⁴¹⁹

Güç yetirilemeyen fiillerle yükümlü tutmanın caiz olmayacağı ilkesi, istishâbü hâli'l-akl için de kullanılmıştır. Hükmün varlığına dair bir delil bulunmadığında veya Şâri' tarafından bildirilmediğinde hükmün yokluğu sabit olur. Aksi halde bu durum, güç yetirilemeyen fiillerle yükümlü tutmak (*teklîfû bimâ yutâk*) ve bilinmeyen bir şeyle mükellef tutma (*teklîfû bimâ lâ yü'lem*) olur ki böyle bir şey caiz değildir. Buna göre aklî deliller incelendikten ve zannî naklî deliller araştırıldıktan sonra hükmün ispatı için şer'î bir dayanak bulunamazsa hükmün yokluğunun devam ettiğine hükmedilir.¹⁴²⁰

İstishâbın hücciyeti için kullanılan argümanlardan biri de istikrâ yöntemidir. Fık'hî hükümleri tek tek inceleyen fakihler, istikrâ yoluyla hükümlerin muvakkat olmadığını, herhangi bir değiştirici delil olmadığı sürece devam ettiğini tespit etmişlerdir.¹⁴²¹

2. Ahbâr

İstishâbın hücciyeti için hicrî dördüncü asırdan onuncu asra kadar ahbâra gidilmemiştir. Bunun nedeni istishâbın aklî bir hüküm olarak kabul edilmesi nedeniyle fakihlerin buna ihtiyaç duymamasıdır. Ahbâr aklın ulaştığı bu hükmü teyit sadedinde değerlendirilmektedir.¹⁴²²

Şîa hadis kaynaklarında yer alan “yakînin şek ile bozulmayacağına” dair pek çok rivayet¹⁴²³ istishâbın hücciyeti için kullanılmıştır.¹⁴²⁴ Bu rivayetlerin birinde Hz. Ali şöyle demiştir: “Yakînî bilgi sahibi iken şüphe eden kimse kesin bilgisi üzerine devam etsin. Zira şüpheyle kesin bilgi bozulmaz.”¹⁴²⁵

¹⁴¹⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 407.

¹⁴²⁰ Tûnî, *el-Vâfiye*, 178; Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 167.

¹⁴²¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 277.

¹⁴²² Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye -Dirâse tahliliyye-*, 230.

¹⁴²³ Küleynî, *el-Fürû' mine'l-kâfî*, III, 351; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia*, I, 8, 421; IV, 159; a.mlf., *el-İstibsâr fî ma'htulife mine'l-ahbâr*, nşr. Hasan el-Harsân (Necef: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1376), I, 183; Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 277-280.

¹⁴²⁴ Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Bihbehânî, *Resâil*, 429, 440-441; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 277-280; Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, I, 397, 405, 411-412; a.mlf., *Câmiatü'l-usûl*, 166-167; Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu'l-ahkâm*, 75-76; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 139-146; A'recî, *el-Mahsûl*, II, 523-526.

¹⁴²⁵ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 524. Rivayet için bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, LXXVII, 359.

Usulcülere göre imamlar bu ve benzeri rivayetlerle sadece istishâbı kastetmişler ve olanın olduğu hal üzere bırakılmasına hükmetmişlerdir.¹⁴²⁶

İstishâbın bütün türlerinin fikrî temelini, bu vb. rivayetlerden hareketle geliştirilen “Şek ile yakîn zâil olmaz” ilkesinin¹⁴²⁷ çatısı altında birleştirmek mümkündür. Zira istishâb bütüncül bir bakışla incelendiğinde “Şek ile yakîn zâil olmaz” temel düşüncesinde birleşen bir fikirler zincirinin ifadesi olduğu söylenebilir.”¹⁴²⁸ Bu ilkede geçen “yakîn” kavramıyla hem naslardan çıkarılan kesin hükümler hem de “asıl” kavramıyla ifade edilen aklın temel ilkeleri kastedilir.¹⁴²⁹

İstishâbın hücciyeti için ayrıca “Pis olduğu bilininceye kadar her şey temizdir.”¹⁴³⁰ rivayeti ile “Pis olduğu bilininceye kadar bütün sular tâhirdir.”¹⁴³¹ rivayeti ve bunun dışında başka hadisler de zikredilmektedir.¹⁴³²

3. İcmâ

Allâme el-Hillî fakihlerin icmâmı gerekçe göstererek istishâbı hüccet kabul etmiştir. Ona göre bir hükmün varlığı bilindiğinde, onu izale edecek başka bir hükmün varlığı konusunda şüpheye düşülürse bu şüpheye itibar edilmeyeceği konusunda fakihlerin icmâi vardır.¹⁴³³

Ahmed en-Nerâkî ve Kummî tahâret ve necâset konuları, alışveriş ve nikah meseleleri ve lafız bahisleri incelendiğinde istishâbın hücciyeti konusunda icmâ olduğunun görüleceğini ifade etmiştir.¹⁴³⁴

Tahâret konusunda kesin bilgisi olan, ancak hades konusunda şüphe eden kimse veya nikah kıyıldığı konusunda kesin bilgisi olan, ancak talak konusunda şüphe eden kimse örneklerinde olduğu gibi birçok meselede fakihler istishâbla amel edilmesi konusunda icmâ etmişlerdir. Öte yandan şer‘î bir

¹⁴²⁶ A‘recî, *el-Mahsûl*, II, 527.

¹⁴²⁷ Bahrânî, “Yakîn şek ile bozulmaz” ilkesini, şer‘î bir kaide olarak bağımsız olarak ele almıştır. Bkz. Bahrânî, *el-Hadâiku ‘n-nâdra*, I, 142 vd.

¹⁴²⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 2.

¹⁴²⁹ Bardakoğlu, “İstishâb”.

¹⁴³⁰ Âmilî, *Vesâilü ‘ş-Şîa*, III, 467.

¹⁴³¹ Âmilî, *Vesâilü ‘ş-Şîa*, I, 142.

¹⁴³² Kazvîni, *Netâicü ‘l-efkâr*, 195-196.

¹⁴³³ Hillî, *Mebâdîü ‘l-usûl ilâ ilmi ‘l-usûl*, 250.

¹⁴³⁴ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu ‘l-ahkâm*, 77; Kummî, *el-Kavânîn*, III, 153.

delil aksini ispat etmedikçe berâet-i asliyyeye göre hükmün bekasının vacip olduğu konusunda alimler ittifak etmişlerdir. İstishâb da zaten bundan başka bir şey değildir.¹⁴³⁵

D. İSTİSHÂBİ HÜCCET KABUL ETMEYENLERİN GEREKÇELERİ

İstishâbı delil olarak kabul etmeyenler bazı gerekçeler ileri sürerek bunu delil kabul edenlere itiraz etmişlerdir. Bu gerekçelerden birine göre önceki zamanda var olan bir durum için sabit olan hükmün sonraki zaman için de sabit olmasını beklemek doğru değildir. Bu delilsiz hareket etmektir. Çünkü delil, sonraki zamanı kapsamaz. Başka bir ifadeyle bu gerekçe şöyle ifade edilmiştir: Sabit olan herhangi bir şeyin devam etmemesi caizdir. Dolayısıyla bunun devam ettiğini kabul etmek için mutlaka devam ettiğine dair bir delil ve sebep olmalıdır. Bu delil, sabit olduğunu gösteren delilden farklı olmalıdır. Bu delil aklî olabileceği gibi şer‘î de olabilir.¹⁴³⁶ Nitekim önceden evdeyken gözden kaybolan bir kimsenin hâlâ evde olduğuna hükmetmek evde hiç bulunmayan başka bir şahsın olduğuna hükmetmek gibi değerlendirilir. Önceki zamanda bir şeyin varlığı için hüccet olan şey, sonraki zamandaki varlığı için hüccet olmaz. Bunun için ayrı bir hüccet gerekir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bir zamanda sabit olan bir hüküm, ancak bir delil ile ortadan kalkar. Buna göre sonraki zaman için de aynı hükmün varlığını kabul etmek gerekir. Verilen örneğe cevap verilecek olursa şahsın evden çıkmadığının bilinmesi yeterlidir. Bunun için ayrıca bir delil aramaya gerek yoktur.¹⁴³⁷

Bunun dışında istishâbın zannî bir delil olduğu ve zannın dinde hüccet olmadığı ifade edilmiştir. Esterâbâdî meşhur ve mütedâvil eseri olan *el-Fevâidü 'l-medeniyye*'de zan ile amel etmenin caiz olmayışı düşüncesinden hareketle istishâb türlerini reddetmiştir. Ona göre istishâb delilinde ilk hükmün bekası hakkında zan oluşturma çabası vardır. Dini konularda zan ile amel etmenin caiz olmayacağına dair pek çok ayet ver rivayet bulunmaktadır.¹⁴³⁸ Dolayısıyla zannın dinde bir değeri olmadığı için istishâbı kabul etmek mümkün değildir.¹⁴³⁹ Bu iddiaya bir önceki başlık altında cevap verilmiştir. Ancak burada kısaca ifade edelim ki Ca'ferî usulünde genel olarak kabul edilen görüşe göre hücciyetine dair bir delilin bulunduğu zan, dinde hüccet kabul edilmiştir. İstishâbın hücciyetini ifade eden rivayetler, istishâb deliliyle elde edilen zannın muteber olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴⁰

¹⁴³⁵ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 519.

¹⁴³⁶ A'recî, *el-Mahsûl*, II, 517.

¹⁴³⁷ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü 'l-müctehidîn*, I, 411; Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu 'l-ahkâm*, 77.

¹⁴³⁸ Bahrânî, *ed-Dürerü 'n-necefiyye*, I, 211-212.

¹⁴³⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü 'l-medeniyye*, 285-286, 288.

¹⁴⁴⁰ Ahmed en-Nerâkî, *Miftâhu 'l-ahkâm*, 78.

Esterâbâdî, şer'î hükümün nefyi anlamındaki istishâbı kabul etmemiş ve *asâletü 'n-nefy* ilkesine tutunmak caiz olmadığı için aynı gerekçelerle söz konusu nefyin istishâbına tutunmanın aynı şekilde caiz olmadığını kabul etmiştir.¹⁴⁴¹ Esterâbâdî'ye göre Şâri'in beyanları incelendiğinde bazı konularda istishâba muvafık, bazı durumlarda da muhalif hüküm vazettiği görülmektedir. Nitekim istishâb, küllî bir hüküm ve şer'î hükümlerin üzerine bina edildiği muttarit (hiç değişmeden her olayda uygulanan) bir kaide değildir. Örneğin teyemmümle namaz kılan kişinin suyu görmesi durumunu anlatan rivayetlere göre namazdan ayrılmak gereklidir. Şayet istishâb bu olayda uygulansaydı rivayetlerin dikkate alınmayarak namaza devam edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla istishâbı, Şâri'in beyanlarına bakarak muteber bir delil saymak mümkün değildir. Esterâbâdî'nin ileri sürdüğü bir diğer gerekçe de şudur: İstishâb konusu olan meselelerde Allah'ın hükmü bilinmemektedir. Bu gibi durumlarda tevakkufun etmenin ve ihtiyatla amel etmenin vacip olduğu konusunda varit olan haberler tevatür seviyesine ulaştığından istishâb ilkesine dayanarak hüküm verilmesi doğru değildir.¹⁴⁴²

Bihbehânî'nin aktardığına göre Esterâbâdî şek ile yakînin bozulmayacağını bildiren ahbârın istishâb ile amelin cevazını gerektirmeyeceğini ifade etmesine rağmen bu rivayetlerin nereye hamledileceğini söylemez. Bihbehânî'ye göre Esterâbâdî'nin bu konudaki itirazları çok basit ve yetersizdir.¹⁴⁴³

Esterâbâdî temelde aklî hüküm istishâbına karşı çıkmıştır. Onun ümmetin ittifakı sebebiyle muteber kabul ettiği iki istishâb türü vardır. Bunlardan birincisi, nesih varit oluncaya kadar mevcut hükümlerin geçerliliğinin devam etmesidir. İkincisi ise mülkiyet, zevciyet, zimmetin meşguliyeti, tahâret, necâset gibi şer'î durumların, Şâri'in bunları bozacak bir sebep kıldığı şeylerin varlığı kesin olarak belirinceye kadar devam etmesidir.¹⁴⁴⁴ Esterâbâdî muteber kabul ettiği istishâbın iki türüyle alakalı pek çok rivayet paylaşmıştır. Bu rivayetler, özellikle tahâret ve necâset konularında kesin bilgiye itibar edilmesi ve haram olduğu kesin olarak bilinmedikçe gayrimüslimlerden alınan ürünlerin helal olduğu hakkındadır.¹⁴⁴⁵ O, tamamını manen mütevâtir ve dolayısıyla kat'î kabul ettiği bu rivayetleri esas alarak kendi sistematığı içinde bu istishâb türlerini kabul etmiştir.¹⁴⁴⁶ Onların asıl itirazı berâet ve ibâha

¹⁴⁴¹ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 289.

¹⁴⁴² Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 285-286, 288; Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye*, I, 211-212.

¹⁴⁴³ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 280-281.

¹⁴⁴⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 288.

¹⁴⁴⁵ Rivayetler için bkz. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 290-295.

¹⁴⁴⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 295. Ahbâriyye'nin istishâb hakkındaki görüşleri için bkz. Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, I, 51-55; a.mlf., *ed-Dürerü'n-necefiyye*, I, 201-222.

hükmünü doğuracak istishâb türlerine yöneliktir. Rivayetlere dayanan şer‘î hüküm istishâbı konusunda Usûliyye ile Ahbâriyye arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.



SONUÇ

Vahîd el-Bihbehânî (v. 1205/1791) ile başlayıp İbrahim el-Kazvînî'yle (v. 1262/1846) son bulan Bihbehânî döneminde Ca'ferî fıkıh usulünde akıl delilinin mahiyeti, kaynak değeri, bunlara ilişkin tartışmaları konu edindiğimiz bu çalışmada genel olarak; bu dönemde yaşayan usulcülerin görüşleri ekseninde Ca'ferî usulünde aklın delil olarak kabul edilmesinin arkasında yatan nedenleri; akıl delilinin ve aklî ilkelerin Ca'ferî usulünde kavramlaşma ve gelişim aşamalarını; akıl delilinin temelini oluşturan tezleri; daha çok kelimî bir tartışma alanı olan hüsün-kubuh meselesinin usule taşınmasının etkilerini; aklın hükmünün Şâri'in hükmünü gerektirmesi anlamında mülâzemeti; akıl deliline yapılan itirazları ve bunlara verilen cevapları ve akıl delili kapsamında ele alınan aklî ilkeleri incelemeye ve bunlara ilişkin sonuçlara ulaşmaya çalıştık. Bihbehânî döneminde akıl delili konusuna geçmeden önce İmâmiyye mezhebinin kelim ve hadis disiplinlerinde akla verilen değer ve Bihbehânî dönemine gelinceye kadar akıl delilinin geçirdiği evrelerle ilgili tespitlerimize yer vermek istiyoruz:

Aklın bir delil olarak Ca'ferî usulüne girişinin, İmâmiyye kelimine aklın girişiyle alakalı olduğu söylenebilir. Özellikle her dönemde bir imamın bulunmasının gerekliliği, imamların masumiyeti vb. inanç esaslarıyla ilgili bir ayet bulunmaması ve sadece Şîî hadis kaynaklarında yer alan konuyla ilgili rivayetlerin de oldukça zayıf kabul edilmesi, İmâmî kelimcileri lütuf teorisi başta olmak üzere hüsün-kubuh temelli argümanlarla mezkur esasları savunmaya itmiştir. Bunu teşhis etmek için konuyla ilgili yazılan en önemli eserlerden biri kabul edilen Tûsî'nin *Kitâbü'l-gaybe*'sine bakılabilir. Onların özellikle imâmet konusundaki inanç esaslarını savunma gayreti ve hasımlarına karşı bunları aklî argümanlarla ispat etme saiki, aklî yöntemleri başarılı bir şekilde kullanan Mu'tezile'ye yakınlaşmaya ve onların aklî yöntemlerini İmâmiyye kelimine uyarlamaya sevk etmiştir. Bu süreç hem kelimci hem de usulcî kişilikleriyle tanınan Şeyh Müfid (v. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ'nın (v. 436/1044) gayretleriyle somut bir hal almış ve onların kelim ilminde aklı bu denli kullanmaları, kelim ilmiyle birçok noktada kesişen usul ilmini de etkilemiş ve özellikle hüsün ve kubhun aklılığı başta olmak üzere birçok aklî argüman usul meselelerinde kullanılmaya başlamıştır.

Öte yandan Ca'ferî usulcülerin aklı delil sayılmalarındaki önemli etkenlerden birinin, aklı yücelten, şaşmaz bir ölçü kabul eden ve aklın bir hüccet olduğunu ifade eden rivayetlerin Şîa'nın temel hadis kitaplarında yer alması olduğunu söylenebilir. İmamlardan kıyası zemmeden ve kıyası kullananlarla ilgili ağır ifadeler içeren rivayetlerin gelmesi, -her ne kadar sonraki süreçte belli kıyas türlerine yeşil ışık yakılsa da- kıyasın Ca'ferî usulünde dışlanması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle hakkında nas bulunmayan konularda hüküm istinbat etmek için kıyasa yönelemeyen Ca'ferî usulcüler,

aklı metheden rivayetlerden de cesaret alarak akıllı bir delil olarak kullanmışlardır. Sünnî usulü bu konuda genel anlamıyla ictihadı, özelde ise kıyası ve diğer akllî delilleri çözüm aracı olarak aktif bir şekilde kullanırken imamlardan gelen rivayetler nedeniyle ictihada ve kıyasa mesafeli olan Şîî usulcülerini bu ihtiyacı giderme hususunda Mu‘tezile’nin usul sahasındaki birikiminden ve akılla ilgili olumlu rivayetlerden ilhamla akıllı bir delil olarak benimsemişlerdir.

Akıllı delilinin Ca‘ferî mezhebinde ele alınışını ve gelişim sürecini dört döneme ayırabiliriz:

İlk dönem Şeyh Müfid (v. 413/1022) ile başlayıp İbn İdrîs’e (v. 598/1201) kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Bu dönemde Ca‘ferî usulcüler akıllı, Kitap ve Sünnet delilleri gibi başlı başına bir kaynak olarak görmediler. Bilakis akıllı, kaynakları anlamayı sağlayan ve onların kaynak değerini ispat eden bir vasıta olarak gördüler. Bununla birlikte akıl delili kapsamında ele alınan hüsün ve kubuh, hazır ve ibâha gibi konular bu dönemde yazılan usul eserlerinde yer almaktadır. Bu dönemin önemli simalarından biri olan Şerîf el-Murtazâ (v. 436/1044), her ne kadar usul eserinde akıllı delil olarak ele almasa da risalelerinde ve fûrû eserlerinde akıllı hüküm istinbatında kullanmıştır.

İkinci dönem İbn İdrîs ile başlayıp Fâzıl et-Tûnî’ye (v. 1071/1660) kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Bu dönemin en önemli özelliği İbn İdrîs’in fûrû eserinin mukaddimesinde akıllı dördüncü delil olarak zikretmesi ve eserinde sık sık akıl delilini kullanmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn İdrîs akıl delilini kullanırken bununla istishâb, fayda-zarar, ibâha-i asliyye, berâet-i zimmet ilkelerini kastetmiştir. Yine bu dönemin dikkat çeken özelliklerinden biri de Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277), Allâme el-Hillî (v. 726/1325) gibi usulcülerin usul eserlerinde değil de fûrû eserlerinin mukaddimelerinde delilleri tadat ederken akıl delilini zikretmeleri ve bu delilin kısımlarını kısaca izah etmeleridir. Ancak bu izahlardan akıl delilinin mahiyeti ve muhtevasının tam anlamıyla tebellür ettiğini söyleyemeyiz. Nitekim bu usulcüler, daha sonra akıl deliliyle alakalı görülmeyecek *lahnû’l-hitâb* gibi nassın mefhumuyla alakalı birtakım konuları akıl delili kapsamında ele almıştır. Aynı şekilde bazı usulcüler istishâbı akıl deliline dahil ederken bazıları ayrı bir delil olarak mütalaa etmiştir.

Üçüncü dönem Tûnî ile başlayıp Murtazâ el-Ensârî’ye (v. 1281/1864) kadar devam eden süreci kapsamaktadır ki tez konumuz olan Bihbehânî dönemi de buraya dahildir. Bu dönemin en önemli özelliği akıl delilinin usul eserlerinde bir başlık altında ve genişçe ele alınmasıdır. Bu döneme gelinceye kadar akıl delilini bir başlık altında etraflıca inceleyen bir usul eserine rastlanmamıştır. Tûnî (v. 1071/1660) Ca‘ferî usulünde “akllî deliller” başlığını atan ilk usulcüdür. Ondan önce bu konuda bazı çabalar bulunmakla birlikte bunlar usul eserlerinde yer almadığından giriş düzeyinde kalmıştır. Ancak Tûnî’nin, hüsün ve kubuh, mülâzemet, istishâb, berâet-i asliyye gibi konuları akllî deliller başlığı altında işlerken nassın mefhumuyla alakalı konuları ve hücciyetini kabul etmese de kıyası akllî delillere dahil etmesi, akllî delillerin kapsamı konusundaki belirsizliğin devam ettiğini göstermektedir. Tûnî’nin geçmiş

usulcülere nazaran aklî delillere bu denli yer vermesi, Bihbehânî ve onun izinden giden usulcüler üzerinde etkili olmuş ve akıl delilinin ve aklî ilkelerin usul eserlerinde genişçe ele alınmasına vesile olmuştur. Bihbehânî'nin usul eseri olmadığı için akıl delili kapsamındaki görüşleri dağınıktır. Ancak Mehdî en-Nerâkî (v. 1209/1795) ve Muhsin el-A'recî (v. 1227/1812), Mirzâ Ebu'l-Kâsım el-Kummî (v. 1231/1815), Molla Ahmed en-Nerâkî (v. 1245/1829), Muhammed Takî el-İsfahânî (v.1248/1832), Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî (v. 1255/1839) ve İbrahim b. Muhammed Bâkır el-Kazvînî (v. 1262/1846) gibi ondan sonra gelen usulcüler, usul eserlerinde aklî delilleri sistematik bir şekilde incelemişlerdir. Bu dönemde yer alan Bihbehânî ve onu takip eden usulcüler sayesinde muhtevası netleşmiş, tartışma alanları belirginleşmiştir.

Şeyh Murtazâ el-Ensârî'yle (v. 1281/1864) başlayan dördüncü dönem ise günümüzde de devam etmektedir. Mükellefîn şer'î hükme ulaşmak istediğinde kat'î bilgi sahibi olması, sadece zannî bilgiye ulaşması veya delil bulamayıp şüphede kalması ihtimallerine göre delilleri epistemolojik açıdan tasnif eden Ensârî, hüsn ve kubuh önermeleri üzerinden şer'î hükme ulaşma konusunu "kat'" başlığı altında, kendinden önce "aklî deliller" adıyla anılan, kendisinin ise usûl-i ameliyye adını verdiği berâet, ihtiyat gibi aklî ilkeleri "şek" başlığı altında ele almıştır. Murtazâ el-Ensârî'nin geliştirdiği bu sistematik yenilik, kendisinden sonraki birçok usulcü tarafından kabul görmüştür. Konumuz açısından bu dönemin belki de en önemli özelliği önceki dönemde aklî deliller başlığında incelenen ilkelerin, bu dönemde "usûl-i ameliyye" adıyla akıl delilinden ayrı bir başlıkta mütalaa edilmesidir. Bu yaklaşım sonraki usulcüler tarafından da genellikle kabul görmüştür. Nitekim akıl deliline genişçe yer veren Muhammed Rızâ el-Muzaffer (v. 1381/1961), Ca'fer es-Sübhânî ve Abdülhâdî el-Fadlî gibi çağdaş usulcülerin eserlerinde söz konusu ilkeler, akıl delilinden ayrılmıştır. Bununla birlikte modern dönem Ca'ferî fıkıh usulünde hüsn ve kubuh önermeleri üzerinden şer'î hükme ulaşma anlamında akıl delili, anılan usulcüler başta olmak üzere bazı usulcüler tarafından "akıl delili" başlığıyla incelenmeye devam etmektedir.

Akıl delili Ca'ferî usulünde ilk defa Bihbehânî döneminde onun öğrencisi Mirzâ Ebu'l-Kâsım el-Kummî (v. 1231/1815) tarafından tarif edilmiştir. O, akıl delilini; "Şer'î hükme ulaşmayı sağlayan aklî hüküm" şeklinde tarif etmiştir. Bu tarif, akıl delilinin muhtevasıyla ilgili genel bir çerçeve çizmekle birlikte Bihbehânî'nin diğer öğrencisi Muhammed Takî el-İsfahânî'nin (v.1248/1832) şu tarifi daha kapsamlıdır: "İster şer'î hüküm üzerine bina edilmeden aklın bağımsız olarak ulaştığı bir hüküm olsun, isterse şer'î tarafından da olsa başka bir hüküm üzerine bina edildikten sonra ulaşılan bir hüküm olsun kendisinden şer'î hüküm istinbat edilen her aklî hükümdür." İsfahânî'nin tarifinde aslında aklî delilin iki yönüne vurgu yapılmıştır. Bunlardan birincisi hüsn-kubuh ve aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet ilişkisi vasıtasıyla nakilden bağımsız olarak bir hükme ulaşılması, ikincisi ise şer'î bir hüküm üzerinden yeni bir hükme ulaşılmasıdır. İsfahânî'nin tarifinden hareketle akıl delilini kısaca

“Doğrudan veya şer‘î hitaba bağlı olarak şer‘î hükme ulaştırın her aklî hüküm.” şeklinde tarif etmemiz mümkündür. İncelediğimiz dönem usulcülerine göre aklın doğrudan şer‘î hükme ulaşması hüsün-kubuh önermeleri vasıtasıyla ve aklî ilkelerle olmaktadır. Hüsün-kubuh yoluyla şer‘î hükme ulaşan akıl, hüküm koymamakta, sadece Allah katındaki hükmü keşif ve idrak etmektedir. Nasıl ki, Sünnet delili bir konuda Allah katındaki hükmü kuvvet derecesine göre ya kat‘î ya da zannî olarak keşfediyorsa akıl da Allah katındaki hükmü keşfetmektedir. Aklın bu şekilde ulaştığı hüküm kesinlik arz etmektedir. Aklın doğrudan şer‘î hükme ulaştığı ikinci kısımda ise akıl berâet, ibâha gibi birtakım aklî ilkelerle şer‘î hükme ulaşmaktadır. Ancak bu ilkelerle aklın ulaştığı hüküm zannî olup kesinlik arz etmez. Aklî ilkeler ancak aklın hüsün-kubuh vasıtasıyla kesin hükme ulaşamadığı veya konuyla ilgili ahhâr gibi zannî bir delilin bulunmadığı durumlarda devreye girer. Burada akıl kesin bir hükme ulaşmamakta, aklın veya şer‘in ya da her ikisinin kabul ettiği ilkeler üzerinden mükellefe bir davranış tarzı belirlemektedir. Bu aklî önermeler, Allah katındaki hükmü keşfetmez, bu ilkeleri uyguladığında mükellefi Allah katında mazur sayacak bir davranışı tavsiye eder. Bu ayrıma bağlı olarak Ca‘ferî usulcüler aklın kesin delille veya hüsün-kubuhla ulaştığı hükümlere, vâkıf (kesin) hüküm adını verirler ve bu hükümlerin Allah katındaki hükme isabet ettiğini iddia ederler. Buna mukabil berâet gibi aklî ilkeler vasıtasıyla verilen hükümlere ise zâhirî hüküm adını verirler. Vâkıf hükümlerin aksine Allah katındaki hükme isabet iddiası taşımayan bu hükümler, teklifin kendisinde veya mükellef kılınan fiil veya terkte vâkıf hükmün bilinmemesinden dolayı şüphe ve tereddütte kalınan durumlarda kişinin o ana veya o duruma özel olarak uyguladığı veya uygulaması müctehid tarafından tavsiye edilen hükümlerdir. Aklın şer‘î hitaba bağlı olarak şer‘î hükme ulaşmasına gelince bu, şer‘î bir hüküm esas alınarak aklın başka bir şer‘î hükme ulaşması şeklinde olmaktadır. Bu kısımda, şer‘î hitapla vacip olan bir fiilin öncüllerinin de vacip olması (*mukaddimetü’l-vâcib*) ve bir şeyin vacip olmasının onun zıddının haram olmasını gerektirmesi (*zıd meselesi*) gibi meseleler ele alınmaktadır. Burada akıl, şer‘î hükümden başka bir hüküm çıkarmaktadır. Şöyle ki, şer‘ bir fiilin vacip olduğuna hükmettiği zaman akıl bu fiilin meydana gelmesine vesile olacak öncüllerin yapılmasını da gerekli görür.

Çalışmamız esnasında “ed-delîl” ve “el-‘akl” kelimelerinin isim tamlaması yapılarak “delîlü’l-‘akl” (akıl delili) şeklinde ve sıfat tamlaması yapılarak “ed-delîlü’l-‘aklî” (aklî delil) şeklinde ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığını, ayrıca bu tamlamalarda bazen “delîl” kelimesinin çoğuluna (“edille”) yer verildiğini tespit ettik. Bazı usulcüler isim tamlamasını bazıları ise sıfat tamlamasını tercih etmiş olmakla birlikte, -kaynakları dikkatli bir şekilde incelememize rağmen- bu iki kullanım arasındaki farka dikkat çeken bir açıklamaya rastlayamadık.

Hüsün-kubuh önermeleri vasıtasıyla aklın doğrudan şer‘î hükme ulaşması hakkında ulaştığımız sonuçları şöylece özetleyebiliriz:

- Hüsün ve kubuh meselesinin sağlıklı bir zemine oturtulmasında ve doğru bir şekilde

tartışılmasında kavramlar üzerinde anlam birliğinin sağlanmasının önemi açıktır. Bu nedenle konu, usul eserlerinde öncelikle hüsün ve kubha yüklenen anlamlar bağlamında tartışılmış ve konuyla ilgili asıl tartışma noktası olan anlamın, failin övgüye/sevaba ve yergiye/ikâba müstahak olma anlamı olduğu kabul edilmiştir.

- Hüsün-kubuh konusuyla ilgili diğer çalışmalarda olduğu gibi Bihbehânî dönemi usul eserlerinde ana tartışma noktaları üç başlıkta yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisi, hüsün ve kubhun, fiillerin özünde veya niteliklerinde mevcut olup olmadığı meselesidir. Bu meselenin ontolojik boyutudur. İkinci tartışma noktası, ontolojik olarak hüsün ve kubuh varsa bunun, Allah'ın bildirmesi dışında insan aklı tarafından bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Bu da konunun epistemolojik boyutudur. Üçüncü tartışma noktası da şayet insan aklı hüsün ve kubhu bilebiliyorsa bu bilginin, mükellefiyet doğurup doğurmayacağı meselesidir. Bu da işin hukuk metodolojisi boyutudur. Birinci ve ikinci başlıklar ontoloji ve epistemolojiyi ilgilendirdiği için kelimelerin konuları olurken meselenin mükellefiyet boyutu, yani bir şeyin hasen veya kabih olduğunu bilmenin dini açıdan bir bağlayıcılık doğurup doğurmadığı meselesi ise fıkıh usulünün konusu olmuştur.
- İncelediğimiz dönem usulcileri, müteahhir Mu'tezile'nin çizgisini takip ederek hüsün ve kubuh açısından fiilleri taksime tâbi tutmuş ve bazı fiillerde hüsün ve kubhun var olduğunu ve bunun akıl tarafından bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre akıl, hüsnünü ve kubhunu idrak ettiği fiiller hakkında hüküm verir ve bu hüküm mükellef için bağlayıcıdır. Onlar, bağlayıcılığı temellendirmek için mülâzemet ilkesini ileri sürmüşlerdir.
- Mülâzemet, "akıl hükmettiğine şer' de hükmeder" kaidesiyle ifade edilmiştir. Bu kabul edilmediği takdirde hüsün ve kubuh vasıtasıyla ulaşılan hükmün şer'î bir nitelik kazanması mümkün değildir. Mülâzemet, Şâri'in de akıl sahibi bir varlık olması ve onun akıl sahibi varlıkların ulaştığı hükme aykırı bir hüküm tesis etmesinin caiz olmayacağı tezine dayanmaktadır. Bu teze göre övgü ve yergi, Şâri' katında sevap ve uhrevî ceza olarak tezahür etmekte ve bunun sonucunda da dünyevî hüküm olarak vacip ve haram oluşmaktadır. Tûnî mülâzemet konusunda olumsuz yaklaşıma meyletmekle birlikte net bir görüş beyan etmezken Bihbehânî bu konuda temkinli bir dil kullanmaktadır. Ancak incelediğimiz dönem usulcülerinin çoğu mülâzemeti bir ilke olarak kabul etmektedir.
- Mülâzemet anlayışına göre akıl, kat'î bilgiye ulaşmadıkça Şâri'in hükmüne muvafakat ettiği söylenemez. Akıl hükmettiği konuda şer'in buna muvafakat etmesindeki nirengi noktası, akıl vakıya isabetinin kesinlik taşıması keyfiyetidir. Bu da ancak bedâhetle veya bütün akılların o konuda ittifak etmesiyle mümkün olur. Başka bir ifadeyle, akıl kesin olarak bir konuda hükmetmedikçe akıl vasıtasıyla şer'î hükme ulaşılamaz.

Akıl hüsün-kubuh ve mülâzemet yoluyla şer'î hükme ulaşması tezini usul düşüncesi açısından ele aldığımızda şunları ifade edebiliriz: İbn İdrîs'ten itibaren ilk başlarda yüzeysel sonraki

dönemlerde ise biraz daha derinlemesine ele alınan bu yöntem, gerek bu yöntemle ulaşılabilecek hükümlerin hemen tamamının şer‘ tarafından da verilmiş olması gerekse fer‘î bir konuda herkesin ittifakla kabul edeceği kesin bir hükme ulaşmanın o kadar kolay bir iş olmaması nedeniyle mesele, belli ve bilindik örnekler üzerinden anlatılmış ve teorik düzeyde kalmaktan öteye geçememiştir. Nitekim çağdaş Ca‘ferî usulcülerden Muhammed Bâkır es-Sadr (v. 1400/1980), bu anlamıyla akıl delilinin kendisiyle amel edilecek bir delil olduğunu kabul etmekle birlikte sadece akıl deliliyle sabit bir tane bile hükmün bulunmadığını, bilakis akıl deliliyle sabit olan her hükmün aynı zamanda Kitap veya Sünnet deliliyle de sabit olduğunu belirtmiştir. Bihbehânî’nin belirttiği gibi akıl delilinin buradaki tek faydası, şer‘in bu hükmünü destekleyerek ona kesinlik kazandırmasından ibarettir.

Akıl delili bağlamında verilen örnekler, adaletin hasen, zulmün haram olduğu gibi genel nitelikli önermelerden oluşmaktadır. Örneğin akıl, namaz ve orucun vacip olduğuna hükmetmez, daha üst bir kaide olarak Şâri‘e itaatın ve onun emirlerine imtisalin vacip olduğuna hükmeder. Aynı şekilde akıl, toplumun maslahatını ve kamu düzenin korunmasını gerekli görür. Ancak bunun sağlanmasıyla ilgili konularda akıl sahibi varlıkların ittifakından bahsedilmez. Aklın ulaştığı hükümler; “zararı defetmenin vacip olduğu”, “başkasına zarar vermenin haram olduğu” türünden hükümlerdir. Bu genel hükümler, ilgili somut ve tikel konulara tatbik edilir. Ancak akıl, bu genel hükümleri somut olaylara tatbik ederken dıştan gelen birçok etkiye maruz kalarak hatalı yargılara ve doğru olmayan sonuçlara varabilir. Kişinin psikolojik durumu, fert ve toplum maslahatını ilgilendiren konularda insanların farklı bakış açılarına sahip olması, konunun bütün yönleriyle ihata edilememesi gibi amiller, aklın hataya düşmesine neden olabilir. Aklın delil olduğunu kabul eden usulcüler dahi aklın bu alandaki yetersizliğini kabul ederek aklın idrak ettiği konularda bile peygamberler gönderilmesini gerekli görmüşler ve İmam Zeynelâbidîn’e ait “Allah’ın dini eksik akıllarla doğrulanmaz” sözü gibi akıl delilini reddetmek için öne sürülen delilleri de bu yaklaşıma göre yorumlamışlardır. Sonuç olarak akıl hüsün-kubuh vasıtasıyla bazı yargılara ulaşabilir. Ancak bu yargılar genel ve soyut nitelikli olduğu için fer‘î meselelerin hükmünün tesisinde kullanılamaz.

Akıl delilinin ikinci aşaması olan mülâzemet ilkesi de tartışmaya açıktır. Hüsün ve kubhun aklılığı tezinin usulde kullanılması maksadıyla başvuru olan bu ilke, öncelikle Allah’ı insanla aynı seviyeye getirdiği için kelâmî açıdan problemlidir. Halbuki Allah ne varlığı ne de sıfatları itibarıyla hiçbir yaratılmışa benzemez. Bir şeyi bilmesi veya bir konuda hükmetmesi bizim bilmemiz veya hükmetmemiz gibi değildir. Dolayısıyla insanların hükmettiği bir konuda Allah’ın da zorunlu olarak buna hükmettiğini iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim Ca‘ferî usulünün kurucu isimlerinden Tûsî, insanların istidlâlî bilgiler elde etmesinin zarurî bilgileri bilmeye bağlı olduğunu, buna mukabil Allah Teala için böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını gerekçe göstererek Allah Teala’nın “akıl sahibi” olarak nitelenmesinin doğru olmadığını ifade eder. Öte yandan bu husus, nassı

ve nassın delaletini esas alan usul düşüncesinin sınırlarının zorlanması ve sübjektif bir alanın doğması anlamına gelmektedir.

Bihbehânî dönemi usulcülerinin ibâha, berâet ve istishâb ilkeleri vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşma konusundaki yaklaşımları hakkında şu tespitleri yapabiliriz:

Her üç ilke nassın bulunmadığı veya bulunup da mükellefin ulaşamadığı yahut ulaşsa da mükellefiyet konusunda şekke düştüğü durumlarda işletilen ilkelerdir. Özellikle incelediğimiz dönem Ca‘ferî usulünde bu ilkeler üzerinde çokça durulmuştur. Bunda, hüsün-kubuh vasıtasıyla şer‘î hükme ulaşmanın pratikte pek mümkün olmamasının yanı sıra kıyasın delil olarak kabul edilmemesi sebebiyle ortaya çıkan boşluğun bu ilkelerle doldurulmasının önemli bir payı vardır. Bu dönemde bu ilkelerin, “aklî delil” başlığı altında ele alınması, hücciyetini aklın hükmüne borçlu olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki berâet ve ibâha ilkelerinin hücciyeti için ileri sürülen ilk argüman, “kubhu’l-ikâb bilâ beyân” aklî hükmüdür. Bu hükme göre Allah tarafından bir açıklama olmadan uhrevî ceza verilmesi kabihtir. Ayrıca özellikle berâet ilkesinin hücciyeti için *kubhu’t-teklîf bimâ lâ yutâk* aklî hükmü ileri sürülmektedir. Bu hüküm de insanın gücünü aşan fiillerle mükellef tutulmasının kabih olduğunu ifade etmektedir. Şu halde bu ilkeler, -hücciyeti hakkında birtakım naklî gerekçeler ileri sürülmüş olsa da- gücünü hüsün ve kubhun aklılığı tezinden almaktadır.

Bihbehânî dönemi usulcülerini tarafından asâletü’l-berâe, “sabit olduğuna dair delil bulunmadığı müddetçe vücûb, hurmet gibi bağlayıcılık içeren muhtemel hükümlerin nefyini asıl kabul etmek” diye tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre bir delille hüküm sabit oluncaya kadar mükellefin zimmeti yükümlülüklerden beridir. Öte yandan berâet ilkesinin hangi durumlarda devreye gireceği konusu usulcülerini hayli meşgul etmiştir. Konuyla ilgili özel bir nassın ve başka bir delilin bulunmadığı durumlarda berâet ilkesinin devreye gireceği konusunda tartışma yokken teklifin varlığında herhangi bir nedenden dolayı bir kapalılığın (*icmâl*) bulunması halinde berâet ilkesinin işletilip işletilmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Burada berâet ilkesinin karşıtı bir terim olarak “ıştîgal” kaidesinden de bahsetmemiz gerekir. İştîgal kaidesi kısaca zimmetin mükellefiyetle meşgul olması anlamına gelir. Eşyada asıl olanın hazır olduğunu kabul eden usulcüler, berâet ilkesi yerine ıştırîgal ilkesini kabul etmişlerdir. Şöyle ki şer‘ varit olmadan önce hazrın asıl olduğunu savunanlar, konuyla ilgili ileri sürdükleri aynı gerekçelerle şer‘ varit olduktan sonra hükmü araştırılan konuyla ilgili herhangi bir delile ulaşamaması durumunda da hazrın devam ettiğini savunmuşlardır. Bu nedenle mükellefin zimmeti, ıştırîgal kaidesi gereği kaçınma yükümlülüğüyle meşgul olunca hakkında mubahlığına dair delil olmayan fiillerden kaçınması gerekmektedir. Bu görüş amelî konularda ihtiyatı zorunlu kılmaktadır. Ahbâriyye genel olarak berâet ilkesine itiraz etmiş ve nassı bulamamanın, hükmün yokluğu anlamına gelmeyeceğini iddia ederek berâet yerine ihtiyat ve tevakkufun esas olduğunu kabul etmişlerdir. Usûliyye ise berâet ilkesinin asıl olduğunu kabul etmekle birlikte ihtiyatın, teklife konu olan şeyde şüphe

edilmesi durumunda vacip; teklifi gerektiren nakıs bir delilin varlığı, delilin bir açıdan teklif ihtimali içermesi, teklife delalet eden aynı kuvvette başka bir delilin berâete delalet eden delille tearuz etmesi durumlarında ise müstehap olduğunu kabul etmiştir.

Asâletü'l-ibâha, “hakkında nassın varit olmadığı nesnelerde asıl olanın helallik, fiillerde ise asıl olanın mubahlık olması” şeklinde tanımlanmıştır. Haramlığı hususunda şüphe edilen meselelerde ibâha ilkesinin işletilebilmesi için ictihad ehliyetini haiz kimselerin delilleri araştırması ve bu konuda olanca gücünü harcaması gerekmektedir. İctihad ehliyeti olmayan kimselerin ise doğrudan ibâha ilkesini işletmesi caiz değildir. Bu kimselerin müctehidlere başvurması gerekir. Şu halde ictihad ehli kimselerin, hakkında nas olmayan konularda tam bir araştırma yapıp muarız bir hüküm bulamaması hususunda zannî görüşe sahip oluncaya kadar ibâha ilkesine tutunması caiz olmaz. İbâha ilkesinin, şer‘in varit olmasından önce eşyanın hangi esas üzere olduğu (hazr ve ibâha) tartışmasıyla da doğrudan bağlantısı vardır. Bihbehânî dönemi usulcüler, eşyanın ibâha üzere olduğunu kabul ederken Ahbâriyye hazr üzere olduğunu iddia etmektedir. Hazr ve ibâha konusundaki temel yaklaşımlara bakıldığında eşyada ibâhanın asıl olduğu görüşünü savunanlar, eşyada, kendisinden faydalanmaya izin verilen bir menfaat olduğu hükmünü esas almışlardır. Hazrın esas olduğunu kabul edenler ise izin verdiği açıkça bilinmedikçe başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunmanın kabihliği hükmünü ve aklın müstakil olarak idrak edemediği ihtiyarî fiillerin mefsedete ve dolayısıyla zarara ihtimali olduğu ve zararın muhtemel olduğu fiillerden de kaçınmanın aklen gerekli olduğu görüşünü esas almışlardır.

İstishâbü hâli'l-akl ilkesine gelince “zimmetin meşguliyetine yönelik bir delil veya emâre bulunmaması durumunda önceki zamandaki zimmetin beri olma haline tutunmak” şeklinde tarif edilen bu ilke aslında, zimmetin berâetini veya hükmün nefyini ortadan kaldıracak bir hususun ortaya çıkmadığı durumlarda bunların sürekliliğini ifade eden bir ilke mahiyetindedir. Bu ilkeye göre geçmişte kesin olarak bilinen bir durumun şimdiki zamanda şüpheli hale gelmesi durumunda aksine bir delil bulunmadıkça geçmişteki durumun devam ettiğine hükmedilir ve şüpheyi itibar edilmez. Dolayısıyla istishâb, ihtimal ve şüphenin varit olduğu durumlarda işletilir. Devam ettiği veya etmediği kesin olarak bilinen durumlarda istishâb delili işletilmez. Şu halde bu ilke aslında ibâha ve berâet ilkelerinin sürekliliğini sağlayan tali bir ilke konumundadır. Bundan dolayı kimi usulcüler istishâbü hâli'l-akli berâet-i asliyye ilkesiyle tanımlamıştır. İstishâbın hücciyeti konusunda aklî hükümlere başvurulmuştur. Örneğin sabit olanın devam edeceği, devam eden şeyin, bekası noktasında ayrıca bir illete ihtiyaç duymayacağı, varlığının illetinin aynı zamanda bekasının da illeti olduğu yönündeki aklî çıkarımlarla istishâbın hüccet olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. İstishâbın hücciyeti konusunda aklî hükümlerin yanında şek ile yakîn zail olmayacağı görüşünü ifade eden ahbâra da başvurulmuştur. Öte yandan aklî istishâbı delil olarak kabul etmeyenler, hücciyeti için ileri sürülen aklî gerekçelere itiraz etmişler ve zannî olması sebebiyle berâet ve ibâha hükmünü doğuracak istishâbı geçerli bir delil saymamışlardır.

Bihbehânî dönemi özelinde aklın şer'î hükme ulaşmadaki rolünü incelediğimiz bu çalışmada birçok konunun ciddi ilmi çalışmalara muhtaç olduğunu gördük. Öncelikle Mu'tezile'nin kelamî görüşlerini büyük ölçüde benimseyen İmâmiyye'nin bu sahadaki yaklaşımları fıkıh usulüne de etki ettiğinden özellikle deliller bağlamında Mu'tezile usulü ile Ca'ferî usulünün etkileşiminin mukayeseli çalışmalara konu edilmesi önemli sonuçlara ulaşılmasını sağlayabilir. Öte yandan Ca'ferî usulü ile fûrû arasındaki etkileşim ve tutarlılık ilişkinin incelenmesi bağlamında özellikle Murtazâ ve İbn İdrîs gibi şahsiyetlerin fûrû-i fıkha ait eserlerinin usul ilmi açısından değerlendirilmesinin önemli veriler sağlayabileceği kanaatindeyiz. Yine eser veya müellifler üzerinden Usûliyye-Ahbâriyye ekollerinin görüşlerinin mukayeseli olarak incelenmesi Şîa'daki usul düşüncesinin temel parametrelerinin belirlenmesi açısından çok faydalı olacaktır. Bunun yanında özellikle Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (v. 1033/1624), Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680), Ni'metullâh el-Cezâirî (v. 1112/1701) ve Yusuf el-Bahrânî (v. 1186/1772) gibi Ahbârî muhaddislerin usulcülere yönelttiği eleştiriler, bu şahsiyetlerin kendi aralarında müfrit ve mutedil diye ayrışmaları, Ahbâriyye'nin tarihi süreç içindeki dönüşümü vb. konular da müstakil çalışmaları hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Abbas, Ziya. “El Havza El İlmiye (Şii Medreseleri)”. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/1 (14 Temmuz 2016), 117-124.

Abdurrahîm, Ahmed Kuştî. *es-Sirâ’ beyne’l-ahbâriyyîn ve’l-usûliyyîn*. London: Takween Studies and Research, 2015.

Âbidî, Seyyid Gulâm Hüseyin. “Akl -be unvân menbe-i istinbât-ı ahkâm-ı şer‘î- (Kısmet-i Dövvom)”. *Endîşe-i Takrîb* 28 (1390), 65-84.

Adıgüzel, Abdulcabbar. “Şiî-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur’ânî Dayanakları”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 111-132.

Ahmed en-Nerâkî, Ahmed b. Mehdî. *Kitâbü Avâidi’l-eyyâm fî beyâni kavâidi istinbâti’l-ahkâm*. II Cilt. Lübnan: Dâru’l-Hâdî, 2000.

Ahmed en-Nerâkî, Ahmed b. Mehdî. *Menâhicü’l-ahkâm ve’l-usûl*. ePub, ts. <https://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/16676>

Ahmed en-Nerâkî, Ahmed b. Mehdî. *Miftâhu’l-ahkâm*. nşr. Merkezü’l-ulûm ve’s-sekâfetü’l-islâmiyye. Kum: Mektebü’l-İ‘lâmi’l-İslâmî, 1430.

Akdoğan, Mehmet Nur. *Şiî Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Akgündüz, Ahmet. “Hâkim”. *TDVİA*. Erişim 04 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim--fikirh-usulu>

Algar, Hamid. “Ahund Molla”. *TDVİA*. Erişim 31 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahund-molla>

Algar, Hamid. “Bahrülulûm-i Tabâtabâî”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahrululum-i-tabatabai>

Algar, Hamid. “Bihbehânî, Muhammed Ali”. *TDVİA*. Erişim 30 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bihbehani-muhammed-ali>

Algar, Hamid. “Bihbehânî, Muhammed Bâkır”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bihbehani-muhammed-bakir>

Algar, Hamid. “Çârdeh Ma’sûm-i Pâk”. *TDVİA*. Erişim 28 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cardeh-masum-i-pak>

Algar, Hamid. “Feyz-i Kâşânî”. *TDVİA*. Erişim 26 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/feyz-i-kasani>

Algar, Hamid. “Merci-i Taklid”. *TDVİA*. Erişim 02 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/merci-i-taklid>

Alper, Ömer Mahir. “Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali”. *TDVİA*. Erişim 27 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/lahici-abdurrezzak-b-ali>

Altun, Bekir. *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile-İmamiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.

Amilî, Hasan Mekkî. *Bidâyetü'l-ma'rife*. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1992.

Âmilî, Hür. *el-Fevâidü't-tûsiyye*. ed. Seyyid Mehdî el-Lâciverdî - Muhammed Dürûdî. Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1403.

Âmilî, Hür. *el-Fusûlû'l-mühimme fî usûli'l-eimme*. nşr. Muhammed el-Kâinî. III Cilt. Kum: Müessesesi-i Meârif-i İslâmî İmâm Rızâ, 1418.

Âmilî, Hür. *Vesâilü's-Şîa*. XXX Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414.

Âmilî, Nureddîn el-Mûsevî el-. *eş-Şevâhidü'l-mekkiyye*. nşr. Rahmetullah el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1426.

Amilî, Şeyh Bahâüddîn Muhammed. *Zübdetü'l-usûl maa havâşî'l-musannifi aleyhâ*. nşr. es-Seyyid Ali Cebbâr Gelbâğî. Kum: Dâru'l-Beşîr, 1425.

A'recî, Muhsin. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. nşr. Hâdî eş-Şeyh Tâhâ. II Cilt. Necef: Dâru'l-Kefil, 2016.

A'recî, Züheyr. “en-Nazariyyetü'l-usûliyye (1)”. *Türâsüna* 21/81-82 (1426), 137-186.

Arıkan, Adem. “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 348-379.

Arıkan, Adem. “İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 193-319. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Âsafî, Muhammed Mehdî. “Devru'l-Vahîd el-Bihbehânî fî tecdîdi ilmi'l-usûl”. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. 31-82. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1424.

Asir, Mîsâk. *el-Aklu'l-amelî fî usûli'l-fikh cüzûruhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâra, 2012.

Atik, Sefa. *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016.

Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Aydın, Hüseyin. “İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 129-159.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bahrânî, Adnân b. Alevî el-. *Meşâriku's-şümûsi'd-dürriyye fî ehakkiyyeti mezhebi'l-Ahbâriyye*, ts.

Bahrânî, Muhammed Sened. *el-Aklu'l-amelî*. Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1418.

Bahrânî, Yusuf. *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-mültekatâtî'l-yûsufiyye*. IV Cilt. Lübnan: Dâru'l-Mustafa li İhyâi't-Türâs, 1423.

Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâiku'n-nâdira fî ahkâmi'l-itreti't-tâhira*. nşr. Muhammed Takî el-Eyrevânî. XXV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.

Bahrülulûm et-Tabâtabâî, Muhammed Mehdî. *el-Fevâidü'l-usûliyye*. nşr. Hâdî Kubeysî el-Âmilî. Necef: Merkezü Türâsi's-Seyyid Bahrülulûm, 1432.

Bahrülulûm et-Tabâtabâî, Muhammed Mehdî. *Mesâbîhu'l-ahkâm*. nşr. Mehdî Tabâtabâî - Fahreddin es-Sânî. II Cilt. Kum, 1385.

Bakkal, Ali. *İslam Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Baktır, Mustafa. “Umûmü'l-belvâ”. *TDVİA*. Erişim 09 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/umumul-belva>

Bardakoğlu, Ali. “Delil”. *TDVİA*. Erişim 11 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#2-fikih>

Bardakoğlu, Ali. “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.

Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *TDVİA*. Erişim 24 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishab>

Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *Kitabu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hamîdullah. II Cilt. Dimaşk, 1964.

Bayanuni, Muhammad Abu Al-Fath. "Hüküm". *TDVİA*. Erişim 25 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukum>

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1424.

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *el-Hâşiye alâ medâriki'l-ahkâm*. nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs. III Cilt. Kum: Sitâre, 1419.

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *er-Resâilü'l-usûliyye*. nşr. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum: Emîr, 1416.

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *Hâşiyetü'l-vâfi*. thk. Müessesetü'l-allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum, 1426.

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *Mesâbihu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi'ş-şerâi'*. nşr. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. XI Cilt. Kum, 1424.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDVİA*. Erişim 07 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>

Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1998.

Bozan, Metin. "Fadl b. Şazân ve Kitabü'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/2 (2004), 69-82.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.

Brunschvig, R. - Rubinacci, R. "Barā'a". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/baraa-COM_0098

Bucnurdî, Muhammed Musevî. "el-Akl ehadü'l-edilleti'l-erbaa". *Pejûheşnâme-i Metîn* 10/3 (1421), 329-344.

Bucnurdî, Muhammed Musevî. *Mesâdiru't-teşrî' inde'l-İmâmiyye ve's-Sünne*. b.y., 1420.

Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Bulut, Halil İbrahim - Gül, Özkan. “İmâmiyye Şîa’sında İlmu’l-İmâm İnancı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 75-92.

Ca’feriyân, Resûl. *Atlasü’ş-Şîa*. çev. Nusayr el-Ka’bî - Seyf Ali. Beyrut: The Academic Center for Research, 2. baskı., 2015.

Ca’feriyân, Resûl. *Ukzûbe tahrîfi’l-Kur’ân beyne’s-Sünne ve’ş-Şîa*. Kum: Mümessiliyyetü’l-İmam el-Kâid es-Seyyid el-Hamaney fi’l-Hac, 1993.

Cebbâr Muhârib Abdullah. “ed-Delîlü’l-aklî inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye -dirâse usûliyye-”. *Mecelletü Ehbâsi Meysân* 13/26 (2017), 407-427.

Cennâtî, Âyetullah Muhammed İbrahim. *Edvâr-ı fikh ve keyfiyyet-i beyan-ı ân*. Tahran: İntişârât-ı Kayhan, 1374.

Cezâirî, Seyyid Nureddin el-. “Mübtekirâtî’ş-Şeyh el-Ensâri fi’l-fikhi ve’l-usûl”. çev. Muhammed el-Hakîm. *el-Fikru’l-İslâmî* 7 (1415), 128-136.

Cezîrî, Ali Abdülmuhsin el-. “Mâ ma’nâ mustalahi sîreti’l-müteşerri’a?” Erişim 06 Kasım 2020. <http://jaziri.net/view.php?id=126>

Cürcânî, Seyyid Şerîf. “Hâşiyetü’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî”. *Şerhu Muhtasari’l-Muntehe’l-usûli*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Çağrııcı, Mustafa. “Zarûriyyât”. *TDVİA*. Erişim 12 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaruriyyat--mantik>

Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şehîd-i Evvel”. *TDVİA*. Erişim 22 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehid-i-evvel>

Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *TDVİA*. Erişim 23 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 55-90.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Demir, Ahmet İshak. “İmamiyye Şi’ası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* II/1 (2009), 43-75.

Devvânî, Ali. *Vahîd-i Bihbehânî*. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1362.

Dihhudâ, Ali Ekber. *Lugatnâme*. nşr. Muhammed Muîn - Ca’fer Şehîdî. XV Cilt. Tahran, 1993.

Doğan, İsa. “İşkâfî, Ebû Ca‘fer”. *TDVİA*. Erişim 27 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/iskafi-ebu-cafer>

Doğruyol, Feyza. *Hille Medresesinin Şî‘-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.

Doğruyol, Feyza. “Şî‘-İmâmiyye’de Gaybet İnancının Temellendirilmesi: İlk Dönem Ahbârî ve Usûlî Argümanlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2021), 67-85.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Fıkıh Usulü”. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 53-70.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 1-65.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *TDVİA*. Erişim 06 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/icma>

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usûl: İslam Araştırmaları* I/1 (2004), 35-48.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Mubah”. *TDVİA*. Erişim 21 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mubah>

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”. *TDVİA*. Erişim 27 Mart 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/orf>

Dönmez, İbrahim Kâfi - Köksal, Asım Cüneyd. “Usûl-ı Fıkıh”. *TDVİA*. Erişim 04 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih>

Durusoy, Ali. “Kıyas”. *TDVİA*. Erişim 19 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas>

Durusoy, Ali. “Yakîniyyât”. *TDVİA*. Erişim 16 Nisan 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/yakiniyyat>

Duveyhî, Ali b. Sa‘d. *Ârâü’l-Mu‘tezileti’l-usûliyye dirâseten ve takvîmen*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1995.

Ebû Rağîf, Ammâr. *el-Üsüsü’l-akliyye*. b.y., 1425.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâmu’s-Sâdik*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2005.

Ehlader. “Ehl-i Beyt Mektebini Ayakta Tutan Kurumlar / Foto”. ABNA. 11 Nisan 2018. Erişim 21 Mart 2022. <http://abna24.com/86zc>

Ekberî, Muhammed. *Masûniyet-i Kur'ân ez tahrîf-i nezd-i Şîa ve Ehl-i Sünnet*. Kum: İntişarat-ı Marina, 1392.

Emîn, Muhsin b. Abdilkerîm. *A'yânü's-Şîa*. nşr. Hasan el-Emîn. X Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983.

Ensârî, Muhammed Ali. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-müeyyessere ve yeliha el-mülhakü'l-usûlî*. X Cilt. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1415.

Ensârî, Murtazâ. *el-Fevâidü'l-usûliyye*. nşr. Hasan el-Merâğî. Tahran: Şems-i Tebrizî, 2005.

Ensârî, Murtazâ. *et-Takıyye*. Kum, 1415.

Ensârî, Murtazâ. *Ferâidü'l-usûl*. IV Cilt. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1419.

Ergüven, Nizamettin. *Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018.

Esen, Bilal. "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 269-298.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. nşr. Rahmetullah el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1426.

Fadlallah, Sadreddîn. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2002.

Fadlî, Abdülhâdî. *Durûs fî usûli fikhi'l-İmâmiyye*. II Cilt. b.y.: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1420.

Fadlî, Abdülhâdî. *Târihu't-teşrîi'l-islâmî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2006.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *TDVİA*. Erişim 20 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaz--dilbilim>

Ferhân, Adnân. *Edvâru'l-ictihâd inde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007.

Ferhân, Adnân. *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2012.

Fetlâvî, Kâzım Hasan Câsim el-. *et-Takıyye inde müfekkiri'l-islâm*. Merkezü Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Muâsıra, 2018.

Fettâh, İrfan Abdulhamid. "İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih". çev. Seyit Bahçıvan. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 243-270.

Fıġlalı, Ethem Rûhi. *Çaġımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2004.

Fıġlalı, Ethem Rûhi. “İsnâaşeriyye”. *TDVİA*. Erişim 19 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye#1>

Garâvî, Muhammed Abdülhasan. “Delîlü’l-akl inde’l-mezâhibi’l-islâmiyye”. *Risâletü’t-Takrîb* 4 (1993), 31-55.

Garâvî, Muhammed Abdülhasan. “Hücciyetü’l-istishâb inde’l-mezâhibi’l-islâmiyye”. *Risâletü’t-Takrîb* 5 (1994), 49-63.

Garâvî, Muhammed Abdülhasan. *Mesâdiru’l-istinbât beyne’l-usûliyyîn ve’l-ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1996.

Garâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu’l-usûliyye -Dirâse tahlîliyye-*. Kûfe: Câmîatü’l-Kûfe, Külliyyetü’l-Fıkh, Doktora Tezi, 2009.

Garâvî, Rezzâk Mihver. “Mebhasü’l-berâe inde’ş-Şeyh el-Vahîd el-Bihbehânî”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://www.kitabat.info/subject.php?id=57301>

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*. nşr. Muhammed Hasan Hitû. Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1980.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Müstesfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. II Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *Mi’yarü’l-ilm İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.

Gleave, Robert M. “Al-Bihbahânî, Muḥammad Bâqir”. *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). Brill, 01 Ekim 2009. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_23029

Gleave, Robert M. “Imami Shi’i Legal Theory: From its Origins to the Early Twentieth Century”. *The Oxford Handbook of Islamic Law*. ed. Anver M. Emon - Rume Ahmed. Oxford: Oxford University, 2017.

Gleave, Robert M. *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī’ī Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2000. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=200116&tarama=Inevitable+Doubt>

Gureyfi, Muhyiddîn el-Müsevî. *el-İctihâd ve’l-fetvâ fî asri’l-ma’sûm ve gaybetihi*. Beyrut: Dâru’t-Teâruf li’l-Matbûât, 1978.

Günay, Hacı Mehmet. “Şüphe”. *TDVİA*. Erişim 09 Ekim 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suphe>

Gündüz, Tufan. “Safevîler”. *TDVİA*. Erişim 09 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1>

Gürcî, Ebü'l-Kâsım. *Nazra fî tetavvuri ilmi'l-usûl*. b.y., 1402.

Gürcî, Ebü'l-Kâsım. “Usûlü'l-fikh”. *Dâiretü'l-Meârifî'l-İslâmiyyeti's-Şîiyye*. nşr. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 2002.

Gürcî, Ebü'l-Kâsım. “Usûlü'l-fikh ve's-sayrureti't-târihiyye -dirâse fî nüşûi'l-ilm-”. *Nusûs Muâsıra* 2/5 (2006), 182-203.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2007.

Hacak, Hasan - Çelik, İmam Rabbani. “Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. 213-354, 2017.

Hâirî, Muhammed Hüseyin. *el-Fusûlü'l-garaviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*. haz. Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye. Kum, 1404.

Hakîm, Muhammed Takî. *el-Usûlü'l-âmme li'l-fikhi'l-mukâran*. Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 2. Basım, 1997.

Hakîm, Münzir. “Merâhilu tetavvuru'l-ictihâd fî'l-fikhi'l-imâmî”. *Fıkhu Ehli'l-Beyt* 4/16 (2000), 151-168.

Hakyemez, Cemil. “Şii İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (Ocak 2008), 7-36.

Hakyemez, Cemil. “Şii Takiiye İnancının Teşekkülü”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (Şubat 2004), 129-146.

Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. nşr. Esedullah İsmâiliyyân. XIII Cilt. Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, ts.

Hâşimî, Mahmûd. *Buhûs fî ilmi'l-usûl*. VII Cilt. Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1405.

Hâşimî, Seyyid Ali. “Mekânetü'l-akl fî't-teşrî”. *Türâsüna* 79-80 (1425).

Hayderî, Ali Nakî. *Usûlü'l-istinbât*. Beyrut: Dâru's-Sîre, 1997.

Hayderî, Kemâl. *Şerhu'l-halakati's-sâlise el-usûlü'l-ameliyye*. ed. Ali Hammûd el-Abbâdî. VI Cilt. b.y.: Müessesetü'l-İmam el-Cevâd li'l-Fikri ve's-Sekâfe, ts.

Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014.

Heern, Zackery M. *Usuli Shi'ism: The Emergence of An Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq And Iran*. Utah: University of Utah, Doktora Tezi, 2011. <https://collections.lib.utah.edu/details?id=1410975>

Hırzüddin, Muhammed. *Maârifü'r-ricâl fî terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ*. III Cilt. Kum: Mektebeti Ayetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1405.

Hilâl, Heysem. *Mu'cemu mustalahi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003.

Hillî, al-'Allâmah al-. *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imâmî Shî'î Legal Theory*. çev. Sayyid Amjad Hussain Shah Naqavi. Leiden: Brill, 2016.

Hillî, İbnü'l-mutahhar. *Keşfu'l-murâd fî şerhi tecrîdi'l-i'tikâd*. nşr. Hasanzâde el-Amilî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Mebâdiü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Münteha'l-matlab fî tahkiki'l-mezheb*. XV Cilt. Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1429.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*. nşr. İbrahim Bahadırî. IV Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Hüseyin el-Keşmîrî. b.y.: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001.

Hillî, Muhakkık. *el-Meslek fî usûli'd-din*. nşr. Rızâ el-Üstâdî. b.y., 1421.

Hillî, Muhakkık. *el-Mu'teber*. nşr. Nâsır Mekârim Şîrazî. II Cilt. Kum: Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, 1364hş.

Hillî, Muhakkık. *Me'âricü'l-usûl*. haz. Muhammed Hüseyin er-Radavî. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1403.

Hitchins, Keith. "Hâdî-i Sebzevârî". *TDVİA*. Erişim 27 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hadi-i-sebzevari>

Horasânî, Ahund Muhammed Kâzım. *Fevâidü'l-usûl*. Tahran: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1407.

Horasânî, Muhammed Kâzım. *Kifâyetü'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 3. Basım, 2008.

Hökelekli, Hayati. “Hads”. *TDVİA*. Erişim 16 Mayıs 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hads>

<https://ar.shafaqna.com/AR/45762/>. Erişim 31 Ağustos 2020.
<https://ar.shafaqna.com/AR/45762/>

<http://www.dar-alturath.org>. Erişim 31 Ağustos 2020. <http://www.dar-alturath.org>

İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasan. *Tefsîrû'l-Kummî*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2007.

İbn Bâbeveyh el-Kummî, Şeyh Sadûk. *Kitâbu'l-i'tikâdât*. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 3. Basım, 1435.

İbn Bâbeveyh el-Kummî, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer. *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. IV Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1413. <http://lib.eshia.ir/11021/1/0>

İbn Ebû Cumhûr, Şemseddin el-Ahsâî. *Avâli'l-leâli'l-azîziyye fi'l-ehâdisi'd-dîniyye*. nşr. Müctebâ el-İrâkî. IV Cilt. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1983.

İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed. *Kitabu's-Serâiri'l-hâvî li tahrîri'l-fetâvî*. nşr. Muhammed Mehdi el-Mûsevî. VI Cilt. Necef: Mektebetü'r-Ravzatü'l-Hayderiyye, ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Dânişnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât maa şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*. IV Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 2. Basım, 1993.

İbn Zühre el-Halebî, Hamza b. Ali. *Gunyetü'n-nüzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve fîrû'*. nşr. İbrahim el-Bahâdırî. II Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1417.

İbnü's-Şehîdî's-Sânî. *Meâlimu'l-usûl*. Kum: Dâru'l-Fikr, 1374.

İcî, Adudiddîn. *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûli*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed. III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İlhan, Avni. “Aslah”. *TDVİA*. Erişim 07 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah>

İlhan, Avni. “Atebat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/atebat>

İlhan, Avni. “Ebû Hâşim el-Cübbâî”. *TDVİA*. Erişim 27 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai>

İlhan, Avni. “Gaybet”. *TDVİA*. Erişim 19 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet--sia>

İlhan, Avni. “Müfid, Şeyh”. *TDVİA*. Erişim 21 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mufid-seyh>

İsfahânî, Muhammed Bâkır en-Necefî. *Şerhu Hidâyeti'l-müsterşidîn (Hücciyetü'z-zann)*. nşr. Mehdî el-Bâkırî es-Seyyânî. Kum: İtr-i İtret, 1427.

İsfahânî, Muhammed Takî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûli Meâlimi'd-dîn*. III Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1429.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. “eş-Şer'ıyyât”. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Taha Hüseyin. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. ed. Metin Yurdagür. çev. İlyas Çelebi. II Cilt. İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.

Kahraman, Abdullah. “Caferî Usulcû Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri”. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası = Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası* II/1 (2005), 11-28.

Kahraman, Abdullah. “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 213-232.

Kahraman, Abdullah. “Tûsî, Ebû Ca'fer”. *TDVİA*. Erişim 21 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-ebu-cafer#2-fikih>

Kallek, Cengiz. “Kerekî, Muhakkık-ı Sâni”. *TDVİA*. Erişim 24 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kereki-muhakkik-i-sani>

Kandemir, Yaşar. “Hadis”. *TDVİA*. Erişim 18 Haziran 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hadis>

Karadağ, Ahmet. “Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arasında İhtilâf Edilen Bazı Konuların Tahlili (Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2017), 225-260.

Karaman, Hayreddin. “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller”. *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 319-355. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.

Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kartaloğlu, Habib - Erdiñ, Ziya. “Şîf-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfîd ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 149-182.

Kâşânî, Seyyid Muhammed. “Mukaddime”. *er-Resâilü'l-usûliyye*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum: Emîr, 1416.

Kâşânî, Seyyid Muhammed. “Mukaddime”. *Mesâbîhu'z-zalâm fî şerhi Mefâtîhi'ş-şerâi'*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum, 1424.

Kâşîfûlgîtâ, Ca'fer b. Hızır. *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn*. b.y.: ez-Zehâir, 1999.

Kâşîfûlgîtâ, Ca'fer b. Hızır. *Keşfü'l-gîtâ an mübhemâti'ş-şerîati'l-garrâ*. IV Cilt. Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 2. Basım, 1422.

Kâşîfûlgîtâ, Muhammed Hüseyin. *Aslu'ş-Şîa ve usûlühâ*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

Kâtib, Ahmed el-. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsiyyi'ş-şîi mine'ş-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh*. Londra: Dâru'ş-Şûrâ, 3. Baskı., 2005.

Kâtib, Ahmed el-. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsiyyi'ş-şîi mine'ş-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh el-İmâmü'l-Mehdî*. Londra: Dâru'ş-Şûrâ, 5. Baskı., 2007.

Kazanç, Fethi Kerim. “Taftazânî'de Ahlak Görüşü”. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. 116-165. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Kazvînî, İbrahim b. Muhammed. *Davâbitü'l-usûl*. nşr. Mehdî er-Recâi. II Cilt. Kerbelâ: el-Atebetü'l-Hüseyniyyetü'l-Mukaddese, 2018.

Kazvînî, İbrahim b. Muhammed. *Netâicü'l-efkâr*. ePub, ts. <https://www.masaha.org/book/view/4619>

Kazvînî, Seyyid Musevî. *el-Hâşiye alâ kavânîni'l-usûl*. II Cilt. b.y.: Matbaa-yi Hacı İbrahim Tebrîzî, ts.

Kazvînî, Şeyh Abdünnebi. *Tetmîmü emeli'l-âmâl*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü'l-Hıyâm, 1407.

Kerekî, Hüseyin b. Şehâbeddin. *Hidâyetü'l-ebâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr*. b.y., 2. Basım, 2015.

Kerekî, Muhakkık. *Tarîku istinbâtî'l-ahkâm*. nşr. Abdülhâdî el-Fadlî. Necef: Matbaatu'l-Âdâb, 1971.

Koca, Ferhat. “İstidlâl”. *TDVİA*. Erişim 20 Haziran 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istidlal>

Koca, Ferhat. “Menât”. *TDVİA*. Erişim 20 Aralık 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/menat--illet>

Komisyon. *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*. ed. Ca‘fer es-Sübhânî. XIV Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 1422.

Komisyon. *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye*. VI Cilt. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1421.

Köse, Saffet. “İbn Ebû Akîl”. *TDVİA*. Erişim 15 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-akil>

Kummî, Abbâs. *el-Fevâidü'r-radaviyye fî ahvâli ulemâi'l-mezhebi'l-Ca'feriyye -Sergüzeşt-i âlimân-i Şîa-*. nşr. Nâsır Bâkırî Bîdhendî. II Cilt. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1385.

Kummî, Mirzâ Ebû'l-Kâsım. *el-Kavânînü'l-muhkeme fî'l-usûl*. III Cilt. Beyrut: Daru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 3. Basım, 1431.

Kutluay, İbrahim. “İsnâaşeriyye'ye Göre Masum İmamların Allah Teâlâ ile İletişim Vasıtası Olarak İlham ve Diğer Bilgi Kaynakları”. *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*. ed. Yunus Araz vd. 512-526. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019.

Kutluay, İbrahim. “Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 13-40.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.

Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Fürû' mine'l-kâfî*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî - Muhammed Ahundî. III-VII Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.

Küleynî, Muhammed b. Yakub. *Usûlü'l-kâfî*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005.

Lenkerânî, Muhammed Cevâd. *Kâidetü't-tesâmuh fî edilleti's-sünen*. Kum: Merkez-i Fıkhî-i Eimme-i Athâr, 1396.

Mâlullah, Muhammed. *eş-Şîa ve tahrîfü'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988.

Maviş, Nezir. “Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâlâ-Yutâk'ın Konumu”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 89-116.
<https://doi.org/10.46353/k7auifd.1076930>

Mâzenderânî, Ali Ekber es-Seyfî. *Bedâiu'l-buhûs fî ilmi'l-usûl*. X Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433.

Mâzenderânî, Muhmmmed Salih. *el-Kâfî el-usûlî ve'r-ravda ve şerhun câmi'*. XII Cilt. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmia lidüreri ahhâri'l-eimmeti'l-âthâr*. CX Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahhâri âli'r-resûl*. XXVI Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1375.

Meclisî, Muhammed Takî. *Ravzatü'l-müttakîn fî şerhi Men lâ yahduruhu'l-fakîh*. ePub, ts. <http://www.masaha.org/book/1283>

Mehdî en-Nerâkî, Muhammed. *Câmiatü'l-usûl*. nşr. Rızâ el-Üstâdî. Kum: Mu'temeru'l-Mevlâ Mehdî en-Nerâkî, 1380.

Mehdî en-Nerâkî, Muhammed. *Enîsü'l-müctehidîn fî ilmi'l-usûl*. nşr. Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye. II Cilt. Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1430.

Mehdî en-Nerâkî, Muhammed. *Tecrîdü'l-usûl*. b.y., 1317.

Mehdî en-Nerâkî, Muhammed Mehdî. *Câmiu's-saadât*. II Cilt. Kum: İntişârât-ı İsmâiliyân, 1428.

Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî. "Mukaddimetü't-tahkîk". *Keşfü'l-gutâ an mübhemâti's-şer'îati'l-garrâ*. mlf. Kâşifülgutâ. Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1422.

Merâğî, Abdülfettah el-Hüseynî. *el-Anâvîn*. II Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1425.

Merkezü Tûrâsi's-Seyyid Bahrululûm. "Seyyidü't-Tâife Muhammed el-Mehdî ve'l-Mülakkab bi Bahri'l-ulûm et-Tabâtabâi". Erişim 04 Ekim 2020. <http://www.bahrululoom.org/ar/content/55>

Mişkînî, Ali Ekber. *Istîlâhâtü'l-usûl ve mu'zamu ebhâsiha*. Kum: Defter-i Neşri'l-Hâdî, 1379.

Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *el-İslâm ve'l-akl*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *eş-Şîa fî'l-mîzân*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, ts.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *Fıkhu'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık*. III Cilt. Kum: Müessese-i Ensâriyân, 2. Baskı., 1421.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. *İlmü usûli'l-fikh fî sevbihi'l-cedîd*. Beyrut: Dâru't-Teyyâri'l-Cedîd - Dâru'l-Cevâd, 1988.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. “Maa Kitâbi Muhâdarât fî usûli'l-fikhî'l-ca'ferî li'ş-şeyh Ebî Zehre”. *Risâletü'l-İslâm* 37 (ts.), 36-50.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. “Usûlü'l-fikh li'ş-Şiati'l-İmâmiyye beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs”. *Risâletü'l-İslâm* 7 (ts.), 280-290.

Murtazâ, Şerîf. *el-İntisâr*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415.

Murtazâ, Şerîf. *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*. nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.

Murtazâ, Şerîf. *Mesâilü'n-nâsiriyyât*. nşr. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye. Tahran: Râbitatü'l-Sekâfe ve'l-Alâkâtî'l-İslâmiyye, 1417.

Murtazâ, Şerîf. *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ*. ed. Mehdî Recâî. IV Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405.

Mûsevî, Hâşim. *et-Teşeyyu': neş'etuhu meâlimuhu*. Beyrut: el-Gadîr, ts.

Mûsevî, Yasîn. *Hayatü'l-allâme es-Seyyid Muhammed Mehdî Bahrülulûm 1155-1212 hk*. Beyrut: Dâru'l-Behce, 1418.

Mutahharî, Murtazâ. *el-Usûl*. çev. Hasan Ali el-Hâşimî. Beyrut: Dâru'l-Velâ, 2009.

Mutahharî, Murtazâ. *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*. ed. Fevzi Yiğit. çev. Naci Korkmaz. b.y.: Önsöz Yayıncılık, 2022.

Muttalibî, Seyyid Muhammed Mûsa - Cemşîdî, Hasan. “Delîl-i akl der sîre-i fikhî İbn İdrîs”. *Âmûzehâ-yı Fıkıh-ı Medenî* 5 (1391hş.), 123-150.

Muttalibî, Seyyid Muhammed Mûsa - Cemşîdî, Hasan. “Delîl-i akl der sîre-i istinbâtî-i Muhakkık Hillî”. *Pejûheşhâ-yı Fıkıh ve Hukûk-i İslâmî* 10/36 (1393hş.), 85-96.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Akâidü'l-İmâmiyye*. b.y., ts.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *el-Mantık*. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûat, 1980.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Usûlü'l-fikh*. II Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, 1990.

Müderresî, Muhammed Takî. *et-Teşrîu'l-islâmî menâhicuhu ve mekâsıdihu*. IV Cilt. Tahran: İntişârât-ı Müderresî, 1413.

Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs. “Mukaddime”. *el-Hâşiye alâ medâriki'l-ahkâm*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. Meşhed: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1419.

Müfid el-Fakîh. *el-Akl fî usûli'd-din*. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1992.

Necef, Muhammed Mehdî. “Mukaddime”. *et-Tezkire bi usûli'l-fikh*. mlf. Şeyh Müfid. Silsiletü müellefâtî'ş-şeyh Müfid 9. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.

Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Okumuş, Ömer. “Âmilî, Bahâeddin”. *TDVİA*. Erişim 06 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amili-bahaeddin>

Önder, Muharrem. “Farklı İctihadi Görüşlerden En Az Miktarı Esas Alma (el-Ahzu Bi Ekalli Ma Kıyle) Prensibi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011), 167-191.

Öz, Mustafa. “Cebeliâmil”. *TDVİA*. Erişim 21 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebeliamil>

Öz, Mustafa. “Hillî, İbnü'l-Mutahhar”. *TDVİA*. Erişim 31 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilli-ibnul-mutahhar>

Öz, Mustafa. “Mirza Muhammed Ahbârî”. *TDVİA*. Erişim 07 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mirza-muhammed-ahbari>

Öz, Mustafa. “Nerâkî, Molla Ahmed”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/neraki-molla-ahmed>

Öz, Mustafa. “Sefir”. *TDVİA*. Erişim 19 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefir--sia>

Öz, Mustafa. “Şerîf El-Murtazâ”. *TDVİA*. Erişim 21 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serif-el-murtaza>

Öz, Mustafa. “Takıyye”. *TDVİA*. Erişim 23 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takiyye>

Özel, Ahmet. “Asıl”. *TDVİA*. Erişim 22 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asil>

Özel, Ahmet. “Ensârî, Şeyh Murtaza”. *TDVİA*. Erişim 13 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ensari-seyh-murtaza>

Özel, Ahmet. “Kâşifülgitâ, Ca‘fer b. Hızır”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kasifulgita-cafer-b-hizir>

Özel, Ahmet. “Muğniyye”. *TDVİA*. Erişim 21 Ekim 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mugniyye>

Özşenel, Mehmet. “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”. *Dîvân (Dergi)* III/4 (1998), 171-189.

Öztürk, Mustafa. “Hz. Ali ve Hz. Fâtıma’ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 15-38.

Öztürk, Mustafa. “‘Mübhemâtü’l-Kur‘ân’ ve İmâmiyye Şiası”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 437-455.

Pûr, Mehdî Ali. *el-Medhal ilâ târihi ilmi’l-usûl*. çev. Ali Zâhir. Kum: Dâru’l-Mustafa’l-Âlemiyye, 1430.

Radavî, Muhammed Hüseyin. “Maa’l-Kitâb”. *el-Vâfiye fî usûli’l-fikh*. mlf. Fâzıl et-Tûnî. Kum: Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî, 1424.

Radavî, Muhammed Hüseyin. “Maa’l-musannif”. *el-Vâfiye fî usûli’l-fikh*. mlf. Fâzıl et-Tûnî. Kum: Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî, 1424.

Ravzâtî, Ahmed el-Müsevî er-. *İcmââtü fukahâi’l-İmâmiyye*. VII Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lemî li’l-Matbûât, 2011.

Redhouse, James William. *English and Turkish Dictionary*. London, 1856.

Reyşehrî, Muhammed. *Mevsûatu’l-akâidi’l-islâmiyye*. nşr. Merkezü Buhûsi Dâri’l-Hadîs. IV Cilt. b.y., 1425.

Sadr, Hasan. *Te’sîsü’ş-Şîa li ulûmi’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1981.

Sadr, Muhammed Bâkır. *Durûs fî ilmi’l-usûl -el-halkatü’l-ûlâ ve’s-sâniye-*. Kum: İntişârâtü Dâri’s-Sadr, 8. Basım, 1436.

Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Fetâva’l-vâdiha vifkan li mezhebi ehli’l-beyt*. b.y.: Merkezü’l-Ebhâs ve’d-Dirâsâtî’t-Tahassusiyye li’ş-Şehîd es-Sadr, 1422.

Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Meâlimü’l-cedîde li’l-usûl*. Beyrut: Dâru’t-Teâruf li’l-Matbûât, 1989.

Sadr, Muhammed Bâkır. *Gâyetü’l-fikr fî usûli’l-fikh (Mebâhisü’l-iştigâl)*. Beyrut: Dâru’t-Teâruf li’l-Matbûât, 1988.

Sâlihî, Abdülhüseyin. *el-Havzâtü'l-ilmîyye fî'l-aktâri'l-islâmîyye*. Beyrut: Beytü'l-İlm li'n-Nâbihîn, 2004.

Sankûr, Muhammed Ali. *el-Mu'cemu'l-usûlî*. II Cilt. Irak: Sitâre, 2007.

Saylan, Nesrişah. "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1535-1564.

Sebzevârî, Abdu'l-'alâ. *Tehzîbü'l-usûl*. II Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmîyye, 1985.

Semâhicî, Abdullah es-. "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Haziran 2013), 137-153.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *TDVİA*. Erişim 01 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif>

Sofuoğlu, M. Cemal. "el-Kâfî". *TDVİA*. Erişim 31 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kafi--kuleyni>

Sonay, Ahmet. *Tarihsel Süreçte İmâmîyye-Mutezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.

Sübhânî, Ca'fer. "Devru'l-akl ve sîretü'l-'ukalâ fî muhtelefi'l-mecâlât". *Resâil usûliyye*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425.

Sübhânî, Ca'fer. *Durûs fî tarihi'l-fıkh ve edvârih*. Kum: Merkezü'l-Mustafâ, 1432.

Sübhânî, Ca'fer. *Edvâru'l-fıkhî'l-İmâmî*. b.y.: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424.

Sübhânî, Ca'fer. *el-Mebsût fî usûli'l-fıkh*. IV Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1431.

Sübhânî, Ca'fer. *el-Mûcez fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 2011.

Sübhânî, Ca'fer. "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akl ve's-şer'". *er-Resâilü'l-erba'*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1415.

Sübhânî, Ca'fer. "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'". *er-Resâilü'l-erba'*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1415.

Sübhânî, Ca'fer. *el-Vasît fî usûli'l-fıkh*. II Cilt. b.y.: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1422.

Sübhânî, Ca'fer. *İrşâdu'l-ukûl ilâ mebâhisi'l-usûl*. ed. Muhammed Hüseyin el-Âmilî. III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 2000.

Sübhanî, Ca'fer. "Usûlü'l-fıkh beyne'l-mâzî ve'l-hâdır". *Resâil usûliyye*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425.

Sübhanî, Ca'fer. *Usûlü'l-fıkhî'l-mukâran fîmâ lâ nassa fih*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2005.

Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şıası'nın Kur'an'ın Tahriî Konusuna Yaklaşımı". *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 43-61.

Şehîd-i Evvel. *Zikra's-Şıa fî ahkâmi's-şerîa*. nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs. IV Cilt. Kum: Sitâre, 1419.

Şehîd-i Sâni. *Temhîdü'l-kavâid*. nşr. Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî. XX Cilt. Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'l-Ulûmi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2013.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl*. nşr. Ahmed İnâye. II Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

Şeyh Müfid. *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*. nşr. Muhammed Rızâ el-Hüseynî. Kum, 1993.

Şeyh Müfid. *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*. nşr. Mehdî Necef. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 2. Basım, 1993.

Şeyh Müfid. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*. nşr. İbrâhim el-Ensârî. b.y.: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.

Şeyh Tâhâ, Hâdî. "Tercemetü's-Seyyid el-Muhsin el-A'recî el-Kâzımî". *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. mlf. Muhsin el-A'recî. Necef: Dâru'l-Kefil, 2016.

Şîrazî, Nâsır Mekârim. *Envâru'l-usûl*. III Cilt. Kum: Medresetü'l-İmâm Ali, 1424.

Tabatabai, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed el-Mücâhid. *el-Menâhil*. ePub, ts. <http://www.masaha.org/book/view/1523>

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed el-Mücâhid. *Mefâtihü'l-usûl*. ePub, ts. <http://www.masaha.org/book/view/4338>

Tabersî, Mirzâ Hüseyin Nurî. *Müstedrekü'l-Vesâil*. XVIII Cilt. b.y., 1991.

Tahrânî, Aga Büzürg-i. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şıa*. XXV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 2. Basım, 1983.

Tahrânî, Aga Büzürg-i. *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa*. XVII Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.

Tebrizî, Gulâm Hüseyin. *Usûl Mühezzebe (Hülâsatü'l-usûl)*. Meşhed, 2. Basım, ts.

Tebrizî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti evi'l-lakab yâ künâ ve elkâb*. VIII Cilt. b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, 4. Basım, 1374.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Hâşiyetü'l-Allâme Sa'düddîn et-Teftâzânî*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed. III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Tûnî, Fâzıl. *el-Vâfiye fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hüseyin er-Radavî. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 3. Basım, 1424.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-Emâlî*. Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-Hilâf*. nşr. Ali el-Horâsânî vd. VI Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414. <https://ar.lib.eshia.ir/10015/1/2>

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fî mâ yecibü ale'l-ibâd*. nşr. Muhammed Kâzım el-Mûsevî. Kum: Nigâreş, 1430.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İstibsâr fî ma'htülife mine'l-ahbâr*. nşr. Hasan el-Harsân. IV Cilt. Necef: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1376. <https://ar.lib.eshia.ir/11002/0/0>

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmiyye*. VIII Cilt. Beyrut, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî. II Cilt. Kum: Sitâre, 1418.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia*. X Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1365. <https://ar.lib.eshia.ir/10083/2/0>

Türkan, Mustafa. "İmâmiyye Fıkhnın Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri". *Turkish Academic Research Review* 7/3 (29 Eylül 2022), 781-800. <https://doi.org/10.30622/tarr.1117633>

Ulyân, Rüşdî Muhammed. *Delîlü'l-akl inde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadâra, 2008.

Umeydî, Seyyid Sâmir. *et-Takıyye fî'l-fikri'l-islâmî*. b.y., 2. Basım, ts.

Uslu, Recep. "Hûzistan". *TDVİA*. Erişim 18 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huzistan>

Uyar, Mazlum. "Hillî, Muhakkık". *TDVİA*. Erişim 31 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilli-muhakkik>

Uyar, Mazlum. “İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed”. *TDVİA*. Erişim 21 Mayıs 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-idris-muhammed-b-ahmed>

Uyar, Mazlum. “İbn Usfür el-Bahrânî”. *TDVİA*. Erişim 18 Haziran 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-usfur-el-bahrani>

Uyar, Mazlum. “İbnü’l-Cüneyd”. *TDVİA*. Erişim 15 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cuneyd>

Ünügür, Peyman. *Şîa’da Metin Tenkidi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017.

Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i fakîh”. *TDVİA*. Erişim 03 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet-i-fakih>

Üzüm, İlyas. “İbn Bâbeveyh, Ebü’l-Hasan”. *TDVİA*. Erişim 07 Kasım 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-babeveyh-ebul-hasan>

Üzüm, İlyas. “Kütüb-i Erbaa”. *TDVİA*. Erişim 05 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kutub-i-erbaa>

Üzüm, İlyas. “Meclisî, Muhammed Takî”. *TDVİA*. Erişim 25 Haziran 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/meclisi-muhammed-taki>

Üzüm, İlyas. “Mutahharî, Murtazâ”. *TDVİA*. Erişim 13 Mart 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mutahhari-murtaza>

Üzüm, İlyas. “Nerâkî, Muhammed Mehdi”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/neraki-muhammed-mehdi>

Üzüm, İlyas. “Ni‘metullah el-Cezâirî”. *TDVİA*. Erişim 25 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nimetullah-el-cezairi>

Vereî, Seyyid Cevâd. “Medeyât ve hudûdü’l-akl fi’istinbât inde’l-allâme el-Bihbehânî”. *Dirâsât fi’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 23 (2016), 1-14.

Yakar, Sumeyra. “The Diachronic Analysis of Interactive Relation Between ‘Urf And Sîra ‘Uqalâiyya in The Ja‘Farî School of Law”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2020), 719-744. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.793977>

Yavuz, Salih Sabri. “Vücûb”. *TDVİA*. Erişim 18 Ağustos 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vucub--mutezile>

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *TDVİA*. Erişim 10 Ocak 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#2-kelam>

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cübbâî, Ebû Ali”. *TDVİA*. Erişim 27 Eylül 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cubbai-ebu-ali>

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Şâzân en-Nisâbüri”. *TDVİA*. Erişim 13 Kasım 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sazan-en-nisaburi>

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2012.

Yılmaz, Ayşegül. “Teşrî’den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2015), 194-218.

Yurdagör, Metin. “Ahbâriyye”. *TDVİA*. Erişim 16 Şubat 2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahbariyye>

Yücel, Fatih. *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Yücel, Fatih. “Zeydiyye-Ca’feriyye Arasında Kırılma Noktası -İmamların Masumiyeti Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydî Usulüne Tesiri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 27-48.

Zâmilî, Belâsim Aziz Şebîb - Ker’âvî, Hâdî. “ed-Delîlû’l-aklî hücciyetuhu tatbîkâtuhu -dirâse tahlîliyye-”. *Mecelletü Merkezi Dîrâsâti’l-Kûfe* 16 (2010), 17-43.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh*. ed. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1992.

Cambridge Dictionary. Erişim 04 Eylül 2022.
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/default>

WordReference.Com Dictionary of English. Erişim 05 Eylül 2022.
<https://www.wordreference.com/definition/default>

el-Mu’cemu’t-tatbîkî li’l-kavâidi’l-usûliyye fî fikhî’l-İmâmiyye. nşr. Mektebü’l-İlâmi’l-İslâmî. haz. Muhammed Muhsin er-Rabbânî el-Bircendî. V Cilt. Kum: Müesseset-i Bostân-ı Kitâb, 1431.

eş-Şeyh el-Ensârî ve tetavvuru’l-bahsi’l-usûlî. haz. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî. Kum, 1415.

Kavâidü usûli’l-fikh alâ mezhebi’l-İmâmiyye. haz. Lecnetü Te’lîfi’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye ve’l-Usûliyye. Kum: Mecme-i Cihânî-i Ehl-i Beyt, 1385.