

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU) ANABİLİM DALI

81595

HİCRÎ V-VI. ASIR CÂFERÎ USÛL ÂLİMLERİNE GÖRE
DELÎL ANLAYIŞI.

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

Samire Hasanova

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Şamil Dağcı

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T81595

Ankara 1999

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU) ANABİLİM DALI

**HİCRÎ V-VI. ASIR CÂFERÎ USÛL ÂLİMLERİNE GÖRE
DELİL ANLAYIŞI.**

Yüksek Lisans Tezi

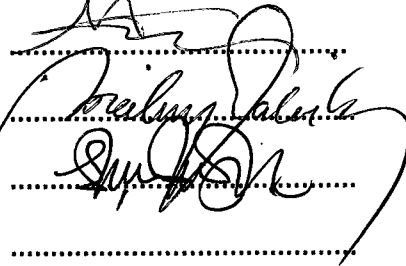
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Şamil DAĞCI

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN
Doç. Dr. Şamil DAĞCI (Danışman)



Tez Sınav Tarihi..... Kasım 1999.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VI

GİRİŞ

I. Delîl Kavramı.....	1
A. Sünni Fıkıh Usûlünde Delîl Kavramı.....	4
1. Bilgi Kaynağı Açısından Delîller	6
2. Sonucun Değeri Bakımından Delîller	8
B. Câferî Fıkıh Usûlünde Delîl Kavramı	8
II. Câferî Usûl Alimlerinin Delîl Anlayışı	12
A. Şeyh Müfid'e Göre Delîl.....	13
B. Şerif Murtazâ'ya Göre Delîl	15
C. Şeyh Tûsî'ye Göre Delîl.....	17

BİRİNCİ BÖLÜM

CÂFERÎ USÛLÜNDE İSLÂM HUKUKUNUN ASLÎ KAYNAKLARI

I. Kitap	19
A. Câferî Usûlünde Kitap Kavramı.....	19
B. Câferî Usûlcülerinin Kitap Anlayışı.....	22
1. Şeyh Müfid'e Göre Kitap	22

2. Şerif Murtaza'ya Göre Kitap.....	27
3. Şeyh Tûsî'ye Göre Kitap	30
4. Karşılaştırma ve Değerlendirme	31
II. Sünnet.....	34
A. Câferî Usûlünde Sünnet Kavramı	34
B. Câferî Usûlcülerinin Sünnet Anlayışı.....	38
1. Şeyh Müfid'e Göre Sünnet	38
2. Şerif Murtaza'ya Göre Sünnet.....	41
3. Şeyh Tûsî'ye Göre Sünnet.....	45
4. Karşılaştırma ve Değerlendirme	49
III. İcmâ	52
A. Câferî Usûlünde İcmâ Kavramının Delil Değeri	52
B. Câferî Usûlcülerine Göre İcmâ Anlayışı.	57
1. Şeyh Müfid'e Göre İcmâ.....	57
2. Şerif Murtaza'ya Göre İcmâ	60
3. Şeyh Tûsî'ye Göre İcmâ.....	62
4. Karşılaştırma ve Değerlendirme	65
IV. Akıl.....	68
A. Akıl Kavramı ve Delil Olarak Kullanışı.....	68
B. Câferî Usûl Alimlerinin Akıl Anlayışı	76
1. Şeyh Müfid'e Göre Akıl	76
2. Şerif Murtaza'ya Göre Akıl.....	78
3. Şeyh Tûsî Göre Akıl	81
4. Karşılaştırma ve Değerlendirme.....	83

İKİNCİ BÖLÜM

CÂFERÎ USÛLÜNÜN FER'Î (II. DERECELİ) KAYNAKLARI

I. Sîret.....	87
II. İstishâb.....	88
III. Berâet.....	91
IV. İhtiyât	96
SONUÇ	102
ÖZET.....	106
ABSTRACT	108
BİBLİYOGRAFYA	110

ÖNSÖZ

Günümüz Sünnî dünyasında, özellikle Türkiye'de, İslam düşüncesinde ve fıkında önemli yer tutan Şîilik ve onun en mutedil kolu olan Câferilik ile ilgili inceleme ve araştırmaların azlığı dikkat çekmektedir. Halbuki günümüz şartları, değil İslâm çerçevesindeki grup ve mezheplerin; İslâmın dışındaki din ve grupların bile incelenmesine ihtiyac duymaktadır. Câferî Alimlerinin delîl anlayışını tez olarak inceleme konusu yapmamızın başlıca sebeplerinden biri de Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra siyasi bir cereyan şeklinde ortaya çıkan ve daha sonra itikâdî ve fikhî bir hüviyyet de kazanmış olan Şîiliğin, günümüz Türkiye'sinde az çalışılmış konulardan biri olmasıdır. Şîa'nın en muteber kolu ise İmamiyye yahut başka bir adıyla Câferîliktir, çünkü bu mezhep kendinden önce ıfrata kaçmış görüşlere mutedil bir şekil vermiş ve bu sayede kendi varlığını sürdürmüştür.

Şîî fikhî ve usûlü "h. V. asırdan önce ve sonra" olmak üzere ikili bir tasnife tabi' tutulmaktadır. H. V. asra kadar mevcut Şîî fikhını Ahbârîlik adlanan ekol temsil etmekte idi. Bu asra kadar Şîiliğin temel inançlarından biri olan Masum İmam'ın varlığı, hüküm istihracında Masumların yorumlarıyla açıklanan Kitap ve Masum İmamların kavlerinden başka bir delîlin aranmasına sebebiyyet vermemekteydi. Dolayısıyla, sözkonusu asra kadar Ahbârî ekolü, hüküm istinbatında Kitap ve Sünnet'e başvurmaktaydı. Fakat Büyük Gaybet'in başlamasıyla sona eren nass döneminden sonra ahbâr yetersiz kaldığından günlük problemlere cevap vermek zorlaştı. Bu yüzden ortaya çıkan Usûlî ekolü, başka bir taraftan Mütezile düşüncesinden de etkilenmek zorunda kaldı. Bu durum ise h. V. asırda ortaya çıkan fıkîh usûlünün rasyonel karakter taşımasına

tesir eden amillerden biri oldu. H. V.-VI asırda gelişmeye başlayan Şîî fıkıh usûlünün en başta gelen temsilcileri Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ, Şeyhuttâife et-Tûsî ve İbn İdris el-Hillî'dir. Çalışmamızın genel çerçevesini bu alimlerin yazmış oldukları eserler üzerine kurmağa çalıştık. Delîl anlayışını bu usûlcülerin usûl konusunda elimizde bulunan eserlerine göre değerlendirdik. Fakat şunu da ifade etmemiz gerekir ki İbn İdris el-Hillî'nin bu konuda yazmış olduğu "*Kitâbu's-Serâir*" adlı eserini bulamadığımızdan dolayı, onun görüşlerini aktaran alimlerin eserlerinden faydalanmakla yetinmek zorunda kaldık.

Tezimiz Giriş'ten sonra iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında delîl kavramı hem Sünnî, hem de Şîî usûlüne göre ele alınmış ve daha sonra h. V. asırda yaşamış olan Câferî usûl alimlerinden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin delîl anlayışlarının genel bir tablosu çizilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde Câferî fıkıhında İslâm hukukunun Aslî kaynakları olan **Kitap, Sünnet, İcmâ ve Akıl** delîlleri Câferî usûlcüler Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin eserlerinden yararlanarak her birinin görüşü müstakil olarak ele alınmış, ayrıca her bahsin sonunda Sünnî usûlündeki aslî kaynaklarla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde Câferî fıkıhında İslâm Hukukunun Fer'î (yani II. derece) kaynakları **Siret, İstishab, Berâet, İhtiyat** gibi delîller ana hatlarıyla ortaya konulmuş, Sünnî fıkıh usûlündeki fer'î delîller ile karşılaştırılarak, Câferî usûlcülerinin bu delîlleri kabul etmeme nedenleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda hicrî ve miladî tarihler birlikte kullanılmıştır.. Yer ve şahıs adlarının yazılışında yerleşmiş bazı kullanımlar dışında, isimlerin orijinelleri dikkate alınmıştır. Bunların yanısıra tercümelerin murad olunan manayı tam

olarak yansıtamayağı gerçeğinden hareketle, terim olarak kullanılan bazı ifadelerin ve eser adlarının, arapca orijinellerini muhafaza etmeyi uygun gördük.

Tezimizin İslam Hukuku'nun temel ve önemli konusu olan delîl yahut kaynak problemi ile ilgili yapılacak yeni çalışmalara ve atılacak adımlara yardımcı olması en büyük dileğimizdir. Bu mütevazî çalışmanın Azerbaycan'da yapılacak -sadece İslâm Hukuku sahasında değil- bütün İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalar için bir başlangıç teşkil etmesi, bir Azerbaycan Türkü olarak bizim için iftihar vesilesidir.

Çalışmama başından itibaren, yakın ilgi ve alâkalarını esirgemeyen ve değerli görüş ve katkılarıyla konunun şekillenmesi ve yürütülmesindeki yardımlarından dolayı başta danışman hocam Doç. Dr. Şâmil DAĞCI olmak üzere, konunun tesbit aşamasında ve hazırlık safhasında yardımlarını gördüğüm hocam Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ve emeği geçen tüm hocalarıma teşekkür etmeyi îfâ edilmesi gereken bir borç bilirim.

Son olarak, verdiği maddi desteğin yanısıra birçok kaynak ve araştırmaya kolaylıkla ulaşmamı sağlayan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin tüm idareci ve çalışanlarına, özellikle tezimizin teknik işlerinde yardımlarını esirgemeyen Coşkun Yıldırım Türk'e, Kütüphane, Dökümantasyon ve Fotokopi servislerine, ayrıca tezimizin yazımında bana yardımcı olan Dr. Şükrü Özen, Eyüp Said Kaya, Mehriban Gasımova, Elşad Mahmudov ve bütün araştırmacı arkadaşlarıma yardım ve desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

İstanbul, Eylül 1999

Samire HASANOVA

KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı müellif
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Fakültesi
b.	: ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
m.	: Milâdî
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm tarihi
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

I. DELİL KAVRAMI

Sosyal hayat hadiseleri diyebileceğimiz vakıalar, iklimden iklime değişiklik göstermekte, bilhassa zamanın değişmesiyle de çoğalıp çeşitlilik arz etmektedir. Bu durum karşısında mahdud olan mansus hükümlere ihtiyac duyulmaktadır. Vakıaları çözümleyecek ve zamanın taleblerine cevap verecek şer'i hükümler ise muayyen ve muşahhas delillerden çıkartılıyor. Mesela: bey' (satım akdi) helaldir. Bey'in helal olması şer'i bir hükümdür. Bu hükmü şer'i hüküm ise bir delili şer'i olan *احل الله بيع* ayeti kerimesinden istinbat olunmaktadır¹

Delil kelime anlamıyla “yol göstermek, irşad etmek” anlamındaki delalet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren, bir şeyi aydınlatan, açığa çıkaran” manasına gelir²

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve İstılahati Fıkhiyye Kamusu*, İ. Ü. Yayınları, İstanbul 1949, I, 35.

² Rağıb el-İsfahâni, *el-Mufredat fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s.316; Ebu'l- Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Dâru Sadr, Beyrut

Delil istilâhda "Üzerinde sıhhatli bir şekilde düşünöldüğü zaman haber cinsinden matlub olana yani, şer'i hükme ulaşmayı mümkün kılan vesiledir"³ şeklinde tarif edilmiştir Delil kelimesi Kur'ani Kerimde bir yerde "kılavuz" anlamında⁴, ayrıca bir kaç yerde genel olarak "kılavuzluk etmek, yol göstermek, haber vermek" manalarında⁵ aynı kökten türeyen fiiller yer almaktadır. Burada sözü edilen delil kavramı bize bilmediklerimizi öğreten, yahut bilmediğimizi öğrenmemize yardımcı olan , bizi hatadan koruyan kılavuz ve rehberdir. Bu kavram değişik şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre, delil , hakikatı ve doğruyu öğrenmeği , bilinmesi ise, başka bir şeyi bilmeni sağlayan vasıta⁶. Bakillani (v.403/1013) ise delili, "Duyuların ötesinde bulunan ve zaruri olarak bilinemeyen hususların bilgisine götüren şey " diye tarif etmiştir.⁷

1414, XI, 248; Muhibbu'd-Din Ebi'l-Feyz Seyyid Murtazâ el-Huseynî el-Vâsitî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Matba'atu'l-Hayriyye, Misir 1306, VII, 323-324; Muhammed Ali Fârukî Tahanevî, *Keşşâfu'l-İstilahâtî'l-Funûn*, el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-Amme, Kahire 1382/1963, II, 292; Cârullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zerkeşî, *Esâsu'l-Belâğa*, Matâbiu'l-Hey'eti'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire 1985, I, 280; Harlampiy Karpoviç Baranov, *Arapsko-Russkiy Slovar*, Russkiy Yazık, Moskova 1985, s. 259.

³ Abdu'l-Latif Abdu'l-Aziz Berzenci, *et-Te'aruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1993 / 1413, I, 114.

⁴ Furkan 25/45.

⁵ Saf 61/10; Sebe' 34/7,14; Taha, 20/40; Kasas 28/12; Furkan, 25/45.

⁶ Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983 / 1403,104. الدليل: هو الذي يلزم العلم به العلم بشيء آخر

⁷ Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *Kitabu't-Temhidi'l-Avâil ve Telhîsi'l-Delâil*, (nşr. İmaduddin Ahmed Haydar), Muessesetu'l-Kutubi'l-Sakâfiyye, Beyrut 1407/1987, 33-34. هو المرشد إلى معرفة الغايب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار

Delil karşılığında kullanılan **istidlal, hüccet, burhan, beyyine, emare** gibi değişik terimler varsa da, her birinin az - çok değişik anlamları ve kullanımları vardır. Bu kavramların kesin (kat'i) yahut ihtimali (zan) bilgi vermeleri açısından taşıdıkları anlamlar da farklıdır. Örneğin güneşin yer yüzündeki zıyasından güneşin doğmuş olduğunu anlamak bir istidlaldır. Yani istidlal, zihnin eserden müessire veya aksine, yani müessirden esere intikaline denir..Buna karşılık hüccet, hakikate götürme ihtimali olsun olmasın mutlaka delil manasına kullanılmaktadır. Burhan da yakîn bilgi ifade eden bir kıyas türüdür. Şahitin bir davayı ispat için ileri sürdüğü hüccet, vesika ve beyyine olarak adlandırılır. Emâre ise, genel anlamda zann ifade eden bir işaret olarak kabul edilmekte ve zanni kıyas olarak adlanmaktadır.⁸

Yukarıdaki anlamların yanısıra delil, aynı zamanda "ispatlayıcı kanıt, bir hukuki ihtilafı ispata yarayan bilgi ve bulgular" anlamını da içeren bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁹ Delil kavramın, her hangi bir davanın çözümünü etkileyecek ispat vasıtası olarak kullanıldığına ve tartışmalı konuların çözüme ulaştırmak için başvurulduğuna göre şer'ı hükmün de ispatı için kullanılan vasıtaların umumi adına da delil diyebiliriz.

Deliller muhtelif bakış açılarına göre çeşitli şekillerde taksim edilmiştir. Bunlardan biri dilîl değeri esas alınarak yapılan taksimdir ki, burada deliller

⁸ Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Razî, *el-Mahsûl fi ilmi Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Elvânî), Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1412/1992, 76-77; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 10; Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usulu'l-Fıkh*, Daru'l-Teârif li'l-Matbû'ât, Beyrut 1403/1983, II, 12-13; Yusuf Şevki Yavuz, "Delil" *DİA*, İstanbul 1994, IX, 136.

⁹ Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınevi, Ankara 1992, 94.

ittifak edilen ve ihtilaf edilen olmak üzere iki kısma ayrılmıştır¹⁰, Diğerleri ise, kaynağı nakle veya akla dayanışı bakımından yapılan¹¹ taksimdir. İttifak edilen, yani usûl uleması arasında delil oluşu hakkında görüş farklılığı bulunmayan ve tüm mezhep imamlarınca asli deliller olarak kabul edilen deliller ve ulemanın, delîl değeri hakkında görüş farklılığı bulunan, ihtilaf konusu olan deliller şeklinde yapılmış taksim diğer taksimleri de içerecek daha kapsamlı bir taksimdir. Şöyle ki, söz konusu taksim, aynı zamanda asli ve fer'i başlıklı taksimleri de içermektedir.

Sünni ve Caferi usulcülerinin ihtilaf mevzuu etmeyip üzerinde ittifak ettikleri Kitap ve Sünnet gibi asli delillerin yanısıra İcma, Kıyas, Akıl gibi asli delillere bağlı olarak kat'iyat derecesine ulaşamayan¹² fer'i deliller konusunda Sünni usul üleması ile Caferi usulcülerinin arasındaki ihtilaftan dolayı onları aşağıdaki paragraflarda daha açık bir şekilde zikr edeceğiz.

A. Sünnî Fıkıh Usûlünde Delîl Kavramı

Yıkarda delili , asli ve fer'i deliller diye kısımlara ayırdığımızda bu taksim içinde yer alan kaynaklar Sünni ve Caferi usulüne göre de değişmektedir. Bu değişiklik asli deliller kısmında kendini pek göstermese de, fer'i delillerin hücciyeti söz konusu olunca farklılıklar kendini göstermektedir.

Muhtelif usul ve furu' kitaplarında " *bizim delîlimiz* " , *bu meselenin delili* " , " *bu konudaki delilimiz* " , gibi ifadelerle sık sık rastlanır. Bu ifadelerle çok defa

¹⁰ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Usûlu'l-Fıkıh), (çev. İbrahim Kafi Dönmez), T.D.V Yayınları, Ankara 1990, s.39-40.

¹¹ Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* , M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s.23.

¹² el-Muzaffer, *Usulu'l -Fıkıh*, II,12.

şer'i hükme kaynaklık eden tafsili delil , bazan da "icmali" ve "külli" delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metod ve kaideler kast edilir. Hatta zaman zaman delil ile, ulaşılan sonuç başka yeni bir sonuç için delil olabilmektedir. Bu sebeple fıkhi meselelerde ayet ve hadisler nasıl delil olarak alınır ve kullanılırsa, ayet ve hadislerden hüküm elde etmede kullanılan istihsan, istislah, sedd-i zerâi, örf, istishab ve ihtiyat gibi kaynaklar da delil olarak adlandırılır ve kullanılır.¹³

İlk kelim alimlerine göre delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şeydir. Sünni kelamın oluşmasında önemli katkıları olan Bakillani'ye göre delil , duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan vasıttır. Cüveyni de Bakillani ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁴ Ancak şurasını ilave etmek gerekir ki, Gazzalî'den itibaren delilin tariflerine mantiki bir boyut verildiği görülmektedir. Nitekim, bizim bu sonuca varmamıza sebep Gazzalî'nin delîli: *yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi*¹⁵ şeklindeki tarifidir. Seyfeddin Amidinin delili *delil , mantiki bir kıyastır* diye tarif etmesi bunu bir daha tasdik etmekte, yani vurgulamaktadır. Seyyid Şerif Cürcaninin de Fahreddin er-Raziye uyararak delili, *bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey* olarak tarif ettikten sonra delilin hakikatını ,

¹³ Ali Bardakoğlu, "Delil", *D/Â*, İstanbul 1994, IX, 139.

¹⁴ İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Maâlî Abdülmelik b. Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-İrşad ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, Mısır h.1401, s.359-360.

¹⁵ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-İktisad fî'l-İtikâd*, (nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Huseyn Atay), A.Ü.İ.F. Yayınları, Nur Matbaası, Ankara 1962, 14,

فالعلم الحاصل المطلوب هو المدلول، وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل

kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması şeklinde açıklamıştır.¹⁶

Gerek mütekaddimin, gerekse de müteahhirin alimlerinince yapılan tariflerden delilin, bir nevi bilinmeyeniyi ortaya çıkaran vasıta olduğu konusunda ittifak edildiği kanaatine varmaktayız.

1. Bilgi Kaynağı Açısından Deliller

Hem kelimcılar , hem de islam hukukcuları şer'i delilleri, ihtiva ettikleri bilginin kaynağı, yani, nakle veya re'ye dayanışı açısından Nakli deliller ve Akli deliller olmak üzere ikili bir taksime tabi tutulmuştur.

Sübutu , İslamın ilk dönemlerinde önceki nesillerden aktarılmasına bağlı olduğundan "sem'i delil" adlandırıldığı gibi "lafzi delil" de adlandırılan nakli delil, bilgiyi nakledenin doğruyu söylediği ancak akıl yoluyla bilinebileceği için "akli-nakli" terkihi ile tamamlanmaktadır.¹⁷ Bu deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayıp şari'den nakledilen şer'i asıllardır. Mesela Kitap ve Sünnetin mevcudiyetinde müctehidin hiç bir katkısı yoktur. İcma da böyledir, çünkü icma edilen hükümler aslında müctehidin onunla istidlalinden önce de mevcut bulunmaktadır. Aynı şekilde örf, şer'u men kablen ve sahabi kavlini de nakli delil kapsamında zikredebiliriz¹⁸ Fakat sahabi sözü, örf ve şer'u men kablenanın nakli delil sayılıp sayılmaması benimsenen kriterilere göre değişiklik arz etmektedir. Eğer nakli delil, "aklın katkısı olmadan şari'den

16 el-Cürcani, *Kitabu't-Ta'rifât*, 104,

و حقيقة الدليل هو ثبوت الاوسط للاصغر، و اندرج الاصغر تحت الاوسط

17 Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA*, IX, 137.

18 Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* , 40; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ruhi Özcan), M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s.140.

nakledilmiş olması" ölçüsüyle tanımlanırsa, yalnız Kitap ve Sünnetin nakli delil sayılması mümkün olur. Bu tanımlamada Hz. Peygamberin kendi ictihadına dayanan bazı sünnet nevilerinin bile nakli delil sayılmaması gerektiği düşünülebilir. Buna mukabil, icmaî ictihat ve ümmetin ortak kabul veya reddi niteliğini taşıyıp, oluşumunda re'y ve ictihadın ağırlık kazandığı icma ve sahabinin ictihadi görüşü mahiyetindeki sahabe kavlinin nakli delil sayılması doğru olmaz. Öte yandan şer'u men kablenanın nakli delil oluşu ise, tamamen Kur'an'a dayanmaktadır ve bizden önceki ümmetlerin şariatını kabul etmemize de sebep yalnızca Şari'nin emretmesidir. Fakat nakli delil ile "hukuk ekollerinin oluşum dönemine kadar aktarılan bilgi kaynakları" kastediliyorsa, o takdirde sahabe ve tabiin icmasını, sahabe sözünü , hatta Hz. Peygamber (s.a.s) dönemi örfünü nakli delil saymak mümkündür.¹⁹

Akli delil sadece nakli delil ile sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunarak oluşumunda müctehidin görüş ve düşüncesinin rol aldığı delillerdir. Başka bir ifadeyle akli delil , asli kaynaklara dayanarak müctehidin ortaya çıkan boşlukları zamanla ihtiyac duyulan şer'i hükümlerle doldurmak için kullandığı istidlal metodları ile elde ettiği delillerdir. İstihsan, istislah, sedd-i zerâî gibi delilleri akli delillere ait etmek mümkündür.

¹⁹ Ali Bardakoğlu, "Delil", D/A, IX, 139.

2. Sonucun Değeri Bakımından Deliller

Deliller, akli -nakli ayırımının haricinde bir de ortaya koydukları sonucun değeri bakımından iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırıma göre ise deliller kat'i deliller ve zanni deliller olmak üzere iki kısımda mutalaa edilmektedir.

Karşı ihtimallerin bütününe ıspat etmeği amaçlanan delillere kat'i deliller, kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan delillere ise, zanni deliller denir.

B. Caferi Fıkıh Usulünde Delil Kavramı

Caferiyye mezhebine göre delil konusu işlenirken zamanla bu mezhep içinde tarihi ve kültürel şartlar dahilinde oluşmuş iki grubu göz önüne almak zaruridir. Söz konusu oluşumlardan biri Ahbarîler, diğeri ise, Usûlîler olarak adlandırılan guruplardır²⁰ Bu gurupların delil anlayışları ve delillerden hareket ederek hukme varma usulleri birbirinden oldukça farklıdır.

Ahbarilere göre şer'î hükümlerin delilleri, Hz. Peygamber ve on iki imamdan ibaret olan ma'sumların söz, fiil ve takrirleri olarak kabul edilmektedir. Bunlar, sünnet aracılığı ile anlaşılan Kur'an-i Kerim ile Sünnetden ibarettir. Bu konuda Astrabadinin anlayışı örnek olarak gösterilebilir. O, kıyamete kadar ümmetin ihtiyaç duyacağı her şeyin , Allah tarafından bildirildiğini ifade ettikten sonra, Kitap ve Peygamber'in Sünneti'nde zikredilen şeylerin, am-has ve

²⁰ Caferi mezhebinin fıkıh tarihi devirleri ve Ahbari- Usuli ekollerine dair daha geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1992, III, 352-360.

mutlak-mukayyed gibi hususları içerdüğinden dolayı, bunların ancak 'itret²¹ yoluyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Bu sebepten de gerek aslî ve gerekse fer'î şer'î hükümlerle ilgili bütün bilgiler, ancak imamlar ve onların kanalıyla bilinebilir.²² İnsanlar yaşadıkları sürece ihtiyac duydukları tüm bilgi ve açıklamalar bu kaynaklarda mevcut olması sebebiyle akla, ictihad ve kıyasa, birer ser'î delil olarak gerek yoktur.²³

Asrın büyük usûl ulemasından Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif Murtazanın gayretleri sonucu bu asırdan itibaren Ahbariler okulu müessiriyetini büyük ölçüde kaybetmiş durumda idiler. Onların yerini daha ziyade kelami usûle eğilimli Usûlîler okulu almıştı. Şöyle ki, haberlere dayalı anlayış, Müfid'in zamanına kadar Caferî toplumuna hakim olan görüş idi. Bağdad kelim ekolünün ilk lideri olan Müfit, hocası Şeyh Saduk'u tenkid ederek onun şahsında Ahbariliye karşı savaş açmış ve şii toplumdaki ahbara dayalı sistemin tutarsızlığını ortaya koyarak rasyonalizme, yani kelamın akla dayalı delillerine başvurmuş doğru adım atmıştır. Müfid'in rivayetlerin anlaşılmasında akıldan istifade edilmesini, rivayetlerin sihhati söz konusu olursa, sened bakımından değerlendirilmesini esas alan çabaları ve bu konudaki mücadeleleri ahbarîlerin zayıflamasına sebep olmuş ve usulî anlayışın revac bulmasına yol açtı. Daha sonra bu anlayış, talebesi ve halefleri olan Şerif Murtaza ve Şeyh Tusi tarafından sistematize ederek geliştirilmiştir. Çünkü Murtazâ, hocasını bir

21 İtret-Masum İmamların da dahil olduğu Ehl-i Beyt ailesidir.

22 Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Ahbârîlik*, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1996, 259.

23 Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul 1993, 329.

adım geride bırakarak rasyonalizmi bir az daha ileri götürmüş, vahiyle desteklenmeyen aklın dinin esaslarını keşfedebileceğini söyleyerek usûlî düşünceyi ilerletmiştir. Tusî hem rasyonel, hem de ahbari okula bağlılığının göstergesi olan ahâd haberlerin fıkıhta şer'i hükmün çıkarılmasında delîl olabileceğini iddia ederek ahbari metodu birleştirmiş usûlî metod ile birleştiren eklektik ve yeni bir tavır ortaya koymuştur.

Şeyh Tusî'nin açtığı ve üç asır kadar süren bu cığır üç ayrı yaklaşımda sürmüştür: a) Oğlu Hasan'ın da içinde bulunduğu ekol Ebû Ca'fer et-Tusî'nin metodunu izlemiş ve ona uygun fetvalar vermiştir. b) Muhammed b. İdris el-Hillî'nin temsil ettiği başka bir gurup, Tusî'yi bilhassa haber-i vahidi delil olarak kabul etmesi açısından şiddetle eleştirmiştir. c) Muhakkik el-Hillî (v.675/1277) ve öğrencisi İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (726/1326) ise, Tusî'nin yazdıklarını sistemleştirmiş, Şeyhin Sünnî fıkıhtan aldığı unsurları Şîî fikhî ile kaynaştırarak Şeyh'in itibarını sarsan ölçüsüz tenkitlere sert bir mukabelelerde bulunmuştur. Şeyh Tusî ve Muhakkik el-Hillî 'nin yollarından yürüyen Allame Hillî şîî fikhîni genişletmiş, geliştirmiş ve tamamlamıştır. Onun devrinde Şîî fikhî kemalinin zirvesine ulaşmış ve çağının hakim fikhî olmuştur.²⁴

Bugün Şii fukaha ustalarının mirası, usûlu'l-fıkıh konularını içeren eserlerden faydalanarak daha sistemli ve kapsamlı bir usûl ortaya koymak gayreti içindedirler. Böyle bir çalışmayı yapan fakihlerden biri de Seyyid Muhammed Bakır es-Sadr'dır. Sadr, delilleri şöyle değerlendirmektedir: Şer'î hükmün istinbatında fakihin dayandığı delil, Şer'î hükme götüren bilgi bakımından ikiye ayrılır:

²⁴ Hayreddin Karaman, "Caferiyye", D/Â, İstanbul 1992, VI, 6; a.m, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 324.

Birincisi, kat'i delillerdir ki bunların hücciyeti kesin ve süreklidir. "Bir şeyin vucubiyeti, onun öncesinin de vucubiyetini gerektirir"²⁵.maddesinde de (kanunu) olduğu gibi namazın vucubunun abdestin de vacib olmasını gerektirmesi kat'î delillere birer örnek teşkil etmektedir.

İkincisi, kat'î olmayan nâkis delillerdir ki, bunlar da kendi arasında iki kısma ayrılmaktadırlar: Birincisi, eğer Şâri' zanni, nakıs delili hüccet yaparak ona tabi olmayı ve onu tasdik etmeyi emr ediyorsa, fakih ona itimat göstermeli ve kat'î delillerden hüküm çıkardığı gibi, bu tür delillerden de hüküm çıkarmalıdır. İkincisi, eğer Şâri'nakis delilin hücciyetine hüküm vermiyorsa, o, delil olamaz ve hata ihtimali büyük olduğu için hüküm çıkarırken ona itimat edilmez.²⁶

Seyyid Muhammed es-Sadr'a göre, deliller kat'i olup-olmamasından asılı olmayarak iki kısma ayrılmaktadırlar: 1. Şer'î deliller; 2. Akli deliller

Şâri'den sâdır olarak -Kelâmullah ve Masumun kavli gibi- hükme delalet eden her şey şer'î delildir. Şer'î deliller de kendi aralarında lafzi olan ve lafzi olmayan şeklinde ikili bir tasnife tabi' tutulmaktadır.

Akli deliller ise, aklın derk idrak ettiği ve kendisinden şer'î hükmün çıkarılması mümkün olan hükümlerdir. Örneğin: Bir şeyin vacip olması için onun öncesinin de vacip olması gerekir ²⁷

25 كلما وجب الشيء وجب مقدمته

26 Şeyh Muhammed Bâkır Sadr, *Durus fi İlmi'l-Usûl*, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1405/1985, I,61.

27 ايجاب شيء يلتزم ايجاب مقدمته Sadr, *Durus*, I, 62.

Usulilere göre ise şer'i bir hükme ulaştıran delilleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür: Kitap, Sünnet, İcma ve Akıl. Bu kaynaklarda hükmün delilinin bulunamaması halinde Caferi usulcülerini uygulama ilkeleri olarak adlandırılan fer'i delilleri, yani İstishab, Berâet, İhtiyat ve Tahyiri devreye sokmaktadırlar.²⁸ Usulilerin, bilhassa V - VI asırlardaki bu ekolün kurucuları olan Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Şeyh Tusinin bu delillere bakış açıları sonraki paragraflarda daha geniş bir anlatıma tabi tutulacaktır.

II. CÂFERÎ USÛL ALİMLERİNİN DELÎL ANLAYIŞI.

Câferi usulî alimleri dediğimizde muracâat etmemiz gereken başlıca devir IV asrın sonu V asrın başlarıdır. Zira, yukarıda da zikr ettiğimiz gibi Caferî fıkıh usûlü, ahbari ekole karşı tavır alarak akli metodu ön plana çekmeğe çalışan usulilerin gayretleri sonucu ancak bu asırlarda şekillenmeğe başlamıştır. IV asrın sonlarına doğru akli metodlardan istifade eden ve şer'î hükümler elde etmek için ictehad esasını ortaya koyan İbn Ebî 'Akîl ve İbn Cüneyd²⁹ gibi alimlerle başlayan bu şekillenme ortaya sistemli bir metodoloji koymasa da, bu iş onların öğrencileri olan Müfid, Murtaza ve Tusî tarafından tekmil edilmiştir.

²⁸ Sadr, *Durus*, I, 207 vd.; Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, VI, 8.

²⁹ Muhammed Abdi'l-Hasan Muhsin Ğaravî, *Masâdiru'l-İstinbat beyne'l-Usûliyyin ve'l-Ahbariyyin*, Daru'l-Hâdî, Beyrut 1412/1992, s.40.

A. Şeyh Müfid'e Göre Delîl

Müfid'in³⁰ (v.413) usul sahasında günümüze kadar gelen yegane eseri *كنز الفوائد* (Tezkire bi Usûli'l - Fıkh) tır. Keracîki

(Kenzu'l-Fevaid) eserinin *مختصر التذكرة باصول الفقه* (Muhtasaru't-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh) isimli bölümünde³¹ bu eseri ihtisar ederek aktarmıştır. Kitap, " Bilin ki, şer'i ahkâmın esası üçtür: Allahın Kitabı, Peygamberin sünneti ve Masum İmamların sözleri." diye başlamaktadır.³² Bu ilk cümleden Müfidin delil anlayışına açıklık getirmek mümkündür. Müfid şer'i hükmün kaynağını Kitap, Sünnet ve Masumun kavli olarak görmektedir ve ona göre bu kaynaklardaki şer'i bilgiye (ilme) ulaşmanın yolları üçtür:

Bunlardan biri **Akıl** dır. Akıl Kur'anın hücciyetinin ve haberlerin delaletlerinin bilinmesine götüren vasıttır.

İkincisi **Lisan** dır ki bu, kelimelerin manalarının bilinmesine götüren bir vasıttır

³⁰ Şeyh Müfid adıyla tanınan Ebu Abdullah İbnu'l-Muallim Muhammed (h.336-413) Bağdad'ın kuzey doğusunda yerleşen ve Bağdat'tan daha eski bir yerleşim merkezi olan 'Ukbera'da doğmuştur. Daha sonra Bağdad'a göçerek bütün mezhep ve fırkalarda kendilerini ispatlamış hocalardan faydalananarak fıkıh, kelâm, hadis dallarında kendini yetiştirmiştir. İlk hocaları Cu'al adıyla tanınan Ali ebu Abdullah b. Huseyn b. Ali el-Basrî, Ali ebi Ya'sir Gulamebi'l-Ceyş, İbn Cüneyd, Şeyh Sadûk olarak şöhret bulmuş Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Huseyn b. Musâ b. Babeveyh el-Kummî (v.h. 381) olmuştur.

³¹ Ebi'l -Feth eş -Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman et-Tarabulusî el-Kerâcîkî, *Kenzu'l -Fevâid*, (nşr. Allame eş - Şeyh Abdullah), Dâru'z-Zahâir, Kum h.1310, II, 15-30.

³² Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man ibni'l-Muallim Ebi Abdillâh el-'Ukberî el-Bağdadî, *Tezkire bi Usûli'l - Fıkh*, Daru'l-Müfid , Beyrut 1414 /1993, IX, 28. Keracîkî, *el - Fevaid*, II, 15.

Üçüncüsü ise, **Haberler** dir. Bu isbat yolu Kitap, Sünnet ve İmamların kavlinden (a'yanî usul)un ısbatı için gereken vasıtaadır..³³ Bunları ayrı-ayrı bölümler altında daha geniş bir şekilde işleyeceğiz.

Müfid, Câferîlerde usûl konusunu içeren ilk kitabı yazan alimdir. Daha önceki devirlerde Sünnî ülema tarafından usula dair eserler yazılş da³⁴, Şii ülema ahbarî tavra bağlılığı yüzünden bu konuya pek temas etmemiştir. Fakat nass³⁵ döneminden uzaklaşma ve gaybet³⁶ döneminin gittikçe uzaması ile nasslar hakkında masum İmamlar devrinde var olan vuzuhun kaybolması ve bazı hususların anlaşılması sebebiyle ortaya çıkan problemleri cevaplandırmak zorunluluğu, akli metodlar kullanarak şer'i bilgiye ulaşma ihtiyacını doğurmuştu.. Böyle bir metodu ilk olarak ileri süren Müfidin hocaları İbn Ebi Akîl ve İbn Cüneyd, o dönemde hakim olan muhafazakar çevreler

33 Müfid, *Tezkire*, 28, Keracikî, *Fevaid*, II, 15

اعلم ان اصول الاحكام الشرعية ثلاثة اشياء : كتاب الله سبحانه و سنة نبيه صل الله عليه و آله و اقوال الائمة الطاهرين من بعده صموات الله عليهم و سلامه

34 Fıkıh usûluna dair ilk eser İmam Şafiî tarafından yazılmıştır.

35 Ehl-i Sünnet uleması usul bahislerinde Şii ulemadan daha ileri gitmişler. Onlar nass döneminin Hz. Peygamber'in vefatı ile bittiğine inandıkları için artık ikinci asrın sonlarında kendilerini nass döneminden uzaklaşmış bularak hüküm istinracı için ortaya usuli kurallar koymayı düşünmeye başladılar. Şii ülema ise, bu dönemin Gaybet-i Kubra adlanan onikinci İmanın gaybetine kadar uzudığına inanmakdalar, bkz. Ğarâvî, *Masâdiru'l-İstinbat*, 70.

36 Gaybet dönemi hala sağ olduğuna inanılan onikinci İmam Muhammed el-Mehdi b. Hasan el-Askerî'nin kaybindan, yani 260/873 yılından sonra 15 Şaban 328/27 Mayıs 940 tarihine kadarki Gaybet-i Suğra (küçük gizlilik) ve bu gizlilik devresinde, Sefirlik hizmeti gören, onunla görüşen, Dört Naib yahut Dört Sefir adlanan naiblerin dördüncüsünün Mayıs 940 tarihindeki ölümüyle başlayan Gaybet-i Kubra'dan (büyük gizlilik) ibarettir. bkz. Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda Âtikadî Mezhepler*, Ankara 1995, Selseuk Yayınları, 147.

tarafından dışlanmış ve büyük tepki almışlardır.³⁷ Müfid bile hocasının görüşlerini takdir etse de, *en-Nakd 'ala Ibn Cüneyd fi İctihâdihî fi'r-Re'y*, *Nakdu'r-Risaleti'l-Cüneydî ilâ Ehl-i Mısır* gibi eserlerinde onun fikhî metodunun hatalı olduğunu, subyektif yani, kendi zanlarıyla dolu olduğunu, ehli-Sünnet'in yolunu takip ederek kıyas ve re'yle amel ettiğini ileri sürerek şiddetli bir şekilde eleştirmiş, haber-i vahidi şer'i kaynak olarak aldığı için tenkid etmiştir.³⁸ Saduk'u ahbara olan bağlılığından dolayı eleştiren Müfid'in, ahbarî Saduk'la rasyonalist İbn Cüneyd arasında orta yol takip ettiği görülmektedir.

B. Şerif Murtazâ'ya Göre Delîl

Müfid'in *التذكرة باصول الفقه "et-Tezkire bi Ubûli'l-Fikh"* adlı eserinden sonra Usulu'l-Fikh sahasında en önemli eser Şerif Murtaza'nın³⁹ *الزريع الي اصول الشريعة "ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a"* adlı çalışmasıdır.⁴⁰ Fakat şerî

³⁷ Ali Huseyn el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi 'Inde's -Şî'ati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1977, 194.

³⁸ Şeyh Müfid, *Mesailu's-Sereviyye*, Dâru'l-Mufid, Beyrut 1414/1993, s.56-57; Martin J. Mc Dermott, *The Theology*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986, 306.

³⁹ Şerif Murtaza adıyla tanınan Ebu'l-Kasım Alemlü'l-Hudâ Ali b. Huseyn (h.355-436) Bağdatta doğmuştur. Tahsiline Müfidin yanında başlamış, Sehl b. Ahmed ed-Dubacî, Ebu Abdullah el-Merzibanî, Ebu'l-Hasan el-Cundî gibi büyük ustalardan fıkıh, kelâm, hadis, luğat ve nahiv, edebiyat dersleri almıştır. Murtazâ bir çok kişiye ders vermiştir. Ebû Cafer et-Tûsî, Ya'la ed-Deylemî, Şeyh Takî b. Necmu'l-Halebî, Kadî Said Abdulaziz, Ebu'l-Feth el-Kerâcîkî, Ahmed en-Neysâbü'rî bunlardandır. bk. Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimu Ricâli'l-Hadis*, (nşr. Muhammed Sâdık), Daru'l-Edâ, II bsk, Beyrut 1986, 313 vd, No 104.

⁴⁰ Müfid'in eseri bu gün orijinal metniyle elimizde bulunmadığı için, bugün bu eser imamiyye fıkıh usûlünün en önemli ve en eski eseri olarak kabul edilir. Bu sahada yazmış olduğu *"Resailu's-Şerif Murtaza"* da görkemli eserlerden biridir. Fakat ez-Zerî'a

hükümlerin bilinmesine yahut istinbatına götürecektir. İcma ve haber-î vahidin ne derece şer'i delil olup-olmayacağı gibi tezimize faydalı olabilecek konular "er-Resâil" kitabında geniş bir şekilde işlenmiştir.

Murtaza da hocası Müfid gibi ahbârîlere karşı mücadele etmiş ve onları şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Hatta o, ustadından bir adım daha ileri giderek "ahbarî", yani rivayetleri bir tarafa bırakmış ve akılla düşünme zamanının geldiğini cesaretle açıklayarak, güvenilir bir ravî tarafından rivayet edilse bile, haber-i vahidin geçersizliğini kabul etmiştir.⁴¹ O, Vahye ihtiyac duymaksızın, sadece akılla Allah'ın sıfatları gibi hususların ispat edilebileceğini ileri sürmüştü⁴² ve akıllı, şer'i hüküm elde etmek için başvurulacak Kitap, Sünnet ve İcma gibi başlıca kaynakların arasına ekleyerek onu şer'i bilgiye ulaşmak için bir vasıta değil, bağımsız ve mustakil delil haline getirmiştir. Bütün bunlara rağmen o, "ictihad" kavramına karşı olmuştur. Ona göre ictihad, zanna götüren

eserinin en büyük özelliği, Usûlu'd-Din ile Usûlu'l-Fıkh arasında bir çizginin çizilmesidir. Çünkü daha önceki eserlerde bu iki konu bir arada mutala olunurdu.

41 Alemu'l-Huda Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el-Mûsevî el-Murtaza, *Resâilu's-Şerif Murtaza*, (nşr. es-Seyyid Mehdi Recâî), Daru'l- Kur'ânî'l-Kerim, Kum h. 1405, I, 21.

42 Murtaza, ilk eğitimini Müfidden yapmasına rağmen, Abdülcabbar gibi İmâmî olmayan Mutezile ve bunun dışındaki diğer İslami mezheplerin ülemasından da dersler almıştır. Mc Dermott "*The Theology*" eserinde Murtaza'nın mutezili kelamından etkilenmiş olduğunu iddia etmektedir. Fakat Murtaza'nın "*Resailu's-Şerif Murtazâ*" sının Seyyid Ahmed el-Huseynî tarafından yazılmış takdiminde ise, bunu hayretle karşılamış, aralarındaki bir çok benzerlikler ve uyumluluklardan dolayı şia'nin (yani İmâmîyye'nin) Mutezilenin esasları üzerine bina edildiği görüşünü savunanları tenkid ederek, bunun söyleyenlerin mezhep görüşlerinden habersiz olduğunu ve h.2. asırda Vasil b. 'Ata tarafından kurulmuş yeni bir mezhep olduğu için İmâmîyye esaslarının Mutezili esaslarından daha önce mevcut olduğunu iddia etmiştir. bk. Murtaza, *Resailu's-Şerif Murtaza*, I, 9

bir emareden başka bir şey değildir ve İmâmiyyede zannla amel caiz olmamasından ötürü re'y ve ichtihadla da amel etmek batıldır.⁴³ Aşağıda Şerif Murtazanın bu dört delile bakış açısı ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

C. Şeyh Tûsî'ye Göre Delîl

Şeyh Tusî⁴⁴'nin usûl konusunda yazmış olduğu en önemli eser *العدة فى أصول الفقه* (el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh) eseridir. Tusî, Sünnilerin de fıkıh usulünü iyi bilen birisi olarak kitabında Ehl-i Sünnet usûlcülerine de atıflar yapmakta ve onlardan yaptığı iktibaslarda titizlik göstermektedir. Daha sonra ardarda delilleri muzakereye başlarken Kitap, Sünnet, Lisan ve Aklî deliller başlığı altında kendisinin ve mezhebinin görüşlerini desteklemeye, Mutezili Abdullah el - Basri, Kadi Abdu'l - Cabbar, Ebu Ali el - Cübbâî ve oğlu Ebu Haşım, Ebu'l Kasım el - Belhi ve Eş'âri Ebu'l Abbas b. Sureyc ile Ebu Hanife, Şafii , Davud b. Ali ez-Zahiri , Malik b. Enes , Ebu'l-Hasan el-Kerhi, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani gibi ehl-i sünnet ulemasının görüşlerini

43 Murtaza, *ez- Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, (nşr. Ebu'l-Kasım Gurcî), İntişarat-e Daneşgah-e Tehran, Tehran 1363, II, 792-794.

44 Şeyhu't-Tâife unvanıyla şöhret bulan Ebu Cafer Muhammed el-Hasan et-Tusî (h.385-460) Tus şehrinde doğmuştur. Ömrünün 23 yılını Horasanda yaşadıktan sonra bütün mezheplerden ülemanın toplandığı, büyük ilim merkezi olan Bağdada göçtü ve ilim meclislerine katılarak o zamanki şîî mütekellimlerinin lideri Müfid'den 5 sene ders aldıktan sonra Şerif Murtaza'ya intisab etmiş, hocasının vetana kadar ondan ders almıştır. Daha sonra Necef'e göçmüş ve ömrünün son on iki yılını orada geçirmiştir. Orada sarece ehli-beyt ilimlerini tedris eden medrese kurdu.ve etrafına talebe toplayarak onlara tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü okutmaya başladı.–Daha geniş bilgi için bk: Tusî, *'el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî), Matba'atu Sitâre, I,5-77.

değerlendirmektedir. Ayrıca hemen hemen her bölümde fikirlerine atıflar yaptığı hocaları Şeyh Müfid ve Şeyh Murtaza gibi şiî fukahânın görüş farklılıklarını da kaydetmeye çalışmaktadır.

Şeyh Tusi, Şerif Murtazâ'nın görüşüne önem atfetmekte ve zaman zaman onun ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁵ Fakat Tusi'nin Murtaza'dan alıntılar yapması onunla tamamiyle aynı görüşte olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, Tusi, hocasının rasyonalist görüşlerini benimsemek bir tarafa, ona karşı çıkarak şer'î istinbat yoluyla fikhî hükümlerin çıkarılmasında, haber-i vahidi yeniden geçerli kılmak için çalışmıştır.⁴⁶ Haber-i vahidin geçerli olması için koştuğu şartlar ise, **Sünnet** bölümünde geniş şekilde ele alınacaktır.



⁴⁵ Fakat "Seyyid Murtaza böyle dedi" söylemekle yetinerek ifadenin alındığı kaynağı zikr etmemektedir. Mesela bazan büyük bir faslı-kıyas babı gibi - alarak nerden nakl ettiğini göstermemiş, yalnız faslın sonunda "Ben ustadım Murtazanın kıyasın ibtalı konusunda dediklerini bir araya getirdim" demekle yetinmiştir. bk. Tusi *el-'Udde*, I, 76-77.

⁴⁶ Tusi, *el-'Udde*, I, 99-101.

I. BÖLÜM

CÂFERÎ USÛLÜNDE İSLÂM HUKUKUNUN ASLÎ KAYNAKLARI

I. KİTAP

A. Câferî Usûlünde Kitap Kavramı

Hız. Peygamber devrinde bir hükmü gerektiren bir hadise yahut bir problem olduğu zaman bunun üzerine ya bir ayet iniyordu yahut da konu peygamber tarafından açıklanıyordu. Asr-ı Saadet'te fıkhn kaynaklarını Kur'an ve Sünnet oluşturmamıyadı.

Müslümanlar arasında, Kur'an'ın, tevatüren bize kadar hiç bir harfi bile değıştirilmeden geldiği ve bu bakımdan da teşri' için birinci kaynak olduğu ihtilaf konusu değildir. Fakat takriben IV yüzyılın ortalarına kadar eser te'lif eden Kuleynî gibi Şiî ulema, "*Muhakkak ki, Kur'an'ı biz indirdik ve onun koruyucusu olan da biziz.*"⁴⁷ ayet-i kerimesinin vahiyle Rasulüllah'a nazil olan Kur'an'ın günümüze kadar gelen Kur'anın aynısı olduğu konusunda açık bir nas olmasına rağmen, Kur'anın tahrif edildiğini, metni üzerinde bazı değışiklikler yapıldığını, hatta elimizdeki mushaftan başka farklı mushafların- Fatma mushafı gibi-bulunduğunu iddia edegelmişler ve bunu ıspatlamak için de hayli çaba sarfetmişlerdir. Bu iddianın sahibi kişiler, yalnız Hız. Ali ve Ehl-i

⁴⁷ Hicr, 15 / 9.

Beyt tarafından toplanan Kur'andan başka bir Kur'an olduğunu iddia edenleri de yalancılıkla itham ederler. Onların iddialarına göre Hz. Ali ve Ehl-i Beyt-i öven, onların düşmanlerini kınayan ayetler çıkartılmış, ayrıca bazı uzun surelerin, mesela, Kureyş'ten yetmişbin kişinin ismini içeren el-Beyyine yahut aslında el-En'am suresinden uzun olan el-Ahzab suresi tahrif edilmiştir.⁴⁸,

Bu anlayışa karşılık h. V. asırdan sonra yetişen Şîî alimleri **Kur'anın tahrif edildiği** yolundaki bütün görüşleri şiddetle reddetmektedirler. Tahrifi reddeden bir gurup Şîî alimi tahrifi daha çok kavram olarak incelemişler Böyle düşünen ülemadan olan Hûî, Kur'an'a yalnız mana vererek tefsir etmeyi⁴⁹, kıraatın mütevatir olmayışından dolayı Kur'andaki harf ve harekelerde yalnızın bulunmasını, kelimelerin eksik veya fazla olmasını, ayet veya sure sayısının eksik yahut fazlalığını⁵⁰ tahrif kabilinden saymıştır. Başka bir kısım Caferî ulema ise, böyle bir iddiayı tamamiyle reddetmiş ve tahrifi hiç bir şekilde akla ve tarihi hakikatlere uygun bulmamıştır. Tahrife karşı çıkan İmamiye alimlerinin başında Şeyh Saduk (v.381), Seyyid Murtaza (v. 436), Ebu Cafer et-Tusî (v. 460), Ebu Ali et-Tabressî gelir. Tabressî'ye (v.548/1153) göre, Kur'an'ın irabı yahut kıraatı ile ilgili en küçük ayrıntıların bile tartışmaya konu olması, Kur'an-ı Kerim'in daha ilk zamanlardan itibaren sıkı ve itinalı bir koruma altında olduğunu gösterir. Bu kadar güçlü koruma tedbirlerinden sonra onun tahrif edildiğini iddia etmek imkansızdır. Zira Kur'anın hıfz ve zaptına gösterilen

48 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleyni, *el-Usûl mine'l-Kaî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran h.1388, II, 631.

49 Huî'ye göre, ehl-i bid'a ve bir takım fasid mezheplerin kur'an'la ilgili tevilleri Kur'anı tahrif etmekten başka bir şey değildir.-Ebu'l-Kasım el-Mûsevî el-Hûî, *el-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'an,el-Medhal*, Dâru'z-Zehra, Necef 1385/1966, 228.

50 Hûî, *Mecma'u'l-Beyan*, 198-200.

ihitimam, Sibeveyh'in ve el-Müzeni'nin kitaplarına gösterilen ihtimamdan çok üstündür. Halbuki, bu kitaplara bir bab ilave edilse, yahut onlardan bir bab çıkarılsa, bu kitapların tahrife maruz kaldıkları tankik ehli alimler tarafından anlaşılabacaktır. Bu itibarla Kur'an'ın muhafazasına gösterilen titizlik her şeyin fevkindedir.⁵¹

“Fatma mushafı” gibi bazı farklı mushafların bulunduğu dair rivayetlere gelince, bu konuda şunu söylemek mümkündür ki, İmam Cafer Sadık'tan gelen rivayetlere bakılırsa, Fatma mushafından maksadın, hadis ve yorumlarıyla ilgili bir kitaptan ibaret olduğunu, o zaman böyle kitaplara da mushaf denildiği için bazılarının bunu, Kur'an'la karıştırmışlardır. Muhtevasını hadisler ve yorumlarının oluşturduğu bu mushafta bir ayetin bile bulunmayacağı açıktır.⁵²

Caferi fıkıh usulünün esasını koyan ve bunu sistemli bir şekilde bu işi yürüte bilen, ahbariliğe karşı usulî düşüncenin temelini atan, V. asrın guzire alimleri Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Şeyhu't-Tâife et-Tusî'nin Yüce Kitabımız Kur'an-i Kerim'in hüccet delil değerini, tahrifiyle ilgili görüşlerini, zahirinin delil olup-olmayacağı ve bu gibi ilgili konulardaki düşüncelerini ilerki paragraflarda sırasıyla ortaya koymaya çalışacağız.

51 Ebu'l-Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabressî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut-1986/1406, Daru'l-Ma'rife, I, 84; Muhammed Cevad el-Belağî, *Mukaddimetu'l-Hucceti Muhammed Cevad el-Belağî*, (Mecma'u'l-Beyân'ın mukaddimesi), 26.

52 Karaman, "Şiada Fıkıh Usilü ve Şer'i Deliller", 331; Muhsin el-Emin el-Âmilî, *A'yanu's-Şîa*, Dâru't-Ta'âruf, Beyrut 1983, Mukaddime, I, 97 vd.

B. Câferî Usûlcülerinin Kitab Anlayışı

1. Şeyh Müfid'e Göre Kitab

Öncelikle şunu zikr edelim ki, Şeyh Müfid de hocası Sadûk gibi Kur'an'ın tahrif edilebilirliği iddiasında bulunanlara karşı çıkmıştır. Şeyh Saduk tahrif iddiasında bulunanlara "Bizim inançımıza göre Allah'ın, Peygamberine indirdiği Kur'an, bugün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan Kur'an'ın ta kendisidir. Hakiki Kur'an bundan fazlası değildir. Asıl Kur'an'ın bundan fazla olduğunu söyledigimizi iddia eden bize iftira eder"⁵³ şeklinde tepki göstermektedir. Saduk'tan sonraki İmamî usûlcülere göz attığımızda onların bu konuda, daha temkinli oldukları dikkat çekmektedir. Aksi takdirde bu tartışma mezhep çatışmalarını körükleyeceği gibi imamî ulemanı da belirli bir hedefe ulaştırmayacaktır. Fakat bunların ilki olan Şeyh Müfid'in Kur'an'ın tahrifiyle ilgili görüşlerinde bir çelişki görünmektedir. O, *el-Mesâilu's-Sereviyye* adlı risalesinde, elimizdeki Kur'an'ın hakiki düzeninde bulunmadığını, Allah tarafından gönderilen şeylerin hepsini içermediğini ve onun tam ve gerçek nushasının imamların yanında olduğunu söylerken⁵⁴, daha sonra kaleme aldığı *Evâilu'l-Makâlât* eserinde, bir bakıma onun zıddı istikamette, Kur'an'da ilave ve eksikliğin bulunmadığını ifade etmektedir.⁵⁵ Müfid, bu eserinde Kur'an'ın noksansızlığını tamamen reddetmeden, tahrif kavramını "Kur'an'ın bir

⁵³ Müfid, *tashîhu l'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993, V. 84.

عتقادنا أنَّ القرآن الذي أنزله الله تعالى عاي نبيّه محمد هو ما بين الدفتين و هو ما في أيدي الناس،
يس باكثر من ذلك... أنا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كادب

⁵⁴ Müfid, "el-Mesâilu's-Sereviyye", *Mesârr's-Şîa fi Muhtasari Tavârîhi's-Şerî'a*, nşr. Şeyh Mehdî Necef, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, VII, 78-80

⁵⁵ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, IV, 80.

kelimesi bile noksan değildir, noksan olan şey, Hz.Ali'nin mushafında yer alan bir takım tevil ve tesirlerin Kur'an'dan çıkarılmış olmasıdır"⁵⁶ şeklinde te'vil etmektedir. Daha geniş şekilde söylersek, Şeyh el-Müfîd Kur'ân-i Kerîm'in artırılması ve azaltılması husûsunda şunları söylemiştir: Kur'ân-i Kerîm'in te'lîfinde olan ihtilâf ve bâzı zâlimlerin ona yaptıkları ilâveler ve çıkarmalar konusunda Hz. Peygamber'den İmâmlar kanalıyla bir çok ahbâr rivâyet olunmuştur. Kur'ân-i Kerîm'in te'lîfinden ihtilâftan anlaşılan sonra gelenin öne geçirilmesi ve daha önce gelenin sonraya geçirilmesi, nâsih ve mensûhun bilinmesi, Mekî ve Medenîlerin tertip sırasıdır. Noksana gelince bu akıl almaz bir şeydir. Bu konuda Mu'tezile ve başkaları uzun uzun konuşarak bu iddiayı reddetmişler. İmâmiyye'den bir çoğuna göre Kur'ân-i Kerîm'den ne bir kelime, ne bir âyet, ne de bir sûre çıkarılmamıştır. Fakat Hz. Âlî'nin mushafında kaydettiği te'vîl ve indirilme hakikatına uygun olarak manâlarının tefsîri kaldırılmıştır. Onlar Tâ Hâ 20/114 âyetini delîl getirerek tümüyle Allâhu Teâlâ'nın sözü olmasa da te'vîlin de bir anlamda Kur'ân-i Kerîm olarak isimlendirildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla, Şeyh Müfîd'e göre, bu da Kur'ân-i Kerîm'den bâzı şeylerin çıkarıldığını iddia edenlerin sözlerinin benzeridir. İlâvelere gelince bu, bir taraftan yanlış, bir taraftan da doğru olabilir. Bunun mümkün olmayacak yönü, Kur'ân-i Kerîm'e yaratılmışlardan her hangi birinin hiç kimsenin anlamayacağı şekilde bir sûreyi artırmasıdır. Bu olayın olabilecek tarafı bir harf veya kelimenin artırılmasıdır.⁵⁷ Fakat müellif bunun da olduğunda emin değil. Bu konuda Şeyh Müfîd'in söylediğine göre Câfer es-

⁵⁶ Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, IV, 81; el-Belağî, *Mukaddime*, 26.

قد قال من اهل الامامة إنه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما كان مثبتا
في مصحف أمسر المؤمنين [ع] من تاويله و تفسير معانيه علي حقيقة تنزيله

⁵⁷ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, . 81

Sâdık'tan gelen rivâyet de destekleyici mâhiyettedir. Bu haberler Benî Nevbaht'tan Kur'ân-i Kerîm'de ilâve ve azaltılmaların olduğuna dâir gelen rivâyetlerin aksinedir.⁵⁸

Demek ki, Şeyh Müfid bu gün elimizde bulunan Mushaf'ın Hz. Ali Mushaf'ı olmadığını ifade etmekte, ancak bize kadar ulaşan Kur'an-i Kerim'de eksik olan şeyin ise, bu Mushaf'da bulunan tevil ve tesirlerin onda olmaması olarak kabul etmektedir.⁵⁹

Ahbari okula karşı mücadele eden Müfid onların tahrif iddiasını hocası Saduk'la birlikte ortadan kaldırdıktan sonra Caferi usul literatüründe ikinci büyük problem olan Kitabın zahirinin delil olup olmayacağı tartışmalarıdır. Ahbari okula mensup bir kısım fukaha aşağıdaki faktörleri ileri sürerek Kur'an'ın metninin delil olamayacağını iddia etmektedirler:

1) Zahiri açıklayıcı, tahsis edici, kayıtlar getirici bilgiler bulundukca zahir'in delil olarak kullanılamaz,

2) İmamların, Kur'an-i Kerimi re'y ile tefsir etmeyi yasakladıkları halde zahirle amel re'y tefsirini beraberinde getirir,

3) Kur'an'ı anlamanın nüzûlu sırasında ona muhatap olanlara mahsus bulunduğuna dair bazı rivayetlerin de mevcuttur.⁶⁰

Şeyh Müfid'in bu görüşlere karşı getirdiği çözüm **Lisan** (dil ile ilgili açıklamalar)'dır. Müfid, açıklayıcı bilgiler kaynaklarından araştırılır,

⁵⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, . 82.

⁵⁹ Martin McDermott, *The Theology*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1986, s.94-99.

⁶⁰ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 331; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Ahbârîlik*, 253 vd.

bulunamayınca dil kurallarına ve mûtaad olan anlaşma kaidelerine başvurulur diyerek⁶¹, şer'î hüküm kaynaklarından olan **Lisan**'ın zahiri anlamada geçerli ve yeterli olduğunu bildirmektedir. Zaten Müfid, Kur'an'ın lafızlarının manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından 1) Zahir ve 2) Batın diye iki kısma ayırmaktadır.⁶² O, zahiri anlamak için akıl sahibi insanların lisanı, yani Arap dilini bilmesi lafzı anlayarak manayı çözmek için yeterli olduğunu ve lisan bilgisi ile lafızdan şer'î hüküm elde edilebileceğini ileri sürmektedir. Batını anlamak için ise, ilave delillere ihtiyac vardır. Mesela, "*Namaz kılın ve Zekat verin*" ayet-i kerimesinde olduğu gibi luğat alimleri salat kelimesinin dua, zekatın ise, yetişme, gelişme manasında olduğunu ifade etmektedirler. Hakikatta ise, ne salat dua manasında, ne de zekat gelişme manasında kullanılmıştır. Demek ki, bu ayette geçen emrin doğru bir şekilde algılanması için ilave delillerin mevcudiyeti gerekmektedir

Şeyh Müfid, eserinde delillerden hüküm çıkarmak için uyması gereken dil kaide ve kurallarını koymuş ve bunu diğer konulara göre daha özenle ve geniş bir şekilde işlemiştir. Fakat bu hiç de sistemli bir şekilde olmayıp, sistemsiz bir karakter taşımaktadır. Lafızlar mevzuu delillerden hüküm istihracı sahasına girdiğinden dolayı, tez konumuzun dışında kalmaktadır. Bu sebeble bu mevzuyu açıklamamayı uygun görüyoruz.

Şeyh Müfid, usûl ilminde günümüze kadar gelmiş, elimizde bulunan yegane eseri "**et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh**" da bu konulara fazla temas etmeden nesih konusunda şunları söylemektedir:

61 Müfid, *et-Tezkire*, IX, 7.

62 Müfid, *et-Tezkire*, IX, 29.

"Akıl Kitabın Kitapla , Sünnetin Sünnetle , Kitapın Sünnetle , Sünnetin Kitapla neshine cevaz veriyor. Fakat Allahu Taâla " *Biz, bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*"⁶³ ayet-i kerimesi ile Kitapın Kitaptan başkasıyla nesh edilemeyeceğini bildirmiştir. Bu sayede malum oldu ki, Kitapın Sünnetle nesh edilemezliği dışında diğer nesih çeşitleri geçerli ve caizdir"⁶⁴ Müfid, nesih ve mensuh olayının Kur'an için geçerliliğini savunmaktadır. O, neshin, bu görüşe muhalefet eden bir çok Mu'tezili ve bir gurup Mucebbire ulemanın düşündüğü gibi hiç de şer'î hükmü kaldırmak olmadığını belirtmekte ve buna örnek olarak *"Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda vasiyet etsinler"*⁶⁵ âyet-i kerimesinin *"Sizden ölün ve sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler"*⁶⁶ ayet-i kerimesini nesh etmesini misal olarak getirmektedir.⁶⁷ Bu konuya biraz daha açıklık getirerek şunları söyleyebiliriz ki Müfid, Kur'an'ın Kur'an'dan başka bir kaynak tarafından nesh edilmemesini Allahu Taâla'nın bir hükmü yürürlükten kaldırırken daha üstün yahut benzeri bir hüküm getererek yapılabileceğini açık açık ifade ettiğine göre, Kur'an'ın bir benzerinin yalnız Kur'an olduğu ve ondan daha üstününün de yalnız kendisi olduğunu gerekçe

⁶³ Bakara 2 /106.

⁶⁴ Müfid, *et-Tezkire*, .IX, 43., Keraciki, *el-Fevâid*, II, 28.

⁶⁵ Bakara 2/240.

⁶⁶ Bakara 2/234.

⁶⁷ Müfid, *Avâilu'l-Makâlât*, (nşr.Şeyh İbrahim el-Ensârî), Daru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, 123.

göstererek bu konudaki görüşünü te'yid etmeye çalışmıştır.⁶⁸ Bu mantığa göre Kur'an'ın Sünnet'i neshi caizdir, çünkü Kur'an Sünnetten daha üstündür. Sünnet Kur'an'ın misli veya daha üstünü olmadığından dolaydır ki, Müfid, Sünnet'in kendisinden daha üstün olan Kur'an'ı neshedemegeceyi düşüncesiyle, onun dışında tüm neshlere cevaz vermiştir.

2. Şerif Murtazâ'ya Göre Kitab

Bir kısım Şîî muhaddis ve müfessirlerin Kur'an'ın tahrif edildiğini ifade eden rivayetlere itibar etmeleri, Şii toplum üzerinde olumsuz bir tepki yaratmıştır. Fakat bu anlayışa karşılık Şeyh Saduk (v.381h.) ile başlayan ve tahrif olayını şiddetle redd eden bir karşı hareket görüyoruz. Yukarıda Şeyh Müfidin bu olaya karşısındaki olumsuz tepki gösterdiğinden bahsetmiştik. Şerif Murtaza da hocası Müfid gibi Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddialara karşı çıkmış ve iddia sahipleriyle mücadele etmiştir. O, sahabenin, Kur'an'ı muhafaza edebilmek için çok büyük çaba sarfettiklerini ve Kur'an'da ziyade ve noksan olmadığını, metninde zerre kadar hiç bir değişimin meydana gelmediğini iddia ederek bu görüşe aykırı kanaat taşıyan bazı İmamiye ve Haşeviye'nin⁶⁹

⁶⁸ Müfid, *Makâlât*, 122.

⁶⁹ Haşeviye teşbih fikrini ilk olarak ortaya çıkaran ehl-i hadis fırkalarından biridir. Teşbih fikri Sünni ve Şii guruplarına bunlardan sirayet etmiştir. Şehristânî bu gurubun ortaya çıkma sebebini şöyle anlatmaktadır: Allah'ın haberi sıfatları konusunda selefın müteahhirinlerinden bir gurup ifrata kaçmış, bu sıfatları zahiri mana ile almanın vucubuna ve te'vile sapmadan, zahir üzerine tavakkuf etmeden nasıl varid olduysa o şekilde anlaşılmasının gerektiğine kail olmuşlar ve böylece tam bir teşbihe düşmüşlerdir. Halbuki bu durum selef itikadıyla bağdaşmıyordu. bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1961, I, 118.

görüşlerine itibar edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, Kur'an'ın tahrife uğradığını iddia edenler, sahih zann ettikleri bir çok zayıf hadise dayanan ve onları rivayet edenlerdir.⁷⁰

Müslümanlar arasında hiç ihtilafsız kabul edilmektedir ki, Kitab'da mevcut hükümle amel etmek farzdır ve kendisinde, hükmü bilinmek istenen olayın hükmü bulunduğu sürece onu bırakıp başka delile yönelmek caiz değildir. Çünkü müslümanların -doğruluğu şübhe götürmez- inancına göre Kur'an, önünden ve arkasından batılın yaklaşamayacağı⁷¹ ve korunan⁷² Allah kelmamıdır. Bu görüşü tamamiyle destekleyen Usûlîleri, Ahbarilerden ayıran en temel farklılıklardan biri de hükmü bilinmek istenen her olaya Kur'an'ın zahiriyle bile hükmederek hüküm bulmanın mümkünlüğüdür Usûlî ekolünün büyük ustadlarından Murtaza, hocalarının başlatmış olduğu bu anlayışı takip etmiş ve Kur'an'ın zahiriyle hükmetmenin vacipliğini savunmuştur. O, zahir manalı, yani fıkıh usûlündeki teknik anlamıyla ikinci derecede de olsa başka manalara da ihtimali bulunan ayetleri delil olarak kabul etmiş, bunun üzerine hüküm bina eylemiştir.⁷³

Murtazâ'nın nesih anlayışına gelince, o, bunu iki noktada özetlemiştir. Şöyle ki, zannî bilgi değil de, kat'î ilim ifade eden ve onuna ameli gerektiren her bir delille nesih caizdir. Şöyle ki, Kitab'ın Kitab'la, Sünneti'nin Sünnet'le neshinde ulema arasında hiç bir ihtilaf yoktur. Fakat Kitab'ın Sünnet'i, Sünnet'in Kitab'ı neshedilebileceği hakkında ihtilaf vardır.⁷⁴ O, Kitab'ın Sünnet'i

⁷⁰ el-Belağî, *Mukaddime*, 26.

⁷¹ Fussilât 41/42.

⁷² Hicr 15/9.

⁷³ Murtaza, *Resâil*, I, 209.

⁷⁴ Murtazâ, *Zerfa'* I, 455.

neshedebileceğine İmam Şâfiî'den başkasının karşı çıkmadığını söyleyerek Kur'an'ın Sünnet'den daha üstün olduğunu ifade etmiş ve buna cevaz vermiştir.⁷⁵ Sünnet'in Kur'an'ın nesh edip etmegeceğine gelince, bu konuya ayrıca bir başlık açmış ve bu konuyu geniş bir şekilde işlemiştir. O, ilk önce söze sünnetin taksiminden başlamıştır. Kur'an'ın Sünnet'leneshinin mümkün olup olmayacağına karar vermek için ilim ifade eden ve kat'î olan mütevatir sünnet ve âhâd sünnet şeklindeki ayırımı ehemiyet kazanmaktadır. Muntazâ'ya göre Zahiriler dışında her kes âhâd sünnet'in Kür'an'ı nesh edemegeceği görüşündedir. Çünkü âhad sünnet zannîdir ve ilim ifade etmemektedir.⁷⁶ Fakat mütevatir sünnet'de bunları söylemek mümkün değildir. Mütevatir sünnet ilim ifade ettiği gibi ameli de gerektirmektedir. Mütevatir sünnet'in hükme delaletinin Kur'an'ın hükme delaletinden farkı olmamalıdır. Dolayısıyla, mütevatir sünnet'i şer'î delil olarak alan herkesin onun başka bir delili tahsis ettiği gibi nesh edebileceğini de savunmalıdır. Bu yüzden Murtazâ mütevatir sünnet'i şer'îdelîl olarak kabul etmesine rağmen, onun Kür'an'ı neshedemegeceği görüşünde olan Şâfiî'ni anlamadığını söylemiş ve bu görüşünün aklen mümkün olmadığını iddia etmiştir.⁷⁷ Kısacası, Şerif Murtazâ âhâd sünnet'in değil, mütevatir sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini aklen ve şer'an caiz görmüştür.

⁷⁵ Murtazâ, *Zerîa'*, I, 470.

⁷⁶ Murtazâ, *Zerîa'*, I, 460.

⁷⁷ Murtazâ, *Zerîa'*, I, 462.

3. Şeyh Tûsî'ye Göre Kitab.

Kur'an'ın İslâm hukukunun ana kaynağı olduğu V asırdan itibaren bütün Şîf-usûlî alimlerin ittifak ettikleri bir noktadır. Müfit'den sonra gelen Şerif Murtazâ Kur'an'ı muhafaza edebilmek için bir çok çaba sarfetmiş, Kur'an'ın tahrif edildiği görüşünde olan bazı ahabîlere karşı, onun tam ve eksiksiz olduğunu iddia etmişlerdir. Onların talebesi olan Tûsî bu anlayışı devam ettirmiş ve aynı görüşleri ifade ederek Kur'an'ın tahrif iddiasını kökünden redd etmiştir.⁷⁸

Şîf ulemanın Kur'an'ın zahirinin hüküm kaynağı olamayacağı husundaki iddiaları V. asırdan başlayarak redd edildi. Zahirî anlamada arapçayı ve dil kurallarını bilen her âkile yeterli olabileceğini ileri süren Müfid'in ve zahirle amelî vacipliğinin savunucusu Murtazâ'nın başlattığı yolu takip eden Şeyh Tûsî zahirle amel konusunda daha mutedil bir metod izlemiştir. Tûsî Kur'an ayetlerini manâ bakımından dört kısma ayırmıştır. Birincisi, Yalnız Allah'ın bildiyi ve bu konudahiç kimseye fikir söyleme ehliyetini haiz kılmadığı, ikincisi, zahirinden ne kastedildiği anlaşıldığı ve lisanı bilen her kesin anlayabileceği, meselâ, *Allahın katlini haram kıldığı hiç bir nefsi haksız yere öldürmeyin*.⁷⁹ ayetinde olduğu gibi, üçüncüsü, zahirî manası mücmel olan ve açıklanması gereken, *Namaz kılın* gibi. Bu tür lafızlar yalnız Hz.Peygamber ve Masum İmamların kavli ile açıklanır. Dördüncüsü ise, iki türlü manâsı olan müştrek manâlı lafızlardır ki, bu lafızların bir delile istinad edilerek bu manâların birinin esas alınması gerekir. Rasulullah'ın ve Masum imamların görüşleri bu konuda

⁷⁸ Bahrânî, *Hadâik*, I, 32-34; Hûf, *el-Beyân*, 218.

⁷⁹ el-En'am 6/151.

istinad edilecek yegane delîldir.⁸⁰ Tûsî'ye göre zahirin anlaşılmasında ahbarı da ön plana çekerek fakîhin zahiri açıklayıcı olarak lisan bilgisinin yanısıra masumun kavlinin de bilinmesi gerektiği görüşündedir.⁸¹

4. Karşılaştırma ve Değerlendirme.

Hiç şüphesiz Kur'an İslâmın temel kaynaklarından biri ve en önemlisidir. Kur'an'ın İslâm hukukunun ana kaynağı olduğu, diğer bütün kaynakların yine Kur'an'dan kaynaklandığı, bütün İslâm hukukcularının ittifak ettikleri bir noktadır.⁸²

Mûciz ve mubin olan bu ana delîl kaynağının en önemli temel özelliklerinden biri de yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan topluluklar tarafından günümüze kadar gelmiş olmasıdır. Bir başka deyimle, Kur'an'ın en guzide özelliği tevatür yoluyla nakledilmiş olmasıdır.⁸³ Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olması her türlü ziyade ve noksandan korunmuş olması anlamına gelmektedir. Bunlarla birlikte Kur'an'ın cem'i sırasında dışarıda kaldığı iddia edilen ya da kıraatı neshedilmiş bazı ayetlerle ilgili rivayetlerden söz edilmektedir. Tefsir ve hadis kitaplarında bu tür rivayetlere yer verilmesi Kur'an'ın tahrif iddiasına yol açmış ve tarih boyunca İslâm bilginlerini rahatsız etmiştir. Hûî'ye göre Şiâ, Kur'an'ın toplanması konusunun tahrif iddiaları ile doğrudan ilgili olduğu kanaatindedir. Çünkü tahrif iddialarını

⁸⁰ Yusuf el-Bahrânî *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fî Ahkâmî'l-İtreti't-Tâhira*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985, 32.

⁸¹ Hûî, *el-Beyân*, 281-282.

⁸² Şâtibî, *Muvâfakât*, III, 346.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 279; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 101; Şevkânî, *Irşâdu'l-Fuhûl*, 29.

ileri sürerler, daima Kur'an'ın cem'iyle ilgili rivayetleri delîl göstermişlerdir.⁸⁴ Fakat bu iddiaların ömrü uzun sürmediği görülmektedir. Çünkü bu iddiaya karşı Şeyh Saduk (v.h.381)'la başlayarak tahrif olayını redd eden bir hareket ortaya çıkmıştır. Yukarıda Şeyh Müfid'in, Şerif Murtazâ'nın ve Şeyh Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini anlatırken onların Kur'an'ın tahrife uğradığını iddia edenlere itibar edilmemesi gerektiğini ileri sürerek Kur'an'ın tahrif edildiği anlayışına karşı bir tavır takındıklarını görmekteyiz. Yaklaşık iki asır boyunca halk tabakalarına iyice yerleşen tahrif iddiası her şeye rağmen gündemden çıkmıştır. Bugünkü İmamiyye alimleri yukarıda adlarını sıraladığımız mutedil imamiyye alimleri gibi tahrifi kesinlikle redd etmektedirler. Şunu da söylememiz gerekir ki, Sünnî fıkıh usûlünde Kur'an'ın bir çok tarifi yapılmıştır, fakat en çok tercih edilen tarif şu şekildedir: *Kur'an, Yüce Allah'ın Hz.Muhammed'e arapça olarak indirilmiş, bize kadar tevatür yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı, Fatiha suresi ile başlayıp Nass suresi ile sona ermiş kelâmıdır.*⁸⁵ Buradaki "tevatürle indirilmiş" ibaresinden kast olunan şey Kur'an-i Kerim'in yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan topluluk tarafından nakledilmiş olmasıdır. Bu demektir ki, Kur'an, kendisine kendisinden olmayan bir şeyin ilavesinden ve kendisinden olan bir şeyin kendisinden eksiltilmesinden uzaktır. Kur'an bu gibi ilave ve noksanlardan korunmuş ve korunmaktadır.⁸⁶ Fakat Şîî ulema, Sünnî ulemanın yapmış olduğu tarifi kendisini doğrultmadığını söylemişlerdir. Onlara göre, ashaptan bazılarının yazmış oldukları mushafların Hz.Osman'ın emriyle yakılması olayını "yakılan mushaflar asıl nushaya uygun olduğu

⁸⁴ Hûî, *el-Beyân*, 247.

⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu'l-Fıkıh*, I, 21-23; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 65; Şaban, *İslâm Hukuk İliminin Esasları*, 44.

⁸⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 146.

takdirde yakılmasına lüzum kalmazdı" gerekçesi ile Kur'an'da ilave ve noksanın olduğuna bir delîldir.⁸⁷ Bununla birlikte, istinsah edilen son nüshada tahrifin söz konusu edilmediği⁸⁸ de artık Şîâ tarafından kabul edilmektedir.

Şîâ'da tahrif iddiasından sonra ikinci problem, Kitab'ın zahirinin delîl olup olmayacağıdır. Usûlcü ekol mensupları genellikle "âmm" ve "mutlak" gibi zahir manalı, yani ikinci derecede de olsa başka manalara ihtimali bulunan ayetleri delîl olarak kabul etmişlerdir.⁸⁹ Şîî usûlcüler, zâhirin delîl olmasının vaçip oluşu hakkında Sunnî usûl alimleri ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Aralarındaki fark sadece bunu ifade etmedeki metod farklılığıdır. Şöyleki, Şîî usûlcülerin, zahiri delîl olarak alma hususunda getirdikmeri delîl sanki ahbârî ekole cevap niteliğini taşımaktadır. Bu da usûlî ekolün, ahbârî ekole hareket olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Sünnî usûlcüler ise lafzın hangi manada va'z olunduğu, kullanıldığı mananın va'z olunduğu mana ile aynı olup olmadığı, kullanıldığı manaya delaletinin açıklık ve kapalılık derecesine göre taksim etmişlerdir. Sünnî usûl eserlerinde zâhir manalı lafızlar manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından lafızlar bölümünde zikr edilmiştir.⁹⁰ Sünnî usûlcüler zahirin hükmü konusunda; aksine delîl bulunmadıkca lafızdan çıkan zahir manayla amel etmek gerektiği kanaatindedirler. Çünkü aslolan, lafzın, zahir bir manâ taşıması halinde, öyle anlaşılmasını gerektiren bir delîl bulunmadıkca o zahir mananın dışına çekilememesidir. Şayet, zahir âmm bir

⁸⁷ Hûî, *el-Beyân*, 198.

⁸⁸ Hûî, *el-Beyân*, 198.

⁸⁹ Murtazâ, *Resâil*, I, 209.

⁹⁰ Şener, *İslâm Hukuk İliminin Esasları*; 263; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 318.

lafız ise umûmu üzere bırakılması gerekir. Tahsise delâlet eden bir delîl bulunmadıkca, hükmü sınırlandırılmaz.⁹¹

II. Sünnet

A. Câferî Usûlünde Sünnet Kavramı

İslâm dininin temel iki kaynağından birincisinin Kur'an-ı Kerim, ikincisinin ise, Rasulullah'ın Sünneti olduğuna dair islâm uleması arasında görüş birliği (ittifak) bulunmaktadır. Ehl-i sünnet ile Şia arasında şer'î delil olarak kabul edilen Sünnet'in delil değeri (hücciyeti) bakımından değil, mahiyet bakımından farklılığın mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Ehl-i Sünnet, Sünnet'i Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde tarif ederken, Şiâ bu tarifi masum imamları da içine alacak şekilde genişletmiştir. Çünkü onlara göre tetnik bir terim olarak Sünnet, Masumlardan her birinin söz, fiil ve takrirleridir.⁹² Masumlar gerçeğin bilgisini ve dini hükümleri, ya ilham yoluyla, ya da bir önceki imamın bir sonrakine öğretmesi ile elde ederler. Bu yüzden onların söyledikleri, şer'î bir delilin rivayeti ve nakli olmayıp, doğrudan delildir ve kaynaktır. Ehl-i beytin masum imamlarının hepsi bu sebeple sıkı ravi statüsündedirler.⁹³ Görüldüğü kadarıyla Hz. Peygamber'le imamlar arasında büyük fark yoktur. Çünkü Sünnet, masumdan, yani Peygamber ve imamlardan sadır olan her şeyi kapsamaktadır. Zaten bu sebepten, onlara göre nass dönemi Peygamber'in vefatına değil, onikinci imamın Büyük Gaybet⁹⁴'ine

⁹¹ Bâcî, *İhkâm*, 72.

⁹² el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 57.

⁹³ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 57.

⁹⁴ bk.35

kadar uzamaktadır. Bir fark varsa bile, bu kendisini vahiy konusunda göstermektedir. Yani Hz.Peygamber vahiy alırken, imamlar, şer'î hakikatları ilham kanalıyla kavrayabilirler.⁹⁵ Bu yolla onlar meleklerin ve peygamberlerin bildiği her şeyi bildikleri gibi öğrenmek istedikleri bilgiyi doğrudan Allah'tan alma imkanına sahiptirler.⁹⁶ Şîî ulema, Hz.Peygamber'in vahyin dışında, ilham kanalıyla da hareket ettiğini söyleyerek, ve bu arada vahiyle ilham arasındaki farkı gözardı ederek, delil olma bakımından, Peygamber'le imamı aynı konuma koyar gibidirler.

Yukarıda da zikr ettiğimiz gibi Şîî fıkhi, Ahbariler ve Usûlîler olarak iki gruba ayrılmaktadırlar. Ahbariler'in sünnet anlayışına göre: İmamın gaybetinden kaynaklanan problemleri çözüme kavuşturmada İmam hayattaymış gibi, hiç bir kaynak ve otorite aramadan, onun toplumla devamlı temas halinde olduğu dikkate alınarak yeni bir fikhî süreç başlatmak gereksizdir. Aslında Büyük Gaybet'in başlangıcında belirli fikhî kaidelerin geliştirilmesine de gerek yoktu. İlk dönemde hakim olan bu kanâata göre, sadece imamların mevcut ahbarını toplayıp onlarla amel etmekle yetinilecekti.⁹⁷

Gaybet döneminden uzaklaştıkça, bu ahbârî düşünceye karşı daha pratik ve akılcı bir yaklaşım benimseyen Usûlîler ekolü, toplumun rehberliğinin imamların ahbârından ziyade, belirli kaidelere dayandırılması zarureti hissetti. Bu anlayışa göre, alimin görevi sadece imamların ahbarını incelemekten ibaret değildi ve fıkıh usulü, (yani söz konusu kaynaktan fıkhi

⁹⁵ Kuleynî, el-Kâfî, I, 255-258; Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 35-36.

⁹⁶ M. Hüseyin Ali Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'sh-Şîa va Usûlüha*, Beyrut 1402/1982, s.58.

⁹⁷ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 50-51.

hükümlerin nasıl çıkarılacağına dair belirli kaidelerin ortaya konması) da bir o kadar önemliydi.⁹⁸ Ahbâr bazı problemlere cevap vermekte yetersiz kalınca, bu anlayışa sahip ekolün ortaya çıkmasını zaruri kıldı ve beşinci asırdan itibaren İmamiyye düşüncesinde hakim unsur haline geldi. Daha önce de zikr ettiğimiz gibi beşinci asırdan önce de İbn Cüneyd ve İbn Ebi Akil gibi, bu düşünceye sahip tek tük usûlî ulema, henüz gelişip müesseseseleşmemiş sistemin kurucu mensuplarına akla dayalı düşünce sisteminin temelsel fikirlerini vermiş olsalar dahi, fazla tesirli olmamışlardır. Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Tusî ile olgunlaşma dönemine giren Usûlî ekolün Sünnet anlayışını mezkur ulemanın düşüncelerini inceleyerek sahip olma imkanı bulacağız.

Haberlerin hucciyyeti konusuna gelince, şunu söylemeliyiz ki, Mütevatir haber, kesin bilgi verdiği için dinde de hüccettir, bilgi, inanc ve amel bakımından delildir, kaynaktır. Ravilerin sayısı tevatür sınırına ulaşmayan haberler ile ravilerin arasında imamiye mezhebine bağlı bulunmayan râvîlerin bulunduğu haberlerin delil olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bu tür haberlerden biri de haber-i vâhiddir. Bilindiği gibi ilk dönem alimlerinden olan Kuleynî ve Saduk gibi ahbârîler, haber-i vahid ile amelin mümkün olup olmadığı bir tarafa, imamlardan gelen her hangi bir haberin sıhhati hususunda bile tartışmaya gerek duymayıp, kendilerine ulaşan tüm rivayetleri eserlerinde zikr etmeyi tercih etmişlerdir. Buradan ortaya çıkan odur ki, ahbarîlerin, dinin usûl ve furûunda herhangi bir incelemeye tabi tutmaksızın, ahad haberlerden istifade ettikleri ortaya çıkmaktadır.

İlerde daha ayrıntılı olarak görülecektir ki, bu ekola karşı olarak ortaya çıkan Usûlî ulema ahbar konusunda daha titiz davranarak haberleri

⁹⁸ Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Ahbârilik*, 60.

incelemeye tabi tutmuş ve şartlı olarak kabul etmişlerdir. Bu arada şunu da zikr etmemiz yerinde olardı ki, Şiiler, Şii akidesi ve fıkhnı Buveyhoğulları döneminde (334-447) ilk defa serbestce yaymak ve yazmak imkanını elde etmişlerdir. Nitekim, bugün Şii-İmamiye'nin en muteber saydığı hadis külliyyatı, itikad ve muamelata dair eserler, Buveyhoğulları döneminde te'lif olunmuştur. Şii-İmamiye'nin ana kaynağı durumunda olan el-Kutubu'l-erbaa adıyla tanınan hadis külliyyatının ilki olan *el-Kâfî* bu dönemde yazılmasa da, diğer üç kitap bu devrin mahsuludur.⁹⁹ Bu dört meşhur hadis kitabı şunlardır:

1. Kuleynî (v. 328-329/939-940), *el-Kâfî*.

2. Muhammed b. Ali b. Bâbaveyh (Şeyh Sarûk adıyla tanınmaktadır. v.381/991), *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*.

3. Şeyh Tûsî (v. 460/1068), *el-İstibsâr fi Ma'htulife mine'l-Ahbâr*.

4. Şeyh Tûsî (v. 460/1068), *Tehzîbu'l-Ahkâm*.

Bu kitaplardaki hadisler şîî ulema tarafından muteber sayılır. Orada mevcut bütün haberler delîldir. Şîî-caferî hadis alimleri bu dört kitap üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlar ve ilk ikisini şöyle değerlendirmişlerdir:

el-Kâfî: onaltıbinden fazla hadis ihtiva etmektedir. Bunlardan beşbin yetmişikisi sahih, yüzkırk kadarı hasen, binyüz onsekiz kadarı müsned, üçyüzikisi kavî, dokuzbin dörtyüz seksensekiz kadarı zayıf bulunmuştur.

Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh: ihtiva ettiği altıbin kadar hadisten yaklaşık dörtbin kadarı muttasıl senetlidir.¹⁰⁰

⁹⁹ Fığlalı, *İmamiye Şiası*, 180.

¹⁰⁰ Karaman, Şiada Fıkhn Usûlü ve Şer'î Delîller, 334; Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 115-116.

B. Câferî Usûlcülerinin Sünnet Anlayışı

1. Şeyh Müfid'e Göre Sünnet

Yukarıda Müfid'in delil anlayışı işlenirken şeriatte hüküm çıkarmanın ona göre üç yolundan birinin Sünnet, diğerinin ise Masum İmamların kavli olduğunu gördük. Bu hükme ulaşmanın üç yolundan biri ahbardır ki, bu Kitap, Sünnet ve İmamların kavlinin ıspatı ve anlaşılması için gereken yoldur.

Şeyh Müfid'e göre, bilgiye ulaştıran haberler şunlardır: Mütevatir haber, ravilerin sadâkatı sabitse, âhâd haber ve ehl-i hakkın ittifakla kabul ederek amel ettiği senette mursel haber.¹⁰¹

Müfid, haberin huccet olması için muhbirinin, yani haberi verenin doğruluğunun (sıkılığı) ve onda şekk ve şübhenin olmamasının bilinmesinin vacip olduğu görüşündedir. Bütün haberlerin de muhbirinin doğruluğuna itibar etmek mümkün olmadığı için böyle hadisler dinde hüccet olarak geçerli değildir. Onunla amel etmek gerekmez.¹⁰² O, ilmi gereken iki türlü haberin olduğunu nakl etmektedir:

Bunlardan biri, âdeten yalan üzere birleşmelerini imkansız gördüğü bir topluluktan rivayet edilen mütevatir haberdir.

Diğeri ise, hücciyet konusunda muhbirin sihhat şartı üzerine mütevatir habere yakın olan haber-i vahittir. Müfid, hüccet bakımından haber-i vahidin mütevatir habere yakın olması için râvînin sıkılığını şart koşturmuştur. Eger râvî bilinmiyorsa, haber-i vahid delîl olamaz. Ve ilim ifade etmediği için de hiç bir

¹⁰¹ Müfid, *Tezkire*, 28; Keraciki, *Fevâid*, II, 15.

¹⁰² Müfid, *Tezkire*, 44; Kerâcîkî, *Fevâid*, II, 29.

şekilde onunla amel caiz değildir.¹⁰³ Bu arada şunu da ifade edelim ki, Müfid'e göre sırf bu yüzden haber-i vahid, âmm hükümleri tahsis edemez. Âmm olan hükümleri sadece Akıl, Kur'an ve yukarıdaki şartlara cevap verecek Sünnet tahsis edebilir.¹⁰⁴

Burada dikkat çeken hususlardan biri de haberlerin taksimi ve ravilerin güvenilirliği konusuna gösterilen titizliktir. Haberin sıhhati ve güvenilirliği ile ravilerin sıfatları arasında doğru orantılı olması, ravilerin bazısının diğerlerinden gerek meziyet, gerekse sıfat bakımından farklılıklar göstermesi ahbarın zaruretten ortaya çıktığını belirten önemli sebeplerden biridir. Mesela, Ebû Basîr, Yûnus b. Abdîrrahman, Ebân, Zûrare ve Muhammed b. Müslim gibi şahıslar hakkında ehl-i beytin bir çok övgüsü bulunursa, diğer bazı raviler bundan mahrum kalmışlar. Bir de bütün bunlara, ravilerin kayıt ve intikal kabiliyeti ve takvalarındaki farklılıklar eklenecek olursa, onlar arasında da bir ayırımın yapılması zarûrî olur. Usûlilerin burada zikr ettiği ikinci önemli husus da, hadis uyduranların varlığıdır. Bunlar, değişik konularda hadisler uydurup bunlara bazı senet zincirleri ekleyerek, imamlara nisbet etmişlerdir.¹⁰⁵

İşte, İmamlardan gelen rivayetleri hiç bir incelemeye tabi tutmadan kayıtsız şartsız kabul eden ahbari ekol mensuplarına karşı mücadele eden Müfid, yukarıda Garavî'nin saymış olduğu sebepleri ilk fark eden ve hadisleri delil olarak kabul etmeden önce bazı şartlar koşan usûlî ulemadan biridir. Şeyh Müfid'in ahbarla ilgili tenkitlerini Saduk'un *Risâletu'l-İ'tikadât*'i-*İmâmiyye* eserine reddiyye olarak yazmış olduğu *Tashîhu'l-İ'tikadât* , *Mesâilü's-*

¹⁰³ Müfid, *Tezkire*, 44; Kerâcîkî, *Fevâid*, II, 29.

¹⁰⁴ Müfid, *Tezkire* ; 38; Kerâcîkî, *Fevâid*, II, 23.

¹⁰⁵ Garavî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 129.

Sereviyye, hadis ekolünü reddetmek amacıyla yazmış olduğu *Mekâbisu'l-Envâr fi'r-Redd alâ Ehli'l-Ahbâr* gibi eserlerinde açık bir şekilde belirtmiştir. Müfid, Saduk'un güvenilirliği hakkında şunları ifade ediyor:

Güvenilir metodlarla desteklenmedikce, Ebû Ca'fer'in, imamların ahbârı olarak aktardığı şeylerin hepsiyle amel edilmemelidir. Çünkü o ve onun gibiler, bilgi ve amel ifade etmeyen haber-i vahid rivayet eden kimselerdir ve zaten onların rivayette bulundukları kimselerin de güvenilirliği belli değildir. Ebû Ca'fer ne duymuşsa onu rivayet etmiş ve doğruluğundan emin olmaksızın hatırladığı her şeyi nakletmiştir. Kısacası, ashâbu'l-hadis, ister zayıf ve ister sahih ne varsa hepsini ayırım gözetmeksizin rivayet etmeyi benimsemiştir. Onlar, akıl ve araştırma yolunu seçmemişler ve naklettikleri şeyleri düşünüp tartışma ihtiyacı bile hissetmemişlerdir. Onların ahbârı karışık olup doğru ile yalnız içiçedir. Bu yüzden naklettikleri haberin doğrusu yanlış birbirinden ayrılmalıdır.¹⁰⁶

Hocası Saduk'u bile tenkit dışı bırakmaması, onun aklî ve kelamî düşüncesi hakim kılabilmesi içindi. Ama bu hiç de o demek değildir ki, Müfid ahbarı olduğu gibi inkar etmiştir. O, uyumlu davranarak ahbarı ele alış ve değerlendirişinde orta yolu takip etmiştir. Mütevatir haberleri kabul etmiş, haber-i vahidi ise, mütevatir habere ulaştırarak şer'î hüccet değeri verebilmek için muhbirin sıkılığı gibi şartlar koyarak masumların kavlinden yalan ve fesadı kaldırmak istemiştir.

¹⁰⁶ Mc Dermott, *The Theology*, 305-306.

Müfid'den itibaren ahbarı, şer'î delil olarak kullanabilmek için incelemeye tabi tutma meselesi öğrencileri Murtaza ve Tusî tarafından daha ileri götürülmüş ve sistemli bir şekle girmiştir.

2. Şerif Murtazâ'ya Göre Sünnet

Şerif Murtazâ, Müfid'in guzide talebelerinden biri olarak onun başlatmış olduğu yolu takip etmiş, kelimada onun metodunu devam ettirmiş ve Müfid'den sonra da, Buveyhiler döneminde, Şîîlerin tartışmasız lideri olmuştur. Onun düşünce ve görüşleri, Müfid'in takip ettiği Bağdat Mu'tezilesinden ziyade, Basra Mu'tezilesine daha yakındır. Mutezilenin Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki farkları ortaya koymak bile, Müfid'le Murtazâ arasındaki farkı tesbit etmeye yeterince yardımcı olabilir. Genelde bu iki ekol arasında önemli iki farklılık vardır. Birincisi, Bağdat ekolünün akla, diğerlerinden daha az rol vermiş olmasıdır. İkincisi ise, insanın Allah ile olan ilişkisini Bağdat ekolü bir lütûf, Basra ekolü ise, adalet esası üzerine dayandırmış olmalarıdır. Sonuçta Müfid, Bağdat ekolünü tercih ettiğinden dolayı, kendinden önceki geleneksel imamî düşünceye daha yakın bir çizgi izlemiştir.¹⁰⁷ Buna karşılık Murtazâ'nın ise, Basra ekolünü tercih etmesi aklî bahislere daha çok ağırlık vermiş olması ile alakadardır. O da Ahbârilere karşı mücadele etmiş ve onları şiddetli bir şekilde kınamıştır. Murtazâ da en az Müfid kadar muhaddislerin zayıflamasında rol oynamış ve bu konuda bir çok kitap kaleme almıştır. *Cevâbâtü'l-Mesâilî'l-Mevsiliyyeti's-Sâlise*, *Risâletün fi'r-Redd 'alâ Ashâbi'l-'Aded* ve *Risâletün fi lbtâli'l-Ameli bi Ahbâri'l-Âhad* adlı eserleri bu konudaki eserlerinin başında gelmektedir.¹⁰⁸ Eserlerinden onun ahbara karşı çok menfi tavır takındığı

¹⁰⁷ Mc Dermott, *The Theology*, 396.

¹⁰⁸ Uyar, *Ahbarilik*, 99.

anlaşılmaktadır. Ona göre, Şîa ve muhaliflerinin hadis kitapları yanlış ve gerçekdışı hususlar içeren hadislerle doludur. Hadisi kabul edebilmek için ilk önce onu akılla karşılaştırmak ve eğer akla aykırı bir durum yoksa, Kur'an gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerekir. Hadislere giren yanlış ve gerçekdışı hususlar yüzünden o, nadiren hadislere başvurur ve başvurduğunda bile ona, yardımcı delil gözüyle bakar.¹⁰⁹ Bir taraftan yalancı muhaddislerin mevcudiyeti ve diğer taraftan hadis ricalini tanıtan kaynakların yokluğu, ahabâra olan güveni sarsıttığı için Usûlîler ashâbu'l-hadise karşı menfi bir tavır takınarak mücadele etmiş ve şer'i kaynak olarak kullanılabilmesi için rivayetin yalan yanlıştan ayıklanması, ravilerin süzgeçten geçirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.

Bilindiği gibi ilk dönem alimlerinden Kuleynî ve Saduk gibi ahabâriler, haber-i vahid'le amelin mümkün olup olmadığını sorgulamak bir tarafa, haberin sıhhati konusunda tartışmaya bile gerek duymamışlardır. Fakat, yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı, Müfid'den başlayarak usûlî ekol mensupları haber-i vahid'le amelin mümkün olup olmadığını sorgulamak ve şer'î kaynak olarak değerlendirebilmek için sıhhati hususunda tartışmak ihtiyacı duymuşlar. Şerif Murtazâ haber-i vahid'le ilgili tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Başlarında Murtazâ'nın ve içlerinde ibn Zühra, Tabersi, ibn İdris gibi alimlerin bulunduğu bir gurup, haber-i vahidin zannından başka bir şey ifade etmediğini, kesin bilgiye götürmediğini, böyle bir zannı iman ve uygulamaya temel kılmanın caiz olduğuna dair kesin bir delil de bulunmadığını ileri sürerek, dini delil olma yönünden haber-i vahidi redd etmişler.¹¹⁰

¹⁰⁹ Uyar, *Ahabârilik*, 99.

¹¹⁰ Murtazâ, *Rasail*, I, 21, III, 209; ay.m. *Zerîa'*, II, 37, 41.

Murtaza, haber-i vahid ile amel etmeye karşı çıkmakla kalmamış, güvenilir bir ravi kanalıyla gelse bile, onun hiç bir şekilde dinde delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Hatta bu konuda imamiyye ulemasının icma'ının bulunduğunu bile iddia etmektedir.¹¹¹ Murtazâ, bu konuda aksini iddia eden, yani haber-i vahid'le amelin vacip olduğunu ileri sürenlerin, bunun tahakkuk edebilmesi için ravinin adalet vasfının da bulunmasını şart koştuklarını nakl etmektedir.¹¹² Daha sonra Murtazâ, İmamiyye'de adalet kavramını açıklamaya çalışmıştır. O, imamiyye'nin, ravinin adaletini itikatta ve furû'daki dürüstlüğünde gördüğünü anlatmaktadır. Ona göre ravi batıl delilleri almamalı, kabahat ve noksandan uzak durmalıdır. Kısacası, râvî, Vâkıfiyye'nin¹¹³ rivayet ettiği ahbarı nakl etmemelidir. Vâkıfiyye ve Gulât'tan olanların ahbarı küfürlerinden dolayı kabul edilemez. Kummiler'den Ebu Ca'fer b. Babaveyh el-Kummî hariç, hiç kimsenin rivayetine itimad edilmemelidir. Fıkhi ahbarın çoğunluğu Vâkıfiyye, Gulât, Kummî, Müşebbihe ve Cebriye'den rivayet edilmiştir. İş böyleyse, hangi rivayete guvenebiliriz?¹¹⁴

Haber-i vahid'in şer'î delil olamayacağını yukarıdaki şekilde gerekçelendiren ve açıklama getiren Murtazâ, mütevatir haber için bu şartların gerekli olmadığı kanaatindedir. Yani, Mütevatir haberde ravinin adaleti şart

¹¹¹ Murtazâ, *Resâil*, I, 202, III, 310.

¹¹² Murtazâ, *Resâil*, III, 310.

¹¹³ Bunlar Şîan'ın bir kolu oluşturmaktadırlar. Onlar, Musa b. Cafer'in sonuncu imam ve Mehdi (a.s) olduğuna inanmaktadırlar. Musa b. Cafer'in Mehdi olduğunu kabul ederken diğer imamları tekzip edirler. Bu ise, şüphesiz ki, küfürdür.

¹¹⁴ Murtazâ, *Resâil*, III, 310.

değildir. Çünkü sıhhatine güvenilir cemaat şehadet ettiğinden dolayı tevatür sabittir ve onu fâsıkın mı yoksa kâfirin mi rivayet ettiği zaten bilinmektedir.¹¹⁵

Şerif Murtazâ, ahbârı ilim ifade eden ve ilim ifade etmeyen şeklinde iki kısma ayırmaktadır.¹¹⁶ Ona göre, haber-i vahid ilim ifade etmediği için ravi adil olsa bile, haber ekseriyya zann ifade ettiği için onunla amel vacib değildir. Çünkü amel ilmi gerektirmekteyse, ilim ifade etmeyen haber, ameli gerektirmez.¹¹⁷ O, aklen haber-i vahid'in ibadette uygulanmasını caiz görmediği için¹¹⁸, şer'î kaynak olarak değerlendirilmesine karşı çıkmış ve bunu kesinlikle redd etmiştir.¹¹⁹

Sonuç olarak Murtazâ'nın, sünneti Masumların söz, fiil ve takrirleri şeklinde algıladığı ve bu prensibin Sünnet başlığı altında çalıştığı bütün ahbârın temel şartını oluşturduğu kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz. Ona göre sünnetin ikili taksimi mevcuttur. Birisi, mütevatir olan ve olmayan, diğeri ise, ilim ifade eden ve ilim ifade etmeyendir. Zaten, Murtazâ mütevatir haberleri ilim ifade eden haberler, mütevatir olmayan haberleri ise, zanni olduklarından dolayı ilim ifade etmeyen türden haberler olarak kabul etmektedir.. "Zann" ifade eder, "ilim" ifade etmez türden saydığı âhâd sünneti sırf bu yüzden ve yukarıda saydığımız bir çok başka sebebler yüzünden redd etmektedir.

¹¹⁵ Murtazâ, *Resâil*, III, 312.

¹¹⁶ Murtazâ, *Zerîa'*, II, 8.

¹¹⁷ Murtazâ, *Zerîa'*, II, 41.

¹¹⁸ Murtaza, *Zerîa'*, II, 43.

¹¹⁹ Murtazâ, *Resâil*, I, 202, 211.

3. Şeyh Tûsî'ye Göre Sünnet

Şîa'da dört naib döneminin sona ermesi ve Büyük Gaybet'in başlamasını takip eden bir kaç asır, sadece imamların ahbârını rivayet eden râvîlerin bulunduğu ahbârilerin hakim olduğu dönemdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi h.V asra kadar devam eden bu dönemin yerini, İbn Cüneyd ve İbn Ebî Akil ile başlayarak akli metodlardan ve re'ydten istifade eden bir dönem aldı. Akli ahbâra tercih eden Usûlîlerin büyük ustaları Şeyh Müfid ve Şerif Murtazâ'nın Sünnet anlayışlarını incelerken, ahbâra daha yumuşak yaklaşarak haberi şartlı olarak kabul eden Müfid'in yanı sıra, Murtazâ gibi mütevatir haberler hariç, diğer haberleri redd ve inkar ederek haberlere karşı müteşeddît bir tavır takınan ulemanın da olduğunu ifade etmiştik.. Onların öğrencisi olan ve Şîî fıkhiinde hazırlık ve kemal devresi arasında olduğu gibi Ahbârîlik ve Usûlîlik arasında da köprü olan Şeyh Tûsî Şîî fıkhiinde olgunluk dönemini başlatmıştır. O hocası Murtazâ'yı her ne kadar takdir etse dahi, onun ahbâra karşı olan tutumunu ve özellikle âhâd sünnete karşı tutumunu tenkit etmiştir. Tûsî, Murtazâ'nın aksine âhâd haberin şer'î hükümlerin çıkarılmasında delil olabileceğini iddia etmiş¹²⁰ ve bu konuda İmâmîler arasında icma bulunduğunu ileri sürmüştür.¹²¹ Radiyyuddin b. Tavus, Allâme el-Hillî, Muhaddis el-Meclisî gibi alimler de bu konuda onu desteklemiş ve bu konuda icma bulunduğunu nakletmişlerdir.¹²²

Tûsî uzlaştırmacı bir metod takip ederek hocası Murtazâ'nın yaptığı gibi âhâd sünneti, akli deliller getirerek inkar etmemiş, aksine Şeyh Müfid gibi

¹²⁰ Tûsî, *el-'Udde*, I, 104, 148.

¹²¹ Tûsî, *El-'Udde*, I, 97.

¹²² Karaman, *Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller*, 335.

ahbâra önem vermemelik etmeden ve aklî kelâmî metodlardan da istifade ederek orta yol takip etmeyi tercih etmiştir. O, aynı zamanda hadisler arası ihtilaftan, uydurma ve şüpheli hadislerin varlığından haberdâr idi. Bu yüzden hadisleri, ahbârî ekol mensuplarının yaptığı gibi tahkik etmeden almamış, onları şartlı olarak kabul etmiştir. Tûsî'nin haberi kabul etmek için aradığı şartlar şunlardır:

a. Haberin İmamete inanan râvîler tarafından rivayet edilmesi,

b. Haberin kaynağının ya Hz. Peygamber, yahut da masum imamlardan birine dayanması,

c. Râvînin hıfz ve zabıt bakımından sağlam olması.¹²³

Yine Şeyh Tûsî'nin ifadesine göre ilk dönemlerden itibaren imamlar ve müctehidler, kendilerinin aradıkları şartları taşıyan farklı mezhebden râvînin rivayetini de kabul etmişlerdir. Burada aranan şartlar, imami olmayan râvînin dindar, hadis konusunda yalan söylemekten çekinir olmasıdır. Böyle bir râvî, masumlardan bir hadis rivayet ettiğinde bakılır; bu haberler ile şîî râvîlerden gelen haberler arasında muhtevaolarak bir zıtlık varsa şîî râvîlerin rivâyeti alınır, buna karşı olan rivayet reddedilir. Şîî-İmamî râvîlerin rivayeti, farklı mezhebden olan râvînin rivayetine uygun düşüyorsa, o rivayet de kullanılır. Şîî-İmamî râvîlerden aynı konuda uygun veya ters bir rivayet gelmemiş ise, bu takdirde diğer mezheblerden olan güvenilir râvîlerin ahbârıyla da amel edilir.¹²⁴

¹²³ Tûsî, *el-'Udde*, I, 126-138, 147.

¹²⁴ Tûsî, *el-'Udde*, I, 134-135, 151.

Tûsî, daha sonra mürsel¹²⁵ ve müsned¹²⁶ hadisleri mukayese ederek onlardan hangisi ile amelin mümkün olup olmayacağına cevaz verirken ilk önce ravilerin durumuna bakmaya dikkat çeker. Burada müsned değil, mürsil râvînin durumuna bakılır. Eğer sıklığı sabit olan mürsil râvî rivayet ederse, onun haberi başka bir habere tercih edilmez.¹²⁷ Dolayısıyla, Şeyh Tûsî mürsel haber ile amelin, sadece ravinin bilinen sıkı râvî tarafından rivayet edilirse, caiz olduğunu söylemektedir.¹²⁸ O, daha önce haber-i vahid'in şer'î delil olarak değer kazanması için saydığı şartların mürsel haber için de geçerli olduğunu söyleyerek şîa'nın, senedleri bildiği gibi mürsellersi de bilmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır.¹²⁹

Bir bakıma belki de bugün şîî toplumda Sünnetin de en az Kur'an kadar önemini koruyabilmesinde Tûsî'nin de büyük ölçüde rolü olmuştur. Zamanında ahbar hakkındaki ihtilaftan, uydurma hadislerin varlığından haberi olsa da ahbara olan bağlılığı, onu hocası Murtazâ'nın yaptığı gibi ihtilaflı ahbarı redd etmeden çekindirmiş ve bu yüzden o, ihtilaflı ve şüpheli gördüğü hadisleri tetkik etmeği tercih etmiştir.

¹²⁵ Sahabe ile görüşüb onlardan ilim öğrenen tabîîler hadisi almış oldukları sahabeni isnadlarında atlayarak Hz. Peygamber'den işitmişcesine "Hz.Peygamber şöyle buyurdu, şöyle yaptı" gibi ifadelerle hadis rivayet etmişler. bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV. Yayınları, Ankara 1992, s.302.

¹²⁶ Müsned, muhaddisin yaşı dolayısıyla işittiği açık olan şeyhinden rivayeti, onun şeyhinden işitmesi, böylece isnadın bir sahabiye ondan da Hz. Peygambere ulaşmasıdır. bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 281.

¹²⁷ Tûsî, *el-'Udde*, I, 154.

¹²⁸ Tûsî, *el-'Udde*, I, 155.

¹²⁹ Tûsî, *el-'Udde*, I, 155.

Tûsî'nin kendi ifadesiyle ifade etmek gerekirse, eğer haberler tearuz ve tekabul durumunda olursa, onlardan biriyle amel edebilmek için biri diğerine tercih edilir. Bu takdirde tercih işi aşağıdaki şartlara cevap verecek şekilde olabilir:

A. Eğer iki ahbardan biri Kitap ve Sünnet'e uygun iken, diğeri ise, ters düşüyorsa, uygun olanla amel etmek, ters düşeni ise terk etmek vaciptir.

B. Eğer haberlerden biri İcma'ya uygun, diğeri muhalifse, uygun olanla amel, muhalif olanı ise terk etmek vaciptir.

C. Rivayetler hem Kitap ve Sünnet'e, hem de İcma'ya uygunsa, ravinin durumuna bakılır. Adil râvînin rivayeti kabul edilir ve onunla amel vaciptir. Burada bir durum daha ortaya çıkmaktadır

a. Eğer muhalif görünen rivayetlerin her ikisinin de ravileri adaletli ise, hangisinin ravi sayısı daha çoksa, o rivayetle amel edilir.

b. Eğer mütearız (çelişik) rivayetlerin râvî sayısında bir farklılık yoksa, ve râvîleri de adalet vasfına sahiplerse, onlardan ammenin kavline uzak olanla amel edilir, uygun olan terk edilir.¹³⁰

Müfid'in, Murtazâ'nın, Tûsî'nin ve onların şahsında diyebiliriz ki, Şîî çoğunluğun delil saydığı haberin hüccet değeri kazanması için "râvîlerinin imamiyyede olması, yani oniki imama inanması" şarttır. Murtazâ ve onu takip eden şîî ulema bu şartın kalkmasıyla haber-i vahid'i redd etmesine rağmen, Tûsî ve onun takipçileri değil bu şartın kalkması, Sünnî ve Şîa'dan olup da İmami olmayan fırkaların haberi ile amel etmeği kabul ettiğinden de gördüğümüz gibi hiç bir şey onu haber-i vahidle amel etmekten alıkoymamıştır.

¹³⁰ Tûsî. *el-'Udde*, I, 147-148.

4. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Sünnî ve Şîa mezhepleri arasında Sünnet kavramını karşılaştırmaya geçmeden önce hadis tedvininin hangi mezhepte daha önce başladığı konusuna dikkat çekmek istiyoruz. Şîa'ya göre Hz.Peygamber'in sözlerinin yazılması hiç bir zaman yasaklanmadığına göre Şîîler Hulefâ-yi Râşidin devrinden itibaren hadisleri tedvin etmeğe başlamışlardır. Resûl-i Ekrem'in, Hz.Ali'ye bizzat yazdırdığı sahife, helal ve haramları ihtiva eden hacimli bir eserdir. Rasulullah'ın azatlısı olup zamanında önde gelen Şîîlerden sayılan Ebû Râfî el-Kibtî'nin, *Kitâbu's-Sünen ve'l-Ahkâm ve'l-Kadâyâ*, adlı eserinde hadisleri ilk defa toplayıp tedvin ettiği söylenmektedir.¹³¹ Ehl-i Sünnet mensupları, hadisleri yazmaktan çekindikleri ve ancak h.II asırdan hadis tedvinine başladıkları halde; Hz. Ali'yi örnek alan Şîa grupları hadis yazmayı hiç bir zaman ihmal etmemiştir. Bu eserlerden meydana getirilen ve Kur'an-ı Kerim'den sonra en çok itibar edilen kaynak, *Kütüb-i Erba'a* gibi tanınan hadis kitaplarıdır. Câferîler açısından bu dört kitap, Sünnîler'in *Kutub-i Sitte'* sinin önemine sahiptir.

İslâm dininin iki temel teşrî' kaynağından birincisinin Kur'an-i Kerim, ikincisinin ise Rasulullah'ın sünneti olduğuna dair İslâm uleması arasında ihtilaf yoktur. Çünkü Sünnî ulema Sünnet kavramını "Hz.Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirler" şeklinde tarif ederken; Şîî ulema bu tarifi "Masumların söz, fiil ve takrirleri" şeklinde genişletmiştir. Câferî mezhebine göre Masumların söz, fiil ve takrirleri delîl olma yönünden farklıdır. Onların söyledikleri şer'î delîlin rivayeti ve nakli değildir, doğrudan delîldir. Bu nedenle Ehl-i beytin bütün Masum İmamları sıkı ravi statüsündedirler. Onların rivayeti

¹³¹ Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şîa*, Dâru'l-Mârif, Beyrut 1401/1981, 279

V. asra kadar kayıtsız şartsız, hiç bir kural gözetilmeksizin, yani rivayet senedindeki ravilerin sayısı ve güvenilirliği dikkate alınmaksızın kabul edilir ve üzerine hüküm bina edilirdi. V. asırda hadis metinlerinde meydana gelen çelişki Usûlî ulemanı bu konuda tedbirli olmak durumunda bıraktı. Usûlîler hadisleri araştırıp manâ ve istilâhlarını tanımadan hadisle amel etmenin mümkün olamayacağına dikkat çektiler. Artık Şeyh Müfid'den başlayarak haber taksimine rastlamaktayız. Şia'ya göre ahbâr mütevatir ve ahâd olmak üzere iki ana büyüme toplanır. Şiâ'ya göre bu hadisin güvenilir olabilmesi için onu masum olan Peygamber'e veya imama kadar İmamiyye'den âdil bir ravi'nin her tabakada yine âdil ve İmamiyye'den olan ravinin rivayet etmesi gerekir. ¹³² Şiî ulemanın hadis kitaplarında sünî rivayetlere yer vermemesinin en önemli sebeplerinden biri, İmamî olmadıkları için güvenilmeyen ve Câferîlerce adil sayılmayan sahabilerden rivayet edilmiş olmasıdır. Onlara göre bir haberin muteber sayılabilmesi için oğuldan babaya (furû'dan usûle) doğru Ca'fer es-Sâdık - Muhammed el-Bâkır - Zeynelâbidin - Hz.Hüseyin - Hz.Ali - Resulullah yoluyla gelmesi gerekir.¹³³

Âhâd haberlerin delîl değeri konusunda hem Sünî, hem Şiî usûlcüler farklı kanaatlere sahiptirler. Mesela, Müfid, ahbârı delîl alırken mevcut ahbârı düşünceye son vererek râvînin sıkalığı sabittirse, hüküm istihracında âhâd haberden istifade eder. Eğer râvî bilinmiyorsa, haberi almaz.¹³⁴ Buna karşılık Murtazâ ise haber-i vahid'i ilim değil zann ifade ettiği için delîl olarak kabul etmemiş ve böyle bir zanni bilginin iman ve muâmelata kaynak yapmanın çaiz

¹³² Tûsî, *el-'Udde*, I,147.

¹³³ Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'sŞia va Usûlûha*, 79.

¹³⁴ Müfid, *Tezkire*, 44.

olduğuna dair kesin bir delîl bulunmadığına da dikkat çekmiştir. Bu yüzden o, râvînin sad katı (güvenilirliği) belli bile olsa,      haberle amel etmeye karşı çıkmıştır.¹³⁵ Hanefiler de haber-i vahid'in (mütevatir yahut ş  ret yoluyla nakledilmediğinden dolayı) sıhhatli olmadığına delâlet edeceği kanaatindedirler. ¹³⁶ وان الطن لا ينبغي من الحق شيا  ayet-i kerimesinden yola çıkararak zann  bilgi ile amel etmenin doğru olmadığı, haber-i vahid'in zann ifade ettiği ve bu yüzden onunla amel caiz olmadığı g r şundedirler.      sünneti kıyasa tercih eden hanefiler, onu delîl olarak almak için bir takım şartlar ileri sürmüşler. Hanefilere göre      bir haber ile amel edebilmek için râvî fakih olmalı ve sabit us l  kurallara ters düşmemelidir.¹³⁷ Serahsi'ye göre hele fakih olmayan râvînin yanılma ihtimali daha çoktur. Bu yüzden bu tür haberler ilim (kesin bilgi) ifade etmez¹³⁸ Buna karşılık bir bakıma ş  'nın a b r  görüşüyle yakınlık arz eden Hanbeli mezhebi haber-i vahid'e karşı aynı tutumu takınmışlardır. Onlara göre Kur'an'la Sünnet' birbirine bağlı olup uygulama zorunluğu bakımından her ikisinin hükmü aynıdır.¹³⁹ İbn Hazm, haber-i vahid'le amel etmekten imtina eden Mutezileyi kınayarak onların kendilerini kurtulm ş zann ettiklerini fakat kurtulamayacaklarını söylemektedir.¹⁴⁰ B ci'ye göre haber-i vahid, içerisinde doğrunun yanısıra yalanı da bulundurduğundan

¹³⁵ Murtazâ, *Resâil*, I, 21; III, 209; ay.m. *Ez-Zerî'a*, II, 37.

¹³⁶ Yunus, 10/36.

¹³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 241 vd.

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 242.

¹³⁹ İbn Hazm, *el-İ k m*, I, 98.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-İ k m*, I, 133.

dolayı kesinlikle zann ifade eder.¹⁴¹ Fakat sıkı ve adâlet vasfını haiz râvînin rivayetleri geçerlidir. Onlarda fakih vasfı aranmaz.¹⁴²

Gördüğümüz kadariyla haber-i vahid'in hücciyeti (delîl olarak kabul edilmesi) konusunda Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında belirgin farklar yoktur. Her iki mezhep mensupları içinde haber-i vahid'i redd ve kabul eden ulema vardır. Bu istisnalar dışında müslümanlar arasında âhâd hadisin herkes hakkında bir delîl ve hüccet olduğu, kendisine uyulması lazım bulunduğu ve onun hukuk kaynaklarından biri olduğunda icmâ etmekle beraber, bunun şartlarında ihtilaf etmişlerdir.¹⁴³

Sünnet'in hücciyeti bakımından bu iki mezhep arasında bir farklılık olmamakla birlikte, mahiyeti bakımından farklılığın mevcudiyetine dikkat çekmeğe çalıştık. Sünnî ulema, kendi mezheplerine bağlı olma şartını aramaksızın her sıkı (güvenilir) ve güvenilir râvînin rivayetini kabul etmesine karşılık Şîa yalnız İmamiyye'den olan râvîlerin rivayetlerini kabul etmektedir.

III. İcmâ

A. Câferî Usûlünde İcmâ Kavramının Delîl Değeri

İcma'ın kaynak olduğuna delîl gösterilen nasslar, âmm lafzını taşımaktadır.¹⁴⁴ Şöyle ki, icmâ lafzının zahir anlamına bütün müslümanların dahil olduğu dikkate alınınca, ilk bakışta icmâyâ katılma ehliyetinde tek şartın

¹⁴¹ Bâcî, *İhkâm*, 248.

¹⁴² Bâcî, *İhkâm*, 287-288.

¹⁴³ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 223.

¹⁴⁴ Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 23.

"müslüman olmaktan" ibaret olduğu düşünülebilir. Gerçekten, bazı usûlcüler, kaynak gücünü kazanabilmesi için avâmın da icmâ'da dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ, Âmidî bu görüştedir.¹⁴⁵

Her ne kadar, bir ayırım yaparak, ihtisası gerektirmeyen bazı temel konularda avâmın da muvafakat ve muhalefetine muteber olacağı görüşü bir çok usûlcü tarafından belirtilmekte ise de, pratikte bu ayırımın herhangi bir sonucu bulunmadığı, kendilerince de kabul edilmektedir.¹⁴⁶ Sünnî müctehidler arasında anlayış farklılıkları bulunmakla beraber ortak noktaya en yakın sünnî tarife göre, "*İcma, bir asırda yaşayan bütün müctehidlerin dini-ameli bir hükümde ittifak etmeleridir.*" Çâferî usûl alimlerinin delil anlayışı sünnî usûlcülerinin kabul ettiği delil anlayışından farklılık arz etmektedir.. Onlara göre şer'î delil masumun kavlidir, icma, bu kavli keşfetmeye, belli bir konuda masumun hükmünün ortaya çıkmasına vesile olursa -delili bilmeye vasıta olması bakımından- delil olur. Bu manada icma delilin delilidir. Yani şîî ulemanın her hangi bir konu üzerinde ittifakı söz konusu olduğunda, bu icma'ın içinde imamın da mevcudiyetinin düşünülmesi gerektiğini ileri sürülmektedir. Böylece, Şeyh Tûsî'ye göre, onun toplum içindeki varlığı, ulemanın ittifakla kabul ettikleri hususlara meşrûiyet kazandırmaktadır.¹⁴⁷ Bu sebepten daha sonra gelen Allame Hilli de icma'yı İmamın sözünü de içine alacak şekilde Muhammed'in (S.A.S.) ümmetinin ittifakı olarak tarif etmektedir.¹⁴⁸ Neticede bu

¹⁴⁵ Seyfuddin Ebi'l-Hasan Alî b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-lhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (nşr. Ahad el-Efâdil), I, 204.

¹⁴⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifetu'l-Usûl*, İstanbul, h.1308, III, 239; el-Gazzalî, *Mustasfâ I*, 181-182.

¹⁴⁷ Tûsî, *'Udde*, II, 164.

¹⁴⁸ İbn Mutahhar Allame Hilli, *Mebâdiu'l-Usûl*, Necef 1970, 190.

görüş, bütün şîf-usûlî ulema tarafından kabul edilmiş ve Kitap ve Sünnet, müstakil birer delîl kabul edilmelerine rağmen, icma ise içinde imamın sözü veya görüşünün bulunduğu farzedilerek hücciyet kazanmıştır.¹⁴⁹ Bununla birlikte o, imamın sözünü keşfedici olması sebebiyle, ikinci derecede delîl olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁰

Gerek mustakil olsun ve gerekse olmasın, usûlîlerin icmayı hüccet olarak kabul ediş sebeplerine gelince, onların bu konuda bir çok delil ortaya koydukları dikkat çekmektedir.. Bunlardan birkaçını zikretmek yerinde olacaktır.

a. Onlardan birisi, ispat metodudur. Bu, herhangi bir konuda birden fazla icma vaki olduğunda, içinde nesebi zikredilmeyen şahıs bulunan icma'ın doğru olduğu düşüncesine dayanmaktadır ve hemen hemen Şîa'nın bütün meşhur uleması tarafından kabul edilen bir metottur, çünkü nesebi bilinmeyen kişinin mevcudiyeti, onlara göre imamın icmada varlığına işaret etmektedir.¹⁵¹

b. Başında Şerif Murtazâ'nın bulunduğu bir grup, usûlcünün savunduğu hiss yoluyla tesbit edilebilen icmadır. Bu usûlde imam hayattadır, şahsı değilse bile yaşadığı bölge bilinmektedir. Meydana gelen icma üzerinde yapılacak inceleme sonucu bu sözlerin arasında özellikleri bulunan bazı görüşlerin sahiplerinin bilinmediğini görür ve böylece imamın ittifak edenler arasında bulunduğunu kesin olarak bilmiş olur.¹⁵²

c. Uçuncüsü, ilk olarak Şeyh Tûsî'nin

¹⁴⁹ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 171.

¹⁵⁰ Şîf ulema ve özellikle icmada imamın sözünü keşfedici bir özellik taşıdığını ileri süren Usûlîler, bu yüzden, Ehl-i Sünnet'in Medine, Mekke ve Kufe gibi şehirlerin ulemasının icması, Şeyhayn icması ve mezhep imamlarının icması şeklindeki anlayışa karşı çıkmışlar ve bunun ilahî iradeyi keşfetmekten uzak olduğunu iddia etmişlerdir. Bk.Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Ahbârilik*, 276

¹⁵¹ Ğaravî, *Masâdiru'l-İstinbat*, 172.

¹⁵² el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 94.

benimsediği ve en meşhur olan lütûf yoludur. Bu görüşe göre imamın dini koruyucu ve bir hidayet kaynağı olarak insanlara gönderilmesini gerekli kılan ilâhî lütûf, dine ve gerçeğe aykırı bir olay karşısında sükût etmemesini de gerekli kılar. Bundan dolayı o, çeşidli kanallarla olaya müdahale eder ve doğru olan icmânın hakim olmasını sağlar.¹⁵³ d. Dördüncüsü, son dönem Şîî ulemanın savunduğu Hads yoludur. Bu yol, bütün imâmî müctehidlerin asırlar boyu belli hükümler üzerinde birleşmiş olmalarının imamın da aynı görüşte olduğunu gösterir.¹⁵⁴ Dolayısıyla, şîî ulemanın bir çok konuda ihtilaf etmesine rağmen belli konularda ittifak etmiş olmaları, bu hükmü bizzat imamdandır. nesiller boyu taşımış olduklarına delil teşkil etmektedir. e. Beşincisi ise, icmanı keşfetmek için takrir, aynı zamanda tasvip olarak da belirten sonuncu metottur. Bu anlayışa göre masum imam mevcut iken, kendisi ittifak edilen hükmü bilip görürken, ittifak onun bilgisi dahilinde meydana gelmiş iken, ortada muhalefetini açıklamasına bir engel bulunmadığı halde sükut etmesi, muhalif bir açıklama yapmaması ittifakı tasvip ettiğini gösterir.¹⁵⁵

Anlaşıldığı gibi İmâmiyye'ye göre icmâ, masumun sözünü keşfettikten sonra ancak ilmi bir değer kazanır, yani kat'î olarak imamın sözü keşfedildiğinde, icmâ meydana gelmiş olur.¹⁵⁶ Şunu da zikr etmeliyiz ki, yalnız Usûlîler Kitap ve Sünnet'den sonra İcmanı üçüncü kaynak olarak kabul etmektedirler. Çünkü, Ahbârî ekol mensupları İcma'yı mustakil bir delîl olarak kabul etmemektedirler. Ahbârilere göre Murtazâ, Tûsî gibi İcmâ savunucularının bile metodları farklı ve bu konudaki sözleri birbiriyle

¹⁵³ Ğarâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 175, M.R.Muzaffer, II, 96.

¹⁵⁴ Ğaravî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 176, M.R.Muzaffer, II, 95-86.

¹⁵⁵ Ğaravî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 177, M.R.Muzaffer, II, 97.

¹⁵⁶ el-Muzaffer, II, 93.

çelişmektedir.¹⁵⁷ Hatta ahabârîler, aynı şahsın belirli konularda birbirinden farklı görüşler ileri sürdüğünü iddia etmektedirler. Bahrânî, buna örnek olarak Şehid Sani'yi göstermekte ve kendisinde ona ait bir risâlenin bulunduğunu ifade ettikten sonra burada birbirini nakzeden icmâların bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁸ İkinci başka bir özellik ise, birbirinden farklı bölgelerde yaşayan ulemanın, bazen muhaliflerin idaresi altında yaşamış olmaları sebebiyle, gerçek kanaatlerini ortaya koymamalarıdır.¹⁵⁹ Bu yüzden icma mustakil olsun olmasın delîl olarak kabul edilemez.¹⁶⁰ Ahabârîler, bu konuda kendilerini destekleyecek delîller getirirken, bizzat Usûlîlerin görüşlerinden örnekler verirler. Bahrânî'nin bu konuda değerlendirmesi burada örnek olarak verilebilir. O, Muhakkik Hillî'nin, "yüz fakihin herhangi bir konuda bir araya gelmelerinin bir şey ifade etmiyeceğini, fakat imamın sözünün içinde bulunduğu iki fakîhin ittifakının icmâ olduğu"¹⁶¹ görüşünü naklederek şöyle devam ediyor:

"O zaman hüccet, sadece ulemanın bir araya gelmesi değil, yalnız imamın sözüdür. İmamın ahabârıyla amel etmek için böyle bir yola başvurmak ise, ma'kul değildir. Bu şekilde vasıtalı metod takip etmeksizin, imâmların sözünden istifade edip onunla amel etmek daha kolaydır. Bu sebepten icma,

¹⁵⁷ Bahrânî, *el-Hadâik*, I, 37.

¹⁵⁸ Bahrânî, *Hadâik*, I, 37.

¹⁵⁹ Mevcut devlet idarecilerine karşı gelmemek için bu gibi durumlarda takiiyeye başvurmuşlar.

¹⁶⁰ Bahrânî, *Hadâik*, I, 35-36.

¹⁶¹ Necmuddin Ebi'l-Kâsım Câfer b. el-Hasan b. Yahyâb. Saîd el-Huzelî el-Muhakkik el-Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, (nşr. Muhammed Huseyn erRadavî), Matbaatu Seyyid eş-Şuherâ, Kum 1403, 126

müstakil bir delîl olmayıp yolu uzatmaktan başka bir şey değildir. Sonuçta, buna icmâ isminin verilmesinin de bir manası yoktur.¹⁶²

Ahbârîler icmanın mümkün olmadığı hususunda, Usûlîlerin bile reddedemeyeceği bazı değerlendirmelerden yola çıkarak bunun imkansızlığını ispat etmeğe çalışmışlardır. Usûlî ulema arasında bu konuda ihtilaf vardır. Muhakkik Hillî gibi icmayı yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı reddeden ve Murtazâ, Tûsî gibi mustakil delîl olarak değil de, delîli ortaya çıkaran bir araç olarak görseler dahi icmâyı kabul eden ulemanın mevcudiyyeti bunu te'yid etmektedir.

Günümüz Câferî Usûlcülerinden Muhammed Bâkır es-Sadr da İcmayı mustakil delîl olarak değil, sadece bilgiye ulaştıran bir vesile ve araç olarak görmektedir. O, İcmanın hadis yoluyla keşfedilebileceği görüşündedir.¹⁶³

İmâmiyye mezhebinin icmâ hakkında günümüze kadar mevcut görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi ise, beşinci asırda kendini ispatlamış Câferî Usûlcülerinden Usûlî ekolün temelini atan Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Câferî usûlünü olgunluk dönemine ulaştıran Şeyh Tûsî'nin İcmâ anlayışlarını inceleyeceğiz

B. Câferî Usûlcülerine göre İcmâ Anlayışı

1. Şeyh Müfid'e Göre İcmâ

İcmâ'yı başlı başına inceleyen usûl eserlerinin bize kadar ulaşmış ilk örneklerinde genellikle tam bir tarif verilmeden konuya girildiği

¹⁶² Muhakkik Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, 126; Bahrânî, *Hadâik*, I, 36.

¹⁶³ Sadr, *Durûs*, II, 110.

görülmektedir.¹⁶⁴ Şîî usûl ilminin teşekkül etmeye başladığı ilk devirlerde de bu böyle idi. Böyleki, Caferî mezhebinin uleması arasında usûle dair ilk eser yazan fakîh Şeyh Müfid idi. Bu yüzden onun da eserlerinde icmâ bahsini araştırdığımız zaman icmâ'ın tarifine rast gelmeden konuya temas edildiğini izlemek mümkündür.

Câferî usûlcüsü Müfid de icmâ bahsini işlerken icmâ'ya has bir tarif vermeden icmâ'ın Kitap ve Sünnet gibi bağlayıcı delîl olabilmesi için gerekli şartları ileri sürmüştür. Ona göre, İcmâ'ın delîl değeri kazanması için ümmetin herhangi bir konuda icmâ etmesi yeterli değildir. Yalnız mezkur cemaatin içinde masum bir imamın bulunması halinde icma huccet ola bilir.¹⁶⁵ icma'nın hüccet olması imamın kavlinin orda bulunmasına bağlıdır. Herhangi bir konuda icmâ olduğunda imamın kavlinin de icmâ'da bulunması mevcut icmâ'ın geçerli olduğu hakkında bir delîldir. Masum imam mevcut iken, ittifak edilen hükmü bilip görürken, ittifak onun bilgisi dahilinde meydana gelmiş iken, ortada doğrudan muhalefetini açıklamasına yahut dolaylı olarak açıklatmasına da bir engel bulunmadığı halde sükut etmesi, muhalif bir açıklama yapmaması ittifakı tasvip ettiğini gösterir..¹⁶⁶ Böyle durumlarda ittifak edenlerin içinde imamın da bulunması imamın icmâ konusu olan hükmü benimsemiş olduğunun kesin sübûtudur. Bu husus bilinmedikçe, başka bir değişle ittifak edilen hükme imamın muhalif olması ihtimali bulundukça ittifak delîl olamaz.¹⁶⁷

¹⁶⁴ İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1981, 22.

¹⁶⁵ Müfid, *Tezkire*, 45 ; Keraviki, *Fevâid*, 29–30.

¹⁶⁶ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, IV, 121; *Tezkire*, 7.

¹⁶⁷ el-Muzaffer, *Usûl*, II, 87-88.

Şeyh Müfid İcmâ'ın, imamın kavlini keşfederek şer'î hüküm elde etmek için Kitap ve Sünnetten sonra birinci dereceli delil olarak kabul edilmesinde takrir veya tasvip yolunu seçmiş ve imamın kavlinin keşfedilmesinde bu yolu üstün tutmuştur. Fakat bu yolun masumun kavlini keşfetmede kesin vasıta olduğu şîî ulema arasında tartışılmış ve bilhassa kayıplık döneminden itibaren bu yol şüphe ile karşılanmıştır.¹⁶⁸

Şeyh Müfid'in Ahbari ekole karşı aldığı tavır kendini icmâ'da da göstermektedir. İlk önce şunu söyleyelim ki, ahbârî ulema, ancak dinin ve mezhebin zaruretlerinde ve ilk dönem ahbârîlerinin ittifakıyla icmânın gerçekleşebileceğini ve bunun da ancak imamın sözüne delalet etmesi bakımından mu'teber olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁶⁹ Ancak dinin ve mezhebin zaruretlerinde icmanın meydana gelebileceğini ileri süren ahbârîler, nass dönemine yakın olan alimlerin fetvaların, nassın onlara kadar ulaşmış olabileceği düşüncesinden hareketle, mu'teber kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler; fakat söz konusu mevzûda, buna muhalif olan bir haberin bulunmaması gerekir.¹⁷⁰ Bununla birlikte icmâyı daha geniş manada ele alan usûlîler de bunun hüccet olmasını imamın sözünün de içinde bulunmasına bağlamaktadırlar. Usûlî ulemanın ilklerinden olan Şeyh Müfid'in icma anlayışında da bunu görmek mümkündür. Her ne kadar Müfid de masumun kavlinin icmada bulunmasını şart koşmuş olsa da, ulemanın ittifakı daha geniş bir çerçevede gerçekleşmiş ve ahbârîlerin desteklediği "imamların muradını en iyi bilen onlara en yakın olandır" prensibinden uzaklaşmıştır. Ahbârîler, içinde

¹⁶⁸ Karaman, *Şiada Fıkıh Usûlü*, 338.

¹⁶⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, 280.

¹⁷⁰ Bahrânî, *Hadâik*, I, 36.

imamın sözünün bulunduğu icmânı kabul etseler de, imamların ahbarı varken buna gerek olmadığını ve bunun yol uzatmaktan başka bir işe yaramadığına işaret etmektedirler.¹⁷¹ Usûlî ekolün kurucularından olan Müfid, bu anlayışı ortadan kaldırmaya çalıştı. "*Evâilu'l-Makâlât*" ve "*et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh*" adlı eserlerinde İcmâyı ayrıca bir bahis ayırmış ve onu hüccet olarak kabul ettiğini açık açık söylemiştir.¹⁷² Müfid, icmâyı Kitap ve Sünnet'den sonra şer'î hüküm elde etme yollarından üçüncüsü olarak kabul etmektedir. Fakat bu icmanın geçerli olabilmesi için mâsum imamın kavlinin de orda bulunmasını şart koşturmuştur. Böyleki, ona göre imamın bu icmâyı muhalefetini bildirmemesi dahi yeterlidir.¹⁷³

2. Şerif Murtazâ'ya Göre İcmâ

Câferî ulemaya göre icma, bir asırda yaşayan bütün müctehidlerin dini-ameli bir hükümde ittifak etmeleri şeklinde tarif edilemez. Çünkü asıl şer'î delîl mâsum imamın kavlidir. İcmâ, bu kavli keşfetmeye, belli bir konuda masumun hükmünün ortaya çıkmasına vesile olursa, delîli bilmeye vasıta olması bakımından delîl olur. Bu manada icmâ, delîlin delîlidir.¹⁷⁴

Şerif Murtaza usûlî ekolün en bariz temsilcilerinden olup icmâyı destekleyen fakihlerdendir. Şunu da dikkatten kaçırmamak gerekir ki, Murtazâ İmamiyye mezhebinden olup aynı itikada mensuptur. Öyleki, o da hocası Müfid ve hatta ahbârî ekole mensup ulema gibi İcmânın hüccet olabilmesi için

¹⁷¹ Bahrânî, *Hadâik*, I, 36-37.

¹⁷² Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, IV, 121.

¹⁷³ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, IV, 121.

¹⁷⁴ Karaman, *Şiada Fıkh Usûlü ve Şer'î Delîller*, 336.

imamın da o icmada bulunmasını şart koşmuştur.¹⁷⁵ Masumun bulunmadığı icmânın hiç şüphesiz delîl değeri yoktur. Fukahanın icmâsı ancak imam o icmâda bulunması halinde geçerli olur.¹⁷⁶ Yukarıda da bildirdiğimiz gibi icmâda imamın kavli asıldır. Murtazâ bu konuda yalnızca, herhangi bir hataya cevaz vermemiştir. Çünkü böyle bir hataya yol vermek masumun hata ettiğı düşünçesine götürebilir.¹⁷⁷

İcmâ'ın "mâsumun kavlinin öğrenilmesine vasıta olması", ittifak edenlerin arasında mâsum imamın da bulunması, yahut ittifakı tasvip etmesi demektir. Bu noktada problem, ittifak içinde imamın da bulunduğunu, imamın icmâ konusu olan hükmü benimsemiş olduğunu kesin olarak bilmenin yolu ve metodudur. Çünkü bu husus kesin olarak bilinmedikçe, başka bir değişle İmâmın, ittifak edilen hükme muhalif olması ihtimali bulundukca ittifak delîl olamaz. Mâsumun kavlini keşfetme işinde takrir-tasvip yolunu sečen Müfit'den farklı olarak Murtaza imamın, ittifak edenler arasında bulunduğı bilgisine dayandığı için "duhûlî icmâ" denilen bu icmânın hıs yoluyla tesbit edileceğini ileri sürenlerin başında gelir. Bu usûle göre imam hayattadır. Kendisi bilinmese bile yaşadığı bölge bilinmektedir.¹⁷⁸ Böyle bir dönemde meydana gelen icma üzerinde yapılacak inceleme sonucu masumun kavlinin de icmâyâ dahil olup olmadığı tesbit edilebilir. Bu bilme yolu daha ziyade imamın bulunduğu asırda yaşayan kimseler için geçerlidir.¹⁷⁹ İcmâyı tesbit etmek isteyen alim bir konu üzerinde bütün hüküm açıklamalarını bizzat tesbit eder ve bu sözlerin arasında,

¹⁷⁵ Murtazâ, *ez-Zerîa'*, II, 154.

¹⁷⁶ Murtazâ, *Resâil*, III, 202.

¹⁷⁷ Murtazâ, *ez-Zerîa'* II, 153.

¹⁷⁸ Murtazâ, *Resâil*, I, 208.

¹⁷⁹ Murtazâ, *Zerî'a*, II,157; a.m., *Resâil*, II, 366.

özellikleri bulunan bazılarının sahiplerinin bilinmediğini görür ve böylece imamın ittifak edenler arasında bulunduğunu kesin olarak bilmiş olur. Yaşadığı bölge bilindiği zaman ise, bir yerleşim bölgesinde bulunanların ittifakları tevatür yoluyla nakledilir ve şahsen bilinmemekle beraber imamın da bunların arasında olduğu bilinir.¹⁸⁰

Şerif Murtazâ'nın takip ettiği bu metodla icmâyı tesbit etmek şîf-usûlî ulema arasında şöhret bulmuştur. Böyle bir ittifakta nesebi bilinen alimlerin imam olma ihtimali bulunmadıkça muhalefetleri icmâyı zarar vermez. Ancak kim olduğu bilinmeyen alimlerin muhalefetleri bunlardan birinin imam olma ihtimalleri bulunduğu için icmâ'ın gerçekleşmesini engeller.

3. Şeyh Tûsî'ye Göre İcmâ

Demişdik ki, mutekaddiminden olan fukahânın usûl eserlerinin bize kadar ulaşmış ilk örneklerinde icmanın tam bir tanımını tesbit etmek imkansızdır. Şeyh Müfid'in ve Şerif Murtazâ'nın eserlerine baktığımızda bunun doğrulandığını görmekteyiz. Şerif Murtazâ eserlerinde icmâyı fazlasıyla işlese dahi, icmâ'ya tarif vermemiştir. Bu bakımdan Şeyh Tûsî bu konuda ilk tarifi ortaya koyanlardandır. Tûsî *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde icmâyı tarif ederken şöyle demiştir: İmam dinin koruyucusu olması sebebiyle hiç bir asırda toplumdan uzak olmayacağına göre her asırda ulemanın ittifakla kabul ettiği her konu meşrûiyet kazanmaktadır. ¹⁸¹

¹⁸⁰ Murtaza, *Resâil*, II, 366-367.

¹⁸¹ Tûsî, *el-'Udde*, II, 602.

Tez boyu zaman zaman belirttiğimiz gibi ahabîler icmâ'ın mümkün olmadığı hususunda bazı değerlendirmelerden yola çıkarak, bunun imkansızlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Fakat Şeyh Müfid'le temeli atılan usûlî ekol mensupları bu iddiayı ortadan kaldırmak için her biri kendine has şekilde icmâyı savunmuş ve çeşitli yol ve metodlardan istifade etmiştir. Takrirtasvip metodu kullanan Şeyh Müfit'den, His yolunu tercih eden Şerif Murtazâ'dan farklı olarak Şeyh Tûsî icmâyı Kitap ve Sünnet'ten sonra muteber olarak kabul ettikleri üçüncü delîl gibi ısbat etmek için imamî lütûf prensibinden yola çıkmıştır.¹⁸² İmam her asırda toplumda mevcuttur. Böyleki, İlahî lütuf nasıl imâmın tayinini ve masum olmasını gerekli kılıyorsa, aynı şekilde onun gerçeğe aykırı bir fetvada iştirak etmesini imkansız kılar ve böyle bir ittifak karşısında sükut etmemesi ve gerçeği açıklamasını gerektirir.¹⁸³ Aksi halde imamın varlık sebebi ortadan kalkmış olur. İmam ya bizzat ortaya çıkarak, yahut da birisini vasıta kılarak muhalefetini açıklamadıkça icmânın onun hükmünü aksettirdiğine -lütuf prensibi icabı- kesin olarak bakılır. İmam olmadığı bilindiği müddetce bu ittifaka kim olduğu -bilinsin, bilinmesin- birilerinin muhalif olması icmâya tesir etmez.¹⁸⁴ Bu takdirde İcmâ, muhalefetini bildiren kişinin imam olduğu tamamiyle sabit olmadıkça geçerlidir. Fakat ittifak edilen hükme aykırı bir ayet ve hadisin bulunması halinde ittifak edilen hüküm geçerli olamaz. Çünkü imam, mezkur ayet ve hadis yoluyla muhalefetini açıklamış olur.¹⁸⁵

Şeyh Tûsî eserlerinde, kendi görüşlerinin yanısıra diğer mezhep görüşlerini de aktarmıştır. Bildiğimiz gibi Tûsî, usûlî ekolü olgunluk ve kemal

¹⁸² Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 175.

¹⁸³ Tûsî, *el-'Udde*, II, 603.

¹⁸⁴ Tûsî, *el-'Udde*, II, 630., Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 172.

¹⁸⁵ Tûsî, *el-'Udde*, II, 640-641.

derecesine ulaştırmış ve bu sayede şîf fıkhı ayrı bir özellik ve ilmî bir zihniyet kazanmıştır. O, kendinden evvelki dönem alimlerinin ve Sünni fukahanın tecrübelerinden istifade ederek şîf usûl ilmini geliştirmek için sentezci bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımın sonuçlarından birinci önemli özellik Tûsî'nin, döneminde hocası Murtazâ'nın metodunu tenkid ederek âhâd haberlerden istifade etmek gerektiğini ve bunun vacip olduğunu ileri sürmesidir. İkinci özelliği ise, icmâ'nı tam olarak ortaya koyması ve Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü delîl gibi değerlendirilmesidir. Tûsî'den önceki dönemlerde icmâ göze çarpsa da, onun kullandığı gibi açık ve geniş olarak ele alınmamıştır.¹⁸⁶ Bu konuda onun Sünni usûlcülerden etkilendiği açık olarak görölmektedir. O, icmâyı karşılaştırmalı şekilde işlerken imam Malik, Imam şafiî, Ebu Hanife ve Zâhirîlerin görüşlerinin yanında, hocası Murtazâ'nın görüşlerini de nakl etmiştir. Yani Tûsî Sünni ulema ile sıkı bir işliş ve iş birliği içinde çalışmıştır. Bu yüzden de o, dönemine kadar şîf ulemadan kimsenin iuzerinde durmadığı konuları işlemiş, bazı konuları ise daha geniş ve açık bir biçimde çalışmıştır. İcmâ bahsi de böyle konuların içine girmektedir. Böylece şîflerin daha yeni yeni teşekköl etmekte olan fıkıh usûlû bu döneme Müfid ve Murtazâ'nın sayesinde girdi. Bu yüzden daha önce şîf ulema tarafından redd edilen icmâ onların zamanında dahi meşrûiyet kazanmakla ilerlemiş sayılırdı. Onlar icmâyı sınır koyarak onun çerçevesini daraltmışlardır. Tûsî ise, zaman sınırlamasını kaldırarak Murtazânın yaptığı gibi yalnız imamın yaşadığı asırdaki icmânın geçerli olabileceği kanaatine son vermiş ve hatta imamiyye mezhep mensuplarınca kabul edilen imamın da icmâda bulunması şartını getirmiş

¹⁸⁶ Uyar, *Ahbârîlik*, 114-115.

olduğu lütuf prensibi ile biraz daha esneterek bu konunun sınırlarını genişletmiştir.

4. Karşılaştırma ve değerlendirme.

Bir olay meydana geldiği takdirde, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan şer'î bir hükmü elde etmek için başvurulacak üçüncü kaynak İcmâ'dır. Fakat Şîî ve Sünnî usûlcülerin İcmâ'ya verdikleri anlamlar birbirinden farklı gözükmemektedir. Sünnî usûlcüler tarafından kabul edilen İcmâ tarifine göre, İcmâ Peygamberin vefatından sonra herhangi bir asırda müslüman müctehidlerin bir olay hakkında şer'î bir hüküm üzerinde birleşmeleridir.¹⁸⁷ Nitekim Ca'feriyye'ye göre ise bu nitelikteki icmâ şer'î delîl teşkil etmez. Çünkü asıl delîl mâsumun sözüdür. İcmâ, bir görüşe göre İmamın toplum içindeki varlığı,¹⁸⁸ başka bir görüşe göre ise, kavlini içine alırsa,¹⁸⁹ ulemanın ittifakla kabul ettikleri hususlara meşrûiyet kazandırabilir.¹⁹⁰ İcmâyı kesin bir delîl olarak kabul etmeyen şîî ulema ise imamın kavlini keşfeden ve belli bir konuda masumun hükmünün ortaya çıkmasına vesile olan icmâ'yı redd etmektedirler. Bu şekilde vasıtalı bir metod takip etmeden imamların sözünden istifade edip onula amel etmek daha kolaydır. Bu manada icma yolu uzatmaktan başka bir şey değildir.¹⁹¹ Diğer bir gurup şîî ulema da icmâ'ya masumun kavlini keşf eden bir vasıta olarak baksalar dahi onu Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü muteber

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 173; Abdulvahab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlmu Usûlî'l-Fık)*, (çev. Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1973, 191.

¹⁸⁸ Tûsî, *'Udde*, II, 164.

¹⁸⁹ Allâme Hillî, *Mebâdiu'l-Usûl*, 190.

¹⁹⁰ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 171.

¹⁹¹ Muhakkik Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, 125-126.

delîl olarak almışlardır. Bu yüzden icmâ içinde imamın kavli veya tasvibinin yer alıp almadığını tesbit etmek amacıyla bir çok metod ortaya konuldu. Şîî ulema arasında bugün de en meşhur olan yollardan biri Şerif Murtazâ'nın keşf ettiği ve yukarıda açıkladığımız hıs yolu, diğeri ise başında Tûsî'nin geldiği ve yukarıda anlattığımız lütuf yoludur.

Esasen, icmâ ile ilgili incelemeler derinleştirildiğinde ve konu ile ilgili detaylara girildiğinde, usûlcülerin icmânın kaynak değeri üzerindeki görüşleri daha çok açıklığa kavuşmakta, başka bir deyişle icmânın kaynak değeri icmânın özelliklerine göre daha sıhhatli tesbit edilmektedir. Söz konusu V. asır şîî fıkıh usûlünün oluşmaya başladığı bir dönemde icmâ üzerinde incelemeler derinleşmemiş ve anlayış yerini bulmamıştı. İcmânın ilk tarifi Tusî tarafından yapılmıştı. Fakat sünnî alimlerinin usûl konusunda günümüze kadar ulaşabilen ilk eseri İmam Şâfiî'nin *Risâle*' si olsa da, sünnî usûl ilmi daha önce nüve halinde bulunmaktaydı. Bu yüzden usûlî konular dah genişlemesine işlenmiştir. Debûsî'nin, Serahsî (v.h.483)'nin, Pezdevî (v.h.482)'nin eserlerine baktığımızda icmâ'ın hüccet değeri hakkında onlar da aynı görüşü paylaşmışlardır. Onlar sahabenin icmâsını Kitap ve mütevatır Sünnet'le sabit olmuş hükmünde, sahabeden sonrakilerin icmâsını meşhur haber hükmünde, daha önce üzerinde ihtilaf edilmiş bir konuda icmânı ise haber-i vahid hükmünde değerlendirmişlerdir.¹⁹² Bu birliği şîî ulemada göremiyoruz. Örneğin, Ahbârî ulema icmânın en büyük savunucuları olan Tûsî, Murtazâ ve İbn idris gibi usûlcülerin aynı konuda farklı kanaatlere sahip olduklarını tenkit ederek bununla icmânın delîl olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁹³ Buna

¹⁹² Pezdevî, *Usûl*, III, 261; Serahsî, *Usûl*, I, 318-319.

¹⁹³ Bahrânî, *Hadâik*, I, 37.

karsılık, çağdaş şîî yazar Sadr ise, şîî doktrinler arasındaki farklara yöneltilen tenkitlere karşı çıkmakta ve bu ayrılığın sadece "şeklî yönden" olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁴ O, Ehl-i Sünnet'in icmâdaki otorite kaynağını "ümme'tin ismeti"nde görmekte, Şîa'nın ise "ismet"i masum imam'a izafe etmekte ve icmâyâ kaynak gücü veren amili icmâyâ masum imamın dahil oluşunda görmektedir. Bunun yanı sıra yazar, masum imamın icmâyâ dahil olup olmadığını bilme yolları hakkında şîâ doktrini içindeki görüşlere işaret ettikten sonra imamın gaybetinden sonraki devirlerde bu noktanın bilinmesi husundaki tikanıkları itiraf etti.¹⁹⁵

Teorik olarak icmâ, mezhep ayırımı gözetmeksizin bütün İslam müctehidlerinin görüş birliğidir. Nitekim icmâda bütün mezheplerin göz önünde tutulmasının gerektiği, usûlcüler tarafından yer yer açıkça ifade edilmektedir.¹⁹⁶ Şîî usûlcüleri zaman geçtikçe icmânın şekliyle ilgili şartları ne kadar genişletseler de ulemanın her hangi bir konuda ittifakı söz konusu olduğunda bu icmânın içinde imamın mevcudiyetini düşünme esasının bulunması gerektiğini ileri sürmektedirler. Murtazâ, icmânın daha ziyade imamın bulunduğu asırda yaşayan kimseler için geçerli olabileceğini savunup icmânın ittifak çerçevesini daraltmış, Tûsî ise imamın her asırda mevcut olduğu prensipini getirerek zaman sınırlamasını kaldırmıştır. Bütün bunlara rağmen imamın yahut kavlinin icmâda bulunması doktrini bugün de İmamiyye'nin İcmâ anlayışının birinci unsuru olarak devam etmektedir. Şunu da söylemeliyiz ki, İcmâ anlayışı bu dönemde hazırlık sayfasını çevirerek olgunluk dönemine

¹⁹⁴ Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 42.

¹⁹⁵ Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 42.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 182.

başlamıştı. Şeyh Tûsî'nin sayesinde sona eren hazırlık dönemi, İbn İdris tarafından olgunluğa doğru ilerlemiştir.

IV. Akıl.

A. Akıl Kavramı ve Delîl Olarak Kullanışı.

Akıl, bir felsefe ve mantık terimi olarak *"varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç"* demektir.¹⁹⁷ Akıl, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak ahlakî, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.

Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan onun bütün davranışlarına anlam kazandıran ve dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıldır. Kur'an-ı Kerim *el-Ankebut* 29/43'de "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler. Bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kafirleri, *el-Bakara* 2/171'de "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler." şeklinde tarif etmiştir. Allahu Taâlâ aklını kullanmayanları kötü bir azap vereceği¹⁹⁸ ile uyarmış, akıllarını kullananların azaptan kurtulacaklarını belirtmiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *D/İA*, İstanbul 1989, II, 238.

¹⁹⁸ Yunus 10/100.

¹⁹⁹ Mülk 67/10.

Şeyh Müfid, akıllı insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi sayarak nübuvvet ve Peygamberlerin gönderilmesinin vacipliğinin akıl vasıtasıyla tesbit edileceği görüşünü savunmaktadır. Hayvanların, akıl hastalarının ve çocukların aklıllı olmamaları sebebiyle mükellefiyyetten uzak olmaları aklın özellikle dinde taşıdığı önemi daha açık bir şekilde göstermektedir.²⁰⁰

Eger akıllı, insana verilmiş olan ontolojik bir imkan şeklinde tanımlamak mümkünse, insanın davranışlarını yönlendiren yargıların teşekkül etmesinde önemli roller oynayan bu melekeye verili akıl denilir. İslam düşünce geleneğinin önde gelen akımlarından Kelam, Mu'tezile ve Selefiye'ye göre verili akıl insana özgüdür ve insanla birlikte vardır. Meşşâî ve Sufî bakış açısına göre ise akıl insana özgü olmakla birlikte ontolojik kökeni itibariyle insandan evvel ve hatta varlık aleminin varoluş düzeylerine çıkmasından önce de vardı. Çünkü bu her iki akıma göre Allah'ın ilk yarattığı şey Akıl²⁰¹'dir.²⁰² Reyşehri'ye göre de, Allahu Taâlâ'nın ilk yarattığı şey ve en sağlam esas olan akıl²⁰³ hakkında Mutezilîler "iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen bir yetenektir" şeklinde tanım vermektedirler. Mutezilî yaklaşım tarzına göre Allah'ı bilmeyi gerekli kılan akıldır. Bu bilme imkanını farz olarak insana yükleme de aklın ortaya koyduğu bir hükümdür. Aslına bakılırsa Allah nazar yoluyla bilinir ve bu nazarın da akılla bilinmesi görüşü Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından da

²⁰⁰ Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Din*, Daru'l-Âlemiyye, Beyrut 1992, s.72.

²⁰¹ Buna *el-Aklü'l-Evvel* denir.

²⁰² Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, 263

²⁰³ Muhammedî er-Reyşehri, *Mîzânü'l-Hikme*, Mektebu'l-İlâm el-İslâmî, I bsk, Tehran h.1404, VI, 396.

kabul edilmiştir.²⁰⁴ Bu tariflerden anlaşıldığı kadarıyla Mutezile kelamcıları, akıl mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı saymışlar. Nazzam ise, bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir.²⁰⁵ Sii usûlcülerin Mutezilî kelamcıların tesiri altında kaldıklarını itiraf etmeseler de onlardan etkilendikleri eserlerinde kendisini göstermektedir. Böyleki şîî kelamcılarının çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım Şîî kelamcılarına göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhi bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur.²⁰⁶ Onlara göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da manaları kavrar.²⁰⁷

Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edip bilince, idrak sahiplerinin en kamli olan Allah'ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükm olunur. Çünkü, O, akıllı yaratmıştır ve akıl sahiplerinin en kamilidir. O'nun kötü olarak bildiği her şeyi iyi ve güzel olarak idrakte bulunan akıllar birleşemez. Böylece iyi ve güzel olduğu idrak edilen fiil yerine getirenin öğülmeye layık olduğu fiildir. Kötü olduğu idrak edilen fiil de yapanın yerilmeyi, kınanmayı hak ettiği fiildir. Burada iyi ve kötünün manası budur. Allah'ın bir fiil sahibini övmesi, mükafatlandırması, yermesi ise cezalandırması demektir. Yani övme mükafatlandırmaya, kınanma cezalandırmaya eşittir. Şu halde aklın

²⁰⁴ Hüseyin Atay, *Bilgi Teorisi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 19 XXIX/6-7.

²⁰⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 27.

²⁰⁶ Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme*, VI, 395.

²⁰⁷ Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme*, VI, 410 vd.

husun ve kubhunu idrak ettiği fiilin faili yine aklın delaleti ve rehberliği ile anlaşıldığına göre Allah tarafından mükafat ve ceza görecektir. Medih ve zemmin bundan başka manası olamaz. "Allah ve Rasulü'ne itaat" gibi aklın hsnn idrak ettiği bir konuda Kitap ve Sünnet'te emirlerin gelmiş olması te'yid maksadına yöneliktir, yani bu emirler tess emrine değil, teyid yahut irşad emirleridir.²⁰⁸

Mutezili kelimcilerinin akıl kavramına yükledikleri anlamlara değinmemizin sebebi, tezimizde işlediğimiz ilk şi usûlcülerinin, fakhden daha çok kelimci olmaları ve mutezili keliminden esinlenmiş oldukmarı içindir. Çünki fıkıh usl sahasında Sünni ulemadan geri kalan şi ulema V. asırdan itibaren şeyh Müfid, şerif Murtazâ ve şeyhu't-Tâife et-Tûsî tarafından geliştirilmeye başlamıştı. şeyh Müfid kelimci olsa bile fıkıh usûlüne duyulan ihtiyaç sonucu *Tezkire bi Usûli'l-Fıkıh* adlı risalesi ile şi fıkıh usûlünün temelini atmıştır. Talebesi şerif Murtazâ da fıkıh usulünü kelâm yoğunluklu olarak çalışmıştır. Ancak Tûsî döneminde şi fıkıhı vs'at bulmuştur.

şi düşünce tarihinin iki önemli kolundan biri Ahbârîlik, diğeri ise Uslliktir. Ahbârîlik imamların ahbryla uğraşan bir hareket olması sebebiyle, dinin, ancak bu yolla anlaşılabileceğini ileri sürerek akla dayalı yorum ve disiplinlere hayat hakkı vermemiştir. Bu sebepten h.V/m.XI. asrın başlarına gelinceye kadar, İmam ulemanın büyük coğunluğunun aklî istinbât ve tahll metodlarını reddettikleri, bilinen bir gerçektir. Ahbârîler aklın şer'i hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek ondan istifade etmenin hiç bir şekilde

²⁰⁸ el-Muzaffer, *Usûl*, I, 188, 200, 217 vd; II, 109-116; el-Amil, *A'yanu'ř-şfa*, 113; Murtazâ, *Resûl*, I, 210; II, 91.

mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Din işlerinde akla itibar eden kimsenin doğrudan ziyade hataya daha yakın olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰⁹

Ahbârî ve usûlîler arasındaki tartışmalar daha çok akıl delîli etrafında cereyan etmektedir. Usûlî ekol ahbârîlere karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktı. Ahbârîler Kitap ve Sünnet'ten başka delîl kabul etmezlerken Usûlîler Kitap ve Sünnet'ten başka bir de İcma ve Akli şer'î delîl olarak kabul etmektedirler. Bununla birlikte usûlîlerin başından itibaren akli, çok açık bir şekilde diğer üç delîlin yanında, müstakil bir delîl olarak kabul etmedikleri hususu da burada belirtilmesi gereken en önemli gerçeklerden biridir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Şîî alimler VI. asrın sonlarına gelinceye kadar akli şer'îatta fıkha ait hususlarda müstakil bir delîl olarak kabul etmediler. Şöyleki müstakil delîl olarak akli, diğer üç delîlin yanında açık bir şekilde zikreden İbn İdris Hillî(v.598/1201-2)'dir.²¹⁰ Ona kadar usûlî düşüncenin prensiplerini derli toplu bir şekilde ortaya koyan şahıs Şeyh Müfid'dir. Çünkü Müfid'in hocaları İbn Ebî Akîl ve İbn Cüneyd, ictihad kapısını aralayarak akli istidlal metodunu ortaya koyan ilk şahıslar olsalar da, düşünceleri ahbârîler tarafından kötü karşılanarak tepki gördü. Onların görüşleri sistemli bir şekilde ortaya konulmadığı için hâkim muhafazakar çevreler tarafından dışlandı.²¹¹ Müfid ise, sistemli bir şekilde akla ilk işaret eden kişidir. Bununla birlikte o, şer'î delîllerin Kitap, Sünnet ve İcmâ olmak üzere üç asıldan ibaret olduğunu ve aklın ise ancak bu asıllara ulaştıran üç yoldan birisi olduğunu zikretmiştir. Diğer ikisi ise lisan ve ahbârdır.²¹² Görüldüğü gibi Müfid akli, diğer üç delîlin yanında müstakil bir delîl olarak

²⁰⁹ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 215.

²¹⁰ Uyar, *Ahbârîlik*, 120.

²¹¹ Câbirî, *Fikru's-Selefi*, 194.

²¹² Müfid, *Tezkire*, 28, *Keracikî*, *Fevaid*, II, 15.

zikretmeyip, sözkonusu üç asıldan şer'î hükümlerin çıkarılmasında sadece bir vasıta olarak kabul etmiştir. Murtaza Allah'ı bilmede akletmenin gerekli olduğu hususunda Müfid'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, akletmenin tek ve vazgeçilmez yol olduğu düşüncesiyle ondan ayrılır.²¹³ Murtazâ Dinin temel esaslarının sadece akılla kurulabileceğine dair tezi kabul etmek suretiyle akli müstakil ve bağımsız bir delîl haline getirmiştir. Müfid'den farklı olarak o, vahiy tarafından desteklenmeksizin, sadece akıl kanalıyla Allah'ı ispatlamanın mümkün olduğunu savunmaktadır.²¹⁴ Murtâzâ inanc yahut kelami konularda, yani dinin temel esaslarının sadece akıl tarafından kurulabileceğine dair Mutezili tezini tamamen kabul etmek suretiyle, akli müstakil ve bağımsız bir delîl haline getirirse de, şer'î hüküm istinbâtına gelince akla ancak değerlendirme aleti gibi bakmaktadır. Şöyleki hadisleri, sihhat derecesini tayin etmede akli kullanmıştır. Hadisi akılla karşılaştırdıktan sonra akla aykırı bir durum yoksa Kur'an gibi güvenilir bir delîlle değerlendirmek gerektiği görüşündedir.²¹⁵ Daha sonra gelen talebesi Tûsî'ye o, akli şer'î hükmün delîlleri arasında zikr etmemiş ve hatta onun için ayrı bir bahis bile ayırmamıştır. Onun fikrinde akıl, ahkama dair hususlarda müstakil bir asıl olarak daha henüz kabul edilmiş değildir. O, kitabının giriş bölümünde "bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'î delîlin delîl olduğunu idrak eden" bir bilgi kaynağı olarak akla atıfta bulunmuştur.²¹⁶ Görüldüğü gibi Şeyh Müfid'den sonra şîî usûlcüler akli şer'î delîl olarak zikr etmişlerdir. Fakat müstakil delîl olarak akıldan neyi kast ettikleri açık olarak bilinmemektedir. ilk dönem usûlî

213 McDermott, *The Theology*, 373-374.

214 McDermott, *The Theology*, 377.

215 Murtazâ, *Resâil*, I, 211., ay.m. *Zerîa'* 498-500.

216 Tûsî, *el-'Udde*, I, 101.

düşüncesinde aklın şer'î hükümleri belirleme ve ortaya koymadaki yeri pek o kadar net değildir ve bu konuda ilk adımı atan İbn İdris Hillî (v.h. 598)'dir. O, Akıl dördüncü delîl olarak zikr etmiş, fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır.²¹⁷ Bu konu Muhakkik Hilli (v.h. 676)ve Şehid Evvel (v.h. 786) gibi alimler tarafından geliştirilmiş ve ancak h.VII /m. XIII. asrın birinci yarısında yaşayan Seyyid Muhsin el-Kâzımî ve öğrencisi Muhammed Taqi el-İsfahani gibi usûlcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.²¹⁸ Buna göre bir tarif yapılması gerekirse, *Şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran aklî kaziyyedir*. Tarifi daha açık anlayabilmek için aklî delîlin kısımlarını görmek gerekecektir. Şer'î hükmün sabit olduğu aklî delîl iki kısma ayrılmaktadır:

1. Müstakil aklî delîl. 2. Müstakil olmayan aklî delîl.²¹⁹

Buradaki akıl mantıki kıyastan başka bir şey değildir. Bir mantık kıyasında iki öncül (mukaddime) ve bir netice bulunur. Eğer mukaddimenin ikisi de şer'î bilgi yahut hüküm olup hiç biri akla dayanmıyorsa, bu delîle şer'î denir. Aklî delîlde ise mukaddimelerin her ikisi veya birisi şer'îatın beyanına dayanmaksızın aklî olması gerekir. İşte mukaddimelerinin her ikisi akli olursa, buna müstakil aklî delîl denir.²²⁰ Örneğin: Adaletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir. (Küçük öncül). Aklen icrası güzel olan her şeyin şer'an da icrası güzeldir. (Büyük öncül). Adâletin icrası şer'an güseldir, gereklidir. (Netice).

²¹⁷ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 110.

²¹⁸ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 113.

²¹⁹ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 187.

²²⁰ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 187; M.R.Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 115; Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Din*, ed-Dâru'l-Alemiyye, Beyrut 1992, 76.

Bu mantıkî kıyas usûl ilminin değil, kelâm ilminin konusu olması sebebiyle konumuzun dışında kalmaktadır.

Mukaddimelerden biri aklî, diğeri şer'î olursa buna müstakil olmayan aklî delil denir. Örnek: Şu fiil farzdır. (Küçük öncül). Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer'an farz olması aklen gereklidir. (Büyük öncül). Şu fiilin mukaddimesi şer'an farzdır. ²²¹

Böylece Usûlîlere göre nakil esas olması gerekirken akıl esastır. Şöyleki, Usûlîler aklî delille istidlalde bulunup nakli delili daha sonra onu teyid edici olarak getiriyorlar.²²² Akılla nakil çatıştığında usûlîler nakli akla uygun düşecek şekilde tevil etmeye çalışıyor ve böyle bir çelişkinin mümkün olmadığını ifade ediyorlar.²²³ Ancak bu hiç de ilk üç delille baş vurmaksızın akıl delilinden hüküm istihrac ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, onlar diğer üç delilde herhangi bir hükme rastlıyamayınca, akıl deliline müracât ederler. Zaten ibn İdris de bunu gayet açık bir şekilde ifade etmiştir.²²⁴

Şîî toplumunda aklın delil gibi hüccet değeri kazanması ancak V. asırdan sonra ibn İdris Hillî tarafından başlatılan hareket sonrası mümkün oldu. Çünkü ilk dönem usûl uleması bunun için daha zeminin yaranmadığı görüşünde idiler.

²²¹ Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şir'î Delliler", 340-341.

²²² Bahrânî, *Hadâik*, I, 125.

²²³ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 214-215.

²²⁴ Uyar, *Ahbârîlik*, 282.

B. Câferî Usûl Alimlerinin Akıl Anlayışı

1. Şeyh Müfid'e Göre Akıl

Caferî fıkına ve kelamına aklî delîllerden istifade etme metodunu ilk defa uygulayan şahıs ibn Ebî Akîl ve onun yolunu çağdaşı ve talebesi olan İbn Cüneyd'dir. Bilindiği gibi onun dönemindeki şîî alimlerin yegane metodu ahbârı toplayıp onunla meselelere çözüm yolları bulmaktan ibaretti. Bu yüzden onlar Kadimeyn (iki eski) olarak isimlendirilirler. Şeyh Müfid ise onların talebesi gibi hocalarının açmış olduğu yolu takip ederek akli metodları sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk şahıs oldu. Müfid'in bu konuda yeri değerlendirildiğinde Bağdatın entellektüel atmosferinin onda yansıdığını görebiliriz. Çünkü Müfid'in zamanında Bağdat medresesi Şîî düşüncesinin en önemli merkezi haline gelmişti. Hatta Bağdat yalnız şîî düşüncesini değil İslam düşüncesinin diğer unsurlarını da barındıran bir yerd. Müfid, burada diğer guruplarla da temasa geçmiş ve kendi sistemini kurarken bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir.²²⁵ Onun görüşlerini temsil eden Bağdat ekolü akıldan istifade etmek hususunda Basra ekolünden daha az radikal bir konumdadır.

Şîî düşüncesinin iç bünyesinde değerlendirilecek olursa Müfid, yaşamış olduğu toplumda bir taraftan ilk İmâmî kelamcıları olan Mutezilî görüşleri; diğer taraftan Saduk tarafından temsil edilen Kum gelenekcilerinin görüşleri olmak üzere iki yönlü bir mîrâsın vârisi idi.²²⁶ Zamanında kelama dayalı Şîî düşüncesinin yegane temsilcisi olan Müfid, muhaddislerin reîsi ve Kummîlerin lideri durumundaki Saduk'tan dersler almıştır. O, aklî ve kelâmî düşüncüyü hakim kılabilmek için hocası Saduk'u bile tenkit dışı bırakmamıştır. Onun

²²⁵ McDermott, *The Theology*, 51.

²²⁶ McDermott, *The Theology*,.

Risâletu'l-İ'tikad adlı eserine reddiye olarak *Tashîhu'l-İ'tikad* adlı eserini yazmıştır. *Mesâilu's-Sereviyye* adlı eserinde ise bu tenkitlerini daha da yoğunlaştırmıştır.²²⁷ Müfid ile hocası Saduk arasında en büyük farklılık, Müfid'in gelenekçi düşüncenin bazı unsurlarını kabul etmesine rağmen, akla dayalı kelama daha fazla ağırlık vermiş olmasıdır. Herhangi bir meselede hem akıl ve hem de haberle çözümlenebilir durumda olduğunda, Saduk'un hilafına o, akli tercih ederek, haberi destekleyici olarak nakledecektir.²²⁸

Bütün bunlara rağmen, Müfid'in döneminde akıl delîli müstakil bir delîl olarak kullanılmamıştır. Bu sebeple Müfid kıyasa ilave olarak, re'y ve ictihada da karşı çıkmış²²⁹ ve akli, şer'î hüküm elde etmek için bir delîl olarak değil, ancak nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. Müfid'e göre asıl şer'î delîl üçtür: Kitap, Sünnet ve İcmâ. Akıl ise, şer'î delîllere ulaşabilmek için üç yoldan birincisidir. Diğer ikisi ise Lisan ve Ahbâr'dır.²³⁰ O, akletme sayesinde lisanı bilen her kesin nassı anlayabileceği görüşünü ileri sürmektedir.²³¹ Aklın hem inancın temel prensiplerini ve hem de ahlâki vecibeleri anlamada, yalnız başına yeterli olouğu düşüncesine karşılık, o, Bağdat Mutezilesini tercih ederek nazarın kullanılmasını savunmuş ve aklın ancak vahiyle birlikte dinî bilgi ve gerçekleri anlayabileceğini ileri sürmüştür.²³²

Müfid, akıl konusunda hocası Sadukla talebesi Murtaza arasında orta yolu takip etmiştir. O, bilgiye ulaşmak için vahyin mutlaka gerekli olduğu

²²⁷ Daha fazla bilgi için bk. McDermott, *The Theology*, 41, 367.

²²⁸ McDermott, *The Theology*, 368.

²²⁹ Müfid, *Tezkire*, 43.

²³⁰ Müfid, *Tezkire*, 28.

²³¹ Müfid, *Tezkire*, 29.

²³² McDermott, *The Theology*, 7-8.

konusunda Sadukla aynı görüşü paylaşıırken, diğer taraftan doğru sonuçlara ve ahlâki sorumluluklar hakkındaki ilk prensiplere ulaşabilmek için akla da ihtiyac olduğunu belirtmektedir. Müfid, öncüllerde ve sonuçlarda, aklın vahyin yardımına ihtiyacı olduğunu özellikle vurgulamıştır.²³³

Müfid, akli idrak etme bakımından nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nazarî akıl Şâri'nin beyanına gerek kalmaksızın idrak ettiği bedîhiyata dair hususları içermektedir. Nazarî akıl şer'î hükümler arasında ilişkiyi anlamada gereklidir. Amelî akıl ise, mutlak olarak Şâri'nin beyanına dayanmak zorunda kaldığı hususlardır.²³⁴ Burada aklın, vahyin yardımı olmadan şeriattan müstakil olarak söz konusu şeyleri kavraması mümkün değildir. Şöyleki akıl, husun ve kubuhu anlamada yeterli olabilir. Fakat anlamış olması amelî akılla şer'î hüküm verebilir anlamına gelmez. Çünkü ceza ve sevap yalnız şariat kanalıyla olabilir.²³⁵ Dolayısıyla, Müfid, vahyin desteği olmadan aklın dinî bilgi ve gerçekleri anlayamayacağını ileri sürmüştü ve akli şer'î delil olarak değil, yalnız delîle ulaşmak için bir vasıta olarak görmüştür.

2. Şerif Murtazâ'ya Göre Akıl

Murtazâ'dan önceki ulema dikkate alındığında, Kuleynî ve Saduk tamâmen nassa dayanmalarına rağmen, Müfid akılla vahyi birleştirmiştir. Murtazâ da Müfid kadar ahbariliğe karşı mücadele etmiş ve ahbârîliğin zayıflamasında önemli bir rol oynamıştır. Ona göre Şiâ ve muhaliflerinin hadis kitapları, bir takım yanlışlar ve gerçek dışı hususlar içeren hadislerle doludur.

²³³ Müfid, *el-A'kl*, 90-91.

²³⁴ Müfid, *el-A'kl*, 73. Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 187-188.

²³⁵ Müfid, *el-A'kl*, 78-79.

Bütün bunlardan sonra ona göre, her bir hadisi ilk olarak akılla karşılaştırmak gerekir. Eğer akla aykırı bir durum olmazsa, ancak bundan sonra Kur'an gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerekir. Onun akla Müfid'den daha çok önem vermesi, mensup olduğu Basra Mutezili ekolünden kaynaklanmaktadır. Bu ekolün takip ettiği metod Bağdat ekolünden daha radikaldir. Bu yüzden Bağdat ekolünü tercih eden Müfid, kendinden önceki geleneksel İmamî düşünceye daha yakın bir çizgi takip etmiştir. Murtazâ ise akla ve aklî bahislere çok ağırlık vermiş ve tartışmalarında hadise nadiren başvurmuş ve başvurduğunda bile, ona yardımcı bir kaynak gözü ile bakmıştır.²³⁶ Bu ekolün etkisinde kalan Murtazâ akli, araz olarak nitelendirmekte ve insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı olarak görmektedir.²³⁷ O, ilk eğitimini Müfid'den yapmasına rağmen, Abdülcabbar gibi İmâmî olmayan Mutezile ulemasından da dersler almıştır. Bundan dolayı o, akılcı Basra ekolünü tercih ederek akli tamamen bağımsız hale getirmiştir. O, Allah hakkında bilgiye ulaşmak için insanın ilk görevinin aklının kullanması olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle dinî bilgiye ulaşmak vahiy tarafından desteklenmeden de mümkün olabileceğini söylemektedir.²³⁸

Murtazâ'ya göre dini sorumluluğun başlangıç noktası, Allah'ı bilmek için akli kullanmaktan ibarettir ve ahlâkın, başlangıçta hiç bir fonksiyonu yoktur. Bu yüzden Allah'ın bilgisine ulaşmanın tek yolu akıldır. Müfid'in yasaklamasına rağmen o, Allah'ın isim ve sıfatlarını tamâmen rasyonel zemine dayandırmanın caiz olduğunu savunur. Ona göre insan, Allah hakkındaki zorunlu bilgiye, onun

²³⁶ McDermott, *The Theology*, 396.

²³⁷ Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Müessesetu's-Sâdık, Tahran h.1410, II, 8.

²³⁸ McDermott, *The Theology*, 374-375.

haricindeki bütün şeylerin fânî olduğu düşüncesinden ulaşır. Bu bilgiye taklitle ulaşan kişi Allah'ı bilmiş sayılmaz ve bunun üzerine de, vacip olan bilgiyi elde edemediğinden dolayı kâfir olarak kabul edilmesi mukadderdir.²³⁹ Kısacası, ona göre Allah'ı bilme yolu sadece akıl ile ve o akli, inancın oluşmasının başlangıç noktası olarak görür.

Mutezile ekolünden etkilenen Murtazâ husun ve kubuh nazariyesini aklın çerçevesi dahilinde inceleyerek onun savunucularından biri olmuştur.

Husun ve kubuh nazariyesi, aklın gücü ve sınırıyla ilgili olup ahlâkî ve usûlîler arasında en tartışmalı konulardan biridir. İnsan fiillerinin husun ve kubuh açısından değerlendirilmesinde, bu ekollerin birbirinden tamamen farklı düşündükleri dikkat çeker. Ahlâkîler, ilâhî adâleti inkar etmemekle birlikte, şeriatın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek husun ve kubuhunu idrak edemeyeceğini iddia etmekte ve aklın varabileceği en son noktanın yalnız iyilik ve kötülük olayını tesbit edebilmek olabileceğini ileri sürmektedirler.²⁴⁰ Usûlî ekolün temelini atan Şeyh Müfid bu konuda ahlâkîliğe yakın bir çizgide bulunsa da, Murtazâ, Mutezilî ekolden etkilenerek tamamiyle Mutezilenin iyilik ve kötülük nazariyesini savunmuştur. Şöyle ki, ona göre insan irade hürriyetini iyi yönde kullanabilmek için iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip olmalıdır.²⁴¹ Aklın idrak edip failini medih ve zemm ile hükmettiği bir şey aynısıyla şeriat için de geçerlidir.²⁴² Dolayısıyla, aklen vacip

²³⁹ Murtazâ, *Resâil*, I, 127.

²⁴⁰ Garâvî, *Masadiru'l-İstinbât*, 189.

²⁴¹ Murtazâ, *Resâil*, I, 369.

²⁴² Murtazâ, *Resâil*, I, 382.

olan şer'an da vacip, aklen kabih olan ise şer'an haramdır. Bu genellikle Usûliler tarafından kabul edilen bir görüştür.²⁴³

Şunu da zikr etmeliğiz ki, Şerif Murtazâ akli müstakil olarak çalışmadığından dolayı onun ismi akli, delîl olarak kabul edip şer'î delîllerden dördüncüsü gibi kabul eden usûlcülerle beraber geçmemektedir.

3. Şeyh Tûsî'ye Göre Akıl

Kelâmî ağırlıklı da olsa, ilk olarak usûlî düşüncenin prensiplerini dizgesiz de olsa toplu bir şekilde ortaya koyan Şeyh Müfid olduğundan akla ilk işaret eden kişi de odur. Ondan sonra akli bağımsız ve müstakil yapan Murtaza'nın akılla ne kastettiği tam olarak bilinmemektedir. Daha sonra gelen Tûsî ise, bu konuda Müfid'in görüşünü ve Murtazâ'nın görüşüne tercih etmiştir. Şöyleki, şer'î delîller ona göre Kitap, Sünnet ve İcmâ olmak üzere üçtür. O, Akli şer'î hükmün delîlleri arasında zikr etmemiş ve *el-'Udde*" nin usûl konusunda o döneme kadar yazılmış olan en geniş ve ihateli kitap olmasına rağmen, onun için ayrı bir bahis bile ayırmamıştır. Onun ifadelerinden anlaşıldığı gibi kendi döneminin zihniyeti akli ahkâma dair hususlarda müstakil bir delîl olarak kabul etmeğe hazır değildir.²⁴⁴ Tûsî akli, yalnız iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek şekilde nitelendirmiştir. Örneğin: İnkarcılık, zülüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabittir. Akıl, katl ve zulmün kubuh (haram) olduğunu bilir. Fakat herhangi bir konuda şer'î hüküm vermek gerektiği zaman Akıl şer'î delîl olarak değerlendirilemez.²⁴⁵

²⁴³ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 186.

²⁴⁴ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkıh*, 110.

²⁴⁵ Tûsî, *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâm, Kum ts, 83.

Şeyh Tûsî Fıkıh usûlünün hazırlık dönemine bir nokta koyarak kemal ve olgunluk dönemini başlatmıştır. Onunla şîî fıkıhı ayrı bir özellik ve ilmî zihniyet kazanmıştır. İbn Ebî Akîl ve İbn Cüneyd'in Şîa tarafından **ilk müctehidler** olarak kabul edilmelerine rağmen, usûl ilminin gerçek kurucusu Şeyh Tûsî'dir. O, icthad ismini kullanmamakla birlikte, ondan sistemli bir şekilde istifade eden ilk şîî alimidir.²⁴⁶ Tûsû'nin bulunduğu dönem, sadece rivayetlerin nakliyle yetinen bir anlayıştan daha üstün bir anlayış dönemine geçiş sürecidir. O, rivayet metnini nakilden ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak Şîî fıkıhını daha geniş bir platforma taşımıştır. Sünnî fıkıhından büyük ölçüde faydalanmış ve şîî fıkıhını genişletmek için şîî fıkıhından çok önce yararlanarak gelişmiş olan Sünnî fıkıhından istifade etmiştir Tûsî'nin icthada yumuşak yaklaşımı da bu yüzden olmalıdır. O, Kıyas ve İctihad bahislerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini zikr etmiş, söz kendisine gelince, usûlünde şer'î delîl olarak kıyas ve icthada yer olmadığını ve şer'î hükümlerin istinbâtında onlardan istifade etmeğin yasak olduğunu söylemektedir.²⁴⁷ Onun fikrinde, Hz. Peygamber kıyas ve icthada cevaz vermemiştir ve bu yüzden ne onun döneminde, ne de ondan sonra icthad ve kıyasla amel etmek câiz değildir.²⁴⁸

Gördüğümüz gibi Tûsî, Kıyas'a ayrıca bir bahis ayırıp onu incelese de mezhebinin kurallarına uymadığı için kabul etmemiş, akli kıyasa tercih etmiştir. Akla bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'î delîlin delîl olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.

²⁴⁶ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkıh*, 112.

²⁴⁷ Tûsî, *el-'Udde*, I, 8-9; II, 733.

²⁴⁸ Tûsî, *el-'Udde*, II, 733.

4. Karşılaştırma ve değerlendirme.

Şîî kaynaklar şer'î delillerin dördüncüsü olarak akı, sünni kaynaklar ise, kıyası zikretmişlerdir. Sünnî usûlcüler genellikle kıyası bir delîl olarak benimsemişler, buna karşı Gazzalî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir.²⁴⁹ Gazzalî hükümlerin dayandığı kaynakları zikr ederken Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü delîl olarak Kıyas'ı değil Akıl zikr etmiştir.²⁵⁰ Ona göre Kıyas şer'î bir delil değil, lafzın mana ve mefhumundan hüküm çıkarma metodudur.²⁵¹ Onların her ikisinin akıldan maksatları asl-ı berâettir; yani hüküm getiren bir delîl bulunmadıkça hükmün ve yükümlülüğün bulunmadığına aklın hükmetmesidir.²⁵² Şevkânî'ye göre, Akıl naşsın dayanağı ve hem de aslî bir dayanaktır.²⁵³ Şer'ât gelmedikçe dini hükmün de bulunmayacağı aklen sabittir. Bir konuda şer'î hüküm yoksa, şer'î hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu aklın bu genel hükmünün teşmilinden çıkarılmakta ve bu delîle akıl da denilmektedir. Buna göre akıl dinî hükme delîl ve kaynak olmakta, dinî hüküm bulunmadığını gösteren bir delîl olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁴

²⁴⁹ Karaman, "Ca'feriyye", DİA, VI, 7.

²⁵⁰ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, 316-317.

²⁵¹ استمرار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس şeklinde ifade edilen metin için bk. Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

²⁵² اما العقل فلا يدل علي الأحكام الشرعية بل يدل علي نفي الأحكام عند انباء السمع فبسمية العقل أصلا من أصول الأدلة

şeklinde ifade edilen metin için bk. Gazzalî, *el-Mustasfâ*, I, 100, 226 vd; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul ilâ Tahkiki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, 236 vd.

²⁵³ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 222.

²⁵⁴ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, 279, Karaman, "Şîada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", 339.

Şîî usûlcüler ise, Sünnî usûlcülerin kıyasını redd etmiş ve Akli delîl olarak zikr etmişler. Önce şunu söylemeliğiz ki, Tezimizde çalıştığımız dönem h.V.-VI. asırları kuşatmaktadır. Bu asırlar şîî fıkıh usûlünün ortaya çıktığı dönemdir. Bu yüzden de akli delîl olarak zikr edenler ondan neyin kastedildiğini tam olarak ortaya koymuş değillerdir. *Tezkire bi Usûli'l-Fıkıh* isimli risalesinde Şeyh Müfid akli dördüncü şer'î delîl olarak değil, Kitap, Sünnet ve İmamlarının kavli bulunan delilleri anlama ve bunlardan hüküm çıkarma vasıtalarından birisi olarak zikr etmiştir. Şerif Murtazâ akli bağımsız ve müstakil duruma getirse de, hiç bir açıklamada bulunmamış ve akla iyiyi kötüden ayırma yeteneği gibi bakmıştır. Tûsî ise, akli, husnu ve kubhu ve şer'î delîlin delîl olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı şeklinde tanımlamıştır. Akli dördüncü delîl olarak ancak İbn İdris Hillî zikretmiştir, fakat o da kavramı açıklığa kavuşturmamıştır.

Bütün İslam bilginleri akli, insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakta mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiç bir sorumluluğun yüklenmeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.²⁵⁵ İslâm ceza hukukunda akıl ve irade fonksiyonlarından mahrum olanların fiillerinden cezâî yönden sorumlu tutulmaması dikkat çekmektedir. Kişinin fiillerinden cezâî yönden sorumlu tutulması onun mükellef olmasına, yani *temyiz kudretine vehürr iradeye* sahip olması ön şartına bağlıdır.²⁵⁶

²⁵⁵ Muhammed el-Hudârî, *Usûlu'l-Fıkıh*, Kahire, 1398/1969, 94-95;

²⁵⁶ Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, D.İ.B. yayınları, Ankara 1996, 20; *والمحكوم عليه هو الانسان المكلف بالحكم الشرعي ويشترط ان يكون عاقلا اهلا للتكليف*
Subhî Mahmasânî, *Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm*, Dâru'l-Keşşâf li'n-Neşr, Beyrut 1952, 12

Kıyası kabul ve redd eden sünnî usûl alimleri görüşlerine şer'î yorum getirdikleri gibi aklî yorum da getirmektedirler. Bu yüzden sünnî usûl eserlerinde akıl delîl gibi değil, salt akıl şeklinde işlenmişler. Sünnî usûlçüler istidlâl ve nazarın gerekliliği ile kıyasın hücciyeti bahisleri içinde akla büyük yer vermişlerdir. Bâcî'ye göre akılla bilinen hiç bir şey şerîata muhalif olamaz.²⁵⁷ Bu yüzden kıyasın hücciyeti için getirilen aklî delillerin geçerli olması gerekir. Çünkü Serahsî'nin fikrinde, nasslar sınırlı olup sınırlı olmayan olayların hepsini içine almaz. Oysa her olayın bir hükmü bulunmak gerekir. Hakkında nass bulunmayan hükümlerin dayanağını teşkil eden hüccet ya istinbât veya istishab ile olur. Istishab cehle dayanır ve zaruret olmadıkca ona başvurulmaz. Geriye istinbât kalıyor ki, bu da kıyas ile yapılır.²⁵⁸ Sünnî usûl alimlerinin akla bakış açılarındaki çeşitlilik burada kendini göstermektedir. Bazı sünnî usûl alimlerinin kıyası kabul ederken getirdikleri aklî deliller, kıyası redd edenlerin getirdikleri aklî delillerden ne kadar farklıdır. Çünkü onların akıl kavramına yükledikleri manalar çok farklıdır. Örneğin, İbn Hazm akli cevher değil de, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul ederek insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön veren bir tabiat olarak benimser. Dolayısıyla, akılla kavranılan hususların kabulü gerektiğini söylemektedir.²⁵⁹

Ayrıca sünnî usûlü ile ilgili eserlerde delîllerin naklî ve aklî ayrımı sırasında Kitap, Sünnet ve İcmâ naklî delîller, Kıyas ve İstihsan, el-Masâlihu'l-

²⁵⁷ . أن الشرع لا يجوز أن يرد نخالفا لما علم بالعقل Bâcî, *İhkâm*, 166

²⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 200-201

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 105 vd.

Mürsele, İstishab gibi fer'î delîller de Kıyasa ilhak olunarak aklî delîller sayılmışlardır.²⁶⁰

Neticede şunu söyleyebiliriz ki, Şîî usûlcüler gibi Sünnî usûlcülerin de akla yükledikleri anlamlar kendi aralarında bile çok farklıdır. Ancak her iki mezhep akli delîl olarak kullanmışlardır. Fakat Şîî usûlcüler bunu olduğu gibi akli bağımsız olarak müstakil bir delîl şeklinde, sünnî usûlcüler ise, akıl yürütme sonucu elde edilen kıyas şeklinde almışlardır. Böylece şunu söyleyebiliriz ki, akıl ezelden var olan bir melekedir. Şeriat hiç bir şekilde aklın yerini almamış, fakat akıl prensipleri onun yanında ve onun tamamlayıcısı olarak ayrıca bir hukuk kaynağı olmuştur.²⁶¹



²⁶⁰ Zeydan, *İslâm Hukuku*, 191.

²⁶¹ İbn Hazm, *el-lhkâm*, IV, 47.

II. BÖLÜM

CÂFERÎ USÛLÜNÜN FER'Î (II. DERECELİ) KAYNAKLARI

Müctehid'in amacı, muteber delîlleri kullanarak ilâhî hükmü öğrenmek ve uygulamaktır. Bazan delîllerin çelişmesi ve belli bir konuda hükmün bulunamamsı halinde ilâhî hükme ulaşmak mümkün olmamaktadır. İşte bu durumlarda Câferî usûlcüler **الاصول العملية Uygulama İlkeleri** dedikleri ikinci dereceli şer'î delîlleri devreye sokmaktadırlar. Bu uygulama ilkelerini sırasıyla zikr edeceğiz.

I. SÎRET

Câferî usûlcülerin oldukça sık atıflar yaptıkları delîllerden biri de sirettir. Siretin genel manâsı, halkın bir şeyi yapmayı veya yapmamayı adet edinmesidir. Teknik bir terim olarak ise İstilahda mütekaddiminden olan usûlcülerin **es-sîratu'l-ukalâiyye**, müteahhirinden olan ulemanın ise **binâu'l-ukalâ** diye isimlendirdiği sîret'te kastedilen halktan dini ve milliyeti ne olursa olsun bütün akıl sahibi insanların yaygın adetleridir.²⁶²

²⁶² el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, II, 153.

Yalnızca müslümanlar, yahut bunlardan İmamiler gibi belli bir mezhebe bağlı olanlar kastedilirse buna **es-sîretu'l-muteşerri'a** denir.²⁶³

Sîret delîli tahlil edildiğinde: birinci türün, yani dini ve miliyeti ne olursa olsun akıl sahiplerinin adetleri akıl deliline, ikinci türün, yani müslümanların ve hatta imamiyye mezhebine mensup bulunanların adetlerinin ise icmâya râci olduğu görünmektedir. Sîret müstakil bir delil olmaktan ziyade akıl ve icmâ delillerinin özel birer çeşidi olmaktadır.²⁶⁴

Şîf fıkıh usûlünde sîret delîli, teşrîî kaynak olarak değer kazanmaktadır. Çünkü sîret şârinin hükmüne delalet etmesi ve masum imamın görüşünü aksettirmesi için başka ihtimalleri ortadan kaldıran şartları taşımaktadır. Bu takdirde hüküm ilgili hüküm veya terkin meşru olduğundan ibarettir. Fakat farz, vacip, haram, mekruh ve başka hükümleri verirken sîret yetersiz olabileceğinden dolayı başka delil ve karinelere ihtiyaç vardır.²⁶⁵

II. İSTİSHAB

İstishâb, geçmişteki hâle dönerek bu hâlin hükmünün bekâsını farzetmektir²⁶⁶. Daha doğrusu İstishab bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde, şu anda devam edip etmediği konusunda şuphe varsa, devam ettiği kabul edilerek işlem yapılması durumudur.²⁶⁷ Ahbârîler,

²⁶³ el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkıh*, II, 155.

²⁶⁴ Karaman, *Şîada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Delîller*, 342.

²⁶⁵ el-Muzaffer, *Fıkıh Usûlü*, II, 157.

²⁶⁶ M. Takiy, *el-Usûlu'l-Amme*, 448; Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 229; M.R.Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkıh*, II, 242.

²⁶⁷ Müfid, *Tezkire*, 45; Karaman, "Ca'feriyye", 8.

şerî hükümlerin, ancak nass ile kefedilebileceği ve bunun dışındaki, yolların yasak olduğu presibinden hareketle, zan ifâde ettiğini ileri sürerek bu kâideye de karşı çıkmışlardır²⁶⁸. Onlar usûlîlerin istishâb ilkesini kullandıkları yerlerde, ihtiyât ve tevâfukun vâcib olduğunu hükmetmişlerdir²⁶⁹.

Görüldüğü gibi, usûlîler tarafından kabul edilen istishâbda, hükmün bekâsı esas alınmaktadır. Onların, görüşlerini destekleyebilmek için ileri sürdükleri getirmiş oldukları delîlleri, muhtasar olarak beş ana grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilk üçü, imamların bunun cevâzına delalet eden rivâyetleri (ahbârı), icmâ ve akıldır. Diğer ikisi ise, zann ile amelin vâcib olduğuna delâlet eden delîller ve akıllı ve fazîletli kişilerin bu konudaki uygulamaları, olarak zikredilebilir²⁷⁰.

Ahbârîlere gelince, bu delîle karşı çıkanların başında, Astarâbâdî gelir. O, istishâbın kesinlikle bir delîl kabul edilemeyeceğini ifâde ederek, bu konuda şöyle demektedir:

Üzerinde ihtilâf edilen istishâb şekilleri incelenip tahkîk edildiğinde, bu delîlin geçersizliği anlaşılır; çünkü önceki bir durumun kalkıp yeni bir durumun ortaya çıktığını gösteren şerî hitâbla bir hüküm sâbit olduğunda, bilindiği gibi bu iki durum, birbiriyle farklılık arzeder. İşte istishâb diye isimlendirilen şey, gerçekte bir mevzû'un hükmünü, zâtta bir, sıfatta farklı diğer bir mevzûya taşımaktır. Bu manânın ise Allah'ın yanında bir itibârı olmadığı gayet açıktır²⁷¹.

²⁶⁸ Bahrânî, *Hadâik*, 51.

²⁶⁹ Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, 248.

²⁷⁰ Bununla ilgili daha detaylı bilgi için bk., Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, s 235-243; el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkıh*, II, 248.

²⁷¹ Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, 232.

Yukarıdaki açıklamalara ilâve olarak Astarâbâdî, şerî hükme âit şüphe ile mevzûya yani cüzî hükme âit şüpheyi birbirinden ayırmak gerektiğine işâret ederek, buradaki karışıklığın Müfîd'le başlayıp Allâme Hillî ile devam ettiğini ve bundan sonra, bu uygulamanın gelenek haline geldiğini ifâde ediyor. Hisse (duyulara) dayalı şeylerden olarak kabul ettiği mevzûdaki şüphede, istishâbın geçerli olabileceğini ileri süren Astarâbâdî, bunun dışındaki küllî-şerî hükümlerde, ancak nassın belirleyici bir role sâhip olduğunu vurguluyor. Bu yüzden ona göre, elbisenin tahâret ve necâseti, bir adamın arsa veya bir eş sâhibi olması ve yine birisinin abdestli olması gibi cüz'iyâta dâir hususlarda, aksine delâlet eden bir hüküm bulunmadığı sürece, önceki hâli geçerlidir. Netîce olarak, onun burada, şerîata gerek kalmaksızın bilinebilecek hususlarla ancak nass kanalıyla keşfedilebilecek şerî hükümleri birbirinden ayırdığı, dikkati çekmektedir²⁷². Ahbârîlerin bu konudaki görüşlerine örnek olması bakımından, teyemmümle namaz kılma örneğini, burada ele almak yerinde olacaktır. Teyemmümlü olan kişinin namazda suyu gördüğünde, namazı terkederek abdest alıp yeniden kılmasının mı yoksa istishâb ilkesinden hareketle, namaza devam etmesinin mi daha uygun olduğunu tartışılmaktadır. Seyyid Murtazâ ve Muhakkik Hillî gibi usûlîler birinci yolu terch ederek son andaki değıştirici amili öncesine hakim kılarak namazın bozulacağını ileri sürmüşlerdir.²⁷³

Yukarıda ortaya koydukları çerçeveden hareketle, ahbârîlerin istishâba karşı çıkışlarının, özet olarak üç sebebe dayandığını görmekteyiz. a. Birincisi ve en önemlisi, istishâbın zan ifâde ettiği ve zannın ise, bizzat Allah'ın şerî

²⁷² Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 245.

²⁷³ Murtazâ, *Zerî'a*, II, 354; Muhakkik Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, 207.

hükümlerinde delîl olamayacağı düşüncesi. b. İkincisi, usûlîlerin, buna cevâz veren rivâyetlerin bulunduğunu söylemelerine rağmen, ahabîlere göre, bunun aksini ifâde eden ahabînin daha fazla olması. Bu da, onun küllî bir kâide olamayacağına işâret etmektedir. Onların burada delîl olarak getirdikleri en meşhur örnek, biraz önce zikredilen, teyemmümle namaz kılarken suyu görme olayının zikredildiği rivâyetlerdir. Ahabîler, sözkonusu ahabînin, ister bıraktığı yerden ve isterse baştan olsun, suyu gören kimsenin yeniden abdest alarak namazı edâ etmesinin lüzûmuna işâret ettiğine ve hiçbirisinin, namazın devâmına delâlet etmediğine değinmektedirler. c. Sonuncu delîle gelince onlar, istishâbın, herhangi bir nassın bulunamaması sebebiyle, hakkında Allah'ın hükmü bilinmeyen hususlardan olduğuna, işâret etmektedirler. Netîcede ahabîlere göre, böyle durumlarda tevakkuf edilerek ve ihtiyâta başvurulması vâcibdir²⁷⁴.

III. BERÂET

Ahabî ve usûlîler arasında tartışma mevzûu olan en önemli noktalardan birisi de, *berâet-i asliyye* prensibidir. Bu, onların genel olarak akıl ve dîne bakışlarıyla ilgilidir. "Eşyâda aslolan ibâhâ (mübâh olma)'dır" görüşünü savunan usûlîler, berâeti, aklî ve şerî olmak üzere ikiye ayırmışlardır.²⁷⁵ Onlara göre *berâet-i akliyye*, herhangi bir delîl bulunmaksızın fiil ve terk yapma ve yapmama hususunda şüphe âriz olduğunda, aklen cezânın terettüp etmiyeceğine hükmetmektir. *Berâet-i şer'iyye*" ye gelince burada, kendisine bir şüphe âriz olan ve yapılmasında da ye'se (kuşkuya) düşülen bir şerî hüküm

²⁷⁴ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 243 vd.

²⁷⁵ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 251.

sözkonusudur. Görüldüğü gibi, burada bu prensip, usûlîlere göre iki asıldan oluşmaktadır. Birincisi, Şâri tarafından bir hükmün beyân edilmediği ve şüphe sözkonusu olan şey. İkincisi ise, adem-i hürmet (haram olmama) ve netîcede cezânın yokluğu²⁷⁶.

Yine usûlîlere göre şek (şüphe), ya bir şeyin vâcib olduğunda ya da haram olduğunda meydana gelmektedir. Birincisi, şüphei vücûbiyye ikincisi de, şüphei tahrîmiyye olarak isimlendirilir. Usûlîler, hem vücûbî ve hem de tahrîmî şüphede asâletü'l-berâeti savunurken, ahabîler, ancak birincisinde berâetin olabileceğini kabul etmişlerdir²⁷⁷. Birincisinde, delîl sabit oluncaya kadar vacip bir fiilde, vücûbun nefyedilmesi ve yokluğu esas alınırken, ikincisinde, tahrîmin nefyedilmesi ve yokluğu esas alınmaktadır²⁷⁸. İkinci hususta ahabîlerin, şüpheyi tahrîmiyye taraftarı oldukları, yani helâl ve haram olduğu hususunda hakkında nas bulunmayan şeylerin, aksine bir delîl sâdir oluncaya kadar, haram olarak kabul edilmesini savundukları görülmektedir.

Usûlîlere gelince, daha öncede belirtildiği gibi, onlar eşyâda ibâhanın (mübâh olma) asıl olduğundan hareketle, haram olduğuna dâir açık bir delîl bulunmadığı sürece, eşyanın mübâh olduğunu savunurlar. Yine bu düşünceden hareketle usûlîlerin büyük çoğunluğu, eşyânın haram ve helâl olmak üzere ikiye ayırdığına dâir tesniye görüşünü kabul ederken, onlardan bir grup buna şüpheleri de eklemek sûretiyle, teslîs (eşyânın ve helâl, ya haram, ya da şüphe üzere olduğu) tezini savunmuşlardır.²⁷⁹ Ahabîlere göre, bu

²⁷⁶ M.Takiy, *el-Usûlû'l-Âmme*, s 481.

²⁷⁷ Bahrânî, *Hadâik*, I, 44.

²⁷⁸ Bahrânî, *Hadâik*, I, 43.

²⁷⁹ Tûsî ve Müfîd gibi bazı usûlîler, eşyânın üçlü tasnîfine inanmışlardır. bk. Bahrânî, *Hadâik*, I, 46.

üçüncü grupta tâkip edilmesi gereken yegâne yol, tevakkuf ve ihtiyâttır. Ahbârîlerin bu konudaki görüşlerini 'Âmilî'nin aşağıdaki ifâdeleri, gayet vecîz bir şekilde özetlemektedir:

Berâetin câiz olmadığını aklî delîllerle ispatlamak da mümkündür. Bunun hâsılı ise, zararın definin aklen vâcib olmasıdır. Bu kâideyi terkeden, akıllı kimseler tarafından zemmedilir. Mesela birisi, bir şeyin yiyecek mi yoksa öldürücü bir zehir mi olduğunda tereddüt etmesine rağmen, sonradan onu yese, her akıl sâhibi kimse tarafından zemmedilir. Bu durum, bütün şüpheli şeylerde sözkonusudur, yani onların tahrîm ve kerâhet ihtimalleri bulunmaktadır ve netîce olarak sonunda, cezâ ihtimâli bulunmaktadır. Diğer taraftan mahlûk (kulun) olanın malında, onun izni olmaksızın tasarruf ve velâyette bulunmak nasıl naklen ve aklen yasaklanmışsa, Hâlık'ın malında, daha doğrusu dinî hususlarda ve ilâhî ahkâmında, O'nun izni bulunmaksızın tasarrufta bulunmak da câiz değildir. Öyleyse bu gibi konularda, nasla hareket etmek, aksi taktirde tevakkuf ve ihtiyâta başvurmak gereklidir²⁸⁰.

Görüldüğü gibi ahbârîler, yeryüzündeki her olay ve eşya ile ilgili bir nassın bulunduğu düşüncesinden hareketle, insan aklının rolünü oldukça aza indirmektedirler. Bu yüzden ahbârîlerin bu görüşlerine, bazen kendi içlerinden bile tenkitler gelmiştir. Bu konuda en iyi örnek, Ni'metullah Cezâirî'dir. O, berâet mevzûunda, ahbârî ve usûlîlerin ifrât ve tefrît içinde olduklarını ifâde ederek, usûlîlerin bu konudaki aşırılıklarını zikrettikten sonra, sıra kendi ekolünden olan ahbârîlere geldiğinde, onların da bu konuda kabul görmeyen bir sürü görüşlerinin bulunduğu işâret etmiştir. O, yukarıda da ifade edildiği gibi, usûlîler tarafından ahbârîlere yöneltilecek ve yiyecek

²⁸⁰ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 259.

hususundaki tenkitlerin gayet isâbetli olduğunu belirterek, ahhâfîlerin, bu gibi cüzî konularda bile, berâetten uzak durmalarını anlayamadığını ifâde etmiştir. Ona göre hak, ikisinin ortasıdır. Yani bazı durumlarda, müctehidler kadar olmamakla birlikte, berâetin delîl olduğunu kabul etmek ve nassa muâriz olduğunda ise, ona itibâr etmemek²⁸¹.

Usûlîler, berâetin dinde asıl olduğuna ve eşyâda da esas olanın ibâhat prensibi olması gerektiğine dâir Kur'ân, imamların ahhârı ve icmâdan birçok delîl ileri sürmüşlerdir. Ayrıca onların akla dayalı getirmiş oldukları izâhlar, daha tutarlı gözükmektedir. Onlar, ahhâfîlerden ayrıldıkları tahrîmî şüphede, Şâri'den teklîf beyânı gelmeksizin cezânın mümkün olmadığına ve aklın da bunu desteklediğine işâret etmektedirler. Her şeyden önce bu, ahhâfîlere göre, insana gücünün üzerinde bir yük yüklemektir ki bu da, aklen ve şer'an çirkindir, kabîhtir ve Allah da bundan berîdir. Diğer taraftan usûlîler, buna karşı çıkarak insanın, cezâ gerektiren şeyi, teklîf gelmeksizin de akledebileceğini savunmaktadırlar²⁸².

"Eşyada asıl olan mübâh olmadır" prensibine karşı çıkan ahhâfîler de, bu görüşlerini desteklemek için, imamların ahhârı başta olmak üzere bir sürü delil ortaya koymuşlar. Her şeyden önce berâet, onlara göre, dînin ikmâlinden önce câizdir. Allah, dînin tamamlandığını bildirip imamlar da yeryüzünde her olayla ilgili Allah'ın muayyen bir hükmünün bulunduğu işâret ettikten sonra, ahhâfîlere göre, yapılacak yegâne şey, berâet gibi hucciyeti belirsiz bazı şeyleri bir tarafa bırakıp her konuda imamlara ve onların ahhârını rivâyet edenlere başvurmaktır. Onların ahhârında bulamadığımız herhangi bir şeyde

²⁸¹ Uyar, *Ahhârilik*, 294.

²⁸² Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât*, 266-267.

de, tevakkuf ve ihtiyâta mürâcat edilmelidir. Böylece berâet-i asliyye, hüküm olmaktan çıkar²⁸³. Bununla birlikte ahbârîlerin, “imamların ahbârından bir cevap bulunamaması” yolundaki izâhlardan, sözkonusu ahbârda bu hükmün yokluğu anlaşılmamalıdır. Onlar burada, insanın ona ulaşamamasını kastetmektedirler; çünkü onlara göre, her şeyin cevâbını orada bulmak mümkün ve hatta zarûrîdir.

Usûlîlerin, ileri sürdükleri önemli delîllerden birisi, imamların ahbârına dayanan zannın, onların dışındakilerin zannından daha az mu'teber olduğu hususudur. Burada usûlîler, bazı ahbârın âhad olduğunu iddiâ ederek onların delîl olamayacağı düşüncesinden hareketle, berâete başvurmaktadırlar.²⁸⁴ Ahbârîler ise zanna karşı olmakla birlikte, usûlîlere cevap olarak, onun mu'teber olarak farzedilmesi durumunda, imamların ahbârına dayanan zannın daha güvenilir olduğunu ifâde etmektedirler²⁸⁵. Yine ahbârîlerin ileri sürdükleri delîllerden birisi de, imamların ahbârının, tesniyeden ziyâde daha çok teslîse (helâl, haram ve şüpheler) işâret etmiş olmasıdır²⁸⁶. Ahbârîlerin delîllerinden bir başkası, “berâet-i asliyyeye sarılıp da helâk olmak yerine şüpheli hususlarda tevakkufun daha hayırlı olduğu” düşüncesidir; çünkü onlara göre imamların ahbârında, berâete işâret eden bir ifâdeye rastlamak mümkün değildir. Eğer onunla amel câiz olsaydı, o zaman imamların tevakkufu emretmesinin hiç bir manâsı kalmazdı²⁸⁷.

283 Bahrânî, *Hadâik*, I, 44.

284 Tûsî, *el-'Udde*, II, 120.

285 Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 262.

286 Bahrânî, *Hadâik*, I, 46.

287 Bahrânî, *Hadâik*, 46.

IV. İHTİYÂT

Kısaca ifâde etmek gerekirse ihtiyât, delîlin bulunmaması halinde muhtemel bütün şıklarını yerine getirmekten ibârettir.²⁸⁸ Yani mümkün olduğu takdirde Şârî'nin yapılmasını istemesi muhtemel olan bütün şıkları yapmak, yapılmamasını istemesi mühtemel olan bütün şıkları da yapmamaktır.²⁸⁹ İhtiyâtı, aklî ve şerî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Aklî ihtiyât terkinde uhrevî zarar ihtimâli taşıyan bir fiilin gerçekleştirilmesinin, aklen lüzûmuna işâret etmektir.²⁹⁰ Bu aklî bir hüküm olup, konusu iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birincisi, yapılması veya terki halinde uhrevî zarar ihtimâli taşıyan şey ve ikincisi ise, bundan kaçınmaktır. Şerî olan ihtiyâta gelince delîllerin birbiriyle çelişmesi veya birbirine benzemesi; herhangi bir delîlin yokluğu veya varsa bile buna açık bir delâletin bulunmaması ve ferdin (cüzî hüküm) hangi küllî hüküm altında bulunduğu hususunda şüpheyne düşülmesi gibi durumlarda, muhtemel bütün şıkların uygulanmasından ibârettir.²⁹¹ Kısacası Şârî', teklîfde bütün muhtemel hususların cemine hükmetmişse o, şerî ihtiyâttır. Bununla birlikte ihtiyât, sadece cem' değil bazen fiil ve bazen de terki ihtivâ etmektedir.²⁹²

Ahbârî ve usûlîler, ihtiyâtın vâcib mi yoksa müstehab mı olduğu hususunda da ihtilâfa düşmüşlerdir. Müctehidler, mutlak olarak ikincisine inanırken, ahbârîler, onlara muhalefet ederek, onların berâete sarıldıkları

²⁸⁸ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 269; Bahrânî, *Hadâik*, I, 66.

²⁸⁹ Karaman, "Ca'feriyye", 8.

²⁹⁰ Bahrânî, *Hadâik*, I, 66.

²⁹¹ M.Takiy, *el-Usûlü'l-Âmme*, 495.

²⁹² Bahrânî, *Hadâik*, I, 69.

yerlerde, ihtiyâtın vâcib olduğunu iddiâ etmişlerdir²⁹³. Ahbârî ve usûlîlerin bu konudaki değerlendirmelerine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından, ihtiyâta birkaç örnek verilebilir. Cuma namazının ikindiden önce kılınması gerektiği sâbit olmakla birlikte, cumanın mı yoksa öğlen namazının mı kılınması hususunda tereddüte düşüldüğündü, her ikisinin birlikte yerine getirilmesi, ihtiyâta güzel bir misâldir. Yine bir şeyin, sirke mi yoksa şarap mı olduğunda şüphede edilmesi durumunda, bunların her ikisinin de terkedilmesi, buna örnek olarak verilebilir.²⁹⁴

Yukarıdaki ahbârî ve usûlîlerin ihtiyâta bakış açılarının, vâcib veya müstehab olma açısından değerlendirecek olursak, bunu da fiil ve terk yönüyle ele almak mümkündür. Meselâ bir şeyin yapılmasında, bir taraftan müstehab ve diğer taraftan vâcib olma ihtimâli sözkonusu olsa, burada vâcib olan tevakkufun tercih edilmesi ve netîcede ihtiyâta başvurarak fiilin yapılması gerekir. Ahbârîler, burada bunun vücûb ifâde ettiğini dile getirirken; berâete başvuran usûlîler de, istishâbı tercih ederek bu fiilli işlediklerini öne sürmektedirler²⁹⁵. Yine ahbârîlere göre, terke delâlet eden bir fiil sözkonusu olsa ve burada, bunun vâcib olmasıyla haram olması hususunda tereddüte düşülse, imamlardan gelen mevcut ahbâr, ihtiyâta başvurarak terki tercih etmeye delâlet etmektedir. Son olarak, müstehab olan şerî bir hükmün fiil ve terk bakımından birbirine eşit olduğu düşünülse, bu fiilin yapılması, onlara göre, daha uygun olmaktadır. İhtiyâtla ilgili bu misâlleri daha da çoğaltmak mümkündür²⁹⁶.

²⁹³ M.Takiy, *el-Usûlü'l-Âmme*, 495-502; Bahrânî, *Hadâik*, I, 65,76.

²⁹⁴ Bahrânî, *Hadâik*, I, 67-68.

²⁹⁵ Bahrânî, *Hadâik*, I, 71.

²⁹⁶ Bahrânî, *Hadâik*, I, 71.

Netîcede ahbârîlerin hemen hemen hepsi, yukarıda zikredilen sebeplerden herhangi birisiyle, şerî hükümlerden bir ihtilâf olduğuna işâret etmektedirler; çünkü onlara göre, Allah'ın ve ma'sûm olanların dışında hiç kimsenin, bir şeyi helâl veya haram kılmaya yetkisi yoktur. Böylece tereddütün vâki olduğu bir durum söz konusu olup buna imamların ahbârından da vevap bulunamadığında, ihtiyâtta başka başvurulacak bir yol yoktur²⁹⁷.

Ahbârîler bu konudaki görüşlerini destekleyebilmek için, Kur'ân'dan, imamların ahbârından ve aklî izâhlardan bazı delîlleri örnek olarak getirmişlerdir. Getirilmiş olan delîl, sadece ihtiyâtı değil tevakkufu da içine almaktadır. Aklî açıklamalara gelince onların, şerîatta haramların varlığının sübûtunun herkes tarafından kabul edildiğine ve bu gerçeğin, şerî ahkâma mürâcat etmeksizin bilinen ve icmâlî bilgi ifâde eden hususlardan olduğuna işâret edilmektedir. Bu düşünceden hareketle Ahbârîlere göre, sadece haramlığı sâbit ve kesin olan şeyler ile yetinilmemeli ve haram olması muhtemel olan mevzûlarda da tedbîri elden bırakmamalıdır; çünkü bunlar, şerîatin inhisârındadır. Zarûrî olmayan fiillerde bile aslolan, sakınma ve dikkatli olmadır ve bu yüzden, iznin açık olmadığı şeylerde, ihtiyâtın zorunluluğu açıktır²⁹⁸. Usûlîler de onların bu konudaki görüşlerine, yine aynı kaynaklardan hareketle cevap vermişlerdir.

Bütün bu açıklamalardan sonra, bu konuda ahbârî ve usûlîler arasındaki farklılıklar hususunda, bazı genel değerlendirmelerle bulunmak mümkündür. Herşeyden önce onlar arasındaki ihtilâfın câri olduğu esas alan, hükmî-tahrîmî şüphelerdir. Usûlîler, burada berâete başvururken, ahbârîler, ihtiyâtın

297 M.Takiy, *Usûlu'l-Amme*, 497.

298 M.Takiy, *Usûlu'l-Amm*, 49.

zorunluluğuna işâret etmişlerdir. İhtiyâtın mümkün olmadığı zamanlarda tahyîr ilkesinin uygulanması hususunda, her iki ekol arasında görüş birliği mevcuttur. Tahyîr ise, iki nassın birbiriyle çeliştiğinde, uygulanabilir ve daha az zahmetli olanının tercih edilmesi manâsına gelmektedir²⁹⁹.

Yukarıdaki uygulama ilkelerine ilâve olarak istihsân, mesâlih-i mürsele ve örf-âdet gibi konularda, ahhârî ve usûlîler arasında fazla bir ihtilâf yok gibidir. Çünkü zaten bu ilkeler, genel olarak İmâmiyye ulemâsı tarafından fazla kabul görmemiştir.

Sünnî ulema tarafından ferî delîller adı altında incelenen İstihsan, İstislah, sahabe kavli ve örf birer hüküm kaynağı sayılması hususu sünnî usûlcüler arasında da tartışılmıştır. Mesela, Gazzâlî bu dört delîli "delîl zann edildiği halde böyle olmayanlar" başlığı altında incelemiş ve redd etmiştir.³⁰⁰ Şîî ulemanın bu delîllerin hücciyeti hakkında görüşleri böyledir:

İstihsan, ilk olarak, iki delîlden en güçlü ve duruma uygun olanı tercih etmektir ki, buna hiç bir fakih karşı çıkmıyor ve ancak bu istihsan şeklini bir çok fakih gibi şîa fukahası da yalnız istidlal ve değerlendirme olarak görmekte, ayrı bir delîl ve hüküm kaynağı olmadığını ileri sürmektedirler. ikincisi ise müctehidin bir delîle dayanmadan iyi yahut da kötü zannetmesine dayalı hükümdür. Bu istihsan türünü ise müctehidin keyfine ve zannına göre hükme varması bakımından redd edilmektedir.³⁰¹

²⁹⁹ Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, 269 vd.

³⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 245 vd.

³⁰¹ M.Takiy, *Usûlu'l-'Amme*, 377.

El-Mesâlihü'l-Mursele terimi ile ifade edilen İstislah, menfaatin temini, zararın bertaraf edilmesidir.³⁰² Câferîler'e göre, bir fiilin faydalı veya zararlı olduğu, Kitap ve Sünnet'den ve diğer şer'î kaynaklardan öğrenilir. Yani bilginin kaynağı vahiydir, şer'iattır. Akıl sahiplerince sabit olan faydalı ve zararlı, iyi ve kötü hükmünün kaynağı ise akıldır. Dolayısıyla, vahiy ve akıl dışında İstislah diye bir kaynak yoktur.³⁰³

Sahabe kavlinin Şiîlere göre değerlendirilmesine gelince, Câferîler'e göre sahabe masum değildir. Bu yüzden yanlışları ve unutmaları olabilir. Bu durumda olan kimselerin sözleri ve davranışları muteber bir delîle dayanırsa, kendileri değil, dayandıkları delîl muteber sayılır. Bunun ötesinde sahabe kavlinin ayrı bir delîl değeri yoktur.³⁰⁴

Eski şeriatler hakkındaki hükümlerin bizim için de hüccet oldukları konusunda ulema arasında görüş farklılıkları mevcuttur.³⁰⁵ Câferîler de bu muhalifler içerisinde. Câferîler'e göre, Kitap ve Sünnet'te nakl edildiği ve son peygamber Hz.Muhammed'in ümmeti için de geçerli olduğuna dair bir karine bulunmadıkça eski şeriatlerin hükümleri muteber değildir.³⁰⁶

İnsanların adet haline getirdikleri söz ve davranışların hüküm kaynağı olması konusu da tartışılmıştır. Câferîler'e göre şer'iat, bir çok örfü ortadan kaldırmış, bazılarını da uygun görmüştür. Bu sebeple örf, şer'iatın

³⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 139.

³⁰³ M. Takiy, *Usûlu'l-Amme*, 402.

³⁰⁴ M. Takiy, *Usûlu'l-Amme*, 439-442.

³⁰⁵ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 344 vd.

³⁰⁶ M. Takiy, *Usûlu'l-Amme*, 434.

yorumlanmasında ve nassların anlaşılmasında yardımcı unsurdan başka bir şey olamaz.³⁰⁷



³⁰⁷ m. Takiy, *Usûlu'l-'Amme*, 425.

SONUÇ

Câferî inancında benimsenen Gaybet döneminin uzaması ve nas döneminden uzaklaşılması neticesinde ortaya çıkan yeni problemlere çözüm bulmada sıkıntı ile karşılaşılıyordu. Gaybetin kısa süreceğini düşünerek ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünü İmamın zühuruna erteleyen imamî ulema, gaybetin zannedildiğinden daha uzun süreceğini anladıktan sonra mevcut problemleri çözümsüz bırakıp ancak imâmın zühurundan sonra cevap bulacaklarını iddia edemezlerdi. Konu ile ilgili mevcut ahabâr da yetersiz kalıyordu. H. V. asırdaki, bahsedilen bu zaruretlerden dolayı, yani devam ekmekte olan hayatın devamlı değişen şartlarının yanısıra masum bir otoritenin yokluğu usûlî anlayışın oluşmasına sebep oldu. Fıkıhta ortaya çıkan yeni problemler sebebiyle fıkıh usûlü gelişmeye başladı. Ayrıca fıkıh usûlünün oluşup gelişmesini ortaya çıkaran bir başka amil, Mu'tezile düşüncesinden esinlenerek ortaya çıkan Şîî kelâmıdır ki, onun sayesinde ortaya çıkan Şîî fıkıh usûlü rasyonel bir karakter aldı. Bu düşünce fıkıh usûlüne ve fıkha yeni bir malzeme oldu. H. V.-VI asırlarda meydana gelen bu düşünce, Şîî fıkıh usûlünün temelini atan Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ, Şeyh Tusî ve İbn İdris gibi usûlcülerin yetişmesine sebep oldu. Onlar gibi rasyonel düşüncüyü temsil eden ulema vasıtasıyla akla uygun yorumlanmayı (aklî yorumu) gerektiren meselelerin kelâm ve fıkıh konularında tartışılmaya başlaması ahabârî düşüncenin zayıflamasına yol açan sebeplerden biri oldu. H. II asırdan itibaren bir İmam beklentisi olmadığı için günlük hayatı tanzim etme ihtiyacı hisseden

Sunnî toplumda oluşmuş fıkıh usûlünün etkileri daha sonra Şeyh Tûsî'nin fıkında -Tûsî bunu itiraf etmese de- kendisini göstermektedir. Demek ki, Şîî fıkı bu asırlarda inkişaf etmeğe başlamış ve kendini geliştirmek için çaba sarf etmiştir.

Tezimizde ele aldığımız dönem Câferî usûl alimlerinin delîl anlayışını çalışmamız boyu mümkün mertebe ele almağa ve Sünnî usûlcülerinin delîl anlayışları ile karşılaştırmaya çalıştık. Geldiğimiz sonuçları aslî delîllerden başlayarak zikr edelim:

İlk ve tartışmasız şer'î kaynak olan Kur'an'ın hücciyeti konusunda bütün Sünnî ve Şîî ulema, fikir birliği içerisinde. H. V. asra kadar var ola gelen tahrif iddiaları IV. asrın sonlarında Şeyh Saduk tarafından Kur'an-i Kerimde hiç bir tahrifin bulunmadığı ifade edilerek imamlara nisbet edilen Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiği iddiası kesin bir dil ile redd edilse de; şîî ulema ancak h.V. asırda bu konu üzerinde fikir birliğine gelmiştir. Bu asra kadar Kitabın zahiriyle amel etmeyerek İmamın açıklaması gerektiği görüşünü savunan şîî ulema, Sünnî usûlcüler gibi Kitabın zahiriyle amel etmenin vacipliği konusunda Sünnî usûlcülerin anlayışına doğru yönelmiş ve bu konuda da aralarında bir fikir birliği oluşmuştur.

Tartışmasız ikinci Şer'î delîl olan Sünnet'in hücciyeti konusunda Şîî ve Sünnî ulema arasında bir farklılık bulunmasa da, mahiyeti bakımından farklılıklar göze çarpmaktadır. Şöyleki, Sünnet'i Hz.Peygamberin söz, fiil ve davranışları şeklinde tarif eden Sünnî ulemaya karşılık; Şîî ulemanın Sünnet anlayışı Masum imamların görüşlerini de içerecek şekildedir. Yani, Şîa, ancak Masumların rivayet ettiği ahbârı esas alıp amel etmektedir.

Haber-i vahid şer'î delîl olup olmaması konusunda Şîî usûlcülerin tutumlarına gelince şunu söyleye biliriz ki, karşılarına çıkan her ahabârî alan ahabârî ulemanın gerçekdışı hadisleri alması ve hadis ricalini tanıtan kaynakların yokluğu güveni sarsdığı için usûlî ulema ancak mütevatiren gelen haberlere inanmış, haber-i vahid konusunda ise tedbirli davranmışlar. Şerif Murtazâ gibi bazı usûlcüler zannından başka bir şey ifade etmediği için haber-i vahid'i redd etmiş; Müfid, Tûsî, İbn İdris gibileri ise, râvî imamîyse, sıkalığı belliyse ve hıfz ve zabıt bakımından sağlamsa, onunla ameli vacip görmüşler. Hem Sünnî, hem Şîî usûlcüler arasında haber-i vahid'le amelin vacipliği konusunda ittifak vardır. Aralarındaki ihtilaf, yalnızca bunların delîl olarak kabul edilmesine aranan şartlara ilişkindir.

Üçüncü şer'î delîl olan İcma, Şîî ulema tarafından müstakil bir delîl olarak zikr edilmesine rağmen, aslında icmâ, Masumun kavlini keşfeden vasıttan başka bir şey değildir. Çünkü İcmâ yalnız İmamın kendisi veya kavlini içinde bulundurursa şer'î değer kazanmaktadır. Bu bakımdan hüccet keşfeden değil, keşfedilen, yani masumun kavlidir. Dolayısıyla, icmâ delîlin delîlidir. Sünnî usûlcüler ise icmâyı mezhep ayrılığı gözetmeden her hangi bir asırda çıkan olay üzerine müctehidlerin birleşmesi şeklinde algılamaktadır. Şîî fıkına Sünnî fıkından aktarmalar yaparak bu sayede bazı Sünnî unsurları da Şîî fıkına taşıyan Tûsî İcmânın çerçevesini genişletmiştir. Yani imam her toplumda mevcuttursa her asırdaki müctehidlerin ittifakı icmâ olabilir.

Akıl delîline gelince, H. V.-VI. asırlarda yaşamış Şîî ulemanın Mutezile ekolünden etkilendiği İlk olarak Şeyh Müfid'de, daha açık bir şekilde ise Şerif Murtazâ'da kendini göstermektedir. Çünkü Müfid, Akli müstakil bir delîl olarak değil, hükme ulaşma aracı gibi almış; buna karşılık, Murtazâ ise onu bağımsız

ve müstakil bir delîl haline getirmiştir. Gittikçe de akıl, dördüncü şer'î delîl olarak Câferî usûl kitaplarına girmiştir. Sünnî usûlcüler Şîî usûlcülerden farklı olarak dördüncü şer'î delîl gibi Kıyas'ı zikr etmektedirler. Delîllerin nakli ve aklî şeklindeki ayırımı söz konusu olunca, Kıyas aklî delîllerden sayılmaktadır. Demek ki, Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın dördüncü delîl olarak kabul ettikleri kaynak, mahiyeti itibariyle bir farklılık arz etmemektedir. Çünkü Sünni ulemanın Kıyas olarak adlandırdığı delîl aslında akıl yürütme sonucu ulaşılan bir teşrî vasıtasıdır.

Şîî usûlcüler Sünnî usûlcülerin **İstihsan, İstislah, Sahabî kavli, Şer'u men kablena, Seddû'z-Zerâi'**, adlandırdıkları fer'î delilleri eleştirmekte ve buna karşı **Sîret, İstishab, Berâet, İhtiyât** adlandırdıkları uygulama ilkelerini ileri sürmektedirler.

Gördüğümüz kadarıyla h.V.-VI. asırlar Şîî fıkhnın oluşum (teşekkül) ve gelişim (inkişaf) dönemidir. Şîî fıkhnın Şeyh Tûsî tarafından olgunluk ve kemal derecesine ulaştırıldığı kabul edilmiş bir gerçektir. Bu konu ile ilgili başka bir gerçek de onun Sünnî fıkhnından etkilenmiş olmasıdır. Dolayısıyla, bunun sonucunda Sünnî fıkhnın yankıları Şîî fıkhnında kendisini göstermektedir.

ÖZET

Delîl anlayışı Câferî usûl alimleri tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. H.V. asırda dinin sadece ahbâr yoluyla anlaşılabilirliğini ileri sürerek akla ve aklî yorumlara hayat hakkı tanımayan Ahbârîlere karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Usûlîlerin delillere bakış açılarının da farklı oluşlarının nedenleri araştırılarak ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Câferî usûl alimlerinden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî'ni örnek alarak H. V.-VI. asırdaUsûlî ekolün delîl anlayışı değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu arada muasırları olan Sünnî usûl ulehasının delîl hakkındaki görüşleri ile mukayese edilmeye çalışılmıştır. Hem Sünnî hem de Şîî usûlcüleri tarafından hücciyeti kabul edilen Kitap, Sünnet, İcmâ, delîllerinin yanısıra Sünnî usûlcülerinin delîl olarak kabul ettikleri mesâlihi mürsele, istihsan, örf, sahabi kavli gibi delîllere Şîî usûlcülerin bakış açıları anlatılmıştır. Ayrıca Câferî usûlcülerini "Akıl" kavramına yükledikleri anlamlar Sünnî usûlcülerinin yükledikleri anlamlarla karşılaştırılmıştır.

Bu görüşleri temellendirebilmek için Giriş kısmında delîl kavramı hem Sünnî hem de Câferî usûlüne göre anlatılmaya çalışıldı. Daha sonra ise Câferî usûl alimlerinin delîl anlayışı ortaya koyuldu. Birinci bölümde Fıkıh usûlünün aslî kaynakları olan Kitap, Sünnet, İcmâ ve Akıl Carerî usûlcüleri tarafından değerlendirilerek Sünnî usulcülerin bu delîllere bakış açıları ile mukayese edilmiştir. İkinci bölümde ise Câferî fıkıh usûlünün ferî kaynakları olan İstishab,

Siret, Berâet, İhtiyat usûlcüler tarafından ışıklandırılmış ve Sünnî usûlcülerin kabul ettikleri fer'î delîller Câferî usûlcüler tarafından değerlendirilmiştir. Bütün bu bilgilerin ve karşılaştırmaların sonucu h.V.-VI. asrın Câferî fıkıh usûlünün oluşması açısından önem arz ettiği ve bu asırlarda Câferî fıkıhı olgunluk ve kemal dönemine girdiğidir. Bu asırlarda Şîî fukaha "Kur'an-i Kerimde değişiklik yapılmıştır" iddiası temelli ortadan kaldırılmış ve Kur'an-i Kerim'de hiç bir değişiklik yapılmadığı konusunda görüş birliğine gelmişlerdir. Zaten Sünnî ve Şîî toplumu arasındaki farklılığın esasını teşkil eden ehl-i beytin ve Masum İmamların söz ve rivayetlerine verilen önem Sunnet anlayışında kendini göstermektedir. Şöyleki Sünnî fukaha güvenilirliği şüphe götürmez her râvînin rivayetini kabul ederken, Şîî fukahaya göre bir rivayet Masumlardan nakledilirse sıhhati sözkonusu olabilir İcmâ ise sadece Masumun kavlini keşfetmesi açısından delîldir. Nitekim Sünnî fıkıh usûlünü Şîî usûlüne aktarmış ilk alim sayılan Tûsî sayesinde İcmâ'nın çerçevesi genişledi ve ilk defa olarak Tûsî tarafından İcmâ'nın her asırda geçerli olabileceği ortaya çıktı, çünkü o, İmamın her asırda toplumda mevcut olduğu kanaatindedir. Akıl delîl hüviyetine bu asırlarda kavuştu. Şöyleki h.V. asrın evvellerinde hükme ulaştıran bir vasıta olarak zikr edlse de, asrın sonlarına doğru müstakil ve bağımsız bir delîl haline geldi. Hakkında nassın bulunmadığı yerde aslî delîllerin de bulunmaması halinde "istishab", "siret", "berâet", "ihtiyat" gibi uygulama ilkeleri devreye sokan Câferî usûlcülere göre Sünnî usûlcülerin fer'î delîl olarak kabul ettikleri delîller ya muteber değiller, ya da Kitap, Sunnet ve Akıl gibi aslî delîllerin çerçevesine girmektedirler.

ABSTRACT

Jafari Jurists developed different concepts of "dalîl" which means source of legal rules. Consequently, they adopted varying approaches to have interpreted the way the sources (adillah) should be utilized. The present study focuses on one of these approaches within the Jafarî School which was represented by the Usûlî School of methodology and was a reactionary movement against the Ahbârî School which did not allow interpretations by using logic. It illustrates how the Usûlî School of methodology utilized the sources by examining the examples of Shaykh Mufeed, Shareef Murtada and Shaykh Tûsî who lived during the 5th and 6th centuries after the Hijrah. An attempt is also made for a comparison between the Usûlî and the Sunnî concepts of "dalîl". Some differences between the Shiate-Usûlî and Sunnî scholars on various themes such as Sunnah, Ijma, Istihsan, Masalih Mursalah and Urf have also been outlined,

The Introductory chapter deals with the differences between Jafarî and Sunnî scholars on what the sources should be.

Chapter one introduces the view points of the Jafarî and Sunnî schools on the main sources of Islamic Jurisprudence, the Qur'an, the Sunnah, Ijma and Aql

Chapter two is about the secondary sources of Islamic Jurisprudence such as Istislah, Sîret, Berâat and Ihtilat from the point of both the Jafarî and Sunnî's.

This chapter concludes that the Jafarî methodological approach seems to have been established by the 5th and 6th centuries of Hijrah. The earlier Jafarî stand that some alterations had been made on the Qur'an unanimously abandoned at that time. The different approaches adopted by the Shiites and the Sunnis on determining the reliability of the hadith narrators are also comparatively discussed in this chapter. The "Aql" had also been accepted by the usûlî scholars as a source of law during the 5th and 6th centuries. When the textual (nass) or other main sources are not found Jafarî jurists use the auxiliary principles such as *Istislah*, *Siret*, *Beraat* and *Ihtiyat*. Jafarî jurists argue that the sources which Sunnî jurists accept as the auxiliary sources are already included within the Qur'an. Consequently, they are not treated as separate sources of law

BİBLİYOGRAFYA

el-ÂMİLÎ, Muhsin el-Emin, *A'yanu's-Şîa*, (nşr.Emin Hasan), Dâru't-Târuf, I-XI, Beyrut 1983.

el-ÂMİDÎ, Seyfud-Din Ebî Hüseyin Ali b.Ebi Ali b. Muhammed (v.631-1234), *el-lhkâm fî Usûli'l-Ahkam*, (nşr. Ahadu'l-Afâdil), Mısır ts.

ATAR, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, M.Ü.I.F.Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.

el-BÂCÎ, Ebî'l-Velid Süleyman b.Halef (v.474/1081), *lhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmu'l-Usûl*, (nşr. Abdullah Muhammed el-Cubûrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mensur Abdulkâhir b.Tâhir et-Temîmî (v.429/1038), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1981.

el-BAHRÂNÎ, Yusuf b. Ahmed (v.1086/1675), *Lu'luetu'l-Bahreyn fi'l-lcâzât ve Terâcimu Ricâli'l-Hadis*, (nşr. Muhammed Sâdık), Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1986.

_____, *el-Hadâiku'n-Nadira fî Ahkâmu'l-ltrati'l-Tâhira*, nşr.Muhammed Tâkî el-lravânî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985.

el-BÂKİLLANÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib (v.403/1012), *Kitâbu't-Temhîdi'l-Avâil ve Telhîsi'l-Delâil*, (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, Beyrut 1407/1987.

BARANOV, Harlyampiy Karpoviç, *Arapsko-Russkiy Slovar*, Russkiy Yazık, Moskova 1985.

- el-BELÂĞÎ, Muhammed Cevad, "Mukaddimetu'l-Hucceti Muhammed Cevad el-Belağî", (Tabressî, *Mecmu'ul-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, eserinde) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986.
- el-BERZENCÎ, Abdu'l-Latif Abdu'l-Aziz, *et-Te'âruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993
- BİLMEN, Ömer Nasuhî (v.1391/1971), *Hukukî İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İ.Ü. Yayınları , İstanbul 1949.
- BULAÇ, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefesi, Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- el-CÂBİRî, Ali Huseyn, *el-Fikru's-Selefî, 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1977.
- el-CURCÂNÎ, Ali b. Muhammed (v.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- el-CUVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Maâlî Abdülmelik b.Ebî Muhammed Abdillâh b.Yusuf, (478/1086), *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetu'l-Hanci, Mısır 1950.
- DAĞCI, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1996.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, A.Ü.İ.İ.F, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1981.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî Mezhepler*, Selcuk Yayınları, Ankara 1995.
- el-GARAVÎ, Muhammed Abdî'l-Hasan Muhsin, *Masâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1412/1992.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b.Muhammed b.Muhammed (505/1111), *el-İktisâd fî'l-İtikad*, (nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay), A.Ü.İ.İ.F.Yayınları, Nur Matbaası, Ankara 1962.

- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1324.
- el-HAKÎM, Muhammed Taki *el-Usûlu'l-Âmme li'l-fıkhi'l-Mukâren*, Dâru'l-Endelus, Necef ts.
- el-HİLLÎ, İbn Mutahhar Allâme (v.826/1423), *Mebâdiu'l Usûl*, Necef 1970.
- el-HUDÂRÎ, Muhammed b. Afifi el-Bacuri (v.1345/1925), *Usûlu'l-Fıkıh*, el-Mektebetu't-Ticaretî'l-Kubrâ, Kahire 1398/1969.
- el-HÛÎ, Ebu'l-Kasım el-Mûsevî (v.1413/1992), *el-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehra, Necef 1385/1966.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali (ö.456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-II, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Âsime, Kahire 1970.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem (v.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XI, Dâru Sadır, Beyrut 1414/1914
- el-İSFAHÂNÎ, Râğib (v.502/1108), *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs-KUNAİBÎ, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ, -arabi-incilisi-*, Dâru'n-Nafâis, Beyrut 1985.
- KARAMAN, Hayreddin, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İlmî neşriyat, İstanbul 1993.
- _____, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, I-III, İstanbul 1992.
- KAŞİFU'L-ĞİTÂ, M. Hüseyin Ali, *Aslu's-Şia ve Usûlihe*, Beyrut 1402/1982
- el-KERÂCİKÎ, İmam Ebi'l-Feth eş-Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman et-Tarâbulusî (v.449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, I-II, (nşr. Allâme eş-Şeyh Abdullah), Dâru'z-Zahâir, Kum h.1310.
- el-KULEYNÎ, Muhammed b. Ya'kub b. İshak (v.329/942), *el-Usûl mine'l-Kafî*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran h.1388.

MAHMASÂNÎ, Subhî, *Felsefetu't-Teşrî' fi'l-İslâm*, Dâru'l-Keşşâf li'n-Neşr, Beyrut 1952.

McDERMOTT, Martin, *The Theology*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1986.

el-MURTAZA, Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el Mûsevî, (v.436/1044), *Resâilu's-Şerif Murtaza*, I-III, (nşr. es-Seyyid Mehdi Recâî), Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, Kum h.1405.

_____, *eş-Şâfi fi'l-İlmâme*, Müessesetu's-Sâdik Yayınları, Tahran h.1410.

_____, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, (nşr. Ebu'l-Kasım Gurcî), İntişârât-e Daneşgâh-e Tehran, Tehran 1363.

el-MUZAFFER, Şeyh Muhammed Rıza, *Usûlu'l-Fıkıh*, I-II, Daru't-Teâruf li'l-Matbû'ât, Beyrut 1403/1983.

el-MÜFÎD, Ebi Abdillâh Muhammed b. en-Numan el-'Ukberi el-Bağdadî (v.413/), *Tezkire bi Usûli'l-Fıkıh*, IX, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993.

_____, *el-'Akl fî Usûli'd-Din*, Dâru'l-Âlemiyyi, Beyrut 1992.

_____, *Evâilu'l-Makâlât*, nşr. Şeyh İbrahim el-Ensârî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993.

_____, *Mesailu's-Sereviyye*, VII, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993.

el-PEZDEVÎ, Fahrulislâm Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Huseyn (v.482/1089), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, el-Mektebu's-Sanâyi', h.1308.

er-RÂZÎ, Fahruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b.Ömer b.el-Hüseyn (v.606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkıh*, (nşr. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Elvânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1412/1992.

er-REYŞEHRÎ, Muhammedî, *Mîzânu'l-Hikme*, I-X, Mektebu'l-İ'lam el-İslâmî, Tahran h.1404.

SADR, Hasan, *Te'sîsu's-Şiâ*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1401/1981.

SADR, Şeyh Muhammed Bâkır, *Durus fî ilmi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Muntazır, Beyrut 1405/1985.

es-SERAHSÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b.Ebî Sahl (v.450/1058), *el-Muharrar fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Ebu Abdurrahman Salah b.Muhammed b.Aviyda), Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

ŞABAN, Zekiyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev.İbrahim Kafi Dönmez), T.D.V.Yayınları, Ankara 1990.

ŞAFAK, Alî, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınevi, Ankara 1992.

eş-ŞATİBÎ, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahamî (v.790/), *Muvaffakat fî Usûli's-Şerî'a*, I-IV, (nşr. Şeyh Abdullah Dırâz), Matbaatu'l-Mektebeti't-Ticariyye, Mısır ts.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed (v..548/1153), *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Kahire 1961.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b.Alî b.Muhammed (v.1255/1839), *İrşâdu'l-Fuhul ilâ Tahkîki'l-Hak min 'ilmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

et-TAHÂNEVÎ, Muhammed Alî Fârukî (v.1158/1745), *Keşşâfu'l-İstilahâtî'l-Funun*, el-Muessesetu'l-Mısriyyeti'l-Amme, Kahire 1382/1963.

et-TEBRESSÎ, Ebu'l-Ali el-Fadl b. el-Hasan (ö.548/1153), *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986.

et-TÛSÎ, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan (v.460/1068), *el-'Udde Fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Matbaatu's-Sitâra, Kum 1417.

_____, *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâm, Kum ts.

UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V Yayınları, Ankara 1992.