



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

KLASİK DÖNEM Şİİ FİKİH USÛLÜNDE AKIL VE KİYAS ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa Batuhan ÇEBİ

Danışman

Prof. Dr. Ahmet İNANIR

TOKAT-2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Ahmet İNANIR danışmanlığında hazırlamış olduğum “Klasik Dönem Şîî Fıkıh Usûlünde Akıl ve Kıyas Anlayışı” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

MUSTAFA BATUHAN ÇEBİ



JÜRİ KABUL VE ONAY

Mustafa Batuhan Çebi tarafından hazırlanan “**Klasik Dönem Şîî Fıkıh Usûlünde Akıl ve Kıyas Anlayışı**” adlı tez çalışmasının savunmama sınavı .././.... tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri(Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Üye (Başkan) :.....

.....

Üye :.....

.....

Üye :.....

.....

Üye :.....

.....

Üye :.....

.....

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Şîa, Hz. Peygamber'den sonra dinin ve devletin idaresinde Hz. Ali ve soyunun yetkili olduğunu, bu sorumluluğun ilahi bir görevlendirmeye verildiğini ve bu kabulün dinin esaslarından olduğunu savunan bir topluluğun ortak adıdır. Savunduğu bu itikâdî anlayış zamanla kurumsallaşarak bir mezhep halini almıştır.

İslam tarihinin bazı dönemlerinde adından oldukça bahsedilen Şîa, imamet anlayışını fıkıh sistematığına de sindirmiş ve imama dayalı Kur'an'ı, sünneti ve icmayı benimsemiştir. Selefi dönem şeklinde nitelendirebileceğimiz bu bakış açısı doğal olarak fikhî imamlardan temin edilen bir ilim haline gelmiştir. Ahbârîlik olarak adlandırdığımız bu dönem içerisinde akla ve kıyasa dayalı her türlü metot reddedilmiş, rasyonellik yeni bir din üretme olarak kabul edilmiştir. İmamlardan gelen rivayetler problemlerin çözümünde tek ve yetkin kaynak olarak görülmüştür.

Ahbârî anlayış bir süre mezhebin problemlerine ve ihtiyaçlarına cevap vermesine rağmen gaybet halinin uzun sürmesi ve yüzyıllar boyunca imamla iletişime geçilememesi gibi birtakım nedenlerden dolayı zayıflamaya başlamıştır. Hatta bu nedenlerden dolayı mezhep ciddi oranda mensubunu kaybetmiş ve yok olmaya yüz tutmuştur. Akabinde bu durumdan kurtulabilmek adına problemlerin rasyonel zeminde çözülmesi amacıyla Şîî âlimler akla başvurmayı tercih etmişler kıyasın dinde yeri olmadığını savunmuşlardır. Bu yolu takip etmelerinde en önemli neden ise Mu'tezile'nin akla dayalı anlayışını mezhebin içerisine dâhil etmeleridir. Süreç içerisinde bu türden faaliyetler Usûlîlik adı altında kurumsallaşmıştır.

Bu çalışmada ilk dönem Şîî fıkıh usulünde delillerden birisi olarak görülen aklın konumu araştırılmakla birlikte kıyasın neden din dışı bir uygulama olarak görüldüğü incelemektedir. Öte yandan aklın ürettiği bütün çıkarımları kıyas ile elde ettiği ve kıyasın fitratal bir meleke olduğu çalışmada göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca akıl ve kıyas anlayışlarından bahsedilen âlimlerin akla dair kabul ettikleri meselelerin kıyasın bir ürünü olduğu da yer yer zikredilmektedir. Tez giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. İlk bölümde Şîa'nın teşekkülü ve bu süreçte oluşumuna dair temel iddiaların yanında akıl ve kıyas kavramları hakkında gerek genel gerek Şîa özelinde birtakım incelemeler yapılmıştır. İkinci bölümde Ahbârî-Usûlî anlayışlardan ve aklın Şîa'ya dâhil oluş süreci hakkında kısa bilgilendirmeler

yapılarak ilk dönem fıkıh usulü anlayışındaki akıl ve kıyas anlayışına değinilmiştir. İlk dönem olarak sınırlandırdığımız zaman aralığı Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve İbn Şehîd es-Sânî (ö. 966/1559) arası dönemi kapsamaktadır. Müelliflerimizin yöntemi gereği akıl delili kıyas deliline nazaran müstakil bir başlık altında değerlendirilmemiştir. Bu nedenle aklın özellikle kullanıldığı istışhab, emir-nehy, hüsün-kubuh, lafzın delâleti, hâs-âm gibi konular ön planda tutulmuştur. Tez, sonuç kısmında ise akıl hakkında söylenenlerin kıyastan farklı olmadığı görüşüyle neticeye ulaşmıştır.

Çalışmanın her safhasında yardımlarını esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Ahmet İNANIR'a, jüri üyeleri Sümeyra YAKAR'a ve Abdullah ERDEM'e, bugünlere gelmemde maddi ve manevi sayısız emeği olan başta anneannem Seher ÇEBİ, annem Neşe ÇEBİ ve babam Yaşar ÇEBİ'ye teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

KLASİK DÖNEM Şİİ FIKIH USÛLÜNDE AKIL VE KIYAS ANLAYIŞI

Çebi, Mustafa Batuhan

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

Ocak 2024

İlk Dönem Şîi Fıkıh Usûlünde akıl ve kıyas Anlayışı adlı bu tezde akıl delilinin Şîi fıkıhına nasıl girdiği, kıyası kabul etmemelerindeki temel nedenler incelenmiş ve aslında akıl delili ile vardıkları sonuçların tamamının kıyasın bir ürünü olduğu, bu durumun fitrî bir gereklilik arz ettiği detaylarıyla ifade edilmiştir.

Akıl delili Şîa'nın Mu'tezile ile olan ilişkisi ile mezhebin içerisine girmiş ve imamlardan aktarılan rivayetlerin yeterli olduğu kabulü bu dönemden sonra bir kenara bırakılmıştır. İlk olarak uzun süren gaybet neticesinde inanç açısından destek kaybeden imamet anlayışı bu rasyonelleşme hareketinin başlangıcını oluşturmuş daha sonra bu çalışmalar fıkha yansımış problemlerin çözümünde başvurulan bir merci haline gelmiştir.

Zaman içerisinde kaçınılmaz olarak her ne kadar açıkça ifade edilmese de kıyas anlayışı bu sistemin referans kaynağı olmuş, aklın belirleyiciliğinde temel yöntem olarak yerini almıştır. Sonuç olarak mezhepsel güdülerle şiddetle karşı çıkılan kıyas anlayışı ilerleyen dönemlerde Şîi fıkıh usulünde yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Şîa, Akıl, Kıyas, İlk Dönem

ABSTRACT

UNDERSTANDING OF REASON AND QIYAS IN THE CLASSICAL PERIOD SHI'İ FİQH USULATION

Çebi, Mustafa Batuhan

Master Thesis, Department of Basic İslamic Sciences, Scholar of İslamic Law

Thesis advisor: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

Jan 2024

In this thesis titled Reason and Understanding of Qiyas in the Early Shiite Islamic Jurisprudence, how the evidence of reason entered the Shiite jurisprudence, the main reasons why they did not accept qiyas were examined, and it was stated with the details that all the conclusions they reached with the evidence of reason were a product of qiyas, and that this situation was an inherent necessity.

The evidence of reason entered the sect with the Shia's relationship with Mu'tazila, and the acceptance that the narrations transmitted from the imams were sufficient was left aside after this period. First of all, the understanding of imamate, which lost support in terms of belief as a result of long occultation, formed the beginning of this rationalization movement, and then these studies became an authority used in solving problems reflected in fiqh.

Over time, although it is not clearly expressed, the understanding of analogy has become the reference source of this system and has taken its place as the basic method in the determination of the mind. As a result, the concept of qiyas, which was strongly opposed due to sectarian motives, took its place in the Shiite jurisprudence in the following periods.

Key Words: Procedure of Fiqh, Shia, Mind, Comparison, First Term

İÇİNDEKİLER

ETİK SÖZLEŞME.....	ii
JÜRİ KABUL VE ONAY	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	13
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI.....	15
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	15
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	16
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	17

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİA'NIN ORTAYA ÇIKIŞI, FIRKALARI VE AKIL-KIYAS KAVRAMLARININ İÇERİĞİ

1. Şîa'nın Oluşumu.....	20
2. Şîa'nın Ortaya Çıkışı	24
2.1. Şîiliğin Arkaplanı	24
2.1.1. Şîiliğin İran Asıllı Olduğu Görüşü.....	24
2.1.2. Şîiliğin Yahudi Menşeele Olduğu Görüşü.....	25
2.1.2.1. Abdullah b. Sebe.....	25
2.1.3. Şîiliğin Yahudi-Hristiyan Karışımı Olduğu Görüşü	28
2.1.4. Şîiliğin Arap Menşeele Olduğu Görüşü.....	28
2.2. Şîiliğin Doğuşu ve Şîiliğin Doğuşu Hakkında Öne Sürülen İddialar.....	28
2.2.1. Şîiliğin Ortaya Çıkışına Dair Şîa İddiaları ve Delilleri.....	35
2.2.1.1. Gadîr-i Hum Delili.....	35
2.2.1.2. Kırtas Hâdisesi Delili.....	41
2.2.2. Hz. Ali'nin Vasîliği ile İlgili Şîilerin Delilleri	42

2.2.2.1.	Naklî Deliller	42
2.2.2.2.	Aklî Deliller	47
3.	Şîa'nın Kollara Ayrılması	50
3.1.	Zeydiyye	55
3.2.	İsmâiliyye	61
3.3.	İmâmiyye/İsnâ'âşeriyye	62
4.	Akıl-Kıyas Kavramları ve Tahlilleri	69
4.1.	Akıl Kavramının Mahiyeti ve Delil Oluşu	69
4.2.	Kıyas Kavramının Anlamı, Delil Oluşu ve Çeşitleri.....	94

İKİNCİ BÖLÜM

AKLIN ŞİÎ FIKHINDA DELİL OLUŞ SÜRECİ ve İLK DÖNEM ŞİÎ FIKIH USULCÜLERİNİN AKIL-KIYAS ANLAYIŞLARI

1.	Akılın Delil Olma Aşamasında Şîî Fıkıhına Sirâyeti.....	112
1.1.	Ahbârîlik ve Fıkıhta Tekdüze Anlayış Dönemi	112
1.2.	Usûlî Anlayış ve Şîî Fıkıhına Rasyonelliğin/Akılcılığın Girişi.....	115
2.	Klasik Dönem Şîî Fıkıh Usûlcülerin Akıl ve Kıyas Anlayışları	121
2.1.	Şeyh Müfid'in Akıl ve Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış	121
2.1.1.	Hayatı	121
2.1.2.	Akıl ve Kıyas Anlayışı	124
2.2.	Şerîf Murtazâ'nın Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış	145
2.2.1.	Hayatı	145
2.2.2.	Akıl ve Kıyas Anlayışı	148
2.3.	Şeyh Tûsî'nin Akıl/Kıyas Anlayışı	166
2.3.1.	Hayatı	166
2.3.2.	Akıl ve Kıyas Anlayışı	168
2.4.	Muhakkık el-Hillî'nin Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış	180
2.4.1.	Hayatı	180
2.4.2.	Akıl ve Kıyas Anlayışı	182
2.5.	Allâme el-Hillî'nin Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış.....	200
2.5.1.	Hayatı	200
2.5.2.	Akıl ve Kıyas Anlayışı	202

2.6. İbn Şehîd es-Sânî'nin Akıl/Kıyas Anlayışı	223
2.6.1. Hayatı	223
2.6.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı	225
SONUÇ	244
KAYNAKÇA	251



KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Bin
c.	Cilt
CUİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	Editör
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GİBTÜ	Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
IÜİFD	Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İHAD	İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
KSÜ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
neşr.	Neşreden
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
S.	Sayı
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	Tahkik eden
TYEKBY	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları



GİRİŞ

Şiilik, mezhep hüviyeti bakımından hiç kuşkusuz İslam tarihinde sürekli gündemde olmuş, kendine özgü faaliyetleri ve düşünce sistemiyle neredeyse her dönemde adından söz ettirmiştir.¹ Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde dinin kaynağı başta vahiy olmak üzere Hz. Peygamber'in sünnet-i hüda kabilinden din adına yaptığı uygulamalar, söylediği sözler ve takındığı tavırlar İslam'ın genel ve özel çerçevesini oluşturmaktaydı. Bilhassa “*O, arzusuna göre konuşmaz, o (bildirdikleri) vahiy edilenden başkası değildir.*”² ayeti bu durumu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde dinin kaynağı Kur'an ve Hz. Peygamber'in vahiy gözetimindeki aklı uygulamaları olduğu söylenebilir.³

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe karşılaştıkları sorunlara dair hükme varma noktasında Kur'an ve sünnetin ışığında kendi içtihafları yardımıyla çözüme varmaya çalışmışlardır. Zira özellikle dört halife döneminde genişleyen İslam devleti otuz yıla yakın bir süreç içerisinde kuzeyde Azerbaycan, doğuda Afganistan, güneyde Mısır'a kadar yayılma göstermiştir. Bu genişleme haliyle birçok etnik ve kültürel farklılığa sahip halkın aynı devletin çatısı altında toplanmasını da beraberinde getirmiştir. İşte bu ve benzeri durumlar yeni birtakım sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu sorunlara karşı muhtelif yöntemlerle geliştirilmiş bazı çözümler bulunması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Dört halife döneminde sahabe arasındaki samimiyet, hoş görü, farklılıklara karşı saygı ve dürüstlük, yeni çözüm yolları bulma noktasında insanlar arası ilişkilerin rayında gitmesine en önemli vesilelerden birisi olmaktadır.⁴

Dört halife döneminin son kısmından⁵ itibaren birtakım ihtilaflar baş göstermiş, ardı arkası kesilmeyecek tartışmalara neden olmuştur. Hz. Osman'ın şehit

¹ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 14.

² Necm, 53/3-4.

³ Hüseyin Atay, “*İslam Hukuk Felsefesi: Usul'ül-Fıkıh İlmi*”, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, c. 1, sy. 9, s. 18.

⁴ Atay, “*İslam Hukuk Felsefesi: Usul'ül-Fıkıh İlmi*”, s. 18-20.

⁵ Hz. Osman döneminin ikinci altı yılı ile Hz. Ali döneminin tamamı kastedilmektedir.

edilmesi, Cemel ve Sıffin hadiselerinin yaşanması ve bu olaylar üzerine patlak veren Haricî ayaklanması ile başlayan fitne hareketleri sahabeyi karşı karşıya getirmiş ve bu mesele üzerinden günümüzde halen tartışması devam eden büyük günah mevzusu (mürtekeb-i kebîre) ortaya çıkmıştır. Yaşanan tartışmalardan belki de en önemlisi Hz. Peygamber'den sonra İslam devletini kimin yöneteceği, bu yönetim yetkisinin ilahi bir kaynağa dayanıp dayanmadığı mevzusudur.⁶

İslam'da devlet yöneticiliğinin mahiyeti ve keyfiyeti meselesinde günümüze kadar gelen temel görüşlerden biri Ehl-i Sünnet diğeri ise Şîî bakış açısıdır. Selefi ve Haricî bakış açısı kısmi olarak belli dönemlerde etkin olsa da devamlılığını sağlayamamıştır. Ehl-i Sünnet bu yetkinin ilahi olmadığını, yönetim biçiminin ve yöneticinin belirlenmesinde Kur'ân ve sünnet çizgisinden kopmayarak şekillenmiş bir beşeri içtihad olduğunu savunurken Şîa, bu konunun ilahî bir kaynakla bağlantısının olduğunu, böyle büyük bir meselenin insanî kararlarla sonuca bağlanamayacağını savunmaktadır. Şiilerin dile getirdiği iddianın geri planındaki temelinin aslında Sasânilerin (MS. 224-651) dini inanç olarak kabul ettiği ve Zerdüştlük'teki tanrı-kral anlayışlarının bir tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. Yani yönetici olarak kral bu vasfını bizzat ilâhî bir kaynaktan almıştır. Zerdüştlük dininde kral, tanrı Ahura Mazda ile sürekli iletişim ve bağ halindedir. Kral bulunduğu mevki ve konumu gereği eski İran'da Tanrı'nın bir temsilcisi konumundaydı.⁷ Bahsetmeye çalıştığımız anlayışlar çerçevesinde oluşan bu inanış, Hz. Ömer döneminde İran'ın fethi ile birlikte İslam'a girmiş ve imâmet anlayışı olarak karşımıza çıkmıştır. İmâmet anlayışı Şiiliğin tefsir anlayışından tasavvuf (Bir takım bâtinî anlayışlar da dâhildir.) anlayışına kadar bütün ilimlerine sirayet etmiştir. Kendine has bu farklılığın ilk bakışta nedeni Şiiliğin kendisinde gibi gözüke de aslında biraz daha derine inildiğinde asıl sebebin hicri ikinci yüzyıla kadar birikmiş İslam'ı anlama ve yorumlama biçiminin tezahürü olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁶ Mustafa Öz, “Şîa”, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2010, c. 39, s. 121-122; Ramazan Tarık, “Sünni ve Şîi İslam: Modern Çatışmanın Tarihsel Bağlamı”, Bitlis İslamiyet Dergisi, 2019, c. 1, sy. 19, s. 73.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şîa ve Şiilik*, Nida (Elvan) Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 8; Fatih Topaloğlu, “Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şîi İmamete Etkisi”, PÜİFD, 2019, sy. 6, s. 72-81; Şahin Ahmetoğlu, “İslam Mezhepler Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”, Mîlel ve Nihal Dergisi, 2010, c. 7, sy. 3, s. 167-188; Selim Gülverdi, “Şiiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler”, GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2020, sy. 2, s. 73-74.

Doğal olarak bu nüfûz etkisi sadece ilimlerin şekillenmesinde değil ayrıca tarih boyunca sürececek olan ve bazı devletlerin politikası haline de gelmiş Sünnî-Şîî çatışmasının da doğmasına neden olmuştur. Abbasî-Fatimî geriliminden, Selçuklu-İsmailî mücadeleleri, Osmanlı-Safevî çekişmelerine kadar birçok tarihsel süreç bu söylemimize örneklik teşkil etmektedir. Biz de bu sürecin fikhî boyutunu gözeterek Şîîlikteki fıkıh ilminin oluşumunda kıyas/akıl faktörünün mahiyetini, kıyasa karşı tutundukları tavrı tespit edebilme gayretinde olacağız.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Çalışmamızın konusu Şîîliğin akıl/kıyas anlayışıdır. Bu çerçevede Şîîliğin ortaya çıkışı ve diğer İslam mezheplerinden ayrıştığı hususlar yanında Ehl-i Sünnet anlayışındaki kıyasa karşılaştırılmasına yer verilecektir. Şîîliğin tefsir, akâid, fıkıh, tasavvuf/bâtın anlayışı Şîîliğin doğuşunu, bu süreçte temellendirdiği iddialarını bilmeden anlaşılamamaktadır. Çünkü bunlar imâmet anlayışıyla ilişkilidir.

Aslında imâmet anlayışı Şîîliği Ehl-i Sünnet'ten ayıran en temel özelliktir. Bu bağlamda çalışma konumuz olan akıl anlayışı imâmet anlayışından farklı değildir. Şîîliğin diğer ilimlerinde de olduğu gibi fıkıh usulü ilimlerine de çok güçlü bir şekilde nüfûz ettiği söylenebilir.

Konumuzu Şîî fıkıh usulünün ilk dönem eserleri ile sınırladık. Yaptığımız sınırlama ilk altı eser üzerinden olup ekseriyetle bu eserlerdeki kıyas ve çeşitli konular arasında yer alan akıl anlayışları tespit edilecektir. Çünkü takdir edilmelidir ki her birisinin üzerinde ayrı bir çalışma yapılmayı hak eden bu eserleri derinlemesine incelemek hem ziyadesiyle konumuzun dışına çıkmamıza neden olacak hem de çalışmamızın kapsamını genişletecektir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Yapılan bu çalışma ile İslam dünyasında yaklaşık olarak hicri birinci asrın sonlarına dayanan,⁸ özellikle vahiy ve imamet anlayışındaki farklı yaklaşımları

⁸ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, s. 157.

nedeniyle hep gündemde olmuş Şîîliğin kendi bünyesinde oluşturduğu fıkıh anlayışındaki “akıl” delilini anlamak ve kıyası reddetmesindeki temel nedenlerin sebebini tespit ederek tahlil etmek amaçlanmaktadır.

Şîîlik ile alakalı Türkiye’de birçok çalışma yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmalara genel anlamda bakıldığında kahir ekseriyetinin itikâdî yani kelâm ilmi çatısı altında olduğu görülecektir. Geriye kalan kısmının da çoğunlukla mezhepler tarihi bağlamında yapılmış çalışmalar olduğu söylenebilir. Şîî fıkıhı ve usulü üzerinde yapılan çalışmalar makale boyutunu geçememesi ve Şîî fıkıh usulü ile alakalı derli toplu etraflıca bir çalışmanın bulunmaması bu konuyu tercih etmemize sebep olmuştur.

Yukarıda da değindiğimiz üzere Şîîlik hakkında edinilen bilgi birikimi ve toplanan verilerle daha kapsamlı, somut, mesele odaklı ve güncel bir çalışma yapmanın Şîîliği ve fıkıh usulündeki akıl ve kıyas ilişkisini anlama hususunda yardımcı olacağı düşünülmektedir.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızda yararlanacağımız temel kaynaklarımız yukarıda kısmen bahsettiğimiz üzere Şîî fıkıh usulünde ilk dönem yazılmış altı eser olacaktır. Bunlar sırasıyla Şeyh Müfid (ö. 413/1022)’in *et-Tezkîre bi Usuli’l-Fıkıh*’ı, Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044)’ın *ez-Zerîa ilâ Usuli’ş-Şerîa*’sı, Şeyh Ebû Ca’fer et-Tûsî (ö. 460/1067)’nin *el-Udde fî Usuli’l-Fıkıh*’ı, Muhakkık el-Hıllî (ö. 676/)’nin *Mearic’ul Usul*’ü, Allame el-Hıllî (ö. 726/1325)’nin *Mebadi’ul-Vusul* ve son olarak İbn Şehîd es-Sânî (ö. 966/1559)’nin *Meâlimu’d Din ve Melâzu’l Müctehidîn* adlı eserleridir.

Zeydîlik başlığı altında İmam Zeyd b. Ali b. Hüseyin’in (ö. 122/740) İslam tarihinde yazılmış ilk fıkıh kitabı olma özelliğini taşıması hasebiyle bahsetmeye değer gördüğümüz *el-Mecmu’ul-Fıkhi* adlı eserinden de faydalanılmıştır.

Şîîliğin oluşumu ve oluşum sürecinde ortaya attığı iddiaları ilk bölümde anlatabilmek için mezhepler tarihi alanında Şehristânî’nin (ö. 548/1153) *Milel ve*

Nihal eseri, Muhammed Ebu Zehra (ö. 1974)'nın *İslam'da Siyâsî, İtikâdî ve Fıkahî Mezhepler Tarihi* eserinden istifade edilmiştir.

Ethem Ruhi Fıglalı'nın konu ile alakalı kaleme almış olduğu *Günümüz İslam Mezhepleri* eseri Şiilik ile alakalı faydalanmış olduğumuz diğer bir eserdir. Bunların dışında mezhepler tarihi alanında yakın dönemde Şiilik ile alakalı belki de Türkiye'de en kapsamlı çalışmaları yapmış Hasan Onat (ö. 2020)'ın yazmış olduğu makaleleri, editörlüğünü Sönmez Kutlu ile yaptığı *İslam Mezhepler Tarihi* kitabı konumuz ile alakalı faydalandığımız eserlerimiz arasındadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmanın ilk kısmında Şiiliğin ortaya çıkışının sebepleri arasında kabul edilen hadiseler ve Şia'nın iddiaları ele alınacaktır. Bu yöntemle başlamanızın temel nedeni özellikle Şia'nın fıkıh anlayışının, imâmet ve vahiy anlayışıyla bir bütünlük içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şia'nın temel iddialarının başında imâmetin vahye dayandığı anlayışı gelir ve imam, her şekliyle masumdur, onun söylediklerinin hepsi birer hüküm içerir. Hatta Şia fikhını Ehl-i Sünnet fikhından ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Daha sonra Şiî-İmami geleneğin delil olarak ortaya koyduğu “akıl” kavramı ilk dönem Şiî-İmâmî fakihlerin görüşleri ışığında değerlendirilecektir. Ayrıca kıyas kavramı da genel bir açıdan değerlendirilecektir. Ayrıca Zeydî mezhebinin fıkıh usulü anlayışına yer verilecek ve bu mezhepteki akıl delili incelenecektir.

İkinci bölümde Şiî-İmâmî geleneğin akıl anlayışı ve Ehl-i Sünnet delillerinden kıyası reddetme sebeplerine yer verilecektir. Şiî-İmâmî geleneği, imâmet (halife/devlet başkanı) meselesinde tamamen nakle dayanan bir anlayış sergilemektedir. Onlara göre Allah, insanlığın başlangıcından bu yana dînî ve dünya düzenini yönetmesi için bir imam tayin etmiştir; hatta bu tayin işlemi Allah'a vaciptir/zorunludur.⁹ Yani peygamberlerden sonra, onların getirdikleri düzeni devam ettirme sorumluluğu imamlara aittir. Bu görevi üstlenenler aynen peygamberler gibi

⁹ Abdülaziz ed-Dihlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, çev. Abdullah Ünal, Mevsimler Kitap, İstanbul, 2018, s. 109.

yanlışlardan, hatalardan ve günahlardan masum olmalıdır. Bu anlayış Şîa mezhebinin içerisinde teşekkül eden ilimlere de işlemiş ve doğal olarak fıkıh ilmi de bundan nasibini almıştır. Özellikle mezhebin içerisindeki hükümlerinin belirlenmesinde ve istinbât anlayışlarında bahsettiğimiz imâmet anlayışı tam anlamıyla belirleyici konumundadır. Yani Şîi-İmâmî anlayışa göre fikhî hükümlerin kaynağı imâmın dînî konular hakkında söyledikleridir. Bunlar da ancak, imâmlardan sahîh yollarla¹⁰ rivâyet edilmiş haberlerle öğrenilebilir. Bu bağlamda imâmın söyleminin dışında hiçbir fikir, eylem, içtihad minvalinden görüş dinin içerisine dâhil edilemez. Kıyas da bu anlayışa ters olduğu kabul edildiği için reddedilmiştir.

Şîiliğin akıl anlayışının Mu'tezile ile temasından sonra ortaya çıktığı, kıyası reddetmesinden kaynaklanan kısır döngünün olduğu ve bir mezhep olarak dönemin ihtiyaçlarına cevap veremediği söylenebilir.

Araştırmada, Şîi-İmâmî mezhebinin ilk dönemindeki akıl delilinin mahiyeti, süreç içerisinde nasıl bir delil haline geldiği, itikâdî bir fırka¹¹ olduğu dikkate alınarak incelenecektir. Şîa'nın siyasal bir mezhep olması¹² ve bu bağlamda özellikle itikâdî yani iman meseleleriyle, fikhî yani ibâdât, muamelât ve ukubât dediğimiz başlıkların neredeyse iç içe girmiş ve birbirinden ayıramayacak derecede bir bütün haline gelmesine sebep olmuştur. Bahsettiğimiz bu durum, kısmen Ehl-i Sünnet için de geçerlidir. Yani Ehl-i Sünnet içerisinde de kelâmsız bir fikhın veya fıkıhsız bir kelâmın olması mümkün değildir. Daha doğrusu kelâm ilmi, ihtivâ ettiği metafiziksel konular ve nübüvvet açıklanmayıp delillerle sabitlenmedikçe ne tefsir ne hadis ne tasavvuf ilimleri inşa edilemez.¹³ Fakat bizim üstünde durduğumuz mevzu ileride de bahsetmek zorunda olduğumuz belki de Şîa'yı benliğine kavuşturan imâmet anlayışı olacaktır. Yukarıda bahsetmeye çalıştığımız en büyük fark budur. İmâmet anlayışı, Şîa'nın içerisine o kadar nüfûz etmiştir ki bütün ilmî meselelerin odak noktasını oluşturmuştur. Bu nedenle Şîi-İmâmî fıkıh sistematikteki “akıl” anlayışını

¹⁰ Şîa'nın hadis usulü anlayışı kastedilmiştir.

¹¹ Ali Şeriati, *Şîa*, çev. Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınevi, Ankara, 2019, s.15.

¹² Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 36.

¹³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 14.

kavrayabilmemiz için öncelikle Şiîliğin ne olduğunu ve nasıl doğduğunu, oluşumundaki temel faktörleri ve iddiaları incelememiz gerekecektir.

Daha sonra Şiî-İmâmi usul anlayışının oluşumuna değinilecektir. Özellikle Ahbârî-Usulî oluşumlar ve bu anlayışların Şiîliğe olan tesirlerine, Usulî anlayışın oluşumunda Mu'tezile'nin etkisine konumuzun ana gayesinden sapmadan bahsedilecektir. Zira süreç içerisinde özellikle hicrî ikinci asırda birçok tercüme faaliyetlerinin yapılması ve İslam toplumunun felsefe ile tanışması, akli esas alan bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Haliyle bu durum Şiîliğin imâmet nazariyesini temellendirmede akli esas alan bir tavır izlemesine neden olmuştur. Bu yönetsel değışiklikte her ne kadar Şîa, bunu kabul etmese de en önemli destekçisi Mu'tezile olmuştur.

Daha sonra akıl ve kıyas anlayışına geçilecek, bu iki delilin Şiî fıkıh usulü âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığından bahsedilmeye çalışılacaktır. Konu ilk dönem Şiî âlimlerinden Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şeyh Tûsî, Muhakkık el-Hillî, Allame el-Hillî ve İbn Şehîd es- Sâni'nin eserleriyle sınırlı olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİA’NIN ORTAYA ÇIKIŞI, FIRKALARI VE AKIL-KIYAS KAVRAMLARININ İÇERİĞİ

1. Şîa’nın Oluşumu

Şîa kelimesi, Arapça’da ş-y-‘a (ش ي ع) fiilinin isimleşmiş biçimi olup “miktar, süre, aslan yavrusu”¹⁴, “misafiri uğurlamak, peşinden gitmek,”¹⁵ birisinin yardımcısı, taraftarı, destekçisi olmak, grup, fırka, bölük, bir şeye tabi olmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ İbn Haldun’a göre ise şîa kelimesinin lügat manası “arkadaş ve etbaa” demektir. “Meydana çıkıp toplum arasında genişlemek, yayılmak, nüfuz etmek” anlamındaki şüyu’(şeye’an) kelimesinin tef’îl ve tefe’ûl babına girmiş hali olarak yukarıda söylediğimiz “taraftar” manasına geldiği de ifade edilmektedir.¹⁷

Şîa kelimesi Kur’ân’da mevcut olup bir ayette fiil, diğerleri isim formunda tekil ve çoğul olmak üzere on iki yerde geçmektedir.¹⁸ Şîa kelimesi, bu ayetlerin bazılarında kök manasındayken, mesela bazı ayetlerde grup¹⁹ bazı ayetlerde topluluk²⁰ bazı ayetlerde sınıf, taraf²¹ diğer bir ayette benzer²² son olarak bir ayet-i

¹⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, *İ. mâmiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1984, s. 9.

¹⁵ Edt. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 159; Hasan Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, c. 3, sy. 3, s. 123; Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicri Birinci Asır)”, *AÜİFD*, 1997, c. 26, s. 79; Recep Emin Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı el-Ayyaşi Örneği*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, s.13.

¹⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 25; Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İLVAK, İzmir, 2014, s. 289; Ziya Şen, *Şia’nın Kiraatlere ve Kur’an Tarihine Bakışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 17; Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 13; edt. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 159; Dehlevî, *Şia’nın Rasyonel Tenkidi*, s. 15; Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, s. 128; Mahmut Şevket Ustaosmanoğlu, *İslam’da Mezhepler ve Düşünce Tarihi*, İstanbul, 2019, s. 35; Ahmet Vehbi Ecer, “Şia ve Doğuşu”, *EÜİFD*, 1983, sy. 1, s. 131; Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımları Üzerine”, s. 123; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicri Birinci Asır)”, s. 79; Mustafa Öz, “Şia”, *TDVİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 39, s. 111.

¹⁷ Kahire Arap Dil Kurumu, *El-Mecmu’ul Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 503; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2015, s. 657; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 294; Edt. Şaban Ali Düzgün, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 50.

¹⁸ Dehlevî, *Şia’nın Rasyonel Tenkidi*, s. 15; Öz, “Şia”, s. 111.

¹⁹ Enam, 5/65-159; Rum, 30/32.

²⁰ Hicr, 15/10; Meryem, 19/69.

²¹ Kasas, 28/4-15; Saffat, 37/83.

²² Sebe, 34/54.

kerîmede de *yayılmak*²³ anlamında kullanılmıştır.²⁴ Bunun yanında bir takım hadis rivayetlerinde de kullanıldığı bilinmektedir.²⁵

Terim olarak Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet başkanlığının ve idaresinin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu ve bu hakkın nassa²⁶ yani ilahî bir vahye dayandığını, bu tayinin ve görevlendirmenin dinin bekâsı için Allah'a vacip olduğunu, imâmetin insanlığın sonuna dek devam edeceğini savunan kesimi ifade etmektedir.²⁷

Şeyh Müfid, *şîa* kelimesini ayetler bağlamında tanımlamaya çalışmış ve genel anlamıyla Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ali'nin hilâfetini esas olarak kabul etmesinin yanında Hz. Ali'den önceki halîfelerin hilâfetini kabul etmeyen ve temelde imâmetin duraklama olmaksızın devam ettiğini savunan kesim/grup olarak tanımlamıştır. İslam ümmetinin bu bağlamda Hz. Ali'ye tâbî olduğunu, Hz. Ali'nin ise imâmet konusunda hiç kimseye tâbî olmak zorunda olmadığı görüşünde olan Şeyh Müfid bu görüşünü destekler nitelikte olduğunu iddia ettiği iki ayet ile *şîa* kelimesinin içeriğini açıklamaktadır. Örnek olarak gösterdiği ayetlerden ilki “فَأَسْتَأْذِنُ الْاَلَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّ”²⁸ ayetidir. Şeyh Müfid, Allah'ın bu ayette *velâyet* ve *düşmanlık* kavramları arasındaki farkı açıkladığını, ayette açıkça zikrederek *şiileşmenin* (teşeyyu'/gruplaşma) Allah tarafından gerekli kılındığını ve bunun da

²³ Nur, 24/19.

²⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *El-Mucem'ul Mufehres li Elfaz'il Kur'an-ı Kerim*, DAR EL-HADITH Publishing and Distributing, Kahire, 2007, s. 490; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, s. 25; Gül, *Şîa Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 13; Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 19-20; Onat, “*Şiiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicri Birinci Asır)*”, s. 79; Onat, *Şiiilik ve Günümüz Şiiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine*, s. 123; Ecer, *Şîa ve Doğuşu*, s. 131.

²⁵ Şen, *Şîa'nın Kıraatler ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 21.

²⁶ Nass, kelime anlamı olarak “sınırları çizip belirlemek, bir şeyi görünür hale getirmek” anlamında olup, “*yoruma kapalı, aşıkâr söz*” manasındadır. Terim anlam olarak ise yoruma açık olmayan söze denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, s. 244.

²⁷ Muhammed Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî el-Güneymî (1930), *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. 87-92; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, s. 27; Öz, “*Şîa*”, s. 111; Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 18; Gül, *Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 13; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 294; Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 15; Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 289; Ustaosmanoğlu, *İslam'da Mezhepler ve Düşünce Tarihi*, s. 35; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN, Hisar Yayınevi, İstanbul, s. 36; Fatih Tok, *İmam Azam Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı*, KURAMER, İstanbul, 2017, s. 77; Onat, “*Şiiiliğin Doğuşu Meselesi (Hicri Birinci Asır)*”, s. 81; Onat, “*Şiiilik ve Günümüz Şiiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine*”, s. 123; Ecer, “*Şîa ve Doğuşu*”, s. 131; Süleyman Ateş, “*İmamîyye Şiasının Tefsir Anlayışı*”, AÜİFD, 1975, c. 20, sy. 1-4, s. 147.

²⁸ “*Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi.*”, Kasas, 28/15.

vela' (dostluk) olduğunu savunmaktadır. Ayrıca “وَأَنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ”²⁹ ayetini de ikinci örnek olarak öne süren Şeyh Müfid, bu ayetle Allah'ın Hz. İbrahim'in Hz. Nûh'un tarafına mensubiyeti bağlamında tâbî olmanın vasfına dair bir nevi hüküm verdiğini açıklamaktadır. Yorumladığı bu açıklamalardan sonra Şeyh Müfid, yaptığı tanımlamaların yani velâyet ve dostluk bakımından oluşan vasıfların mutlak anlamda her Şiileşmiş (gruplaşmış) kesimler için değil sadece Hz. Ali'ye (Emîri'l-Mü'minîn) ve O'nun Hz. Peygamber'den sonra imametine (devlet başkanı/yönetici) inananların lâyük olduğunu savunmaktadır. Bunun dışındaki bir görüşü savunana tâbî olunmayacağını belirtmektedir.³⁰

Şeyh Müfid'in öğrencisi olan Ebû Ca'fer et-Tûsî ise imâmetteki bu bağı yorumlamaktan ziyade doğrudan nassa bağlamıştır. Böylece Tusî, *Şiilik* kavramını gerek Allah'ın bu mevzudaki takdîrini gerek Hz. Peygamber'in konu ile ilgili emirlerini delil sürerek Hz. Ali'ye karşı tam bir itâat ve O'nun ümmete imam olduğuna dair kâmil manada bir iman olarak tanımlamaktadır.³¹

Kendisinden öncekilerin bu konu ile alakalı Hz. Peygamber'den rivâyetlerini aktaran Tusî, Hz. Peygamber'in imâmet konusunda tayin edici ve nass niteliği taşıdığını iddia ettiği hadislerini örnek vermiş ve bu ifadelerde Hz. Peygamber'in tahsislik ederek Hz. Ali'yi ve diğer imamları kendisinden sonra devlet başkanı olarak halef bıraktığını iddia etmiştir. Hz. Peygamber'e isnâd edilen “*Ali'ye teslim olun!*” hadisini, yine Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi işaret ettiğini iddia edilen “*Bu (Hz. Ali) benden sonra sizin üzerinizde otorite sahibi olacak halifemdir. O'nu işitin ve O'na itaat edin!*” hadisini Tûsî imâmetin nassa dayandığına dair görüşüne delil olarak göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Abdulmuttâlib oğullarını topladığı ve onlara “*Hanginiz bana bey'at edecek veya bana yardım edecek ve benden sonra kardeşim, vasî ve halîfem olacak?*” diye sorduğu rivayet edilmektedir. O topluluktan sadece Hz. Ali'nin o soruya iştirak ettiği ve cevap vermek için ayağa kalktığı

²⁹ “Şüphesiz İbrahim de O'nun (Nuh'un) taraftarlarından idi.”, Saffat, 37/83.

³⁰ İmam Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'man b. Muallim Ebi Abdillâh El-Ukberî El-Bağdâdî (ö. 413), *Evâ'ilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhibi'l-Muhtarât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî, 1000. Anniversary International Congress of (SHEIKH MOFEED), Mehr, 1992, s. 34-36; Öz, “Şia”, s. 111.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460), *Telhîsü's Şafi*, thk. Seyyid Hüseyin Bahr'ul U'lum, el-Muhibbin Yayıncılık Vakfı, Kum(İran), 1967, c. 2, s. 56; Öz, “Şia”, s. 111.

aktarılmaktadır. “Yevmi ‘d-dâr” olarak adlandırılan bu meşhur hadis de Tûsî’ye göre imâmetin bağlayıcılığının nass ile şekillendiğinin en net delillerindendir.³²

Şehristânî’ye göre Şîa, Hz. Ali’nin taraftarı olan bir topluluğun müşterek adıdır. Ona göre Şîiler, imâmetin zâhir veya yoruma açık bir şekilde nassa dayandığını ve bu durumun aslında ilahî bir vasiyet³³ olduğunu savunurlar. Şîilere göre imâmet makamı Hz. Ali soyundan başkasına geçemez veya başkasına Hz. Ali soyu tarafından devredilemez. Çükü onlara göre bu vazife yani imâmet görevi toplumun tercihi ve kararına bırakılmış bir mesele değildir. Bu yüzden toplumun kendi tercihiyle birisi imam olamaz. Yani peygamberlerin imâmet konusunda toplumu aydınlatmamaları, dalgınlığına gelerek unutulması câiz değildir. Şîa’ya göre imâmet dinin usulündendir, ayrılmaz bir parçasıdır.³⁴

Şîa kelimesinin, farklı rivayetler ve görüşler olmakla birlikte ilk defa hicri birinci asırda Sıffîn Savaşı’nda “Şî’atü-‘Alî” (شيعة علي)³⁵ yani Ali taraftarları anlamında kullanıldığı rivâyet edilmektedir.³⁶ Bazı görüşler de yukarıda izâh ettiğimiz üzere, bu nakillere yer vermekle beraber bu rivâyetlerin kesin bir biçimde şîa kelimesinin hicrî birinci asırda kullanıldığına işaret edemeyeceğini, o dönemde sadece taraftar manasıyla kullanıldığını savunmaktadır.³⁷

Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki şîa kelimesi Şîiliğin ortaya çıkışına kadar Arap toplumu tarafından sıkça kullanılan bir kelimedir. Buradan hareketle bazı görüşlerde bu genel manadaki kullanımın, Hz. Hüseyin’in Hicrî 10 Muharrem 61 tarihinde şehîd edilişinden sonra özel bir kesim için kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir. Bu olaydan sonra bir grup, Hz. Hüseyin’in Emevîlerden intikamını almak

³² Tûsî, *Telhisü’ş Şaîfî*, c. 2, s. 56-57.

³³ Vasiyet, kelime anlamı olarak bitişmek, bitıştirmek anlamındaki vasy kökünden türemiş olup bir kimsenin ölümünden sonra kendi adına yapılmasını istediği şeyleri kendisinden talep etmesi olarak tanımlanabilir. Kendisine vasiyet edilen kişiye ise “vasî” denilmektedir. İstilahî anlamda ise Hz. Peygamber’in hayatta iken yetki ve tasarruflarını devretmesi olarak tanımlanır. Genelde Şîa’nın özelde Şîiliğin bir kolu olan İmâmiyenin önemle üstünde durduğu bu anlayışa göre Hz. Âdem’den bu yana her peygamberin bir vasîsi vardır ve Hz. Peygamber’in vasîsi de Hz. Ali ve on iki imamdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, s. 339; Sıddık Korkmaz, *Şîa’nın Oluşumu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 21-22.

³⁴ Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî(ö. 548), *Milel ve Nihal (İslam Kelamı ve Mezhepleri)*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 201; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 10-11; Öz, “Şîa”, s. 111.

³⁵ Şîilerin bir kısmı bu kavramın Hz. Peygamber’in peygamberliği döneminden itibaren ortaya çıktığını savunmaktadır. Hz. Peygamber’in vefatının ardından kimin halîfe olacağı noktasında Hz. Ali’nin imâmetini savunan Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Ğıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammar b. Yâsir gibi bazı sahabeinin bu grup altında değerlendirildiği aktarılmaktadır. Bkz. Öz, “Şîa”, s. 111.

³⁶ İkinci, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 128; Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şîa ve Şîilik*, s. 8.

³⁷ Dehlevî, *Şîa’nın Rasyonel Tenkidi*, s. 15.

ve Ehl-i Beyt'in hakkını aramak adına toplanmış ve kendilerine bu ifadeyi kullanmışlardır.³⁸

2. Şîa'nın Ortaya Çıkışı

2.1.Şiiliğin Arkaplanı

Şiiliğin aslı hakkında diğer mezhepler hakkında olduğu gibi birtakım görüşler mevcuttur. Aslında bu durum gayet doğaldır. Çünkü tarihî seyir içerisinde yapılan fetihlerle birlikte İslam toplumu Bizans, Sâsânî, Mısır, Hindistan gibi birçok medeniyetle tanışmış, Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük gibi birçok dinle karşılaşmıştır. Böylece İslam toplumunda felsefî açıdan da birçok fikir teşekkül etmiştir. Oluşan bu fikirleri bulunduğu ortam ve coğrafyadan soyutlamak mümkün değildir. Bu bağlamda özellikle Şiiliğin oluşumundaki dış etkenler konusunda da hayli çalışmalar mevcuttur.³⁹ Şiiliğin kaynağıyla ilgili olarak Asya dinleriyle bir bağlantısının olduğu, Yunan mitolojisiyle bir ilişkisinin olduğu⁴⁰ gibi birçok ileri sürülen iddialar olsa da genel itibariyle Şiiliğin aslına dair dört nazariyenin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar, Şiiliğin aslının İran asıllı olduğu, Yahudi asıllı olduğu, Yahudi-Hristiyan karışımı bir aslının olduğu ve son olarak da Arap asıllı olduğu şeklinde toparlanılabilir.

2.1.1. Şiiliğin İran Asıllı Olduğu Görüşü

Şiiliğin aslına dair öne sürülen birinci görüş onun İran asıllı olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre Müslümanlar İran'ı fethettiklerinde sadece bir bölgeyi fethetmekle kalmayıp yüzyıllardır sahip oldukları topraklarda hüküm süren bir Sâsânî mülkünü de kontrol altına aldılar. Bu, onlar için ziyadesiyle gurur kırıcı ve utandırıcı bir durum olmalıdır. Kendilerini o zamanki dünyanın süper güçlerinden birisi olarak kabul eden bir toplum için Arapların halîfelik anlayışı yetersiz kalmıştı. Bu nedenle İranlılar, hükümdarlarına atfettikleri anlamı ve yüceliği halifelere yüklemeye başladılar. Böylece Şiilik ideolojisi şekillenmiştir. Özellikle Ahmed Emin

³⁸ Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 289.

³⁹ Şaban Öz, “Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, 2008, c.1, sy. 2, s. 30.

⁴⁰ Öz, “Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, s. 32.

(ö. 1954), Muhammed Ebû Zehra, Dozy (ö. 1883), Dermester⁴¹, Gerlof Van Vloten gibi yazarlar bu görüştedir.⁴²

2.1.2. Şiîliğin Yahudi Menşeli Olduğu Görüşü

Şiîliğin aslına dair diğer bir bakış açısı ise Şiîliğin Yahudi asıllı olduğu görüşüdür.⁴³ Bu nazariyeye göre Yahudilikteki özellikle dünya üzerinde Tanrı'nın geçerli bir vekili olarak yönetici peygamber düşüncesi zamanla İslâmiyet'e geçmiş ve süreç içerisinde Şiîler tarafından kendilerince yorumlanarak bir imâmet nazariyesi şeklinde tezahür etmiştir. Sonuç olarak Yahudilikte her peygamberin bir vekîli varsa Şiîliğe göre Hz. Peygamber'in de vekîli vardır ve bu kişi Hz. Ali'dir.⁴⁴ Ayrıca ifade etmek gerekir ki bu görüşü destekleyenler özellikle Yahudi asıllı olarak kabul edilen Abdullah b. Sebe'nin yukarıda bahsetmeye çalıştığımız fikirleri öne sürdüğünü savunurlar. Wellhausen (ö. 1918 m.) bu fikri savunanlar arsındadır.⁴⁵

2.1.2.1. Abdullah b. Sebe

Abdullah b. Sebe, kısaca bahsetmek gerekirse Şehristânî'ye göre kendisi Yahudilikten sonradan Müslümanlığa dönmüş ve Yahudi iken Yûşa b. Nûn'un Hz. Mûsa'nın vasîsi olduğu düşüncesini Hz. Ali üzerinden kıyas yaparak savunmuştur. Hz. Ali için sarf ettiği "sen ilahsın!" sözünden sonra Medâyin'e sürülmüştür. Bunun yanında Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin imâmeti konusunda Kur'an'da nass bulunduğunu ortaya atan ilk kişidir. Hz. Ali'nin yaşadığını, ölmediğini, Hz. Ali'de ulvî bir taraf olduğunu, hiç kimsenin onu mağlup edemeyeceğini, gökyüzünden yeryüzüne ineceğini ve dünyaya adalet getireceğini savunmuştur.⁴⁶ Bu yönüyle Abdullah b. Sebe'nin kurucusu olarak kabul edildiği Sebiyye fırkası tevakkuf⁴⁷,

⁴¹ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 25.

⁴² Öz, "*Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler*", s. 30; Ecer, "*Şia ve Doğuşu*", s. 136; Gülverdi, "*Şiîliğin Menşei Hakkında Nazariyeler*", s. 72-73.

⁴³ Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 7.

⁴⁴ Öz, "*Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler*", s. 31.

⁴⁵ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kuran Tarihine Bakışı*, s. 25; Öz, "*Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler*", s. 31; Gülverdi, "*Şiîliğin Menşei Hakkında Nazariyeler*", s. 66-67.

⁴⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 240-241; İhsân İlâhî Zâhir, *Şia ve Sünnet*, çev. Muhammed Yücel, Küresel Kitap, İstanbul, 2020, s. 23-36; Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 17.

⁴⁷ Tevakkuf, sözlükte "durmak, beklemek" anlamındaki *vakf* kelimesinden gelmiş olup, Mezhepler tarihinde "görüş belirtmemek, eylemde bulunmamak" gibi anlamlara gelir.

gaybet⁴⁸, rec'at⁴⁹, tenâsüh⁵⁰ gibi meseleleri ortaya atan ve Hz. Osman'ın gâsıb olduğunu iddia eden ilk fırka olma özelliğini taşımaktadır.⁵¹

Fığlalı, Abdullah b. Sebe'nin Hz. Osman döneminin ikinci yarısında mevcut yönetime karşı memnuniyetsizliğin Hicaz, Irak ve Mısır'da yayılmasında ve İslam'da ilk fitnenin oluşumunda tek fail olduğunu aktarır.⁵² Tarihî kaynaklarda birçok isminin olduğunu bildiğimiz Abdullah b. Sebe hakkında günümüze kadar gelmiş

⁴⁸ Gaybet, sözlükte “gizlenmek, görünmemek, görünür olmaktan uzaklaşmak” manalarına gelmekte olup, tasavvufta “salikin tecrübe ettiği ilham nedeniyle kendisini kaybetmesi” anlamında kullanılmaktadır. Şiiilikte ise “on ikinci imam Muhammed el- Mehdi'nin ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi” diye tanımlanır. On birinci imam Hasan El-Askerî'nin 260 h. (873 m.) yılında vefâtından sonra taraftarları imâmet konusunda ihtilâfa düşmüş olsa da birçoğu Hasan el-Askerî'nin beş yaşındaki oğlu Muhammed Mehdi el-Muntazar'ın imâmeti konusunda ittifak etmişlerdir. Mehdi el-Muntazar, Abbâsiler'in kendisine zarar verme ihtimaline karşı Allah'ın takdir edeceği bir zamana kadar gizlenmeye karar vermiştir. İşte bu hadiseye “gaybete girme” denir. Gaybet, kendi içerisinde de *gaybet-i suğra* (küçük gaybet) ve *gaybeti kübra* (büyük gaybet) olarak ikiye ayrılmıştır. Bu durum özellikle konumuzu odak noktasını oluşturan Şiiğin fıkıh yapısını, icthâd anlayışını derinden etkilemiş ve velâyet-i fakih kavramının doğmasına mecburen zemin hazırlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “*Mehdi el-Muntazar*”, TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2003, c. 28, s. 376; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 102-103; Cemil Hakyemez, “*On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı*”, Marife Dergisi, 2008, sy. 3, s. 92-125; Halil İbrahim Bulut, “*Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı*”, İslâmiyât, 2004, sy. 1, s. 140.

⁴⁹ Rec'at sözlük anlamı olarak “dönmek, geri gelmek” manasındaki *rücu* kökünden türemiş olup “geri dönüş” demektir. Kur'an'da Mü'minün Sûresi 99-100. ayetlerinde geçmektedir. Terim anlamının ise Şiiilikte oluştuğunu görmekteyiz. Şia'ya göre rec'at, imamın gözlenmesi veya ölümünden sonra tekrar ortaya çıkıp dünyaya dönmesi olarak kabul edilir. Rec'atın manâsı ve keyfiyeti hakkında ihtilâf ettiklerini kaydeden Şeyh Müfid, İmâmiyye mezhebinin bu konuda ittifak ettiğini aktarırken Mu'tezile, Zeydiyye, Hâricî, ve Mürcie'nin rec'at konusunda muhâlif olduklarını kaydeder. Özellikle gaybet ve mehdilikle oldukça bağlantılı olan rec'at inancının kökeni konusunda ortak edinilen sonuç bu inancın Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğu görüşüdür. Zaten tarihi olarak arka planına baktığımızda bu inancın Şiiilikte tezâhür etmesi ve neredeyse bir inanç halini almasında özellikle benimsemiş oldukları imâmet anlayışını rahat bir biçimde yaşayamamış olmaları, devamlılığı olan bir devlet kurmuş olamamaları etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki maruz kaldıkları şiddet ve baskı Şiiilerin intikam alma ve bir kurtarıcı bekleme, akabinde dünyayı bozgunluktan düzene ve nizama sokma inancının oluşmasında da oldukça etkisi vardır diyebiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyh Müfid, *Eva'ilü'l Makâlât*, s. 46/77-78; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 95-113; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 260-261; Zâhir, *Şia ve Sünnet*, s.68; Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şiiilik*, s. 55-60; Bulut, “*Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı*”, s. 140; Gülverdi, “*Şiiğin Menşei Hakkında Nazariyeler*”, s. 70-71; Yüsel Çayroğlu, “*Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları*”, DÜİFD, 2013, c. 15, sy. 1, s. 211-212.

⁵⁰ Tenâsüh kelime anlamı olarak “bir şeyi bulunduğu yerden kaldırıp yok etmek, izale olmak” gibi manalara gelen *nesh* isminin kökünden türemiştir. Terim anlamıyla ise ölümünden sonra ruhun başka bir insanın yahut hayvanın veya bitkinin bedenine girdiği kabul edilen inanışa denir. Şiiğin özellikle aşırı grupları dediğimiz fırkaları bu inancı bir şekilde değiştirerek İslam inancına sokmaya çalışmıştır. Muhtemelen Hinduizm, Budizm ve Maniheizm gibi inanç sistemlerinden İslamiyet'e geçmiş olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 315-316; Mustafa Öz, “*Gâliyye*”, TDVİA, TDV Yayınları, 1996, İstanbul, c. 13, s. 335.

⁵¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 241-242; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 97-98; Bulut, “*Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı*”, s. 144-45.

⁵² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 94.

bütün rivayetler Seyf b. Ömer adlı bir râvide toplanmaktadır.⁵³ Elde edilen bilgilerde ise Seyf b. Ömer'in kaynaklık ettiği rivâyetlerin zayıf olduğu, aktardığı mâlumatlara itibar edilemeyeceği, kendisinin çokça yalan söylediği ve yalan haber uydurduğu, kendi rivayet ettiği hadisi bile terk ettiği, dinden çıkmakla itham edildiği gibi görüşler âlimler tarafından öne sürülmüştür.⁵⁴

Dehlevî'ye göre İbn Sebe hakkında en detaylı çalışma Murtazâ el-Asgârî tarafından yapılmıştır. Abdülbâki Gölpınarlı tarafından Türkçeye çevrilen *Abdullah b. Saba Masalı* adlı bu çalışmanın özeti ve savunduğu görüş Abdullah b. Sebe adında birisinin gerçekte hiç yaşamadığı, kendisinin o dönemki toplum tarafından üretilmiş bir zihin ürünü olduğu, yapılan hataların kendisine yüklendiği bir kişi olduğudur. Kısaca bu kavramın, üretilmiş bir günah keçisi diyebileceğimiz ve yaşanmış bütün olumsuzlukların kendisine atfedildiği bir karakterdir.⁵⁵

Dehlevî'nin Abdullah b. Sebe hakkındaki kendi kanaatine göre İslam, Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle ilk üç halife döneminde çok büyük bir gelişme göstermiştir. Devletin sınırları genişlemiş ve bu genişleme neticesinde büyük bir kesim İslam'a girmiştir. Bahsettiğimiz bu kitleden İslam'ı benimseyemeyenler süreç boyunca toplum içerisinde bozgunculuğa neden olmuşlardır. Bu kişiler zamanla İslam adı altında İslam ile bağdaşmayan birçok bozuk ve temeli olmayan inançları dine sokmaya çalıştıklarını kaydeden Dehlevî, "eğer yaşamışsa" notunu düşerek Abdullah b. Sebe'nin de bu kişilerden birisi olduğunu savunur.⁵⁶

Fığlalı'ya göre ise Abdullah bin Sebe ve bağlantılı olarak Sebeiyye adı o dönemdeki toplumun genel kabullerinin hâricinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkındaki hurafe ve batıl inançlarla donatılarak uydurulmuş haberleri üreten azınlık kesim için kullanılmış bir lakap, aşağılayıcı bir kalıp olarak kabul edilebilir.⁵⁷

⁵³ Edt. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 162; ed-Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 18; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, s. 133.

⁵⁴ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 100; ed-Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 18.

⁵⁵ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 18.

⁵⁶ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 18-19.

⁵⁷ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 107-108.

2.1.3. Şiîliğin Yahudi-Hristiyan Karışımı Olduğu Görüşü

Şiîliğin aslı ile alakalı öne sürülen üçüncü iddia Yahudi-Hristiyan karışımı bir yapı olduğudur. Tabiîn dönemi hadis âlimlerinden eş-Şa'bî (ö. 104), Goldziher (ö. 1921 m.) ve Friedleander'ın (ö. 1920 m.)⁵⁸ başını çektiği bu görüşe göre özellikle rec'at akidesi bu iki dinin tesiriyle oluşturulmuştur.⁵⁹

2.1.4. Şiîliğin Arap Menşeli Olduğu Görüşü

Diğer bir iddia ise Şiîliğin Arap asıllı olduğu iddiasıdır. Bu görüşe göre Şiîlik Hz. Ali'nin hilâfet diğer herkesten daha lâyık olduğunu savunan Araplardan oluşmuş bir siyasi oluşumuyla tarih sahnesine çıkmıştır. Özellikle Şiîliğin ilk başlardaki liderlerinin Arap olması bu görüşün şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. W. Montgomery Watt (ö. 2006)⁶⁰ Strothmann (ö. 1960) ve Ahmed Emin bu fikri savunanlar arasındadır.⁶¹

2.2. Şiîliğin Doğuşu ve Şiîliğin Doğuşu Hakkında Öne Sürülen İddialar

Şiîlik İslam'ın en eski ve siyasi bir mezhebidir.⁶² Şiîliğin doğuşuyla alakalı ise birbirinden farklı birçok görüş bulunmaktadır.⁶³

Hz. Peygamber yaşamında hem Allah'tan aldığı vahyi ümmetine ulaştırmakla görevli bir uyarıcı hem de Medine'ye hicretinden sonra kurduğu şehir devletinin de başkanı ve yöneticisiydi.⁶⁴ Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında kimin halîfe/devlet yöneticisi olacağı tartışma konusu olmuştur. Bunun nedeni Hz. Peygamber'den sonra kimin halîfe olacağı konusunda açık ve net bir nassın ve hadisin bulunmuyor oluşudur.⁶⁵ Bu konuda yalnızca Hz. Peygamber'in hastalığı döneminde Hz. Ebubekir'i Müslümanlara imam tayin etmesi aktarılmaktadır.⁶⁶ Bir

⁵⁸ Şen, *Şia'nın Kıraatları ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 25.

⁵⁹ Gülverdi, "Şiîliğin Menşei Hakkında Nazariyeler", s. 71-72; Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 31-32.

⁶⁰ Gülverdi, "Şiîliğin Menşei Hakkında Nazariyeler", s. 64-65.

⁶¹ Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 32.

⁶² Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 36; Edt. Düzgün, *Kelam*, s. 50; Edt. Onat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 157.

⁶³ Gül, *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 14; Edt. Onat, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 161; Ecer, "Şia ve Doğuşu", s. 133; Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 33.

⁶⁴ Avni İlhan, "Şiîlik ve Ana Prensipleri", ERDEM, 1996, c. 8, sy. 23, 1996, s. 375.

⁶⁵ Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 76; Ebu Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 26.

⁶⁶ Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 79.

kesim bu durumdan yola çıkarak Hz. Peygamber tarafından yapılmış bu görevlendirmenin Hz. Ebubekir'in imamlığına/devlet yöneticiliğine bir işaret olduğu görüşündedir. Fakat eğer gerçekten de böyle bir anlam çıksaydı Hz. Peygamber'in vefatından sonra yapılmış Sakîfe toplantısında halîfenin kim olacağı tartışılırken bu husustan söz edilirdi. Ne var ki sahabe namazda imam olma ile devlet yöneticiliği arasında bir ilişki kurmamış ve bu meseleyi gündeme bile getirmemiştir.⁶⁷

Sahabenin kendisine yönetici seçerken Kur'an'ın çizdiği üç ana prensip ile hareket ettiği söylenebilir. Bunlar “adalet”, “istişare” ve “emir sahibine itaat etmektir.”⁶⁸ Bu prensiplerden hareketle Hz. Peygamber'den sonra kimin halîfe olacağı konusunda sahabe arasında bir ihtilâf cereyân etmiş ve kendi aralarında üçe bölünmüştür. Ensâr, Hz. Peygamber'in ve muhâcirlerin barınmasına ve onlara her anlamda yardımcı olması dolayısıyla devlet yöneticisinin kendilerinden olması görüşündeydiler. Bu görüşün önderi Sa'd b. Ubâde idi. Üstelik Ensârın bu meseleyi Hz. Peygamber'in vefatından evvel planladığı anlaşılmaktadır. Kendilerini bu yüzden “vezirler” olarak isimlendirmeleri, Medine'nin kendilerine ait topraklar olduğu için bu işe en uygun kendilerinin olacağını görmeleri daha evvelinde bu anlayışın Ensârda zuhur ettiğinin delili olarak görülmektedir.⁶⁹

Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in de dâhil olduğu diğer bir grup ise ilk Müslümanların Muhâcirler olması, Arapların yalnız Kureyş kabilesine itaât edeceği gibi sebeplerden ötürü hilâfet hakkının Muhâcirlere ait olduğu görüşündeyken üçüncü grup ise hilâfetin Hâşimoğullarına ait olduğunu, Hâşimoğulları içinden de gerek ilim gerekse İslam'a olan katkılarından dolayı Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunmakta idi. Bu görüşün temsilcileri ise Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Ğıfârî ve Mikdâd b. El-Esved'dir. Üstelik Şîî âlimlerden bir kısmı Şîîliğin doğuşunu bu görüşe dayandırmıştır.⁷⁰ Mûsa el-Musevi de tam anlamıyla bir Şîîlik olmasa da Hz. Ali'ye bağlı kalma, onun taraftarı olma fikrinin bu dönemden itibaren başladığını ve Hz.

⁶⁷ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 26-27; Öz, “Şia”, s. 112.

⁶⁸ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 26.

⁶⁹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 76.

⁷⁰ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 26-27-28; Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 22; Dehlîvî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 17.

Ali'nin hilafete herkesten daha fazla layık olduğu fikrinin belirginleştiği hicrî 3. asra kadar devam ettiğini kaydeder.⁷¹

Yaşanan ihtilâf çok sürmemiştir. Özellikle Hz. Ebubekir'in Sakîfe toplantısında yaptığı etkileyici konuşma⁷² neticesinde söz alan Hubbab b. Münzir her iki kesimden birer lider çıkarmayı teklif etmiştir. Bunun üzerine yine Hz. Ebubekir bu teklifin de makul olamayacağını, iki kişinin aynı dönemde hükmedemeyeceğini, Hz. Peygamber'in Kureyş'ten olmasından dolayı Arapların kendilerinden yani Ensârdan halîfe kabul etmeyeceğini söylemiştir. Ensârdan Bîşr b. Sa'd'ın Hz. Ebubekir'i desteklemesi üzerine bu tartışma kapanmıştır. Ardından yapılan müzakerelerle beraber Hz. Ebubekir halîfe seçilmiştir.⁷³

Üçüncü olarak zikrettiğimiz görüş ise Hz. Osman döneminin ikinci yarısına kadar geri planda kalmıştır.⁷⁴ Ensâr'ın hilâfet meselesinde bu kadar diretmesine rağmen Hz. Ebubekir'in fikirleri etrafında hemen toplanmasının altında Câhiliye döneminde Ensâr'ın kendi bünyesindeki Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan uyuşmazlık ve savaş yatmaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde bu iki kabile arasındaki düşmanlık bitmiş olsa da Evslilerin, üyelerinden olan Bîşr b. Sa'd'ın Hz. Ebubekir'i desteklemesi, Hazreclilerin Sa'd b. Ubade'yi aday olarak göstermelerinden dolayı yönetimin Hazreclilere kalacağı şeklinde bir endişeye kapılmaları gibi nedenler Hz. Ebubekir'in halîfe olması fikri etrafında toplanılmasını kolaylaştırdığı söylenebilir.⁷⁵

Fığlalı'ya göre Sakîfe toplantısının iki önemli sonucu olmuştur. Bunların ilki sahabenin halîfe olacak kişi için yaptıkları bunca tartışmaya rağmen Hz. Peygamber'den hiçbir hadis rivayet etmemeleridir. İkinci ulaşılmaması gereken sonuç ise Sakîfe toplantısında iki tarafında ittifak ettiği mevzulardır. Bunlar, yönetimin Kureyş kabilesine ait olduğu düşüncesi, İslam'a girmedeki mevki ve özellikle

⁷¹ Mûsa Musevî, *Şia'da İç Çatışma*, çev. Abdullah Ünal, Mevsimler Kitap, İstanbul, 2017, s. 16-17.

⁷² Hz. Ebubekir tarafından yapılan konuşma için bkz. Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 77.

⁷³ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 77-78; Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 28-29.

⁷⁴ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 29.

⁷⁵ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 78.

muhâcirin İslam'ın daha ilk dönemlerinde göstermiş olduğu fedâkarlık ve diğergamlıktır.⁷⁶

Hilâfet konusunda edinilen ittifak Hz. Osman döneminin ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bu döneme kadar herhangi bir karışıklığın çıkmamasında özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemindeki yönetimin adil, şeffaf ve ciddiyetle ilerleyebilmiş olmasıdır. Ayrıca ilk iki halife döneminde devam eden yoğun fetih politikası fitnelerin baş gösterememesinde oldukça etkili olmuştur.⁷⁷

Hz. Osman döneminin ikinci yarısında ortaya çıkan fitne hareketlerinin birçok sebebi vardır. Bunların ilki Hz. Osman'ın hilâfet döneminde Medine'deki birçok sahabenin diğer bölgelere gitmelerine müsaade etmesidir. Bu durum giden sahabenin bulunduğu bölgede etkin söz sahibi olmasına ve Hz. Osman'ın faaliyetlerine getirdiği eleştirinin etkili bir biçimde benimsenmesine neden olmuştur. Oysaki Hz. Ömer hilâfet döneminde sahabenin çoğunu Medine'de barındırmış yapılan tenkitlerden bizatihi kendisinin muhatap olmasını istemiştir.⁷⁸

Diğer bir sebep ise Hz. Osman'ın akrabalarına karşı beslediği sevgidir⁷⁹ ve bu nedenle akrabalarını daha çok ön planda tutmasıdır. Bu durum Hz. Osman'ın yakınlarının devlet kademelerinde daha fazla yer edinmelerine, Hz. Osman'ın yönetim ile alakalı konuları onlarla daha fazla konuşmasına neden olmuştur. Hâliyle bu durum sahabe-i kirâmın önde gelenleri tarafından hoş görülmemiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın kendi akrabalarından olan, Hz. Peygamber döneminde İslam'a girip tekrar çıktığı için Hz. Peygamber tarafından kanı helal kabul edilmiş Abdullah b. Sa'd b. Ebî es-Sürh'ü⁸⁰ Mısır'a vali tayin etmesi bu hoşnutsuzluğu körüklemiş ve toplum içinde huzursuzluğa neden olmuştur. Tüm bunların yanında Hz. Osman'ın, atadığı valilerin yapmış olduğu adaletsizliklere ve yanlışlıklara karşı ses çıkarmaması ve

⁷⁶ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 79-80.

⁷⁷ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 29.

⁷⁸ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 30.

⁷⁹ Hz. Osman'ın akrabalarına olan bu sevgisini Fırlalı iki sebebe bağlamaktadır. İlki Hz. Osman'ın ailesine olan ve yine kendi ailesi tarafından istismar edilen aşırı sevgisiydi. Diğer bir sebep ise Hz. Osman'ın vilayetlere atadığı valilerin akrabasından olursa kendisine daha bağlı olacağını düşünmesiydi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 85-86.

⁸⁰ İlk dönem vahiy katipliği yapan Abdullah b. Sa'd, daha sonra kendisine vahiy geldiğini iddia etmiş ve Hz. Osman'ın çabalarıyla öldürülmekten kurtulmuştur. Aynı zamanda Hz. Osman'ın da sütkardeşidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 85.

onlara karşı yumuşak huylu olması yukarıda bahsettiğimiz sıkıntının derinleşmesine neden olmuştur.⁸¹

Asıl ve en büyük sebep İslam dinini içine sindiremeyenlerin, İslam'a kin besleyenlerin bulunmasıydı. Bu türden insanların zâhiren Müslüman gibi görünüyorsa da aslında hiçbir zaman İslam'ı benimsemediklerini söyleyen Ebu Zehra bunların en azılısının Abdullah b. Sebe⁸² olduğunu kaydetmektedir. Yaptığı iç karışıklıkların yanında, yaşadığı dönemde Hz. Peygamber'in geri dönmeye Hz. İsa'dan daha layık olduğu, toplam bin kadar peygamberin varlığı, her peygamberin bir vekîlinin bulunduğu, Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in vekili olduğu, bu yüzden Hz. Osman'ın bu anlamda gâsıp olduğu gibi iddiaları ortaya atmıştır. Süreç içerisinde bu fikirleri taraftarlarına yayan Abdullah b. Sebe büyük bir fitnenin kıvılcımını atmıştır. Zira bu faaliyetlerin akabinde Hz. Osman şehit edilmiştir. Hz. Ali döneminde ise fitne büyük bir yangına dönüştü. İşte bu hadiseler sonucunda Ebu Zehra'ya göre Şiilik ortaya çıkmıştır. Yani O'na göre Şiilik, Hz. Osman döneminde ortaya çıkan fitne hareketleri neticesinde oluşmuş ve günümüze kadar şekillenerek bugünkü halini almıştır ve bu fikir akımı Hz. Ali'nin hiçbir müdahalesi olmadan yayılmıştır.⁸³ Ayrıca Ebu Zehra'ya göre Şiilik ilk olarak ortamın uygun olmasından dolayı Mısır'da doğdu. Daha sonra Irak'a yayıldı ve Irak Şiiliğinin merkezi halini aldı. Irak'ın Şiiliğinin merkezi hâlini almasında bir takım nedenler olduğunu söyleyen Ebu Zehra, bu nedenleri başlıca Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Irak'ta kalmasını, Yezid döneminde ilk ayaklanmaların Irak'ta olması olarak sıralar. Bunun yanında Haccâc dönemi yapılan baskının Şii tarafgirliğini arttırdığını, Irak'ın eski Fars, Hint, Yunan kültürlerinin buluşma noktası olması nedeniyle Şii düşünce sisteminin gelişmesine katkı gösterdiği gibi nedenleri de saymaktadır.⁸⁴ Bu bağlamda Wellhausen (ö. 1918), De Lacy O'leary (ö. 1957), Mahmut Şevket Ustaosmanoğlu ve Yaşar Kutluay (ö.

⁸¹ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 30-31-32.

⁸² Yukarıda Abdullah b. Sebe hakkında bilgi verdiğimiz için tekrar bu konuya girmeyeceğiz.

⁸³ Aktarılanlara göre Hz. Osman döneminde oluşan karmaşa ve akabinde Hz. Ali'yi, Muaviye'yi destekleyen ve tarafsız olarak şekillenen gruplaşmalar Abdullah b. Sebe'nin itikadi anlamda sapkın ve bozuk fikirleriyle cereyan eden ve Hz. Ali'yi ilahlaştırmaya götüren bir sevgiyi beraberinde getirmiştir. Bkz. Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 13-17.

⁸⁴ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 34-38.

1969) gibi yazarlar da Şiiliğin doğuşunun Hz. Osman dönemindeki fitne olayları ile bağlantılı olduğunu savunur.⁸⁵

Bazı kaynaklar Şiiliğin Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatından hemen sonra ortaya çıktığını o dönemlerden bu yana bir grubun Hz. Ali'nin önderliğini kabul ettiğini ve kendilerini Ali taraftarı (Şiat'u-Ali) olarak gördüğünü bahsetmektedir. Yani bu görüş Şîa'nın İslamla birlikte ortaya çıktığını savunur. Özellikle Şîi âlimlerin başını çektiği bu grubun temsilcileri arasından zikredebileceğimiz Nevbahtî (ö. 310?), Kummî (ö. 290/903), Muhammed Hüseyin el- Kâşifu'l Ğitâ (ö. 1954), Hüseyin Mircaferî, Seyyîd Abdurrezzak El-Hasenî (ö. 1997), Abdurrahman el-Hayr, M. Mer'i el-Antâkî, Seyyîd Cafer eş-Şehîdî ve Ali Şeriatî (ö. 1997) gibi yazarlar bu görüşü savunanlar arasındadır.⁸⁶ Ebu'l-Vefâ Taftazânî (ö. 1994) ise Şîa'nın Hz. Ali'nin hilafetinin sonlarına doğru kendisine karşı Emevî ve Haricî ayaklanmalarının oluşmaya başlamasıyla ortaya çıktığını savunmaktadır.⁸⁷

Dehlevî'ye göre Şîa'nın başlangıç noktasını Hz. Peygamber'in sağlığına kadar bağlantı kurmasında iki sebep vardır. Bunlardan ilki oluşturdukları mezhebin kaynağını Hz. Peygamber'e dayandırarak meşruluğunu sağlamlaştırmaktır. Böylece Şiiliğe yapılan her eleştiri aslında İslam'a yapılmış bir eleştiri olmuş olacak ve bütün tenkitler geçersiz hale gelmiş olacaktır. Diğer bir sebep ise mezhebin baş faktörü olarak kabul edilen ve İslam'da gayri müslim bir Yahudi olarak görülen Abdullah b. Sebe'nin mezhep ile ilişkisini kesip Şiiliği aklama gayretidir.⁸⁸

Şiiliğin doğuşuyla alakalı bir başka görüş ise mezhebin Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbelâ hadisesiyle beraber tarih sahnesine çıktığı görüşüdür. Özellikle bu dönemden sonra ortaya çıkan ve Hz. Hüseyin'in intikamını almak isteyen bir grubun

⁸⁵ Edt. Onat- Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 161; Öz, “Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, s. 34-35; Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 124-125; Ustaosmanoğlu, *İslam'da Mezhepler Tarihi*, s. 35.

⁸⁶ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 290; Edt. Onat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 165; Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 22-23; Gül, *Şîa Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 20; Ecer, “Şîa ve Doğuşu”, s. 135; Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 123; Öz, “Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, s. 33-34; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, s. 81.

⁸⁷ Ebu'l-Vefa et-Taftazânî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 91.

⁸⁸ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 16.

oluşturduğu Tevvabûn hareketiyle beraber Şîa bir kurum haline gelmiş, İslam bünyesinde oluşmuş ilk siyasi kimlik olma özelliğini kazanmıştır.⁸⁹

Fığlalı'nın savunduğu bu görüşe göre Kerbelâ hadisesine kadar Müslümanlar arasında ne Şîî ne de Sünnî diyebileceğimiz bir tefrikalaşma hareketi vardır. Sadece haklılıkları açısından birbirleri ile farklılaşmış gruplar vardı. Fakat ne zaman ki Kerbelâ hadisesi vuku buldu, bu durumu fırsata çevirenler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların ilki de Muhtar es-Sekafî'dir (ö. 67/687). Özellikle savunduğu "imamlık" ve "mehdîlik" kavramları ile öne çıkan ve İslam dünyasına "gâib imam", "mehdîlik", "ric'at" ve "bedâ"⁹⁰ gibi fikirleri yerleştiren es-Sekafî, Şîiliğin oluşmasında oldukça etkili kabul edilir.⁹¹ Ayrıca es-Sekafî'nin Emevî dönemindeki isyanını ve Emevî dönemi diğer vuku bulan ayaklanmaları ilk Şîî vukuatları olarak gören Fığlalı, mezhebin belli başlı temel inançlarının ve şekillenişinin de Emevîlerin sonuna doğru olduğu yorumunu yapmaktadır.⁹²

Şîiliğin doğuşu ile alakalı diğer bir görüşte mezhebin ilk olarak hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığıdır. Onat'ın savunduğu bu görüşe göre hicrî birinci asra kadar herhangi bir Şîileşme, imâmetin nass ve tayin ile olduğunu savunma ve bu hususu dinin temel akidesi haline getirme çabası yoktur. Hz. Hüseyin'nin Kerbelâ'dan sonra sağ kalan tek oğlu Zeyne'l-Abidîn (ö. 94/712) olup o

⁸⁹ Fığlalı, *Günümü z İslam Mezhepleri*, s. 291; Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 24-25; Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 24; Ecer, "Şia ve Doğuşu", s. 135-136; Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 35.

⁹⁰ Bedâ kelime anlamı olarak ilk olarak farkına varılamayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması, zuhur etmek, birçok tercihten birisinin tercih edilmesi anlamına gelir. Diğer bir söylemle bir işi yapmaya niyet ettikten sonra o işi yapmaktan vazgeçip başka bir işe yönelme manasında kullanılmaktadır. Bu kavram Şiiliğin ilkelerinden olup ıstilahe anlamda ise Allah'ın bir konuda olacağı bir şeyin daha sonra farklı bir şekilde gerçekleşmesi, Allah'ın kararından vaz geçmesi demektir. Cefer'i Sadık, bu meseleyi kendinden sonra imam olarak kabul ettiği oğlu İsmail'in kendisinden önce vefat etmesi üzerine ortaya atmıştır. Şeyh Müfid, İmamiyye alimlerinin "beda" kavramının Allah'ın vasfı olduğuna ve mutlak anlam içerdiği hususunda ittifak ettiklerini aktarırken bu vasfın kıyas yönüyle değil duyma/işitişme ile alakalı olduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda Şia/İmamiyye "يَمْخُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ" "وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" "Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır." (Rad, 13/39) ayetini bedaya delil olduğunu savunmaktadırlar. Bu anlayışın Şia'ya nereden girdiği noktasında pek çok iddia olsa da bunların en kuvvetlisi Yahudilik menşeli olduğu iddiasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Müfid, *Eva'ilü'l Makalat*, s. 46; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 46; Öz, "Galiyye", s. 335; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 376-377; Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 60-61; Güverdi, "Şiiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler", s. 68-70; Çayıroğlu, "Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları", s. 212-213.

⁹¹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 291-292.

⁹² Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 36.

da kendisini ibadete vermiş ve herhangi bir yönetim iddiasında bulunmamıştır. Fakat Onat'a göre bu dönemde Şiilik anlamında ilk ihtilaflar Muhammed el-Hanefiyye (ö. 81/700-701) merkezli öne sürülen iddialarla ortaya çıkmıştır. Muhammed el Hanefiyye'nin ölmediği, bir gün insanlığın karşısına çıkacağı, Radva dağında saklandığı ve zamanı geldiğinde insanlığa adalet ve huzur getireceği şeklindeki söylemler Onat'a göre ilk Şiî oluşumlardır. Böylece mehdîlik, vasîlik, rec'at gibi kavramlar da bu görüşler çerçevesinde şekillenmiştir.⁹³

2.2.1. Şiîliğin Ortaya Çıkışına Dair Şîa İddiaları ve Delilleri

Şiîler, Hz. Ali'nin nass ile görevlendirilmiş bir halîfe olduğu ve bu nedenle sahabenin en üstünü olduğu ve bu yöneticiliğin dünyanın sonuna kadar Hz. Ali'nin soyundan devam edeceği⁹⁴ noktasında ittifak etmişlerdir.⁹⁵ Ayrıca yine Şiî iddialara göre Hz. Ali'nin vasîliği Hz. Âdem'den bu yana bilinmektedir ve Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere bütün peygamberler Hz. Ali'nin imâmetinin altyapısını oluşturmak için görevlendirilmiş ve gönderilmiştir.⁹⁶ Bu fikir de mezhebin fıkıh ve fıkıh usulü anlayışının temelini oluşturmuştur.

Şiîler bu iddialarını temellendirmek adına Kur'ân'dan bazı ayetleri ve Hz. Peygamber döneminden bir takım nakilleri Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak kullanmışlar ve yorumlamışlardır. Gerek konumuzla alakalı olduğu üzere aklı ilke olarak gerek rivayetlerden yola çıkarak bazı delileri kendi iddialarında delil olarak kullanmışlardır.

2.2.1.1. Gadîr-i Hum Delili

Şiîlerin Hz. Ali'nin imametinin nassa ve Hz. Peygamber'in tayinine dayandığına delil olarak gösterdikleri belki de en önemli iddia Dehlevî'nin de üzerinde durduğu ve Şîa'nın siyasi düşüncesinin temeli olarak gördüğü⁹⁷ Gadîr-i Hum hadisesidir.⁹⁸ Gerçi Şiîler, ilahî bir mana kattıkları imâmet anlayışına delil

⁹³ Onat, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 175-176; Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 127.

⁹⁴ Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 125.

⁹⁵ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İktadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 36.

⁹⁶ Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu (Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 29; Öz, “Şîa”, s. 111.

⁹⁷ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 19.

⁹⁸ Gadîr-i Hum hadisesi Hz. Ali'ye tanınan imamet ve yönetim görevinin bir nevi sahabeye de ilanı olarak kabul edildiği için bu hadiseden sonra Hz. Ali'nin meşruiyetini kabul etmeyen sahabe

olarak birçok ayeti ve hadisi referans göstermiştir ama bahsi geçen delillerin ekserisi Hz. Ali'nin imametine delil olarak ortaya atılmıştır.⁹⁹ Nitekim Şiîler Hz. Ali ve diğer imamları bilmeyi, tanımayı ve kabul etmeyi Allah'ı ve Hz. Peygamber'i tanımanın bir parçası olarak görmektedirler.¹⁰⁰

Kelime anlamı olarak sayıca fazla, çok ağaçlık anlamındaki “Hum” kelimesi ile gölet, su kenarı manasındaki “Gadîr” kelimesinin birleşimi olan Gadîr-i Hum, Mekke ile Medine arasındaki güzergâhın sol tarafında yer alan ve Cuhfe denilen bir bölgeye -farklı ölçümleri olsa da¹⁰¹- genel kanıya göre dört mil kadar uzaklıkta bulunan bolca yağış aldığı için sazlık ve bataklık haline gelmiş bir muhite verilen isimdir.¹⁰²

Şiî ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında farklı şekillerde rivâyet edilen Gadîr-i Hum hadisesi¹⁰³ Ehli-i Sünnet kaynaklarında ise Gadîr-i Hum hadisesi Hz. Ali'nin Yemen'e sefere gittiği sırada emrindeki askerleriyle arasında yaşadığı hadise olarak geçmektedir.¹⁰⁴

Bugün hâlen bayram olarak kutladıkları¹⁰⁵ Gadîr-i Hum hadisesini kısaca anlatmak gerekirse Şiîler özetle şöyle rivayet etmektedir. Hz. Peygamber ve kafilesi hac emrini yerine getirdikten sonra Medine'ye dönerken beklemeye ve konaklamaya

Şiîlerin nezdinde mürted (dinden çıkmış) olarak kabul edilmektedir. Hatta öyle ki bir takım Şiî rivayetlerde Mikdad, Ebu Zer ve Selman-ı Farisi dışında tüm sahabenin mürted olduğu, Hz. Ebubekir'in putperest olduğu ve Firavuna benzetildiği, Hz. Ömer'in küfrünü gizleyen birisi olduğu ve Haman'a benzetildiği, Hz. Aişe'nin kötülüklerin anası olarak tasvir edildiği, dört halifenin ekserisinin haramı helalleştirip helali haramlaştırdığı, bir çok sahabenin münafık olduğu ve daha bir çok akla ve tarihi verilere aykırı nakiller Şiî kaynaklarda mevcuttur. Bkz. Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 94-100.

⁹⁹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 18.

¹⁰⁰ Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 18.

¹⁰¹ Gadîr-i Hum'un Cuhfe'ye olan uzaklığı konusunda bir, iki veya üç mil uzaklıkta olduğu şeklinde bilgiler de mevcuttur. Bkz. İhsan Arslan, “*Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, e-Makalat Dergisi, 2019, sy.2, s. 611.

¹⁰² Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, s. 28; Gül, *Şia Tefsirinden Hadis Kullanımı*, s. 14-15; Arslan, “*Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 611; Onat, “*Şiiliğin Doğuşu Meselesi*”, s. 83.

¹⁰³ Gül, *Şia Tefsirinden Hadis Kullanımı*, s. 14-15; Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, s. 31; Arslan, “*Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 611.

¹⁰⁴ Arslan, “*Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 612.

¹⁰⁵ Arslan, “*Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 612; Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, s. 46-48.

elverişli olmayan Gadîr-i Hum bölgesine geldiler.¹⁰⁶ Bu sırada Cebrâil Hz. Peygamber'in yanına gelerek Hz. Ali'yi artık ümmetine imam tayin etmesinin vaktinin geldiğini söyledi. Hz. Peygamber ashabının bu duruma tam olarak hazır olmadığını, Câhiliye dönemindeki terk ettikleri davranışlara dönmesinden tereddüt ettiğini buyurdu. Bunun üzerine Cebrâil söylediklerinin Hz. Peygamber'e bir emir olduğunu söyledi ve “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ” “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçilik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirler topluluğunu doğru yola iletmez.” (el-Maide 5/67)¹⁰⁷ ayeti nâzil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, aşırı sıcak olmasına ve hitâbet açısından uygun olmayan öğle vaktine rağmen beraberindekileri topladı ve Hz. Ali'yi yanına alarak daha rahat konuşabileceği bir tepeye çıktı. Daha sonra Hz. Peygamber bir dizi söz söyledikten sonra Hz. Ali'nin kolunu kaldırarak من كنت مولا (Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.)¹⁰⁸ buyurdu. Ardından “Allah'ım, onun dostuna dost ol ve Ali'ye düşmanlık yapana düşman ol.” diyerek dua etti.¹⁰⁹

Ehl-i Sünnet kaynaklarına bakıldığında ise Gadîr-i Hum hadisesi ekseri Sünnî tarihçi ve hadisçi tarafından hiç bahsedilmezken¹¹⁰ bir takım gelen rivayetlerde ise bir itikâd, inanç boyutundan ziyade tarihî seyir içerisinde gelişme göstermiş bir olay olarak aktarılmaktadır. Bazı rivayetlerde bu hadisenin Hz. Ali'nin Büreyde el-Eslemî

¹⁰⁶ Şiilere göre Hz. Peygamber, ümmetine haz ve velâyet farzları dışında tüm farzları daha önceden tabliğ etmiş ve Gadîr-i Hum'da da kalan iki farzı da tebliğ etmiştir. Bkz. Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 46.

¹⁰⁷ Şiiler bu ayetin Hz. Ali'nin imâmetine apaçık bir delil olduğunu ve ayette tebliğ edilmesi gerekenin Hz. Ali'nin imâmetinin ümmete ilanı olduğunu savunurlar. Ayrıca bazı Şiiler bu ayetin ilk kısmının başlangıçta böyle değil, ya eyyühe'r-rasülü belliğ mâ ünzile ileyke min rabbike fî 'aliyyin (Ey Peygamber, Ali hakkında sana indirilen mesajı tebliğ et!) şeklinde nazil olduğunu, daha sonraları fî 'aliyyin ibaresinin ayetten çıkarıldığını savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 22.

¹⁰⁸ Gadîr-i Hum ile ilgili rivâyetler ve özellikle *Mevlâ Hadisi* olarak aktarılan bu rivâyet tahlil edildiğinde bir takım çıkmazların olduğu görülmektedir. Özellikle olayın vuku bulduğu tarih, rivâyet edilen hadisin içeriği ve bağlamı hakkında ortaya çıkan ihtilaflar hâdisenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Üstelik iddiayı ortaya atan Şiiler rivayeti aktaran râvi Berae b. Azib'in güvenilir olmadığı hakkında görüşler ortaya atmıştır. Bkz. Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 46-49.

¹⁰⁹ Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, s. 31-45; Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 14-15; ed. Onat- Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 166; ed- Dehlevi, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 19; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 47; Musevî, *Şia'da İç Çatışma*, s. 14; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, s. 83-84; Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 124-125; Arslan, “Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi”, s. 612-624.

¹¹⁰ Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, s. 49.

ile arasında Yemen’de sefer sırasında yaşanan tatsızlık sonrasında, el-Eslemî’nin Hz. Ali’yi şikâyeti üzerine Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi savunması hususunda vermiş olduğu bir tavır olarak rivâyet edilir. Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber Hâlid b. Velîd’in de içinde olduğu bir orduyu Yemen’e sefere gönderdiği, bu orduya Hz. Ali’yi komutan olarak atadığı ve kendisini ayrıca ganimetleri pay etmesi için görevlendirdiği fakat sahabeden el-Eslemî’nin bu dağıtım işleminden rahatsızlığı sonucu Hz. Ali’yi şikâyeti üzerine Hz. Peygamber’in böyle bir karşılık verdiği aktarılmaktadır.¹¹¹

Bir başka rivâyette Hz. Ali’nin Yemen’e sefere gönderildiği, yolculuk sırasında askerlerin zekât mallarından olan develere binmek istediğini fakat Hz. Ali’nin bu isteklerini reddettiğini ve bunun üzerine Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber’e yapılan şikâyet üzerine Hz. Peygamber’in böyle bir söz dile getirdiği aktarılmaktadır. Yani rivâyetler toparlandığında ve genel bir yorum yapıldığında Gadîr-i Hum hadisesinin Hz. Ali’nin Yemen seferi esnasında diğer sahabeler ile yaşadığı bir sıkıntının ve anlaşmazlığın neticesinde vukû bulduğu anlaşılmaktadır.¹¹²

Gadîr-i Hum hadisesinin rivâyetine en fazla yer veren müellif ilk dönem Sünnî âlimlerinden olan Ahmed b. Hanbel’dir (ö. 241/855). Ayrıca Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi yazarlarda bu hadiseye eserlerinde yer vermiştir.¹¹³ Ahmed b. Hanbel’in eserinde yer alan rivâyetin Şîîlerin rivayetine bakıldığında birbirine yakın olduğu görülmektedir. Yani Ahmed b. Hanbel’in rivâyeti incelendiğinde, hadise Vedâ haccı dönüşü Gadîr-i Hum denilen mevkide vukû bulmuş, hatta sonrasında Hz. Ömer de Hz. Ali’yi bunun üzerine tebrik etmiştir. Ancak bu rivayet birtakım hadisçiler tarafından sahih olarak kabul edilmemektedir. Üstelik şunu da belirtmek gerekir ki Şîîlerin rivâyet ettiği olayı Sünnîler Hz. Ali’nin Yemen’e gittiği seferden dönüşü ile bağlantı kurmaktadır. Çünkü Hz. Ali komutanı olduğu ordusunun içindeki bazı sahabeler ile birtakım sıkıntılar yaşaması sonucu Hz. Peygamber’e şikâyet edilmiş, Hz.

¹¹¹ Arslan, “Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi”, s. 624-625.

¹¹² Arslan, “Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi”, s. 625-627.

¹¹³ Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkın Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, s. 49-64.

Peygamber de sorunun ortadan kalkması, çekişmenin olmaması adına Gadîr-i Hum denilen mevkide bir konuşma yapmıştır.¹¹⁴

Gadîr-i Hum hadisesinde Şiîler tarafından öne çıkarılan en mühim kavram “*mevlâ*” kelimesidir. “*Mevlâ*” kelimesinin karşıt anlamları olmakla beraber yirmiye yakın manası olup “malik, köle, azad edilmiş köle, köle azad eden, sahip, akraba, komşu, amca, misafir, efendi, yönetici, tabi olmuş” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁵ Şiîler bu kelimeye “veli (lâyık, ehil, hak sahibi)” anlamını vermiş ve Hz. Ali’nin bütün ümmetin velîsi, yöneticisi olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁶ Hatta Hz. Peygamber bu hadisi buyurduktan sonra ümmetine Hz. Ali’yi “*Müminlerin Emiri*” olarak selamlamalarını emretmiştir. Yani Şiîlere göre zaten rivayet açık ve nettir ve mevlâ kelimesini yoruma açmaya dahi hâcet yoktur. Fakat bu durum eğer yoruma mahal verilmeyecek kadar net ise bu olayın ardından Ammâr b. Yasir’in Hz. Peygamber’e *mevlâ* kelimesinin anlamını sorması, Hz. Ali’nin torunu Hasan el-Müsennâ’nın (ö. 97) söylenilen bu hadisten Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin emirliğini veya sultanlığını kastetmediğini söylemesi Şiîler tarafından izâha muhtaç konular arasında yer almaktadır.¹¹⁷

Şiîlerin öne sürdüğü bir başka delil ise *Menzile* hadisidir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Tebuk Seferi’ne çıkarken Hz. Ali’yi yerine vekîl tayin etmişti. Fakat özellikle Medine’deki münâfık bir topluluk Hz. Ali’yi şehrin kadınlarının ve çocuklarının bekçisi olarak nitelendirip hakkında atıp tutunca Hz. Ali bu durumdan rahatsızlığını Hz. Peygamber’e ilettili. Hz. Peygamber de cevaben Hz. Ali’nin kendisinin yanındaki konumunu Hz. Hârûn’un Hz. Musa’nın yanındaki konumuna benzetmiş ve Hz. Ali’yi tekrar Medine’ye göndermiştir. Şiîler, bu rivayetin Hz. Ali’nin ümmete imam tayin edildiğinin delili olduğunu savunmaktadırlar. Fakat hâdisenin öncesi ve sonrası, söylenilen sözün bağlamı dikkate alındığında Hz. Peygamber’in bu söyleminin bir tayinden ziyade yaşanan rahatsızlığı dindirmek, öne sürülen dedikodulara bir nevi cevap vermek olduğu anlaşılabacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber tarafından verilen vekillik görevi Hz. Peygamber, Medine’ye

¹¹⁴ Arslan, “*Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 629.

¹¹⁵ Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkın Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, s. 23; Arslan, “*Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*”, s. 631.

¹¹⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 22.

¹¹⁷ Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkın Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, s. 23.

döndüğünde sonlanmıştı. Bu bağlamda bu yetki sefer bitinceye kadar geçerlidir.¹¹⁸ Yani aslında Şiîlerin benimsediği fikir üzerine yapmış oldukları kıyas da geçersiz bir uygulama olarak kalmıştır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakıldığında Hz. Peygamber'in Hz. Ali'den başka Muhammed b. Mesleme, Sa'd b. Ubâde, Sa'd b. Muâz, Zeyd b. Hârise, Ebû Seleme b. Abdüsed el-Mahzûmî, İbn Ümmü Mektûm, Ebû Zer El-Gıfârî gibi birçok sahabeyi vekîl bıraktığına dair rivayetler mevcuttur. Üstelik Hz. Hârûn'un Hz. Musa'dan evvel ölmüş olması gibi nedenlerden ötürü zaman içerisinde Şiîler imâmet hakkında ortaya attıkları bu iddiadan dolayı çıkmaza girmişler ve asıl vasînin Yû'sâ b. Nûn olduğu şeklinde bir iddia ile işin içinden çıkmaya çalışmışlardır.¹¹⁹ Sonuç olarak Şiîlerin öne sürdüğü bu iddia da abartılı mezhep tarafgirliği ile süslenmiş bir imâmet delili olarak karşımıza çıkmaktadır

Sonuç olarak Gadîr-i Hum hâdisesi Şîa'nın Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beytinin ümmete imam tayin edildiği şeklinde kabul ettiği bir delildir ve Şiî düşüncenin de temelini oluşturmaktadır.¹²⁰ Fakat tarih boyunca bu konu gerek Şiî gerekse Ehl-i Sünnet tarafından tartışılmış ve her iki kesimin orta noktada buluşmadığı bir mevzu hâlini almıştır. Bu anlaşmazlığın temelini hâdiseyi her iki mezhebin farklı anlaması oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Şîa bu rivayeti Maide Suresi altmış yedinci ayetin nazil olmasıyla beraber Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum denilen yerde yüksek bir tepeye çıkarak Hz. Ali'yi imam tayin etmesi olarak yorumlamıştır. Ehl-i Sünnet mecralarında ise bu rivayet Hz. Ali'nin Yemen seferi sonrası sahabe ile bir takım meselelerde anlaşmazlıklar sonucu Hz. Peygamber'in yaşanan problemi ortadan kaldırmak adına yaşanmış bir olay olarak yorumlanmaktadır. Yani ortada ilahî bir atama veya vahye dayalı bir görevlendirme söz konusu değildir.¹²¹ Ayrıca bu hâdisenin Hz. Ali tarafından halîfe seçimlerinde gündeme getirilmemiş olması yine akla takılan konular arasındadır.¹²²

¹¹⁸ Arslan, "Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi", s. 631-632; Onat, "Şiîlik ve Günümüz Şiîliğine Bazı Yeni Yaklaşımlar", s. 126.

¹¹⁹ Korkmaz, Şîa'nın Oluşumu, s. 43.

¹²⁰ Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", s. 92.

¹²¹ Korkmaz, Şîa'nın Oluşumu, s. 51.

¹²² Demircan, Hz. Ali'nin Hilafet Hakkın Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı, s. 93-98; edt. Onat-Kutlu, İslam Mezhepler Tarihi, s. 167-169; Arslan, "Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi", s.

2.2.1.2. Kırtas Hâdisesi Delili

Şîa'nın Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beytinin imâmetine delil olarak öne sürdüğü diğer bir iddia da Kırtas hadisesidir. İbn Abbas kanalıyla gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber, ölüm döşeğindeyken bir vasiyet yazmak için ashabından kalem ve kâğıt talep etmiş böylece kendisinden sonra ayrılığa ve ihtilafa düşmeyeceklerini buyurmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in o anda yanındaki sahabe arasında bir tartışma çıkmıştır. Oradakilerden bazıları Hz. Peygamber tarafından söylenilenin yerine getirilmesini savunurken Hz. Ömer'in de içinde olduğu bir grup ise Hz. Peygamber'in hastalık halinden dolayı böyle bir şey söylediğini, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in sünnetinin kendilerine yeteceğini savunmuştur. Bunun üzerine sahabe arasında çıkan çekişme neticesinde Hz. Peygamber, oradakileri yanından uzaklaştırmış ve bir daha da böyle bir talepte bulunmamıştır.¹²³

Şiîlere göre eğer Hz. Peygamber'in isteği yerine getirilmiş ve bir vasiyet yazdırmış olsaydı, Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi kendisinden sonra ümmetine halef/imam tayin edecekti. Bu yüzden Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in böyle bir vasiyet yazacağını tahmin etmiş ve bu duruma engel olmak istemiştir. Şiîlerin Hz. Ömer'e olan nefretinin en büyük nedenlerinden birisi de budur.¹²⁴

Kırtas hâdisesi ile alakalı rivayetler Ehl-i Sünnet kaynaklarında da mevcuttur. Bazı rivâyet edilen hadislerde Hz. Peygamber, vefatına yakın kendisinden sonra aralarında fitne yaşanmaması için ashabına vasiyet yazdırmak istemiş ve kalem-kâğıt talep etmiştir. Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber'in vefatına yakın benzer talepte ve üç vasiyette bulunduğu, ilk ikisini söyleyip üçüncüsünü ise söyleyemediği veya unuttuğu rivâyet edilmektedir. Diğer bir rivâyette Hz. Peygamber'i son zamanlarına yakın ziyaret eden Hz. Ali'ye Hz. Peygamber'in durumu sorulduğu, ardından kendisinin Hz. Peygamber'in kimi halef seçeceğini öğrenmesi istendiği, Hz. Ali'nin

643-645; Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, s. 92-94; Onat, “Şiîlik ve Günümüz Şiîliğine Bazı Yeni Yaklaşımlar”, s. 125.

¹²³ Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 74-75; ed. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 170-171; Gül, *Şii Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 16; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 52; Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, s. 85.

¹²⁴ Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 75; Gül, *Şii Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 16; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 52 Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, s. 85.

ise şahsının Hz. Peygamber tarafından hilâfetten menedilmesi ihtimaline karşı bu isteği yerine getirmedeği aktarılmaktadır.¹²⁵

Sonuç olarak Kırtas hadisesini Şiîlerin iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin hilâfetine bir delil olduğunu söylemek oldukça zordur. Ayrıca bu durumu kabul etmek aslında Şiîler açısından da izâha oldukça muhtaç olan bir konu halini almaktadır. Çünkü eğer Hz. Peygamber Gadîr-i Hum'da yukarıda izâh ettiğimiz gibi yoruma ihtiyaç olmayacak açıklıkta ve netlikte Hz. Ali'yi ümmete imam ve halife tayin ettiyse bu durumu kâğıda dökerek garantileme isteği ve gayreti Gadîr-i Hum'da yaşanan hilâfet tayininin şeffaflığını şüpheye düşürmektedir.¹²⁶

Hz. Ali'nin Hz. Abbas'ın talebine rağmen hilâfet konusunda kendisine Hz. Peygamber tarafından engelleme geleceği endişesi ve bu konuyu kendisine sormaması bu iddianın temelini olmadığına işaretler. Çünkü eğer açık ve sarîh bir görevlendirme olsaydı Hz. Ali herhangi bir tereddüt yaşamaz ve sorulması gereken neyse onu sorardı.¹²⁷ Yani Şîa'nın sunmuş olduğu Kırtas delilinin de abartılmış bir tarafgirlik iddiası altında şekillendiği açık hale gelmektedir.

2.2.2. Hz. Ali'nin Vasîliği ile İlgili Şiîlerin Delilleri

2.2.2.1. Naklî Deliller

Vasî sözcüğü, v-s-y (و ص ي) kökünden gelmekte olup kelime anlamı olarak bir kimsenin ölümünden sonra adına yaptırılmasını istediği bir takım şeyleri kendisinden istediği kişiye denir. Şîa'da Zeydiyye dışında İmâmiyye ve İsmâiliyye'nin kullandığı bu kavrama göre vasî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonraki temsilcisi ve onun adına faaliyetlerini sürdüren kişi olarak tanımlanır.¹²⁸ Onlara göre Hz. Peygamber'in "Sizin en güzel hükmedeniniz Ali'dir." sözü bu hususa dair nass açısından açık ve net bir delildir.¹²⁹ Hatta İmâmiyye'ye göre bu durum Hz. Peygamber'e has bir durum olmayıp Hz. Âdem'den beri her peygamberin bir vasîsi bulunmaktadır. Hz. Âdem döneminde bu görevi Hâbil üstlenmiş daha

¹²⁵ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 52-53; Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", s. 92.

¹²⁶ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 54-57; Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", s. 92.

¹²⁷ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 54-57; Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", s. 92.

¹²⁸ Mustafa Öz, "Vasi", TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2012, c. 41, s. 546; Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

¹²⁹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 225.

sonrasında gelen Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsa, Hz. İsa gibi yüz yirmi dört bin peygamber döneminde de ayrı ayrı görevlendirilen vasîler olmuştur. Bu bağlamda İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'in vasîsi de Hz. Ali'dir ve bu görevlendirme emri Hz. Peygamber'e Miraç esnasında bildirilmiştir.¹³⁰

Hz. Ali'nin vasîliği ile alakalı Şiîlerin başvurduğu ilk kaynak hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Zira aktarılan bir takım Şiî riayyetlere göre Hz. Ali, Kur'ân'ı bizâtihî Hz. Peygamber'in elinin altındaki yazılı metinlerden derlemiştir.¹³¹ Fakat Şiîlerin iddiaları hakkında öne sürdüğü ayetleri incelerken bu ayetlere getirilen manaların mezhepsel amaçlar güdülerek yorumlandığını hatırlatmak isteriz.¹³² Bu yorumlama görevi ise Şiîlere göre İmamlara hastır, çünkü Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ilmi Hz. Ali'de ve ondan sonra görevlendirilmiş imamlarda bulunmaktadır. Hz. Peygamber, nâzil olan her ayeti Hz. Ali'ye yazdırmış ve ayetlerin her türlü tefsîrini, te'vîlini, nesh-mensûh, siyâk-sibâk ilişkisini tek tek anlatmış ve unutmaması için de duada bulunmuştur.¹³³

Her ne kadar Şiîler, Kur'ân'ın sağlamlığı hakkında olumlu görüş beyan etseler de ilk dönem Şiîleri Kur'ân'ın tahrif edildiği ve Hz. Ali'yi öven birçok ayetin Kur'ân'dan çıkarıldığını iddia etmiştir. Ayrıca aktarılan rivayetlere göre Hz. Ali, derlediği Kur'ân'ı Hz. Ebubekir'e götürmüş, Hz. Ebubekir, içinde ashâbı kötüleyen ayetleri fark edince bu nüshâyı Hz. Ali'den almak istemiş, hatta Hz. Ömer kanalıyla Hz. Ali'yi Halid b. Velid'e öldürtmeye bile teşebbüs etmiş fakat başaramamıştır.¹³⁴

Yine konu ile bağlantılı olarak Şeyh Müfid, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytinden Kur'ân'ın tahrif edilip birtakım eklemeler veya çıkarmalar yapıldığına dâir birçok rivayetin nakledildiğini kabul etmektedir. Zaten Müfid, aklın da böyle bir ihtimâlin vuku bulmasını imkânsız görmediğini de açıkça belirtmektedir. Ancak Müfid'in aktardığına göre İmâmiyye Kur'ân'ın ne bir kelimesinin ne bir ayetinin ne de bir suresinin eksik olduğunu söylemekle birlikte Hz. Ali'nin mushafında bulunan

¹³⁰ Öz, "Vasi", s. 546.

¹³¹ Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtûma'ya Nispet Edilen Mushafların Mahiyeti", ÇÜİFD, 2006, c. 6, sy. 2, s. 76.

¹³² Korkmaz, Şia'nın Oluşumu, s. 33.

¹³³ Ateş, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", s. 150.

¹³⁴ Ateş, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", s. 152-153; Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtûma'ya Nispet Edilen Mushafların Mahiyeti", s. 21.

ve ayetlerin indirilişindeki hakîkati, tefsîri ve te'vili anlatan bir takım sübût edilmiş ayetlerin sonradan çıkarıldığını savunmaktadır. Bu nedenle Allah'ın mucizevî kelâmı olan Kur'ân'ın tamamı olmasa da elimizdekiler vahyin ürünü olarak kabul edilmektedir. Hatta “Gerçekliğinde şüphe bulunmayan, her şeye hükümrân olan Allah yüceler yücesidir. Sana vahyi tamamlanmadan Kur'ân'ı okumada aceleci davranma ve “Rabbim! İlmimi arttır” de.”¹³⁵ ayeti ile Te'vil-i Kur'ân'ın Allah tarafından Kur'ân olarak isimlendirildiğinden bahsetmekle birlikte Şeyh Müfid mezhebin savunduğu bu görüşün hakîki anlamda Kur'ân'ın içeriğindeki ayetlerin noksanlığını iddia eden görüşle benzediğini de ifade etmektedir.¹³⁶

Kur'ân'ın tahrif edilmesi hakkında ileri sürülen ilk iddia Ehl-i Beyt'in faziletinin anlatıldığı *Velâye suresi*¹³⁷ ve *Nûreyn suresi*¹³⁸ diye adlandırılmış surelerin Kur'ân'dan çıkarılması gelmektedir. Elimizde bulunan mushaflardan farklı olarak Şiîlerin kendi mushaflarında bulunan Velâye suresi yedi ayettir ve içerik olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beytinin imamlığına dair anlatımlar içermektedir.¹³⁹

Ayrıca Şiîler Hz. Peygamber'e esasen, bir rivayette yetmiş bin ayet olup bu ayetlerin Hz. Ali tarafından toplandığını ve gâip imamın yanında olduğunu¹⁴⁰ diğer bir rivayette on yedi bin ayetin¹⁴¹ nâzil olduğunu ancak kendilerine altı bin iki yüz altmış üç ayetin ulaşabildiğini, ileri sürmektedirler. Hz. Osman'ın mushafında yetmiş üç ayet olan Ahzâb suresinin aslında iki yüz doksan altı ayet olduğu, altmış dört ayet olan Nûr suresinin yüz ayetten fazla olduğu, doksan dokuz ayet olan Hicr suresinin de yüz doksan ayet olduğu Şiîlerin öne sürdüğü diğer iddiaları arasındadır.¹⁴²

Yukarıda Şiîlerin Kur'ân hakkındaki zikrettiğimiz tahrif iddialarına rağmen Hz. Ali'nin vasiliği hakkında Şiîlerin Kur'ân'dan delil gösterdikleri birçok ayet

¹³⁵ Tâha, 20/114.

¹³⁶ Şeyh Müfid, *Eva 'ilü'l Makalat*, s. 80-82; Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 64-70.

¹³⁷ Velâye diğer bir adıyla Velâyet suresi Hindistan'daki Bonkîpor Şehir Kütüphanesinde bulunan iki sureden birisidir. Diğer bir sure ise kırk bir ayet olarak yazılmış Nûr Suresidir. Bugün Şiîlerin bile kendi aralarında sahihliği hakkında ittifak edemediği bu rivayetlerin uydurma (apokrif) olduğu açıktır. Bkz. Ateş, “*İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*”, s. 155.

¹³⁸ Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, s. 71.

¹³⁹ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 55-56.

¹⁴⁰ Kaya, *Kendi Kaynaklarına Göre Şiilik*, s. 66.

¹⁴¹ Çayiroğlu, “*Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları*”, s. 220.

¹⁴² Ateş, “*İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*”, s. 155.

bulunmaktadır. Bunlardan tebliğ ayeti¹⁴³, velâyet ayeti¹⁴⁴, inzâr ayeti¹⁴⁵, tathîr ayeti¹⁴⁶, mevedde ayeti¹⁴⁷, mübâhele ayeti¹⁴⁸ ve Tevbe suresi¹⁴⁹ Şiîlerin gösterdikleri delillerin başında gelmektedir.¹⁵⁰ Bunların dışında Bakara suresi¹⁵¹, Mâide suresi¹⁵², A'raf suresi¹⁵³, Enfâl suresi¹⁵⁴, Nahl suresi¹⁵⁵, Hac suresi¹⁵⁶, Enbiyâ suresi¹⁵⁷ ve daha sayamayacağımız birçok sure içerisinden vasîlikle alakalı deliller gösteren Şiîler, bunun yanında Asr, İnsân ve Adiyât surelerinin sebab-i nüzullerini Hz. Ali ve Ehl-i Beyti'nin imâmetine yorumlamışlardır.¹⁵⁸

Şîa'nın vasîlik hakkında öne sürdükleri iddiaların ikinci referans kaynağı hadislerdir. Hadis kitapları arasında ise dört kitabın rivâyetlerinin sahihliği Şîa tarafından güvenilir kabul edilir ve kelâm, akâid, tefsîr, fıkıh alanlarında bu kitaplar esas alınmaktadır. Bunlar Küleynî (ö. 329/941)'nin *el-Kâfi*'si, İbn Bâbeveyh (ö.

¹⁴³ Maide, 5/67; Bu ayet yukarıda da değindiğimiz üzere Gadîr-i Hum hadisesi ile ilgili olan ayettir. Şîa'ya göre Hz. Peygamber'den sonra görevlendirilecek olan imamlar gûnahtan masumdur(ismet). Allah, dininin hükümlerini nasıl peygamberlerine bildiriyorsa, vasîliği de aynı şekilde bildirmesi gerekmektedir. Tebliğ ayeti olarak adlandırılan bu ayette de Allah bu hususa işaret etmiştir. Bkz. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 33-35.

¹⁴⁴ Maide, 5/55.

¹⁴⁵ Suarâ, 26/214; Şîa'ya göre Hz. Peygamber'e bu ayet indirilince ilk olarak Hz. Ali'yi yanına çağırılmış ve ona kendisine böyle bir emrin geldiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber yakınlarını çağırılmış ve kendilerine Allah'ın emrini açıklamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber bu tebliğ hareketinde kimin kendisine vasî olacağını sormuş çocuk olmasına rağmen Hz. Ali'den başkası bu görevi kabul etmemiştir. Bkz. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 35-36; Edt. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 170.

¹⁴⁶ Ahzâb, 33/33; Şiîlerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in vasîliği hakkında öne sürdükleri bu ayet geldiği zaman Hz. Peygamber iddiaya göre hanımlarına “Çağırın gelsinler!” şeklinde bir istekte bulunmuş, kendisine kimin çağırılması gerektiği sorulunca Hz. Peygamber “Ehl-i Beyt'imi, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i!” şeklinde cevap vermiştir. Ardından da onlar hakkında duada bulunmuştur. Bkz. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 38-39.

¹⁴⁷ Şûra, 42/23.

¹⁴⁸ Âl-i İmran, 3/61.

¹⁴⁹ Tevbe suresinin ümmete tebliğ edilmesi Şîa'nın Hz. Ali'nin vasîliği ile alakalı öne attığı bir başka iddiadır. Aktarılanlara göre Tevbe suresi hicretin dokuzuncu yılında nazil olunca Hz. Peygamber Hz. Ebubekir'e hac emirliği görevi vermiş ve onu bir kabile ile göndermiştir. Daha sonrasında ise Hz. Peygamber yaptığı hatadan dolayı Allah tarafından uyarılmış ve Hz. Ebubekir, daha Mekke yolunda iken Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Tevbe suresini tebliğ etmekle görevlendirmiş ve Hz. Ebubekir'e yetişmesini emretmiştir. Bkz. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 36-37.

¹⁵⁰ Edt. Onat- Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 171-173; Öztürk, *Şîa'da Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 18-19; Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 33-40; Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, s. 85-86.

¹⁵¹ Bakara, 1/37, 43, 124, 156, 207, 274. ayetler.

¹⁵² Maide, 5/3 ve 54. ayetler.

¹⁵³ 43-44, 172, 181. ayetler.

¹⁵⁴ 24, 62, 64, 75. ayetler.

¹⁵⁵ 43 ve 76. ayetler.

¹⁵⁶ 34-35. ayetler.

¹⁵⁷ 7 ve 107. ayetler.

¹⁵⁸ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 19.

329/941)'in *Men Lâ Yahduruhu'l Fakîh*'i, Tûsî'nin *et-Tezhîb*'i ve *el-İstıbsâr* adlı eserlerdir.¹⁵⁹ Küleynî'nin Kâfî'si Şîîlerin başvurduğu ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Kâfî, Şîî-İmâmî mezhebinin esas kaynağı kabul edilmektedir. Yani ileride de konumuz gereği bahsedeceğimiz üzere her ne kadar Şîîlerin şerî delilleri dört (Kitap, Sünnet, İcmâ¹⁶⁰, Akıl) ise de özünde hepsinin kaynağı hadise dayanmaktadır.¹⁶¹ Yani daha evvelde söylediğimiz gibi Şîîler, rasyonalitelerini ve bununla bağlantılı olarak mantıksal çıkarımlarını daha evvel benimsedikleri ve inandıkları bir takım kabullere göre şekillendirmişler, Hristiyanlık benzeri önce iman edip sonra fikirlerini inşâ ettikleri zemin üzerinden düşünce yapılarını ve felsefî sistemlerini oluşturmuşlardır.

Gadîr-i Hum ve Kırtas hadiseleri delili dışında Şîîler birçok hadisi imâmete delil olarak ortaya koymuşlardır. Bunların başlıcaları Menzîle hadisi, Sakaleyn hadisi¹⁶², Sefîne hadisi¹⁶³, Muâhat hadisi¹⁶⁴, Tâir (Hâtemu'l-Vasiyyîn) hadisi¹⁶⁵ olarak sıralamak mümkündür.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Jonathan A. C. Brown, “Şia’da Hadis”, Şia’nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler, çev. M. Macit Karagözoğlu-M. Enes Topgöl, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 18; Dehlevî, *Şia’nın Rasyonel Tenkidi*, s. 83.

¹⁶⁰ İcmâ, kelime anlamı olarak “birleşmek, derleyip toplamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek” gibi anlamlara gelmekte olup ıstılâhî olarak İslam âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dini hükümler olarak ifade edilir. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 142.

¹⁶¹ Dehlevî, *Şia’nın Rasyonel Tenkidi*, s. 83-84.

¹⁶² Şîîler, Hz. Peygamber’in veda haccı hutbesinde “Size iki ağır emanet bırakıyorum, onlara sınıksız sarıldıkça hiçbir zaman saptırmazsınız. Bunlar Allah’ın Kitab’ı ve İtretim (Ehl-i Beytim)dir.” buyurduğunu ve bu anlatımlarından vasîliği vurguladığını savunmaktadır. Bkz. Edt. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 173; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, s. 86.

¹⁶³ “Benim Ehl-i Beytim sizlerin arasında Nuh’un gemisine benzer. Kim ona binirse kurtulur, kim ondan yüz çevirirse boğulur.” Şîî iddialara göre burada açıkça imâmet belirtilmiştir. Bkz. Edt. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 173; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, s. 86.

¹⁶⁴ Vasîlikle alakalı Şîîlerin ortaya attığı diğer bir iddia olan bu hadiste Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi kendisine kardeş ilan etmiş ve Hz. Ali’yi kendisinden sonra vasîsi, ümmetin lideri ve yöneticisi ve dinin uygulayıcısı olduğunu ilan etmiş ve “Allah’ım bu bendendir, ben de ondanım. Dikkat ediniz onun benim yanımdaki yeri Hârûn’un Mûsâ’nın yanındaki yeri gibidir. Ben kimin Mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.” duasında bulunmuştur. Fakat anlaşılacağı üzere bu hâdisenin Gadîr-i Hum gibi birtakım rivâyetlerle irtibatlandırıldığı açıktır. Bkz. Korkmaz, *Şia’nın Oluşumu*, s. 44.

¹⁶⁵ Aktarılan rivâyete göre Hz. Peygamber iki rek’at namazın ardından bulunduğu mekânın kapısından ilk girecek kişinin ümmetin öncüsü, dinin koruyucusu, yöneticisi ve vâsisi olacağını haber vermiş, Ardından biraz sonra Hz. Ali içeriye girmiştir.

¹⁶⁶ Korkmaz, *Şia’nın Oluşumu*, s. 40-57; Edt. Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 173-174; Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, s. 86-87.

2.2.2.2. Aklî Deliller

Şîa, Hz. Ali'nin vasîliği ile ilgili naklî delillerin yanında konumuzla bağlantılı olarak aklî delillere de başvurmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Şîilerin aklî delil ile sundukları iddiaların neredeyse hepsi iman ettikleri bir takım kalıplar üzerine şekillenmektedir. Bu bağlamda ortaya attıkları aklî delillerin ya tamamı aklîdir ya tamamı naklîdir ya da bir kısmı naklî bir kısmı aklîdir.¹⁶⁷ Fakat tamamı akla dayanan delillerin bile öncülleri evvelce kabul edilmiş ilkelere dayanmaktadır. Yani kurdukları mantıksal kıyaslamaların arkasında kendilerinin şekillendirdiği iman anlayışları ve bu anlayışlarla bağlantılı olan sonuçlar yatmaktadır.

Mesela Şîiler konu ile alakalı olarak ortaya attıkları ilk iddia imamın masum olması gerektiği ilkesidir. Hz. Ali'nin mâsum olduğu hususunda icmâ vardır ve sahabeden Hz. Ali'den başka mâsum olmadığından ondan başka kimse bu sığata layık değildir ve imam olamaz.¹⁶⁸ Fakat görüldüğü üzere yapılan bu istidlâl yöntemi içerik bakımından eksik olduğu için hedefine tam olarak ulaşmamaktadır. Çünkü evvelce de izâh ettiğimiz gibi odaklanılan mevzu imâmetin/devlet başkanlığının Hz. Ali üzerinde kurulması ve bir başkasının bu göreve lâıık olamayacağı anlayışdır. Bilakis bu mantığın tam tersi olması gerekirdi. Bunlardan ilki şöyledir: “Hz. Ali'den başka sahabe içerisinde mâsum yoktur, her imamın/devlet yöneticisinin ise mâsum olması vaciptir/zarûridir. O halde Hz. Ali'den başka imâmete/devlet yöneticiliğine lâıık kimse yoktur.” Diğer bir önermeye göre “Hz. Ali mâsumdur, mâsumiyet sıfatına lâıık her kişi imam/devlet yöneticisi olmalıdır. O halde Hz. Ali imam/devlet yöneticisidir.” sonucu çıkmaktadır. İlk önerme görüldüğü üzere komple negatif bir sonuca ulaştırırken her iki önermeye göre Hz. Ali'nin imamlığı sabit olmaktadır.¹⁶⁹

Dehlevî'ye göre Şîilerin ortaya attığı bu iki kıyas geçersizdir. Çünkü Hz. Ali devlet başkanı hususunda şurâ yönteminin hem Muhâcir'in hem Ensâr'ın hakkı olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Ensâr'ın ve Muhâcir'in halîfe seçtikleri kişiler mâsum değildir ve bu durumda hîlafette mâsumiyet şartının geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Mâsumiyet vasfının sadece peygamberliğin belirlenışinde aranan özel bir şart olduğunu vurgulayan Dehlevî, ilmin kaynağını sağlam duyular, akıl ve haber

¹⁶⁷ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 150-151.

¹⁶⁸ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 151; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 18.

¹⁶⁹ Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 151.

olarak sıralamaktadır. Sağlam duyuların ve aklın ilmi yapılan eylem ve tutumlarla elde edebileceğini savunan Dehlevî, mâsumiyet hususunda bu arazların yetersiz olduğunu savunur. Zira akıl ve duyu görünene göre hükmederken kişinin geçmişi ve geleceği hakkında çıkarımda bulunamaz. Çıkarımda bulunsa dâhi kişinin hayatı boyunca kesinlikle günah işlemeyeceği garantisini veremez. Haber ise mütevâtir, Allah ve Resulü'nün haberi olarak ikiye ayrılır. Fakat her ikisi de Şîa'ya göre kesinlik arz etmez. Çünkü Şîilere göre haberlerde bedâ¹⁷⁰ caizdir. Yani bu anlayışa göre önceden mâsum olan birisi daha sonra fasık olabilir. Fakat masumiyet sıfatı bir ömür boyu kişinin vasfı olmalıdır. Bu durum ise bu şartı ortadan kaldırmaktadır.

Şîilerin sunduğu diğer bir iddia “Allah: *Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz veremem) buyurdu.*”¹⁷¹ ve “*Kafirler zalimlerin ta kendileridir.*”¹⁷² ayeti üzerinden yaptıkları kıyas üzerine temellenmektedir. Şîilere göre bu ayetler imam olacak bir kişinin hayatının hiçbir safhasında küfre bulaşmamış olması gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Ali de diğer sahabelerden farklı olarak ömründe hiçbir zaman küfre düşmediği için imamlık/devlet başkanlığı makâmına lâayık tek şahsiyettir.¹⁷³ Buna binâen kurulan kıyas şu önermelerle şekillenir. İmam olacak kişi hayatında hiç küfre düşmemiş olmalıdır. Hz. Ali de hiç küfre düşmemiştir. Bu nedenle imamlık makâmı yalnızca Hz. Ali'nin hakkıdır. Fakat dikkatlice bakıldığında yapılan kıyasın önermelerinin çok uç bir zihniyetin ürünü olduğu ve bu nedenle tarihî gerçeklikten uzaklaşıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü İslam'ın temel prensibi dine yeni girmiş bir kimsenin hayata beyaz ve günahsız bir sayfa açarak başladığı anlayışıdır. Dolayısıyla bu ilke doğrultusunda baştan itibaren önermelerin geçersiz oluşu gereği kıyas batıl olmaktadır. Nitekim her sahabe Hz. Ali kadar küfürden temiz bir şekilde dine girmiştir. Ayrıca ne Ehl-i Sünnet'ten ne de Şîa'dan cumhur imâmette böyle bir koşulu öne sürmemiştir. İddianın temeline inildiğinde ilk dönem Şîî anlayışının ilk üç halifenin yönetimini kabul etmediğinden dolayı böyle bir mübalağayı ortaya attıkları anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz gibi dine girmiş bir kimsenin geçmişinde işlediklerinin bir hükmü yoktur.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Önceki başlıklarda tanımı yapılmıştır.

¹⁷¹ Bakara, 1/124.

¹⁷² Bakara, 1/254.

¹⁷³ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 153.

¹⁷⁴ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 153-154.

Üçüncü olarak sundukları delil ise Hz. Ali'nin hilafetinin mansûs yani Allah tarafından nasla belirlenmiş olduğudur. Dolayısıyla kendisinden başka belirlenen olmadığına göre imâmet Hz. Ali'nin hakkıdır.¹⁷⁵

Şiîlerin sunduğu bu delile baktığımızda varılan sonucun mezhepsel güdüler üzerine kurulmuş bir rasyonellik olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz. Bu nedenle yapılan kıyas kendi içerisinde ne kadar tutarlı gözüküyor olsa da herkes tarafından kabul edilen nesnel öncüllerle ilerlemediği için geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü eğer Hz. Ali nasla belirlenmiş ve tayin edilmişse bu durum kesin bir şekilde ya Kur'ân'da ya da mütevâtir bir hadiste haber verilmelidir. Fakat Ehl-i Beyt dâhil olmak üzere hiçbir mezhep nas hususunda Şîa ile aynı görüşü paylaşmamıştır. Bununla birlikte imâmet hakkında kesin bir nas olsaydı Hz. Peygamber bunu tevâtür derecesinde ashâbına bildirir ve uygulatırdı. Böylece daha sonra sahabe içinde imamet mevzusuna dâir bir ihtilâf da kalmazdı. Fakat Şîa, bu ihtilâfı bir ajitasyon malzemesi yaparak Hz. Ali'nin aslında kendinden önceki üç halifeden şikayetçi olduğunu, kendisinin baskıya uğratıldığını ve hakkının gasp edildiğini iddia etmektedir. Fakat gerek rivâyetlere bakıldığında gerek tarihsel süreç okunduğunda bu iddiaların usul açısından asılsız ve iftira derecesinde mesnetsiz olduğu görülmektedir.¹⁷⁶

Şiîlerin, Hz. Ali'nin imâmeti hakkında öne sürdüğü diğer bir iddia ise savundukları görüşün haklılığını kanıtlamak adına Hz. Ali'ye nispet ettikleri cinlerle savaşıma, güneşi getirme gibi birtakım mucizelerdir. Kıyasa göre Hz. Ali bu mucizeleri yerine getiriyorsa imamlığı haklıdır. Öyle görülüyor ki Şîa, iddiasının doğruluğu pahasına kelam ilmi açısından bazı kabulleri aşırı bir biçimde değiştirme gayretine dahî girmekten çekinmemiştir. Zira bilindiği üzere mucize peygamberliğin ispatı için kabul edilir. Dolayısıyla Hz. Ali hakkında aktarılan bu rivâyetler mucize kabilinden sayılamaz. Kaldı ki bu rivayetlerin tamamı Şîî kaynaklı olup Ehl-i Sünnet eserlerinde de bu tür bilgiler mevcut değildir. Bu durum aktarılan rivâyetlerin sıhhatini de ciddi oranda şüpheyne düşürmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 153-154.

¹⁷⁶ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 154-156.

¹⁷⁷ Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 156-158.

3. Şîa'nın Kollara Ayrılması

Şîiliğin bir ekol haline gelişinin ve süreç içerisinde kollara ayrılmasının başlıca sebepleri aslında yukarıda bahsetmeye çalıştığımız meselelerle yakından bağlantılıdır. Halîfe seçimleri ile ilgili yaşanan ihtilâfın yanında Hz. Osman döneminde yaşanan birtakım fitne hareketleri ve Hz. Osman'ın şehâdeti, bu meselenin çözümünde halkın “Hz. Ali Şîası” ve “Hz. Muâviye Şîası” adında iki gruba bölünmesine neden olmuştur. Akabinde yaşanan Cemel ve Sıffin vakâları, Hz. Ali'nin şehâdeti ve Kerbelâ¹⁷⁸ hâdisesi İslam toplumunda bir daha kapanmayacak derin yaraların açılmasına ve uzlaşılabilen tefrikaların oluşmasına neden olmuştur. Doğal olarak yaşanan bu süreçler Şîiliğin birtakım kesimler tarafından ekol hâlini almasına neden olmuştur.¹⁷⁹

Yaşanan bu hâdiseler Şîiliğin itikâdi oluşumunu da oldukça etkilemiştir. Şîiler Hz. Ali'nin yaşanan bu gelişmelerden dolayı haksızlığa uğradığına inanmıştır. Temeli bu inanışla başlayan süreç Şîilerin Hz. Ali'ye olan muhabbetini, sevgisini, itibâsını arttırmış ve bugünkü mezhep hâlini almıştır. Ayrıca Şîilerin Hz. Ali hakkındaki birtakım hadisleri onun imâmeti hakkında yorumlaması, Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde Hz. Ali'nin hilâfet için öne sürülmesi, Hz. Fâtımâ'nın fedek arazisi nedeniyle vefatına kadar Hz. Ebubekir ile ters düşmesi gibi sebepler de Şîiliğin taraftar toplayıp kurumsallaşmasında etkili olmuştur. Bunun yanında Hz. Osman döneminde Emevî ailesine yönelik uygulanan ayrıcalıklı politikalar, Emevîlerin, Hz. Ali'nin hilâfetine karşı takındıkları tavır, Tahkim hâdisesi, Hz. Muâviye'nin Hz. Hasan'ın hakkını elinden alması ve kendisinden sonra oğlu Yezid'i veliaht ilan etmesi Şîiliğin şekillenmesinde ve imâmeti inanç sistemlerinin temeli olarak görmelerinde etken faktörler olarak sıralanabilir.¹⁸⁰

Şîilerin taraftar toplayarak ekol haline gelişini ilerleyen yıllarda imâmetin keyfiyetine dâir kendi bünyesinde birçok fikir farklılığını beraberinde getirmiştir. Bu fikir ayrılıkları mezhebin içerisinde bölünmelere neden olmuştur. Hatta o kadar ki bu

¹⁷⁸ Kerbelâ Vakâsı toplumda zaten önceden var olmuş Emevî düşmanlığını daha da körüklerken Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine olan sevgisini daha da arttırmıştır. Bu taassubiyetin sistemli bir hale gelişini de Şîa'nın teşekkülünde önemli bir yere sahiptir. Bkz. Öz, “Şîa”, s. 112.

¹⁷⁹ Gül, *Şîi Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 21-24.

¹⁸⁰ Gül, *Şîi Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 25; Şen, *Şîa'nın Kıraatlara ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 26; Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 36-38.

bölünmelerin/fırkalaşmaların üç yüze kadar olduğu Makrizî'den (ö. 845/1441) rivayet edilmektedir.¹⁸¹ Şehristânî, Şia'yı imâmetin mâhiyeti ve halef-selef sisteminin işleyişi üzerindeki farklılıkları yönüyle Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye, Gulat (aşırıları) olarak beşe ayırmaktadır.¹⁸² İsmâiliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye'ye ayrı başlıklarda değerlendireceğimiz için kalan iki mezhebi konumuzun kapsamından çıkmamak adına özetlemekle yetineceğiz.

Keysâniyye (الكيسانية) kısaca tanımlanırsa Hz. Ali'nin azatlı kölesi Keysan'ın etrafında toplanarak şekillenen gruba verilen isimdir.¹⁸³ Keysan'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin¹⁸⁴ öğrencisi olduğu da rivâyet edilmektedir.¹⁸⁵ Bazı anlatımlara göre de Keysan'ın Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sekafi'nin yakın adamlarından olduğu, bazı görüşlerde de Muhtar es-Sekafi'nin bizzat kendisi olduğu¹⁸⁶, bazı rivayetlerde de Hz. Hasan'ın lalası olduğu zikredilmektedir.¹⁸⁷ Keysâniyye'nin en önemli özelliği imâmetin Ali b. Hüseyin'den değil de Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin soyundan devam ettiğini, kendisinin dördüncü imam ve *Mehdî Muntazar* (Beklenen mehdî) olduğuna inanmalarıdır.¹⁸⁸

İsmi Ebû Amr Keysan'dan almış olan bu fırkanın genel anlamıyla görüşleri ve felsefesi yine Keysan tarafından oluşturulmuştur. Şia içerisinde aşırı gruplardan kabul edilen Keysâniyye gerek Keysan'ın bütün ilimlere hâkim olduğunu, hakikat, bâtın, âfak gibi ilimlerin tamamına sahip olduğunu savunurken Muhtar'ın Cebrâil'den vahiy aldığını savunmuş, dinin imama itaatten müteşekkil olduğunu, namaz, oruç, zekât gibi İslam'ın temel esasları olarak kabul edilen ibadetleri yerine getirmenin anlamının olmadığını, Kur'ân'da geçen bu tür kavramların yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca fırkanın içerisinde ortaya çıkan tenâsüh, hulûl ve

¹⁸¹ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 26.

¹⁸² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 201.

¹⁸³ Ebu Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 44-47.

¹⁸⁴ Muhammed b. Hanefiyye Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan doğmamış üçüncü oğlu olduğu aktarılmaktadır. Bkz. Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 292.

¹⁸⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 201; Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 44.

¹⁸⁶ Öz, "Şia", s. 112.

¹⁸⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 186.

¹⁸⁸ Mustafa Öz, "Keysâniyye", TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2022, c. 25, s. 362; Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 29-30; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 112-113; Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 140.

rec'at gibi inançlar zamanla Şîa'nın temel prensiplerinden olmaya başlamıştır.¹⁸⁹ Zira Keysânîlere göre imamlara itaat son derece esastır ve imamlar hata işlemekten münezzehtir. Öte yandan Keysânîler imamın tekrar döneceğini ve Muhtar es-Sekafi ile İslam'da tezâhür eden bedâ inancını benimsemişlerdir. Son olarak da Hint felsefesinden etkilendikleri için tenâsüh inancı ve hükümlerin bâtinî yorumu fırkanın merkez itikadı haline gelmiştir.¹⁹⁰ Bu bağlamda Şîiliğin temel zihniyetini ciddi oranda etkileyen Keysâniyye'yi Şehristânî, Muhtâriyye¹⁹¹, Hâşimiyye¹⁹², Beyâniyye¹⁹³, Rizâmîyye¹⁹⁴ olarak dörde ayırmaktadır.¹⁹⁵

Diğer özetleyeceğimiz kesim Gulat-ı Şîa olarak isimlendirilen İslam'ın temel prensipleri olarak kabul edilen tevhide, nübüvvete ve mea'da (yeniden diriliş) aykırı olan kesimdir. Gulat-ı Şîa, imamları hakkında kabul ettikleri özellikleri insânî niteliklerin ötesine çıkararak onlara ilahî ve mistik atıflarda bulunmuşlardır. Bu yönleriyle de İslam'ın bünyesinde sayılmamaktadırlar.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 202; Gül, *Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 30.

¹⁹⁰ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 46-47.

¹⁹¹ Tevvabûn Hareketi'ni başlatan Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sekafi'nin mensupları olan koldur. Başta Hâricî, ardından sırasıyla Zubeyrî, Şîî ve Keysânî olan Muhtar Muhammed b. Hanefiyye'nin imamlığını kabul eden, Allah için bedayı uygun gören, mehdilik, gâib imam, ricât anlayışlarını benimsemiş aşırı fırkalardandır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 202-206; Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 292; Öz, *"Keysâniyye"*, s. 362.

¹⁹² Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 98/716-717)'ye bağlı kişilerce oluşturulmuş fırkadır. Ebû Hâşim, babası Muhammed b. Hanefiyye'den sonra imâmetin kendisine geçildiğine inanılan kişidir. Bâtinî bilgiye önem veren Şîa'nın aşırı fırkalarındandır. Ebû Hâşim'in ölümünden sonra kurduğu bu fırka beşe ayrılmıştır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 207-210; Öz, *"Keysâniyye"*, s. 363.

¹⁹³ Beyân b. Sem'an et-Temîmî (ö. 119/737) tarafından kurulmuş gulat (aşırı) bir fırkadır. Hz. Ali'nin ilahlığını iddia eden, melekûti kuvveti ve zaman içerisinde Hz. Ali'nin zuhûruna inanan bu fırka Allah'ın ruhunun önce Hz. Ali'ye, daha sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye, daha sonra Ebu Hâşim'e son olarak da kendisine geçtiğini savunmuştur. Ayrıca Beyâniyye'ye göre İnsan şeklinde olan Allah, *"O'nun zatından başka her şey yok olacaktır."*(Kasas, 28/88) ayeti gereği kendi zatından başka her şeyi yok edecektir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 210-211; Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 41; Öz, *"Keysâniyye"*, s. 363.

¹⁹⁴ Rizâm b. Rezm'in mensupları tarafından oluşturulmuş aşırı bir fırkadır. İmâmetin İbn Hanefiyye'den oğluna ardından Ali b. Abdullah b. Abbas'a, ondan da oğlu Ebu Mansûr'a geçtiğine inanan grubun genel adıdır. Ebû Müslim'in öldürülmediği ve ilah olduğu başlıca inanç sistemlerini oluşturmaktadır. İslam'ın haram saydığı birtakım hususları helal saymak gibi faaliyetlerinin yanında bu fırkanın bazı taraftarlarının Mukannâ(Abbasiler devrinde Maverâünnehir bölgesinde peygamberlik ve ilahlık iddiasında bulunan kişidir.)'nın ilahlığını kabul ettiği de bilinmektedir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 211-212; Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43; Öz, *"Keysâniyye"*, s. 363; Hakkı Dursun Yıldız, *"Ebû Müslim-i Horosânî"*, TDVİA, TDV Yayınları, 1994, İstanbul, c. 10, s. 197-199; Mustafa Öz, *"Mukanna' el-Horosânî"*, TDVİA, TDV Yayınları, 2020, Ankara, c. 31, s. 124-125.

¹⁹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 202-213.

¹⁹⁶ Öz, *"Şîa"*, s. 113; Dehlevî, *Şîa'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 39; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 239.

Gerek inançlarındaki ifrâtı ve tefrîti gerekse Yahudi ve Hristiyanlığın bu uç fikirleri beslediğini savunan Şehristânî Gâliyye'yi (Gulat) teşbîh, bedâ, rec'at ve tenâsüh başlıklarında sınırlandırmaktadır.¹⁹⁷ Gâliyye'nin kollarını toplu bir şekilde sıralarsak bunları Sebeiyye¹⁹⁸, Mufaddâliye¹⁹⁹, Serîğiyye²⁰⁰, Bezîğiyye²⁰¹, Kâmilîyye²⁰², Muğîriyye²⁰³, Cenâhiyye²⁰⁴, Mansûriyye²⁰⁵, Gamâmîyye²⁰⁶, Tefvîdiyye²⁰⁷, Hattâbiyye²⁰⁸, Muâmmeriyye²⁰⁹, Gurâbiyye²¹⁰, Zübâbiyye²¹¹,

¹⁹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 240.

¹⁹⁸ Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia eden Abdullah b. Sebe etrafında şekillenmiş bir fırkadır. Bkz. Fığlalı, "*Abdullah b. Sebe*", s. 134; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 239; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 39; Ebu Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 41-43; Bulut, "*Şii Firkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı*", s. 144-45.

¹⁹⁹ Mufaddal es-Sayfârî'nin görüşleri etrafında oluşmuş olup Hattâbiyye'nin en önemli kollarındandır. İmanın Allah ile ilişkisini Allah'ın Mesih ile olan bağlantısına bağlayan bu fırkanın mensupları Cafer-i Sâdık'ı ilah kabul etmiş ve dinin emirlerinden olan namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetleri Cafer-i Sâdık için yapmışlardır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 252; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 40; Hasan Onat, "*Hattâbiyye*", TDVİA, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, c.16, s. 493.

²⁰⁰ Mufaddâliyye'nin altında oluşmuş ve Serîğ denilen bir kişinin etrafında toplanmış gruba verilen isimdir. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 40.

²⁰¹ Bezîğ b. Mûsa'ya tâbi olan grubun genel adıdır. Kendisini Ebu'l-Hattab'dan sonra gönderilmiş peygamber olarak kabul eden Bezîğ, Cafer-i Sâdık'ın da ilâh olduğunu savunur. Allah'ın herkese vahyettiğini savunan Bezîğ b. Mûsa, Allah'ın vahyini iman edebilmenin temel şartı olarak görür. Bkz. Onat, "*Hattâbiyye*", s. 493; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 40; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 251-252.

²⁰² Hz. Ali dâhil Hz. Ali'ye biat etmeyen bütün sahabeyi tekfir eden ve Ebû Kâmil'in fikirleri çevresinde hizipleşmiş topluluğa verilen addır. Tenâsüh inançlarının en temel noktasıdır. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 40; Öz, "*Gâliyye*", s. 336.

²⁰³ Muğîre b. Said el-İclî (ö. 119/737) tarafından kurulmuş bir fırkadır. Bu fırka Muhammed el-Bâkır'dan sonra imâmetin Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye geçtiğini ve onun ölmediğini iddia etmiştir. Daha sonra el-İclî, Nefsü'z-Zekiyye'den sonra kendisinin önce imam daha sonra da peygamber olduğunu iddia etmiştir. Haramları helal saymanın yanında bu fırka birçok bâtinî ve İslam dışı inançları barındırmaktadır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 245-248; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 40; Öz, "*Gâliyye*", s. 336.

²⁰⁴ Abdullah b. Muâviye b. Abdillâh b. Cafer b. Ebî Tâlip (ö. 129/746-47) tarafından kurulmuş bir fırkadır. Tenâsüh inancını esas alan bu fırka ilahî ruhun Hz. Ali'den sonra Hz. Ali'nin üç evladına onlardan da Abdullah b. Muâviye'ye geçtiğini savunur. Kıyameti inkâr eden bu fırka uyuşturucuyu ve bir takım haramları helal saymışlardır. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 41; Ethem Ruhi Fığlalı, "*Abdullah b. Muaviye*", TDVİA, TDV Yayınları, 1988, İstanbul, c. 1, s. 118-119.

²⁰⁵ Ebu Mansur el-İclî (ö. 123/741)'nin kurmuş olduğu bir fırkadır. İlk olarak Muhammed el-Bâkır'ın imâmeti kendisine bıraktığını iddia eden Ebû Mansûr daha sonra kendisinin Allah'ın katına çıktığını iddia etmiştir. İlmin sonsuz olduğunu, şeriatın tamamen fakihlerin içtihadından ibaret olduğunu savunan Ebû Mansûr imâmeti nübüvvete çevirmiş, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve kendisinin peygamberliğini ilan etmiş cennet ve cehennemi bilinenin dışında bâtinî bir yorumla zamanın imanı ve düşmanı olarak yorumlamıştır. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "*Ebû Mansur el-İclî*", TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c. 10, s. 181-182; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 41.

²⁰⁶ Rabiyye de denilen bu fırkaya göre âlemin yaratıcısı belirli mevsimlerde dünyaya inerek yaratılışın ilerleyişini sürdürür. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 41.

²⁰⁷ Bu fırkanın en belirgin farkı Allah'ın Hz. Peygamber'i yarattığını ve dünyaya bıraktığını, dünyadaki mahlukâtı da Hz. Peygamber'in yarattığını iddia etmektedir. Bu işlevi Hz. Ali'ye atfeden de olduğu gibi müşterek bir şekilde yarattıklarını da savunanlar olmuştur. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 41.

Zemmiyye (Albaiyye)²¹², İsneyniyye²¹³, Hamsiyye²¹⁴, Nusayriyye²¹⁵, İshâkiyye²¹⁶, Ulbâiyye²¹⁷, Mukannâiyye²¹⁸, Keyyâliyye²¹⁹, Hişâmiyye²²⁰, Nu'mâniyye²²¹, Yûnusiyye²²² olarak zikretmek mümkündür.²²³

²⁰⁸ Benî Esed'in kölesi olup daha sonra hür kılınmış Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebî Zeynep el-Esedî el-Ecdâdî (ö. 138/755)'nin kurmuş olduğu aşırı fırkalardan bir tanesidir. İmamları önce peygamber sonra ilâh olduğunu savunan Ebu'l-Hattab Cafer-i Sâdık'tan ayrıldıktan sonra imâmetini ilan etmiştir. İlâhlığı nübüvvetteki bir nur, nübüvveti de imâmetteki bir nur olarak kabul eden Ebu'l-Hattab ve mensupları daha sonra Muâmmeriyye, Bezîğiyye, Umeyriyye, Mufaddâliyye olarak kollara ayrılmıştır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 249-252; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42; Onat, *"Hattâbiyye"*, s. 493.

²⁰⁹ Hattâbiyye'nin bir kolu olarak ortaya çıkan Muâmmeriyye Muâmmir(Ma'mer) b. Ahmer tarafından kurulmuştur. Bu fırkaya göre Ebu'l Hattab'dan sonra nübüvvet Muâmmir'e aktarılmış olup son peygamber Muâmmir'dir. Hükümlerin ve bütün sorumlulukların Muammer tarafından kaldırıldığını iddia eden bu fırka cenneti iyilik, bereket ve mutlulukla cehennemi ise zorluk, sıkıntı ve musibetle yorumlamışlardır. Bütün haramları helal sayan bu fırka ibadetleri terk etmeyi de inançlarının gereği olarak görmüşlerdir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 251; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42; Onat, *"Hattâbiyye"*, s. 493.

²¹⁰ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e benzemesinden dolayı Cebrâil'in aslında Hz. Ali'ye gönderilen vahyi yanılarak Hz. Peygamber'e ilettiğini iddia eden aşırı bir fırkadır. Bkz. Öz, *"Gâliyye"*, s. 336; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42; Ebû Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 43.

²¹¹ Gurâbiyye'nin bir kolu olup Hz. Peygamber'in ilâh olduğunu savunmalarıyla Gurâbiyye'den ayrılmışlardır. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42.

²¹² Alba b. Zira' ed-Devsi'nin görüşleri etrafında şekillenmiş aşırı fırkalardan birisidir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den fazilet bakımından daha üstün olduğunu savunan bu fırka Hz. Ali'ye ulûhiyet atfetmiş Hz. Peygamber'in Hz. Ali tarafından gönderildiğini savunmuştur. Hz. Peygamber'i zemmetmeyi(kötülemeyi) inançlarında bir düstur hâline getirmiş aşırı bir fırkadır. (Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'ye nisbet edilen Behşemiyye'ye muhâlifleri tarafından verilen ad ile karıştırılmamalıdır.) Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 244-245.

²¹³ Zemmiyye'nin bir koludur. Hz. Peygamber'e ilahlık nisbetinde bulunmuşlardır. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43.

²¹⁴ Zemmiyye'nin diğer bir koludur. Ulûhiyetle nitelendirdiği beş kişi vardır. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43.

²¹⁵ Hz. Ali'de ilahi cüzün yerleştiğine inanan, ilahın Hz. Ali ve çocuklarında görüldüğünü savunmakla beraber bu özelliği imamlara has kılan Sabiilik gibi birtakım inançlarla haramlanmış aşırı bir fırkadır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 261-262; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 42; İlyas Üzüm, *"Nusayrilik"*, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. 33, s. 270-274.

²¹⁶ Ahmer lakabı ile tanınmış Ebu Yakub İshak b. Muhammed en-Nehai el-Kûfî(ö. 286/899)'nin görüşleri etrafında toplanmış gruba verilen isimdir. Hz. Ali'nin peygamberlikte Hz. Peygamber'e ortak olduğunu savunan ve yeryüzünün nübüvetsiz kalamayacağını savunan bu fırka ilahlığın Hz. Ali'de oluştuğuna iman etmişlerdir. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 261-263; Üzüm, *"Nusayrilik"*, s. 270-274.

²¹⁷ Urba b. Esed el-Esedî/Üveysî'nin etrafında toplanmış kesime denir. Kabul ettikleri emiri ilâh olarak savunmakla beraber Hz. Peygamber'den üstün olarak kabul etmektedirler. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43.

²¹⁸ İmam Hüseyin'den sonra ilâhın Mukanna el-Horosânî olduğunu savunan fırkaya verilen isimdir. Bkz. Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 43; Öz, *"Mukanna' el-Horosânî"*, s. 124-125.

²¹⁹ Ahmed b. Keyyâl'in felsefesi etrafında toplanan fırkanın genel adıdır. Âlemi en yüce, orta ve insanî âlem olarak ayıran İbn Keyyâl, peygamberleri mukallitlerin öncüsü kabul ederken kâim olanların ise akıl sahiblerinin öncüsü olarak görmektedir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 253-256; Öz, *"Gâliyye"*, s. 333-337.

3.1. Zeydiyye

Zeydiyye kavramı, Zeyd²²⁴ b. Ali'nin görüşleri ve fikirleri çerçevesinde oluşmuş ve kurumsallaşmış bir fırka olup bu görüşlere mensup olan ve Zeyd b. Ali'nin imamlığına inanan mezhebe/gruba verilen isimdir. İmâmetin, Hz. Ali ve Fâtımâ soyundan geldiğini kabul eden ve imam olacak kişinin makamını insanlığa duyurması gerektiğinin yanında imamın âlim, zâhit ve cesur olması gerektiğini savunan Zeydiyye²²⁵, aslında Ali b. Hüseyin'in ölümünden sonra ikiye ayrılan kollardan bir tanesidir. Ayrılan diğer kol Ali b. Hüseyin'in diğer oğlu Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)'ın imamlığını kabul eden kesimdir.²²⁶ Bu grubu Câferîler ve İsmâîlîler oluşturmaktadır.²²⁷ Zeyd b. Ali'nin görüş ve fikirleriyle temeli atılan mezhep daha sonra Zeyd b. Ali'nin oğlu Yahya b. Zeyd (ö. 125/743) tarafından kurumsallaşmış ve mezhep halini almıştır.²²⁸ İzmirli (ö. 1946)'nin aktardığına göre Zeydiyye, Mufaddıla'dan neşet etmiştir.²²⁹

²²⁰ Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Hişâm b. Sâlim'in görüşleri ve kelâmî yorumları ile kurulmuş aşırı bir fırkadır. Yaratıcının yarattıklarıyla zorunlu bir bağı olduğunu savunan Hişâm b. Hakem, Allah'ı üç boyutlu ve parçaları olan bir cisim olarak kabul etmektedir. Bu fırkaya göre Allah'ın kendisine ait bir özel bir mekânı olup kendisine özel bir fiil ile devamlı hareket etmekle birlikte Allah'ı zat olarak sınırlı kudreti itibarıyla sınırsız görmektedir. Hişâm b. Sâlim ise Allah'ı insan suretinde kabul etmiş olup Allah'ın ilminin sonradan kazanılmış bir bilgi olarak görmektedir. Bkz. Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", TDVİA, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, c. 18, s. 153-154; Yusuf Şevki Yavuz, "Hişâm b. Sâlim", TDVİA, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, c. 7, s. 437-438; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 256-258.

²²¹ Şeytâniyye olarak da zikredilen bu fırka Muhammed b. Nu'man Ebu Cefer/es-Sayrafi'nin görüşleri etrafında toplanmıştır. *Şeytânü't-Tâ, Şeytânü't-Tâk, Müminü't-Tâk* şeklinde lakapları da olan İbn Nûman, Allah'ın cismânî olmaktan ziyade nûrânî bir insan suretinde olduğunu savunur. Bazı kaynaklarda İmâmiyye'nin bir kolu olarak gösterilmektedir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 259-260; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 44.

²²² Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî'nin görüşleri etrafında toplanan fırkadır. Allah'ın arşını zâhirî anlamda yorumlamış arşı meleklerin taşıdığını arşında Allah'ı taşıdığını savunmuştur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", TDVİA, TDV Yayınları, 2006, İstanbul, c. 35, s. 156-158; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 260-261.

²²³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 239-263; Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, s. 39-43.

²²⁴ Tam adı Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib'dir. Annesinin adı Sindli (Bir rivayette Çinli olduğu söylenir.) bir cariye olan Ceyda (Hayda)'dır. Hicri 80 yılında Medine'de dünyaya gelmiş olup Kerbelâ hadisesinden dolayı dönemin Emevî yönetiminin Ehl-i Beyt'i Medine'den dışarıya çıkmasına izin vermediği için hac hâriç Medine'den nerdeyse hiç çıkmamıştır. Bkz. Zeyd b. Ali Ebû'l-Hüseyn Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 122), *El-Mecmu'ul Fıkıh*, çev. Cesim Zeydanlı, Ahmed Bakkar, İstanbul, 2021, s. 29; Edt. Talip Türcan, *İslam Hukuku*, s. 87.

²²⁵ İbrahim Bayram, "Zeydiyye Fırkası'nın Mehdilik Anlayışı", e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, 2017, c. 10, sy. 2, s. 355; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 215

²²⁶ Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 31.

²²⁷ Abdülkadir Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, İLVAK, İzmir, 2014, s. 78.

²²⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 213-214; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 294; Ebû Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 365-384; Edt. Talip Türcan, *İslam Hukuku*, s.

Ehl-i Sünnete en yakın ve mutedil bir Şîî mezhep²³⁰ olarak kabul edilen Zeydiyye'nin kurucusu Zeyd b. Ali siyasî anlamda dâhilî ve hâricî karışıklığın olduğu, itikâdî ve fikhî çalkantıların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde dünyaya gelmiştir. Tahsil bakımından sahabe ve tabiîn nesli sayesinde derin bir ilme sahip olan Hz. Zeyd, gerek yönetimin eksiklikleri gerekse Ehl-i Beyt'e gereken değerin verilmemesi gibi başlıca nedenlerden dolayı dönemin Emevî Halîfesi Hişâm b. Abdülmelik'e (ö. 125/743) isyan hareketi başlatmıştır. Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi dönemin tanınmış ve müçtehit sıfatındaki âlimlerin desteğini almış olan Hz. Zeyd her ne kadar Kûfelilerin dönekliliği ve güvenilmezliği hususunda abisi Muhammed el-Bakır'dan (ö. 114/733) uyarı almış olsa da Kûfe'ye yerleşmiş ve halkı yönetime karşı isyana çağırmıştır. Yapılan bir dizi mücadeleler sonucunda özellikle Kûfelilerin (Rafizilerin)²³¹ kalkışmaya olan desteklerini çekmesi gibi başlıca birtakım nedenlerden dolayı hicrî 122 yılında şehit edilmiştir.²³²

Zeyd b. Ali'nin şehâdetinden mezhebin teşekkül sürecine kadar bazı isyan hareketleri devamlılığını sürdürmüş olsa da başarı gösterememiştir. Zeyd b. Ali'nin oğlu Yahyâ b. Zeyd'in hicrî 125 yılında şehit edilmesi ve Emevîleri yıkmak amacıyla destek oldukları Abbasîlerin kendilerine karşı Emevîleri aratmayan baskıcı muameleleri iktidar olma gayelerindeki başarısızlığı beraberinde getirmiştir.²³³

Mezhebin özellikle Kâsım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) tarafından teşekkül ettiğini, Zeydî görüşlerin ilk defa bu dönemde düzene girdiğini ve ilk defa

87; Edt. Şaban Ali Düzgün, *Kelam*, s. 54; Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 27; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, s. 129; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 215; Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 99; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 354; Yusuf Gökalp, *"Zeydiyye"*, TDVİA, TDV Yayınları, 2013, İstanbul, c. 44, s. 328.

²²⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 113-114.

²³⁰ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 27; Yaman, Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 99; Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 294; Gül, *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı*, s. 31; Bayram, *"Zeydiyye Fırkası'nın Mehdilik Anlayışı"*, s. 353.

²³¹ Rafizî kavramı kelime anlamıyla "terk eden, bırakıp giden" manalarına gelmektedir. Yönetime karşı çıkarılan isyanda desteklerini kesen Kûfelilere karşı bir tepki olarak Hz. Zeyd tarafından ifade edilmiş bir kelimedir. Bkz. Gökalp, *"Zeydiyye"*, s. 328; Edt. Talip Türkan, *İslam Hukuku*, s. 89; Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 296; Edt. Şaban Ali Düzgün, *Kelam*, s. 54; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 354.

²³² Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ul Fıkh*, s. 31-40; Gökalp, *"Zeydiyye"*, s. 328; Ebû Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 373-374; Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 78; Edt. Şaban Ali Düzgün, *Kelam*, s. 54-55; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 216-217; Öz, *"Şia"*, s. 112; Tok, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, s. 79.

²³³ Gökalp, *"Zeydiyye"*, s. 328; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, s. 118-120.

bu dönemde Zeydî kitaplarının yazıldığını söylemek mümkündür. Özellikle Zeyd b. Ali ve Kâsım er-Ressî'ye atfedilen bazı risâleler İslam dünyasının ilk kelâm metinleri olarak sayılmıştır. Öyle ki er-Ressî'nin fırka içerisindeki bu ağırlığından dolayı Zeydiyye mezhebi bir dönem Kasimiyye olarak anılmıştır. Bu bağlamda er-Ressî'nin *Usûl'ul-Hamse* eseri dikkate değer bir önem arz etmektedir.²³⁴

Diğer bir taraftan Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *Kitâb'ul-Mecmû (el-Müsned)* mezhebin temelini oluşturan eserlerin başında gelmektedir. Öğrencisi Ebû Halid b. Amr (ö. 150/767) tarafından kaleme alınan ve Zeyd b. Ali'nin rivayet ettiği hadisler çerçevesinde belli başlı konulara getirilmiş içtihadları kapsamakta olan bu eser aslında Mecmu'ul-Kebîr eserinin bir kısmını oluşturmaktadır. İmam Malik (ö. 179/795)'in Muvattâ adlı eserinden takriben elli yıl önce kaleme alınmış bu eser on dört kitap (bölüm) ve iki yüz yirmi altı babdan (konu) oluşmaktadır. İçerik bakımından rivâyet edilen hadisler hem Sünnî hem de Şîî mecrânın yararlanmış olduğu ortak bir zemin üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar o dönem siyasi ayrışma zaman zaman kendisini gösterse de fikhî bir ayrılık veya ihtilaf söz konusu değildir.²³⁵ Kitabın yazılması ile alakalı Hz. Zeyd'in kaleme aldığı Ebû Hâlid'in rivayet ettiği, Hz. Zeyd'in Ebû Halid'e yazdırdığı ve Ebû Hâlid'in Hz. Zeyd'den rivayet ettiği birikimi daha sonradan tedvîn ettiği gibi ihtimalleri sayan Ebû Zehra'ya göre birinci ihtimal daha olasıdır.²³⁶

İttifak olmamakla birlikte temel olarak Hadeviyye, Hüseyniyye, Mutarrafiyye gibi kollara ayrılan²³⁷ Zeydiyye'nin itikadi görüşlerinin kâhir ekseriyeti Mu'tezile'nin görüşleri etrafında şekillenmiştir. Nitekim tevhîd, va'd ve va'id, emr-i bi'l-ma'ruf nehy 'ani'l-münker esaslarını çok az farklılıklarla benimseyen Zeydiyye sadece el-menzile bey'nel-menzileteyn hususunda Mu'tezile'den ayrılmıştır. Büyük günah (kebire)²³⁸ meselesi ile bağlantılı olan bu meselede Zeydiyye kişinin böyle bir

²³⁴ Gökalp, "Zeydiyye", s. 328-329; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, s. 129; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 217.

²³⁵ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ul Fıkh*, s. 49-55; Yaman, Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 100; edt. Talip Türkan, *İslam Hukuku*, s. 91.

²³⁶ Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 390-391.

²³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Bayram, "Sünnî ve Şîî Makâlât Geleneğinde Zeydiyye'nin Tanıtımı: Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Sa'd b. Abdullah el-Kummi'nin Makâlât'ın Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, c. 15, sy. 1, s. 100-128.

²³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Adil Bebek, "Kebire", TDVİA, TDV Yayınları, 2022, Ankara, c. 25, s. 163-164.

durumda olmasını küfrân-ı nimet olarak değerlendirmektedir. Diğer Şîî firkalardan ayıran ve kendisini diğer Şîî gruplara nazaran daha mu'tedil konuma getiren unsur Zeydiyye'nin imâmet anlayışıdır. Zira Zeyd b. Ali'ye göre imamet mezhep esaslarından kabul etmekle birlikte Hz. Ebubekir ve Ömer'in imâmetleri, daha faziletli (efdâl) olan Hz. Ali'nin imametine rağmen mefdûl olmaları hasebiyle meşrûdur. Rafizîlerin, Zeyd b. Ali'den ayrılmasının en büyük nedeni olan bu bakışa göre Allah, imâmet hususunda hiç kimseyi tayin etmemiştir. Fakat konum ve nitelik gereği bu vazife Hz. Ali ve soyunun yani Ehl-i Beytin hakkıdır. Süreç içerisinde imâmet konusunda bazı aşırı fikirler Zeydiyye içerisinde oluşmuş olsa da genel kanı bu şekildedir. Zira bazı Zeydiyye'ye mensup kollar radikal bir çizgi izlemiş ve ilk üç halifenin devlet yöneticiliği konusunda hataya düştüklerini fakat kasten yapmadıkları için Allah'a karşı bir isyanda bulunmadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda daha sıkı olan grup ise İmâmiyye'nin etkisinde kalmış ve nass ile imametın tayin edilmesinin kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda sahabe hakkındaki görüşleri yukarıdaki ayrımını yaptığımız şekilde ilerlemiş olsa bile Zeydîlerin kâhır ekseriyeti sahabeyi aşağılamanın haramlığı konusunda ittifâk halindedirler.²³⁹

Zeydîlerin fıkıh anlayışları²⁴⁰ aslında Hanefilere oldukça yakındır. Hatta Zeydiler imâmete dair rivayetlerinin dışında Hanefilerle ortak içtihatlarla bile sahiptir.²⁴¹ Zeydî fıkıhı dört dönemde incelenmiştir. İlk dönem, Zeydî fıkıhının oluşum süreci olup imâmetin ve buna bağlı hadis anlayışının fıkha tesir ettiği dönemdir. Özellikle Cârudiyye'nin başını çektiği bu anlayış dönemin belirleyici ayrım noktasıdır. Kûfe merkezli gelişmiş olan fıkıh bu dönemde yavaş yavaş Yemen ve Taberistan merkezlerine de kaymaya başlamıştır. Bu süreçte Hasan b. Yahya'nın *Kitâb'u'l-Câmi' fî'l-Fıkıh* adlı eseri dönemin anlayışını gösteren eserlerdendir. İkinci dönem ise Zeydiyye'nin klasik dönemi olup daha çok imamların ilk dönemdeki söylemiş oldukları görüşlerin derlendiği, şerh edilip tahrîc ve tahsîl çalışmalarının yapıldığı zaman dilimi olarak bilinmektedir. Üçüncü dönem ise Zeydî fıkıh

²³⁹ Gökalp, "Zeydiyye", s. 329-330; Ebu Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 384-387; Etan Kolhberg, "Zeydiyye'nin Sahabe Hakkındaki Bazı Görüşleri", Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler, çev. Karagözoğlu, Topgül, s. 177-188; Tok, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, s. 78; Bayram, "Zeydiyye Fırkası'nın Mehdilik Anlayışı", s. 354-359; Fırlah, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 298-303.

²⁴⁰ Zeydîlik kavramı fıkıh açısından ziyade siyasî oluşumdan kaynaklı verilmiş bir isimdir. Bkz. Fatih Yücel, "Zeydiyye (Fıkıh)", s. 331.

²⁴¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 196-197.

anlayışındaki müteâhhir dönemi olarak adlandırılmakta olup fıkhıdaki müzâkerelerin ve takrir sürecinin ortaya çıktığı dönemdir. Son olarak modern dönem olarak adlandırılan birisi Mu'tezîlî havanın ağır bastığı Yemen bölgesinde diğeri ehl-i hadis anlayışında gelişmiş dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴²

Usul anlayışının ekseriyetinin mezhep içerisindeki Hadeviyye kolunu kuran Yahyâ b. Hüseyin'in görüşleri çerçevesinde şekillenen Zeydîliğin şerî delillerindeki tasnifinde de bazı dönüm noktalarının olduğu görülebilmektedir. Zira ilk dönemde bu sıralama *kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* şeklinde iken kelâm tesirinin ağırlıklı olduğu dönemde bu sıralama *akıl, kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* şeklinde sıralanmaktadır. Ayrıca teorikte olmayan *maslahat (mesalih-i mürsele)*, *istihsân* ve *ıstışâb* uygulamada Zeydî fakihler tarafından kıyas başlığı altında kullanılmıştır. Son sıralamada aklın ön planda olması Mu'tezîle'nin özellikle bu dönemde Zeydiyye'nin fıkıh alanındaki etkinliğinin ve nüfuzunun bariz örneklerindendir. Fakat genel yapıya bakıldığında Zeydîlikteki şerî delil sıralamasının ilk sıralama olduğu anlaşılmaktadır.²⁴³

Zeydîler, şerî delillerin ilk sırasında yer alan Kur'ân hakkında diğer mezheplerden bariz bir farklı görüşe sahip değildir. Sünneti Hz. Peygamber'in söz, davranış ve takrîri şeklinde tanımlayan Zeydiyye, sünnet hakkındaki bazı görüşlerden dolayı Ca'ferîlik'ten ayrılmıştır. Haberleri *mütevâtir* ve *zannî haber* olarak iki ayıran Zeydîler, zan haberi de *ahad* ve *mütelekkâ bi'l-kabul (umumiyetle kabul edilmiş haber)*²⁴⁴ ikiye ayırmıştır. Mütevatir haberin ravîlerinde masûmiyet şartı aramayan Zeydiyye ahad hadislerin delâletini ehl-i sünnet gibi sadece amelî konularla sınırlandırmıştır. İcmâ delilinde ise Zeydiyye icmâyı ümmete genelleyip mutlak olarak kabul edenler ve sadece Ehl-i Beyte münhasır (icma-ı ıtrat) olarak görenler şeklinde Hz. Ali'nin içtihatları²⁴⁵ başlığında müstakil bir delil öne sürmüşlerdir. Sahabe kavlini ise Zeydî usulcülerin çoğunluğu tarafından kabul

²⁴² Yücel, "Zeydiyye (Fıkıh)", s. 332-333.

²⁴³ Yücel, "Zeydiyye (Fıkıh)", s. 332-334; Ebu Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 391-394.

²⁴⁴ Bu kavram bazı eserlerde "Ehl-i Beytin sıhhatine hükmettiği haber" şeklinde de ifade edilmiştir ve doğruluğu akılla kavranabilme kabilindendir. Bkz. Yücel, "Zeydiyye (Fıkıh)", s. 334.

²⁴⁵ Zeydîler Hz. Ali'nin içtihatlarını hüccet kabul etmesi noktasında tathir ayeti ve velayet hadisini delil olarak göstermektedirler. Bkz. Yücel, "Zeydiyye (Fıkıh)", s. 335.

edilmezken imamların masum olmadığı ve içtihatlarında hata edebileceklerini de söylemişlerdir.²⁴⁶

Kıyas, hüccet oluşu bakımından Zeydîlerin erken dönemden beri kabul etmiş olduğu delillerden biridir ve Hz. Ali'nin içtihatlarından sonra başvurulmuş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönleriyle Zeydîler, genel anlamda Şîa'dan ayrılmaktadır. Zeydîler, kıyasa dair benimsedikleri tanımlar ve uyguladıkları yöntemler bağlamında kelâmcı usulcüler ile benzerlik göstermişlerdir ve illetin tespit yollarını müessir, mülâyim, garîb ve mürsel şeklinde dört bölüme ayırmışlardır. Ahad haberin kıyasla çelişmesi durumunda Zeydîler içerisinde ahad haberin öne alınmasını savunan usulcüler olduğu gibi kıyasın kesin bilgi içerdiğini ve kıyasın öne alınmasını savunan usulcüler de bulunmaktadır.²⁴⁷

Akıl ise Zeydîlerde sürekli bir şekilde delil olarak kullanılmasının yanında bazı usulcülerde ise müstakil bir hüccet olarak değerlendirilmiştir. Kâsım er-Ressî tarafından kitap delilinden bile önce zikredilen akıl delili, Yahyâ b. Hüseyin tarafından sıralamada icmâdan sonra değerlendirilmişken klasik dönemdeki eserlerde müstakil bir şekilde değerlendirilmediği ve içtihat başlığı altında zikredildiği görülmektedir. Mutezile'nin etkisinin ziyadesiyle görüldüğü bu istidlâl yönteminde aklın esas işlevi diğer istidlâl yöntemlerinde delil bulunamadığı zaman hüsün-kubuh anlayışı yani iyinin ve kötünün idrak edilebilmesi yöntemi ile sonuca ulaşmaktır. Bu bağlamda aklın iyi/kötü-doğru/yanlış hususlara hüküm getirmede kâmil manada bir yetkisi vardır. Aklın iyi gördüğü şeylerin yapılması, kötü gördüğü şeylerin ise yapılmaması gerektiğini savunan Zeydiyye bu durumu, yani aklın sonuca ulaştığı hükme uymayı ümmete vacip olarak görmektedir. Diğer bir söylemle akıl, Şâri o konu hakkında yasaklayıcı herhangi bir ifade kullanmaması koşuluyla o fiilin cevazına veya nehyine hükmedebilmektedir ve nassın olmadığı konularda koşulsuz hüküm verme yetkisindedir.²⁴⁸

Son olarak fıkıh usulüne dair literâtürden de kısaca bahsetmek gerekirse Zeydîler, daha sonraki dönemlerde kurdukları bir takım devletlerin ve

²⁴⁶ Yücel, “Zeydiyye (Fıkıh)”, s. 335.

²⁴⁷ Yücel, “Zeydiyye (Fıkıh)”, s. 335.

²⁴⁸ Yücel, “Zeydiyye (Fıkıh)”, s. 335-336; Ebû Zehra, *İslam'da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 394.

kurumsallaşmış yapıların altında usul anlayışlarını devam ettirmişlerdir. Taberistan, Gilan ve Deylem bölgelerinde Abbâsîlere karşı kalkıştıkları isyanlar neticesinde Zeydîler kurdukları devlet çatısı altında ilmî faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Nâtık Bilhak'ın (ö. 424) *el-Muczî fî Usûli'l-Fıkh* adlı eseri bu dönemde yazılmış ve bilinen ilk Zeydî fıkıh usulü eseridir. Yine Nâtık'ın *Câmi'u'l-edille fî Usuli'l-Fıkh* ve talebesi Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub el-Hevsemî'nin (ö. 455) *Tâliku'l-Umde fî Usûli'l-Fıkh* eserleri bu dönemde yazılmış eserlere örnek gösterilebilir. Yemen bölgesi ise Zeydiliğin, Yahyâ b. Hüseyin ile hicrî 284'de başlayıp günümüze kadar devamlılığını sağladığı bölge olma özelliğini sürdürmüştür. Kâdi Cafer el-Behlûlî'nin (ö. 573) *Takrîb fî Usûl'il-Fıkh*, Hasan b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 584) *Fâik fî Usûli'l-Fıkh*, Mansûr Billâh'ın (ö. 614) *Safvetü'l-İhtiyar fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserleri Yemen bölgesinde yazılmış eserlere örnek olarak gösterilebilir. Mu'tazîd Billâh'ın (ö. 636) *Mukni' fî Usûli'l-Fıkh*, Ahmed b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 656) *Cevheretü'l-Usul ve Tezkîretü'l-Fuhûl fî İlmi'l-Usûl*, Yahya b. Hamza'nın (ö. 749) *Hâvî li Hakâiki'l-Edilleti'l-Fıkhiyye*, Ahmed b. Yahyâ'nın (ö. 840) *Minhâcü'l-Vusûl ilâ Mî'yari'l-'Ukul fî 'İlmi'l-Usûl*, Sârimuddin el-Vezîr'in (ö. 914) *Fusûlü'l-Lü'lüliyye fî Usûl'i-Fıkh*, Muhammed b. Yahyâ'nın (ö. 957) *Kâfil bi neyli's-Sûl fî 'İlmi'l-Usûl* ve Hüseyin b. Emir'in (ö. 1050) *Hidâyet'ül-'Ukul ilâ gâyeti's-Sûl* adlı eserler yine Yemen'de yazılmış fıkıh usulü eserlerindendir.²⁴⁹

3.2. İsmâiliyye

İsmâiliyye, kısaca tanımlamak gerekirse İsmâil b. Cafer es-Sâdık (ö. 145/755-56)²⁵⁰ etrafında toplanmış, kendisini imam olarak kabul eden ve Irak'ta ortaya çıkmış bir fırkadır. İsmâiliyye'yi, İmâmiyye'den ayıran en bariz fark İsmâiliyye'nin imâmette Cafer-i Sâdık'ın büyük oğlu İsmâil'i kabul etmesiyken İmâmiyye, bu silsilenin Cafer-i Sâdık'ın diğer oğlu Mûsa el-Kâzım (ö. 183/799) ile devam ettiğini iddia etmesidir. Yedi imamı esas olarak kabul ettiği için “*Sebîyye*”, Kur'ân'ın gerçek/öz anlamının bâtında saklı olduğunu savunduğu için “*Bâtiniyye*”, dinin

²⁴⁹ Fatih Yücel, “*Zeydî Usul-i Fıkh Literatürü*”, İHAD, 2019, say. 33, s. 599-619.

²⁵⁰ Aktarılanlara göre Cafer-i Sâdık kendisinden sonra hilâfete büyük oğlu İsmail'i tayin etmiştir. Fakat nakledilen bir rivayette İsmâil'in babasından üç sene evvel ölmesi, başka bir rivayette İsmâil'in içki içmesi gibi bir takım hadiselerine şahit olması gibi nedenlerle Cafer-i Sâdık, imâmet vazifesini diğer oğlu Mûsa Kâzım'a devretmiştir. Bkz. Mustafa Öz, “*İsmâiliyye*”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. 23, s. 128; Fığlalı, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 304.

yalnızca masum imamlar aracılığıyla öğrenileceğini savundukları için “*Ta’limiyye*” olarak adlandırılan İsmâiliyye Hamdan el-Karmatî’ye nispet edilmeleriyle “*Karmatiyye*” olarak da anılmıştır.²⁵¹

el-Muntasır Billah (ö. 248/862)’ın hilâfeti döneminde Nizârî ve Mustâlî olarak ayrılan İsmâiliyye mezhebi önceleri İmâmiyye mezhebindeyken daha sonra Nizarîlerin gayretleri sonucu İsmîli mezhebine geçen Hasan Sabbâh tarafından oluşturulmuş Bâtınî²⁵² hareketi ile oldukça geniş kitlelere yayılma hareketi göstermiştir. Dini zâhir (görünür) ve bâtin (asıl) şeklinde inceleyen İsmâiliyye bâtını zâhirden üstün kabul etmiş ve bâtını imamların ilmüne has kılmıştır. İbadetlerinde bu mukâbilde yorumlanması gerektiğini savunan İsmâiliyye’ye göre taharet, adet, örf ve namaz imamın marifeti, zekât kazancının beşte birini imama hîbe, oruç imamın yaptıklarına sukût, hac imama yönelişi, cihâd insanın şahsını Allah’ın varlığı karşısında yok kılması olarak yorumlanmaktadır.²⁵³

Gerek usul gerek furû bakımından fikhî görüşleri İmâmiyye/Ca’feriyye ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Gizlilik, sır gibi benimsedikleri bir takım esasların fikhî yapılarına da ziyadesiyle tesir ettiğini gördüğümüz İsmâiliyye mezhebi fikhî anlamda yapılan her amelin ve fiilin bâtinî bir anlamı olduğunu savunmaktadır. Daha sonraları Fâtîmî, Müstâlî, Nizarî, Agahanlar İsmâilîği olarak dönemsel olarak bölünmüş²⁵⁴ İsmâiliyye mezhebi artık İslam ile bağdaştırılamayacak biçimde oluşmuş Hâkimîyye, Dürziyye ve Nusayriyye adı altında bölünmelere de ayrılmış olup günümüzde ekseriyeti Hindistan’da yaşayan bir topluluk halini almıştır.²⁵⁵

3.3. İmâmiyye/İsnâ’âşeriyye²⁵⁶

²⁵¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 264; Ebu Zehra, *İslam’da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 59-60; Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 305; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 117-118.

²⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Avni İlhan, “*Bâtıniyye*”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, c. 5, s. 190-194.

²⁵³ Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 305; Öz, “*İsmailiyye*”, s. 129-130; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 247-249; Ebû Zehra, *İslam’da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 60-61.

²⁵⁴ Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 249-265.

²⁵⁵ Ebû Zehra, *İslam’da siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 62.

²⁵⁶ Konumuzun özü İmamiyye/İsnâ’âşeriyye/Caferiyye fıkıh usulü kapsamında olduğundan mütevellit bu kısımda yalnızca İmamiyye’nin oluşumu, fikir yapısı ve benimsediği esaslardan ve bu esasların

İmâmiyye/İsnâ‘aşeriyye, bazı kaynaklarda ise direkt Şîa olarak ifade edilen ve Şîa denildiğine akla ilk gelen²⁵⁷ bu mezhep Şehristânî’nin ifadesiyle Hz. Ali’nin imâmetinin vasfîyetine imâ bağlamında değil bizâtihî ayetlerin Hz. Ali’nin kendisine işaret ettiğini savunanların ve İslam’da imamın tayininden başka daha önemli bir rûkûn olmadığını savunanların oluşturduğu gruplaşmanın adıdır.²⁵⁸ Menşei hakkında farklı görüşler olsa da yukarıda kısaca açıkladığımız kollardan Sâbbe Şîası olduğu, diğer bir söylemle kendilerine Râfızî olarak nitelendirildiği aktarılmaktadır.²⁵⁹ Istılâhî açıdan İmâmiyye, Hz. Peygamber’den sonra ümmete dînî-siyâsî açıdan yöneticilik/imâmet hususunda Hz. Ali’nin, iki oğlunun ve iki oğlundan gelen torunlarının Allah’ın buyruğu, Hz. Peygamber’in tayini ile meşru anlamda yetkili olduğunu savunan ve bu inancı dinin bir rûknü olarak kabul etmiş topluluğun ortak adıdır. İmâmet konusunda sıraladıkları on iki imam silsilesinden dolayı İmâmiyye’ye *İsnâ‘aşeriyye*, İmam Câfer’e nispet edildiği için *Câferîyye*, on ikinci imamın gelişini bekledikleri için *Ashab’ul-İntizâr*, on ikinci imamın hayatta olduğuna inandıkları için *Kâimiyye* de denilmektedir.²⁶⁰

İmâmiyye’nin imâmet mevzusunu usûl-i dinden saymasını ve mezhepte özellikle devletin yönetimi hususunda sistemleşmiş siyasî bir inanç olarak kabul etmek mümkündür. Nitekim onlara göre imamların sıralaması on ikidir. Bu imamlar sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Hasan b. Ali (ö. 49/670), Hüseyin b. Ali (ö. 61/682), Ali Zeynelâbidin b. Hüseyin (ö. 92//713), Muhammed Bâkır, Ca’fer es-Sâdık, Musa Kâzım, Ali er-Rızâ (ö. 202/823), Muhammed Cevâd (ö. 220/841), Ali el-Hâdî en-Nâkî (ö. 254//875), Hasan el-Askerî (ö. 260/881), Muhammed b. Hasan

fikhî anlayışlara tesirinden bahsedilecek olup akıl delili ile alakalı süreci ve bu süreçle bağlantılı olan ahbarî-usulî tartışmaları çalışmamızın ikinci bölümünde işlenecektir.

²⁵⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 114.

²⁵⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 223; Ahmet Ekinci, “*Caferî Fıkının Doğuşu ve Dönemleri*”, İHAD, 2019, sy. 33, s. 523-524.

²⁵⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 114; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, s. 154.

²⁶⁰ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 315; Mustafa Öz, “İmâmiyye”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, c. 22, s. 207-209; Şen, *Şîa’nın Kıraatlere ve Kuran Tarihine Bakışı*, s. 30; Gül, *Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 32-33; Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 131-133; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 183; Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 80-81; Metin Bozan, “*İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fıkı Üzerindeki Tesirleri*”, Marife Dergisi, 2008, sy. 3, s. 49-50; Ahmet İshak Demir, “*İmamîyye Şî’asında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci*”, e-Makalat Mezhep Araştırmaları, 2009, c. 2, sy. 1, s. 43-47.

el-Askerî el-Mehdî olarak sıralanabilmektedir.²⁶¹ Özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın itikadî açıdan oldukça tesiri olduğu²⁶², imâmî görüşe göre on ikinci imam el-Askerî, beş yaşlarındayken babasının vefatı üzerine hicrî 260 yılında Samerra'da gizlenmiş daha sonra da kendisinden haber alınamamıştır. Gizlenen imamla *sefir* adı verilen dört kişi belli bir süre daha bağlantı kurmuştur. Diğer bir söylemle *süferâ-i erbaa* da denilen bu kişiler Ebû 'Amr Osman b. Saîd (ö. 265 veya 280/879 veya 893), Ebû Câfer Muhammed b. Osman (ö. 305/917), Hüseyin b. Rûh (ö. 326), Ali b. Muhammed (ö. 328) olarak sıralanmaktadır. Bu bağlamda vekîl olmaları hasebiyle fikhî meselelere dair çözümlerine itiraz olmamıştır.²⁶³ İşte gaîb imamın hicrî 260 yılında kaybolmasından en son sefirle irtibatta olduğu hicrî 328 yılına kadarki dönem *Gaybet-i Suğra* olarak adlandırılırken bu tarihten günümüze kadarki döneme *Gaybet-i Kübrâ* adı verilmektedir.

İmâmiyye'nin gaybet²⁶⁴ anlayışı bağlamında zaman içerisinde bir Ahbarî-Usûlî tartışması doğmuştur. Çünkü zaman içerisinde gaybet inancı ve akabinde şekillenen mehdî anlayışı sadece dinî açıdan değil siyasi açıdan da toplumu bir tür çıkmaza sokmuş, yalnızca imamın yönetebileceği bir devlet anlayışı benimsendiğinden dolayı diğer tüm devlet yönetim biçimleri kolayca sindirilememiştir.²⁶⁵ Usûl-i din bağlamında Şiiler tarafından belirlenen beş esas vardır. Bunlar Tevhîd²⁶⁶, Nübüvvet, İmâmet, Meâd ve Adalet olarak sıralanabilir.²⁶⁷ İmamlarda bulunması gereken vasıflar ise ismet (korunmuşluk), ilim, şecaât

²⁶¹ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kuran Tarihine Bakışı*, s. 30; Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 80-81; Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 207-208.

²⁶² Gül, *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı*, s. 33.

²⁶³ Demir, "İmamiyye Şi'asında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 51.

²⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât* 8, 2004, sy. 1, s. 139-156; Niyazi Kahveci, "Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)", *AÜİFD*, 2005, c. 46, sy. 2, s. 153-154; Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *CÜİFD*, 2004, c. 8, sy. 2, s. 49-68.

²⁶⁵ Hanefi Şahin, "Şerif El-Murtezâ'nın "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi", *GÜİFD*, 2013, c. 2, sy. 3, s. 317-328.

²⁶⁶ Genelde beş ilkenin, özelde tevhîd ilkesiyle kurulan kelam sisteminde Şiilerin, fikrî açıdan Mutezile ile bağlantısına dair bkz. Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhîd İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *OMÜİFD*, 2018, sy. 45, s. 291-327.

²⁶⁷ Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kuran Tarihine Bakışı*, s. 36-41.

(ferâset), fazilet, ayıplardan uzak, mükâfatı en fazla hak eden, imâmete delâlet eden mucize, asrında tek olması olarak sıralanabilmektedir.²⁶⁸

Her ne kadar ilk dönem Şiîlerin nübüvvet ve nübüvvet bağlamında vahiy anlayışlarında diğer fırkalardan farklılıklarının olduğuna değinmiş olsak da genel olarak bakıldığında tevhîd ve nübüvvet ilkelerinde görüş benzerliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında Mu'tezile açısından bakıldığında adalet²⁶⁹ ve meâd, Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında meâd ilkeleri incelendiğinde yine aynı genellemeye ulaşılabilecektir. Fakat Mu'tezilenin özellikle Bağdat kolunun imâmet anlayışı²⁷⁰ bir kenara konulursa -ki dönemselsel açıdan Mu'tezile-Şiî etkileşimi oldukça çoktur²⁷¹ - Şiîlerin, imâmet anlayışları çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi Şâa'yı Şîa yapan temel ve ayırıcı unsur olmaktadır. Nitekim Şeyh Müfid, imâmetin mükellefler için bir ihtiyaç olduğunu, dînî maslahatların kemâle ermesi/tamamlanması için diğer bir söylemle imâmetin dinin direği olduğunu, imamın masum olduğunu ve ancak nass ile tayin edilebileceğini savunmuş, bütün İmamî mezhebinin bu konuda ittifak ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Müfid'in aktardığına göre imâmet görevi Hz. Peygamber'den hemen sonra başlamıştır. Yani açıkça söylemese de Müfid, Hz. Ali'den evvel olan diğer bütün halifelerin yönetimini meşru saymamaktadır.²⁷² Üstelik ona göre imam, gayb ile bağlantı kurduğu için Kur'an'ın canlı açıklayanıdır ve imâmet tıpkı peygamberlik gibi dînî korumak açısından yüce bir makam konumundadır.²⁷³ Hatta en büyük Şiî hadis külliyyatı müellifi Meclîsî (ö. 1110) aklen peygamberlik ve imâmetin temelde hiçbir farkının olmadığını savunmuştur.²⁷⁴ Yani imam/devlet başkanı Şiîlikte hem dînen hem dünyevî olarak

²⁶⁸ Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 205.

²⁶⁹ Şiîlerin kader görüşünün Mutezile'nin düşüncesi ile aynı olduğu kabul edilir. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 116; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Kader Dergisi*, 2018, c. 16, sy. 2, s. 264-293.

²⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Osman Aydın, "Mu'tezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbar'ın İmâmet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c.5, sy. 1, s. 133-136.

²⁷¹ Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. 9, sy. 1, s. 63.

²⁷² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 39-41; Ekinci, "Caferî Fıkının Doğuşu ve Dönemleri", s. 524.

²⁷³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 43-46.

²⁷⁴ Bozan, "İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", s. 51.

yegâne yönetici vasfını şahsında barındıran kişidir.²⁷⁵ Ayrıca imâmet anlayışının inanç ilkelerinden sayılması kültür ve geleneğin de bu kavrama sirâyet etmesine neden olmuş, din-siyaset ilişkisi bağlamında ilerleyen bu süreç dinamik olan şerî meselelere çözüm bulunması adına *velâyet-i fakih* anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır.²⁷⁶ İmâmete inanmayanların durumu hakkında ilk dönem Şîîlerin (Ahbârîlerin) tekfire varan suçlamaları mevcuttur. Her ne kadar konu ile ilgili Şeyh Müfid, İmamiyye'nin, Allah'ın kendilerine itâati emrettiği imamlardan bir tanesini bile inkâr edenin kâfir olduğunu, dalâlete uğradığını ve sonsuza dek cehennemde kalacağına²⁷⁷ dair açık ve net görüşünü aktarmış olsa da genel kanaat usûlî anlayışla birlikte Şeyh Müfid'in, Tûsî'nin ve birçok Şîî âlimin inatçılık olmadığı müddetçe bu türden müslümanların *müstaz'af* kategorisinde değerlendirileceği görüşü hâkimdir. Yani onlar, bu türden kişilerin saf, akli ermeyen, benzeri konuları anlayamayan insanlar olduğu sonucuna varmışlardır.²⁷⁸ Fakat dinin aslı olan bir meselenin reddinin en nihayetinde küfrü gerektireceği açıkken böyle bir sonuca varılması ilginçtir. Ayrıca özellikle usûlî anlayıştan sonra imâmet düşüncesinin İslam'ın değil de Şîîliğin bir gereği olduğu yorumu yapılması ve meselenin çıkmazına çözüm arayışı kanaatimizce takıyye kültürünün/kabulünün bir başka yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şîa'nın imâmet anlayışının fıkıh sürecinin oluşmasında kayda değer bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Şîa'nın özellikle siyâsî bir mezhep olması, Sünnî mezheplere kıyasla sistematik bir fıkıh usulü anlayışlarının oluşmasını zorlaştırmıştır. Zira özellikle imâmet anlayışı, meselelerin çözümünde yalnızca Ehl-i beyten gelen rivayetlerin esas alınması bu yaklaşımda belirleyici olmuştur. Yani sadece haber/ahbar içtihadı kâfi kabul edilmiş ve içtihad/kıyas/akıl hoş görülmemiştir. Fakat daha sonra gaybetin uzun sürmesi ve çözüme muhtaç meselelerin çoğalması gibi birtakım problemlerin ortaya çıkması nedeniyle Şîî fıkıh

²⁷⁵ İrfan Abdulhamîd Fettah, *Velâyet-i Fakih Teorisi*, çev. Seyit Bahcivan, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2012, s. 17.

²⁷⁶ Edt. Onat, Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 183; Fettah, *Velâyet-i Fakih Teorisi*, s. 32-44.

²⁷⁷ Şeyh Müfid, *Eva'ilü'l-Makalat*, s. 44.

²⁷⁸ Abdulkadir Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmamet*, Kevser Yayınları, İstanbul, 2012, s. 73-107.

anlayışında değişimlerin ortaya çıktığı görülmektedir.²⁷⁹ Zira küçük gaybetle başlayan süreç sefirler döneminde nispeten çözüm bağlamında giderilmiş fakat büyük gaybetle birlikte Şîî âlimler akâid ve fıkıh alanında zaman içerisinde imamın vekîli olarak kabul edilir hale gelmiştir. Böylece Caferî fikhî gelişmeye başlamış, içtihadın ve aklın hukuk sistematigine girme dönemi başlamıştır. Artık bir önceki dönemde Kur'ân ve sünnet olan şerî delillere icmâ ve akıl da eklenmiştir.²⁸⁰ Bu bilgiler ışığında Caferî fikhî bazı âlimler tarafından dönemlere ayrılmıştır. Mesela el-Âsîfî, Şîî fikhını Medine, Kûfe, Kum/Rey, Bağdat ve Hille medreseleri olarak beş kısımda incelerken Âgâ Büzürg fikhî ilk, gaybet-i suğrâ sonuna kadarki orta, gaybet-i kübrâdan günümüze kadar olan son dönem olarak ayırmaktadır. Bazıları bunu masum imamlar, mercî makamlar olarak ayırırken bazıları yukarıdaki gibi devletsel veya nesil bakımından bölümlere ayırmıştır.²⁸¹ Bunun yanında imamlara vekâleten görevi üstlenen fakihlerin genel anlamıyla aldığı yetkileri toplumdaki yetim, aciz, dul kimselerin nafakası hakkında, toplumun dînî aktiviteleri hakkında ve toplumun gerek sosyal gerek ekonomik açıdan refah olması hakkındaki vekâleti olarak üç başlıkta toplanabilmektedir.²⁸²

Son olarak imâmet anlayışının fikhî hükümlere tesirinden de bahsetmek önem arz etmektedir. Mesela Şîî fıkıhçılar, Hz. Abbâs'ın mı yoksa Hz. Ali'nin mi Hz. Peygamber'e daha yakın olduğu meselesinden hareketle miras ayırımında her ne kadar amcanın amcaoğlundan daha yakın olduğu bilinse de istisnâ bağlamında eğer ölenin yakınlarından amca çocuğu, bababir amca ve halalar varsa mirası amcaoğlunun alacağı fetvasını vermişlerdir. Ezanın mahiyeti hususunda öne sürülen iddialarda Sünnî ezanından farklı olarak "*Hayya 'alâ'l-hayri'l-Amel*", "*Muhammed ve Ali, hayru'l-beşer*", "*Eşhedü enne Aliyyen Veliyyullah*" gibi ifadelerin kullanılması imâmet anlayışının mezhebe sirayetinin bariz bir örneğini teşkil etmektedir. Hz. Ali'den geldiğini iddia ettikleri bir rivâyete dayanarak meziyi necis kabul etmemeleri, humusun kapsamını genişleterek Hüseyinî aileyi de şâmil olan bir

²⁷⁹ Mazlum Uyar, "*Şîî Siyasi Düşüncenin Şekillenmesi*", Dini Araştırmalar Dergisi, 1999, c. 2, sy. 5, s. 299-301; Hayreddin Karaman, "*Ca'feriyye*", TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. 7, s. 5; Demir, "*İmamiyye Şî'asında İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci*", 52-53.

²⁸⁰ Karaman, "*Ca'feriyye*", s. 5.

²⁸¹ Ekinci, "*Caferî Fıkıhının Doğuşu ve Dönemleri*", s. 530-539.

²⁸² Demir, "*İmamiyye Şî'asında İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci*", 58.

uygulama olarak görmeleri imâmetin hükümlere ve fıkha tesirinin oldukça etkili olduğunu göstermektedir.²⁸³

İşte Şiîliğin doğuşuyla alakalı sürecinin ve imamet hakkındaki zihnî arka planının tarihsel bakımdan bilinmesinin, mezhebin akıl ve kıyas anlayışı hakkındaki bakış açısı üzerindeki araştırmamızın daha sağlıklı olmasına vesile olması düşüncesiyle birinci bölümde bu hususlara konumuzun sınırının bilincinde olarak girmeye çalıştık. İkinci bölümde akıl ve kıyas kavramlarının tahliline, birinci bölümde sınırlandırdığımızı açıkladığımız Ahbârî-Usûlî ayırımına ve nihâyetinde ilk dönem Şiî usul anlayışında aklın ve kıyasın mahiyetini inceleyeceğiz.

²⁸³ Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri”, s. 52-70.

4. Akıl-Kıyas Kavramları ve Tahlilleri

4.1. Akıl Kavramının Mahiyeti ve Delil Oluşu

Akıl/العقل , Yunanca’da “nous”, Latince’de “ratio” ve “intellectus”, Grekçe’de “slectus” ve Türkçe’de “us” gibi kavramlarla ifade edilmekte olup Arapça’da (ع ق ل) harflerinin sülâsî mücerred biçiminde türemiş bir kelimedir. Sözlükte “menetmek, bir şeyi engellemek, mâni olmak, alı koymak, birbirine bağlamak, tutmak, sığınmak, istemek, bilmek, bir şeyden uzak durmak, zekâ, nazar (görüş), düşünme, kavrama” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁴

Kur’an-ı Kerim’de isim formatında bulunmayan akıl kelimesi fiil kalıbında bir ayette mâzî²⁸⁵, diğerlerinde ise muzâîr kipinde olmak üzere toplam kırk dokuz yerde geçmektedir.²⁸⁶ Ayrıca ayetlerde fiil olarak geçen “akletme” ifadesinin beş temel anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunları, yaratılış bağlamında insanın aklını kullanması gerektiğinden bahseden ayetler, akıl yürütme ve ibret alma gibi hatırlatıcı ayetler, akıl sahiplerinin muhâtaba alındığı, aklını tam anlamda kullanamayanların yerildiği ve son olarak da akıl kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan kavramların bulunduğu ayetler olarak sıralamak mümkündür.²⁸⁷ Hadislerde ise akıl kelimesi yukarıdaki lügat anlamlarına yakın olarak “anlamak, ezberlemek, delil, reşit olmak, bağlamak, zapt etmek, diyet vermek ve tecrübe” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁸ Öte yandan Kur’an’da geçen *lubb*²⁸⁹, *hilm*²⁹⁰, *hicr*²⁹¹, *nühâ*²⁹² ve *fuâd*²⁹³ kelimeleri de aklın eş anlamlı manasında kullanılmaktadır.²⁹⁴

²⁸⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c. 2, s. 238-39; Yüksel Macit, “Akıl Delilini Fıkıh Usulcülerinin Farklı Anlamlarda Kullanmaları Üstüne”, Hikmet Yurdu, 2013, c. 6, sy. 12, s. 119; Hasan Ellek, “İmamiyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, DÜİFD, 2015, c. 17, sy. 1, s. 131; Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, DÎVÂN, 2001, sy. 1, s. 199; A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, MÜİFD, 2011, c. 40, sy. 1, s. 5.

²⁸⁵ Bakara, 1/75.

²⁸⁶ Bolay, “Akıl”, s. 238.

²⁸⁷ Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, s. 202.

²⁸⁸ Bolay, “Akıl”, s. 239, Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, s. 202.

²⁸⁹ Bakara, 2/179, 197, 269; Âl-i İmrân, 3/8, 190; Mâide, 5/100; Yûsuf, 12/111; Ra’d, 13/19; İbrahim, 14/52; Sâd, 38/29, 43; Zümer, 39/9, 18; Gâfir, 40/54; Talak, 65/10.

²⁹⁰ Tûr, 52/32.

²⁹¹ Fecr, 89/5.

²⁹² Tâhâ, 20/54, 128.

²⁹³ İsrâ, 17/36; Necm, 53/11.

Akıl kelimesinin ıstılâhî anlamını ifade etmede ise birçok görüşün olduğunu ve konu hakkında ihtilâfın olduğunu belirtmek gerekmektedir.²⁹⁵ Nitekim Gazzâlî (ö. 505) akıl kelimesinin gerek halkın gerek filozofların ve kelâmcıların farklı manalarda kullanmış olduğu müşterek bir lafız olduğunu söylemektedir. Mesela konuşma dilinde akıl kelimesi fitratın sağlığı, iyi ve kötü şeyleri ayırt eden kuvvet, yaşamda kazanılan her türlü tecrübe ve insanın görünümüne değer katan bir meleke olarak tanımlanmaktadır. Filozofların kavram sisteminde ise akıl kelimesi kelâm ilmindeki akıl, nazarî, amelî, heyûlânî, bilmeleke, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olarak sekiz başlıkta incelenmiştir.²⁹⁶ Fıkḥî açıdan aklın, semî hükümleri anlaması hususunda yeterli olamadığını savunan Gazzâlî, akli istishâb başlığı altında değerlendirmektedir. Ona göre semî delillerin gelmesinden önce sorumluluğun olmadığı yani bir önceki hâlin devamlılığı aklen bilinebilir. Bu çıkarım doğal olarak bir nevi istishâbtır. Bu bağlamda akli istishâb vucubiyetin/gerekliliğin olmayışı nedeniyledir. Gazzâlî bu meseleye namazın altı vakit değil de beş vakit olmasını delil olarak göstermektedir. Ona göre namazın altı vakit veya dört vakit olmayışı Hz. Peygamber'in konu ile ilgili açık bir ifadesinin olmamasından değil böyle bir konunun vacip olmadığı ile alakalıdır. Sonuç olarak delilin olmayışı aslî nefy/istishab olarak sabit kalmasını gerektirmiştir.²⁹⁷

Akıl gerek kavram olarak gerekse kendisine yüklenen mâhiyet açısından üzerinde çok kez düşünülmüş ve bu fikri gelişim neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan bir süreci bünyesinde barındırmıştır. Bu bağlamda akla dair görüşlerin eski Yunan felsefesine kadar geriye gittiğini söyleyebiliriz.²⁹⁸ Mesela Aristo (ö. 322 m.ö.) akli pasif ve aktif yani İslam felsefecilerinin diğer bir söylemiyle bilkuvv ve faal akıl olarak iki kısımda incelemektedir. Pasif akıl, öz itibariyle kavrama potansiyeline sahip fakat bilgiden yoksun bir akli temsil ederken faal akıl ise insandaki akıl yetisini harekete geçiren dış etki olarak tanımlanmaktadır. Yani akıl faal olması açısından

²⁹⁴ Muammer Esen, “Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi”, AÜİFD, 2011, c. 52, sy. 2, s. 88.

²⁹⁵ Ellek, “İmamiyye Şiası Fıkḥ Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, s. 133.

²⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505), *Mi'yâru'l-İlim*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, TYEKBY, İstanbul, 2013, s. 421-22.

²⁹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505), *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, c. 1, s. 301.

²⁹⁸ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243), *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 122.

uygulamalı hayata da etkisi vardır. Bir anlamda Aristo'ya göre faal (pratik) akıl etik açıdan ahlak ile bağlantılıdır.²⁹⁹

İslam felsefesinde özellikle Kindî (ö. 252/866) ile başlayan felsefi faaliyetlerdeki akıl üzerine yapılan mülâhazalarda Aristo'dan ilhâm alındığı fark edilmektedir.³⁰⁰ Mesela Kindî, sistemleştirdiği anlayışta aklı “varlığın özünü/gerçeğini anlayabilen mâhiyeti yönüyle basit bir cevher”³⁰¹ olarak tanımladıktan sonra beşerî plan adında ayırmış olduğu farklı bir başlık altında bilkuvve, müstefâd ve beyânî/zâhir akıl olarak üçe ayırmıştır.³⁰² Aynı sınıflama Fârâbî (ö. 339/950)'nin sisteminde de göze çarpmaktadır. Kurulan bu düşünce sistemi özünde faal aklın kaynağının dışarıdan olduğunu savunan müstefâd akıl sisteminin insanın yaşadığı zihinsel bir tecrübe olduğunu anlatmak içindir. Ona göre Tanrı maddeden arınmış olmalıdır ve O'na yakın olarak kabul edilen nedenin de madde ile bağlantısı olmaması gerekir. İşte diğer bir adıyla Fârâbî'nin *es-sevânî/kozmetik akıl* olarak da nitelendirdiği maddeden tamamen bağımsız olan akıllar dünyası bilfiil akıldır.³⁰³ İbn Sina (ö. 428/1037) ise akıl üzerine kurulan bu temeli daha detaylı bir şekilde sistemleştirmiş, bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olarak üç bölüme ayırdığı nefsin akıl bağlamını da üç yerine dört bölümde incelemiştir. Bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme gibi kuvveleri içeren en aşağı nefisken hayvanî nefis ise hareket edici ve idrak (kavrama) melekesinin bulunduğu kısımdır. Son olarak insânî nefis ise en nihayetinde Aristo'nun sisteminde olduğu gibi düşünme yetisini kendisinde barındıran nefsin kabiliyetidir.³⁰⁴ Daha sonra insan zihninin sahip olduğu akıl melekesini kuvve-i âmile ve kuvve-i âlime olarak iki ana başlıkta inceledikten sonra bu iki kuvvenin nefsin aşağı ve yukarı olarak nitelendirdiği bölümlerle münasebetlerine değinmektedir. Amelî kuvvet nefsin bedenle bağlantılı olan yönüyle ilgilenirken nazarî akıl/kuvve ise nefsin ilhâmla, feyzle bir başka söylemle mânevî açıdan bağlantısı ile ilgilidir. Kuvveti de üç başlıkta inceleyen İbn

²⁹⁹ Bolay, “Akıl”, s. 239, Köksal, “*Hanevî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*”, s. 11-12.

³⁰⁰ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 51-58.

³⁰¹ Tekineş, “*İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar*”, s. 203.

³⁰² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 252), *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Ay, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 259-261.

³⁰³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 62-68.

³⁰⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 79-80.

Sina, bir çocuğun yazı yazmasıyla ilgili örnekten hareket ederek mutlak istidâd, iktisâbî istidâd ve fiilî istidâd şeklinde başlıklardan bahsetmiştir. Bu başlıklar sırasıyla küçük çocuğun yazı yazmaya olan istidâdı, harfleri, kalemi bilen çocuğun istidâdı ve son olarak çocuğun yazı yazabilmesi olarak örneklendirilebilir. Öncekinin sonrakine hizmet, sonrakinin öncekine riyâset ettiği aklın bu dörtlü sisteminde amelî akıl tamamen İbn Sina'nın sisteminde nazarî akla hizmet etmektedir.³⁰⁵ Bu bağlamda genel açıdan değerlendirildiğinde felsefecilere göre akıl cesetteki ruh misali ruha hâl, eylem ve hayat bakımından katkı sağlayan, ruhta ortaya çıkan yararlı bir his, ı ışık saçan bir cevherdir.³⁰⁶

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), *nâtık nefis* olarak da nitelendirdiği akli cisim veya cisme bağlı olarak kabul etmemektedir. Ona göre akıl soyut nitelikteki cevher olup zarurî olmayan bir mevcut varlıktır. Filozoflar açısından aklın ispâtına değinen Cürcânî yaratılan ilk şeyin akıl olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Allah birdir ve zorunlu olarak O'ndan bir sûdur etmelidir. Aynı zamanda hem Allah ile hem de kendisinin dışındaki varlıklarla da bağlantı kurmalıdır ki bu da akıl olmalıdır. Yapılan bu açıklamada akla dair edinilen bir çıkarımın yine aklın bir melekesinden olan kıyas ile sonuca ulaştığını görmekteyiz. Fakat Cürcânî'nin bu sonuçlara katılmadığını da ifade etmek gerekir. Daha sonra aklın hâdis olmadığı, oluş-bozuluşa mevzu olmadığı, çeşidi bakımından kendisiyle sınırlı olduğu, fillerin bütün oluşumlarını içinde barındırdığı, kendilerini aklettiği, tümelleri aklettiği, her ne kadar tikel olsa da tikelleri akledemeyeceği şeklinde yedi özelliğini dile getiren Cürcânî, akli melekeleri latif eylemler olarak kabul etmektedir.³⁰⁷ Bu bağlamda Cürcânî, her ne kadar bazı hususlarda aklın mahiyeti açısından filozofların görüşüne katılmasa da mertebe açısından filozofların akli sınıflandırma yöntemine paralel bir açıklama yapmıştır. Ona göre akıl heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olarak dört mertebede incelenmektedir.³⁰⁸

³⁰⁵ Köksal, “*Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*”, s. 12-14; Bolay, “*Akıl*”, s. 239-242.

³⁰⁶ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî (ö. 460), *Et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara, 2016, s. 49.

³⁰⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKBY, İstanbul, 2021, c. 2, s. 1232-1248.

³⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 2, s. 430-434.

İtikâdî açıdan akıl kavramının ele alınması ve bu husustaki asıl tartışmaların ilk süreçte daha çok Mutezîli kelamcılarının tartışmalarıyla gerçekleşmiştir.³⁰⁹ Hatta bazı kaynaklarda aklın tanımına ilişkin tartışmaların sahabe dönemine kadar dahi geriye gidebildiği yargısına bizleri ulaştıracak rivayetler de mevcuttur. Mesela Amr b. Âs'a isnâd edilen ve akla dair “الاصابة بالظن و معرفة ما يكون بما قد كان” yani “zanda isabet etmek ve daha önceden olmuş ile olacağı bilmek” şeklinde yapmış olduğu tanım bu hususa delil olarak gösterilmektedir.³¹⁰ Ayrıca Hz. Ali'nin akıl ile alakalı beyitlerinin olması, aklı doğuştan elde edilen ve sonradan elde edilen şeklinde ikiye ayırması da bu mevzuyu destekler niteliktedir.³¹¹ Öte yandan yukarıda Mu'tezile için zikrettiğimiz genel yargıya rağmen akıl ile bağlantılı olarak bilginin elde edilmesi ve elde edilen bilgi üzerine ahlâkın inşa edilmesi şeklinde ilk sistemli nazariyenin Mâturîdî tarafından dile getirildiği de öne sürülen iddialar arasındadır.³¹²

Aklın nakilden (şeriat) önce geldiğini savunan Mu'tezile, ikincisi sadece naklin esas alındığını ve şeriatın değişmezliğini savunan Haşevîye, Zahirîye olup üçüncü eğilim ise orta yolu takip eden Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mâturîdî (ö. 333/944) çizgidir.³¹³ Meselenin, ilk asırlarda gündemde olması açısından bu tartışmanın mimarı Mu'tezile'nin bir kısmına göre akıl mahiyeti açısından araz³¹⁴ olmakla birlikte bilginin katî ve değişmez kaynağıdır. Yani onlara göre bir kimse akıllı olduğu için akıllıdır, bilgisi olduğu için bilgilidir. Bu bağlamda akıl varlığın kavranmasında gözün saflığı gibidir. Aklın sağlam idrâki ise kalbin arı/saf oluşuna bağlıdır.³¹⁵ Mesela Vâsıl b. Ata'nın tanımına göre akıl “gerçeğin idrak edilmesinde yegâne yeti” olarak tanımlanırken, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) akıllı “insanı fitraten başka canlılardan ayıran ve zihinsel düşüncelerin öğrenilmesini sağlayan

³⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c. 2, s. 242.

³¹⁰ Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. 33.

³¹¹ Detaylı bilgi için bkz. Ali b. Ebitalıp, *Nehcü'l-Belâğa*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kapı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 595-605; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb El-Basrî El-Mâverîdî (ö. 450), *Edebü'd-Dünyâ ve'd-D'in*, çev. Halit Zavalı, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2020, s. 30; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal Er-Râgıb El-İsfahânî, *El-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çınar Yayınları, İstanbul, 2020, s. 716.

³¹² Kazanç, *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, s. 77.

³¹³ Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, s. 180.

³¹⁴ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493), *Usûlü'd-Dîn(Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. 297; Kazanç, *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, s. 81.

³¹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn(Ehl-i Sünnet Akâidi)*, s. 297-98.

yeti” olarak tanımlamıştır. Yine Mu’tezîle kelamcılarının Câhız’a (ö. 255/869) göre akıl “insanoğlundaki kavrayış ve nefsi zararlı olan şeylerden koruma kuvvesi” olarak tanımlanmış, Cübbâî (ö. 303/916) ise Câhız’ın tanımına benzer bir tanım yapmasının yanında “kişiyi iyi olan şeye yönelten bilgi” ifadesini eklemişken Nazzâm (ö. 231/845) Allah’ın bilinmesinde öncelikle akli şart koşturmuştur. Ca’fer b. Mubeşşîr (ö. 234/848-49) ise biraz daha ileriye giderek aklen Allah’ın gerek sıfatlarının gerekse kulları üzerine mükellef kıldığı hükümlerinin bilinmesi gerektiğini savunmaktadır.³¹⁶ Genel açıdan Mu’tezile’nin umûmî kabulü aklın kalbe inen ve ona (kalbe) latîf bir ışıık saçan bir şey olduğu, eşyayı ve mahiyeti kavradığı, iyiyi bizâtihî iyi olduğu, kötüyü de bizâtihî kötü olduğu için kavradığı, bütün araç, gereç ve bilgiyi kapsadığı şeklinde özetlenebilmektedir.³¹⁷

İnanca dair konuların incelendiği sahada ilk ehl-i sünnet kelamcılarının olan Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) göre akıl, “iyiyi, menfaat vereni ve vermeyeni birbirinden ayıran, yalnızca fiillerle tespit edilebilen şey” olarak tanımlanmakta olup aklın cisim, cevher veya araz olarak tanımlanamayacağını savunmaktadır.³¹⁸ Ayrıca Muhâsibî, savunmuş olduğu sistem anlayışını bir üçgen misali temellendirmiştir. Bu üçgenin tepesinde Allah’a iman, sağ ve sol tabanında ise ilim ve akıl yer almaktadır. Hatta “her zâhidin zühdi bilgisi, bilgisi akli, aklıda imanı ile doğrudan orantılıdır.” sözü ile o, aslında akla bağlanan bir zihinsel tefekkür sürecini de savunanlar arasındadır.³¹⁹ Aklın ulemâ nezdinde seciye (gariza), idrak (fehmi) ve öngörü (basiret) olarak görüldüğünü belirten Muhâsibî, akıl sahiplerini iki kısmı yerdığı iki kısmı ise eleştirdiği şekilde dört grupta incelemektedir. Bunlardan yerdığı kesim kibir nedeniyle ayetleri inkâr edenler ve kendilerine gereksiz güvenen kesimken tasvip ettiği zümre ise Allah’a ita’atı ihmal etmeyen ve güç bakımından kâdir-i mutlak olan Allah’tan başka bir güç kabul etmeyenlerdir.³²⁰ Selefiyyeden Ahmet b.

³¹⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, AÜİFD, 1964, s. 58; Ellek, “İmamîyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, s. 133-34; Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, s. 203; Yavuz, “Akıl”, s. 242-43.

³¹⁷ Ebû Şekûr es-Sâlim, *et-Temhîd fî beyânî’t-Tevhîd*, s. 51.

³¹⁸ Ellek, “İmamîyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, s. 134; Yavuz, “Akıl”, s. 243.

³¹⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu’l-Kur’an*, s. 140-141.

³²⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu’l-Kur’an*, s. 149-152.

Hanbel ise akıllı mükellef bir bireyde doğuştan kazanılan bir tabiat olarak tanımlamaktadır.³²¹

Mâverîdî'ye (ö. 450/1058) göre akıl fazîletlerin ve edebînin kaynağı olmakla beraber ibadetin de ölçütüdür. Akıl, varlıkların aslını bilmede, dünya üzerindeki iyi ve kötü olarak nitelendirilebilecek şeyleri belirlemede ölçü aracı olmaktadır. Akıllı bu bağlamda *tabîî akıl* ve *hakîkî akıl* olarak iki kısımda inceleyen Mâverîdî'ye göre akıl ne cevher ne de zarurî ilimlerin bütünüdür. Mâverîdî bu bakımdan akıllı yetkin ölçü aracından öte bir şey olarak nitelendirmemektedir.³²²

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502) ise akıllı lügât manası açısından “tutmak, sınırlamak, kavramak, devenin ipe tutulması, diyet vermekle yükümlü olma, çelme atma, bir yılın verilmesi gereken zekâtı” gibi manalara geldiğini açıkladıktan sonra terim anlam olarak akıllı “ilmi kabul etmeye hazır olan güç, kendisiyle insanın elde ettiği ilim” olarak tanımlamaktadır.³²³ Taftazânî'ye (ö. 793) göre akıl “mümkün olanın imkânını, vacibin zorunluluğunu ve olmasına imkân olmayan şeyin ise mümkün olmadığını bilmek” olarak tanımlamaktadır.³²⁴

Mâtürîdî, aklın mahiyeti hususunda net bir tanımlama yapmamakla birlikte eserinde aklın meşruluğuna dair yapmış olduğu zemin hazırlığı dikkat çekmektedir. Zira ona göre evren salt fena (yokluk) olması için var olamaz ve bu durum hikmet gereği câiz değildir. Aslında bu görüşüyle Mâtürîdî, varlığa değerini veren şeyin de akıl olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda akıllı bir mükellefinde yaratılıştan herhangi bir hikmet bulamayışı doğal olarak mümkün değildir. Yani ona göre akıl varlıklarla alakalı malumatları sınıflandırarak, sonuç elde edebilen ve bu sonuçlarla kıyas yapabilen zihinsel bir yeti olarak tanımlanmaktadır.³²⁵

Ebu Şekûr es-Sâlimî'ye (ö. 460/1068) göre akıl kalpte (zihinde) ortaya çıkan varlıkların var oluşuyla alakalı yani bilgileriyle ilgili delilleri elde edip duyularımızla

³²¹ Yavuz, “Akıl”, s. 243.

³²² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî (ö. 450), *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, çev. Ersan Urcan, Harf Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 23-27.

³²³ Râgıb el-İsfahânî, *El-Müfredât*, s. 716-17.

³²⁴ Ellek, “İmamiyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, s. 134.

³²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 5-6.

hissettiğimiz âlemden yola çıkarak duyusal olmayan âlemin varlığını zarurî açıdan değerlendirebilecek malumatlarla kanıtlayan arazdır/niteliktir.³²⁶

Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre nasıl görülen bir nesnede göz, duyulan bir seste kulak, koklanan bir çiçekte burun, tutulan bir şeyde el organı alet oluyorsa akıl da her hangi bir şey üzerinde bilginin meydana gelmesinde bir araç rolü üstlenmektedir. Yani başka bir söylemle ona göre akıl bilginin elde edilmesinde alet rolü üstlenmektedir. Ayrıca onun özetlemesine göre ehl-i sünnetin çoğunluğu, aklı “parlak ve latif bir cisim” olarak kabul etmektedir. Üstelik onlara göre aklın yeri beyinken aklın vesile olduğu eseri ise kalptedir. Yani kalp eşyayı aklın ışıyla kavramakta ve idrak etmektedir.³²⁷

Hanefî usulcülerinin temelde akıl anlayışlarının kaynağı olarak kabul edilen ve Mutezile ile yakın bir ilişki içerisinde olan Irak Hanefilerinin öncülerinden³²⁸ Debûsî (ö. 430/1039)³²⁹ akli göğüsteki bir nûr olarak tarif etmiştir. Ona göre kalp, tıpkı göz için ışık nasıl gerekliyse delillere nazar ettiği vakit o nûr ile görür. Aynı şekilde bu nûr vesilesi ile kalp delillere nazar ettiği zaman tıpkı gözün havanın içerisindeki ışık sayesinde görmesi gibi çeşitli hususlardaki görünmeyen meseleleri görmektedir. Ona göre insan ancak aklettiği sürece görüşlere muktedir olup düşünmediği sürece câhil kalmaktadır. Cehâlet ise ilmin/bilmenin zıddıdır.³³⁰ Şerîat-akıl ilişkisi hususunda duyuların ulaşamadığı meselelerde aklın kullanılmasının önceliğine değinen Debûsî, semî delillerin bile aklî bir delil ile temellendirmesi olmaksızın hüccet olamayacağını ifade etmektedir. Yani kâinattaki deliller Allah'ın varlığına mucizenin delaletine nazaran daha kuvvetli bir şekilde delâlet etmektedir. Ona göre akıl herhangi bir şerîata dair hüküm olmaksızın kendi başına müstakil bir şekilde delildir.³³¹ Bu bağlamda fıkıh usulcülerini tarafından öne sürülen ve bazı hadisleri de delil göstererek varılan genel kanı aklın bir cevher olduğudur.³³² Hatta İmam Azam da aklın kalp ile bağlantısına dikkat çekmiş, mükelleflerin kendilerine

³²⁶ Ebû Şekûr es-Sâlim, *Et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, s. 51.

³²⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, s. 298.

³²⁸ Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, s. 24.

³²⁹ Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, s. 20.

³³⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî (ö. 430), *Takvîmu'l-Edille*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Dar Al-Kotob Al-İlmîyah, Beyrut, 2001, s. 465.

³³¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 444-447.

³³² Ebû Şekûr es-Sâlim, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, s. 50.

bahşedilen akılları sayesinde tevhi'd gibi bir dinî esası onaylayabileceklerini vurgulamışlardır.³³³

İmam Şafî (ö. 204/820) akıllı “bir şeyin zıddını belirleyici mümeyyiz yeti”³³⁴ olarak tanımlamış, Yüce Allah’ın kullarına verdiği alametlerle hükümleri ve meseleleri tanımlayabilmesi, başka bir söylemle kavrayabilmesi olarak açıklamıştır.³³⁵ Eş’arî, akıllı bir rivâyette “insanın hâdiseleri ayıran gücü, zekiliği, yaşamı ve olayları ıslah etme gayreti ve bu meziyetiyle şer’i hitâba muhâtap olabilmesi” şeklinde tanımlamaktadır.³³⁶ Diğer bir rivâyette Eş’arî akıllı “zorunlu olan şeylerin bir kısmının bilgisi” olarak tanımlarken Bakıllânî (ö. 403/1013) bu tanımlı mahiyet açısından biraz daha geliştirerek akıllı “zorunlu olan şeylerin zorunluluğunu, muhâl olan şeylerin imkânsız oluşunu ve âdetin/geleneğin genel işleyişini bilmek” olarak tanımlamıştır.³³⁷ Böylece Eş’arî anlayışa bağlı âlimlerin akla dair genel olarak yaptığı tanımların Mu’tezile’nin akıl anlayışına yakın olduğu söylenebilir.³³⁸ Eş’arîlerin bir kısmına göre ise akıl bir anlamda ilmin de kendisidir.³³⁹ Ehl-i Sünnetin aklın kapasitesi açısından Mu’tezile ile ayrılığa düşmesi de bu açıdan farklı bir mesele olarak değerlendirilebilir. Zira Ehl-i sünnete göre aklın kapasitesi herkeste aynı seviyede değildir. Mu’tezile ise böyle bir farkın mükellefin sorumluluğu kapsamını etkileyeceğinden aklın herkeste eşit seviyede olduğunu savunmaktadır.³⁴⁰

Şiîlerin akıl hakkındaki genel kanâatleri yukarıda gerek Mu’tezilenin gerekse Sünnîlerin açıklamalarıyla benzerlik taşımaktadır. Mesela kelâm açısından örnek vermek gerekirse gerek Sünnî, gerek Mutezilî kelamcılar gibi Şiî kelamcılara göre bilginin üç temel kaynağı duyular, haber ve akıldır.³⁴¹ Şiîlerin, Mu’tezile ile olan yakın bağlarının usûl ve akıl anlayışlarına olan etkisi ise göz ardı edilemez. Özellikle Bağdat ve Basra olarak iki ekole ayrılan Mu’tezilenin Bağdat kolunun imâmet

³³³ Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150), *el-Fıkhu’l-Ekber*, çev. Hamza Yaman, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37-39; Esen, “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, s. 86-87.

³³⁴ Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, s. 203.

³³⁵ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *Er-Risale*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 20-21.

³³⁶ Ebû Şekûr es-Sâlim, *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*, s. 51.

³³⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 2, s. 436.

³³⁸ Yavuz, “Akıl”, s. 243.

³³⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, s. 297.

³⁴⁰ Ebû Şekûr es-Sâlim, *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*, s. 52-53.

³⁴¹ Adile Tahirova, *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999, s. 60.

anlayışının Şîî imâmet anlayışı ile yakınlık arz etmesi dikkat çekicidir.³⁴² Çünkü Bağdat ekolüne göre imâmet, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'an'il-münker esâsı kabilindendir ve imam Hz. Fâtıma soyundan olmalıdır. Sonuç olarak Hz. Ali, diğer sahabelerden daha fazîletli ve üstün bir konuma sahiptir.³⁴³ Öte yandan Şeyh Müfid ile başlayan Şîî-usûlî anlayış ile birlikte yazılmış kelâmî ve fikhî eserlerde Mu'tezile yönteminin görülmesi, itikâdî ve fikhî birçok meselede aklın delil olarak esas alındığı eserlerin yazılması, hadislerde sahih-zayıf ayrımı yapılmasında aklın büyük ölçüde esas alınması, haber-i vahidin hüccet açısından değerinin reddedilmesi, hüsün ve kubuh anlayışında aklîleşmenin esas alınması ve kıyas ile amel noktasındaki itirazlar Mu'tezilenin etkisi açısından dikkate değer örneklerdendir.³⁴⁴

Hüsün ve kubuh mevzusu Şîîlerin akıl anlayışının anlaşılmasında ve Mu'tezile ile olan etkileşiminde odak konulardan bir tanesidir. Nitekim Şîîlere göre akıl doğru ile yanlış, güzel ile çirkini birbirinden ayıran temel yüce (ilahi) bir güçtür. Bir anlamda filozofların, Mu'tezilenin ve kısmî de olsa Ehl-i Sünnet kesimin tesirinde kaldıkları anlaşılan Şîa düşüncesinde akıl, Allah'ın varlığı yaratmadan evvel yaratmış olduğu bir cevher olup mâhiyeti açısından ilim, irade, nûr ve kudretten müteşâmindir. Şîîlerin diğer bir kısmına göre akıl Allah'tan gelen araz bir güç iken Şîîlerin akıl hakkındaki ittifak ettiği husus ise aklın nesneleri ve fikirleri idrak ettiği görüşüdür. Öncelikle beş duyu organıyla kendi varlığını kavrayan akıl bu vesileyle dış ortamı da anlamaya muktedir olmaktadır.³⁴⁵ Mâturîdîlere göre ise esasen hüsün ve kubuhun şartlara göre belirli mertebeleri bulunmaktadır. Ayrıca bu mertebeleri belirleyecek herhangi bir kriter veya kural cinsinden bir şart da bulunmamaktadır. Mesela Allah'a iman etmek, ibâdet etmek gibi güzelliği kendinden olan eylemler vardır ki bunlar *hasen li-aynihi* olarak isimlendirilir. Hayır kurumu inşa etmek, yoldan taşı kaldırmak gibi kendisine yüklenilen anlam bakımından olan iyilikler *hasen li-ma'nen* ismi ile tarif edilirken bizzat kötü olan eylemler de *li-aynihi kabîh* olarak isimlendirilir ki Allah'ı inkâr, yalan söylemek bu başlıkta kabul edilmektedir. Ancak bazı durumlar vardır ki akıl yapılan eylemi her ne kadar kötü

³⁴² Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 56.

³⁴³ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKBY, İstanbul, 2013, c. 2, s. 692-700.

³⁴⁴ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 65-68.

³⁴⁵ Yavuz, "Akıl", s. 243.

olarak kabul etse de hayâtî meselelerden dolayı Allah'ı zarûreten inkâr (dilsel) etmek de bazen hüsün ve kubuhun naklî açıdan değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır.³⁴⁶

Rey ve içtihadâ şiddetle karşı çıkan Şîîlerin, akıllı bir delil olması hasebiyle nassın umum ifadelerinden hüküm çıkarmada ve herhangi bir hüküm olmadığında istishâb-ı hâl bağlamında kabul ettiklerini görmekteyiz.³⁴⁷ Ahbârîlerin küçük bir grubunun dışında gerek klâsik-usûlî gerek çağdaş-Şîî usûlünde aklın müstâkil bir delil olduğu noktasında ihtilaf bulunmamaktadır ve akıl hücceti sıralama yönüyle Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl sıralaması esasına dayanarak dördüncü sırada yerini almaktadır.³⁴⁸ Kıyas ile amel Şîa'ya göre tamamen zanna, hayal ürünü bir şeye tâbi olmak ve doğal olarak bu durum şüpheye mahâl vereceğinden dolayı meşru görülmemiştir. Aklın delil sayılmasında tek faktör belli bir meselede kesin bir kanâate sahip olmasıyla alakalıdır. Eğer akıl bir konuda kesin bir sonuca varırsa şerî bir meselede hükme varabilmektedir.³⁴⁹

Şîîlerin aklın delil olması açısından subûtüna dair getirdiği delillerin başında doğal olarak Kur'an gelmektedir. Mesela bir ayette aklını kullanmayanları sağır, dilsiz ve hakâkati idrak edemeyen olarak nitelemiş³⁵⁰ diğer bir ayette akıllarını kullanmayanların azabı hak edeceği³⁵¹ geçmekte olup Mutahhari (ö. 1979)'ye göre bu iki ayette insanlar açıkça akletmeye davet edilmektedir. Mesela başka bir ayette karşı tarafın öne sürdüğü iddia için aklî ilkeler ışığında kanıt getirilmesi³⁵² istenmiş bir başka ayette ise yine Mutahhari'nin açıklamalarına göre tevhid ilkesini ispatlamak adına birden fazla ilâhlar olması halinde yeryüzünün bozulacağını³⁵³ bildirerek insanlardan bu hususta kıyas yapılması istenmiştir. İşte bu ve benzeri bir takım ayetler aklın dinde hüccet olmasına delil niteliği taşımakta ve aklın

³⁴⁶ Ebû Şekûr es-Sâlim, *et-Temhîd fî beyâni 't-Tevhîd*, s. 70-72.

³⁴⁷ Macit, "Akıl Delilini Fıkıh Usulcülerinin Farklı Anlamalarda Kullanmaları Üstüne", s. 124.

³⁴⁸ Murtaza Mutahhari (ö. 1979 m.), *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, çev. Naci Korkmaz, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 16.

³⁴⁹ Mutahhari, *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, s. 22-23.

³⁵⁰ Enval, 8/21-22.

³⁵¹ Yunus, 10/100.

³⁵² Bakara, 1/111.

³⁵³ Enbiya, 21/22.

kullanılmasına dair muhâlif görüşler sarf eden fikirlerin mâhiyetini de çürütmektedir.³⁵⁴

Mutahhari'ye göre Kur'an'ın anlattığı hâdiseleri neden-sonuç ilkesi içerisinde temellendirmesi Kur'an'ın akla vermiş olduğu kıymetin bir göstergesidir. Zira neden-sonuç esasen aklî düşüncenin zeminini oluşturmaktadır. Bu nedenle ayetlerde anlatılan hususlar bu kurala bağlı bir mâhiyet arz etmektedir. Mesela konuyla bağlantılı olan bir ayette bir topluluğun kendisini değiştirmedikçe Allah'ın da onları değiştirmediklerinden³⁵⁵ bahsedilmektedir. Bu hususun neden-sonuç ilişkisi yönünden değerlendirildiğinde aklî bir çıkarımın sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu açıdan bakıldığında Allah, ayette açık bir şekilde insanlıktan, geçmiş toplumların sosyal yaşamlarında yaptığı hataların sebep olduğu yanlışlardan ibret veya ders çıkarmalarını ve akıllarını kullanarak aynı hataya düşmemelerini istemektedir. Aynı şekilde emredilen ibâdetlerde dahi Allah yapılması istenen ibâdetin maslahatını ve insanlığa olan faydasına değinerek³⁵⁶ bu husustaki aklî zemini oluşturmaktadır.³⁵⁷

Neden-sonuç ilişkisi Şîî/Caferî fıkıh usulündeki aklın konumunu ve hükümlere kaynaklık bağlamında sahip olduğu işlevini kavrayabilmek açısından önemli bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü akıl nesneler (şeylerin) ve mevzular arasındaki birçok türden çeşitli bağlantıları kavramaktadır. Mesela en basitinden akıl beyaz ve siyah renklerinin aralarındaki zıtlık ilişkisini idrak edebilmektedir. Çünkü aynı cisimde her iki rengin bir arada bulunması mümkün değildir. İşte burada bahsedilen husus aklın birbirine zıt olan iki şeyi içerik açısından ayırabilecek vasfının olmasıdır ki aklın ilk işlevi budur. İkinci işlevi ise yine birinci işlevle bağlantılı olarak da kabul edilebilen sebep (neden) ve müsebbeb (sonuç) arasındaki alakanın idrâk edilebilmesidir. Çünkü yine aklî ilkeler çerçevesinde bir şeyin sonuçlanması için sebep gerekmektedir ve sebebin sonuçtan ayrı olarak düşünülmesi ise mümkün değildir. Zaten Mutahhari'nin görüşü de bu yöndedir ve yukarıda da bu husûs izah edilmiştir. Konuyla bağlantılı olarak Muhammed Bâkır Sadr (ö. 1980 m.) ateşin ısı ile olan bağlantısını örnek vermektedir. Isının olması için

³⁵⁴ Murtaza Mutahhari(ö. 1979 m.), *Kur'anî Araştırmalar*, çev. Cafer Bayar, Tûba Yayınları, İstanbul, 1996, c. 1, s. 56-58.

³⁵⁵ Ra'd, 13/43.

³⁵⁶ Ankebut, 29/45, Bakara, 1/183.

³⁵⁷ Mutahhari, *Kur'anî Araştırmalar*, c. 2, s. 58-61.

ateş, ortaya çıkan ısıнын da kişi tarafından algılanması için hissedilmesi gerekir ki bu saydıklarımızın hepsi birbirine sebep-sonuç ilkesi olarak bağlantılıdır.³⁵⁸

Aklın, neden-sonuç arasındaki diğer bir ilişki yönü ise sebep-müsebbebin önceliği ve sonralığını idrak edebilmesiyle alakalıdır. Bu mevzuyu anahtar örneğini vererek açıklayan Muhammed Bâkır, elin bir anahtara dokunmasıyla anahtarında hareket ettiğini, her ne kadar anahtarın ilk bakışta kendisinin hareket ediyormuş gibi görünse de aslında onun hareket ettiricisinin el organı olduğunu söylemektedir. Yani akıl, el organını sebep teşkil etmesi açısından mutekaddim (önce) olarak algılarken anahtarın hareketi ise müteahhir yani sonradan gelişen bir hâdise olarak algılamaktadır. Fakat bu alaka zamansal açıdan değil teselsül açısından anlaşılmalıdır. Çünkü gerek elin hareketi gerekse anahtarın hareketi aynı zaman içerisinde olmaktadır fakat anahtarın hareketi elin hareketine bağlıdır. Akıl bu ilişkiyi teselsül bağlantısı ile kavramaktadır. Bu bağlamda akıl bir şeyin varlığına veya yokluğuna dair de kanaate varmaktadır. Nitekim akıl aynı anda bir cisimde siyah ve beyazın olamayacağı hasebiyle bir şeyin rengine tam olarak vâkıfsa o nesnenin renginin dışında bir renk olamayacağı kanaatine de doğal olarak varmaktadır. Aynı şekilde akıl, sebep ve müsebbeb arasındaki lazımî gerekliliği bildiği için sonucun varlığının sebebe bağlı ve birbirinden ayrılamaz nitelikte olduğunun da idrakinde olacaktır. Aynı durum sebebin ve müsebbebin mütekaddim-müteahhir olması ile de ilgilidir.³⁵⁹

İşte yukarıda felsefî zemini oluşturulan mantık çerçevesinde Muhammed Bâkır'a göre akıl nasıl eşyalar arasındaki birtakım hususları ortaya çıkarmada belirleyici bir rol oynuyorsa hükümler arasındaki mevcut olan şey ile alakalı da bağlantıyı tespit edebilmektedir. Yani akıl bu işlevi sayesinde hükmün varlığına veya yokluğuna kanaat getirebilir. Mesela yukarıdaki zıtlık örneğinden hareketle akıl, farz ve haram arasındaki karşıtlığı diğer bir söylemle tezatlığı anlayabilmektedir. Yani bir şeyde gereklilik varsa nehyedilen şey aklen haramdır, eğer bir şeyde haramlık/yasaklılık varsa o hükmün kendisinden nehyedilen şey ise mükellef açısından vucûbiyettir. Bu nedenle Şîilerde eşya (genel anlamda varlık) bilinmesi

³⁵⁸ Muhammed Bâkır Sadr(ö. 1980 m.), *Durûsun fî 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî ve Mısri(Kahire), Beyrut, 1978, s. 144.

³⁵⁹ Sadr, *Durûsun fî 'İlmi'l-Usûl*, s. 144-146.

açısından tekvînî ve teşrî'î olarak ikiye ayrılmaktadır. Sonuç olarak tekvînî bilgilerden hareketle bir şeyin varlığı veya yokluğunu kestirebilmek akıl için ne kadar mümkünse benzer alakalardan yola çıkarak akıl, kanun koyma/teşrî'î açısından edindiği bilgilerle bir hükmün varlığına veya yokluğuna dair kesin sonuca varabilmektedir. Yani meseleyi özetleyici nitelikteki başka bir söylemle akıl, şeriat bağlamında yetkin hüküm koyucudur ve vardığı hükümler bağlayıcılık içermektedir.³⁶⁰

Aklın, özü itibariyle tek başına karara varmasındaki öncelikli şartı fiziksel açıdan meselenin beş duyu organ vasıtasıyla algılanabilen bir konu olması gerekliliğidir. Yukarıda aklın teşrî'î yönünden hüküm verip vermediğine değinmeden evvel üzerinde durduğumuz gibi aklın mantıksal çerçevede edindiği bilgilerle vardığı sonuçlar tamamen fiziksel açıdan değerlendirmeye bağlı kalmıştır. Gerek ateşten kaynaklanan ısıya verilen tepki, anahtara yapılan hareket kuvveti, renkler arasındaki bağlantı en nihayetinde görme, hissetme, tatma, koklama, duyma gibi beş duyu organımıza hitâp eden mevzulardır. Ancak dinin kaynağı itibariyle vahiy ve vahyin mâhiyeti fiziksel açıdan değerlendirilemez. Bu nedenle vahyin boyutunun büyük bir bölümü aklın idrâkinin dışında kaldığı için aklın şerî bir hüküm koyma hususunda tam bir yetki ile karara varacağı veya hüküm veren bir yegâne makam olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü gâib olan bir hususta aklın varacağı hükümde yanılabilmesi yüksek olasıdır. Ayrıca aklın diğer bir anlamda kıyasın görevi yeni bir hüküm veya hükümsüzlük ortaya çıkarmak olmamalı var olan açık hükümler üzerinden gizli olan hükümleri ortaya çıkarmak olmalıdır.

Şiîlere göre şartlar hâsıl olduğu müddetçe akıl, şer'î bir meselede istidlâl ve burhân kabilinden vacip veya haram hükmüne ulaşma potansiyeline sahiptir. Çünkü onlar, güneşin varlığına güneşin kendisinin delil olması misalinden yola çıkarak aklın hüccet oluşuna delilin yine aklın kendisinin olduğunu ve ikinci olarak ise şeriatın bizâtihi delil olduğunu ileri sürmektedirler. Akılla bağlantılı meseleler ise Şiî fıkıh usulüne göre temelde iki kısımda incelenmektedir. Bunlardan ilki hükümlerin mahiyeti yani felsefesi ile ilgiliyken diğer boyutu ise hükümlerin öncülleri başka bir söylemle hükümlerin varlığına ilişkin ön sebeplerle bağlantılı olan mevzularla

³⁶⁰ Sadr, *Durûsun fi 'İlmi'l-Usûl*, s. 146-47.

ilgilidir. İlk husus bir hükmün ortaya çıkmasında aranan maslahat ile ilgilidir. Yani Allah herhangi bir konuda helâl veya haram olduğuna dair hüküm verdiğinde o konu hakkında insanların elde edeceği bir maslahat aklî esaslar neticesinde mutlaka vardır. Yapılması istenen emir ki bir anlamda buna *lâzım el-istifâ* denir bir maslahat sebebiyle emredilmiş olup yapılması istenmeyen diğer bir adıyla *vacib el-ihtirâz* hususunda ise kendisinden nehyedilen şey maslahat açısından bir mefsedete dayanmaktadır. Çünkü gerek maslahat gerek mefsedet olmadan emrin de bir anlamı kalmamaktadır. Bu bağlamda Şîlere göre akıl maslahat ve mefsedetten bir başka deyişle haram ve helâllerdeki hikmetten haberdar olup kesin bilgi sahibi olabilirse şer'î hüküm verebilme yetisini de kendisinde barındırabilir. Aklın bu şekliyle Şîllerce şartlandırılarak sınırları çizilen fonksiyonu husûsî bir meselede naklî açıdan hükmü aktarılmamış meselelerde işlerlik kazanmaktadır. Ayrıca akıl şer'î hükmü elde etmede diğer bilgi edinme kaynaklarından katî bir şekilde elde ettiği verilere de sahip olması gerekmektedir. Bu süreçte akıl aslında mantıkî tümel ve tikel önermeler üretir: bir meselede elde edilmesi gereken maslahat vardır (tikel), maslahatın elde edilmesine ihtiyacın hâsıl olduğu hiçbir durumda Şârî kesinlikle kayıtsız kalamaz (tümel), bu nedenle şeriatın hükmü aklen eylemin yapılması gerektiği yönündedir.³⁶¹

Tikel, tümel ve sonuç bağlantısından yapılan yukarıdaki çıkarım kıyastan başka bir şey değildir. Fakat Şîller, kıyasın akla dayanmadığını ve hayalî bir işlem olduğunu savundukları için kıyasın akılla bağdaştırılmaması gerektiğini savunmaktadırlar. Öte yandan Murtaza Mutahhari'nin konu ile ilgili verdiği örneklemeler de yapılan işlemin kıyastan başka bir işlem olmadığını göstermektedir. Konu hakkında afyon ve kullanımı ile ilgili örnek veren Mutahhari zamanında afyonun bilinmediği için afyon ve kullanımı ile alakalı naklî bir bilginin olmadığını kaydetmektedir. Daha sonrasında aklın konu ile alakalı gerek hissî (duyusal) gerek elde ettiği bir takım birikimler neticesinde afyonun zarar verdiği (lâzım el-ihtirâz) hükmüne varılmaktadır. Bu nedenle akıl, elde ettiği kesin bilgiyle insanoğlu için zarar olduğu kanaatine vardığı afyonun şerî açıdan da haram olduğu hükmüne varabilmektedir. Aynı şekilde sigaranın kullanana zarar verdiği, kansere sebep olduğu kesin bilgilerle sabit olursa akıl bu mefsedeti (lâzım el-ihtirâz) önlemek adına sigaranın haram olduğuna dair şerî bir hükme varabilmektedir. Çünkü aklın elde

³⁶¹ Mutahhari, *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, s. 45-47.

ettiği bilgiler kesinlik arz etmektedir. Hatta Şîilere göre aklın ve şerîatin bağı mülâzemet ilkesi dediğimiz “كل ما حكم به عقل حكم به شرع” yani “aklın hükmettiği her şeye şeriatta hükmeder” kurala bağlanmıştır. Bu bağlamda akıl hükümlerin net olmadığı durumlarda Şârî'nin mesele hakkında bir hükmünün olduğu kanısına varmaktadır. Aksi durumda hükmün verilmesinin temelinin olmayışı ortaya çıkmaktadır. Yani akıl hakîkî maslahatı ortaya çıkarmakla şerî hükmü elde ettiği gibi şerî hükmü elde etmekle hakîkî maslahatı da ortaya çıkartacaktır.³⁶²

Mutahhari, bu meseleyi dinde maslahata dayanmayan bir emrin mevcut olup olmadığı bağlamında değerlendirmiş ve bu hususa taabbûd açısından bakmaya çalışmıştır. Ona göre taabbûd hikmet veya maslahatını kavramaya gerek kalmaksızın emri yerine getirmektir. Fakat din açısından bu mutlakiyet geçerli değildir. Zira dinin temellerinde hikmet ve maslahattan mahrum hiçbir hüküm yoktur. Bu nedenle İslam âlimleri birbirlerine zıt ve birbirlerini tamamlayıcı (mülazeme) adında iki kural ortaya koymuşlar, akıl neye hükmederse dinin de ona hükmedeceği, din neye hükmederse aklında ona hükmedeceği esasına binâen meseleyi çözüme kavuşturmuşlardır. Yani akıl, hükmü olmayan mesele hakkında kuşkudan arınmış ve şüpheyi mahal vermeyecek bir şekilde hükümdeki maslahatı keşfederse dinen nakil ulaşmamış olsa dahi akıl bu hükmü yerine getirmeye muktedirdir. Burada sadece aranan şart aklın sâlim olması hususudur. Mesela *fıkıhta hâkimin velayeti* meselesi mülazemet bahsi açısından değerlendirilebilir. Yani herhangi bir vasiyet olmadan ve şerî açıdan da kefilî olmadan bir babanın vefatı halinde çocukların durumunun ne olacağı hakkında nass bulunmadığı için çözümsüz kalmaması amacıyla bu gibi meseleler akla havale edilir ve akıl din adına sonuca varır.³⁶³

Verilen bu örneklerin tamamının temelinde kıyas anlayışı yatmaktadır. Kıyasın uygulama sahası tıpkı Şîilerin, aklın işlevi hakkında vurguladıkları şartlardan farklı değildir ve özünde aynı kapıya çıkmaktadır. En nihâyetinde diğer fikhî delillerde olduğu gibi kıyas uygulamasında da amaç zarûrât-ı dîniyye dediğimiz aklı, canı, ırzı, malı ve son olarak dini koruma üzerinde temellenmiştir. Bunlara kısaca maslahat da denilebilir. Yani kıyas esasında bu ilkeleri hedef yaparak hükmü açıkça

³⁶² Mutahhari, *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, s. 47-48.

³⁶³ Murtaza Mutahhari(ö. 1979 m.), *İslam ve Değişim(Zamanın Gereklere)*, çev. Burhanettin Dağ, Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s. 133-137.

bilinmeyen bir meseledeki örtük hükmü ortaya çıkarma işlevini görmektedir. Mesela afyonun hükmünün ne olduğunun zamanında bilinmemesi hükmünün hiçbir zaman olmadığı anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde sigaranın zararlarının bilinmemesine bağlı olarak sigaranın daha evvelinde hükmünün olmadığını söylemek mümkün değildir. Sadece hükmü örtük, gizli kalmaktadır ve bunu açığa çıkarmak da kıyasın işlevi olmaktadır. Ayrıca Şiilerin akla dair yüklediği görevler kıyasın işlevinin aynısıdır.

Akılla bağlantılı olan meselelerin ikincisi ise ahkâmın gereklerinin de hüküm gibi vucûbiyet kabilinden değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ile alakalıdır. Murtaza Mutahhari bu konuya hac ibâdetini ve hac öncesinde bir takım yapılması gereken işlemlerin de hac ibâdetinden dolayı vâcib olup olmadığı meselesini örnek göstermektedir. Benzer şekilde haramlarda da haram eylemin öncüllerinin hükmü de haram yapılıp yapılmadığı konu ile bağlantılı olarak tartışılmıştır. Aynı anda iki zıddın bir arada olamayacağı ilkesinden hareketle emir mâhiyeti gereği birkaç nehyi içinde barındırıp barındırmadığı da tartışma konusudur. Konuyla alakalı diğer bir husus ise yapılması gereken iki vacibin aynı anda yapılmasının mümkün olmadığı durumlarda daha önemli olan emrin uygulanması (vâcibin mukaddimesi) meselesi ve her ikisini de yapmamamız durumunda her ikisinden mi yoksa bir meseleden mi sorumlu olunacağı (terettüp, sıralama önceliği) konusudur. Diğer bir mesele ise bir fiilin iki farklı vecihten hem helâl hem haram olması imkân dâhilinde olup olmadığı (emrin ve nehyin bir arada toplanması) hakkındadır. Yani delîlü'l-akl, kullanımına bağlı olarak berâet(hiçbir yükümlülüğün olmadığı durum), ihtiyât (yükümlülüğe tâbi olmamamız gereken durumlar), tahyîr (çoklu seçeneğin olduğu ve seçimin kişiye bırakıldığı durumlar) ve ıstîshâb (bir meselenin önceki hükmüyle devam etmesi) başlıklı ilkeler etrafında değerlendirilmektedir. Örnek verilirse emzirme dönemindeki bir çocuğun sadece birkaç defa süt emdiği bilinse ve daha sonrasında yetişkinlik dönemine gelmiş bu çocuğun süt emdiği kadının kızı ile evlenmek istemesi durumunda Şiilere göre emmenin miktarına bakılmalıdır. Eğer emme on beş günden fazla değilse veya çocukta et oluşturacak miktarda içilmemişse burada aklî ilkeler gereği istîshâb faktörü geçerlidir ve çocuk ile emziren arasındaki süt akrabalığının olmayışı devamlılık arz etmiştir. Yine abdestin şüpheye düştüğü durumlarda abdestli olduğumuz hükmüne varmamız da istîshab başlığında değerlendirilir. Bunun dışında

içilecek bir sıvının içerisinde alkolü içecek olup olmaması hususunda şüphe olduğunda Şiilere göre burada berâet ilkesi gereği sorumluluk ortadan kalkmaktadır. İki yoldan hangisini seçmemiz gerektiği meselesinde herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız, ayrıca seçmediğimizde de tehlikede kalacağımız durumlarda seçeneklerden istediğimizi seçmek tahyîr açısından değerlendirilmektedir.³⁶⁴

Akıl delilinin yukarıdaki açıklamalarla birlikte bağlantılı olan diğer bir husus evvelde kısmen de olsa bahsetmeye çalıştığımız hüsün-kubuh meselesiyle alakalı olan mevzudur. Sözlükte “حسن” fiilinden türemiş bir mastar olan hüsün kelimesi “güzellik, güzel olmak” anlamlarına gelirken kubuh kelimesi ise “قبح” fiilinden türemiş olup “çirkin olmak, nefreti hak eden şey” anlamına gelmektedir.³⁶⁵ Kur’ân-ı Kerim’de hüsün kelimesi farklı türleriyle toplam iki yüz on dokuz yerde geçmekte olup kubuh kelimesi ise sadece bir ayette³⁶⁶ *makbuhîn* ifadesiyle “kınanmış kimse” anlamında kullanılmıştır.³⁶⁷ İstilahî yönüyle bakıldığında hüsün “akıl ve duygu açısından güzel görünen şey” olarak tarif edilirken kelimenin diğer bir anlamı olarak “insanın gerek bedensel gerekse zihinsel açıdan elde ettiği nimetlerin genel adı” şeklinde de kullanılmaktadır.³⁶⁸ Kubuh kelimesi ise “gözün görmekten çekindiği, nefsin iğrendiği işler” anlamında olup bazı beddualarda ise “uzaklaştırma” anlamında kullanılmıştır.³⁶⁹ Hadislerde ise kabih kelimesine nazaran hüsün kelimesi daha fazla karşımıza çıkarken genel anlamıyla “yaratılıştaki güzellik”, bazılarında “insana ait amellerin güzelliği”, diğer bir takım rivâyetlerde *seyyie*(*kötülük*) kavramının karşısı olarak kullanıldığı görülmektedir.³⁷⁰ Genel anlamda ise hüsünün ve kubuhun dört farklı açıdan anlamları bulunmaktadır. Mesela tam veya noksan açısından kullanıldığı manada ilim güzel cehalet ise çirkinliktir. İkinci olarak amaca münâsip veya uymayan anlamında adalet güzelken zulüm çirkindir. Üçüncü olarak doğallığında bulunan vasfa göre değerlendirilen manasında tatlı güzelken acı

³⁶⁴ Mutahhari, *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*, s. 48-57.

³⁶⁵ İlyas Çelebi, “*Hüsün ve Kubuh*”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 19, s. 59, Muzaffer Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 73.

³⁶⁶ Kasas, 28/42.

³⁶⁷ Abdalbâki, *el-Mucem ’ul Mufehres li Elfaz ’il Kur’an-ı Kerim*, s. 248-251.

³⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 284-286.

³⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 817.

³⁷⁰ Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, s. 60.

çirkindir. Sonuncu olarak ise övmeye veya yermeye layık durumlardır ki bu bağlamda itaat güzelken günah çirkindir.³⁷¹

Mu'tezile'ye göre genel açıdan bakıldığında hüsün ve kubuhun kaynağı aklî temellere dayanmaktadır. Yani bir şeyin hükmü o şeyin varlığından beri mevcuttur ve bu aklen bilinebilirken şeriatsa bu helâli veya haramı açıklamaktadır.³⁷² Onlara göre fiillerin hüsün ve kubuh oluşu bizâtihi eylemlerin kendisine bağlıdır ve bu tür çıkarımlar dinin teşrîinden bağımsız olarak akılla kavranmaktadır.³⁷³ Bir anlamda Mu'tezilenin hüsün ve kubuha dair açıklamaları *ahlaki nesanelcilik*³⁷⁴ adı altında özetlenedebilir. Öte yandan Mu'tezilenin içerisinde de Nazzâm, Câhız gibi âlimler Allah'ın kötü bir fiil işlemeye kâdir olan bir güç ile vasıflandırılmayacağını nitelemekle Kâdî Abdülcebbar ve Cübbâi gibi Mutezilî düşünürlerden farklı düşünmüşlerdir.³⁷⁵ Çünkü onlara göre fiildeki hüsün ve kubuh yapılan fiilin yapıldığı şart ve konuma göre değişiklikler arz etmektedir. Mesela secde etmek eğer Allah'a yapılırsa iyi ve güzelken Allah'ın dışında bir varlığa yapıldığı takdirde çirkin ve hoş olmayan bir nitelik kazanabilir. Sonuç olarak bu gibi bir takım farklılıklar olsa da genel olarak Mu'tezilenin takındığı tavır hüsnün ve kubuhun aklî çıkarımlar neticesinde temellendirileceği, fiilin iyi ve kötü olması ise eylemin uygulandığı şart ve koşullara bağlı kaldığı görüşü ile sabittir.³⁷⁶

Ayrıca Mu'tezilîlerin hüsün-kubuha dair kabul ettikleri bu anlayışın fıkıh usulüne de yansıdığı görülmektedir. Mesela Kâdî Abdülcebbar, haram veya helâlin ancak fiile bağlanmasıyla fiilde hüsün veya kubuh cinsinden bir delâletin olacağını savunmaktadır. Yani örf açısından haram hükmü şahıslara değil şahısların uyguladıkları eylemler üzerinden tespit edilmiştir. Hac ibadetinde ihramlıyken kara avlarının haram, deniz hayvanlarının helâl kılınması³⁷⁷ bu duruma örnek

³⁷¹ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 53-54; Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 73-74.

³⁷² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKBY, İstanbul, 2021, c. 3, s. 310.

³⁷³ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", EÜİFD, Kayseri, 1987, sy. 4, s. 59.

³⁷⁴ Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 80-89.

³⁷⁵ Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c. 2, s. 28.

³⁷⁶ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", s. 62-63.

³⁷⁷ Maide, 5/96.

gösterilebilir.³⁷⁸ Dolayısıyla hüsün ve kubuh anlayışının fıkıh usulüne yansımaları temel olarak şu esaslar ile özetlenebilir: hakkında beyan verilen bir hükmün terk edilmesi caiz olmamaktadır. Çünkü eğer hüküm vârid olmuşsa akıl ona delâlet eder. Diğer bir çıkarım ise güzeli çirkin kabul etmek aslen çirkin olup çirkinini emretmek de aslen çirkindir. Sonuç olarak çirkinlik de güzellik de eylemin özündedir ve Allah'ın çirkinini güzel, güzeli kerîh görmesi câiz değildir. Mu'tezilîlere göre bir şeyin haram veya helâl kılınması eylemin güzelliğine veya çirkinliğinin bizâtihi nedeni değil delâletidir. Son olarak Allah, ancak güzeli (hüsnü) emretmektedir.³⁷⁹ Bu bağlamda Mu'tezile eşyadaki hüsün ve kubuhun bilinmesini üç yönden ele almaktadır. Bunların ilki aklın zaureten vardığı hükümlerdir. Mesela boğulmak üzere olan birisini kurtarmak iyi kurtarmamak kötüdür. İkincisi aklî incelemeler neticesinde varılan yargıdır. Mesela yararı olacak bir eylemi yapmak iyi olarak değerlendirilirken zararı olacak eylemi yapmak kötü olarak kabul edilmektedir. Sonuncusu ise sem' yolu dediğimiz namaz, hac, oruç, zekât gibi ibadetlerdir.³⁸⁰

Eş'arîlere göre fiillerin özünde Şârî, yani Allah'ın emretmesine veya yasaklamasına sebebiyet verecek zatî ve vasfî bir hüsün ve kubuh bulunmamaktadır. Allah eşyaya farz, mübah veya mendup cinsinden emrederse o takdirde eşyada hüsün mevcut olurken haram, kerîh kabilinden bir şeye hüküm vermişse kabîhlik vasfı o zaman eşyaya teallük etmektedir. Başka bir anlatımla Eş'arîlere göre eşyada bizâtihi güzellik ve çirkinlik mefhûmu yoktur. Yani Mu'tezilenin aksine Eş'arîlere göre eylemlerin iyi veya kötü, güzel veya çirkin addedilmesinde belirleyici faktör akıl değil dindir. Bu nedenle eşyanın üzerindeki hüsün ve kubuhu belirleyen de açıklayan da dindir.³⁸¹ Gazzâlî, bu anlayışa biraz daha şerh getirmiş güzel ve çirkin kavramlarının manalarını tam anlamadıkça böyle bir yargıya varılmasının uygun görülmediğini aktarmıştır. Daha sonrasında güzel ve çirkin kavramlarının toplumun üç farklı kesimi tarafından hangi anlamlarda kullanıldığını açıklayarak hüsün ve kubuh kavramlarına yüklenen anlamların tamamının birbirinden değişken olduğunu yani bir eylemin bu nitelemelerle vasıflandırılabilmesi için eylemin hüsün veya

³⁷⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415), *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 120-21.

³⁷⁹ Yüksel Macit, "Mutezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı", (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2000, s. 41-42.

³⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 73-74.

³⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 3, s. 310.

kubuha uygun düşüp düşmediğinin baz alınması gerektiğini savunmuştur. Zira her iki kavram da bulunduğu şartlara göre değişebilmektedir.³⁸²

İmam Mâturîdî ve mezhebinin çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh akıl ve insanın tabiatından olmak üzere iki kısımdan kaynaklanmaktadır. İnsan aklı sayesinde olaylar ve hadiseler üzerindeki güzel ve çirkinini anlayabilmektedir. Yani Eş'arîlerin aksine Mâturîdîlere göre yaratılmış her şeyin özünde bir güzellik ve çirkinlik mevcuttur ve Allah bir şeyi güzel olduğu için emrederken kötü de kötü olduğu için yasaklamaktadır. Bu iki kaynaktan sonuçlanan kanaâtler bazen uyduğu gibi bazen de birbirine zıt olarak görülebilmektedir. Akla dayalı hüsün ve kubuh bedihîdir ve zarûrî olarak bu bilgi akılda mevcuttur. Doğruluk, adalet, zulüm gibi kavramlar bu başlıkta değerlendirilir. Burada koşuldan koşula değişkenlik yoktur. İnsanın tabiatına bağlı güzel-çirkin anlamı ise değişkenlik gösterebilir. Yani aklın ilk bakışta çirkin ve hoş görmediği mevzular olabilir. İşte Mâturîdîlere göre bu durum imtihan vesilesinin gereğidir. Bu ayrımdan sonra mahiyeti yani içeriği açısından da hüsün ve kubuh kendiliğinden güzel ve kendiliğinden çirkin olarak ikiye ayrılmıştır. Yani bu görüşleriyle Mâturîdîler aklın yanın da dinin de bazı emir ve yasaklara yetkin olabileceğini savunmuştur. Bu bağlamda Mâturîdîler görüşleri çerçevesinde hüsün ve kubuhu belirlemede aklın değil Allah'ın yetkin karar verici olduğunu, aklın güzele ve çirkine bizâtihî kaynak olmadığını ancak alet olabileceği fikirleriyle Mu'tezileden farklılaşmış aklı hüsün ve kubhu bilme noktasında bir potansiyel aracı görmeyen ve bu konuda dinin yetkin olduğunu savunan Eş'arîlerden de ayrılarak orta yolu bulmuştur.³⁸³

Şîîlerin nezdinde hüsün kubuh meselesinin ise daha çok Mu'tezîlenin etkisinde kalarak geliştiği söylenebilmektedir.³⁸⁴ Fakat ileride ayrı bir bölüm olarak kısmen değineceğimiz fakat yeri gelmişken bu mesele hakkında düşüncelerini söylememizde fayda olacak Ahbârîlerin görüşü önem arz etmektedir. Ahbârîler usul anlayışlarında kitap ve sünnetten sonra aklı şerî bir hüküm olarak kabul

³⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 74-75; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", s. 67-69; Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 89-102.

³⁸³ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", s. 70-72; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207-210; Yüksel, *Mâturîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 53-58; Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 102-108.

³⁸⁴ Barlak, *Hüsün ve Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 80.

etmemektedirler. Zira onlara göre dînî açıdan bir meselede hükme varırken aklın rehberliğinde ilerlemek doğruya ulaşmaktan ziyade hataya sebep olmaktadır. İbâdetler ve diğer fıkha dair muâmelât, ukubât nazarındaki hükümler vahye ve sünnete dayanmaktadır ve bu meseleleri yalnızca Şârî (Allah, peygamber ve masum imamlar) açıklamaktadır. Yani dinin tek ve yegâne kaynağı nass ve imamlardan nakledilen rivayetlerdir.³⁸⁵ Bu bağlamda akıl dinde yani ilâhî hükümleri tespit etmede bir delil değildir. Öte yandan onlar aklın delil oluşunu ehl-i sünnetin bir icâdı olarak kabul etmektedirler. Hâsılı Ahbârîler şerî kaynakta başvurulabilecek tek mercînin kitap ve sünnet olduğunu, hakkında hüküm bulunamayan mevzularda ise tevakkuf edilmesini savunmaktadırlar.³⁸⁶

İmâmiyyenin Şîî-usûlî geleneğinde ise akılcı yöntem ile şekillenen hüsün-kubuh anlayışı yukarıda da değindiğimiz gibi Mu'tezîlenin etkisinde gelişmiş ve bir nevî Eş'arî anlayışa reddiye niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Mesela Şeyh Müfîd'e göre hüsün ve kubuh akla dayanan iki kavramdır. Ona göre bu iki kavramdan anlaşılması gereken ilk mana varlık için atfedilen sıfatlar olduğudur. Yani kemâl, noksan, ilim, cehalet, iyilik, kötülük gibi zıtlarıyla bilinen kavramlar aklın idrâk ettiği, kesin olan ve tartışmaya mahal olmayan konulardır. Ona göre hüsün ve kubuhan anlaşılması gereken ikinci mânâ ise gerek amaç gerek maslahat ve tabiatı bakımından değerlendirilmesi gereken mânâdır. Bu nedenle hüsün ve kubuh bir anlamda fiillere, bakış açısına ve amaçlara, maslahata ve mefsedete göre değişiklik arz edebilmektedir. Örnek olarak susuzluk anında içki içmek iyi/hüsün bir eylem olarak değerlendirilirken susuzluğun olmadığı durumda içki içmek kabîh/çirkin bir eylem olarak değerlendirilmektedir. Son olarak üçüncü anlaşılması gereken anlam ise aklın hüsün ve kubuhun yapan için medh/övgü-zem/kınama gerektiğidir.³⁸⁷ Bu açıklamalardan yola çıkarak Şîîler açısından hüsün ve kubuhun zâtî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani bazı meselelerde akıl, üzerinde hiç düşünülmeden bir şeyin güzel ve çirkinliğine hükmedebilir. Adalet, emânet, zulüm, cinâyet buna örnektir. Ancak bazen de ihtimaller ve şartlar altında değişkenlik arz eden durumlar vardır.

³⁸⁵ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, Ayışığıkitapları Yayınları, İstanbul, 2000, s. 286-289.

³⁸⁶ Mutahharî, *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, s. 81-87.

³⁸⁷ İmam Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Muallim Ebi Abdillâh El-Ukberî El-Bağdadî, *el-'Akl fî Usûli'd-Din*, Daru'l-Alemiyye, Beyrut, 1992, s. 74-75.

Mesela bir canın kurtuluşu için yalan söylemek bu bağlamda değerlendirilmektedir.³⁸⁸

Şiilerin hüsün ve kubuha dâir ikinci olarak öne sürülen anlayışı Allah'ın “Hâkim” sıfatı gereği hiçbir eylemi sebepsiz, abes yaratmadığı, hiçbir hükmün gereksiz ve başıboş koyulmadığıdır.³⁸⁹ Öte yandan Mu'tezilenin görüşüne yakın olarak Şiilere göre bütün fiiller özünde kesinlikle bir maslahatı, bozukluğu, iyilik veya kötülüğü içerisinde barındırmaktadır.³⁹⁰ Sonuç olarak Şiilere göre aklın bir hususta katî ve tereddütsüz bir şekilde kötü olduğuna kanaat getirdiği bir meseleyi Allah kesinlikle emretmez. Yani müminleri cehenneme, kâfirleri cennete koymak gibi abes olan bir hükme varması Allah'a bunu yapmaktan âciz olduğu için değil Allah'ın âdil olması hasebiyle câiz değildir.³⁹¹

İlk dönem usûlî anlayışının devamında hüsün ve kubuh ahkâm, emir ve nehiy başlıkları dâhilinde incelenmektedir.³⁹² Mesela Şerîf Murtazâ, emrin içeriğine değinirken bunlardan birisinin “emrin hüsün olması” şeklinde dile getirmektedir.³⁹³ Emrin muhâtab olunan kesimlere fayda sağlamak için verildiğini belirten Murtazâ, mükellef kılınan emrin sadece meselenin hâlini gösterdiğini kendisiyle emredilen şeyin hâlini göstermediğini vurgulamaktadır. Zira Şârî, hüsün yapılmasını kubhun ise yapılmamasını emreder. Emirde hikmet vardır ve Şârî'nin kötüyü istemesi câiz değildir. Hüsni emretmesinde aranan bir diğer fayda ise emrin mükellefe görev ve tavsiye olmasıdır.³⁹⁴ Tûsî'de hocası Murtazâ gibi genel olarak hüsün-kubuh meselelerini ayrı bir başlık altında değil konusu geldikçe açıklayarak ve diğer mevzuların altına serpiştirerek açıklamıştır. Mesela Tûsî, hüsün ve kubuhu akıl ekseninde değerlendirerek Allah'ın sadık olduğunu, bu nedenle O'na sıdktan başka bir şeyin çıkmayacağını temele alarak kubhun Allah'a yakışmayacağını iddia etmiştir. Akıllı lütuf olarak kabul eden Tûsî, lütûfu hüsün başlığı altında

³⁸⁸ Muhammed Ebu Zehra(ö. 1974 m.), *İmam Cafer Sadık*, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul, 1992, s. 428-429.

³⁸⁹ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 86-87.

³⁹⁰ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 9-11.

³⁹¹ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 84-86.

³⁹² Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl*, 145.

³⁹³ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, thk. Seyyid Ali Rıza el-Müddedî, Kutsal Razavî İslam Araştırmaları Merkezi, İran, 1978, c. 1, s. 19.

³⁹⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, s. 265.

değerlendirmiş, imamın efdâl olması hususunda aksinin vâki olmasını kabîh olarak değerlendirmiştir.³⁹⁵

Allâme Hillî, nispeten biraz daha toplu bir şekilde bu konuyu işlediği eserinde fiilleri hüsün ve kubuh olarak ikiye ayırmış, bu kavramların manasından kaynaklanan ihtilâfı aktardıktan sonra kendi fikrini açıklayarak fiillerdeki iyiliği, cezâyı gerektirenin ise kubuh olduğunu savunmuştur. Hüsün ve kubuh ona göre üç manada değerlendirilir. Birinci anlamda hüsün ve kubuh fiildeki ve eşyadaki uyuma delâlettir. Eğer uyum varsa buna hüsün, uyum yoksa kubuh denir. Lezzet ve elem bu hususa örnek olarak verilmektedir. İkinci anlamıyla hüsün ve kubuh bir fiilin veya varlığın tam/kâmil-noksan olması açısından değerlendirilmektedir. Eylem/varlık tamsa hüsün, noksansa kabîhtir. İlim ve cehâlet bu anlama örnek olarak verilebilmektedir. Son anlamında ise hüsün ve kubuh, eylemi yapan fâilin övgüyü veya yermeyi hak ettiği durumlar olarak tanımlanabilmektedir. Mezhepler arası tartışmanın ilk ikisinde değil sonuncusunda olduğunu belirten Allâme, bu konuyla ilgili mezheplerin fikirlerini sunduktan sonra onların fikirlerine cevaplar vermiştir. Görüşlerinin Mu'tezile çerçevesi içerisinde şekillendiği bariz görülmektedir. Özetle Allâme, aklî açıdan değerlendirdiği bu meselenin bazı şartlar ve zarûrî hususlar çerçevesinde öz olarak değil de maslahaten değişebileceğini savunmaktadır. Mesela yalan söylemek özü itibariyle kötüdür ama can tehlikesi gibi istisnâî durumlarda maslahat gereği hüsün olur.³⁹⁶ Ayrıca o hüsün ve kubuhun aklî olmasından yola çıkarak ahkâm-ı hamseyi de aklî kriterlere bağlamıştır. Yani bazı şeylerin hükümlerinin akla ihtiyaç duyulmadan nakille bilinmesini Allâme de diğer selefleri gibi kabul etmiştir.³⁹⁷

Şiîler açısından aklın mâhiyeti ve delil olma süreci hakkında yukarıda bahsettiklerimiz sonuç olarak Şiîler tarafından aklın iki açıdan değerlendirilen kısımların ilki olan *Mustekillât-ı Akliye (Müstakil Aklî Delil)* yani aklın bir mesele

³⁹⁵ Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl*, 146-147.

³⁹⁶ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî (ö. 726), *Kâşîfü'l-Fevâid fi Şer'il-Kavâidi'l-'Akâid*, thk. Şeyh Hasan Mekî el-Âmilî, Dârus-Safvet, Beyrut, 1993, s. 245-249.

³⁹⁷ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî (ö. 726), *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl, Dâru'l-Ezvâ, Beyrut, 1986, s. 230-231.

hakkında hüküm koymada şer'e ihtiyaç duymaması³⁹⁸ başlığı altında değerlendirilmiş açıklamalardır. Aslında bir nevî kıyasın bizatihi kendisi olan bu işlemde iki öncül, bir sonuç bulunmaktadır. İşte müstakil aklî delil bu öncüllerin ikisinin de aklî olmasıyla meydana gelmektedir. Mesela adaletin tesis edilmesi aklen iyidir/güzeldir ve mecbûrîdir (Küçük öncül). Aklî açıdan tesisi güzel olan şeyin şerî açıdan icrâsı da gerekmektedir (Büyük öncül). O halde şerî açıdan da adâletin tesîsi/tahkîmi gereklidir/zarûrîdir. (Netice)³⁹⁹ Bu bağlamda vâcib (farz), haram, mendûb, mekrûh ve mubah kavramları da şerî ve aklî olması hasebiyle ikiye ayrılmaktadır. Şârî'in bir işi lüzumlu görmesi vacib-i şerî iken aklın bir işi gerekli görmesi vacib-i aklî olarak isimlendirilmiştir. Şârî'in terkinin istediği emir haram-ı şerî iken terk edilmesi aklen gerekli olana ise haram-ı aklî denilmektedir. Şârî'in yapılmasını hoş gördüğü yapılmamasında beis olmadığı mevzular mendub-u şerî, aynı şartları aklın tespit ettiği hususlar mendub-u aklî olarak görülmüş, aynı mantıktan hareketle Şârî tarafından kerîh görülen ama yapılabilen hususlar da mekrûh-u şerî, aynı tespiti aklın yapması ise mekrûh-ı aklî olarak adlandırılmıştır. Son olarak Şârî'nin yapılıp yapılmamasını insanların tercihinin bıraktığı hususlar mubâh-ı şerî, aklın bu çıkarımı yapması ise mubâh-ı aklî olarak kavramsallaştırılmıştır.⁴⁰⁰

Aklın ikinci kısmı ise *Gayri Müstekillât-ı Akliye (Müstakil Olmayan Aklî Delil)* başlığı altında değerlendirilmektedir. Müstakil olmayan aklî delil aklın ancak şerî bir delil ile hükme varabileceği hususları içeren başlıktır.⁴⁰¹ Yani şekil açısından müstakil aklî delil ile bir farkı olmayan bu hüküm çıkarma işlevinde müstakil aklî delile nazaran farklılık önermelerin mâhiyetleriyle alakalıdır. Müstakil olmayan aklî delilde önermelerde birisi şerîdir. Mesela namaz farzdır (Küçük öncül). Şer'an farz olan bir eylemin mukaddimesi yani öncülü de farz olması gerekir (Büyük öncül). O halde abdest namazın mukaddimesi olması hasebiyle farzdır (Netice).⁴⁰² Bu mesele *mukaddimetü'l-vacib* adı altında incelenmiştir. Bahsi geçen kısımda bazı ibâdetlerin

³⁹⁸ Sadr, *Durûsun fî 'İlmi'l-Usûl*, s. 147.

³⁹⁹ Hayreddin Karaman, "*Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller*", Milletler Arası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 340.

⁴⁰⁰ Nizamettin Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şiî Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 2004, s. 57.

⁴⁰¹ Sadr, *Durûsun fî 'İlmi'l-Usûl*, s. 147-149.

⁴⁰² Karaman, "*Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller*", s. 340-341.

öncülleri mesela hac ibadetinin yapılabilmesi için mesafe kat etmeyi akıl şer'e ihtiyaç duymadan bilebilirken *mukaddimetü's-şer'iyye* dediğimiz namaz kılmak için tahâretin, istikbâl-i kıblenin şart olması gibi aklın bazı meseleleri bilmesi şer'iyata ihtiyaç duyduğu türden konulardır. Yine namaz ile namazgâhta bulunan necaset misali bir şeyin emrinin zıddını gerektirip gerektirmediği meselesi⁴⁰³, gasp edilmiş bir yerde kılınan namaz meselesi örneği gibi emrin ve nehyin bir arada toplanması, son olarak bir şeyin şerî açıdan neyhedilmesinin o şeyi batıl yapıp yapmayacağı meselesi gibi daha birçok mesele, aklın şerî açıdan bir delil olmadan kesin bir çözüme varamayacağı hususlar olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰⁴

4.2.Kıyas Kavramının Anlamı, Delil Oluşu ve Çeşitleri

Kıyas/قياس kelimesi (ق ي س) harflerinin isimleşmiş formu olup sözlükte “ölçme, tesviye ve takdîr etme, eşitlik,⁴⁰⁵ iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etme” anlamlarına gelmektedir.⁴⁰⁶ Takdîr, bir şeyin kendisine benzeyen diğer bir şey ile miktar yönünden benzerliklerini ölçmek (kumaşın metre ile ölçülmesi) anlamında olup tesviye ise karşılaştırılacak olan iki şeyin hem maddî hem de manevî anlamda birbirine eşitlemek, denkleştirmek (fazilet ve takva açısından yapılan kıyaslama) anlamına gelmektedir.⁴⁰⁷ İnsandaki zorunlu olarak sonuca varmak adına aklî süreç esaslarının temelini oluşturan kıyas ilk kez Aristo tarafından sistemli hale getirilmiştir.⁴⁰⁸ Aristo'ya göre kıyas “bazı şeylerin neticeleriyle yola çıkarak sadece bu veriler ışığında başka bir neticenin gerekli olarak ortaya çıkması” şeklinde tanımlamaktadır. Yani kıyas, zihnin önceden edindiği önermelerle zorunlu olarak bir sonuç ortaya çıkarması demektir.⁴⁰⁹ Aristo, bilimsel bilginin elde edilmesinde sanat olarak ifade ettiği kıyası açıklayan ve kıyasın omurgası olarak kabul edilen dedüksüyon (tümdengelim) ve endüksüyon (tümevarım) üzerinde duran ilk kişi

⁴⁰³ Mutahharî, *İslam ve Değişim*(Zamanın Gereklere), s. 236-237.

⁴⁰⁴ Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şii Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi*, s. 73-78.

⁴⁰⁵ Ali Durusoy, “Kıyas”, TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2022, c. 25, s. 524.

⁴⁰⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2017, s.120; Şakir Hanbeli, *Muhtasar Fıkıh Usulü*, çev. Mustafa Yıldırım, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2016, s.115; Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 94; Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, çev. Ahmet Efe, Risale Yayınları, İstanbul, 2019, s. 60.

⁴⁰⁷ Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 60

⁴⁰⁸ Durusoy, “Kıyas”, s. 524

⁴⁰⁹ Aristoteles(ö. 322 m.ö.), *Organon-3(Birinci Analitikler)*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1966, s. 2; Aristoteles(ö. 322 m.ö.), *Organon-5(Topikler)*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1952, s. 1.

olduğundan memnuniyetle bahsetmiştir.⁴¹⁰ İslam mantıkçılarından Gazzalî ise kıyası belli koşullar altında belirli bir biçimde oluşturulan, belirli bir düzen içinde sistemleşmiş ifadeler olarak tarif etmiştir.⁴¹¹ Genel anlamda İslam mantıkçılarının da görüşü bu ifadelerle benzerlik göstermektedir.⁴¹²

Mantık ilminde basit olarak vasıflandırılan bir kıyas işlemi iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelmiş bir çıkarım biçimi olarak teşekkül etmektedir. Mesela “bütün insanlar ölümlüdür” ifadesi büyük önerme, “Ahmet de bir insandır” ifadesi küçük önerme bu ikisinin ortak kavramı insan üzerinden yola çıkarak zihin zarûrî olarak “Ahmet de ölümlüdür” sonucuna varacaktır. Basit kıyasın dışında mantık ilminde kıyas bileşik ve düzensiz kıyas şeklinde üç başlıkta incelenmektedir.⁴¹³

İstilahî anlamı ise kıyas, bir şeyde (asıl) sabit olan hükmün benzerini/illetini aralarındaki ictihâdla sabit olan illet birliği sebebiyle diğer bir şeydeki (fer’de) hükmü rey ve ictihâd neticesi olarak ortaya çıkarmak demektir.⁴¹⁴ Bu bağlamda âlimler kıyası istilahta *tard kıyas* (benzer kıyas) ve *aks kıyas* (zıt kıyas) olmak üzere iki başlıkta incelemişlerdir. Tard kıyas, hükmün illetinin benzerliğinden yola çıkılarak yapılan kıyas iken aks kıyas hükmün illetinin zıtlığından yola çıkarak bilinen bir meselenin hükmünün aksini zıt olan diğer bilinmeyen mesele hakkında uygulanarak sonuca ulaşmak olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁵ Ayrıca kıyas sistematik olarak içerisinde istihsân ve istislah gibi başlıkları da bünyesinde barındıran ve genel ictihâdın bir çeşidi olan “re’y ile ictihâd” kapsamında değerlendirilmiştir.⁴¹⁶

Öte yandan Ehl-i Sünnet fıkıh usûlcülerinin tanımına göre kıyas, hakkında kesin ve açık bir hüküm veya nas bulunmayan bir meselenin neticesini, hakkında açık bir nas (Kur’ân, sünnet, icmâ) bulunan başka bir hükümle illet/sebep

⁴¹⁰ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 46.

⁴¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî(ö. 505), *Mihakkü’n-Nazar*, www.al-mostafa.com, PDF, 2023, s. 3.

⁴¹² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 138.

⁴¹³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 140-184.

⁴¹⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 246; Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, hzr. Abdullah Kahrman, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016, s. 126; Yunus Apaydın, “Kıyas”, TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2022, c. 25, s. 528; Subhi Receb Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Yaşar Çolak-İbrahim Paçacı-Dursun Aygün-Mustafa Baş-Ömer Gülten, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 105-106.

⁴¹⁵ Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 106.

⁴¹⁶ Abdülkadir Şener, “İslâm Hukukunda Re’y ve İctihad”, Makaleler, Tebliğler ve Diğer Yazılar, ed. İsmail Acar, İLVAK Yayınları, İzmir, 2001, s. 76.

benzerliğine bağlı olarak ortaya çıkarmaktır.⁴¹⁷ Mesela Cessâs (ö. 370/981) kıyasın tarifini yapmadan evvel delil ve illet kavramlarının tanımını yapmıştır. İletin hükmün varlığının kendisinin varlığına bağlı olan şey olarak açıklamış, illetin yokluğunun hükmün yokluğu anlamına geleceğini belirtmiştir. Ona göre istidlâl de iki kısımda incelenmektedir. Bunların ilki aklî melekelerle elde edilen bilgi iken ikincisi ise re'yn yani içtihadın devreye girdiği ve en kuvvetli zan ile elde edilen bilgidir. Yapılan bu tanımda bir anlamda kıyasın tarifi olmakla birlikte Cessâs, kıyası da bu bağlamda iki kısımda incelemektedir. İlki hükümde mukâyeseyi gerektiren hakîkî illet üzere olan kıyastır ki bu aklî çıkarımların bir ürünüdür. İkincisi ise aslının hükmü nassa dayanan kıyastır.⁴¹⁸ Genellikle ihtilâfın ortaya çıktığı mesele ise bu son başlıkta incelenen kıyas uygulamasıdır.

Pezdevî, kıyası zâhir bir şekilde mevcut olan nassa dair sığânın aklî çıkarımlar gereği delâlet açısından örneklik teşkil eden bir başka konu ile benzerliğinin bilinmesi olarak tanımlanmaktadır. Fakat bu uygulama ona göre vahiyden veya sünnetten bağımsız değildir. Yani kıyasla elde edilen hükmün öncesinde mevcut olan ortak bağ (illet) mutlaka nassa dayanmalıdır.⁴¹⁹ Buna göre müctehid tarafından ortaya çıkarılan bu hükümler Kur'ân'a ve sünnete dayandırılmış olur. Ayrıca kıyas, fıkıh usulünün bir delili olarak kabul edilse de aksine kıyası sadece bir yöntem olarak kabul edenler de mevcuttur.⁴²⁰ Bu bağlamda kıyasda esas olan ortaya çıkarabilme yani bu durum, *ibâne*, *izhâr* özellikleri olan kıyasın müsbet olmadığı muhır olduğu manasına gelmektedir. Diğer bir söylemle kıyas özü itibariyle şerî bir hükmün doğruluğunu kanıtlamaz bilâkis zaten daha evvelden var olan mevcut hükmü ortaya çıkarmaktadır.⁴²¹

Serahsî (ö. 483/1090) kıyası Kur'ân ve sünnet gibi yakîni (kesin) bilgi içermese de hüccetten saymaktadır. Ayrıca Serahsî'ye göre kıyasın bilinmesindeki

⁴¹⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usulü*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara, 2014, s. 190; Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s.60; Şakir Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 115; Abdülvahhab Hallaf, *İlk Dönem İslam Hukuku- Yasama, Yürütme ve Yargı*, çev. Abdülhadi Timurtaş, Pınar Yayınları, İstanbul, 2006, s. 141.

⁴¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizerâtü'l-Evfâk ve Şunûni'l-İslamiyye, 1994, c. 4, s. 7-10.

⁴¹⁹ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî(ö. 493), *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, literatur.gen.tr, PDF, s. 228.

⁴²⁰ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 120-121.

⁴²¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 246.

ilk aşama onun dil bakımından özelliklerinin bilinmesini gerektirmektedir. Serahsî'ye göre bir kelimenin sığası açısından kastettiği bir anlamı varken bir de delâleti yani işaret etmiş olduğu ikinci diğer bir anlamı daha vardır. Söz gelimi ona göre darb (ضرب) kelimesinin sığası açısından verdiği anlam “herhangi bir tahta parçasını bir cismin üzerine bırakmak” demektir. Fakat delâleti açısından kattığı anlam ise “acı vermek” yani “vurmak” manasındadır. Aynı şekilde kıyas kelimesi de böyledir. Kıyasın lafzen yani sığasındaki anlam ölçmek/takdîr etmek demektir. İşte böylece kıyas, Serahsî'nin anlayışında dilsel açıdan benzerlik arz eden iki durumdan bilinen hükmün hükmü bilinmeyen diğer duruma hamledilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴²²

İmam Şafiî, bugüne kadar ulaşılmış en eski fıkıh usulü kitabı er-Risâle'de⁴²³ kıyası “Kur'an'dan ve sünnetten elde edilen ve bir diğer meselelerle münasip düşen işaretlerden yola çıkarak hüküm aramak/bulmak” olarak tanımlamaktadır. Ona göre kıyas iki yönlüdür. Birincisi, kıyasla elde edilen hükmün aslında nassa uygunluk açısından benzerlik gösteren meseleler olduğu için haramlık ve helâllığe dair açıklayıcı nitelik taşıdığı yönüdür. İkinci yönü ise bir şeye dâir varılan benzerlik meselesi daha çok benzerlik taşıyan husus bulunmadıkça yapılan kıyasın meşruluğunu gösterdiği şeklindedir.⁴²⁴ Ayrıca içtihadı da kıyas ile eş anlamlı⁴²⁵ olarak kabul eden İmam Şafiî, Allah'ın kullarına vermiş olduğu akıl ile değişik meseleler arasındaki farkları veya benzerlikleri görebilme yetisi olarak açıklamıştır. Bu bağlamda eğer sarîh açıdan bir nass yoksa o zaman meselenin doğru olan hükmüne götüren delîl araştırılır ki bu bir nevi kıyas olmaktadır.⁴²⁶ İmam Şafiî, kıyası açıklarken, müslümanların yüz yüze geldiği her olayın İslam'da bir karşılığı olduğunu da vurgulamaktadır. Hukuk ile alakalı ilmi, zâhir ve bâtında gerçekleşen ve sadece zâhirde gerçekleşen ilim olarak ikiye ayıran İmam Şafiî, zâhir ve bâtında gerçekleşen ilmin Allah'tan veya Hz. Peygamber'den gelen bir nass ile sâbit olduğunu vurgulamaktayken ikinci olarak ayırdığı ilmi ise *kıyasla içtihâda*

⁴²² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, çev. Ahmed Kılıçkaya, İ'tisam Yayınları, Ankara, 2020, c. 2, s. 223-227.

⁴²³ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 14.

⁴²⁴ Şafiî, *Er-Risale*, s. 22.

⁴²⁵ Abdülkadir Şener, “İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi”, Makaleler, Tebliğler ve Diğer Yazılar, ed. İsmail Acar, İLVAK Yayınları, İzmir, 2001, s. 131.

⁴²⁶ Şafiî, *Er-Risale*, s. 271-272; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 14-16.

dayanarak açıklamaktadır. İmam Şafî, bu uygulamayı fıkıh âlimlerinin cumhûruna göre değil sadece kıyas metodunu uygulayan kişi için olayın zâhirine göre bağlayıcı olduğunu savunmaktadır. İmam Şafî, böylece kıyası, hâdisenin bir olaya benzeyeni ve birden çok olaya benzeyeni olarak ikiye ayırmakta olup âlimler arası meydana gelen ihtilâfı da birden çok benzeyeni olması hasebiyle ikinci çeşide bağlamakta olup “kıyas” yapılabilmesi için Arapçanın, Kur’ân’ın, sünnetin ve icmâ-ihtilâf edilmiş mevzruların⁴²⁷ iyi bilinmesini şart koşmaktadır. Sonuç olarak İmam Şafî, kıyası yukarıda da tanımını yaptığımız gibi kendisine ait açık bir hükmü bulunmayan meselelerde uygulanan bir metot olduğunu vurgulamıştır.⁴²⁸

Meselenin anlaşılması adına verilen en meşhur ve güzel örnek hamr (şarap) örneğidir. Bilindiği gibi şarap Kur’ân-ı Kerim’de sarîh olarak haram kılınmış bir içecektir.⁴²⁹ Fakat zaman içerisinde insanlar, şarap dışında rakı, bira, votka, viski gibi birçok farklı sahoşluk verici içecekleri tüketmişlerdir ve tüketilen bu içeceklerin hükmünün ne olduğu öğrenilmeye muhtaç bir konu haline gelmiştir. İşte tam bu noktada neticeyi araştıran müçtehid, hükmü merak edilen veya nasta bulunmayan içeceklerle hükmü kesin olan şarap arasında bir bağlantı olup olmadığını araştırmaya çalışır. Bahsettiğimiz bu ortaklık, renk, sıvı, koku, tat veya insanın herhangi bir melekesine tesiri de olabilir. Bu süreçte bir önceki cümlede saydığımız ihtimallerde mantıka aykırı olanlarını birbirinden ayırmaya *tenkihü’l-ille/ menat* denmektedir.⁴³⁰ Ayıklama işlemi sonucunda elde edilen netice bu içeceklerin, şarap gibi sarhoşluk etkisinin olduğudur. Böylece sarhoşluk illetinin/sebebinin şarap ve sayılan diğer içeceklerle ortak noktası oluşundan dolayı rakı, bira, votka ve viski de şarap gibi haram hükmüne tâbî olur. Bunun yanında şibh-i ‘amd (kasıtlı öldürmeye benzeyen öldürme) suçunun, doğrudan öldürme suçuna kıyas edilerek kısas suçunu gerektirmesi,⁴³¹ vasiyet ile mal sahibi olacak kişinin vasîsini öldürmesinin, miras ile mal sahibi olacak kişinin murisini öldürmesiyle mirasından mahrum olması kaidesine kıyas edilerek vasiyetten mahrum edilmesi⁴³² kıyas uygulamasına benzer örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bilindiği gibi cuma ezanı esnasında alışverişin bırakılıp

⁴²⁷ Şener, “İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi”, s. 135-136.

⁴²⁸ Şafî, *Er-Risale*, s. 257-259.

⁴²⁹ Maide, 7/90-91.

⁴³⁰ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s.121.

⁴³¹ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 116.

⁴³² Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 61; Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 123.

camiiye doğru gidilmesi ayette sarîh olarak ifade edilmiştir.⁴³³ Belirtilen emre kıyas edilerek cuma ezanı esnasında kira, nikâh, rehin gibi akitlerde bu yasak altında değerlendirilmektedir.⁴³⁴ Son olarak, tedavi olma ihtiyacının, ayetteki bahsedilen yeme ve içme ihtiyacına kıyas edilerek nafaka yükümlülüğü kapsamında değerlendirilmesi, yetim malının yakılmasının, telef edilmesinin ayetteki yetim malını yememeye dayalı yasağa mukâyese edilerek haram sayılması da kıyas yöntemine örnek gösterilebilmektedir.

Verdiğimiz örneklerimizden anlaşılacağı üzere ve yukarıda da değindiğimiz gibi kıyas bir delilden ziyade doğruyu bulma adına uygulanan bir yöntemdir. Yani diğer bir söylemle kıyas, bilinen bir hükümle, aslında mevcut olan fakat izhar edilmemiş bir hükmü ortaya çıkarmaya denir. Bu nedenle İslam âlimleri kıyas için “*müsbît değil muzhırdır*” tanımını yapmaktadırlar. Bu tanıma anlamak için, bir kara parçasının keşfi misal olarak gösterilebilir. Aslında o kara parçası daha evvelden o bölgede mevcuttur fakat bilinmemektedir. Hâliyle kara parçasının, birisi tarafından keşfi onu var etmeyip sadece varlığını açığa çıkarmaktadır. Kıyasta bu bağlamda değerlendirilebilir. Esasen bu yöntem bir hükmü yeniden veya yoktan ortaya koymaz, sadece varlığın özündeki mevcut olan ve bilinmeyen hükmü açığa çıkarmaktadır.⁴³⁵

Kıyasın rükünleri unsurları dört tanedir. Bunlar, asl, fer’, aslın hükmü ve son olarak da illet olarak sıralanabilir. Asl⁴³⁶ kavramını fıkıh usûlcüleri, mâkisun ‘aleyh veya müşebbihun bih olarak da isimlendirmektedirler.⁴³⁷ Tanımı ise hükmün ne olduğunu açıklayan nass demektir.⁴³⁸ Bir başka deyişle asl, hükmü hakkında sarîh bir şekilde nass veya icmâ bulunan meseleye denir.⁴³⁹ Fer’in diğer adı mâkis ve müşebbeh olup tanımı ise “hükmü bulunmayan ve açıklanmamış meselede *asla* eşdeğerliği kabul edilen şey” demektir. Aslın hükmü başka bir ifade ile “fer’e geçen hüküm” manasındadır. Nasla ortaya konulmuş ve açık bir şekilde belirtilmiş hükmün

⁴³³ Cuma, 62/9.

⁴³⁴ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 123; Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 61-62.

⁴³⁵ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s.122-123.

⁴³⁶ Aslın illetlendirilmesi hususunda bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, c.2, s. 228-235.

⁴³⁷ Hanbelî, *Fıkıh U sulü*, s. 125.

⁴³⁸ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 198.

⁴³⁹ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 70.

fer' içinde uygulanmasıdır.⁴⁴⁰ Son olarak illet ise kıyasın rükünlerinin sonuncusu olup asıl ve fer' arasındaki ortak benzerliği ifade etmektedir. Yani, her iki hâdisi için verilmek istenen hükmün gerekçesidir.⁴⁴¹

Kısaca kıyasın rükünlerine de değindikten sonra kıyasın uygulanamadığı bazı alanlara değinmekte fayda vardır. Bu alanlar yukarıda kıyasın şartları açısından bakıldığında hükümlerin bahsedeceğimiz mevzuların kendisine hâs olmasından kaynaklanmaktadır. Serahsî bu şartları beş başlıkta toplamıştır. Ona göre sıhhatli bir kıyas olması için ilk olarak aslın hükmünün kendisine has olduğunu belirten başka bir nass olmamalıdır. İkinci olarak aslın hükmünün kıyasa müsait olması gerekmektedir. Üçüncü olarak nasla hükmü kesinleşmiş konunun hükmü kesinleşmemiş ve benzer nitelikteki konu ile bizâtihi illet bağının kurulmaması gerekmektedir. Dördüncü şart aslın hükmünün illetlendirildikten sonra değişmemesi gerektiğini belirten Serahsî'ye göre beşinci şart ise nedensellik bağı kurulan nasların bir şeyi iptal edici özelliğinin olmaması gerektiğidir.⁴⁴² Hangi alanlar olduğu ve sayısı hakkında âlimler arasında ihtilâf vaki olsa da bu konular genel olarak hadler, kefâretler, ibâdetler ve ruhsatlar olarak sıralanabilir.⁴⁴³

İşte bu nedenle Sünnî âlimler sahîh nitelikte kabul edilebilecek bir kıyas uygulamasının Kur'ân ve sünnetin emir, nehiy ve genel kaideleriyle bağdaşan ve nass ile uyum içinde olması gerektiği hususunda özen göstermişlerdir. Söz gelimi meni normalde aklî çıkarımlar sonucunda idrârdan daha temiz olmasına rağmen gusûl abdesti için sebep kılınmış, kasten çıkarılması halinde de orucun bozulmasına neden olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde küçük kız çocuğunun idrarının elbiseye bulaşması halinde elbisenin yıkanması emredilirken erkek çocuğunun idrarının bulaşması durumunda su serperek giderilmesi yeterli görülmüş, seferî iken dört rek'atli namazlar ikiye indirilmiş, fakat sabah ve akşam namazının farzında eksiltmeye gidilmemiştir. Namaz, oruca nazaran daha fazla dikkat edilmesi gereken bir ibâdetken hayızlı kadına sadece tutamadığı oruçların kazasından sorumlu kılınmıştır. Hırsızlığın had cezası üç dirhem ile sınırlı tutulmasına rağmen birisinin

⁴⁴⁰ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 125.

⁴⁴¹ Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 94; Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 109.

⁴⁴² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c.2, s. 235.

⁴⁴³ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 133.

bin dirheme yakın parası yağmalandığında veya gasp edildiğinde tam anlamıyla hırsızlık kastı olmadığı için elinin kesilmesine cevaz verilmemiştir. Kazf (zina iftirası) ile yargılanan birisine had cezası uygulanırken bir başkasını küfürle ithâm etme suçu gibi kazftan daha ağır bir suç için had cezası tatbîk edilmemiştir. Cinâyet suçunda iki şahitle yetinilirken cinâyetten daha hafif bir suç olarak kabul edilen zîna suçunda dört şahit aranmıştır. Aynı şekilde her ikisinde de kadının evli olup olmaması mantîken aynıyken kocasından boşanan kadın ile kocası ölen kadının iddeti aynı süre kabul edilmemiş, aynı farklılık hür ve câriye kadınların iddet süreleri içinde geçerliliğini sürdürmüştür. Daha birçok örnek burada zikredilebilir.⁴⁴⁴ Sonuç olarak kıyasın yapılması ancak Şârî'nin o konuda herhangi bir hükmünün olmaması hâlinde meşru olabilir. Zaten yukarıda da değindiğimiz üzere kıyasın görevi din üretmek değil, muzhır yani zaten önceden var olan hükmü ortaya çıkarmaktır.

Kıyas yönteminin istinbât (hüküm çıkarma) işleminde bir delil olması hususunda yöntemin delil olduğunu kabul edenler ve etmeyenler olarak iki temel görüş mevcuttur. Cumhâra/Ehl-i Sünnet'e göre kıyas fıkıh usulünde bir hüccettir ve şerîatin esaslarından birisidir.⁴⁴⁵ Bu iddialarına delil olarak ise Kur'ân'dan, sünnetten, icmâdan ve makulden (akıl delili) deliller getirmişlerdir.

Ehl-i Sünnet usûlcülerinin kıyasın meşruluğu hakkında sundukları delillerden bir tanesi “*Ey akıl sahipleri ibret alın.*”⁴⁴⁶ âyetidir.⁴⁴⁷ Ehl-i sünnet fakîhleri kıyas metodunu, ayetteki “ibret” kavramından çıkarım yaparak açıklamaktadır. Çünkü “ibret almak” ifadesi temelde “bir şeyi benzerine götürmek, ders almak (ittiâz) ve geçmek/aşmak” anlamlarına gelmektedir. Yani, ibret kavramı Ehl-i Sünnet usûlcülerine göre “bir şeyden onun benzeri olan başka bir şeye geçmek/geçirmek” anlamındadır. Bu mana da doğal olarak kıyas metodunun mahiyetine işaret etmektedir. Böylece kıyası kabul eden fıkıhçılara göre ayetin anlamı bir şeyin hükmünü yine aynı onun gibi başka bir şeyi anlamak için uygulamak demektir. Ayrıca bu ayetin iniş sebebi, sözde güçleri ve sağlam kaleleri ile övünen Benî Nâdir Yahudilerinin yaptıkları gibi yapmamayı, onların kibirlenmeleri gibi kibirlenmemeyi

⁴⁴⁴ İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye(ö. 751), 4. *Delil Kıyas*, Karınca Yayınları, İstanbul, 2006, s. 32-42.

⁴⁴⁵ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 63.

⁴⁴⁶ Haşr, 59/2.

⁴⁴⁷ Serahsî, *Usûlü's Serahsî*, c.2, s. 199.

Müslümanlara öğütlemektir. Yani ayet Müslümanlardan, kendi hâllerini ve durumlarını onların hâllerine ve vaziyetlerine kıyas ederek bu hususta dikkatli olmalarını ve aynı duruma düşmeleri hâlinde yine aynı cezaya mâruz kalacaklarına işaret etmektedir. İşte cumhura göre bahsi geçen bu uyarı da sarîh bir şekilde kıyas yapma emredilmiştir.⁴⁴⁸

Kıyas metodunu tamamen bâtil sayan ve bu metodu Allah’a iftira olarak kabul eden Zâhiri mezhebinin⁴⁴⁹ kurucu imamlarından İbn Hazm (ö. 456/1064), *ibret* kavramının, kıyası kabul eden fıkıhçıların verdiği anlamın dışında bir manada anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre “*i’tebiru*” emri “*Kıyas ediniz!*” değil, “*Şaşırmınız, ders alınız!*” demektir. Nitekim İbn Hazm bu konuda لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ “*Kuşkusuz onların kıssalarında akıl sahipleri için bir ibret vardır.*”⁴⁵⁰ ve وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ “*Hayvanlarda da sizin için ibretler vardır. Bağırsaklarındakiler ile kan arasından içenlere hâlis ve içimi kolay süt içiririz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümplerinden şerbet, şıra ve güzel rızık elde edersiniz. Düşünen bir kavim için bunda ibret vardır.*”⁴⁵¹ buyurmaktadır. İbn Hazm’a göre bu ayetlerde, Allah *ibret alma* emrini *ders*, *öğüt alma* anlamında kullanmıştır. Ayrıca İbn Hazm, bu ayetlerin, kıyas metodunu tamamen reddettiğini savunmuştur. Ona göre delil getirilen ayetlerde Allah, sütün haram olduğu halde kan ve necis olan bağırsaktan çıkarıldığını ve insanlara helâl kılındığını, bir meyveden de içki haram olmasına rağmen güzel rızık, şıra ve şerbet elde edildiğini haber vermektedir. Bu misallerden yola çıkarak İbn Hazm, birbirine benzeyen iki şeyin aynı hükmün geçerliliğini bâtil ettiğini ve kıyasın geçersiz olduğunu savunmuştur.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, 63-64; Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 117-118.

⁴⁴⁹ Zâhiriyye’nin kıyası batıl saymasındaki deliller şöyle sıralanabilir: Davud b. Ali’nin hocası Şafii’nin istihsan için batıl kabul ettiği bütün delilleri kıyas için de kabul etmesi, konu ile ilgili ileri sürülen ayetler, Allah’ın bazı ayetlerde kıyasın aksine birbirine benzemeyen meseleleri birleştirmesi, re’yi kıyas olarak kabul etmemeleri ve kıyas uygulamasının ikinci kuşakta ortaya çıktığını ileri sürmeleri sıralanabilir. Bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 117-118.

⁴⁵⁰ Yusuf, 12/11.

⁴⁵¹ Nahl, 16/66-67.

⁴⁵² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456), *Usul-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 67.

Kıyasın geçerliliği hakkında Ehl-i Sünnet fakihlerin göstermiş olduğu başka bir Kur’ânî delil *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا* “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*”⁴⁵³ ayetidir. Cumhur bu ayeti, anlaşmazlığa düşülen ve hakkında nas bulunmayan bir konunun hakkında nass olan diğer bir mevzuyla ilhak edilmesi (katmak) anlamında yorumlamıştır. Bahsi geçen işlem de kıyasın kendisidir.⁴⁵⁴

Son olarak kıyasın meşruluğuna dair gösterilmiş olan diğer bir delil, *قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ* “*De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltir. O, yaratmanın her türüsünü bilir.*”⁴⁵⁵ ayetidir. Cumhura göre Allah, bu ayette müşriklerin gaflete düşmüş bir şekilde, çürümüş haldeki kemikleri kimin dirilteceği⁴⁵⁶ sorusuna cevap vermekte olup bu cevabıyla kıyas yöntemine başvurmuştur. Yani Allah, varlıkların yok olduktan sonra tekrar yaratılmasını, hiç yoktan yaratılmaya kıyas ederek çürümüş kemikleri tekrar diriltmenin hiç yoktan diriltmeye nazaran kendisi için daha kolay bir durum olduğunu ve bu işe elbette ki gücünün yeteceğini vurgulamaktadır.⁴⁵⁷

İbn Hazm, cumhurun aksine bu delile farklı bir açıdan itiraz getirerek kıyasın geçersizliğini savunmuştur. Ona göre *وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ* “*Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah’tır. Böylece onu ölü bir bölgeye sevkeder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır.*”⁴⁵⁸ ayeti kıyasın geçersizliği açısından bariz bir şekilde delil niteliği taşımaktadır. Çünkü insanlar bir kereye mahsus olarak diriltilecektir ve bu hâdisde de karşılığı cennet veya cehennem olan sonsuz hayatın başlangıcının ilk aşamasıdır. Öte yandan bitkiler her sene

⁴⁵³ Nisa, 4/59.

⁴⁵⁴ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 64.

⁴⁵⁵ Yasin, 36/79.

⁴⁵⁶ Yasin, 36/78.

⁴⁵⁷ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 64.

⁴⁵⁸ Fâtır, 35/9.

yeryüzünde tekrar tekrar diriltilir. Böylece iki durumu birbirine kıyas etmek, İbn Hazm'a göre mümkün gözükmemekle beraber bâtil bir tutumdan başka bir şey değildir.⁴⁵⁹

Sünnî usulcüler arasında *Muâz hadîsi* olarak bilinen ve Sünnîlerin re'y ile icithâdın bizzat Hz. Peygamber tarafından emredilip doğrulandığına delil olarak gösterdikleri⁴⁶⁰ rivâyet bulunmaktadır.⁴⁶¹ Hz. Peygamberin, Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken “*Karşına bir mesele ile çıktığında ne diyeceksin?*” sorusuna sırasıyla Kur'ân, sünnet ve son olarak da “*Kendi çabamla üstesinden gelmeye çalışırım.*” cevabı vermesi ve bu cevaba Hz. Peygamberin, oldukça memnun kalması genel olarak rivâyetin özeti niteliğindedir. Cumhur, Muaz b. Cebel'in son cevabını içtihad olarak değerlendirmiş ve kıyası da içtihattan bir parça olarak kabul etmiştir.⁴⁶² Hadisin her ne kadar mürsel, râvîlerinin meçhûl olduğu, Buhârî (ö. 256/870)'de ve Müslim (ö. 261/875)'de zikredilmediği gibi bir takım nedenlerden dolayı tenkit edildiği aktarılmışsa da İmam Şafî *el-Ümm* adlı eserinde bu rivayeti iki defa delil olarak kullanmış ve bu hadisi eserinde ilk defa rivayet eden âlim olarak yerini alırken⁴⁶³, Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Cessâs tarafından da faydalanılmış rivayetler arasında yerini almıştır.⁴⁶⁴

Şîîler bu rivayetin sıhhati hususunda⁴⁶⁵ karşı görüştedirler ve aktarılan rivayetin bâtil olduğunu düşünmektedirler. Hatta bu görüşte olanlar sadece Şîîler olmayıp İbn Hazm da aynı kanattadır.⁴⁶⁶ Rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile onlar, nassın mevcudiyeti yanında kıyasın herhangi bir bağlayıcılığının veya hükmünün olmadığı hususunda ittifak halindedirler. Ayrıca Şîîler Muâz hadisi adı

⁴⁵⁹ İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 69.

⁴⁶⁰ Şener, “*İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad*”, s. 79.

⁴⁶¹ Ömer Korkmaz, “*Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri*”, Eski Yeni Dergisi, Eskişehir, 2020, sy. 42, s. 909.

⁴⁶² Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 64; Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 118.

⁴⁶³ Yusuf Akgül, “*Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi*”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yozgat, 2018, sy. 14, s. 201.

⁴⁶⁴ Korkmaz, “*Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri*”, s. 913-917.

⁴⁶⁵ Hadisin sıhhati hakkındaki tartışmalar ve değerlendirmeler için bkz. Şaban Çiftçi, “*Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü “Muâz Hadisi” Örneği*”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Bolu, 2015, c. 2, sy. 11, s. 55-64; Sema Gül, “*Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili*”, İÜİFD, Iğdır, 2015, sy. 6, s. 182-208; Mehmet Macit Sevgili, “*Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dair Tartışmalar – “Muâz Hadisi Özelinde-*”, SÜİFD, 2018, Sakarya, c. 20, sy. 37, s. 226-240.

⁴⁶⁶ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 121.

altında rivayet ettikleri ve Kur'ân'da, sünnette bulunamamış meselelerde beklenilmesinin (tevakkuf) gerektiğini belirten başka bir rivayeti de ayrıca öne sürmektedirler. Nitekim rivâyetin bu varyantı Şîa açısından bir hâyli önem arz etmektedir. Çünkü Sünnîlerin iddia ettiği şekliye Muâz hadisini kabul etmek hem Şîiler açısından reddedilmiş kıyas anlayışının kabulü demek olup hem de Şîa'nın en temel akidelerinden imâmet anlayışına zarar vermektedir. Çünkü bilindiği gibi Şîilikte imâmet hem nassın kaynağı hem de nassı te'vîl eden makamdır. İmamın bu özelliği doğal olarak herhangi bir kimsenin de içtihadına ve hüküm oluşturmaya engel olmaktadır. Fakat bu rivayet bu hususu tamamen ortadan kaldırmakta ve içtihadı, kıyasa ve re'ye kapı aralamaktadır.⁴⁶⁷

Şîiler, Muâz hadisinin bu şekliyle aktarılan rivâyetini sağlam bir delil olarak kabul etmemiş, aksine haberin mürsel olduğunu ve haber-i vahid olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Haber-i vahidin ise usûl konularında herhangi bir bağlayıcılığı olmadığını savunmuşlardır. Üstelik rivâyeti aktaran râviler de Şîilere göre meçhul râvi vasfındadır.⁴⁶⁸

Şîilere göre Muâz hadisinde geçen re'y lafzı da Ehl-i Sünnet kesimlerince yanlış anlaşılmaktadır. Yani re'yden kastedilen sahabenin kendi görüşü veya içtihadı ile amel etmesi anlamında değil benzeri durumlarda aktarılan bilgilerle amel etme manasında anlaşılmalıdır. Çünkü onlara göre re'y, re'y ile icthad ve kıyas zaten bütünüyle bâtıldır.⁴⁶⁹ Bunun yanında Şîiler, Muâz hadisinin kendi düşüncelerine uyan içeriğini farklı biçimlerle rivâyet etmişlerdir. Mesela onların aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber, "*Sana sorulan davanın neticesini Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde bulamazsan ne yapacaksın?*" sorusuna Muâz b. Cebel, "*Re'yimle (icthadımla) hükme varırım.*"⁴⁷⁰ cevabı üzerinde Hz. Peygamber, "*Hayır! Bana yaz, bana sor! Ben de sana yazarım (cevap veririm)!*" şeklinde itiraz etmiştir. Böylece Muâz b. Cebel, meselelerin çözümünde kıyasa veya herhangi bir ferdi

⁴⁶⁷ Korkmaz, "*Şîi Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri*", s. 910-11.

⁴⁶⁸ Korkmaz, "*Şîi Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri*", s. 918-919.

⁴⁶⁹ Şener, "*İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad*", s. 83.

⁴⁷⁰ İctihad kelimesinin manası üzerinde yoğunlaşan Sünnî âlimlerin bazıları içtihadı kastın re'yden ziyade Kur'an ve sünnete bağlı bir şekilde yapılması gereken kıyas olduğunu, bazıları kelime manasından hareket ederek kastedilenin gayret, çaba olduğunu ve kıyas anlamının mecazen anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Bkz. Akgül, "*Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi*", s. 203-204.

içtiḥâda başvuramayacak ve çözüm bekleyen meseleler hakkında Hz. Peygamber'den konu ile ilgili cevap gelmesini bekleyecektir.⁴⁷¹

Sünnîler Muâz hadisinin dışında Hz. Peygamber'e, babasının yaşlılığından ötürü kendisinin onun yerine vekâleten hac yapıp yapamayacağına dair soru soran birisine Hz. Peygamber'in "*Babanın borcu olsa ve sen ödesen onun borcunu ödemiş olur musun? Öyleyse onun yerine hac yap*" şeklindeki buyruğunu kıyas yönteminin meşruluğuna dair örnek olarak vermektedirler. Bunun yanında Hz. Ömer'in Hz. Peygambere kişinin hanımını öpmesinin orucu bozup bozmayacağına dair sorusuna, Hz. Peygamberin, "*Oruçlu iken ağzını su ile çalkalasan ne olur? Bu da aynı bunun gibi bir durumdur.*"⁴⁷² şeklinde karşılık vermesi, Fezar kabilesinden bir bedevinin hanımının siyâhî bir çocuk doğurmasından dolayı adamın çocuğu kabul etmemesi üzerine, Hz. Peygamber'in bu farklılığın adamın develeri üzerinden misal getirerek, "*Çocuğunda atalarından birisinin damarını çekmiştir.*" şekliyle cevap vermesi, Hz. Peygamberin bizzat kendisinin de kıyas metodunu uyguladığına dair delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁷³

Sahabenin, Hz. Ebubekir'in halîfeliğini namazda imamlık yapmasına kıyas etmeleri, yine sahabenin ortaklaşa hırsızlık yapan bir grubun hepsinin elinin kesilmesine kıyas ederek ortaklaşa adam öldürmeyi de toplu kısas cezasına hükmetmeleri konumuza misal olarak verilmektedir.⁴⁷⁴

Öte yandan Hz. Ebubekir'in "*kelâle*" kavramını çocuk ve babanın dışında kalan mirasçılar olarak te'vil etmesi⁴⁷⁵ örnek verilen başka bir delildir. Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'in itirazına⁴⁷⁶ rağmen fetihlerle kazanılan gelirleri savaşa katılan herkes için eşit dağıtmaya hükmetmesi⁴⁷⁷ kıyasa delil olarak gösterilmiştir.

⁴⁷¹ Korkmaz, "*Şiî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri*", s. 920-922.

⁴⁷² Ebu Davud, Savm, 33.

⁴⁷³ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 64; Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 118; Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 125.

⁴⁷⁴ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 65.

⁴⁷⁵ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 65.

⁴⁷⁶ Hz. Ömer'in itirazının sebebi savaşa katılanların İslam'ı kabul vakitlerinin aynı olmamasından dolayıdır. Nitekim Hz. Ömer'in, Hz. Ebubekir'e, "*Peygambere hicret için ülkesini ve mallarını terk eden bir kişiyi, İslam'a zorla giren bir kişiyle eşit tutma!*" şeklindeki itirazına Hz. Ebubekir, "*Onlar, Allah için Müslüman oldular, ecirleri Allah'a aittir. Dünya ancak bir imtihandır.*" şeklinde bir cevap vererek Hz. Ebubekir kararını değiştirmemiş, kazanılan gelirleri eşit bir şekilde savaşa katılanlara dağıtmıştır. Fakat daha sonra hilafet Hz. Ömer'e geçince bu uygulama değişmiş, Hz. Ömer gelirleri İslam'a girme derecelerine göre dağıtmıştır. Bkz. Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 120.

⁴⁷⁷ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 119.

Ayrıca Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Basra'ya vali olarak atadığı Musa el-Eş'ari'ye, “*Birbirine benzeyen veya yakın olan meseleler varsa onları iyice kavra ve aralarında kıyas et.*” demesi,⁴⁷⁸ kıyasın sahabe nezdinde sürekli başvurulmuş bir yöntem olduğunu göstermektedir.

Cumhura göre kıyas aklen meşrudur. Çünkü onlara göre şerî/dînî hükümlerin hepsi maslahat temeline kurulmuştur. Yani hakkında nas bulunan bir hüküm, hakkında nas bulunmayan fakat kendisine illet yönünden eşit olan başka bir hükümle karşılaştığında, Şârî'in kulları üzerine hüküm koymasının maslahatı gerçekleşmesi için hikmet ve adalet gereği bunların hükmen de birbirine eşit olması gerekmektedir. Nitekim akıl ve beden sağlığının korunması için yalnızca ayette geçen şarabın haram kılınması ve diğer sarhoş etme potansiyeline sahip içeceklerin helal sayılması makul gözükmemektedir.⁴⁷⁹

Kur'ân ve sünnet hüküm açısından sınırlı olurken, insanların yaşamlarında yaptıkları eylemler ve karşılaştıkları meseleler sınırsızdır. Vahyin ve sünnetin tek başına sınırlı ve kısıtlı oldukları halde sınırsız meselelere çâre bulması mümkün değildir. İşte bu nedenle bu tür meselelere çözüm bulabilmek adına hükmü kesin olan meselelerin maslahatındaki illet benzerliklerinden hareketle diğer hükmü bilinmeyen meseleler de çözüme kavuşturulmuştur.

Netice itibarıyla kıyas metodunu şerî hüküm çıkarmada (istinbât) bir yöntem ve hüccet olarak kabul eden cumhurun delillerini oluşturmaktadır. Bunun yanında, kıyası dinin özünden bir metot olarak kabul etmeyen, bâtil sayan ve bu metodu uygulayarak şerî hüküm oluşturmayı Allah'a ve Peygambere'ye iftira olarak kabul eden bir diğer grup vardır. Bunlar Şiîler (Caferiler),⁴⁸⁰ Zâhirîler, Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231), Hâricîler (özellikle İbaziler),⁴⁸¹ Muhaddisler olarak sıralanabilir.⁴⁸² Konumuz gereği Şiîlerin, kıyas hakkındaki görüşlerini ileride işleyeceğiz. Bu nedenle kıyasın delil olmayışı hususunda Zahirîlerden İbn Hazm'ın anlayışına yüzeysel olarak değinmekte fayda olacaktır.

⁴⁷⁸ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 120; Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 65-66.

⁴⁷⁹ Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 120; Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 66.

⁴⁸⁰ Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 96.

⁴⁸¹ Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 96.

⁴⁸² Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 96; Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, 67; Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, s. 117; Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 107.

Kıyası reddedenlerin başında Zâhirî ekolünün kurucularından İbn Hazm gelmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini iki ana çerçevede toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi Kur’ân ve sünnet hukûki anlamda bütün hükümlerini farz, nâfile, mekrûh, mübâh olarak ayırmıştır. Bu nedenle kıyasa gerek yoktur. İkincisi ise kıyas, sonuç olarak aslen bir insan eylemidir ve hiçbir şekilde kusuru ve noksanlığı bulunmayan naslara Şârî’nin müsaadesi ve izni olmadan müdahale edip bir şeyler çıkarmak veya ilave etmektir. Bu da sonuç olarak bâtıldır.⁴⁸³

İbn Hazm’a göre Kur’ân’daki “*Namaz kılınız, zekât veriniz, hac yapınız.*” gibi emirler haddi zatında mücmellik anlamı taşımaktadır. Nitekim bu emirlerden bir açıklama olmadıkça hiç birşey anlaşılamamaktadır. Namazın ne olduğu, kılın derken nasıl kılınacağı veya zekâtın mahiyeti, nasıl verileceği bilinmemektedir. İşte bu bilgisizlik ta ki Hz. Peygamber’in konu ile ilgili açıklamasına kadar devam etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, vefat etmeden önce din hakkındaki bütün hükümleri sarîh bir şekilde açıklamıştır. İnsanın dini anlaması için Kur’ân ve sünnet yeterlidir. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre kişinin kıyas metodunu kullanarak dinde yeni bir hüküm bulma çabası boş ve gereksiz bir çabadır. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi Kur’ân’daki ayetlerin mücmelliği ve hakkında bir şey bilmeyişimiz kıyas edebilmek için gereken aslî hükmün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle kıyas metodu daha başından itibaren temeli olmayan bir yöntemdir.⁴⁸⁴

İbn Hazm ve kıyası şiddetle reddeden diğer gruplar, nasların ta’lîlini de kabul etmemektedirler. Onlara göre Kur’ân veya sünnetteki bir nassın sarîh bir illete bağlı olduğuna dair net ve kesin bir kanıt veya delil bulunmadıkça o nassı ta’lîl etmek geçersiz ve bâtıl olur.⁴⁸⁵ Yani Sünnîler, nasların ya ibâresi ile ya da işareti ile bir şeyi bildirdiğini savunurken Zâhirîler, nasların sadece ibareyle bir şeyi bildirdiğini savunmaktadırlar.⁴⁸⁶

İbn Hazm ve onun gibi düşünen grupların konu ile alakalı Kur’ân’dan getirdikleri delillerden ilki مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ “*Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik*

⁴⁸³ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 197.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 68-69.

⁴⁸⁵ Şener, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 96.

⁴⁸⁶ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 197.

bırakmadık.”⁴⁸⁷ ayetidir. Bu ayete göre Allah, gelmiş geçmiş bütün gerekli ve ihtiyaç duyulacak hükümleri ihtivâ etmiş bir kitap ve bu hükümleri açıklayan bir peygamber göndermiştir. Binâenaleyh kıyasa ihtiyaç kalmamıştır.⁴⁸⁸ Serahsî bu ayeti kıyasın meşruluğuna dair delil olarak sunmuş, bu ayetten kâinattaki tüm eşyanın/varlığın mahiyetinin ve hikmetinin ya açıkça ya işaret edilerek ya da delâletinde olduğu şekliyle yorumlamıştır.⁴⁸⁹ Fakat burada değinmemiz gereken bir husus vardır. Kur’ân’da hiçbir şeyin eksik bırakılmaması dinin genel esasları itibariyledir, detayları bakımından değildir. Yani Kur’ân’daki şerî ve dînî (inançsal açıdan) normlar veya kurallar genellilik ilkesine göre kurulmuş olup hayatın her şartına veya en ince ayrıntısına kadar açıklama yapılmamıştır. Bu durum aslında bilâkis kendi içtihadımızla amel edebilme imkânını da bize vermektedir.

İbn Hazm’ın kıyasın meşru olmadığına dair gösterdiği diğer deliller ise sırasıyla “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.*”⁴⁹⁰, “*Hiç şüphesiz zan, haktan hiçbir şekilde müstağni kılınmaz.*”⁴⁹¹, “*Siz hiçbir şeyi bilmezken, analarınızın karnından sizi çıkaran O’dur. Siz hiçbir şey bilmezsiniz.*”⁴⁹², “*Bilmediğinizi size öğreten O’dur.*”⁴⁹³, “*De ki: Rabbim sadece açık ve gizli fenalıkları, günahı, haksız yere tecavüzü, hakkında hiçbir şey indirmedığı şeyi Allah’a ortak koşmanızı, Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.*”⁴⁹⁴ ayetleridir.

İbn Hazm, yukarıda verdiğimiz ayetleri kanıt olarak göstererek kıyasın sadece bir zandan (kesin bilgi olmayan) ibâret olduğunu, bu yüzden onunla amel etmenin veya hüküm koymanın katî suretle yasaklandığını savunmaktadır.⁴⁹⁵ Üstelik İbn Hazm’a göre Allah, bu ayetler ışığında bize üzerinde bilginimizin olmadığı ve bize bildirmediği konular hakkında konuşmayı haram kılmıştır ve kıyas denilen yöntem de bu kategoride değerlendirilmelidir.⁴⁹⁶ Üstelik İbn Hazm, kıyasın aklen de meşru olmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre kıyas, fakihlerin zandan yola çıkarak

⁴⁸⁷ En’am, 6/38.

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 69-70.

⁴⁸⁹ Serahsî, *Usûlü’s Serahsî*, c. 2, s. 191.

⁴⁹⁰ İsra, 17/36.

⁴⁹¹ Necm, 53/28.

⁴⁹² Nahl, 16/78.

⁴⁹³ Bakara, 1/151.

⁴⁹⁴ Araf, 7/148.

⁴⁹⁵ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, 68.

⁴⁹⁶ İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 70.

sapmasına, birbirlerinden oldukça farklı düşünmesine ve bundan dolayı aralarında birçok gereksiz ihtilâfa, çelişkiye, zıtlığa ve ayrılığa sebep olmaktadır. Hâlbuki Allah, dininde çelişki ve tearuzun olmadığını sarîh ayetlerle ortaya koymaktadır.⁴⁹⁷ Muhtemelen İbn Hazm, burada aklın iyi ve güzeli öğütlediği kötü ve çirkin şeyden de men ettiği genellemesinden yola çıkarak kişiyi yoldan saptıran, gereksiz ihtilâfa ve anlaşmazlığa sokan şeylerin çirkin olduğunu ve aklında bu nedenle kıyası meşru görmediğini savunmuştur.

Kıyası tanımayarak nasların ta'lîlini kabul etmeyen Zâhirîlerin birçok meselede yanlışlıklarını söylemek mümkündür. Özellikle kendi yöntemleriyle vardıkları sonuçlar akla ve mantığa uyuşmamaktadır. Mesela Zâhirîler, insan idrarının hakkında nas olduğu için necis olduğunu domuz idrarının ise hakkında nas bulunmadığı için necis olmadığını, aynı yöntemle köpeğin salyasının pis ve idrarının temiz olduğunu savunmaktadır.⁴⁹⁸ Ayrıca, hadiste adı geçmeyen mallarda faizin olmayacağı, Ramazan orucunda keffâreti gerektiren eylemin sadece rivâyette geçtiği üzere cinsî münâsebet olduğu, Radâ'nın/sütkardeşliğinin gerçekleşmesi için memeyi bizzat emmenin şart olduğu, zıharda söylenen lafızların yalnızca rivâyetle sınırlı kalması ve daha birçok mesele hakkında Zâhirîler, kıyası reddettikleri için cumhurdan tamamen farklı hükümlere varmışlardır.⁴⁹⁹

Son olarak konunun özüne dönüldüğünde fıkıh usulünde kıyas dört kısma ayrılmaktadır. Bunların ilki aslın hükmünün illetinin fer'e uygulandığında daha kuvvetli ve daha te'sirli bir hâl almasıdır ki buna *kıyas-ı evlâ* veya *evlâ kıyas* denmektedir.⁵⁰⁰ Mesela Kur'ân'da "*Anne babanıza öf demeyin!*"⁵⁰¹ buyurmaktadır. Anneye veya babaya uygulanan şiddet, dayak gibi uygulamalar "*öf*" demekten daha ağırdır. O halde kıyas gereği, anneye veya babaya dayak ve şiddette haram kabul edilmektedir. Diğer bir kısmın adı ise eşdeğer kıyastır. Aslın illeti ile hükmü araştırılan fer'in illetinin aynı olmasına *kıyas-ı müsâvi* denmektedir. Şarabın haramlığına kıyas edilerek bira, votka, viski gibi diğer sarhoşluk etkisi oluşturan

⁴⁹⁷ Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 69-70.

⁴⁹⁸ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulüne Giriş*, s. 198.

⁴⁹⁹ Said el-Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 347-354.

⁵⁰⁰ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 213.

⁵⁰¹ İsra, 17/23.

içkilerin de haram sayılması, vârisini öldüren birisinin mirastan mahrum edilişinin vâsîsini öldüren kişiye kıyas edilerek kâtilin vasiyetten mahrum edilmesi, cuma ezanı sırasında alışverişin haramlığına, yine aynı vakitte yapılan nikâh, kira, rehin gibi akitleri kıyas edilerek haram sayılması bu kıyas çeşidi kapsamında değerlendirilmektedir. Aslın hükmünün illeti başka bir fer’de daha yüzeysel ve hafif bir şekilde kullanılıyorsa bu tür kıyasa da *kıyas-ı ednâ* denmektedir. Mesela kımız, nebiz gibi sarhoşluk etkisi veren içeceklerin haram oluşu bu türden kıyasa örnektir. Her ne kadar bu sayılanlar haram olsa da yasak ayetteki şarabın haramlığı kadar lafzî açıdan katî değildir. Yine aynı şekilde ribe’l-fadl konusunda buğdayın haramlığının rivayette geçtiği için elmanın haramlığına göre daha kuvvetli olması başlığımıza örnek olarak verilebilmektedir.⁵⁰²

⁵⁰² Zuhaylî, *Fıkıh Usulü*, s. 92; Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 123-125.

İKİNCİ BÖLÜM

AKLIN Şİİ FIKHINDA DELİL OLUŞ SÜRECİ ve İLK DÖNEM Şİİ FIKIH USULCÜLERİNİN AKIL-KIYAS ANLAYIŞLARI

1. Aklın Delil Olma Aşamasında Şîi Fıkına Sirâyeti

1.1. Ahbârîlik ve Fıkıhta Tekdüze Anlayış Dönemi

Ahbârîlik/Ahbârîyye, etimolojik açıdan *haber* sözcüğünün çoğulu olan *ahbâr* kelimesinden türemiş olup ıstılâhî anlamıyla gerek itikâdî gerek fikhî bütün meselelerde nakli ve rivâyetleri esas alan ve sadece konu ile alakalı haberleri dinin kaynağı olarak gören kesimi ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰³ Bir başka söylemle Ahbârîlik, İmâmiyye’de dinî bilgiyi edinmede yalnızca imamlardan gelen haberleri ve rivâyetleri esas alan, bu bağlamda kıyas, içtihat, istihsan gibi hiçbir aklî yönetimi dinin teşriinde esas almayan ve reddeden topluluğun ortak adı olarak tanımlanabilir.⁵⁰⁴

Ahbârîliğin temel felsefesini anlayabilmek için doğal olarak imâmet anlayışını, imamın otoritesinin kaynağını ve ortaya çıkan gaybet anlayışını incelemek gerekir ki çalışmamızın birinci bölümünde bu kavramlara, bahsettiğimiz hususların anlam kapalılığına neden olmaması için değinmeye ve açıklık getirmeye çalışmıştık. Özellikle büyük gaybet döneminde dördüncü sefir es-Samarri’nin vefatı İmâmiyye’nin liderlik anlayışında ciddi değişimlere neden olmuştur. Çünkü imamlar ve sefirler hayattayken tüm dinî meseleler bu iki makam tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Binâenaleyh, Şîilikteki düşünce sistemlerinin özellikle imamlar ve sefirler döneminden sonra ortaya çıkması bu bağlamda değerlendirilebilir.⁵⁰⁵ Artık gayb halindeki imamdan herhangi bir bilginin gelemediği ve günümüze kadar da

⁵⁰³ Metin Yurdağür, “Ahbârîyye”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, s. 490.

⁵⁰⁴ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 64; İbrahim Kutluay, *Şîa’da Hadis Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2020, s. 47; İskender Tanış, “İmamiyye Şîası’nda Ahbarîlik ve Usulîlik Ayırışması”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, 2023, c. 16, sy. 1, s. 332; Samire Hasanova Aydın, “H. 5. Asur Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, Yakın Doğu Üni. İslam Teknikleri Merkezi Dergisi, 2021, c. 7, sy. 1, s. 143; İbrahim Quliyev, “Fiqh Elminin Metodoligiyası ve Hədisşünaslıqla Olan Əlaqəsi(Şiə Məzhəbi Kontekstində)”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2019, c. 6, sy. 3, s. 1786.

⁵⁰⁵ Kutluay, *Şîa’da Hadis Usûlü*, 48.

varlığını sürdüren bir gaybet dönemi başlamış, imamlardan kalan boşluğu doldurmak ulemânın vazifesi olmuştur. Yani küçük gaybetteki niyâbet-i hâssa (imamın özel temsilcisi) görevini sefirler üstelenmişken, artık bu dönemden sonra imamın genel temsilcisi (niyâbet-i âmme) görevi adı altında bu süreci ilim ve adalet şartı kaydıyla ulemâ yürütmüştür.⁵⁰⁶ Yani imam ile sürekli bağlantı içinde olduğu temeli baz alınarak fikhın dinamik bir sistem içerisinde olmasına hâcet duyulmamış, sahîh haber veya rivâyet hüküm koymada tek ve yetkin bir rol oynamıştır. Bu süreç ileride daha da sistemleşmiş ve Ahbarîlik bir ekol halini alarak kurumsallaşmıştır.⁵⁰⁷

Özellikle büyük gaybetin başlangıcı ile Şîî âlimlerinin iki türlü tavır takındıklarını görebilmekteyiz. Bunlardan ilki sadece imamdan gelen ahabâra/hadislere itimat ederek habere bağlı kalmak, ikincisi ise yeni ve cevapsız meselelere çözüm getirmek adına içtihadı başvurmadır ki bu anlayış ileride Usûlîlik olarak karşımıza çıkacaktır. İlk anlayışın, gaybetin başlangıç dönemlerinde baskın bir rol üstlendiğini söyleyebilmekteyiz. Çünkü o dönemdeki genel kanaat Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olmadığı, yalnız imamlar tarafından anlaşılabilirdiği kanısındır. Hatta bazı kesimlere göre bu nedenden dolayı yegâne delil de sünnettir.⁵⁰⁸ Bu nedenle aklın ilkeleri ile sonuca varma gayreti imamdan gelen haberi ikinci plana atacağı sebebiyle, kişiyi bâtil ve yanlış bir yola sokacaktır. Aslında ahabârî anlayışın baskın olmasındaki diğer bir asıl sebep de imamın gaybet hâlinin çok kısa süreceği düşüncesi idi. Yani kısa süre zarfında imamdan kalan haberin fikhın meselelerine yeteceği tavrı ilk dönemde oldukça ön plandadır.⁵⁰⁹

Eserler tahlil edildiğinde, *Ahbârî* kavramının ilk olarak Şehristânî tarafından kullanıldığı söylenilebilir. Daha sonraları *Muhaddisûn*, *Ehlü'l-hadîs*, *Ashâbu'l-hadîs*, *Mukkalide*, *Haşevîyye*, *Zâhiriyye* olarak da isimlendirilen bu grup⁵¹⁰ Şîî fikhında hicrî üçüncü asrın ilk dönemine kadar sadece haberi esas alan bir anlayışı devam ettirmiştir. Fikhın hiçbir istidlâlinde akla veya içtihadı yer vermeyen bu grup da iki başlıkta incelenmektedir. Birinci grup hadisleri ahlaki ve psikolojik açıdan değerlendiren, tüm incelikleriyle tahlil edebilmiş, karşısına çıkan her rivâyeti fikhî

⁵⁰⁶ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 47-49.

⁵⁰⁷ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 67; Yurdagür, “*Ahbârîyye*”, s. 490.

⁵⁰⁸ Tanış, “*İmâmîyye Şîası'nda Ahbarîlik ve Usulîlik Ayrışması*”, s. 334.

⁵⁰⁹ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 49.

⁵¹⁰ Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 71; Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 47.

açından kabul etmemiş, hadislerin işaret ettiği noktalardan usûl açısından bir takım esaslar çıkarmışlardır. Onlar fıkıh ile hadisi bir kabul etmiş, ayrıca fıkıh kitabı yazmamışlardır. Hadisleri yeri geldiğinde senetli bazen de senetsiz olarak aktaran bu grubun başlıca âlimleri Muhammed Yakûb el-Küleynî, Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Velîd(ö. 343), Muhammed b. Ali b. Hâbeveyh Kummî es-Sadûk(ö. 381/991) olarak sayılabilmektedir.⁵¹¹ Özellikle saydığımız bu âlimlerin *Kütüb-ü Erba'a* olarak adlandırılan ve daha sonraları oluşturulmuş *el-Usûlû'l-erba'u mie* olarak da isimlendirilen dört yüz asıl adı verilen külliyâtların oluşumunda büyük etkileri vardır.⁵¹² Usûlün tekil formundaki *asıl* olarak adlandırılmış yazım türleri, hadis yazılarından daha farklı bir şekil olarak herhangi bir imamın fikhî açıdan bir takım ferî (nikâh, mîras gibi) meseleler hakkında yazılmış kitaplar olarak değerlendirilebilir.⁵¹³ Diğer kesim ise karşılıklarına çıkan bütün rivayetleri herhangi bir cerh ve ta'dil yöntemine sokmaksızın kabul etmiş ve fikhî bu hadislerin üzerine binâ etmişlerdir. Ebu'l-Huseyn en-Nâşî ve Abdullah b. Vasîf(ö. 366) gibi âlimler bu kısımda zikredilebilir.⁵¹⁴

Ahbarîlik, kronolojik açıdan bakıldığında dönemsel olarak *İlk Dönem Ahbârîliği* ve *Yeni Ahbârîlik* olarak iki kısımda incelenmektedir.⁵¹⁵ Yeni Ahbârîlik özellikle Safevîler döneminde kurulmuş olması ve Şîî fıkıh usulünün olgunlaşma döneminin özelliğini anlattığından mütevellit bu döneme değinmeyeceğiz. Ahbarîleri bu konuma getiren en önemli özellik içtihadı haram saymalarıdır. Bu durum da doğal olarak fıkıhta tekdüze bir anlayışın oluşmasına neden olmuştur. Ahbârîlerde fikhî açıdan delil Kur'an ve sünnet olarak hatta bazılarında sadece sünnet olarak kabul edilmekte olup *Dört Yüz Asıl* olarak adlandırdıkları eserler onların en önemli kaynağını teşkil etmektedir. Zanna dayalı şerî hükümleri elde etmeyi caiz görmezler. Toplumu mâsum imamların mükallidi olarak kabul eden Ahbârîler, dine ve fıkha bakış açıları gereği imamın varlığı ile gaybet halini farklı görmemektedirler. Yani gaybet halinde müçtehid fetvâ veremez. Fetvâ verebilme şartını yalnızca Arap dilinin bilinmesi kaydının yanında Ahbârîlere göre rey ile haber çelişmesi durumunda haber

⁵¹¹ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlû*, s. 50.

⁵¹² Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, Klâsik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 187-193.

⁵¹³ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 56.

⁵¹⁴ Karaman, "*Şîa'da Fıkıh Usûlû ve Şer'i Deliller*", s. 326.

⁵¹⁵ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlû*, s. 48-49; Tanış, "*İmamiyye Şîası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması*", s. 335-336.

esas alınmalıdır. Bunun yanında müteşâbih ayetler delil teşkil etmemektedir. Yani Kur’ân’ın zâhirini anlamak caiz değildir. Hükümü anlama ve ortaya çıkarmada imama danışmak vaciptir ve içtihatı isâbet de yanılı da günah kabul edilmektedir. O nedenle hükümü tespit etme amacıyla âlimler arası hadis danışılması caizdir. Fakat Ahbârîler, bunun dışında hadisi anlama noktasında nahiv, sarf, mantık ve kelâm ilimlerini bilmeyi vacip görmemesinin yanında müçtehide itaati farz olarak değerlendirmemektedirler. Berâet-i asliyye ve istishâb uygulamalarını kesinlikle kabul etmeyen Ahbârîler, tevakkufu caiz görmektedir.⁵¹⁶ Küleynî, Şeyh Saduk gibi şahsiyetler Ahbârîliğin ilk döneminin öncü âlimlerinden kabul edilmektedir.⁵¹⁷

1.2. Usûlî Anlayış ve Şîî Fıkıhına Rasyonelliğin/Akılcılığın Girişi

Usûlîlik, etimolojik olarak asl/اصل kelimesinin çoğulu “usûl” kelimesinin çoğul hâliyle oluşturulmuş bir ekolün adıdır. Istılâhî anlamda ise usûlîlik, İmâmiyye’nin gaybetinden sonra gerek kelâmî, daha çok ise fikhî meselelerde sonuca ulaşma noktasında akli rehber edinen ve içtihadı rivayetleri anlama noktasında bir istidlâl yöntemi olarak kullanan kesimi ifade eden bir kavramdır. Aktarılan bilgilere göre on ikinci asra kadar yazılan eserlerde pek fazla bahsedilmeyen usûlî kavramı daha sonraları Ahbârî tartışmalarında yaygınlaşmaya başlamıştır.⁵¹⁸ Ayrıca bu grubun temsilcilerine, akla dayalı bir yöntem benimsedikleri için *Aklî Ekol*, görüşleriyle daha ziyade fıkıh usulüne tesirlerinden mütevellit *Müctehidûn* kavramı ile tabir de edilmektedirler.⁵¹⁹

Tam olarak ne zaman ortaya çıktığı ve sistemleştiği kestirilemese de usûlî anlayış, ilk kez hicri dördüncü yüzyılın ilk yarılarında Mu’tezîlenin rasyonel bakış yönteminden etkilenen Nevbahtî ailesi tarafından desteklenmiş ve temsil edilmiştir.⁵²⁰ Aslında sürecin işleyişi baz alındığında usûlî yönteminin başlangıç tarihinin daha da geriye gittiği söylenilebilir. Hatta fıkıh usûlü alanında yazım faaliyetleri ilk olarak İmam Muhammed Bâkır ve oğlu İmam Câfer es-Sâdık’ın

⁵¹⁶ Abdullah es-Semâhicî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev. İbrahim Kutluay, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, s. 137-153; Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 77; Kutluay, *Şîa’da Hadîs Usûlü*, s. 50-53.

⁵¹⁷ Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 78-85.

⁵¹⁸ Mustafa Öz, “Usûliyye”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, c. 42, s. 214.

⁵¹⁹ Kutluay, *Şîa’da Hadîs Usûlü*, s. 53-54.

⁵²⁰ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004, s. 13.

zamanında başladığı söylenebilir. Her ne kadar eseri günümüze kadar ulaşamamış olsa da bu iki imamın talebesi olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)'in *Risâle fi'l-Elfâz* adlı eseri ilk yazılmış Şîî usûl eseri olması açısından önem arz etmektedir.⁵²¹ Özellikle ilk gaybet döneminde hicrî üçüncü asır ilâ dördüncü asrın büyük bir kısmında fıkıhta içtihâda dair usûlî tarzda bakış açılarının başladığını söylemek mümkündür. Mesela *kadimeyn* olarak adlandırılan ve bu dönemin öncüleri olarak karşımıza çıkan, kıyas metodunu savundukları için Ahbârîler'in ciddi eleştirilerine maruz kalan İbn Ebî 'Akîl ve İbn Cüneyd (ö. 381/991) her ne kadar benimsediği yöntemle döneminde parlak bir başarı sergileyememiş olsalar da⁵²² fıkıh ve hadis arasında bir ayrım yapmış, Kur'ân ve hadisler üzerinde aklî metotlar temele alarak hükümler ortaya çıkarmışlardır.⁵²³ Daha sonrasında *kelamcılar dönemi* olarak adlandırılan bu süreç, İbn Cüneyd'in talabesi Şeyh Müfid ile başlamış ve dönemin zirve ekolleri arasında yerini almıştır. *Kelamcılar okulu* olarak bilinen bu düşünce sistemi, rivâyete dair kurulmuş fıkıhın etkisini öncelikle zayıflatmış daha sonrasında ise neredeyse tarihe karıştırmıştır.⁵²⁴

Usûlîliğin gaybetten sonra çıkması kanaatimize göre gayet tabîî bir durumdur. Zira özellikle gaybet sürecinin uzaması akabinde önü durdurlamayan bir takım problemlerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Başlangıçta imamdan geldiği kabul edilen haberler sefirler döneminin sonu ve büyük gaybetin başlamasıyla birlikte her ne kadar ilk asırlarda yeterli olarak kabul edildiyse de daha sonrasında bazı toplumsal sebeplerden dolayı artık salt rivayete dayalı ve akıldan uzak bir fıkıh anlayışından çıkmak zorunda kalınmıştır. Bu sebeplerden bir tanesi ve belki de en önemlisi toplumun tarihsel açıdan nassın ilk dönemlerine yabancılaşması veya uzaklaşması olarak zikredilebilir. Çünkü kısa süreceği düşünülen gaybetin tahmin edilenden fazla sürmesi, şerî açıdan hükümlerin netliğini kaybetmesine, bazı meselelerin sadece rivayetlerden elde edilen bilgilerle anlaşılamamasına neden olmuştur. Şîa, bu türden güncel ve cevap bekleyen meselelere çözümler sunabilmek adına aklı temel alan ve kendi anlayışları

⁵²¹ Quliyev, “*Fıqh Elminin Metodologiyası ve Hədisşünaslıqla Olan Əlaqəsi (Şiə Məzhəbi Kontekstində)*”, s. 1790.

⁵²² Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 54.

⁵²³ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 18-23; Karaman, “*Şîa'da Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller*”, s. 326-327.

⁵²⁴ Hayreddin Karaman, “*Caferiyye*”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. 7, s. 5.

çerçevesinde şekillendirecekleri fıkıh ve fıkıh usûlü sistemini meydana getirmiştir. Bu dönemin önde gelen âlimlerinin benimsedikleri vasıf, hayatın değişen ahvâline yetersiz kalan ahbârın yerine aklî metotlar ile neticeye varmak olmuştur.⁵²⁵ Aslında genel bir açıdan mevzu incelendiğinde ahbârî-usûlî ayrışımının Ehl-i Sünnet kanadındaki hadis-rey ekolü arasındaki ayrışmaya benzediği göze çarpmaktadır. Nitekim rey ekolü de süreç içerisinde haberin yetemediği konulara çözüm arayışı için ortaya çıkmış ve hadis ekolünün karşısında yer almıştır. Yani toplumsal ihtiyaçlar aklın işlevselliğinin sorunların çözümünde kullanılmasını gerekli kılmıştır.

Usûlîlik hakkında yukarıda yaptığımız genel açıklama aslında ekolün özelliklerini de bizlere yansıtmaktadır. Özellikle ictihâdı tercihe bağlı olarak vâcib görmeleri, icmâ ve aklî aslî delillerden saymaları, zann üzerine şerî deliller ile hükümler ortaya çıkarmaları usûlî okulun önemli niteliklerindendir. Bunun yanında rivâyetleri sahîh ve zayıf olmanın dışında hasen ve müvessâk olarak dört başlıkta inceleyen Usûlîler, toplumu müçtehitler ve mukallitler olarak ikiye ayırmış, hükmü yalnızca müçtehitlerin verebileceği şartını koşmuşlardır. Usûlîlerin, haber ve rey çeliştiğinde reye göre hükme varmayı temel felsefeleri görmeleri onların akla verdiği önemi gösteren ayrı bir özelliktir. Te'vile açık hadislerle de hükme varılabilmesini câiz gören bu akılcı ekol zayıf hadislerle bile müstehab veya mekrûh kabilinden hükümler verilebilmesinde sakınca görmemiş, müçtehidin ölümüyle fetvâlarına olan itibarın sona erdiğini savunmuş, haberin içeriğinde olmayan bir konuda sadece aklî yöntemle sonuca ulaşmayı esas almıştır. Ayrıca akâid esaslarını Kur'ân ve hadisten salt bir biçimde referans alarak oluşturmayı caiz görmemenin yanında haber-i vahid bir rivâyet üzerine fıkıh usulü ilkelerini kurmayı kabul etmemişlerdir. Müçtehidin taklîdini kabul etmeyen Usûlîler, gaybet zamanındaki bütün ulemânın müçtehid sınıfında olduğunu savunmuşlar, felsefî bir takım ilimlerin öğrenilmesini vâcib olarak kabul etmişlerdir.⁵²⁶ Sonuç olarak özetle Usûlîlerde akıl üzerinde temellenmiş fıkıh anlayışı ekol açısından vazgeçilmez bir hususu teşkil etmektedir.

Usûlîliğin, Şîa fıkıhına ve kelâmına tesirinde bilindiği gibi en önemli etken mezhebin özellikle Mu'tezile ile etkileşimi olmuştur. Zira Usûlîliğin kurucusu

⁵²⁵ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 86.

⁵²⁶ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, s. 54; Semâhicî, *“İmâmiyye Şîası'nda İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”*, s. 137-153.

konumundaki Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif Murtazâ'nın dönemlerinde Mu'tezîlî kelamcılardan ders almaları Mu'tezile'nin etkisine dair dikkate değer bir delil teşkil etmektedir. Ayrıca Büveyhîlerin Şîî ulemâyı desteklemesi, Şîîlerin bu denli derin bir fikir değişikliği sürecini sağlam ve sağlıklı bir şekilde atlatmaları hususunda en mühim siyâsî sebebi olarak görülebilmektedir. Bu süreçle bağlantılı olarak imâmet, gaybet gibi meselelere dair duyulan şüphelere Mu'tezile'nin akıl felsefesi ile cevap verilmiş ve Şîî esaslar aklî temeller üzerine kurulmuştur.⁵²⁷ Yani Şîîliğin kelâmî ve fikhî meselelerde Mu'tezile aracılığıyla akla yönelmesinin başlangıçta en önemli sebebi mezhebin gaybet konusundaki çıkmazıdır. Çünkü zaten on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölmesi ve geriye bıraktığı bir halefinin mevcut olup olmaması gibi tartışmalar Şîâ'yı birçok fırkaya ayırmıştı. Eğer gaybet mevzusunda da habere dayalı bir anlayışın sürdürülmesi halinde bu tefrika daha da artacak, belki de bir vakit sonra Şîâ denen bir mezhep tamamen ortadan kalkacaktır.⁵²⁸

Gaybet konusu, yukarıda da değindiğimiz gibi akıl delilinin Şîîliğe sirâyeti hususunda çok önem arz etmektedir. Aslında bu husus Ahbârî dönemde de tartışma konusu olmuş ve bu mevzu hakkında aktarılan haberlerin yanında aklî esaslarla da gaybet ayrıca rasyonel zeminde açıklanmaya çalışılmıştır. Mesela Şeyh Sadûk, bir Ahbârî olmasına rağmen imamın gizlenişini Hz. Peygamber'in mağaradaki gizlenişine benzetmiştir. Ona göre bu durum nasıl Hz. Peygamber'in peygamberlik vasfını zedelemiyorsa aynı şekilde imamın da gizlenmesi onun imamlığına hâlel getirmeyecektir.⁵²⁹ Bu örnekte açık bir şekilde gaybete dair oluşturulmuş aklî bir çıkarımın sonucu olarak görülmektedir.

Usûlî dönemi aklî uygulamalara da benzeri örnekler görülebilmektedir. Söz gelimi Şeyh Müfid, Hasan el-Askerî'nin kendisinden sonra halef bırakmasındaki gizliliğiyle alakalı olarak, bu durumun örfen gayet doğal olduğunu, geçmişteki pek çok yöneticinin bu uygulamayı tatbik ettiğini söyleyerek imam tarafından takınılan bu tavrı savunmuştur. Ayrıca Müfid, bu imamın doğumunun gizlenmesini Hz.

⁵²⁷ Uyar, *İmâmiyye Şîâsî'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 89-93.

⁵²⁸ Hasan Basri Demirel, "Erken Dönem Şîâ-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri", *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2021, c. 3, sy. 1, s. 83.

⁵²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyyh el-Kummî Şeyh Saduk(ö. 381), *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, thk. Hüseyin El-Âlâmî, El-Âlâmî Yayınları Vakfı, Beyrut, 1991, s. 56-58.

Musâ'nın Kur'ân'da anlatılan firavundan saklanması durumu ile bağdaştırmış bir anlamda iki meseleyi benzerlik açısından mukâyese etmiştir. Yine bu bağlamda Hz. İbrâhim'in annesi tarafından nemrutun zulmünden kurtarılmasını bu duruma örnek gösteren Müfid, aklî çıkarımları burada açık bir şekilde kullanmıştır.⁵³⁰ İmamın amcası Ca'fer'in imamlığa layık olmadığını, yiğeni mehdînin makamını elde etmek için yiğenin doğumunu ve imamlığını inkâr etme girişimde bulunduğunu aktarmış ve bu hususu yine Kur'ân'dan Hz. Yusuf ve kardeşlerini örnek göstererek aklî zemine oturtmuştur. Nitekim onlarda bir peygamberin çocukları olmalarına rağmen kardeşleri Hz. Yusuf'a haksızlık etmişlerdir ve aynı durum imam için de geçerlidir. Üstelik Müfid, imamın amcası Ca'fer'in bu çabasını Ebu Leheb'in şirk içindeki tavrına benzeterek ikisi arasındaki kendince kurduğu bu benzerliği mukâyese etmiştir.⁵³¹

Askerî'nin annesine olan vasiyetinde mehdîden bahsetmediğine dair yapılan itirazlara Müfid, neden olarak Abbâsî yönetiminin zorbalığını delil olarak öne sürmüş ve bu durumun aklen zarûrî olması gerektiğini savunmuştur.⁵³² Mehdînin gizlenmesini, diğer imamların takiyye yaptıklarını son imamın ise diğerlerinden daha farklı bir vazifesinin olmasına bağlamış ve bu gizliliği makul görmüştür.⁵³³ Yine akıl perspektifinde imâmet anlayışını delillendirmeye çalışan müellifimiz beklenen mehdînin ömrünün uzun oluşunu Hz. Âdem ve Hz. Nûh'un ömürleri ile kıyaslamış, Selmân-ı Fârisî'nin yedi yüz yıla yakın bir yaşam sürdüğünü aktarmış ve bu mevzunun aklî ilkeler gereği garipsenemeyeceğini delillendirmeye çalışmıştır.⁵³⁴ İmamın görevini yerine getirmede bizâtihi varlığının gerekmediğini, vekîl olarak bıraktığı kesimin bu vazifeyi üstlendiğini savunan Müfid, bu şartlar altında imamın gaybetini aklen caiz görmüştür.⁵³⁵

⁵³⁰ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413), *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, thk. Şeyh Faris el-Hassûn, 1000. Anniversary International Congress of Sheikh Mofeed, alfeker.net, 1992, s. 53-60.

⁵³¹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, s. 61-67; Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, c. 10, sy. 1, s. 184-188.

⁵³² Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, 69-72.

⁵³³ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, 73-75.

⁵³⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, 91-103.

⁵³⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Aşer fi'l-Ğaybe*, 105-107; Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, s. 188-193.

İmâmetin gerekliliğine dair açıklamalarını da aklî temeller üzerine kurmaya çalışan Müfid, bu mecbûriyeti rivâyetlerden ziyade lütuf ve maslahat bağlamında aklî açıdan değerlendirmeyi faydalı bulmuştur. Müfid, bu bağlamda imâmeti bir lütuf olarak, lütufu da Allah'ın hikmeti gereği bir gereklilik olarak görmüş ve imâmetin nübüvvet gibi zarûrî olduğunu aklî açıdan temellendirmiştir. Aynı şekilde Müfid'in öğrencisi Murtazâ da bu fikirdedir.⁵³⁶ İmamın ismet sıfatını da peygamberlik bağlamında inceleyen Müfid, korunmuşluk sıfatını Allah'ın bir lütufu olarak görmüştür. İsmetin, imamda gerekliliğini birkaç yönden inceleyen müellifimiz ilk olarak imamın hata yapmasının caiz olması halinde o hatayı düzeltecek başka bir imamın olması gerektiğini savunmuştur. Buradan çıkarılacak anlam Müfid'e göre hiçbir zaman aralığının imamsız veya onun vekillerinden boş kalmadığı mantığı esâsıdır. İkinci olarak ona göre imam hata işlerse bu durumda imamın inkâr edilip edilmemesi hususu gündeme gelecektir. İmamı inkâr toplumdaki konumunu zedelerken, onu inkâr etmeme de zulme ortak olmak demektir. Bu nedenle Müfid bu meselenin imkânsızlığını dile getirmiştir. Yani şerîatın teminini sağlama açısından imamın mâsum olmayışı şerîatında eksik veya fazla olması anlamına gelecektir ki bu muhâldir.⁵³⁷

Sonuç olarak imâmet ve gaybet ile başlayan aklın delil kabul edilme süreci içtihâda da yansımış, günümüzde de bu eğilimin sonucu velâyet-i fakih anlayışıyla taçlanmış ve meşrûlaştırılmıştır. Öte yandan yukarıda da yer yer değindiğimiz gibi aklın ve rasyonelliğin girmediği hiçbir anlayış devam edememektedir. Bu duruma en önemli örneklerden bir tanesi Zahîrîliktir. Dönemin ihtiyaçlarına cevap veremeyecek şekilde sistemleştirilmiş bu mezhep zaman içinde mensupları tarafından da değişim süreci geçirmemiş ve çok az mensûbu hariç tarihin tozlu raflarında unutulup gitmiştir. İşte aynı akıbetin yaşanmaması ve Şîa'nın devamlılığı adına rasyonellik bakımından bu reform gerekli görülmüş ve öyle de olmuştur. Fakat bu köklü değişiklik Sünnîlere ve diğer anlayışlara nazaran daha geç dönemde gerçekleştiği

⁵³⁶ Ahmet Bardak, “Şeyh Müfid'in en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye Eserindeki İ'tikâdî Görüşleri”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2022, sy. 29, s. 26.

⁵³⁷ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî el-Ukberî (ö. 413), en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye, thk. Rızâ el-Muhtârî, 1000. Anniversary International Congresses of (SHEIKH MOFEED), alfeke.net, 1992, s. 39-45; Habib Kartaloğlu, “Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, c. 15, sy. 31, s. 52-53.

için her ne kadar Şîîler kabul etmese de Mu'tezîlenin ve Sünnîlerin tesiri onların özellikle fıkıh usûlü anlayışlarında bariz bir şekilde görülmektedir. Şimdi de bu hususa odaklanılacak ve özellikle kıyasa dair açık bir kabul olmasa da fıkıh usûlünün nerdeyse her kısmında akıl temelinde hareket ediliği, mezhepsel taassûbiyetlerden olsa gerek kıyasa dair sert eleştiriler altında meselelerin çözümü için kapalı bir biçimde de olsa mecbûren kıyasın kapısını çalacaklarına şahit olacağız.

2. Klasik Dönem Şîî Fıkıh Usûlcülerin Akıl ve Kıyas Anlayışları

2.1. Şeyh Müfîd'in Akıl ve Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış

2.1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî el-Ukberî olan Şeyh Müfîd, her ne kadar itibar edilmeyen rivâyetlerde hicrî 333 veya 336 gibi yıllarda doğduğuna dair aktarımlar olsa da kabul edilen görüşe göre hicrî 338 yılında bugün Bağdat'ın kuzeyinde yer alan ve Ukberâ/Ekbera ismi verilen bir şehrin Sukya-i İbn-i Basrî adındaki bir köyünde doğmuştur. Muhammed isminin kendisine babası tarafından verildiği rivayet edilmektedir.⁵³⁸ Künyesi Ebu Abdullah'tır. Babası Vâsıt'taki İmamî muallimlerindendir ve güneydeki Arap topluluklarından Benî Hârîs b. Kâ'b kabilesine mensuptur. Bu nedenle Şeyh Müfîd, "İbnü'l-Muâllim" olarak da bilinmektedir. Bu saydıklarımızın dışında "Şeyhu'r-Râfızâ", "Âlimu's-Şîa", "Mealimu'l-Azâim" diğer bilinen lakapları ve künyeleridir.⁵³⁹ Ricâl bilimcisi Neccâşî (ö. 450/1058) Müfîd'in nesebini rivâyetlere göre ilk Arapça konuşan ve Hz. Hûd'un torunu olarak da kabul edilen Yâren b. Kahtan'a kadar uzatmıştır. Haccâc tarafından şehit edilen tabînden Saîd b. Cübeyr'in torunu olduğu da aktarılmaktadır. Rivâyetlere göre müellifimize "Şeyh Müfîd" ismini ise hocaları Ali b. İsâ er-Rummâni (ö. 384/994) ve Kadî Abdülcebbâr tarafından kendileriyle yapmış olduğu ilmî tartışmalar sonucu yine hocaları tarafından verilmiştir. Bazı rivayetlerde bu lakabın Sünnîlerce kendisine verildiği de aktarılmıştır. Öğrencisi Tûsî, *el-Fihrist* adlı eserinde onu Alevîlerin önderi olarak

⁵³⁸ Kerim Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, Alulbeyt Yayınları(Almanya), Berlin, 2007, c. 1, s. 55-57.

⁵³⁹ Müfîd'in künye ve lakapları hakkındaki detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, s. 61-68.

tanıtmıştır. Aktarılanlara göre mehdîden birçok kez tuğra-ı şerif denilen bir makam temsili ile ödüllendirilmiştir.⁵⁴⁰

Yaşamının ilk yıllarında babası tarafından eğitim gören Müfid, yaklaşık on yaşlarında dönemin bilim merkezi olarak kabul edilen Bağdat'a yolculuk etmiş, şehrin yakınlarındaki Kerh'e yerleşmiş, oradaki Mansur Camii'nde hadis derslerine katılmıştır. Bu nedenle kendisine Kerhî de denilmektedir. Öte yandan Ahmed b. Velîd el-Kummî, İbnü'l-Cüneyd, Şeyh Sadûk gibi bir takım hocalardan da hadis dersleri alarak Kum hadis ekolüne vâkıf olmanın yanında Ca'fer b. Muhammed el-Kaleveyh el-Kummî'den fıkıh, Ebu'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Varrâk'tan da kelâm dersleri almıştır. Sadece Şîî keliması değil aynı zamanda Rummânî ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi âlimlerden de Mu'tezîle kelâmını ve felsefesini tahsîl etmiştir.⁵⁴¹ Ayrıca saydıklarımızın dışında İbnü'l-Cüneyd, Ebü'l-Ceyş el-Belhî (ö. 368/978), Ebû Yâsir, En-Nâşî el-Asgar (ö. 366/976), el-Mercubânî (ö. 384/994), İbnü'l-Ciâbî (ö. 355/965), İbnü's-Semmâk (ö. 344/954) gibi isimler de Müfid'in hocaları arasındadır.⁵⁴² Hatta aktarılanlara göre ilmî kabiliyeti vesilesiyle yetmişe yakın hocaları arasından beş yaşında Ebu İlyas'tan, yedi yaşlarında hocası İbnü's-Semmâk'tan haber rivayet etmeye başlamıştır.⁵⁴³ Kısa zamanda zekâsı ve ilmî kimliğiyle adından söz ettiren Müfid, Bağdat'ta geniş ilim halkaları oluşturmuş, dînî ilimlerdeki edindiği birikimlerle etrafına birçok efrâdı çekebilmeyi başarmıştır.⁵⁴⁴ Diğer mezheplerin mensuplarıyla da birçok kez ilmî tartışma ve münakaşa içerisinde girmiştir.⁵⁴⁵

Müfid'in mezhebine getirmiş olduğu fikrî yenilikler, kendisinin farklı mezheplere mensup hocalardan ders almasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla mensubu olduğu ekolün birçok âlimi tarafından takdir toplayan ve İmâmîyye'nin öcülerinden

⁵⁴⁰ Avni İlhan, “Şeyh Müfid”, TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2020, c. 31, s. 500; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Muallim Ebi Abdullah El-Ukberî (ö. 413), *el-irşâd(On İki İmamın Hayatı)*, çev. Davud Duman, İmam Rıza Dergâhı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 15-21, 24; Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 55-57; Kartaloğlu, “Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı”, s. 45-47; Tanış, “İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması”, s. 342-343.

⁵⁴¹ İlhan, “Şeyh Müfid”, s. 500.

⁵⁴² Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 79-98.

⁵⁴³ Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 56.

⁵⁴⁴ Şeyh Müfid'in ilim tahsil ettiği hocalarının detayı listesi için bkz. Şeyh Müfid, *el-irşâd(On İki İmamın Hayatı)*, s. 25-28; Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 58-59.

⁵⁴⁵ Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 115-129.

olarak kabul edilen Şeyh Müfid, çok sağlam bir İmâmî itikâda sahip olmasının yanında oldukça donanımlı kimliği ile de tanınmaktadır. Bu nedenle hayatının büyük bir bölümünü İmâmiyye'ye gelen eleştirilere cevap vermekle değerlendirmiştir. Hatta mezhebini yaymak adına birçok beldeye seychatler gerçekleştirmiş, elde ettiği gelirlerin birçoğunu öğrenci yetiştirmekte harcamıştır. Fakat Müfid'in Şîî anlayışına dair fikirleri ve yenilikleri sadece kendi gayretleriyle değil, büyük oranda arkasına almış olduğu Büveyhîlerin siyâsî desteği ile geniş kitlelere yayılmasında en önemli faktör olarak kabul edilmiştir. Büveyhîlerin Müfid'e desteklerinin arkasında ise onun Şîîlerdeki "imamsız yönetimin meşru olmadığına" dair görüşe takındığı menfî tavır da yatmaktadır.⁵⁴⁶ Gelenekçilerle, döneminin Nevbahtî anlayışını derinlemesine incelemiş olan Müfid, muhtemelen taassupçu kimliğinden dolayı rasyonellik açısından Bağdat Mutezîlesi'nden büyük oranda faydalanmış olmasına rağmen Şîa ile Mu'tezile arasında çok keskin farkların olduğunu iddia etmiştir. Peygamberlerin hatalarını kabul etmeleri (sehv'un-nebî), habere dayalı anlayışları, fiillerin yaratılması, bedâ, ricât, gaybet gibi fikirlerinden dolayı hocalarının görüşlerini ağır bir şekilde tenkide tabi tutmuş, aklın vahye muhtaç olduğunu söylemesinin yanında salt rivayete dayalı bir imanı da sahîh bir inanç olarak görmemiştir.⁵⁴⁷

Hayatının son kısımlarında sürgün edilen Müfid, aktarılan bilgilere göre Ramazan ayı hicrî 413'te vefat etmiştir. Cenazesi Eşnan adındaki bir mahallede talebesi Seyyid Murtezâ imamlığında, Sünnî-Şîî yaklaşık seksen bin kişinin katıldığı cenaze namazını müteakiben hocası Ce'fer b. Muhammed b. Kavleviye'nin yanına defnedilmiştir. Öte yandan Hâtıb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü'n-Nakîb gibi Sünnîler de ölümünden duyduğu memnuniyeti itiraf etmişlerdir.⁵⁴⁸ Ardında iki yüz ciavarında eser, Şerif Murtezâ ve Şeyh Tûsî başta olmak üzere⁵⁴⁹ yetiştirmiş olduğu birçok öğrenci bırakan Müfid'in yazmış olduğu eserler, *Evâilü'l-Makâlât*, en-

⁵⁴⁶ Şeyh Müfid'in sistemleştirdiği Usûlî anlayışın arka planındaki siyasi ve tarihî sebeplerin detayları için bkz. Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 15-31.

⁵⁴⁷ İlhan, "Şeyh Müfid", s. 500-501; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, c. 13, sy. 24, s. 200-210; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 23-25.

⁵⁴⁸ Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 61.

⁵⁴⁹ Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 98-115.

Nüktetü'l-İ'tikâdiyye, el-İrşâd, el-İhtisâs, el-Mukniâ, el-Fusûsu'l-Aşere fi'l-Ğaybe ve et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkıh olarak zikredilebilir.⁵⁵⁰

2.1.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

Şeyh Müfid'in yazdığı *et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkıh* adlı eseri Şîilerin günümüze kadar ulaşmış ilk fıkıh usulü kitabıdır.⁵⁵¹ Bu eser küçük hacimli ve muhtasar bir eser olduğu için Şeyh Müfid'in özelde akıl ve kıyas anlayışını genelde fıkıh usulü anlayışını sadece bu bölüme hâs olarak bütüncül bir şekilde ele alacağız. Böylece uygulamada aklî işleyiş sürecini sistemli ve düzenli bir şekilde biçimlendiren⁵⁵² Şeyh Müfid'in, hem Şîa'nın usule dair görüşleri yüzeysel de olsa daha belirgin olacak hem de müellifimizin akıl anlayışını daha belirgin bir şekilde anlamış olacağız.

Aklın kısımlarını açıklamadan ve kendi açısından tarifini yapmadan evvel lügat manasına değinen Şeyh Müfid, birçok tarifi olsa da akıl kavramını kişiyi sağduyuya, öze, esas olana ileten, her türlü tehlikeye bağlı ithâmlara karşı koruyan bir şey olmasının yanında insana has yeti olarak tanımlamaktadır. İnsana özgü olan akledebilme yetisi olarak da tanımlanabilen temyiz (seçicilik) gücünün insana hâs olduğu anlamına da gelmektedir. Şeyh Müfid'e göre akıl, bir şeyi sahip olduğu sıfatlarla birlikte iyi-kötü, tam-eksik oluşunun ve bunların dışında o şeyin keyfiyet bakımından herhangi bir özelliğinin bilinmesine yardımcı araç olarak açıklamaktadır. İstilah açısından bakıldığında ise Şeyh Müfid aklın tarifi hakkında ihtilâflar olduğunu belirtse de genel olarak kabul edilen tanımın “delillerin sağlam işlemesi açısından zarûri bilgilerin bilinmesini gerekli kılan eğilim” olduğunu belirtmektedir. Yani akıl, insana gerekli olan bilgilerin, meselenin çözümü açısından iki durumdan birisinin imkânsızlığının bilinmesi olarak da tanımlanabilir. Aklın zatı gereği mücerred (soyut) ve cevher olduğuna dair görüşünü aktaran Müfid, akli müstakil bir hüccet (delil) olarak görmemektedir. Fakat sonuç olarak Şeyh Müfid, akıl hususundaki ihtilâflara rağmen aklın diğer tüm canlılardan farklı olarak insana verilmiş temyiz ve

⁵⁵⁰ İlhan, “Şeyh Müfid”, s. 500; Eserleri hakkındaki ayrıntılar için bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd(On İki İmamın Hayatı)*, s. 29-30; Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, s. 129-169; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s.

⁵⁵¹ Karaman, “Caferiyye”, s. 6.

⁵⁵² Aydın, “H. 5. Asır Ceferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, s. 154.

anlayış gücü, fikrî ve amelî eylemlerle bağlantılı olan her şeyi açığa çıkardığı hususunda ittifak olduğunu belirtmiştir.⁵⁵³

Müfid, yukarıdaki açıklamalardan hareket ederek akli amelî ve nazari akıl olarak ikiye ayırmaktadır. Amelî akıl bir eylemin yapılmasını gerektiren çıkarımla bağlantılıyken nazari akıl ise uygulamadan ziyâde bilmeyi gerektiren akli çıkarımlar olarak tanımlanmaktadır. Nazari akıl, muteber yolla gelmiş şerî bir hükmün, diğer bir farz hükümle bağlantısı olduğu tespit edildiğinde bu bağlantının varılan akli sonuçlar neticesinde kesin bir hükme ulaşması anlamına gelmektedir. Şerî hükümler arası oluşan alâkayı akli esaslar belirlemekle birlikte ulaşılan sonuçlar müstakildir. Amelî akıl ise Müfid, şerî hükümden istenilen eylemin yapılmasını gerekli kılan ve yapılması istenilen eylemin iyi-kötü olduğunu kavrayabilen yeti olarak tanımlamaktadır.⁵⁵⁴ Ayrıca amelî akıl insanın cüzî ihtiyaçlarından hâsıl olan gereksinimleri umumî amaçlara ulaştırmayı hedeflerken nazari akıl ise küllî görüşler üzerine kurulmakta olup bu genel fikirleri cüzîyâta aktarmayı amaçlamaktadır.⁵⁵⁵ Ayrıca şunu söylemek gerekir ki amelî aklın, vahyin yardımı olmadan sonuca varması söz konusu olamaz. Zira sonuç olarak akıl hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) bağlamında yargıda bulunur ve bu olağandır. Ancak vahiy yardımı olmadan şerî hükme varması mümkün değildir.⁵⁵⁶

Mesela Müfid'e göre insanın öncelikli olarak ilk vazifesi sahip olduğu akli melekesi gereği Allah'ı bilmesi ve kayıtsız iman etmesidir. Yani bir anlamda başkalarından görerek inanma olarak da tanımlayabileceğimiz pasif akıl Müfid'in perspektifinde pek anlam ifade etmemekte ve iman olarak kabul edilememektedir.⁵⁵⁷ Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi her ne kadar akıl imanı elde etmede tek ve yetkin vasıf kabul edilse de Müfid'in kelâm anlayışının sistemine oturttuğu aklın bu kabiliyetini kullanabilmesi için vahiy olmazsa olmaz bir konumdur.⁵⁵⁸ Aslında Şiîler için vahiy bir anlamda imâmetin meşruluğu için de vazgeçilmez bir meseledir.

⁵⁵³ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 71.

⁵⁵⁴ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 77.

⁵⁵⁵ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 71-72.

⁵⁵⁶ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usûli'd-Dîn*, s. 78-79; Aydın, "H. 5. Asır Ceferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili", s. 156.

⁵⁵⁷ Martin J. McDermott, "Al-Mufid's Concept of Kalam: A Comprative Approach", *FALSAFEH*, 2008, c. 36, sy. 3, s. 106.

⁵⁵⁸ Şeyh Müfid, *Eva'ilü'l Makalat*, s. 14-15; McDermott, "Al-Mufid's Concept of Kalam: A Comprative Approach", s. 106.

İşte bu nedenle imamın gerekliliğini Kur’ân, sünnet, icmâ ve akıl açısından kanıtlamaya çalışan Müfid, imâmeti aklî yönden iki izahla gerekçelendirmeye çalışmıştır. İlki ümmetin dinî-dünyevî mükellefiyet vazifelerini imamsız yerine getiremeyeceği, ikincisi ise Allah’ın imkânsız bir farz kılmayacağı çıkarımlarıdır. Ona göre öne sürülen bu aklî izahların sonucu bir imamın gerekliliğini ortaya koymaktadır.⁵⁵⁹

Şeyh Müfid şer’î ahkâmın (hükümlerin) aslını üç kısımda toplayıp bunları Kur’ân, Hz. Peygamber’in sünneti ve Hz. Peygamber’den sonra gelmiş imamların söylediği sözler olarak sıralamaktadır. Bir diğer yazısında şer’î hükümleri dörde ayırıp dördüncü delili akıl olarak belirtmişse⁵⁶⁰ de Müfid şer’î bilgiye ulaştıran yolları üç kısıma ayırmış, bunları akıl, lisan (dil) ve haberler (hadisler) olarak sıralamıştır. Yani akıl, Şeyh Müfid’e göre aslî bir delil olmaktan ziyade aslî bilgiye ulaştıran herhangi bir yol olarak kabul edilmelidir. Diğer bir söylemle akıl, Şeyh Müfid’e göre Kur’ân’ın kesin olan delilini (hüccetini) ve haberlerin/hadislerin göstergelerini bilmeye yarayan yol/yöntem⁵⁶¹ olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶² Aslında bu düşünce kendisinden daha önceleri konu hakkında görüş beyan eden Sokrates’in de düşünce sisteminde mevcuttur. Onun ahlak felsefesinde de akıl etik açıdan iyinin ve kötünün bulunmasında yetkindir fakat bu yetkinlik bir yol gösterici/rehber olmaksızın sonuca ulaşamamaktadır. Bu bağlamda aklın tek başına iyiyi ve kötüyü kavrama konusundaki yetersizliği hususunda Sokrates’ten etkilenme ihtimali vardır.⁵⁶³ Dili/lisânı ise bir kelimenin manasını bilmeye yarayan kılavuz şeklinde tanımlayan Şeyh Müfid, haberi ise Kur’ân’dan, Hz. Peygamber’den ve mâsum imamlardan

⁵⁵⁹ McDermott, “*Al-Mufid’s Concept of Kalam: A Comprative Approach*”, s. 107.

⁵⁶⁰ Şeyh Müfid, *el-‘Akl fi Usuli’d-Din*, s. 76.

⁵⁶¹ Aydın, “*H. 5. Asır Ceferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*”, s. 156.

⁵⁶² Burada değinmemiz gereken bir mesele olacaktır. Şeyh Müfid aklın işlevi meselesinde aklın yararlanmış olduğu iki delili sıralarken Kur’ân için “*hüccet’ül Kur’an*” ve hadislerin delaleti için ise “*delail’ül ahbar*” ifadesini kullanmaktadır. Aralarındaki kelime farkında dikkat edildiğinde *hüccet* ifadesi sözlükte burhanî bir delil, senet bakımından sağlam gösterge manasında olduğu, *delail* (tekil formu delil) ifadesinin de sözlük anlamının işaret, emare, belirti, ipucu manasında kullanıldığını görmekteyiz. Yani müellifimiz Kur’ân’ın delil bakımından değeri ile diğer nakli olarak gelen haberlerin değerini birbirinden ayırmaktadır. Bkz. El- Mecmu’ul Vasit, s. 157; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 409.

⁵⁶³ Barlak, *Hüsün-Kubuh (İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*, s. 26.

nakledilen rivâyetlerin özünü ispat etmeye/belirlemeye yarayan nakiller olarak açıklamaktadır.⁵⁶⁴

Akıl delilinin yukarıdaki amaç doğrultusunda konumunu belirleyen Şeyh Müfid, anlaşıldığı üzere akli müstakil bir delil olarak kabul etmemektedir.⁵⁶⁵ Bu bağlamda Müfid'in aklın mâhiyeti ve kısımları konusunda da yukarıda açıkladığımız ayrımla yetinmediğini belirtmek gerekmektedir. Yani nazarî ve amelî aklın dışında Şeyh Müfid, akli içeriği katî ve zannî bilgilere dayanan anlayış şeklinde de ikiye ayırmaktadır. Katî bilgiye dayanan aklî anlayış çelişik içeriklere dayanmadığı için doğal olarak hatadan da arındırılmıştır. Zannî içeriğe dayanan aklî çıkarım ise kesinlikten veya yargıdan uzak olduğu için “tercih” kavramı altında değerlendirilebilir. Kesin bilgi ile elde edilen aklî çıkarımı ise Şeyh Müfid bir başlık daha açarak iki kısımda değerlendirmiştir. Bunların ilki zarûrî “bedihî”⁵⁶⁶ olan bilgidir. Ona göre zarûrî bilgi herhangi bir fikir veya bakış açısı ile elde edilmemiş olan direk zihinde oluşmuş bilgidir. Yani bu tür bilgi dışarıdan etkiyle açığa çıkmamaktadır. Bu kısma örnek olarak Müfid, birin yarısının iki oluşunu bilmeyi örnek olarak göstermektedir. İkinci ayırım ise dışarıdan elde edilen gerek fikrî gerek amelî öncül bilgilerle elde edilmiş fakat yine kesin olan bilgilerdir. Öncül bilgiler ise ona göre *bedihî nazarî bilgi, katî olmakla beraber kesbî nazarî bilgi, zannî nazarî bilgi, katî amelî bilgi ve zannî amelî bilgi* olarak beş kısma ayrılmaktadır.⁵⁶⁷

Müfid'in bahsettiği bu başlığa sobanın sıcaklığı ve yakıcı oluşu örneği verilebilir. Daha evvelinde soba ile karşılaşmamış bir çocuğun sobaya karşı herhangi bir tepki vermesi olası değildir. Fakat çocuk, ne zaman sobanın sıcak olduğu bir vakitte onunla temas haline geçerse ve eli yanarsa o zaman artık sobaya her durumda dokunulmayacağını anlayacaktır. İşte bu örnekte kesbî bilgi çocuğun sobaya elini tutmasıyla edindiği bilgidir. Yani dışarıdan elde edilen bir takım faktörlerle kişinin zihninde oluşmuş bilgidir ve doğuştan mevcut değildir. Çocuk bu bilgiye, sahip olduğu duyu organlarının hissi ile ulaşmıştır.

⁵⁶⁴ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Muallim Ebi Abdillâh El-Ukberî El-Bağdadî(ö. 413), *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, thk. Şeyh Mehdî Necif, 1000. Anniversary International Congress of (SHEIKH MOFEED), , Mehr(İran), alfeker.net, s. 28.

⁵⁶⁵ Aydın, “H. 5. Asır Ceferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili”, s. 155.

⁵⁶⁶ Bedihî kavramı sözlükte açık olan ve varlığı için delile gerek olmayan anlamında olup zarurî bilgi ile eş anlamlıdır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 35

⁵⁶⁷ Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usuli'd-Din*, s. 73-74

Haberin mâhiyetini açıkladıktan sonra Şeyh Müfid, hakiki ilme ulaştırıcı olarak gördüğü haberi de haber-i mütevâtir, haber-i vahid (ahad) ve haber-i mürsel olarak üçe ayırmaktadır. Ahad haberi, doğruluğunu bir delilin (karinenin) gösterdiği veya doğruluğu bir delil tarafından ispat edilen haber olarak tanımlayan Şeyh Müfid mürsel haberi ise Ehl-i Hakk (Ehl-i Beyt)'ın kendisiyle amel ettiği ve üzerinde sıhhati açısından ittifak halinde olduğu rivayetler olarak tanımlamaktadır.⁵⁶⁸

Şeyh Müfid, Kur'an'ın anlamını *zâhir* ve *bâtın* olarak iki kısma ayırmaktadır. Zâhir, Şeyh Müfid'e göre o dil hakkında uzmanlaşmış kesimin⁵⁶⁹ herhangi bir husûsî ibârenin hakîkî/gerçek manası üzerinde mutâbık olduğu anlamdır. Örnek olarak Müfid, “إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ” “Gerçek şu ki Allah insanlara zerrece kötülük etmez, fakat insanlar kendilerine kötülük ediyorlar.”⁵⁷⁰ ayetini delil getirmektedir. Müfid'e göre bu ayet zâhir anlam içermektedir ve Arapça üzerinde bilgin olanlar bu ayeti okuduğunda kendisinden çıkarılması gereken manayı direkt olarak zâhiren/açık bir şekilde anlayabilmektedirler.⁵⁷¹ Müfid'in yapmış olduğu bu tanım aslında akıl bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü akıl, bu ayette çıkarılması tek ve salt temel anlamı idrak kabiliyetine hâiz bir faktöre sahiptir. Bu bağlamda aklın işlevi kötülüğün kaynağının insanlar olduğu, hiçbir kötülüğün gelmediği Allah'tan da sadece iyiliğin hâsıl olacağı çıkarımını yapabilmektir.

Kur'an'ın zâhir anlamından sonra bâtın manasını açıklayan Şeyh Müfid, bâtın kavramını husûsî herhangi bir ibârenin hakîkî manasının hâricinde o kavram üzerindeki engin/aşkın anlayışı bilmek şeklinde tanımlamaktadır. Yani ona göre ibârenin ne kastettiğinin müçtehit tarafından tam bir biçimde anlaşılması için ibâredeki lafızların zâhirinden ziyade müçtehidin bir takım başka delilere ihtiyaç duyduğu anlamlar, “bâtın” olarak adlandırılmaktadır. Müellifimiz, bâtın anlama “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ” “Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”⁵⁷² ayetini delil getirmektedir. Ayette geçen “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ” “Salât” kavramının hakîkî anlamının “alışlagelmiş, sıradan yapılan bir dua” olduğunu belirten Müfid, zâhir manasının kıyama/ayağa kalkılarak yapılan bir eylem

⁵⁶⁸ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 28-29

⁵⁶⁹ Şeyh Müfid bunu Ehl-i Lîsan olarak tarif etmektedir.

⁵⁷⁰ Yunus, 10/44

⁵⁷¹ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 29

⁵⁷² Bakara, 1/43.

olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde ayette geçmekte olan “وَأَتُوا الزَّكَاةَ” “Zekât” kavramını da bâtin anlama örnek olarak gösteren Müfid, bu kavramında sözlükte “artış, artma” anlamlarına geldiğini “herhangi bir şeyi verme” anlamını taşımadığını belirtmektedir. Sonuç olarak *ikâmetu’s-salât*, kıyâm, rukû, secde, oturma şeklinde kendine has eylemleri içeren, *âtu’z-zekât* da hususi olarak belirlenmiş bazı mallardan bir kısmının verilmesi olarak kavramsallaşmış müstakil birer ibâdet niteliğini almıştır.⁵⁷³

Şeyh Müfid’in yapmış olduğu zâhir-bâtin ayrımının, aslında Ehl-i Sünnet’in fıkıh usulcileri tarafından da dile getirilmiş olan lafzın bölümlerindeki mücmel ve mübeyyen başlıkları altında anlatılmış açıklamaların bir nevi benzeri niteliğini taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü gerek mücmel gerek bâtin kavramı içerik itibarıyla “herhangi bir açıklayıcıya ihtiyaç duyan ibâre/lafız” olarak ortak bir tanımda birleşmektedir. Ehl-i Sünnet’in fıkıh usulcileri de mücmel başlığı altında Müfid’in saydığı örnekleri sıralamışlardır.⁵⁷⁴ Fakat her ne kadar usûlen gerek *salât* gerek *zekât* kavramları mücmel bir ifade olarak kabul edilse de Hz. Peygamber bu kavramların şerî boyutunu belirlemiş ve konu hakkındaki sınırlarını çizmiştir. Nitekim “رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” “Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar Rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi.”⁵⁷⁵ ayeti bir anlamda peygamberlerin görevlerini belirlemekte ve Hz. Peygamber’in mübeyyin oluşuna, mücmelin içeriğine dair açıklayıcı konumuna delil niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak bu hususta akıl veya kıyasın herhangi bir işlevinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zira öncüllerindeki mâhiyetin ve keyfiyetin başlangıçta tam olarak belirlenemediği ibâdet gibi içtihâda kapalı ve tamamen Şârî’in belirlediği hususlarda akıl ve kıyas fonksiyonunu yerine getiremeyecektir. Fakat Şeyh Müfid’in mücmel lafzı *bâtın* lafız olarak açıklaması aslında itikâdî açıdan Müfid’in imâmet anlayışının fıkıh usulüne dair sirâyetinin sarîh bir tezâhürü olarak yorumlanabilir. Nitekim zekât ibâdetinin imamlara ve mollalara pay ayrılması

⁵⁷³ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 29.

⁵⁷⁴ Zuhaylî, *Fıkıh Usûlî*, s. 199-201; Hanbelî, *Fıkıh Usûlî (Muhtasar)*, s. 74-76.

⁵⁷⁵ Bakara, 1/129.

üzerinden bu minvalde yorumlanması bâtını bakış açısına kapı aralandığının en bariz örneğini teşkil etmektedir.

Zâhîr-bâtın ayırımından sonra Şeyh Müfid, Kur'ân'ın mana yönünden kaynağını “emir”, “nehiy”, “lafzın kendisine şâmil olan haber” ve “lafzın kendisinde vukû bulduğu ifade” şeklinde dörde ayırmaktadır. Emir kavramını sorgulayıcı bir biçimde gelen ve cümlede kendisinin dışındakini ayırt edici bir özelliğe sahip olan “*yap!*” ibaresi ile tanımlayan Müfid, emrin doğrudan gelmesiyle mutlaklık içerdiğini kaydetmektedir. Ayrıca emir lafzı emir anlamın dışında mesela bir şeyi isteme, serbest bırakma, tehdit, ahlakı temin etme gibi manası ancak üzerine düşünüldüğünde anlaşılabilir formda da gelebilmektedir.⁵⁷⁶

Mutlak emrin vucûbiyet (yapılması kesin/bağlayıcı bir şekilde ifade edilen emir) gerektirdiğini savunan Şeyh Müfid, hakkında herhangi bir delil olmadıkça mutlak emrin nedb (Şari'nin yapılmasını kesin/bağlayıcı bir dille ifade etmemesi) ifade etmeyeceğini savunmaktadır. Ayrıca ona göre eğer bir emir bir vakte bağlanmışsa o emrin/eylemin ilk fırsatta yerine getirilmesi mükellefe farzdır. Böylece emrin mutlak oluşu o eylemin aciliyet içerdiğini de beraberinde gerektirmektedir. Mutlak emrin tekrarını gerektirecek herhangi bir karîne olmadıkça bir kereden fazla yapılması aklen farz olmamaktadır. Eğer emrin uygulanmasında tekrarı gerektirecek bir delil varsa o zaman tekrarın te'kîd manasında kullanılıp kullanılmadığına dikkat edilmelidir. Eğer emir te'kîd manası içeriyorsa emrin tekrarı mükellefe farz değilken te'kîd anlamında kullanılmamışsa emrin tekrarı farz hükmündedir. Şeyh Müfid'e göre biri diğerine atıfta bulunan yani birbiriyle bağlantısı olan iki emir varsa o iki emir üzerindeki ittifak edilen benzerlikler ve farklılıklar dikkate alınır. Eğer iki emir aynı konu üzerinde ittifak ediyorsa te'kîd, eğer farklılık içeriyorsa iki ayrı hükmü ifade etmektedir. Bunun yanında yukarıda emir için söylenen şartların hadisler içinde geçerli olduğunu söyleyen Müfid, emrin yapan için fayda getirdiğini ve mükellefin üzerinde vacip olan farzı da düşüreceğini açıklamaktadır.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 30.

⁵⁷⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 30.

Şeyh Müfid'e göre emrin peş peşe gelmesi aslında eylemin yapılmasındaki zorunluluktan ziyade serbestlik içermesine işarettir. Müfid bu hususa “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيََتِ * إِذَا تَوَدَّيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” *“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.”* ve *“Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lutfundan nasip arayın. Allah'ı da dâima çok anın ki kurtuluşa eresiniz.”*⁵⁷⁸ ayetlerini delil getirmektedir. Zira ilk ayette Allah'ı zikre çağıran emir lafzı mükellefi belirli bir sorumluluk içerisine almaktadır ve zikre (namaza) gelme mükellef için farz anlam içermektedir. Fakat hemen ardından namazın edâsından sonra *“yeryüzüne dağılın!”* emri mükellefin bağlayıcılığını kaldırır niteliktedir ama eylemin yapılıp yapılmaması yani yeryüzüne dağılıp dağılmama mükellefin tercihine bırakılmış olup akıl bunu anlayacak kâbiliyettedir. Tercihe bağlı şekillenemir emirleri de bu kapsamda değerlendiren Müfid, yemin keffâreti ile alakalı ayeti⁵⁷⁹ bu duruma örnek olarak göstermektedir. Yani herhangi bir fiilin emredilmiş fiildeki gereklilik gibi bir zorunluluk içermedikçe kâmil bir anlama şâmil olmadığını belirten Şeyh Müfid, aynı şekilde neden/başlatıcı olan emrin de sebebi yerine getirmenin gerekliliğine delil olduğunu, istenilen eylemin yapılmasının da isteme hâline delil olduğunu aktarmaktadır. Bu bağlamda bir şeyin yapılmasına dair söylenmiş bir emrin bizâtihî kendisi Müfid'e göre o şeyin zıddının nehyine/yapılmamasına delil değildir, fakat ibâredeki anlamın delâleti üzerindeki kapsayıcılığı ve sınırlayıcılığı nehye delil olarak gösterilebilir. Çünkü aklî bir çıkarım olarak zaten bir eylemin yapılması veya yapılmaması/terki tabîi olarak emredilen şeyin zıddının nehyini/yapılmamasını gerektirecektir. Bu anlamda tam aksi düşünüldüğünde bir şeyin hem yapılmasının istenmesi hem istenmemesi muhâl bir durum teşkil etmektedir.⁵⁸⁰ Müfid'in bu

⁵⁷⁸ Cuma, 62/9-10.

⁵⁷⁹ “لَا يُوَاحِدُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنَةِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا خَلَفْتُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” *“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”* (Maide, 5/89).

⁵⁸⁰ Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 31.

açıklamaları bir nevi Aristo mantığının ibaredeki lafzın delâleti hususunda uygulanmış bir örneğini teşkil ettiği de açıktır.

Emrin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* “*Ey iman edenler!*”⁵⁸¹ veya “*Ey müminler (Mu'minune)*”, “*Ey Müslümanlar (Muslimune)*” şeklinde lafzın dil yapısı bakımından müzekker (eril) olarak gelişine değinen müellifimiz bu ve benzeri ifadelerin zâhir anlamıyla erillere yönelik olduğunu ve aksine bir delil olmadıkça bu tür ifadelerin kapsamına müennes (dişil) kişilerin girmediğini söylemektedir. Müzekker ifadenin müennes anlamı da kapsayarak öne alınması ancak belirlenen konunun üzerinde hem müzekker hem de müennes ifadelerin aynı manada birleşmesi koşuluyla mümkün olabileceğini belirtmektedir. Eğer ifade müennes için herhangi bir bilgi iletmezse o zaman ifade müzekkere hâs kılınır ki ona göre aklen gerekli olan da budur. Ayrıca Şeyh Müfid'e göre o ifadeyi söyleyenin hem müzekkeri hem müennesi birlikte ifade ettiğine dair herhangi bir kastı/söylemi sabit olmaksızın müzekker ifadenin gelişi onun müennesi de kapsayacağı anlamına gelmemektedir. Yani, “*İnsanlar*” ve “*Kavim*” kavramlarını örnek veren Müfid, her iki kavramında hem erkek hem bayan herkesi kapsadığı müsbet bir anlamda olduğunu söylemektedir. Yani bu ifadeleri duyan herkes, bu kavramların hem eril hem dişil kişilere şâmil olduğuna itiraz getirmemektedir.⁵⁸²

Fakat emir, bazı mükelleflere hâs kılınan bir sıfatla mukayyed bir şekilde gelmişse işte o zaman emir, o sıfata sahip kişileri muhatap almaktadır ve aksine herhangi bir delil gösterilmedikçe diğer kişiler için emrin bir geçerliliği söz konusu değildir. Şeyh Müfid, bu hususa *يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * فُمْ فَأَنْذِرْ* “*Ey örtüsüne bürünen!, Kalk ve uyar!*”⁵⁸³ ayetlerini delil olarak getirmektedir. Bir de bu konu ile bağlantılı olarak ibârenin bahsetmiş olduğu muhâtabın hâricinde diğer mükellefler içinde geçerli olan emirler vardır ki bu tür emirler husûsî olarak kullanıldığını gösteren herhangi bir delil olmadıkça diğer herkes için umum (genel anlam) ifade etmektedir. Mesela *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ* “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın*”⁵⁸⁴ ayeti bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Yani

⁵⁸¹ Bakara, 1/104.

⁵⁸² Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 31.

⁵⁸³ Müddessir, 74/1-2.

⁵⁸⁴ Talak, 65/1.

aklî çıkarımlar sonucunda ayet her ne kadar sesleniş bakımından Hz. Peygamber'i içerik bakımından da Hz. Peygamber ve sahabeyi muhâtap almışsa da ayetin kastı böyle bir hadiseyi yaşamış bütün insanlardır. Bir şeyin emredilmesini kendisinden önceki mevcut emrin imkânsızlık içermesi hâlinde geçerli olacağını savunan Şeyh Müfid, emrin çocuklukta buluş şartının hâsıl olmasıyla işlerlik kazandığını söylemektedir. Çünkü buluş, emrin açığa çıkışını ve akla hitâp edilişi ile doğrudan bağlantılı olmaktadır. Şeyh Müfid'e göre bu durum, emrin vukû bulması hâlinde gelecekte aciz bir pozisyona düşecek birisine ya da emir ile muhâtap arasında imkânsız bir duruma veya emir olmaksızın zarar göreceği ihtimâlinde de aynı hüküm işleyecektir. Yani kısacası bir takım emirler mükellefin koşuluna bakılarak şekillenecek hususlar ile bağlantılıdır. Üstelik hitâbın yok olan bir şeyi, cansızları ve hayvanları muhatap kılması mümkün değildir.⁵⁸⁵

Emir, bi'aynihî ve binefsihî olarak ikiye ayrılırken nehy ise Şeyh Müfid'e göre dilde kendisini diğerlerinden ayırt eden tespit edici bir şekle sahip yapı olarak tarif edilmekte olup bu da mutlak manada “*Yapma!*” ifadesi ile tarif edilmektedir. Ayrıca Müfid'e göre nehiy, emir gibi hakîkî anlamda nehyedilen kişiden istenilmeyen, yalnız nehyedilen için geçerli olan şey olarak açıklanmaktadır ve herhangi bir durum veya zamana bağlı olarak husûsileştirici bir şart olmadıkça nehyi devamlı olarak terk etmek mükellefe vacip(farz)tir.⁵⁸⁶ Bir başka söylemle emir, aklî çıkarım bağlamında zıddının sonucunu belirleyebilir. Nitekim delîlül'l-akl açısından umûmî lafzın tahsîsi ön görülebildiği gibi emrin delâlet ettiği mevzunun zıddı da açıkça anlaşılabilmektedir.⁵⁸⁷ Burada aslında aklî çıkarımın yine bir tezâhürünü görmektediriz. Zira mantık açısından bir şeyin yapılmasını emreden ve “*yap*” genel ifadesiyle gelen emir esâsen sadece muhatâbı bazalmıştır ve Şâr'in, herhangi bir açıklama getirmediğçe diğer kişilerin bu emri uygulaması anlamını da taşımamaktadır. Aynı şekilde nehiy de bu bağlamda değerlendirilmiş, nehyin eylemin yapılmasını engellediği kişi veya kesim her kimse o grup muhâtap alınmıştır.

⁵⁸⁵ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 32.

⁵⁸⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 32.

⁵⁸⁷ Atik, *Sünnîliğin İzinde(Ceferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 130.

Şeyh Müfid, haber kavramını açıklarken onun içerisinde doğru ve yalan ifadeleri barındırabilecek şey olabileceğini kabul etmektedir. O, haberin içerisinde manası açısından karşıt durumda olan kavramın açıklayıcı bir siğâsının olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu siğâ, haber olmadığı için bazı mecaz ve genel ifadeler içerebilmektedir. Mesela وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ⁵⁸⁸ “Oraya giren emniyette olur.” Ayeti bu duruma örnek olarak gösterilmektedir. Ayetteki lafzın haber siğâsı ile geldiğini kabul eden müellifimiz, burada kastedilenin emir olduğunu ve “her kim buraya girerse kendinden emin olsun/güvende olsun!” anlamının kastedildiğini savunmaktadır. Haber kavramıyla bağlantılı olarak âm ve hâs kavramlarını da açıklayan Müfid, âm kavramını iki veya daha fazlasını ifade eden lafız, hâs kavramını ise yalnızca bir varlığı ifade eden lafız olarak açıklamaktadır. Çünkü ona göre hâs kavramın aslı birlik, umûmun aslı ise çokluk/birlikteliktir.⁵⁸⁹

Şeyh Müfid, bazı tekil olması ve gelmesi gereken kavramların teşbîh ve tecevvüz (sözü mecaz olarak söyleme, caiz olmayanı caiz olarak görme) kabilinden imkân dâhilinde olduğunu söylemektedir. Mesela إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ⁵⁹⁰ “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” ayetinde aslında Allah, kendisinden bahsetmekle birlikte çoğul lafzı kullanmıştır. Ayrıca الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ⁵⁹¹ “Birtakım insanlar onlara, “İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun” dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diye cevap verdiler.” ayetini de bu başlık altında değerlendiren Müfid, ayetin indiriliş sebebini Hz. Ali’nin Uhud Savaşı’ndan kısa bir zaman önce Ebu Süfyan’ın üzerlerine büyük bir toplulukla geldiklerini öğrendiğini ve bunun üzerine Hz. Ali’nin de “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” şeklinde bir ifade kullanması olarak açıklamaktadır.⁵⁹²

Hâs lafzın bazı durumlarda da âm anlam ifade ettiğini söyleyen Müfid, وَالْمَلَكُ يَا أَيُّهَا ⁵⁹³ ayetinde melek ifadesinin melekler olarak çoğul anlamda geldiğini,

⁵⁸⁸ Ali İmrân, 3/97.

⁵⁸⁹ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 33.

⁵⁹⁰ Hicr, 15/9.

⁵⁹¹ Ali İmrân, 3/173.

⁵⁹² Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 33.

⁵⁹³ Hakka, 69/17.

⁵⁹⁴ الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ayetinde *insan* kavramından kastın aslında *insanlar* olduğunu söylemektedir. Ayrıca Şeyh Müfid, çoğul anlam içeren her lafzın cins anlama gelmedikçe normalde âm ifade içerdiğini, kendisine izafe edilen durum üzerine de hâs anlama sahip olduğunu savunmaktadır. Mesela فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ⁵⁹⁵ “Her şeyin kapılarını onlara açtık.” ayetinde aslında onlara cennet veya cehennem kapılarının açılmadığını yine ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا ⁵⁹⁶ “Sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak” ayetinde Allah’ın bazı dağları kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁹⁷ Yani anlamdaki çokluk aslında çokluğun işaret ettiği kavramın bir kısmına delâlet etmektedir. Yukarıdan itibaren Şeyh Müfid’in bahsettiği bütün dilsel mantıki çıkarımlar bir nevi akli diğer bir ifadeyle de kıyası neredeyse her konuda devreye soktuğunun bariz işaretidir. Zira normalde Şeyh Müfid’den evvelki ahhbârî ekolün bir mensubu olan âlim bu ayeti okuduğunda bahsettiğimiz çıkarımlara başvurmayaya gerek duymayacağı açıktır. Nitekim her hâlükârda ahhbârîlere göre ayet nettir ve Şârî, ne demişse onun üzerine ekleme veya düşünmeye gerek yoktur. Şeyh Müfid’in yapmış olduğu yukarıdaki çıkarım bir yönden kıyas açısından da değerlendirilebilir. Nitekim öncüller ve sonuç sıralandığında Allah, ayetinde her şeyin kapılarını açtığını belirtmiştir fakat hesap günü henüz gelmemiş, cennet ve cehennem kapıları mantık çerçevesinde açılmamıştır. O halde Allah, *her şeyin kapılarını açtık* ifadesi ile zâhir anlam kastetmediği, dünya üzerindeki imkânları kastettiği sonucu çıkmaktadır. Aynı şekilde Hz. İbrahim’in kuşları dağa bırakması hâdisesinde yine öncüller sıralandığında Allah, Hz. İbrahim’e beslediği kuşların her birisinden bir parçayı “her bir tepeye” yerleştirmesini emretmiştir. Fakat Hz. İbrahim’in dünya üzerindeki bütün tepelere kuşların parçalarından yerleştirmesi mümkün değildir. O halde Yüce Allah, *her tepeye bırak* ifadesinden Hz. İbrahim’in çevresindeki ve ulaşabileceği tepeleri kastettiği anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfid’e göre bazı lafızlar müşterek anlam içirme ile bağlantılıdır. Onlardan bazıları ortak mana içeren lafızlardır. Mesela birbirinden farklı türleri içinde barındıran manalara mebnî başlığı altında değerlendirirken müellifimiz bu

⁵⁹⁴ İnfitar, 82/6.

⁵⁹⁵ Enam, 6/44.

⁵⁹⁶ Bakara, 1/260.

⁵⁹⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 33-34.

kavramların yokluğun dışında varlığı ifade eden dil unsuru olduğunu, cevher, cisim ve arazlara genel olarak şâmil olduğunu belirtmiştir. Şeyh Müfid, bu kavramları adam, insan, hayvan gibi kelimelerle açıklamıştır. Fakat özel olarak belirtilen isimler ise bunun dışındadır. Bir de bu lafızlardan aslında eş sesli olarak nitelendirebileceğimiz kelimeler de mevcuttur ki bunlar yazılışları aynı anlamları farklı kelimelerdir. Örnek olarak *ayn* kelimesi hem “göz” anlamında olup hem de “pınar” anlamına gelirken, *zeheb* kelimesi “değerli eşya”, “hayır sahibi” ve “ölçü birimi” anlamlarına da gelmektedir. Eğer lafız herhangi bir delil ile tahsis edilmiş ise Şeyh Müfid’e göre bu tahsis, kelimenin şâmil ettiği bütün hususlar için âm ifade olmaktadır. Bu tür ifadeleri de Şeyh Müfid *mecaz anlamlı âm ifade* olarak isimlendirmektedir. *Hakîkî mecaz* ise zaten dilde anlamın gerçek ifadesinin dışında kullanılan kavramdır.⁵⁹⁸

Lafzın nâsîh ve mensûh oluşunu kabul eden Müfid, ayetlerin bu başlıklar altında değerlendirilebilmesi için delile ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır. Mesela iki genel (âm) ifade içeren ayet olsa ve hangisinin diğerinden önce veya sonra nâzil olduğu bilinmiyorsa bu durumda bilinemezliği ortadan kaldıracak herhangi bir gösterge olmadıkça nâsîh veya mensûhluk üzerinden bir hükme varılamaz. Sonuç olarak aksi bir bulgu bulunana dek beklemek gerekecektir. Şeyh Müfid, bu hususu anlatmak adına iki ayet örnek göstermektedir. Bunlardan birincisi *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ* “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler.”⁵⁹⁹ ayeti ve ikincisi ise *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا* “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına(evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”⁶⁰⁰ ayetidir. Normalde bakıldığından ilk ayet de âm ifade içermekte ve muhâtap eşleri vefat eden tüm kadınlardır. Diğer taraftan ikinci ayette genel ifade içermektedir ve yine muhâtap kocaları ölmüş tüm bayanlardır. İlk bakışta birbirlerine muhâlif olarak görünen ayetler olsa da Şeyh Müfid’e göre eğer ayetlerden herhangi birisinin öne alınıp kapsayıcı olarak kabul edildiğine dair bir bilgi yoksa ikinci ayetin uygunluk gereği te’hir edilmesi ve hüküm bağlamında da

⁵⁹⁸ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 35.

⁵⁹⁹ Bakara, 1/240.

⁶⁰⁰ Bakara, 1/234.

beklenilmesi (tevakkuf) gerekmektedir. Aynı durum sonucu bağlanmış bir meselede iki hüküm gelmesi halinde de böyledir. Yani Şeyh Müfid'e göre o iki hükümden birisi hâs diğeri âm anlam içeriyor ama hangisinin diğerinden önce veya sonra nâzil olduğu bilinmiyor ve ikisinin ortak bir anlamda birleştirilmesi de mümkün olmuyorsa o iki hüküm üzerinde beklemek gerekmektedir. Bu meseleyi Şeyh Müfid iki rivayet üzerinden açıklamaktadır. Aktarılan nakillerin bir tanesinde Hz. Peygamber'in "*Velisiz (izni olmadan) nikâh olmaz!*" buyurduğu aktarılırken diğer bir rivâyette "*Velinin kızı ile hiçbir ilgisi yoktur.*" buyurduğu aktarılmaktadır. Şeyh Müfid'in aktardığına göre normalde ikinci rivâyet diğerini tahsîs etmekle birlikte her iki rivayetten birisinin diğerini nesh etmesi caiz olmaktadır. Bu nedenle bu rivayetlere, فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ "*Beğendiğiniz kadınlardan nikâhlayın!*"⁶⁰¹ ve وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ "*İçinizden evli olmayanları evlendirin!*"⁶⁰² ayetleri açıklayıcı olmuş, velînin mutlak manada izni olmadan nikahın mubâh oluşuna delil teşkil etmiştir.⁶⁰³ Bu hususta da biraz detaylı bakıldığında arka planda kıyas işlemiyle ulaşılan bir sonuç olduğu görülecektir. Konuyla bağlantılı olarak öncülleri sıraladığımızda sıhhat açısından denk olan rivâyetler ile sonuca ulaşamaz, bu durumda o rivayetlerden sıhhat açısından daha ağır basan bir delil gerekir ki bunlar da konu ile ilgili ayetlerdir, o halde sonuç olarak sıhhaten daha ağır basan delil ile hareket edilmeli ve sonuca ulaşılmalıdır.

Şeyh Müfid, yukarıdaki husustan farklı olarak lafzın eğer hükmünde âm ifade içeriyor ve yine o konuda hâs bir hüküm de mevcutsa tahsis edilmiş ifadenin tercih edileceğini savunmaktadır. Müellifimiz savunduğu bu görüş için ilk olarak وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ*لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ "*İffetlerini korurlar; Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla(câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir.*"⁶⁰⁴ ayetlerini delil getirmekle birlikte bu ayetlerin her türlü durumda eşlerle olacak cinsel ilişkiden kaynaklanan serzenişi arttırıcı bir genel yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Fakat tahsîs edilmiş bir örnek olarak وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ "*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu*

⁶⁰¹ Nisa, 4/3.

⁶⁰² Nur, 24/32.

⁶⁰³ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 35-36.

⁶⁰⁴ Muminun, 23/5-6.

sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”⁶⁰⁵ ayetlerini gösteren Müfid, eğer ilk ayetle hükme varılırsa ikinci ayetteki adetli bayanların da bu duruma dâhil edileceğini, eğer ikinci ayetle hükme varılırsa âm hükmün tüm hususlarda geçerliliğini sağlamayacağını ve yapılan amelin sıhhati açısından da tahsîs edilmiş ayetle amel edilmenin aklen daha doğru olacağını savunmaktadır.⁶⁰⁶

Eğer tahsîs edilmiş ifade âm lafızdan önce gelmişse veya mukayese edilerek o hükümle ilişkilendirilmişse Şeyh Müfid’e göre âm lafız sabit olmadığı ve hüküm tahsîs edilmiş meselede yerleştiği için âmmın, nâsih olması caiz değildir. Çünkü hüküm tahsîs edilişle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Âm lafzı tahsîs eden unsur ise o lafzın altında değerlendirilen hiçbir şeyi çıkarmaz. Sadece o ibareden artık âm lafzın değil husûsî bir anlamın kastedilmek istendiği manası çıkmaktadır. Yani, delil daha önce âm ifade ile kurulmuş mananın dışında bir şekilde anlaşılmamasına cevaz vermektedir. Bununla birlikte asıl olan unsurun dışındaki bir konunun da kastedilmesine imkân tanır. Bu tahsîs işlemini yapacak delilin ise bir takım şartları taşıması gerektiğini söyleyen Müfid, bu şartları delilin aklî, Kur’ânî ve sabit sünnete uygun olması şeklinde sıralamaktadır.⁶⁰⁷ Müfid tarafından sayılan şartlardan olan aklî çıkarımlar da aslında kıyas uygulaması şeklinde yorumlanabilmektedir. Çünkü yukarıda bir kısım bölümlerde üzerinde durduğumuz gibi Şeyh Müfid’in aklî çıkarımları veya dilsel açıdan yaptığı tahliller aslında kıyasın bir ürünü olmaktan öte değildir.

Kıyas ve rey bahsine gelince Şeyh Müfid, bu iki uygulamanın ilmî açıdan kesinlikle faydalanılamayacak sâkıt ve çürük birer uygulama olduğunu, ne âm ifadeyi hâs ne de hâs ifadeyi âm yapabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda hakikatte delil olarak da değerlendirilememektedir. Ayrıca Şeyh Müfid’e göre âm lafız ilmî ve amelî boyutta herhangi bir gereklilik arz etmediği için haber-i vâhid ile tahsîs edilemez. Âm lafız ancak Hz. Peygamber ve masum imamlardan rivâyet edilen ve herhangi bir özürden yoksun haberler olmalıdır. Üstelik tahsîs işlemi fiilin zikredilmesiyle değil kendisine mahsûs işlemin olduğu sözün, hâsıl olmasıyla açığa

⁶⁰⁵ Bakara, 1/222.

⁶⁰⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 37.

⁶⁰⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 37-38.

çıkılmaktadır. Çünkü Müfid'e göre fiilin umûmiyetiyle bağlantı kurmak aklî ilkelere terstir.⁶⁰⁸

Şeyh Müfid lafzın şartlarını inceledikten sonra özet olarak düştüğü kısımda herhangi bir lafzın anlaşılmasında eğer açık bir nass mevcut değilse o zaman dilsel açıdan kabul edilmiş ve aklî ilkelere ters düşmeyen (makul) anlamların tercih edilebileceğini savunmaktadır. Bu fikrini açıklamak adına *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا* “Onlara(Anneye-Babaya) öf bile deme! Onları azarlama!”⁶⁰⁹ ayetini örnek göstermektedir. Şeyh Müfid'e göre bu ifadenin dil açısından işaret ettiği üzere her ne kadar açıklama yapılsa da en küçük haliyle “öf” diyerek küçümseme bakımından azarlamaktan bu işlemin fiili boyuta (darp, dayak gibi) kadar her türlüşünü içine aldığı anlaşılmaktadır.⁶¹⁰

Şeyh Müfid, bu ayetin tahlilini ve ibârenin kastettiği delâleti de aklî yöntemlerle yani bir anlamda kıyas bağlamında açıklamıştır. Başka bir söylemle kendisi bu sonuca ilk kez ulaşmasa dahi dilsel çıkarımların ortak ürünü olarak zaten bu sonuca ulaşılacaktır. Ayeti okuyan herhangi birisi *öf bile deme* nehyinden her türlü fiziksel ve psikolojik şiddetin de bu yasak altında değerlendirildiğini doğal olarak anlamaktadır. Fakat Şiîler zaten bu durumu yok saymamaktadırlar. Onların savunduğu görüş aklın öz itibarıyla iyiye/güzele-kötüye/çirkine insanı götürdüğüdür. Ayetin anlaşılmasında da aklın bu ilkelerini kabul ederler ve sonuca bu temellerle ulaşmaktadırlar. Fakat bizim de anlatmaya çalıştığımız kıyas uygulamasının Şiîlerin iddia ettiği gibi yeni bir din üretme mekanizması olarak değil üstü kapalı ve bilinmeyi bekleyen ancak zaten var olan bir hükmü açığa çıkaran bir yöntem olduğudur.

Hitâbın delâletini ise Şeyh Müfid, bazı niteliklerle bağlantı kurulmuş sıfatlar olarak tarif etmektedir ve bu nitelikler ile benzeşen diğer isimleri bu başlık altında değerlendirmektedir. Bu hususu Hz. Peygamber'den gelen “*Saime olan devenin zekâtı vardır.*” hadis ile açıklayan Müfid, *sâime*⁶¹¹ kavramını tahsis edici kavram

⁶⁰⁸ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 38.

⁶⁰⁹ İsrâ, 17/11.

⁶¹⁰ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 38-39.

⁶¹¹ Sâime kelimesi sözlükte yılın yarısından fazla bir süre boyunca gerek sütü, gerek semizleşmesi, gerekse diğer ürünlerinden faydalanmak için meralarda ve kırlarda otlatılan hayvan olarak

olarak açıklamış ve bu rivâyeti âmile olan hayvandan zekât alınamayacağı hükmüne delil olarak saymıştır.⁶¹²

Şeyh Müfid, eğer inananlar için Allah'tan bir lütuf olması halinde mücmel bir ifadenin kastettiği anlamını te'hîr edilebilmesini câiz görmekte ve imkânsız bir durum olarak görmemektedir. *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً* “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor”⁶¹³ ayetini bu hususa örnek olarak gösteren Müfid, Allah'ın emrettiği bu buyruğun ne olduğunun tam belli olmadığını ancak husûsî sıfatlarla daha sonradan gerçekleştiğini savunmakta, Yahudiler için gerekli olan emrin sordukları sorularla belirgin olduğunu düşünmektedir.⁶¹⁴ Ayrıca ona göre ayetten anlaşılacak mevzûnun ertelenmesi emrin hızlıca yapılması ile çelişmemektedir. Fakat umûm mana içeren beyânın te'hîr edilmesi ise câiz değildir. Çünkü umûmun kapsamı gereklilik arz etmektedir ve Şârî (Allah), ibâreyi mutlak anlamda buyurarak her ne kadar açıklamasa da kastettiği şey tahsisliktir. Ayrıca bu durum Şeyh Müfid'e göre mücmelin te'hîr edilmesi gibi değildir. Nekre ile gelmiş lafzı herhangi bir belirleme olmaksızın cins isim olarak açıklayan Müfid'e göre eğer bir emir nekre ile bağlantılı olan bir fiille gelmişse o emrin kapsamı o kavramın cins açısından manası altına giren her şeyi içine almaktadır. Mesela “*Dirhem tasadduk (infâk) et!*” emri aslında dirhem bakımından her ne olursa olsun sadaka olarak verilmesini emretmektedir.⁶¹⁵

Fakat müellifimize göre nekre ile gelen nehiy emir, umum (genel) mana içerdiği için tahsîs anlam içeren emir gibi değerlendirilmemektedir. Meseleye Hz. Peygamber'in “*Ne dirhem ne de dinar biriktirin!*” hadisini örnek olarak sunan Şeyh Müfid, anlam açısından bu emrin dirhem ve dinar cinsinden hiçbir şeyin

tanımlanmaktadır. Bütün yılı geniş dağ otlaklarında geçiren hayvanlar ise âmile olarak adlandırılır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 394.

⁶¹² Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 39.

⁶¹³ Bakara, 1/67.

⁶¹⁴ Şeyh Müfid'in bu ayet hakkındaki yorumu ilgi çekicidir. Zira ayetin siyak ve sibak açısından değerlendirildiğinde Yahudilerin herhangi bir bilinmeyen emir ile karşılaşmalarından ziyade emri yerine getirmemek adına işi yokuşa sürdükleri net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca konu ile ilgili tefsir kaynaklarına bakıldığında Yahudilerin Mısır kültüründen etkilenecek inegî kutsal saymaları, o kadar mucizeye şahit olduktan sonra ve Firavunun zulmünden kurtulduktan sonra bir buzağıyı eski adetlerine bağlılıklarından dolayı put edinmeleri muhâtap oldukları inek kesme emrini yapmamak adına türlü sorularla bahane göstermelerine delil teşkil etmektedir. Nitekim *وَمَا يَفْعَلُونَ* “Az daha yapamayacaklardı.” (Bakara, 1/71) ayeti Yahudilerin yaptığı gereksiz teferruatın en mühim göstergelerindendir. İlginç olan husus ise Şeyh Müfid'in inek kesme emrini mücmel bir ifade olarak görmesi, Allah'ın Yahudilerin gereksiz sorularına imtihan mukabilinde, verdiği cevapları da bir lütuf olarak kabul etmesidir.

⁶¹⁵ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 39-40.

biriktirilememesini kastettiğini söylemektedir.⁶¹⁶ Dikkat edildiğinde dilsel açıdan bir tahlil olarak sunulan bu hususun kıyas ürünü olduğu oldukça açıktır. Çünkü öncüller sıralanır ve basite indirgenirse şöyle bir sonuç çıkacaktır; dirhem ve dinar biriktirmek yasaktır, benim de elimde dinar ve dirhem cinsinden para vardır, o halde benim de dirhem ve dinar biriktirmem yasaktır.

Tarif (Elif-Lâm) eki almış isimler ise belli bir şart ve karşılık ile sınırlandırıldığını söyleyen Şeyh Müfid, örnek olarak verdiği “*O âlimlere saygıda kusur etme!*” tabirinden emre muhatap olan kişinin, emre dair mükellefiyet alanının sadece bahsedilen âlimler olduğunu, yine vermiş olduğu “*Evime kim girerse/misâfir olursa ona ikramda bulun!*” emrinden de ikrâm edilecek kimselerin sadece eve misâfir olarak gelenler olduğunu açıklamıştır.⁶¹⁷

Şeyh Müfid, hükmün kaynağını Kur’ân, Hz. Peygamber ve masum imamlardan gelen rivayet olarak sıralamaktadır. Ayrıca ona göre ayetlerin belli bir sebep-i nüzûl esas alınarak nâzil olması, hadislerin belli bir sebep-i vurâda göre söylenmesi ve bu delillerin başka konulara hamledilmesi hitabî, aklî, örfî ve dilsel açıdan ters bir durum değildir. Çünkü ayet veya rivayetle sabit eylemin zıddının yapılmasını engelleyen delil vardır ki bunlar da ayet ve hadislerdir.⁶¹⁸ İşte Şeyh Müfid’in yukarıda anlattığı hususların aslında hâsılâsı bu ifadelerdir. Fakat üzerinde durulan konu kıyası reddetmesi ile alakalıdır. Aklî açıdan ters olmayan ve aklî çıkarımlar ile varılan sonuçlar bir bakıma dilsel ve hitabî açıyı da kapsamaktadır ki yukarıda bunun örneklerini açıklamaya çalıştık. Aklî çıkarım ise kıyastan başka bir şey de değildir.

Kavramın hakikî ve mecazî manalarına da değinen Şeyh Müfid gerçek anlamı dildeki asıl anlatılmak istenen manaya mutâbık olan ifade olarak tanımlarken mecaz kavramı ise kelimenin asıl manasının dışında anlaşılan mefhûm olarak tanımlamaktadır. Zâhir olan kelâmın vasfını da bu bağlamdan yola çıkarak hükmün kullanılan kavramla bağlantılı olduğunu ve gerçek mananın kastedildiği, eğer gerçek

⁶¹⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 40.

⁶¹⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 41.

⁶¹⁸ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 42.

anlamın dışındaysa da mecaz anlam olarak kullanıldığı şeklinde açıklayan Şeyh Müfid, te'vîli ve bâtını da mecaz ibâreden kaynaklandığını vurgulamaktadır.⁶¹⁹

Şeyh Müfid, herhangi bir kelâm üzerinde oluşmuş bir hükmün gerçek mi yoksa mecâzî bir anlam mı içerdiği noktasında karara varmanın yalnız kesin bir delil ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Zan⁶²⁰ ile bu türden kararlara varılmaması gerektiğini savunan müellifimiz hakikat ve mecaz hususundaki ilmi dil bilimcilerinin icmâsı ve sağlam delil olarak ikiye ayırmaktadır. Bunların dışında bazı lügat ve din âlimlerinin düşünceleri söylemde ve uygulamada sözün gerçek anlamının tesbîtinde itimat edilmediği için delil niteliği taşımamaktadır. Ayrıca yukarıdaki açıklamalar ile bağlantılı olarak üslûb eğer belirsizse ve ibârenin içerisinde hakikat/mecaz açısından bir delil yoksa tevakkuf (beklemek) gerekir. Fakat Şeyh Müfid'e göre Kur'an'ın tamamının mecaz olduğunu savunanların görüşü isâbetli olmayıp bazı zâhir/manası açık ayetler bu görüşü çürütmektedir. Ayrıca gerek aklî deliller gerekse geleneksel uygulamalar ve söylemler Kur'an'daki çoğu ayetin hakikî anlam içerdiğini göstermektedir. Aynı şekilde Kur'an'daki hiçbir ayetin mecâzî anlam içermediği noktasındaki söyleminde gerçeği yansıtmadığını ve isâbetli olmadığını düşünen Şeyh Müfid *فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ* “*Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu.*”⁶²¹ ayetinin mecâzî açıdan değerlendirmiş ve Kur'an'ın bir kısmının hakikî bir kısmının mecâzî anlam içerdiğini savunmuştur.⁶²²

Şeyh Müfid, akıl delilini açıklarken aklın hükme varmada görme, duyma, işitme, hissetme ve tatma gibi beş duyu organlarından kesinlikle ayrılamayacağını söylemektedir. Aynı şekilde eylemin yasak veya mübâh oluşunda aklın bu duyu organlardan elde ettiği bilgilerin dışında hükme varamayacağını savunan Müfid, Allah'ın kullarını aklın hoş görmeyebileceği bazı durumları zorunda bırakmasını ise vakıf olunamayan hikmete bağlamıştır. Bu bağlamda Şeyh Müfid, hazır⁶²³ ve ibaha⁶²⁴

⁶¹⁹ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli 'l-Fıkh*, s. 42.

⁶²⁰ Şeyh Müfid'in zandan kastı muhtemelen rey ve kıyas uygulamaları ile elde edilen bilgilerdir.

⁶²¹ Kehf, 18/77.

⁶²² Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-usûli 'l-fıkh*, s. 42-43.

⁶²³ Hazır kelimesi sözlük anlamıyla menetmek manasında olup, ıstılahî anlamında ise fıkhen yapılması ceza ve azabı gerektiren, uygulanmaması halinde ise sevap gerektiren uygulamalara denmektedir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 148.

konusunda aklın salt yetkisinin olmadığını da söylemiş bulunmaktadır.⁶²⁵ Yani Şeyh Müfid, kıyası ve re'yi şer'i hüküm elde etme noktasında bir takım yöntemlerle sağlam bilginin elde edilememesi, temeli olmayan sonuçlara götürebilmesi gibi bazı sebeplerden ötürü kesinlikle caiz bir uygulama olarak görmemekle birlikte bu tür uygulamalardan faydalananları ise dalâlete düşmüş olarak kabul etmektedir.⁶²⁶

Müfid'in akla dair yaptığı açıklamaların neredeyse tamamı Mu'tezile'nin hüsün-kubuh meselesinde akla yüklediği önemin bir nevi Şiîliğe yansması olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²⁷ Nitekim Mutezile de akla ayrı bir önem vermiş, doğrunun-yanlışın, iyinin-kötünün idrak edilebilmesinde aklı belirleyici bir faktör olarak kabul etmiştir. Hatta aklın işlev alanı Mu'tezile tarafından o kadar genişletilmiştir ki aklî ilkelere ters olarak görülen ayetin bu ilkeler çerçevesinde yorumlanabileceği, aynı şekilde akla aykırı olarak görülen rivâyetin ise kabul edilemeyebileceği savunulmuştur. Tüm bunların dışında kıyasın özü yukarıda akıl delili hakkında anlatılan duyu organlarına uygunluk şartından farklı değildir. Kıyas uygulaması da esasen sonuca ulaşmak adına bu tür organlardan faydalanmak zorundadır. Şeyh Müfid'in kıyas ve rey hakkında sonucunda sağlam bilgi elde edilemeyen uygulamalar olarak kabul etmesi aslında perde arkasında akıl delilini de kabul etmemeye götürmektedir. Çünkü sonuç olarak iki yöntemin de özü aynıdır ve aynı kapıya çıkmaktadır.

Akıl ve kıyas hakkındaki açıklamaları sıraladıktan sonra Şeyh Müfid, Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetin sünnetle, Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin de Kur'an'la nesh edilebileceğini aklî ilkeler çerçevesinde uygun görmekte olmasına rağmen Kur'an'ın ancak misli yani Kur'an ile neshini caiz görmektedir. Bu hususa dair مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”*⁶²⁸ ayetini delil göstermektedir. Ayrıca Şeyh Müfid, aklî çıkarımların sonucunda her ne kadar

⁶²⁴ İbaha kelimesi fikhî açıdan Allah'ın kullarına olan hitâbının ve serbestliğin bağlayıcılık olmadan işlerlik kazanması, bir şeyden bedelsiz bir şekilde istifade edilmesinde ruhsat verilmesidir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 171.

⁶²⁵ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 149.

⁶²⁶ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 43.

⁶²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyh Müfid, *el-'Akl fi Usuli'd-Din*, s. 74-88.

⁶²⁸ Bakara, 1/106.

Kur'ân'ın sünnetle neshi makul görülse de ayetin işaret ettiği üzere bu durumun caiz olamayacağını da belirtmiştir. Haberin hüccet olması için râvinin sıhhat açısından makbul olması gerektiğini belirten Şeyh Müfid, içerisinde şüphe barındırmasının yanında râvisi ile irtibatı kesik olan haberlerin kesinlikle delil olamayacağını ve bunlarla amel edilemeyeceğini savunmaktadır.⁶²⁹

Şeyh Müfid, haberleri/rivâyetleri de tevâtür ve haber-i vâhid olarak ikiye ayırmaktadır. Tevâtür bilindiği gibi yalan üzerine oluşturulması imkânsız veya devamlılığı ittifakla sabit rivâyetler olarak tanımlanırken haber-i vâhid ise tevâtürle bağlantılı olan ve râvinin sıhhati ile bağlantılı rivâyetler olarak tanımlanmaktadır. Tevâtür haberden ziyade ahad haberin delil oluşu üzerinde duran Şeyh Müfid, haber-i vâhidin râvisinin sıhhat derecesinin iyi bilinmesi husûsuna odaklanmaktadır. Eğer rivâyetin râvisinin sıhhatinin kesik olduğu biliniyorsa bu tür haberleri delil olarak kabul etmemektedir. Râvisinin sıhhat açısından sağlam olduğu rivâyetleri ise bazen aklen bazen örfen bazen de icmâen delil olabileceğini de belirtmiştir.⁶³⁰ Muhtemelen haber-i vâhitteki râvinin sıhhat şartı Şeyh Müfid'in hadisi kabul etmedeki mezhepsel faktöre bağlı seçiciliklerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim birinci bölümde aktardığımız üzere Şîilerin ekserisi Hz. Peygamber'den rivâyet eden sayılı râvîlerin aktardıklarını sahih ve geçerli saymıştır.

Şeyh Müfid, yapılmış herhangi bir icmânın da ancak masum imamların ittifak ettiği hususların dışında delil olabileceğini, masum imamların icmâ ettiği bir hususta ümmetin yani âlimlerinin yapmış olduğu icmânın hem aklen hem şerân delil niteliği taşımadığını belirtmektedir. Nitekim ona göre masum imamların konumu gayet net ve sabit olup bu konuda şüpheye yer yoktur. İstîshâb⁶³¹ hususunu da gerekli olduğunu savunan Şeyh Müfid, istîshâbtan kaynaklanan delilin kesin olduğunu, bu kesinlik devam ettiği ve aksini gösteren açık bir delil olmadığı sürece de mevzular

⁶²⁹ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 43-44; Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 154.

⁶³⁰ Şeyh Müfid, *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*, s. 44.

⁶³¹ Kelime anlamı olarak İstîshâb, "Kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma hali." manasında olup ıstîlahi anlamda "Bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek" olarak tanımlanan fıkıh usulünün şerî bir delilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "İstushab", TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. 23, s. 376.

arası hüküm transferinin mümkün olamayacağını savunmaktadır.⁶³² Yani açıkçası en basitinden ıstışâb meselesinden bakıldığında müellif her ne kadar hüküm transferinde akıl delili çerçevesinde yani aklın işlerliği yönünde neyin daha kapsamlı ve neyin husûsî konuları içerdiğini aklın belirlediğini savunsa da aslında bütün bu anlatılanlar kıyasın ötesine geçememiştir.

Sonuç olarak Şeyh Müfid'in usul anlayışını küllî olarak incelememiz neticesinde aklın önemi, usûliliğin öncüsü olarak eserinde bariz bir şekilde görülmektedir. Özellikle emrin, nehyin ve lafızların açıklanmasında kullanmış olduğu dilsel tahliller ve çıkarımlar öncülleri incelendiğinde aklî ve kıyasa dair elde edilmiş sonuçlardır. Bu bağlamda Şeyh Müfid'in kıyası kabul etmemesindeki en büyük payın ideolojik sebeplerden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Başta Ehl-i Sünnete karşı alınan tavır, ardından Kur'ân, hadis ve masum imamların görüşlerinden başka hiçbir delili kabul etmeyen ahhârî ekolden sonra yeni meselelere yeni çözümler bulma noktasında içine sıkışan mezhebe bir çıkış noktası olarak Şeyh Müfid öncü olmuştur. Fakat orta yolu bulmak ve mezhebin temelini sarsmamak adına böyle bir sürecin Şeyh Müfid tarafından işlendiği, sonuç itibariyle ortaya çıkmaktadır. Burada hemen belirtelim ki bizim amacımız mezhepler arası çekişmeyi ateşlemek veya körüklemek değil aynı kapıya çıkan fakat farklı isimlendirmelerle farklı olduğu anlatılmak istenen akıl ve kıyas kavramlarının aslında aynı şey olduğunu anlatabilmektir.

2.2.Şerîf Murtazâ'nın Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış

2.2.1. Hayatı

Şerîf Murtazâ/Seyyîd Murtazâ, hicrî 355'te Bağdat'ta doğmuş olup bilinen şekliyle ismi Alemü'l-hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ'dır. Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısı ile beşinci asrın ilk kısmı arasında yaşamış olan Murtazâ'nın babasının adı Musâ Kazım'ın ve Hz. Ali'nin soyundan geldiği kabul edilen ve Büveyhîler döneminde Alevîlerin liderliğine seçilen Ebu Ahmed Hüseyin, annesi Zeydî bir ailenin üyesi olan, Şeyh Müfid'in *Ahkâmü'n-Nisâ* adlı kitabını onun anısına yazdığı aktarılan Fatımâ bint

⁶³² Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkıh*, s. 45.

Hüseyin'dir. Çocukluk dönemlerinde ilk eğitimini aile çevresinden almaya başlayan Murtazâ, kelâm ve fıkıh gibi alanlarda asıl ilmî gelişimini dönemin meşhur âlimlerinden annesi vasıtasıyla hocası olmuş Şeyh Müfid ile gerçekleştirmiştir. Ayrıca hadis alanında İbn Bâbeveyh'ten ders alan Murtâzâ, Ed-Dekkâk'tan ve Ebû Hasan el-Kâtîp'den rivayetlerde bulunmuş, Şîî âlim Merzûbânî (ö. 384)'den edebiyat ve şiir alanında önemli ölçüde etkilenmiş, Mutezîleyle dair görüşlerinin temelini Kâdî Abdülcebbâr ile atmıştır. Saydığımız isimlerin dışında Sehl b. Ahmed, İbn Cündî el-Bağdâdî, Murtâzâ'nın ilim tahsil ettiği diğer hocalarındandır.⁶³³

Müellifimiz, *er-Râdî zü'l-Hasebeyn*, Büveyhî hükümdârı Bahâuddevle tarafından kendisine verilen *el-Murtazâ Zü'l-Mecdeyn*, *Ecellü'l Murtazâ*, *Ecellü't-Tâhir*, Alevîlerin lideri manasındaki *Nakîbu'l-Aleviyyîn* gibi lakaplarıyla da tanınmıştır. Daha sonraları Şerîf Murtazâ ünvanıyla adından söz ettirmiş, dört yıl kadar nakiplik makamında bulunduktan sonra bir süre görevden azledilmesine müteakip kardeşinin vefatıyla nakîbu'n-nükebâ olarak görevi devralmıştır. Bir süre sonra Büveyhî veziri tarafından kendisine *Alemü'l-Hüdâ* ünvanı verilen Murtazâ hicrî 436 yılında Bağdat'ta vefatına kadar bu görevi yürütmüştür. Cenazesi talabeleri tarafından yıkanmış daha sonra oğlu tarafından namazı kılınmasının ardından naaşı evinde defnedilmiştir. Bir süre sonra da cenazesi, babası ve kardeşinin de bulunduğu Kerbelâ civarındaki mezarlığa nakledilmiştir.⁶³⁴ Rivayetlerde Murtazâ'nın ölmeden önce, namazlarının tamamının Allah için yerine getirilmesi yönündeki tereddütlerinden dolayı bir ömür boyu kılmış olduğu namazlarının kaza edilmesini vasiyet ettiği aktarılmaktadır.⁶³⁵

Kaynaklarda seyahatlerinin az olduğu anlaşılan müellifimiz, hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Gerek maddî varlığı gerek bürokrat kimliği ve mu'tedil karakteri, gerek sanata ve eğitime dair ilgisi Murtazâ'yı döneminin etkili ve nüfuz sahibi kişileri arasına getirmiştir. Bazı aktarılan bilgilerde seksen kadar köyü olduğu söylenmektedir. Toplum içerisinde varlıklı oluşu ile bilinen Murtazâ, birçok

⁶³³ Mustafa Öz, “Şerîf El-Murtazâ”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 38, s. 586-587; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*(Şerîf El-Murtazâ Örneği), s. 36, 39-40, 45; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 61-64; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 34.

⁶³⁴ Öz, “Şerîf El-Murtazâ”, 587; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*(Şerîf El-Murtazâ Örneği), s. 40-41, 44.

⁶³⁵ Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 70-71.

öğrenci yetiştirmiş olup, seksen bine yakın kitaptan müteşekkil bir kütüphanesi mevcuttur. Hatta bu nedenle kendisine seksen bine nispetle *Semânîn*, *Semâneyh* de denilmiştir. Ulaşılan bilgiler ışığında bu denli geniş bir kütüphaneye sahip oluşunda Bağdat'ta yaşanan kıtlık ve kuraklığın baş göstermesi en büyük sebeptir. Hatta öğrencilerin daha rahat ve verimli çalışmaları adına *Dâru'l-İlm* adlı bir eğitim merkezi de kurmuştur. Tusî, Ahmed b. Ali en-Necâşî, Kâdi Abdülazîz, yetiştirmiş olduğu başlıca öğrencilerindendir. Oldukça etkili bir vâiz ve iyi bir hâtip olduğu da akatarılan Murtazâ'nın, toplum içerisindeki bu konumunun en önemli etkenlerinden birisi de dönemin iktidarı Büveyhîler ile iyi ilişkiler kurması ve yönetim biçimlerini kabul etmiş olmasıdır. Sadece Bağdat'ta değil birçok İslam beldesinde tanınan ve kendisine meseleler hakkında başvuru alan Murtazâ, gelen sorulara detaylı ve açıklayıcı cevaplar verdiği aktarılmaktadır. Halîfeye karşı sadakati ön planda olan müellifimizin Kâim bi Emrillâh (ö. 467/1075)'a ilk biat edenlerden olduğu söylenmektedir. Murtazâ'nın İmâmiyye'ye olan katkılarının belki de en mühim olanı Şeyh Müfid ile Şîa'ya giren akıl anlayışını daha da derinlemesine incelemiş ve sistemleştirmiş olmasıdır. O, hocasının aksine semî deliller olsa bile akla ihtiyaç duyulabileceğini savunmuş, hocasına nazaran Bağdat Mu'tezîlesi yerine Basra Mu'tezîlesine yakınlık göstermiştir. Hatta akla verdiği önemden dolayı nassı bir bakıma ikinci plana attığı, nassın akla tâbî olduğu yönünde bir tavrı savunduğu söylenebilir.⁶³⁶ Kur'ân'ın mahlûk oluşuna şiddetle karşı çıkan Murtazâ, akla bu kadar önem vermesine rağmen felsefeye keskin bir karşı tavır takınmıştır. Hatta onun düşünce sistemindeki bu tavrı sanki bir Mu'tezîle'den kopuş, Eşârîliğe yaklaşım izlenimi vermektedir. Ahad haberleri kesinlikle kabul etmeyen Murtazâ, ravîleri güvenilir olsa bile haber-i vâhid üzerine fıkıh oluşturulamayacağını savunmuş, Kum hadis ekolünü batıl kabul etmiş ve müntesiplerini Müşebbihe, Mücebbire gibi kavramlarla ithâm etmiş, taklîdî imanın geçerli olmadığını savunmuştur.⁶³⁷ Ayrıca rüyâların ekserisini anlamsız görmesi, sarfe teorisini kabul edişi müellifimizin diğer görüşleridir.⁶³⁸

⁶³⁶ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 102, 104; Uyar, *Şîa Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 36-43.

⁶³⁷ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 103-104.

⁶³⁸ Öz, “*Şerîf El-Murtazâ*”, 587; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*(*Şerîf El-Murtazâ Örneği*), 45-48; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 65-70.

Neredeyse her alanda eserleri olan Şerîf Murtazânın zikredebileceğimiz bir kısım eserleri *el-Usûlû'l-İ'tikâdiyye*, *Îkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, *el-Muknî fi'l-Ğaybe*, *Mes'ele Vecîze fi'l-Ğaybe*, *Resâilü's-Şerîf Murtazâ*, *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*, *ez-Zerî'a fi 'İlmi Usûli's-Şerîa*, *el-İntisâr*, *Ğurerü'l-Fevâid* ve *Dürerü'l-Kalâid* olarak sıralanabilir.⁶³⁹

2.2.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

Şerîf Murtazâ'nın akıl anlayışı, eserlerine bakıldığında temelde hocası Müfid ile aynı zeminde olmasının yanında aklı, dinin meşru hükümlerini tespit etmesinde yegâne ölçüt görmesi fikriyle hocasından ayrılmaktadır. Yani hadiseler, aklın kabul edilebilirlik ölçütüne uygun olduktan sonra ancak Kur'ân gibi kesinlik arz eden delille değerlendirilebilir. Aslında Murtazâ'nın akla bu kadar derin bir biçimde sarılmasında hocası Müfid'in müntesibi olduğu Bağdat Mu'tezîlesinin askine Basra Mu'tezîlesine bağlı olması en önemli sebep olarak gözükmektedir. Bu nedenle akla ve aklın yetkinliğine ziyadesiyle önem vermiştir.⁶⁴⁰

Murtazâ'nın akla verdiği önem aslında Şîî fihhına çığır açtırmasında en önemli sebep teşkil etmektedir. Çünkü daha evvel akıl bahsinde de yer yer bahsettiğimiz bilgiler ışığında Şerîf Murtazâ, Mu'tezîlî akıl anlayışını neredeyse aynen benimsediği söylenebilir. Müellifimizin vâcip üzerinden getirmiş olduğu açıklamalarda bu konu gayet net bir şekilde görülmektedir. Nitekim ona göre vâcip Allah'ın kudret ve kapasite bağlamında kemâle erdirdiği uygulamalar olup, aklî ve semî olarak iki başlıkta incelenmektedir. Semî bilgiler Allah'ın ve nübüvvetin bilinmesine bağlı olan vâciptir. Yani semî bilgi, Allah'ı bilmenin sebebi değil sonucu olup Allah'ı bilmenin bir kısmını oluşturmaktadır. Allah'ı bilmek ise ancak akılla mümkün olmaktadır. Aklın kabiliyeti esasına bağlı olarak yaratıcı bir Rab bilinebilir.⁶⁴¹ Bu bağlamda Murtazâ, bir mesele hakkında delillerin bilinmesi için öncelikle aklın, Allah'ı bilmesini gerekli görmektedir. Ancak Allah'ın tartışmasız

⁶³⁹ Öz, “Şerîf El-Murtazâ”, 587; Detaylı bilgi için bkz. Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*(Şerîf El-Murtazâ Örneği), s. 48-60; Uyar, *Îmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 103.

⁶⁴⁰ Samire Hasanova, *Hicrî 5-6. Asır Câferî Usûl Alîmlerine Göre Delil Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999, s. 78-79.

⁶⁴¹ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *Şerh-u Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel*, thk. Yâkûb El-Câferî El-Merâğî, Dar Al-Aswa Basım ve Yayıncılık, Kum(İran), 1998, s. 124-125.

bilinmesi aklın yapması gereken bir durumudur ki bu bağlamda taklîdî olan imanın geçersizliği gündeme gelecektir.⁶⁴²

Murtazâ'nın yukarıda da değindiğimiz gibi akla verdiği önem Müfid'in önderliğindeki usûlî felsefeyi belkide ifrat açısından zirveye ulaştırmıştır. İfrat dememizdeki sebep ileride de göreceğimiz üzere Tûsî'nin akıl ve nakildeki mu'tedil yolu bulmasındaki gayretlerinden anlaşılabacaktır. Murtazâ'nın aklın fonksiyonunu üst düzeye çıkarmasında özellikle Basra Mu'tezîlesi ile olan yakın münasebeti etken olduğunu yukarıda da izah etmiştik. Müellifimiz, akli mükellef kişinin elde ettiği bütün ilimlerin kendisi olarak tanımlamış ve bu ilimleri nicel değil nitel olarak vasıflandırmıştır. Ona göre akıldan anlaşılan şey aklın bizâtihî kendisi olmamalı, kişinin üzerine gerekli olan ilimleri bilme ve buna göre hareket etmesi, fiillerin bu gereken esasa göre işlerlik göstermesidir. Akıl kavramı altında değerlendirilen bilgiler ise müellifimize göre üç başlıkta incelenmektedir. İlki bir şeyin mekânsal açıdan potansiyel, kinetikselle, uzak ve yakınsal açıdan delilin aslı bağlamında kabul edilen bilgilerdir. İkincisi şerî bilgileri elde etme açısından değerlendirilen yani asıllardan üretilmiş bilgiler bu kapsamda değerlendirilir. Son olarak da varılması istenen amaca ancak aklın olmasıyla ulaşılabilen bilgilerdir.⁶⁴³

Yukarıda akıl hakkında ayrımı yapılan açıklamalar Murtazâ'nın seleflerine rağmen akli ayrı bir bölümde incelemesi ve aklın konumu açısından dikkate değer bilgiler içermektedir. Yani akıl, vahyin olmadığı bazı hususlarda belirleyici rol üstlenmekle birlikte mükellefi bu hususlarda sorumlu kılmaktadır. Ayrıca Murtazâ'nın akla verdiği bu önem onun taklîdî imana cevaz vermemesinin de ana sebebidir. Çünkü ona göre dîne dair mukallidin karşısına çıkan her fikir mukallid olması hasebiyle o kişi için eşit yaklaşım düzeyindedir. Yani mukallid konumundaki kişiye ya bunların hepsini kabul edip inanmak ya da bu fikirlerin hepsine eşit bir biçimde uzak olmak düşecektir ki bu imkânların ikisi de muhâldir. Üstelik mukallidin taklid ettiği şey hata ise o zaman yaptığı amelin hepsi kabîh olacaktır ki akıl bile bile çirkin olan şeyi talep edemez. Ama eylemin hikmetinin bilinmesi

⁶⁴² Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*(Şerîf El-Murtazâ Örneği), s. 71.

⁶⁴³ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Haydar El-Beyâtî, Muhammed Hüseyin El-Derâyitî, Habbullah En-Necfiyyî, Cevâd Fâzıl Behşâyeşî, Seyyid Muhammed Tabatabâî, Astana Kutsal Razavî Basım ve Yayıncılık, Astana, 2019, c. 1, s. 181-182.

hâlinde zaten mukallid olmaktan çıkmış olunacaktır. Ayrıca bu durum kişinin, bir meselede doğru ve yanlış olduğuna emin olmadığı rast gelelik üzerine kurulmuş bir inancı kabul etmesini gerektirir. Akıl ise konumu gereği muallak olmayı ortadan kaldırma görevini üstlenmiş bir kabiliyeti temsil etmektedir. Üstelik taklîd eğer geçersiz olmasaydı mucizenin bir anlamı kalmaz, peygamberlerin bu girişimleri veya Allah'tan gelen lütfu da haliyle abes olacaktır.⁶⁴⁴

Murtazâ'nın akıl bağlamında değerlendirdiği ıstîshâb meselesi, yukarıdaki bahsettiğimiz hoca-talebe arasındaki farklılığın başlıca örnekleri arasındadır. Murtazâ, hocası Müfid'in aksine ıstîshâbın aklen delil olamayacağı kanaatini taşımaktadır. O, bu konuda hakkında âşinâ olduğumuz bir örnekten hareketle teyemmümlü birisinin namaz esnasında suyu görmesiyle teyemmümünün bozulup bozulmayacağıyla alakalı meselenin, ıstîshâbı kabul edenlerin delil göstermesinin aksine "delilsiz bir şekilde hükme varmak" olarak açıklamıştır. Çünkü Murtazâ'ya göre ilk durumda suyun yokluğu ile ikinci durumdaki suyun varlığı iki farklı olaydır. ıstîshâbı kabul edenler iki farklı durumun ortak delilinden yola çıkarak icmâ yapmamışlardır. Çünkü ona göre herhangi bir delil olmadan iki farklı durumu bir başlık altından toplamak caiz değildir. Ayrıca eğer ilk durumdan elde edilecek delil sâbit olursa o halde her iki durum için aynı delilin kullanılmasında herhangi bir sakınca olmayacaktır ki bu koşulda da ıstîshâba gerek kalmayacaktır. Bu mevzuda muhâlifler, ıstîshâbı aksine sebep olacak bir durumun hâricinde devamlılığı gerektiren bir neden olarak görmüşler, herhangi bir men' edici şart olmadıkça ıstîshâbı gerekli görmüşlerdir. Murtâzâ, bu hususa devamlılığı gerektiren sebebin ve bunun keyfiyetinin üzerinde durmuş, bunun şartla alakalı olup olmadığı üzerinden cevap vermiştir. Ona göre eğer söylenilen gibi ilk hâldeki durumdan yani suyun olmayışından ve teyemmümün geçerliliği üzerinden yola çıkılırsa o halde suyun yokluğunun şart oluşu kesin olmaktadır. İkinci hâlde de su mevcuttur. Zaten ilk durumda hükmün varlığı hakkında ittifak varken ikinci durumda ihtilaf oluşmuştur ve sonuçta iki farklı mesele ortaya çıkmıştır ki bu farklılıkları birleştirmenin bir manası yoktur. Konuya aklî açıdan farklı bir örnekle delil getiren Murtazâ, bir kimsenin evde görüldükten sonra gözden kaybolmasının aksini ispat edecek yeni bir delil olmadıkça, o kişinin hâlâ evde olmasının uygun olmadığını ve ilk duruma eşlik

⁶⁴⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm*, c. 1, s. 261-262.

edilmesinin câiz olmayacağını savunmuştur. Aklın da ulaşacağı mantık ona göre budur.⁶⁴⁵ Bu açıklamalarıyla Murtazâ, ıstışâb meselesinde iki farklı durumun olduğunu söylemesi ve her iki durumunda birbirinden farklı olması bağlamında her ne kadar açıkça beyan etmese de kıyas yöntemini kullanmıştır. Ayrıca son verdiği örnekte aklın esaslarını farklı kullanmaktan hareketle diğerlerine muhalif bir görüş öne sürmektedir.

Murtazâ, başka bir delil olmadığı sürece hükümsüzlük konusunun diğer bir söylemle nefy-i aslî/asâletü'n-nefy durumunun delil olması gerektiğini savunmaktadır. Hatta ona göre her ne kadar önceki muhtelif mezhep âlimleri nâfi/şerî delilsizliğin delil olmadığını savunmuş olsalar da her türlü aklî ve şerî delilsizlik bir delil kabul edilmelidir. Çünkü aklî ve şerî delilsizlik bizâtihî delil elde etmenin temelini oluşturmaktadır. Mesela, nübüvvetin varlığı, onu iddia eden kişinin, mucizenin ilmini bilmemesine engeldir, çünkü nübüvvet gaybîdir. Aynı şekilde ramazan ayının varlığı, başka oruç aylarının olmasına, ibâdetlere dair delâletin varlığı da namazın beş vakitten fazla olmasına engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda Murtazâ, bir meselede delilin olmadığını/nâfiyi kabul eden kişinin, üzerinde durduğu delilsizliğe dair açıklayıcı bir delil getirmesi gerektiğini savunmuştur. Meseleyi prensip açısından değerlendirdiği için ona göre savunduğu inancını kanıtlayıcı bir delil gerekecektir.⁶⁴⁶ Bahsettiğimiz bu bilgiler ışığında Murtazâ, fıkıh usulü açısından aklın zihinsel faaliyetten anlamlandırma ile eyleme dökülmesindeki süreci nâfi kavramıyla açıklamıştır. Yani akıl, en başta hükümsüzlüğü tespit ederek ve delillendirerek Murtazâ'ya göre hükme ulaşacaktır.

Şerîf Murtazâ, delil yokluğundan hareket ederek sayılabilen şeylerde daha fazla olanı almak esasken, nâfi durumlarda ekâll yani daha az olanı almanın asıl olduğunu savunmuş bunu da akıl bağlamında değerlendirmiştir. Ayrıca aklî ilkeler gereği bu durumlarda ekall olanın alınmasını savunmuştur. Ona göre bu görüş icmâen de sabit ve sahihtir. Ekallü mâ kıl konusunun mükellefe gerektiği koşullarda

⁶⁴⁵ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *Ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, thk. Seyyid Ali Er-Rızâ El-Madadî, Astana Kutsal Razavî Basım ve Yayıncılık, Astana, 2019, c. 2, s. 415-418.

⁶⁴⁶ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, c. 2, s. 413-414; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *er-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. Haydar El-Beyâtî, Muhammed Hüseyin El-Derâyitî, Habbullah En-Necfiyyî, Hamîd El-Ahmedî El-Celfâî, Kutsal Razavî Astana Basım ve Yayıncılık, Astana, 2020, c. 2, s. 100-103.

vâcip olduğunun üzerinde duran müellifimiz, ekâll olanı almakla tahsîs olunamayacağını savunmuş, bilâkis sübutu hakkında ihtilâf çıkan tüm hususlarda o mevzunun sabit olması gerektiğini ve üzerinde delâletin varlığını gerektireceğini kabul etmiştir.⁶⁴⁷ Yani, kısacası kanaatimizce Murtazâ'ya göre akıl, her halükârda delilin kendisi olduğu için ayrıca herhangi bir delil gerekmezsin akıl zaten delilin kaynağı olmaktadır. Delilin yokluğu meselenin çözümüne engel teşkil etmemektedir. Murtazâ'nın, görüşleriyle Basra Mutezilesi'ne yakın olmasından kaynaklanması muhtemeldir ki aklın işlevi noktasında hocası Müfîd ile en önemli ayrım noktası burasıdır.

Emrin, mâna açısından zıddının nehyini gerektirip gerektirmediği hususunda Murtazâ, emrin zıddının yani nehyedilen şeyin/yasağın değil de bunun kendisine ait bir şekli olmadığını savunmaktadır. Mesela, “Yapma!” ifadesini kullanan kişi bu söylemiyle yasaklama gayesiyle söylemiş olmayıp azarlama amacıyla da söylemiş olabilir. Tıpkı “İstediğinizi yapın!”⁶⁴⁸ ayetinde Allah'ın emir kastetmediği gibi bu meselede yukarıdaki duruma benzerdir. Yani Murtazâ'ya göre nehiy, emir gibi fiillerin hükümlerine delâlet etmez. Yani, nehiy hem lafız açısından hem de mana bakımından zıddı ile emir anlamını içermemektedir. Murtazâ'nın bu mantığında aslında Mu'tezile'den etkilendiği salah-aslah fikri yatmaktadır. Ona göre nehiy, emirdeki sözün mahiyeti gibi fiilin hükümlerine delil teşkil etmemektedir. Çünkü nehyedilen şey munfasıl bir delil ile çirkin oluşundan dolayı Allah tarafından yasaklanmıştır. İyi şeyi nehyetmesi ise zaten hikmet açısından Allah için câiz değildir. Yani Allah, kabîh olandan başka bir şeyi nehyetmez. Fakat emirde yapılması istenen şeyin iyi olmasının yanında ayrıca övgü ve sevab gerektiren ayrı bir husus daha vardır. Yani sonuç olarak Murtazâ'ya göre aklî esaslar bağlamında kabîh olan şey zaten çirkindir ve nehyi gerektirir.⁶⁴⁹

Aynı mantıkla yola çıkan Murtazâ, bir şeyin emredilmesinin, manen veya lafzen emredilen şeyin zıddının nehyedileceği manasını da taşımadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre emir, duyulan ve algılanan şey olup âkil birisi

⁶⁴⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 419-420.

⁶⁴⁸ Fussilet, 41/40.

⁶⁴⁹ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, thk. Seyyid Ali Er-Rızâ El-Madadî, Kutsal Razavî Astana Basım ve Yayıncılık, Astana, 2019, c. 1, s. 413-414.

buradaki farkı anlayabilir. Tartışma konusu ise emrin, emrettiği şeyin tersini yasaklamak anlamında olup olmadığı konusudur. Murtazâ'ya göre anlamda zorlama yapanlar bir şeyi istemenin, o şeyin karıştını sevmemek, sevmemenin de o şeyin tersini istemek olduğu gerçeğine dayandırdıklarını iddia ederek yanlış düşmüşlerdir. Hatta ona göre fukahâ da aynı yanlış düşerek istenilen şeyin zıddının yasak olması gerektiği kanaatini taşımışlardır. Murtazâ bu görüşün dışındadır ve emrin gerektirdiği şeyin, onu yapanın kendisine emredilen şeyi istemesi olduğunu ve bunun terkini kerîh görmenin gerekli olmadığını savunmuştur. Mesela Murtazâ'ya göre Allah, nâfile namazları emretmiş, nâfilenin terkini yasaklamamıştır. Bu da ona göre böyle bir durumdur. Fakat bir şey mükellefe nehyediliyorsa o halde yasaklanan eylemin zıddının yapılması gerekmektedir. Ayrıca ona göre aklî çıkarım gereği bir kişi bir şeyi yapmaktan çekinmiyorsa o şey kendisine farz olmaktadır ki bunda şüpheye yer yoktur. Çünkü akıl, yasak fiilden kaçınmayı ve yapmamayı gerektirir. Bu bağlamda Murtazâ, zinânın kerih görülmesi ve namazın murâd edilmesinden yola çıkarak örnek vermektedir. Allah, zinâyı nehyetmiş namazı emretmiştir. Bu durum da o iki şeyden el çekme şeklindeki tek bir fiilin olmasını gerektirecektir. Bu iki şey de çirkin görülen bir murâd, bir istekken diğeri de nehyedilmiş bir emir olmasını gerektirmektedir. Yani Allah'ın namazı emretmesinde ve zinâyı nehyetmesinde hem kerîh görülen bir talep vardır hem de nehyedilen bir emir zaten vardır. Sonuç olarak ona göre iki zıt hükmün bir araya gelmesi mümkün gözükmemektedir. Konuyla bağlantılı olarak verdiği diğer bir örnekte ise Murtazâ, muhâlif olduğu fikrin, birden fazla kapısı olan bir evden hırsızın çıkması istenildiğinde bu kapı değilde şu kapıdan çıkmasının talep edilmesiyle aynı şey olduğunu ve bu nedenle hatalı olduğunu savunmuştur. Bu konuda ana mevzu, hırsızın evdeki herhangi bir tasarrufu istenmediği için çıkmasının esas oluşudur, yani o kapıdan mı yoksa bu kapıdan mı çıkması istenilen amacın kendisi değildir.⁶⁵⁰ Açıkça aklî çıkarım ve bu çıkarım yönetimiyle kıyasa başvurmuş olan Murtazâ, emrin sadece emredilen konuyu, nehyin de sadece nehyedilen emrin zıddının yapılması gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır.

Murtazâ nehyi iki şekilde açıklamaktadır: Birincisi üzerine herhangi bir fesâd, sıhhat, karşılık vâkî olmayan husûslardır ki cehâlet, zulüm gibi şerî meselelerle ilgili olmayan kavramlar bu başlığa örnektir. Diğeri ise şer'î meselelerle ilgili olan

⁶⁵⁰ Şerîf Murtazâ, *Ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 315-318.

husûslardır ki boşanma, nikâh, ticaret, namaz gibi uygulamalar da buna örnek olarak verilebilir. Nehyin anlam açısından fesâd manasını taşıyacağı konusunda ihtilâfın olduğunu belirten müellifimiz, ulemânın bir kısmının nehyin, lügat bağlamında nehyedilen şeyin haramlığına delil olduğu gibi fesâda da delil olduğunu savunduğunu aktarmaktadır. Bir kısmının ise nehyin fesâda dair delâletini şer'î bağlamda değerlendirdiklerini açıklamıştır. Murtazâ'nın savunduğu görüşe göre nehyin vâkî olabilmesi için fesâdı gerektirecek herhangi bir munfasıl delil gerekmektedir. Bir de ibâdetlerdeki nehiy, nehyedilen şeyin bozuk oluşunu gerektirirken muamelatta aynı şeyi söylemek mümkün değildir.⁶⁵¹ Munfasıl olması mâhiyet açısından delilin mutlak değil mukayyed olmasını gerektirmektedir. Yani nehyin delâletine sebep olan husûs aklî tahsîs ile elde edilmiş bir mevzu hâlini almaktadır. İbâdetlerde ise manen farklı bir anlam içerdiği için Murtazâ'nın bakışında farklı bir konumda yerleştirilmiştir.

Murtazâ, aklen iczâ yani emrin gereğini yerine getirmenin yeterli gelip gelmeyeceği konusunda emredilen şeyin emre konu olan eylemin, sıfatları üzerinden yorumlama yoluna gitmiştir. Teferruatı açısından bir işin kudret, ilim, organlar ve sebepler bakımından kâmil olması gerekmektedir. Müellifimiz, bu şartların gerçekleşmesiyle emrin yerine getirilmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunmaktadır. Aksi takdirde özür hâli ortaya çıkacaktır. İmkân dâhilinde olması hakkında görüş beyân etmesi muhtemelen mükellefin eylemi yerine getirip getirmemesindeki hürriyeti esasına dayanmaktadır. Ayrıca bu sayılan şartları da Murtazâ, üç kısımda incelemiştir: İlki, sadece Allah'tan kaynaklanan ve mükellefteki illet olarak açıklanabilir. Bunlar his, kudret/kapasite, organların tam olması ve aklın kâmil olması ile alakalıdır. İkinci kısım ise mükellef ile bağlantılı olan kısımdır ki bunlar yapılan işin emir veya hayır oluşunda etkisi olmayan kerîhlik ve irade kavramlarıdır. Üçüncüsü de hem Allah hem de kuldan kaynaklanan organların işlerliliği ve ilmin tam elde edilişi ile alakalı olan husustur.⁶⁵² Yani Murtazâ gerek eylemin uygulanabilirliği, gerek mükellefin kapasitesi, gerekse ortamın koşullarının kâmil olması açısından emri değerlendirmiş ve tam açıklamasa da bu sayılan şartların aklî esaslar olduğunu savunmuştur. Ayrıca zaman açısından emrin yapılması gereken

⁶⁵¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 419-422.

⁶⁵² Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 405-406.

fiilden evvel olması, belli olması, akla uygun oluşu, amaca göre şekillenmesinin yanında, eylemdeki kastın makul oluşu gibi sebepler de emrin sıhhati açısından sıralanabilecek aklî şartlardır.⁶⁵³

Hüsün-kubuh konusunda Murtazâ'nın meseleye bahis açıldıkça değinmiş olduğu gibi genel bir kanaati dile getirsek de kısmî de olsa yer yer konu hakkında toparlayıcı tanımlar yapmıştır. Ona göre akıl, vahiyden bağımsızdır ve bu ayrım en net hüsün ve kubuh meselesinde kendisini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda hüsün ve kubuh aklî ve şerî olarak iki kısımdır. Ayrıca hakîkatin elde edilmesinde aklî ve şerî yöntem olarak iki kısım olduğunu savunan müellifimiz, aklî hakikatlerin aklî çıkarımlarla semî hakikatlerin ise haberle anlaşılabilceğini savunmuştur. Yani akıl onun nazarında daima müstakil bir yeredir ve vahiy gibi hükmün yegâne kaynağıdır.⁶⁵⁴

Mesela Murtazâ, emirde olması gereken özelliklerden birisinin hüsün sıfatının olmasını şart koşturmakla birlikte hitâpta istenilen şeyin lügavî, örfî ve şerî olması bağlamında “yarar” esasının olması gerektiği konusunda hem fikirdir.⁶⁵⁵ Murtazâ'ya göre eylemler uygulandığı şartlara binâen hasen veya kabîh olabilmektedir. Meselâ, başkasına ait birinin tarlasına gasp yoluyla girenin, ondan kurtulmak kastıyla oradan ayrılma hakkı vardır fakat hiçbir şekilde bozgunculuk amacıyla eylemde bulunma, mala zarar verme hakkı yoktur. Ayrıca bazı eylemler de küllî açıdan kabîh ve hasen görülmüş olabilmektedir. Bunda şüpheye mahal yoktur. İki zıtlığın ise yani emir ve nehiyde gördüğümüz üzere hasen ve kabîhin bir arada olması da aklen mümkün değildir. Bu bağlamda mânî olan bir etkeninin olması, bir eylemi çirkinleşmemesini imkânsız hale de getirmeyecektir ki bu mantık, hükmü hüsün olan konular için de geçerlidir.⁶⁵⁶ Murtazâ bu mantıktan hareketle nehyedilenin hukuksal şartlara etkisini üç kısımda incelemiştir. İlki eylemin şartının yokluğu neyhin olup olmadığını etkilemektedir. İkincisi, fiilin şartının kendisine aykırı olmasıdır ki bu başlığa ayakta durabildiği halde oturarak namaz kılan kişinin

⁶⁵³ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 407-410.

⁶⁵⁴ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *el-Muknî fi'l-Ğaybe*, thk. Seyyid Muhammed Ali El-Hakîm, Âl-i Beyt Mirasını Canladırma Vakfı Yayınları, Beyrut, 1998, s. 59.

⁶⁵⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 215-216.

⁶⁵⁶ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 416-418.

örneği verilebilir. Çünkü en başta namazın mevcut şartları oturmaya nehyetmektedir. Üçüncüsü ise başka bir durumun ortaya çıkmasını engelleyen nehiydir. Yani yapılan eylem bu şartlar çerçevesinde hasen veya kabîh sıfatına layık olmaktadır. Buradan hareketle Murtazâ, gasp edilmiş evde kılanan namazın caiz olmayacağını savunmaktadır. Çünkü namaz eyleminin temelinde ibâdet ve yakınlaşma anlamı vardır. Evin gasp edilmiş olması bu huşû halinin oluşmasına manî olmaktadır. Ayrıca ona göre ibâdetin farz olması ve farzı yerine getirmeye niyet etmesi gasp edilmiş bir evde sahîh olmayan bir eylem hâlini alacaktır.⁶⁵⁷ Anladığımız kadarıyla eylemin hüsün ve kubuh oluşu Murtazâ'nın usûl anlayışında tamamen akıl temelli ilerlemektedir.

Fıkıh usulünde haber-i vâhid meselesi ve ahkâmı herhangi bir yerinin olup olmadığı tartışılan konular arasında devamlı olarak yerini korumuştur. Murtazâ'nın bu konu hakkındaki temel görüşü her ne kadar akıl, fikirsel çerçevede haber-i vâhidi delil olarak kabul etse de bunun şerî açıdan kesin bir yargı olmadığı için delil olarak görülmesinin mümkün olmadığı yönündedir.⁶⁵⁸ Yani ilim ifade ettiğini düşünenlerin aksine Murtazâ'ya göre haber-i vâhidin kesin olarak doğru olduğunun bilinemediği kanantindedir. Hâlbuki Allah, kendisinde ilim olmayan şeyden de mükellefleri men etmiştir.⁶⁵⁹ Haber ona göre kendisinden ilim elde edilen ve kendisinden ilim elde edilemeyen olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kendisinden ilim elde edilemeyen haber zarûrî veya müktesep oluşu açısından zaten bir şey ifade etmemektedir. Diğer kısım ise aklın duyu organlarıyla elde ettiği tarihe, vukûata dair haberler ve haberi aktaranların yalan saöylemesine ihtimal verilmeyen haberler olarak ikiye ayrılır. Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen haberler bu başlıkta değerlendirilir. Bu haberlerin kesinliği gerek itikadi olarak gerek haberin mahiyeti açısından kesinlik arz etmektedir ve her halükârda geçerliliğini hükmün tespit edilmesinde meşrûluğunu korumaktadır. Şerîf Murtazâ açısından bu konuda selefleri bağlamından bakıldığında

⁶⁵⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 1, s. 429-430.

⁶⁵⁸ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 82, 261.

⁶⁵⁹ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *er-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. Haydar El-Beyâtî, Muhammed Hüseyin El-Derâyitî, Habbullah En-Necfiyyî, Hamîd El-Ahmedî El-Celfâî, Kutsal Razavî Astana Basım ve Yayıncılık, Astana, 2020, c. 5, s. 198-199.

herhangi bir problem yoktur.⁶⁶⁰ Fakat bunların dışındaki haber Murtazâ'nın tanımına göre "doğruluğu veya yanlışlığı eşit olan anlatılar" olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle bu tür haberler kesinliği olan şeylerle çelişmektedir. Yani haber-i vâhid, râvînin aktardığına göre söylenilenin başkası hakkında söylenmesi mümkündür ki dolayısıyla bu haber "yalan" olacaktır. Diğer taraftan rivâyet mâhiyeti açısından bahsettiği kişi hakkında haber de vermektedir. Bu da o açıdan doğruluk arz edecektir. Açıkçası bağlantısızlık temelde haberin hükmen bâtıllığını da beraberinde getirmektedir.⁶⁶¹ Çünkü bu durum haber-i vâhidin kendisiyle amel edilmesini mümkün kılmamaktadır.⁶⁶² Ayrıca "Allah, kâdirdir." gibi kesin haber ile elde edilen bilgi inanca dayanmaktadır ve katîliği ile haberden ziyade artık bilgi olmuştur. Yani akıl, haber-i vâhidle elde etmesi beklenen hükmü yakînlık arz eden malumatlarla elde etmiş ve zaten daha evvelden bilgi seviyesine çıkarmış olabilir. Bu nedenle hükmün elde edilmesinde ayrıca vâhid habere ihtiyaç kalmayacaktır.⁶⁶³ Murtazâ'nın haberle alakalı yapmış olduğu bu çıkarım temelde akla duymuş olduğu boşluk bırakmayan güvenidir. Zaten onun anlayışında akıl bizâtihî hükmün kendisini oluşturmaktadır ki bu durum da meseleye örneklik teşkil etmektedir. Ayrıca haber-i vâhidin şerî meselelerde öne attığı iddiaların neredeyse hepsi üstü örtük kıyas uygulamasından başka bir şey değildir.

Murtazâ, kişinin fiil ve tavırlarının şer'î açıdan değerlendirilmesinde hazr ve ibâha konusunda aklın yetkin olduğunu savunmaktadır ve bu yönüyle hocası Müfid'den ayrılmaktadır. Ona göre aklen, sahibinin izni olmaksızın bir şeyde tasarrufta bulunmak veya onu mubâhlaştırmak câiz değildir. Fakat akıl, bir yerde bırakılmış bir yiyeceğin mubâhlığına cevaz verir ve bu sonuca varmada akıl, verilen izinden daha ağır basmaktadır. Esas olan izin ve izne bağlı müsaâdedir. Bu mesele ona göre iki cevaba dayanmaktadır. İlki, zikrettiği akıl delili, semî hisler açısından bir şeyin mubâh ve izin üzerine delâletinin en güçlü olmasını sağlamaktadır. Yani semî izin açısından bir şeyde tasarruf etmek güzelse aklî delil gereği o şey güzel

⁶⁶⁰ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 84; Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436), *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Haydar El-Beyâtî, Muhammed Hüseyin El-Derâyî, Habbullah En-Necfîyyî, Cevâd Fâzıl Behşâyeşî, Seyyid Muhammed Tabatabâî, Kutsal Razavî Astana Basım ve Yayıncılık, Astana, 2019, c. 2, s. 41-42.

⁶⁶¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm*, c. 2, s. 43-44.

⁶⁶² Şerîf Murtazâ, *er-Resâil ve'l-Mesâil*, c. 5, s. 204-211.

⁶⁶³ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 85.

olmaktadır. Yine konuyla bağlantılı olarak bir kişi suyu husûsî bir tarafa yönlendirse su âdeti gereği onun için mubâh olan yere akacaktır. Aynı mantıkla bir kişi yemek hazırlasa ve misafirlerini sofraya oturtsa bu yaptığı davranış o kişinin misafirlerine sözselsel davetinden daha kuvvetli bir şekilde kişinin hazırladıklarından yenmesine izin verdiğini göstermektedir. İkinci cevap ise mülkûn sahibinin izni dışında tasarrufunun çirkinliğinde zaten esas olan kabîhliktir. Bu da aklın belirlemiş olduğu bir yargıdır ve konunun dışında bir meseledir. Ayrıca Murtazâ, mülkiyette istihkâkın yetkili olan kişiyi belirlemede ve bununla alakalı hukûkî meselelerde belirleyici faktörün semîyyat değil akıl olduğunu savunmaktadır. Yani bir kişi bir mala sahip olduğunu ispat etmişse o halde akıl o mala sahibinden izinsiz tasarruf yetkisini kimseye vermeyecektir. Murtazâ bu açıklamayı *istihkâk-ı aklî* olarak tanımlamaktadır. Bu da *istihkâk-ı bedel* ve *istihkâk-ı aynî* olarak ikiye ayrılır. Gasp edilen malın bedelinin verilmesi birincisine, bizâtihi gasbedilen malın verilmesi ise aynîye yani ikinci başılığa girmektedir.⁶⁶⁴

Şerîf Murtazâ, içtihadın anlaşılmasında ve uygulanmasında bazı kavramların mâhiyetinin bilinmesi gerektiğini savunmuş, eşyanın hükümlerinin bilinmesinde yine eşyaların içeriğinin bilinmesine olan vukûfiyeti şart koşmuştur. İctihad ile alakalı kavramların bazı tanımlarına değinen Murtazâ, aslında yapmış olduğu kavramsallaştırmalarla içtihadın ve benzer kavramların ortak özde aynı kapıya çıktıklarını, bu hususların akıl temelinde birleştiklerini anlatmaya çalışmıştır. Mesela ona göre istidlâl, inanç ve zan temelinden işlerlik gösteren rasyonel düşünme biçimidir. “İhsâs”, organlarımız veya hislerimizle bir şeyi aklen idrâk etmek demektir. İctihad ise ona göre naslarda gizlenmiş şerî hükümleri ortaya çıkarmak veya bu konuda yoğun çaba harcamaktır.⁶⁶⁵ Aslında Murtazâ’nın kavram dünyasında iki türlü içtihad anlayışından bahsetmek mümkündür. İlki kıyas ile eşitlemiş olduğu içtihad anlayışıdır. Murtazâ’ya göre içtihadı kast edilen uygulama eğer nasların dışında hükme varmak ise bu faaliyet zan ve tahminler/işaretler üzerinden gerçekleştirilecektir. Bu da doğal olarak fer’ın asıl üzerine olan bağlantısı ile sonuca ulaşmasıdır. Bu bağlamda ona göre içtihadla bağlantılı olarak kıyas aklen caizken şer’an caiz değildir. Çünkü o, şerî delillerden yoksun bir fikhî çıkarımdır. Fakat

⁶⁶⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 2, s. 405-409.

⁶⁶⁵ Şerîf Murtazâ, *er-Resâil ve’l-Mesâil*, c. 5, s. 397-400.

bunların aksine namaz için kiblenin tayinini saptama, cinâyetlerde erş hükmünü belirleme gibi bir takım uygulamalar zandan ziyâde şerî meselelerle bağlantılı olan hükümlerle alakalı olduğu için bunların içtihadını hem akıl hem şeriat kabul etmektedir. Yani Murtazâ, içtihad ve kıyasın farklı olduğunu savunarak bu iki kavramı birbirinden ayırmış, prensip açısından yukarıda saydıklarımız gibi bazı meseleler hâricinde kıyası ve içtihadı kabul etmemiştir.⁶⁶⁶ Murtazâ bu konuyla bağlantılı olarak rey kavramını da açıklamaktadır. Rey, ona göre tam bir kavramsal ifadeden uzak bir biçimde zandan ve emârelerin dışındaki delillere ulaştırıcı, itikadi ve mezhepten kaynaklanan bir ibâre olarak görülmektedir. Bazılarının kadere inanışı, arazlar hakkındaki görüşü re'ye örnek verilebilir.⁶⁶⁷

Neshin aklî açıdan değerlendirilmesi ve imkânı Murtazâ'da aklın belirleyiciliğine sınır gerektiren ender noktalardan birisini teşkil etmektedir. Öncelikle Şârî, teklifleri süreli ve süreli olmayan şeklinde iki kısım şeklinde mükelleflerini sorumlu tutmuştur. Bu bağlamda süreli hüküm adı gereği muvakkat olması sebebiyle neshin konusu değildir. Neshe konu olan süresiz hükümlerdir. Yani nâsîh ve mensûh temelde aklî değil şerî meseleler olmalıdır. Eğer aklî olarak hareket edilmesi durumunda, içkinin haramlığı ayet inmeden öncesindeki mubâhlığı gerektireceği gibi ölümünde mükelleften sorumluluğu tamamen kaldırmasını gerektireceği gibi bazı çıkmazlara girilebilir. Murtazâ, bu nedenle neshin cevâzını maslahat temelli bir akıl yürütme ile zeminini hazırlayarak, biraz da şer'u men kablenâ ekseninde şeriatın maslahata uyması halinde neshin kaçınılmaz olacağını savunarak bir anlamda aklı da maslahata tâbî kılmıştır.⁶⁶⁸

Son olarak aklın, hükmü tahsis edip etmemesi konusunda ona göre akıl delili/delîlü'l-akl, mahiyeti itibariyle ihtimâlin, hakîkatin ve mecazın girmediği bir delildir. Umûm dediğimiz işleyiş de neredeyse tamamen bu kavramlardan müteşekkildir ve bu nedenle müellifimiz akıl deliliyle umûmun tahsis edilebileceğini savunmuştur. Ayrıca o aklın umûma takdim edilmesi ve nasıl tahsîs edilebileceği meselesinde akıl delilinin aslî açıdan tahsîs edici olmadığını, tahsis ediciye delâlet

⁶⁶⁶ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 377-378, 275-278.

⁶⁶⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 278.

⁶⁶⁸ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 11-14, 22-23.

eden bir konuma sahip olduğunu savunarak garip bir cevap vermiştir.⁶⁶⁹ Yani Murtazâ, anladığımız kadarıyla burada asıl tahsîs edicinin akıl değil, tahsîs etmek isteyen yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. Fakat bu zaman da tahsîs edicinin bu kastı takınmasında aklının rolünün ne derece etkili olup olmadığı gündeme gelecektir ki müellifimiz bu konuya değinmemiştir. Aslında yine aynı kapıya çıkılan bir sonuç müellifimizin zihninde farklı neticelerin farklı iki öncüdür.

Kıyas hususu bu kadar akli ön plana çıkaran ve vahyin kaynaklarından birisi olarak gören Murtazâ için tamamen farklı bir bağlamda ve zeminde değerlendirilmiş, hiçbir şekilde kıyas onun nazarında şerî bir delil bağlamında kabul edilmemiştir. Akla önem verdiğiinden anlaşılmaktadır ki Murtazâ aklın, kıyasa cevâz verdiğini kabul etmiştir. Fakat daha ağır basan şerî delillerin, kıyasın delâletine mânî olduğunu savunmuştur.⁶⁷⁰ Bu açıklamayla bağlantı yapan Murtazâ, kıyası “kıyas edilecek mevzu için kıyas edilmiş hükmü onun üzerine sabitlemek/ispat etmek” olarak tanımlamış, kıyasın bu kısımlarının hakikatini kıyas yapılmadan evvel açıklamanın gerektiğini savunmuştur. Ayrıca anladığımız kadarıyla ona göre kıyas şerî veya akli olarak iki kısma ayrılır ve bunların hiçbirinde herhangi bir farklılık yoktur. Çünkü kıyas yöntem ve mâhiyeti itibarıyla aynı süreci ve işlemi gerek akli öncüllerde gerek şerî öncüllerde birebir şekilde işlemektedir. Murtazâ’ya göre kıyastaki asıl farklılık ve belki de problem, hükümlerin döndüğü illet noktasındadır. Çünkü akli illet vucûbiyet içerir ve gereklilik arz eder. Semî illet ise böyle değildir ve maslahata, bir takım ihtiyârî mevzulara bağlıdır. Yani değişkenlik içerdiği için semî delillerdeki illet zannîyken akli kıyastaki illet mâlumluk/bilinenlik/kesinlik içermektedir. Bunun yanında akli kıyasta hüküm illetle bağlantısı vâkî olduğu zaman artık ayrıca bir delile ihtiyaç hâsıl olmazken semî delilde böyle değildir. Ayrıca semî illet, onun nazarında birçok hükmün toplamı olduğu gibi bir mevzuda illet bilinebilirken bir başka yerde bilinmeyebilir. Üstelik bir illet başka diğer hükümlerin illetleri de olabilmektedir. Tüm bunların akli ve şerî kıyastaki farklılıklar olduğunu savunan Murtazâ, semî delilleri saymış olduğu bu gibi nedenlerle zan içerdiğini ve şerîatta bir yerinin olamayacağını savunmaktadır.⁶⁷¹ Aslında Murtazâ’nın bu görüşünün temelinde

⁶⁶⁹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 1, s. 511-514.

⁶⁷⁰ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 2, s. 261.

⁶⁷¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 2, s. 272-276.

ilimde zarûrî ve kesbî şekilde gittiği ayrım yattığını da söylemek gerekmektedir.⁶⁷² Bu mevzu mantık ilmi üzerinde de tartışılmış ve insanın edindiği bilgilerin ekserisinin iktisâb yoluyla elde edildiği kanaati yaygın hâli almıştır. Bu iktisâb bilinenen bilinmeyen öğrenme çabasının bir sonucudur.⁶⁷³

Murtazâ'nın görüşleri kanaatimizce bir takım çelişkiler içermektedir. Aslında savunmuş olduğu ilkeler gereği konuya mantıklı bir girizgâh yapan müellifimiz, kıyasın meşru olmadığına dair getirmiş olduğu bir takım delillerde çıkmaza girmiştir. Mesela sıkıntılı olarak gördüğümüz ilk mesele, illet açısından aklî kıyasın illetlerinin “kesinliğini” sorgulamak gerektiği hususudur. Basit olarak bir örnek vermek gerekirse eve giren bir kişinin mutfak masasının üstünde bir pasta görmesiyle bu pastanın annesi tarafından yapıldığına kanaat getirmesi öncüllerine bakıldığında aklî bir kıyastır. Aynı şekilde ısıtma sistemi kombi ve soba olduğu bilinen bir evin kombisinin çalıştığını dışarıdan gören birisi evin kombiyle ısındığı kanaatine varabilir. Ancak bakıldığında pasta bir pastaneden satın alınmış, evin ise soba ile ısıtılıp kombinin çalışması da o evdeki birisinin banyo ihtiyacından kaynaklanıyor olabilir. Yani temelde bakıldığında aklî kıyastaki illet de zanna dayanmaktadır. Üstelik Murtazâ'nın görüşünün aksine bu tür örneklerde sonuca ulaşmak adına birden fazla illete ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ayrıca semî delilleri kesin olarak görmemek aslında bir bakıma kıyasın zannî oluşundan öte nassın da zannî olduğu fikrini gündeme getirecektir ki bu durumda da önü alınamaz başka sıkıntılara dahi kapı aralanmış olacaktır.

Aslında Murtazâ'nın yaptığı bu ayrım ve fark içtihadı dair yukarıda bahsettiğimiz meşru bakış açısı bağlamında hazırladığı bir zemin olarak da yorumlanabilir. Mesela Murtazâ'ya göre, kıyasın meşruluğuna izin verilmesi halinde sadece metin bazlı değil şeriatın tüm nasları üzerinde ve tüm hukûkî delillerin temelinin zan üzerine yorumuna kapı aralanacaktır. Şarabın haramlığından yola çıkarak açıklama yapan müellifimiz, bu yasaklılık meselesinde hükümlere dair bilginin sıhhatine delâlet eden şeyin Allah'ın sarhoş edici şeyleri haram kılmasıyla şarabı haram kılmasındaki şartın arasında hiçbir farkın olmadığını savunmaktadır.

⁶⁷² Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 82.

⁶⁷³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428), *Mantığa Giriş(Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 39.

Murtazâ bu nedenle içkideki haramlığı içki konusundaki Allah'ın ciddiyetine ve net tavrına bağlamaktadır. Ona göre yanlış ve doğru olduğuna dair şüphe barındığı için kıyasa başvuran kimsenin hatası en baştan aklî ve hukûkî hükümlerin birçoğunun geçersiz olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela kâr ihtimali olduğunda ticaretin iyiliğini, zarar şüphesi olduğunda ise kötülüğünü bilmemiz bu konuya örnektir. Bahsi geçen meselede Murtazâ'ya göre itiraz yoktur. Yani şüphe, özünde hükümlerin gerekliliğini bilmeye giden yoldur ki teorik olarak şüphe ile bilgi eşittir. Çünkü mesela kiblenin yönünü düşünmek ile herhangi bir yönü kible olarak belirledikten sonra o yöne yönelmenin gerekliliği açısından onu bilmek arasında bir fark yoktur. Tam tersi olarak kiblenin yönünü düşünmekle kible yönü ihtimali olmayan tarafın çirkinliğini bilmek arasında da pek fark yoktur. Bu bağlamda mükellefin yapmakla sorumlu olduğu eylemi kendisi tarafından mutlaka bilmesi gerekmektedir. Fakat işte farklılaşma burada başlamakta ve şüphe ile bilgi aynı kefedede değerlendirilememektedir. Çünkü saydığımız ibâdet cinsi mevzuların hepsi bilmeyi gerektirmektedir.⁶⁷⁴

Murtazâ'ya göre kıyas hükümlerde çelişkiye neden olmaktadır. Eğer ferî bir meselenin haram veya helâl bir kökene benzerliği varsa o halde kıyas ehli hükmü her ikisine de iâde etmesini gerekecektir ki bu durumda o meselenin hem haram hem de helâl olması ikilemine yani hükümlerde tezâda neden olacaktır.⁶⁷⁵ Ayrıca şerî meselelere kıyasın dâhil olması hakkında ittifak edilen mevzûların ihtilâfına, muhtelif meselelerin ittifâk edildiği konular olmasına sebep olacaktır. Mesela farz orucun kazası yapılırken farz namazda kazanın olmaması, seferînin orucunu kaza edebilirken namazını kısaltması, doğumdan sonra ve meninin gelişinde gusûl gerekirken bunlardan daha pis olan bevl ve gaita da gusûlün gerekmemesi gibi mevzular bu konuya örnektir. Bu sayılan örnekler ittifak edilen hususlarda ihtilâfa neden olacaktır. Konuya aklî bir yaklaşımla örnek veren müellifimiz, bir eylemin saf fayda olduğu takdirde iyi bir eylem olacağına hükmedildiğini savunur. Yalanda fayda olsa dahi çirkindir, çünkü sebep yalanın kendisidir. Yani yalan ile fayda bakımından uyum onun çirkinliğini değiştirmez. Bu bağlamda nizam hâlinin bahsettiği şey kıyasa engel teşkil ediyorsa o halde kıyasın deliller başlığı adı altında

⁶⁷⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 283-285.

⁶⁷⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 286.

yeri yoktur.⁶⁷⁶ Yani kıyasın uygulanabilirliği açısından şerî herhangi bir delil yoktur. Şerî açıdan illetlendirme ise Allah'ın bildirmesiyle bilinen bir şeydir ve hükümlerdeki illetsel bağlantı ancak böyle bilinebilir.⁶⁷⁷ Ayrıca İmâmiyye mezhebinin icmâsının da bu kanıda olduğunu savunan Murtazâ, şerî delil olması açısından ibâdetlerin de kıyasın kapsamı dışında olduğunu savunmuş, taabbüdiyet hakkında yapılacak herhangi bir kıyasın caiz olmayan farklı sonuçlara götüreceğini savunmuştur. Nitekim ayet gayet net ve açıkken⁶⁷⁸ kıyas bir bakıma Allah'ın ve peygaberinin koyduğu hükümleri geri plana itecektir ve kıyas nas gibi değerlendirilecektir.⁶⁷⁹

Murtazâ'nın açıklamalarından sarîh bir şekilde kıyası üstü kapalı bir biçimde uyguladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ibâdetlerde sınırı Hz. Peygamber'in tatbikatının belirlediği, bu nedenle içtihad veya kıyas açısından hiçbir muameleye açık olmadığını her mezhep kabul etmişken Murtazâ'nın kıyasın bâtıllığına, ibadetler açısından değinmesi garip bir durum arz etmektedir. Üstelik fayda-zarar açısından değerlendirdiği yukarıdaki mesele, zaruret halinde verilebilecek bir hüküm olmasının yanında Murtazâ'nın o konu hakkında varmış olduğu sonuç tamamen bir kıyas ürünüdür. Ayrıca kıyas yeni bir din oluşturmak değil, zaten var olan kapalı hükmü inkişâf etme eyleminden başka bir şey değilken Murtazâ'nın kıyası Şârî'nin hükümleriyle aynı kefiye koyması ve bâtıl kabul etmesi düğümü yanlış atılmış gömlek misâli temeli baştan hatalı olan bâtıl bir kıyastır.

Murtazâ'nın kıyasın geçersiz oluşuyla ilgili öne sürdüğü deliller aklî esaslardan ziyade şer'î esaslar üzerine kurulmuş önermelerden meydana gelmektedir. Murtazâ'nın anlayışında kıyas, toplumun belli kesimleri arasında tefrîklaşmaya, haramı helâl, helâli de harama dönüştürmeye neden olmaktadır.⁶⁸⁰

Şerîf Murtazâ, diğer bir yandan konu ile ilgili rivayetlerle de savunduğu görüşü desteklemeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in ümmetinin yetmiş küsur fırkaya bölüneceği, bunların fitne açısından en büyüğünün kıyas yapanlar olduğu, haramı

⁶⁷⁶ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 294-295.

⁶⁷⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 298.

⁶⁷⁸ Hucûrât, 49/1.

⁶⁷⁹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 299-301.

⁶⁸⁰ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, c. 2, s. 304-305.

helâl, helâli harama çevirenlerin kıyası uygulayanlar hakkındaki aktardığı rivayetler, bu konuda öne sürdüğü önemli deliller arasındadır. Hz. Ömer'in, dinin kıyas üzerine kurulması halinde ayakkabının içinin meshedilmesinin üzerinin meshedilmesinden daha evlâ olacağına dair sözünü, yine "Her kim cehenneme girmek isterse re'yiyle hareket etsin!" rivayeti ve kıyasın meşruluğunu kabul etmeyeceğine dair söylemi Murtazâ'ya göre açık bir şekilde dinde kıyasın olmadığına naklî açıdan kanıttır. Hz. Ebubekir'e nispet edilen "Şayet kendi re'yime göre Allah'ın kitabını anlatsam hangi gök bana gölge olur, hangi yer beni taşır?" rivayeti, yine Hz. Ömer'den aktarılan "Re'y sahibi olanlardan sakının, çünkü onlar sünnet düşmanındırlar, onlara lanet ettim. Ezberledikleri hadisleri ise kendi görüşlerine göre konuşurlar ve tercih edip sapıklığa düşerler" rivayet bu konuda delil teşkil etmektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer'den rivayet edilen "Kıyas etmekten sakının!", kıyasın ne olduğu sorulduğunda "Kıyas, karşılaştırmadır." hadisi bu bağlamda ayrıca delil teşkil etmektedir. Yine Hz. Ömer'in Şureyh b. Hâris b. Kays'a yazdığı mektupta Allah'ın kitabına göre hüküm vermesini eğer bulamazsa sünnete, eğer onda da bulamazsa ilim ehlinin o konudaki icmâsına başvurmasını eğer onda da bulamazsa kendisine hükmün gerekmediğine dair rivâyeti aktarılan diğer haberlerdendir. Yine Abdullah b. Mes'ud'dan kıyasın Allah'ın haramlarını helal etme girişimi olduğuna dair rivayeti, İbn Sîrîn (ö. 110/729)'den gelen "İlk kıyas yapan İblistir!" rivayeti Murtazâ'nın konu hakkında delil olarak kullandığı rivayetler arasında yer almaktadır.⁶⁸¹

Murtazâ, kıyasın meşruluğuna dair sunulan rivayetlere de ayrıca değinmiş ve aktarılan bu haberlerin sıhhati üzerinden değerlendirmede bulunmuştur. Kıyasın içeriğine dair ilgili bölümde de aktarmaya çalıştığımız Muâz hadisi Murtazâ'nın da odaklandığı rivayettir. Ona göre bu nakil ahad olup meçhûllük içermektedir ve usulde delil teşkil etmemektedir. Ayrıca rivâyet kendi içinde ihtilaf içermektedir. Müellfimize göre bazı aktarılan haberlerde Muâz'ın, "Re'yimle içtihad ederim!" sözü üzerine Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz, ben de sana yazayım." şeklinde bir cevap verdiği ve bu bağlamda içtihâddan ziyâde kendisine cevap verilene kadar beklemesinin gerektiği şeklinde anlaşılan rivâyetlerin varlığı da mevcuttur. Murtazâ, Muâz hadisine dair haber-i vâhid eleştirisini hesaba katmış olacak ki rivâyetin bu varyantının sahabenin nasta mevcut olmayan bir konu hakkında ne yapmaları

⁶⁸¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, c. 2, s. 330-337, 365.

gerektiğini bildirdiğinden mütevellit daha sahih bir durumda olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca bütün bunların yanında kendi mezhebinin rivayetlerinin Muaz rivayetinden sıhhat açısından daha kuvvetli olduğunu savunmuştur. Üstelik rivâyetteki “Eğer bulamazsan...” ibaresinin Sünnîlerin yaptığı umûm çıkarımının aksine mecaz olduğu kanaâtini taşımaktadır. Bunun yanında kıyastan anlaşılan mananın Kur’ân ve sünnetin delâlet etmediği mevzular olduğunu savunan Murtazâ, bu tarz kısma ayrılmış bir konuda Sünnîlerin nasıl umûm ifade eden bir tanımla kıyasa yaklaştıklarını sorgulamakta ve böyle bir çıkarımın tahsîsten başka bir şeyi gerektirmeyeceğini savunmaktadır.⁶⁸²

Hiz. Ömer’in Musâ el-Eşâri’ye söylediği rivayet edilen “Eşbeh ve nezâir olanları belirle ve onları kıyas et!” haberin Muâz hadisinden daha zayıf olduğunu savunan Murtazâ, benzerlikleri arasında bağlantı kurarak asıl ve fer’ arasındaki ilişkinin tespiti için kıyasın uygulanmasında itiraz olamayacağını açıklamaktadır. Ancak temelde zanna dayalı bir meselede müşterek noktanın bulunması çok zordur ve bu durum kıyasa delâlet etmemektedir. Kıyasın delâletine dair öne çıkarılan ilgili “فاعتبروا”⁶⁸³ ayetinin ifadesinin de kıyas edilmesi gerektiği değil ders/ibret alın anlamında olduğunu yorumlamıştır.⁶⁸⁴ Fark edilirse aktarılan bu görüşlerin İbn Hazm’ın görüşleriyle ne kadar benzerlik teşkil edildiği anlaşılacaktır.

Sonuç olarak bakıldığında, rivayetlerin tahlîli açısından Murtazâ’nın kendi görüşü lehinde olan rivayetlerin sıhhat sürecini, aleyhine olan delillerin tahlîli kadar irdelenmemiş olmasından hareketle taassubî bir yaklaşım içerisinde olduğu çok açıktır. Ayrıca Mûaz hadisindeki varyant çeşitliliğinde mezhebî uydurmalar neticesinde metne bir kısım kavramların eklenip çıkarılması da muhtemeldir. Öte yandan Murtazâ’nın kabul ettiği şekilde rivayetin doğruluğunu esas alsak bile elde edilen hükümdeki tevakkuf neticesi sonuçta kıyas edilerek oluşturulmuş ve hâsıl olan bu netice sonraki ulemâya tavsiye boyutuna taşınmıştır. Ayrıca Murtazâ’nın, ibârenin umûmluk-husûsluk içermesi yönünde ulaştığı mantikî sonucun da kıyas olduğu açıktır. Muaz hadisinde de ibret alınması şeklinde getirmiş olduğu yorum en nihayetinde zan ifade etmektedir. Zan ifade edilen bir mesele temele alınarak yine

⁶⁸² Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 2, s. 361-365.

⁶⁸³ Haşr, 59/2

⁶⁸⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a ilâ Usûli’ş-Şerî’a*, c. 2, s. 366-368.

zan ifade ettiği gerekçesiyle meşruluğu sorgulanan bir uygulamanın kabul edilmemesi yönünde delil göstermek da ayrıca sorgulanması gereken meseledir. Tüm bunların yanında Murtazâ'nın ifadelerinden anlaşılan en mühim konu onun üstü kapalı bir şekilde kıyası uygulamış olmasıdır.

2.3.Şeyh Tûsî'nin Akıl/Kıyas Anlayışı

2.3.1. Hayatı

Ebû Ca'fer Et-Tûsî, hicrî 385 yılında Ramazan ayında Horosan'ın Tûs şehrinde maddî sıkıntıları olan bir ailenin içinde doğmuştur. Asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî'dir. Gerek kendi yazdığı *el-Fihrist* adlı eserinde gerek diğer kaynaklarda Tûsî hakkında ilk yirmi üç yılına kadar net bir bilgi olmamasına rağmen hicrî 408 yılında kadar memleketi Tûs şehrinde kaldığı bilinmektedir. Aktarılan bilgilere göre ilk eğitimini memleketi Tûs'ta tahsil eden müellifimiz, sadece imâmî hocalarından değil sünnî hocalarla da ilmî bağlantı kurmuştur. Meşhed'de eğitim faaliyetlerini yürüttükten sonra Şîa'nın yoğun olduğu ve Büveyhîlerin hüküm sürdüğü Bağdat'a gitmiştir. Başlıca hocaları Hüseyin b. Abdullah el-Gadâirî, Ebû'l-Hasan b. Ebû Cûd, Ahmed b. Muhammed b. Musâ el-Ahvâzî, Ebû Abdullah İbn Abdûn olarak sayılabilir.⁶⁸⁵

Bağdat, dönemin ilmî gelişimin zirvede olduğu ve çeşitli mezheplerin mensuplarının bir arada yaşadığı gerek siyâsî gerekse ilmî açıdan merkezî konumu olan bir şehirdir. Bu nedenle Tûsî, kendi mezhebinin tahsilini yapmasının yanında Şafiîliği de öğrenmiştir. Şeyh Müfid ile beş sene ilim tahsil etmesinin sonrasında hocası Müfid'in *el-Mukni'a* adlı eserini Kütüb-i Erba'a'dan sayılan *et-Tezhîb* başlıklı eseriyle şerh etmiştir. Ayrıca Müfid'in tavsiyesi üzerine *Ahkâmü't-Tezhîb* adlı eseri yazmıştır. Müfid'in vafatından sonra Murtazâ ile derslere devam eden müellifimiz, gerek Müfid'in gerek Murtazâ'nın usûl anlayışındaki sistemini geliştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Tûsî, Müfid ve Murtazâ'nın usûl anlayışlarını bir araya getirmiş ve Şîi usulünde mu'tedil bir yolu açmıştır. Tûsî'nin *en-Nihâye* adlı eseri mu'tedil anlayışta yazılmış eser olması açısından önemli bir örnektir. Hatta haber-i

⁶⁸⁵ Mustafa Öz, "Ebû Ca'fer Tûsî", TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, c. 41, s. 433; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, s. 114; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 81; Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 43-44.

vâhidin usulde meşru bir kaynak olması hususundaki görüşü bu meseleye örneklik arz etmektedir. Bunun yanında Tûsî, isminden açıkça bahsetmese de içtihad kavramına sistemli bir şekilde yer veren ilk usûlî âlim olma özelliğini taşımaktadır. Öte yandan Tûsî, Murtâzâ'nın hayatta olduğu sırada eserlerini telif etmeye, dışarıdan gelen sorulara cevap vermeye başlamıştır. Murtazâ'nın vefatıyla usûlî düşüncenin temsil edilme sorumluluğu Tûsî'ye yüklenmiş ve bu süreç on iki sene sürmüştür. Üstelik bu nedenle kendisine “Şeyhu't-Tâife” unvânı verilmiştir.⁶⁸⁶

İlmî tartışmalara ziyadesiyle önem veren ve münâkaşalarda öne çıkan Tûsî'nin, üç yüze yakın öğrencisinin olduğu söylenmektedir. Tûsî, ilmî faaliyetlerinde, Büveyhîlerin siyâsî desteğini arkasına almıştır. Öte yandan Abbâsî halifesi tarafından kelâm ve tebliğ konuşmalarını irâd edebilmesi için kendisine bir kürsü verilmiştir. Yaklaşık yüz bin ciltten müteşâmil kütüphanesi olan Tûsî, kırk yıla yakın ikâmet ettiği Bağdat'ta iç karışıklıkların ortaya çıkması, Büveyhîlerin otoritesinin sarsılması ve Selçukluların iktidarı neticesinde karışıklıklara, fitnelere maruz kalmış, evi, kütüphanesi, kürsüsü yağmanlanmış ve yakılmıştır. Bu nedenle Necef'e sığınan Tûsî, burayı ilmî bir merkez haline getirmiştir. Ömrünün sonuna kadar Necef'te yaşayan müellifimiz, başta oğlu Ebû Ali Hasan olmak üzere Süleyman eş-Şehreştî, Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh, İshak b. Muhammed el-Kummî, İbn Fettâh en-Nisâbûrî, Muhammed b. Hasan Fetâl, Kerâcî, Ca'fer b. Ali Hüseyin ve daha birçok talebeye ders vermiştir. Hicrî 460 yılında aynı yerde vefat eden Tûsî, Necef'te defnedilmiştir.⁶⁸⁷

Tûsî, elliden fazla eserinin kırk üç tanesini *el-Fihrist* adlı eserinde bizâtihi kendisi kaydetmiştir. Bununla birlikte *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, *et-Tibyân*, *Muhtasarü't-Tibyân*, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, *el-İstibsâr*, *Temhîdü'l-Usûl fî 'İlmi'l-Kelâm*, *el-İktisâd*, *Telhisü's-Şâfi*, *Kitâbü'l-Ğaybe*, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, *el-Mebsût fî'l-Fıkh*, *Resâ'ilü's-Şeyh et-Tûsî* eserlerinin önemli olanları olarak zikredilebilir.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Öz, “*Ebû Ca'fer Tûsî*”, s. 434; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 116-117; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 82-83; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 44-45.

⁶⁸⁷ Öz, “*Ebû Ca'fer Tûsî*”, s. 434; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 82-84, 86.

⁶⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. Öz, “*Ebû Ca'fer Tûsî*”, s. 434-435; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 84-86.

2.3.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

Şeyh Tûsî'nin akıl anlayışı hocası Murtazâ'nın keskinliğine nazaran bir diğer hocası Şeyh Müfid'in görüşlerine daha yakındır. Tûsî, bu bağlamda akla müstakil bir bölüm ayırmamış, aklın vahye tâbi olduğunu savunmuştur. Onun bu tavrını, şerî delilleri Kitap, Sünnet ve İcmâ olarak üçe ayırmasından ve birçok eserinde aklı ayrı bir başlıkta değerlendirmemiş olmasından anlaşılabilmektedir.⁶⁸⁹

Tûsî'nin anlam dünyasında akıl, üzerimize düşen birçok sorumlulukların gerekliliğini bilmek gibi rasyonel zeminde kavramsallaşmış olarak bir araya gelen bütün bilgilerin toplamından ibaret olan bir melekedir. Mesela emaneti iade, nimeti verene şükretme, insaf etme gibi davranışlar bizim fitrî olarak yapmamız gerekenlerdir. Aynı şekilde zulüm, yalan, abes gibi davranışların kötü; adalet, iyilik, doğruluk gibi davranışların iyi olduğunu bilmek aklî gerekliliklerle sabittir. Ayrıca bu eylemlerin karşılıklı ilişkiler neticesinde hâsıl olmasının da iyi veya kötü olacağını akıl kavrayabilmektedir. Bu tür bilgilerin aklî esaslar altında değerlendirilmesinin sebebi olarak Tûsî, etimolojik bir tahlil yöntemine yönelmiş ve akıl kavramını devenin dizginleri ile bağlantı kurarak açıklamıştır. Yapmış olduğu tanımdan sonra aklî hükümleri de vâcib, câiz ve müstehîl olarak üçe ayıran müellfimize göre vâcib, bilindik bir tanımla varlığı bütün durumlarda olmazsa olmaz olan şeylerdir. Cinslerin sıfatları, kadîm varlığın gerekliliği bu başlıkta değerlendirilir ve gereklidir. Câiz ise ona göre varlığı da yokluğu da ihtimal dâhilindeki şeye denir. Müstehîl ise vâcibin zıddı olarak varlığı mantık açısından hiçbir zaman mümkün olmayan durumlardır. Cinslerin sıfatının süreç içerisinde değişmesi, iki zıddın bir arada olması, bir cismin iki yerde aynı vakitte olması imkânsızdır ve bu başlık altında değerlendirilmektedir.⁶⁹⁰

Tûsî'ye göre mâlumât yani bilgi, zarûrî ve kesbî olarak iki kısma ayrılır. Kesbî bilgiyi ise aklî ve semî olarak ikiye ayıran müellifimiz, aklî bilgiyi de sadece akılla bilinebilen ve hem akılla hem de semî olarak bilinebilen bilgi olarak ikiye ayırmıştır. Tûsî, zarûrî bilgiyi yukarıdaki verdiğimiz örneklere benzer bağlamda açıklamıştır. Ancak akıl ile bilinen bilgiler ona göre sabit ve kesin olmamak şartıyla

⁶⁸⁹ Hasanova, *Hicrî 5-6. Asır Câferî Usûl Alîmlerine Göre Delîl Anlayışı*, s. 81.

⁶⁹⁰ Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460), *er-Resâilü'l-'Aşer*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâm, Kum(İran), 1993, s. 83-84.

semî açıdan bilginin kendisine ilmî açıdan bir şey katmadığı malumatlardır. Allah'ın sıfatları ve O'nun zatına yakışıp yakışmayan özelliklerin bilinmesi bu başlığın konusudur. Mesela Allah'a hâcetin caiz olmayışı, hâdis ve kubuh gibi sıfaların zâtında bir araya gelemeyeceği gibi bigiler böyledir. Bunun dışında hem semî hem de aklî açıdan bilinen bilgilere ise ru'yetullah mevzusunu örnek veren müellifimiz sadece semî açıdan bilinen bilgilere ise hükümlerin delillerini, şartların, vasıfların birbiriyle bağlantılı olduğu konuları, şerî çirkinlikleri, güzellikleri, mübâhı, hazır olanı, içkinin yasak oluşunu örnek getirmiştir. Hatta Tûsî'de şerî hükmün bağlayıcılığı o kadar önemlidir ki ona göre namaz, oruç, zekât gibi emirler eğer şerî delille sâbitliği vâkî olmasa akıl bu uygulamaları kabîh görebilmektedir. Mendûb ise ona göre sadece akılla bilinebilen bir bilgi türüdür. Aynı şekilde miras, temlik, ganimet, velâyet (imâmet), velîlik, mucize gibi kavramlar da ancak hakkında şerî bir nass gelmesiyle anlaşılabilir ve haklarında ittifak vukû bulabilir. Yani Tûsî'ye göre akıl, bir şeyi bilmek için gerekli olan delillerin “delil” olduğunu bilmeye yaramaktadır. Bunun dışında şerî açıdan aklın bir müdâhelesi yoktur.⁶⁹¹

Tûsî'nin bu açıklamalarından onun akıllı, temelde fitrî yönleriyle ele aldığı anlaşılmaktadır. Fakat onun usûl kabulünde akıl, hocası Şeyh Müfîd'in akıl anlayışına ve bu konu hakkındaki fikirlerine çok daha yakındır. Genel olarak bir çerçeve çizmek gerekirse Tûsî'nin anlayışında akıl vahiyden bağımsız bir hüküm kaynağı olamaz. Bu bağlamdan hareket edildiğinde Tûsî, diğer müelliflerimizin temellendirdiği teyemmüm konusundan hareket ederek açıkladığı ıstışâb konusunda belki de temeldeki bu ayırmadan hareket edererek ıstışâbın meşruluğunu kabul etmiştir. Bu konuda Murtazâ'dan ayrılan Tûsî, nefy ile ıstışâbı birleştirmek yerine bu iki kavramı ayırmaktadır. Yani nefy ile ıstışâb arasında benzerlik görse de Tûsî, ikisini bir kavramda birleştirmemektedir. Bu konudaki muhaliflere de cevap veren Tûsî, “yeni bir hüküm çıkmışsa birinci durumun değil ikinci durumun bağlayıcı olduğu ve aksi bir delil olmadıkça birinci hükme dönülemeyeceği” şeklindeki görüşe ilk hükmün varlığıyla cevap vermektedir. Tûsî'ye göre delilin varlığı ilk hükmün devamlılığını gerektiriyorsa hükmün subûtuna etkisi yoktur. Ancak ikinci hâle tesir söz konusuysa o hâlde ikinci duruma geçmemek için hiçbir sebep yoktur. Ayrıca

⁶⁹¹ Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Kum, 1996, c. 2, s. 759-762.

teyemmüm bahsi üzerinden mevzuya kendince açıklama getiren Tûsî, suyu görmeden evvel namazın devamlılığı konusundaki görüşü sabittir ki bunda ihtilâf yoktur. Fakat olaya şerî açıdan yaklaşan müellifimiz namazı bozma eyleminin ancak hades ile mümkün olabileceği bağlantısını kurmuştur. Ona göre suyun bulunması ile hadeslik arasında şerî açıdan da bir bağlantı yoktur. Bu nedenle şerî açıdan namazın ıstışâben devam etmesi gerektiğini yani bu durumun vâcib olduğunu savunmuştur.⁶⁹² Tûsî'nin ıstışâb hakkında yapmış olduğu bu çıkarım aslında şerî bir meselede yapılan kıyastan farksız değildir. Nitekim öncüller bir araya toplandığında ve şerî kaynaklı olduğu bilindiğinde elde edilen sonuç kıyasın bir ürünü olmaktadır. Bu bağlamda önceden beri söylediğimiz üzere usûlî düşünce sistematik olarak sünnî kıyasın etkisinden hiçbir zaman kurtulamamıştır.

Nefy yani “delilsizlik hâli” müellifimize göre delildir ancak bunu iddia eden kişi iddiasını destekleyecek ayrıca başka bir delil de getirmek zorundadır. Bu konuda hocası Murtazâ ile aynı görüşü payalaşan Tûsî, savunduğu görüşünü kendisine suçlu muamelesi yapılmış kişinin yemin etmesinin vucûbiyetiyle açıklamıştır. Çünkü zaten böyle bir iddiada bulunan kimsenin iddiasını kanıtlayacak da bilgi birikimine sahip olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda bir şeyi ispât etmek isteyen kişi de savunduğu iddiayı kanıtlamaya ehil olduğunu göstermektedir. Fakat Tûsî, müsbit ve menfi arasındaki farkı açıklarken müsbitin evleviyetle nassa dayanması gerektiğini savunmuştur. Ama her iki durumda da aklen delil getirilmesi gerekmektedir.⁶⁹³

Tûsî'nin, bir emrin zıddının nehyi gerektirip gerektirmediği meselesinde olaya diğer hocalarından biraz daha farklı bir şekilde yaklaştığı görülmektedir. O, bir emrin nehyinin gerekliliğini lafız açısından değil de anlam açısından gerçekleştireceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre emir ve nehiy lafızlarının mâhiyeti birbirinden farklılık arz etmektedir. Ayrıca emri yerine getirmemek de bu bağlamda tek bir kere veya çok kere olsun çirkinlik içermektedir.⁶⁹⁴ Yani Tûsî'nin anlayışında emrin bir kere veya defaatle vukû bulması önemli değil maksat delâletinden çıkarılacak anlam bütünlüğüdür. Mesela “bir şeyi bilmek” zıddına yani cehaleti

⁶⁹² Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 755-758.

⁶⁹³ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 727-732.

⁶⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Âlî et-Tûsî (ö. 460), *et-Temhidü'l-Usûl fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Kelâm İlmi İhtisas Merkezi, Râid Yayınları, Kum(İran), 1974, s. 216-218.

gerektirecektir fakat bu mana boyutu üzerinden yapılan bir işlemin sonucudur. Emrin bir defaya mı mahsus olduğu yoksa tekrarı gerektirip gerektirmediği konusunda Tûsî, emirden anlaşılan anlamın bir kere yapılmaya mahsus olduğunu, ziyadesinin yapılması için ayrıca bir başka delile ihtiyaç duyulması gerektiğini savunmuştur. Ona göre emrin devamlılığı sağlaması aklî açıdan değerlendirildiğinde hâllerin, olayların ve mekânların da devamlılığını gerektirecektir. Yine konu ile bağlantılı olarak bir örnek daha veren Tûsî, bir kimsenin vekîline talak hakkının bir kerelik verildiğini aksi yönde anlaşılması durumunda birden fazla boşama hakkının olduğu veya gerçekleşebileceği anlamına geldiğini savunmuştur. Bu durum önü alınmaz problemleri de beraberinde getirecektir. Aklî açıdan emredildiği zamanı ve durumu kapsamaktadır.⁶⁹⁵

Hüsün ve kubuh kavramlarını kemâl, noksan, maslahat ve mefsedet gibi kavramlarla seleflerinin görüşleri çizgisinde açıklayan Tûsî, hüsün kavramını amaç gerektiren, methedilen mevzu olarak, kubuh kavramını ise yerilen, ceza gerektiren ve istenilmeyen şey olarak açıklamıştır. Müellifimize göre hüsün ve kubuhun anlaşıldığı tek merci akıl ve onun zarûrî çıkarımıdır. Doğruluğun yararlı, yalanın zararlı olması buna örnektir. Bunun yanında bir de aklın iktisâb gereği edindiği bilgiler vardır ki zarar veren doğrunun iyi olması, yarar sağlayan yalanın kötü olması buna misal teşkil eder. Son olarak akıl, şerî hükümlerin mefsedet ve maslahat açısından manasını anlamakta ve yorumlamaktadır.⁶⁹⁶ Tûsî bu açıklamalarının yanında kubuh kavramıyla bağlantılı olarak “temekkün” sözcüğüne de dikkat çekmektedir. Eğer bir eylemin çirkin olduğu bilinmese bile aklî esaslar gereği o fiilin çirkin olma ihtimali hala devam edebilir. Tıpkı şerî açıdan eylemlerdeki çirkinliğin-kötülüğün bilinmese bile var olma ihtimali olması gibi değerlendirilebilir. Hüsün ise bu farklılıklardan muaf olarak her türlü durumda zemmi gerektirmeyen vasıfları ifade etmekte olup iki başlıkta değerlendirilmektedir. Bunlar, hüsün vasfını arttıran bir sıfatı olan ve olmayan eylemler şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci kısma, yapıldığında medhi terkinde zemmi gerektirmeyen mubâhı örnek veren müellifimiz, ikinci kısma ise farz ibadetlerin yapılmasını örnek göstermiştir. Ama Tûsî, bu konuda da aklî bir

⁶⁹⁵ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 1, s. 196-204.

⁶⁹⁶ Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460), *Telhîsü’ş Şafi*, thk. Seyyid Hüseyin Bahr’ul U‘lum, el-Muhibbin Yayıncılık Vakfı, Kum(İran), 1967, c. 1, s. 203.

ayrım yaparak duruma farklı bir bakış açısıyla yorumlamak istemiştir. Ona göre eylemin hüsün ve kubuh niteliklerini alması için fiilin mâhiyetini bir anlamda elde ettiği sonucunu bilmek gerekir. Mesela övgüyü gerektireceğini bilmeden yapılan iyi bir eylem Tûsî'ye göre hüsün olmadığı gibi aynı şekilde zem gerektireceğini bilmeden yapılmış çirkin bir eylem de kubuh olarak değerlendirilemez.⁶⁹⁷ Tûsî bu görüşüyle açıkça bilme eyleminin bizâtihî akılla değil vahiy aracılığıyla gerçekleştiği yönündeki açıklamasıyla akıl anlayışında vahyin belirleyici rolünü ortaya koymuş, akli bağımsız bir şekilde hükmün kaynağı olarak görmemiştir. Bu bağlamda Allah'ın eylemlerinde de kubuhun oluşmasının aklen mümkün olamayacağını savunmuştur. Hatta kabîh olan bir eylemin Allah'ın murâd etmesinin câiz olamayacağını dile getirmiştir. Bir anlamda bu ikisi O'nun zâtına yakışmamaktadır. Çünkü bu tür kavramlar aslî açıdan hüsnün, doğrunun olmayışından kaynaklanan arızalardır ki arızanın Allah'a yakıştırılması câiz değildir.⁶⁹⁸

Hüsün ve kubuhu lütuf bağlamında da ele alan Tûsî, bu kavramı kişiyi vâcip olan eyleme çağıran ibâre olarak klasik bir tanım yaptığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki kendisinden vâcibin hâsıl olduğu kısımdır ki eğer vucûbiyet yoksa bu "tevfik" olarak isimlendirilir. Diğerisi ise vâciplik kasteden anlamdadır ve kabîh olanı terketmeyi gerektiren cinstendir. Yani lütuf, içerdiği anlam açısından vâcip ve vâcip olmayan olarak kısımlara ayrılır. Bu açıdan bakıldığında sonucu bakımından lütuf, eylemin hüsün-kubuh olmasının yanında hükmün kaynağı açısından da kısımlara ayrılmaktadır. Aklen, lütufun kaynağı Allah'tan ise onun vâcip olduğu, insan kaynaklıysa vucûbiyetin bedeli olarak kabul etmiştir. Yani salt bir biçimde nedb içeren şey lütuftur. Diğer kısım ise vâcip veya nedb ifade edebilen ve ne Allah'tan ne de kuldân sâdır olan lütuftur.⁶⁹⁹ Bu son kısımda Tûsî, eserinde ne kadar açıkça beyan etmese de nübüvvet ve imâmet başlıklarına yer açmak için Allah ve kul arasında bir makam oluşturma gayretine gitmiş, bu kısımdan gelebilecek lütufları insandan gelebilecek lütuf ile aynı kefedede değerlendirmemiştir. Neticede bu durum imâmet anlayışının bu hususlara da sirâyet ettiğinin açık örneklerinden bir tanesidir.

⁶⁹⁷ Şeyh Tûsî, *et-Temhîdû'l-Usûl fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 161-162.

⁶⁹⁸ Şeyh Tûsî, *et-Temhîdû'l-Usûl fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 176-181.

⁶⁹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460), *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ale'l-İbâd*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Musevî, Kum(İran), 2009, s. 102-106.

Şeyh Tûsî, hüsün ve kubhu bir anlamda hazr ve ibaha açısından da değerlendirmiştir. Yapılması istenmeyen şey mahzâr başlığı altında derğerlendirilir. Fakat burada da sistematik bir aklî bakış açısını değerlendiren müellifimiz aklı olmayan “deli” ve “hayvanların” fiillerini hazr veya ibaha açısından değerlendiremeyeceğini savunmaktadır. Aynı şekilde hakkında şerî açıdan kesin delil olmadığı için akıl, her ne kadar makul görse bile cehennem ehli için Allah’ın azab gerektiren eylemlerinin mübah olduğu söylenemez. Nitekim “mübâhlık” bir başka mübâhlığı, “hazr” da bir başka hazrı gerektirir. Yani anladığımız kadarıyla bu tür manalarda anlamın delâletinin kavranılmasının yeterli olduğunu savunan müellifimiz, konunun başka açılardan dallandırılmasını savunmamıştır. Kulların eylemleri de hüsün ve kubuhtan başka bir şey değildir. Hüsün ise vâcib, nedb ve mubâhtan meydana gelir. Tamamı akılla idrak edilebilen şeylerde itiraz zaten yoktur. İhtilâf edilen nokta ise kendisinden istifâde edilen eşyanın hazr mı, ibâha mı olduğu veya tevakkuf etmek gerektiği üzerine olup olmadığı noktasındadır. Tûsî’ye göre hocası Şeyh Müfid’in izinden giderek tevakkuf etmek daha mantıklıdır. Yani her iki emrin her birisinin cevâzı verilebilir, fakat bir tanesinin seçilmesi için semî bir delilin bulunması amacıyla beklenmesini savunur.⁷⁰⁰

Tûsî, içtihad konusunda seleflerinin görüşleri ekseninde fikirlere sahiptir. Ona göre hakikat tek bir hüküm olduğu için bir şeyin vucûbiyet gerektiği sırada hazr hâline, aynı şekilde hasen olarak kabul edilen bir şeyin kubuh hâlinde teğayyürü câiz değildir. Tûsî’nin perspektifinde bu durum mümkün değildir. Açıkçası ona göre içtihad da bu tutum sergilenmelidir ki keza ulema arasında böyle bir ihtilâf olmamıştır. Tûsî, bu görüşleriyle aslında aklî açıdan savunmuş olduğu ilkeyi şe’rî kanallarla da desteklemeye çalışmaktadır. Nitekim onun anlayışında akıl tek başına hükmün kaynağı olmadığı için yukarıda içtihadın tek ve değişmez olduğu noktasındaki savunmasına bir anlamda delillendirme yapmaktadır. Yani Tûsî, içtihadın değişebilirliğini savunanları dalâlete düşmekle ve fâsıklıkla itham etmiştir. Anladığımız kadaryla müellifimizin bu tür tutumu imâmet anlayışının bir yansımasından da kaynaklanıyor olabilir. Zira içtihadı sorgulanabilen bir imam portföyü ileride görüşleri değişmeye müsait bir fıkıhçıdan veya kelamıcıdan ileri gidemeyecektir. Bu bağlamda imamların fetvaları dışında her müçtehidin isâbet ve

⁷⁰⁰ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 739-743.

hata etme ihtimallerinin olmasından kaynaklı bir düşünceden dolayı şer'î açıdan kabihlik gerektirdiği fikriyle içtihadı sıcak bakmamıştır. Sonuç olarak Tûsî, doğrunun tek olduğunu ve sadece bunun bile geçerli olduğunu savunmuş, bu anlayışın dışında düşünenlerin hataya veya günaha girebileceğini savunmuştur. Haber-i vâhid ve kıyas ile içtihad konusunda kıyasın zaten bâtıl olduğunu savunan Tûsî, bu hususu değerlendirme ihtiyacı dahi hissetmemiş ahad haber kaynaklı içtihadın ise geçersiz olmayacağını düşünmüştür. Yani içtihadın sıkıntılı olması onun ahad haber ile gerçekleşmesinden dolayı değil hakikatin tekliğini zedelemesi yönünden değerlendirilmesi gerektiği meselesinden kaynaklandığı noktasında farklı bir bakış açısı sergilemiştir. İctihâdı taklit boyutunda da açıklamaya çalışan müellifimiz, usulde taklidin caiz olmadığını savunmuştur. Ayrıca kişiyi, eğer ilim sahibi ise sonucun belli olduğunu ve gerekli olan ilimle doğru sonuca ulaşabileceğini ve mükellef olabileceğini savunmuş, ilim sahibi olamaması halinde ise hayavanlar seviyesinde olacağı için mükellef olarak kabul edilemeyeceği şeklinde sert bir ayrıma tabi tutmuştur.⁷⁰¹

Şeyh Tûsî, Hz. Peygamber'in içtihad yapıp yapmadığı konusunda da yukarıdaki metodu takip ederek tıpkı kıyas gibi bu hususun da caiz olmadığını savunmuştur. Açıkçası müellifimize göre içtihad, Hz. Peygamber'in hüviyetiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü Kur'an, açıkça onun vahiyden başka hiçbir şey demediğini söylemektedir.⁷⁰² Hz. Peygamber'in içtihad yaptığına dair rivayetler ise Tûsî'nin anlayışında başvurulamayacak kadar zayıf hadislerdir.⁷⁰³

Tûsî, nâsih-mensûh konusunda değişiklik arz etmeyen bir yaklaşımla neshin imkânına cevaz vererek aklen bu meselenin câiz olduğunu savunmuştur. Çünkü akıl, şer'î ibadetlerin maslahata tabi olduğu ve gerekli şartlara binaen değişiklik arz edebileceği hükmüne varmaktadır. Yani nesh, aklî vucûbiyetler açısından gereklilik arz etmektedir. Aksi halde sorumluluk, mâhiyeti gereği zorlama ve kabîh bir emir hâline gelebilmektedir. Fakat içtihad bağlamında müellifimizin değinmiş olduğu "hakikat birdir" esası "eğer bu esas geçerliyse neden neshin imkânı Tûsî'nin cevazına mazhar olmuştur" şeklinde aklımıza takılan bir soruya neden olmaktadır.

⁷⁰¹ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 723-726, 732.

⁷⁰² Necm, 53/3-4.

⁷⁰³ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 733-735.

Hiç şüphesiz bu durum Tûsî'nin de gündemine gelmiştir ki neshi, aklî açıdan değerlendirmeye tabi tutmamıştır. Zira yalanın kabîh olması, Allah'a şükür gibi ilkelerin her biri aksi düşünülmesi câiz olmayan aklî çıkarımlardır. Bu gibi neticeler neshi kabul etmeyen ilkelerdir. Ayrıca onun nesih anlayışında nâsîh ve mensûh gibi tüm ilkelerin şerî kaynaklı olması gerektiği de önem arz etmektedir. Fakat mübâhlık ayırımında da aklın esas olduğunu savunan Tûsî, bir şeyin mübah olup olmadığı konusunda neshin câiz olmadığını da savunmaktadır. Yani şarap örneğinden hareketle şarabın haram olması şerî hükmün gelmesinden itibaren değildir, şarabın fitratının yaratılışından itibaren sarhoşluk özelliğinin o maddede mevcut olduğunu savunmaktadır.⁷⁰⁴

Ayrıca Tûsî, biraz daha ileri giderek tilâvetsiz olan hükmün ve hükümsüz olan tilâvetin neshine de cevaz vermiştir. Çünkü gerek kıraat gerek hüküm birer ibâdettir. Bunlardan birinde neshin gerçekleşip diğerinde devam etmesi caizdir. Yani ispat edildiği takdirde hükümsüz kıraati ve kıraatsiz hükmü neshetmek şer'î açıdan meşrûdur. Kıraat hükmün göstergesidir. Fakat hükmün sübûtunda kıraate hâcet yoktur. Bir şeyin vakti gelmeden neshetmek ise Tûsî'nin nazarında meşru bir yöntem değildir. Zira, aklî ilkeler gereği bu duruma cevaz vermek Allah'ın emrettiği şeyi yasaklaması gibi bir çıkmaza neden olmaktadır. Şârî'nin belli bir zamanda bir şeyi emredip daha sonrasında o işi yapma zamanı gelmeden emrettiğini yasaklaması, iki açıdan nâhoş ve Allah'ın vasfına yakışmayan bir davranış olur. Bunların ilki o fiilin artık ne çirkin ne de iyi olduğu konusundaki noksanlığının kalkmasıdır. Yani emretmek şerdir, eğer hayırsa yasaklamak da şerdir ve bu da onun kötülüğe aracı olmasını gerektirir. İkinci olarak bu durumun başlangıçtaki meseleye döndüğü ve mâhiyeti gereği gereksiz bir eylem olduğu konusudur. Şârî, haram kıldığı şeyin emrini kabul etmiş, dolayısıyla onun yasağı kendi hâlinde bir bütün iken daha sonra kendisine açıklanamayan bir şeyin kendisine açıklandığı, diğer bir söylemle emri uygulamadan kaldırması gerektiği ve bunların hiçbirinin caiz olmadığı anlamına gelecektir ki bu durum Allah'ın zatı gereği muhâldir.⁷⁰⁵ Şunu söylemek gerekmektedir ki öncülleri şerî meselelere bağlı olması açısından Tûsî'nin varmış olduğu bu sonuçların tamamı şerî kıyasın uygulanışından başka bir şey değildir.

⁷⁰⁴ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 499-500, 507-508.

⁷⁰⁵ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 514, 519.

Kanaatimizce nesh anlayışı Tûsî'nin sisteminde bir anlam karmaşasına sebep olmuştur. Zira temeli aklî öncüllere dayanan çıkarımların neshe dâhil edilmemesi bir şekilde anlaşılabilir. Nitekim bu bağlamda getirmiş olduğu örnekler de iman sahibi bir kimse için üzerinde tartışılması mümkün olmayan meselelerdir. Fakat “hakikat birdir” temeli bağlamında şerî meselelere getirmiş olduğu cevaz kanaatimizce sıkıntıya sebep olmaktadır. Çünkü şeriatın tek ve değişmez olması, mantıken süreç içerisinde değişmemesi gerektiğini de beraberinde getirdiği bir sonuçtur. Anlaşılan o ki Tûsî, bu meselede her ne kadar aklen farklı bir sonuç ortaya konulmuş olsa da mezhebinin perspektifinden dışarıya çıkmamıştır. Öyle ki nesh hakkında savunduğu bu görüşün bedâ anlayışıyla da kuvvetli bir bağının olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hükmü veren Allah, Hz. Peygamber veya imam olduğu gibi yine bundan da vaz geçebilir. Bu da müellifimize göre o hükmün usulen sıhhatine zarar vermemektedir.

Aklın, hükümleri tahsîs edici bir niteliğinin olup olmaması açısından Şeyh Tûsî hocalarının izini takip ederek meseleyi biraz daha aklî esaslar bağlamında genişletmiştir. Bu bağlamda tahsîs edici delilleri hitapla bağlantılı olan “muttasıl” ve hitapla ilişkili olmayan “munfasıl” şeklinde ikiye ayıran Tûsî, muttasıl olanları istisnâ, şart ve takyîdü'l-hitâb olarak üç başlıkta incelemiştir. Munfasıl olanları ise iki kısımda inceleyen Tûsî, bu bölümlerden birisinin hiçbir ilim ifade etmeyen kıyas ve ahad haber olduğunu savunmuştur. İkinci kısmı akıl delilinin işlevini öne sürerek açıklayan Tûsî, umum lafzın ancak ayet, katî sünnet ya da icmâ ile olabileceğini öne sürmektedir.⁷⁰⁶

Müellifimize göre munfasıl deliller ile yapılan tahsîs kesinlik ifade ederken muttasıl olarak zikredilen hususlarda tahsis caiz görülmemiştir. Şeyh Tûsî, umûmun akıl, kitap, sünnet, icmâ ve Hz. Peygamber'in fiilleriyle tahsîs edilebileceğini söyledikten sonra akıl delilinin kesinlik ifade eden boyutunu örneklerle açıklamıştır. Mesela “*Ey İnsanlar Rabbinizden korkunuz*”⁷⁰⁷ ayetinden “bütün insanlardan” kastın akıl sahipleri olduğu ve hitâbın akıl sahibi olmayanları esas almadığı anlaşılmaktadır. Yine “*Allah, her şeyi yaratandır.*”⁷⁰⁸ ayetindeki “her şey” ibaresinden kastedilenin

⁷⁰⁶ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 1, s. 310-311.

⁷⁰⁷ Nisâ, 4/1.

⁷⁰⁸ Zümer, 39/62.

“kendi nefesine özel yarattığı” anlamıyken “*Ve Rabbin geldi.*”⁷⁰⁹ ayetinde ise “gelme” eyleminden mecâzî bir anlam çıkmaktadır. Aynı şekilde ona göre “*Onlar, ille de Allah’ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah’a dönecektir!*”⁷¹⁰ ayetinde de delîl-ı akl gereği mecaz anlam içermektedir ve akıl Allah’ın bu eylemlerle bir arada bulmasını câiz görmemektedir. Yani akıl delili burada nassın anlaşılmasında hakîki anlamın terk edilip mecaza yönelmesi işlevini görmektedir. Öte yandan Şeyh Tûsî, “eğer akıl delili ile umûmun tahsîsi câiz ise o halde yine aklen umûmun neshi de câiz olmalıdır” şeklindeki itiaraza kavram yönünden cevap vererek kendilerince bunun olabilirliğini söylemekte ancak bunun nesh olarak ifade edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Söz gelimi Tûsî’ye göre nesh Allah’ın bir emri buyurması, kulun bundan aciz kalması halinde o hükmü kaldırmasıdır yani bir anlamda farziyetin de düşmesi demektir. Ayrıca Tûsî’ye göre ayetin ayet ile tahsîsi nasıl mümkünse aynı şekilde akıl delili ile de tahsîs gayet doğaldır.⁷¹¹

Şeyh Tûsî’nin yapmış olduğu bu açıklamaların bir benzeri ifadelerini Müfid başlığında incelemiş ve konu ile ilgili itirazlarımızı dile getirmeye çalışmıştık. Burada da Müfid’in örneklerine benzer ifadelerin, şerî kıyastan farksız olmadığı ortadadır. Çünkü aklın bu tür sonuçlara ulaşabilmesi için her ne ihtimal olursa olsun bu neticeyi kıyas melekесinin eleğinden geçirdiği öncüllerle elde ettiği açıktır. Bunun reddedilmesi kanaatimizce, mantığın, bir anlamda Şîa’nın savunduğu aklın bile inkârını gerektirdiği izâha dahi gerek görülmeyen bir meseledir. Üstelik şerî kıyas sonucuna varmamızın bir sebebi de öncüllerinden en az birisinin nassa dayanıyor oluşudur. Mesela “*Rabbin geldi*” ifadesi en nihâyetinde bir ayettir. Allah’ın bizim anladığımız şekilde gelmesi mümkün değildir. O halde bu ifade mecazdır.” şeklinde yapılan çıkarımın şer’e dayalı aklî bir kıyastan hiçbir farkı yoktur.

Şeyh Tûsî’nin kıyas anlayışı ve yaklaşımı seleflerinden farklı olmasa da getirmiş olduğu değişik perspektifler ile mezhebine yön verebilmiştir. Kıyası aklî ve semî fer’ler ile elde edilen kıyas şeklinde ayıran müellifimiz kıyasın selefleri gibi zannîlik içermesi üzerinde durmaktadır. Nitekim kıyas şerî veya aklî olsun her

⁷⁰⁹ Fecr, 89/22.

⁷¹⁰ Bakara, 1/210.

⁷¹¹ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 1, s. 336-339.

şekilde hükümlerin illetine dönecektir. İlet ise öz itibariyle gereklilik arz edecektir. Murtazâ gibi konuya bakan Tûsî, bu bağlamda aklî kıyasda “malum” olan şeyi olmazsa olmaz görmektedir. Fakat semî kıyasta böyle bir zorunluluk yokken zan üzerine kurulması da câizdir. Zan üzerine şerî bir hüküm inşa etmenin şerîatte mahzurlu bir uygulama olarak kabul edildiği, ibadetlerin bu kapsama girmesi hâlinde içtihad açısından değerlendirilmesi mümkün olmadığı, böyle bir uygulamanın olması halinde aklın sıkıntılı olarak gördüğü ama öyle olmayan her türlü meseleyi iptal edebilme yetkisine hâiz olabileceği gibi birtakım sebeplerden ötürü kıyas câiz görülmemiştir.⁷¹² Kıyasın câiz olmayışı meselesine ise ona göre iki açıdan bakılabilir. İlki ibâdetler açısından düşünüldüğünde ibâdetlerin akılla sübûtu câiz olsaydı şerî bir delile ihtiyacı olacaktı. Fakat zaten Tûsî nazarında kıyasın delil olması bağlamında ne Kur’ân’dan ne sünnetten ne de icmâdan herhangi bir delil vardır. İkinci husus ise haberin mütevâtir ve ahad haber olmasıyla değerlendirilmektedir. Tevatürün kesinlik arz ettiği ve şüphe içermediği ortadadır. Ahad haberin ise ilki mefkûd haberdur ki bu durum kıyas ile amel etmeye müsaade eder. Çünkü bilinebilirliği yoktur, zarûri değildir ve delil değildir. Diğer haber başlığının ahad olması hasebiyle kendisi delil teşkil etmeyeceğinden kıyasa cevaz verip vermemesinin bir önemi kalmamaktadır. Ayrıca icmâen de kıyas caiz değildir. Çünkü üzerinde ihtilâf olan bir şeyden ittifak beklemek anlamlı değildir. Ona göre kıyasın iptal olduğuna diğer bir delil ise imamların kanaatleridir. Çünkü onların da icmâları hüccet niteliği taşımaktadır ve bu zamana kadar onlardan gelen hiçbir haber yanlış değildir. O nedenle bu haberlerde de kıyasın bâtil oluşuna dair rivayetler mevcuttur.⁷¹³

Tûsî’nin yukarıdaki açıklamaları seleflerinin perspektifinden farklı değildir. Öte yandan onun kıyasa karşı takındığı tavrı aynı şekilde diğer hocaları gibi reyi ve içtihadı reddetme ve aynı uygulama olarak görmekten başka bir şey değildir. Üstelik kıyasın delil olduğuna dair getirilen rivâyetlerin temeli ahad haber olmakla birlikte usulen hem meçhullük içermekte hem de delil niteliği taşımamaktadır. Ayrıca onun hadis anlayışında haberin şerî bir anlam içermesinde hadisin genel kabul görmesi

⁷¹² Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 647-652.

⁷¹³ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 665-666.

gerekmektedir. Anlaşılan o ki Tûsî'nin bu konudaki dile getirmiş olduğu genel kabul ekseri açıdan mezhebinin kıriterleri temelindedir.⁷¹⁴

Şeyh Tûsî, hocası Murtazâ'nın kıyasın meşruluğuna dair getirilen delillere yapmış olduğu itirazların paralelinde açıklamalar yaparak ayetteki “ibret alınız” kavramının “mukayese” anlamında değil “ders çıkarmak” anlamında olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde kıyasın meşruluğuna dair delil olarak ileri sürülen “...öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı...”,⁷¹⁵ “Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere”,⁷¹⁶ “Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin”⁷¹⁷ zann-ı gâlib üzere cavâzını meşru olarak görülen ayetlerin genel açıdan kıyasın referans alınmasını gerektiren ayetler olmadığını savunmasının yanında belkide o, haleflerinin görüşlerini açacak ilginç bir ayrıma da gitmiştir.⁷¹⁸

Ona göre bu ayetlerden elde edilen zann-ı gâlib çıkarımlarıyla taabbudî meselelerin, zan ile birlikte değerlendirilmesine cevaz verildiği anlaşılmamalıdır. Yani öldürdüğüne denk bir evcil hayvan lafzı kıyasın meşru olmasına delil teşkil edebilir ancak bu durum ona göre “mansûsun-aleyh” yani o konu üzerine bina edilmiş hüküm olmasından ötürü genel delil teşkil etmemektedir.⁷¹⁹ Yine aynı şekilde kıyasın sahîh bir uygulama olduğu konusunda birçok rivâyetin ya zayıf ya meçhûl ya da zan veya ahad haber içerdiğini⁷²⁰ savunan müellifimiz bunlarla hüküm elde edilemeyeceğini savunmaktadır. Fakat yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu meseleye farklı bir bakış açısı katan Tûsî, bu yönüyle seleflerinden ayrılmaktadır. Çünkü ona göre yapılan kıyasın câiz olup olmaması uygulamanın sonucuna bağlıdır. Yani zan üzeri uygulanan kıyastan elde edilen sonuç eğer câizlikle bağdaştırılıyorsa usul açısından Tûsî'ye göre herhangi bir problem yoktur. Fakat bu uygulamadan vâcip bir sonuç çıkarılacaksa o zaman elde edilen hükmün bâtıllığı gündeme gelecektir. Bu nedenle kıyasa gerek yoktur. Yani anladığımız kadarıyla Tûsî, zannı gâlibi veya kuvvetli görüş olarak addedilen zannı, kendisinden itibar edilecek bir

⁷¹⁴ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 703-704, 710-711.

⁷¹⁵ Maide, 5/95.

⁷¹⁶ Bakara, 1/236.

⁷¹⁷ Nisâ, 4/3.

⁷¹⁸ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 674-676.

⁷¹⁹ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 676.

⁷²⁰ Şeyh Tûsî, *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 706-719.

mesele olarak görmekle birlikte mevzuya sonuç odaklı yaklaşarak kıyasla elde edilen neticenin şerî açıdan mükellefler üzerinde tekîfî bir mâhiyete sahip olmadığını savunmuştur.⁷²¹

Sonuç olarak Şeyh Tûsî, hocası Müfid ile başlayan fıkhîta rasyonelleştirme hareketini Murtazâ'nın -belki ifrata kaçan- akıl anlayışıyla bağdaştırarak usulî anlayışta bir başka yeni sayfa açmıştır. Temeline akıl-vahiy bağdaşımını esas alan müellifimiz aklı ayrı bir yerde kabul etmemiş, vahyin kaynağı olarak görmekten ziyade vahyi anlayan kuvvetli bir zihinsel süreç olarak kabul etmiştir. Fakat zanna dair yaptığı açıklamalar ve getirmiş olduğu bir takım delillendirmelerle Tûsî, şerî kıyasın ürünü olan çıkarımları elde etmekten kendisini soyutlayamamıştır. Belki çalışmamızın sonuç bölümünde de dillendireceğimiz gibi netice itibariyle bu uygulamadan kaçmak da mümkün değildir. Kıyas, en nihayetinde aklın bilgi elde etmesinde kullandığı başat melekedir. Tûsî, akla dair açıklamaları ve sonucuna vardığı neticeleri kıyasla elde etmiştir. Şerî olup olmaması kıyasın içeriğini boşaltmaz. Çünkü sonuç ister şerî ister aklî olsun aynı yöntemle elde edilmektedir. Hemen hemen hepsi varlığını Sünnîlere muhalefet üzerine kurulmuş bir yapının fikirlerinin, fıkhîa yansımalarından başka bir şey değildir.

2.4.Muhakkık el-Hillî'nin Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış

2.4.1. Hayatı

Tam adı Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî olan müellifimiz hicrî 602 yılında Hille'de doğmuştur. Şehrin ileri gelenlerinden olan Âl-i Sâid ailesine mensuptur. Gençlik döneminde edebiyata ve şiire olan ilgisine rağmen babasının ısrarı doğrultusunda dinî ilimlere yönelmiştir. "Sultânü'l-Ulemâ", "Reîsü'l-Ulemâ", "Muhakkık-ı Evvel", "Necmü'l-Mille ve'd-Dîn ve Şeyhü'l-İslam" bilinen bazı ünvânlarıdır. Başta babası Hasan el-Hillî olmak üzere, Muhammed b. Ca'fer b. Nemâ el-Hillî, Fahhâr b. Ma'ad El-Müsevî(ö. 630), Muhammed b. Cehl el-Hillî, Tâcuddin Hasan b. Ali, Şeyh Mufiduddin, Şeyh Sediddin Sâlim b. Mahfuz (ö. 630) ve daha birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. Hille şehrinin döneminin üst düzey ilim merkezi olmasında

⁷²¹ Şeyh Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 666, 676, 718-719.

Muhakkık'ın büyük emeği mevcuttur. Başta Nasîruddîn-i Tusî (ö. 672/1274), Allâme Hillî gibi şahsiyetler olmak üzere İbn Dâvûd el-Hillî (ö. 648/1258), Abdülkerim b. Ahmed b. Tâvus, Muhammed b. Ali b. Tâvus, Mahfuz b. Vişâh el-Hillî, Abdülaziz el-Serâyâ, Kiyâsuddîn Abdülkerîm (ö. 648/1258), gibi daha birçok hatta bazı rivayetlere göre dört yüze yakın öğrenci yetiştirmiştir.⁷²²

İlk dönem Şîî usûl anlayışının ilk yarısındaki selefleri olan Müfid, Murtazâ ve Tûsî üçlüsünün anlayışlarına nazaran daha farklı bir şekilde düşünce dünyasında adından söz ettirmiş Muhakkık, bu farkındalığını ilk olarak karışık olan Şîî fıkıh anlayışındaki düzeltici rolü ile göstermiş ve Tûsî'den gelen fıkıh mirasını Sünnî anlayışla bütünleştirmiştir. Bir başka söylemle Sünnî usul anlayışını mezhebinin anlayışına sindirmiştir. Hatta Tûsî'nin sistemindeki bu eksikliği tamamladığı için kendisine “Muhakkık” ünvânının verildiği de aktarılmaktadır. Ayrıca Muhakkık'ın göz önünde olmasındaki bir başka sebep Tûsî'den sonra stabil hale gelmiş ve ilerleme kaydetmeyen fıkıh anlayışına canlılık ve dinamizm kazandırmasıdır. Mesela fıkıh kitaplarına getirdiği yenilikle kaleme aldığı *Şerâi'ul-İslâm* adlı eserini “ibâdât, ikâât (itaat), ukûd ve ahkâm olarak dört kısma ayırmış, bölümleri ayırmada Sünnî anlayıştan etkilenmiştir. Yaptığı bu dörtlü taksim daha sonra Muhakkık'ın halefleri tarafından da kabul edilmiş ve ileride yazılan diğer eserlerde işlenmiştir. Zaman içerisinde Tûsî'nin *en-Nihâye*'sinden ziyade Muhakkık'ın *Şerâiu'l-İslâm*'ının okunması bu bağlamda manidar bir örnektir. Hille anlayışının ve Muhakkık'ın ilerleme kaydetmesindeki diğer bir sebep ise neredeyse geçmiş âlimlerin hayatında yer yer üzerinde durduğumuz siyâsî destektir. Özellikle Moğolların çok ciddi anlamda desteklerini alan Muhakkık, Şîî sistemi bu durumdan istifade daha da ilerletmiş ve yaymıştır.⁷²³

Fakat tüm bunların yanında Muhakkık'ı seleflerinden ayıran veya bir başka söylemle mezhebinin takip ettiği yönteminden ayıran husus onun içtihadın meşru olduğuna dair getirmiş olduğu görüş perspektifidir. Gaybet temelinden ortaya çıkan

⁷²² Mazlum Uyar, “Muhakkık Hillî”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 18, s. 39; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s.140-143; Feyza Doğruyol, *Hille Medresesinden Şîî Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*, Fecr Yayınları, Ankara, 2022, s. 112-125; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 72.

⁷²³ Uyar, “Muhakkık Hillî”, s. 39; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 126; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 73.

bu durum fukahânın imamın yokluğunda vekîl olması hususunda temellendirilmiş, müçtehidin bu açıdan yetkin bir rol oynamasıyla bağlantı kurulmuştur. Aslında Muhakkık'tan evvel de takınılan tavır genel hatlarıyla böyleydi. Fakat Muhakkık, özellikle bizzat “içtihâd” kavramını eserlerinde dillendirmesi, usulünde bu kavrama müstakil bir yer ayırması ve kıyası reddetmesine rağmen Şiâ'nın içtihâdı “aklî istinbatta bulunma” bakımından yüzyıllardır uyguladığını savunmuştur.⁷²⁴

Birçok alanda eserler yazmasıyla çok yönlü bir karakteri olan Muhakkık'ın başlıca eseri belkide üzerine en çok şerh yazılan *Şerâî'u'l-İslâm fî Mesâ'i-li'l-Helâl ve'l-Harâm* eseridir.⁷²⁵ Ayrıca, *en-Nâfî fî Muhtasari's-Şerîa*, *Nüketü'n-Nihâye*, *el-Mesâ'ilü'l-İzziyye*, *el-Mesâ'ilü'l-Misriyye*, *el-Mesâ'ilü'l-Kemâliyye*, *el-Me'âric fî Usûli'l-Fıkh Muhtaşarü'l-Merâsimi Sellâr*, *ed-Deylemî fî'l-Fıkh el-Meslek fî Usûli'd-dîn el-Mâti'yye*, *el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar* gibi eserler de sayılabilir.⁷²⁶ İslâmî ilimlerin yanında edebî ve fesâhat kabiliyeti ile de çok yönlü oluşu noktasında yetenekli olduğunu bildiğimiz Muhakkık, bu konuda pek çok ihtilâf olsa da öğrencilerinden İbn Dâvûd'un aktardığı tercih edilen görüşe göre Hicrî 676'da vefat etmiş, Hille'de Muhammedü's-Şems'te defnedilmiştir. Bugün defnedildiği yere bir türbe inşa edilmiştir.⁷²⁷

2.4.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

Muhakkık Hillî, her ne kadar müstakil bir şekilde *Meâric'ul-Usûl* adındaki fıkıh usulü eserini yazmış olsa da usule dair görüşlerini toplu ve özetleyici bir şekilde *el-Mu'teber* adlı fûru fıkıh kitabının başında açıkladığını görmekteyiz. Aslında böyle bir girişi yapmakla müellifimiz fikhî yönteminin de içeriğini net bir şekilde belli etmektedir.⁷²⁸ Nitekim o, kişinin ister mukallit isterse müçtehit olsun kesinlikle haşeviyyeden⁷²⁹ uzak durması gerektiğini zira o zihniyetteki toplulukların kişiyi

⁷²⁴ Uyar, “Muhakkık Hillî”, s. 39-40; Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 74-75.

⁷²⁵ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 125.

⁷²⁶ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Doğruyol, *Hille Medresesinden Şiî Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*, s. 125-138.

⁷²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Uyar, “Muhakkık Hillî”, s. 39-41; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 144-145; Doğruyol, *Hille Medresesinden Şiî Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*, s. 116-117.

⁷²⁸ Atik, *Sünniliğin İzinde (Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 105.

⁷²⁹ Sözlükte “yastık gibi eşyaları doldurmaya yarayan malzeme, gereksiz söz” gibi anlamlara gelen haşeviyyenin ıstılâhî anlamı ise aklî yöntemleri tamamen reddedip sadece naklî kaynakları esas alan kesimi ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, c. 16, s. 426.

cehaletten başka hiçbir yere çekmeyeceğini savunmakla aslında dinî meselelerde aklı esas aldığını ve eserinin ileriki bölümlerinde de ağırlıklı bir şekilde aklın referansında ilerleyeceğini beyan etmektedir.⁷³⁰

Muhakkık, usule dair delilleri “Müstenedü’l-Ahkâm” yani hükümlerin dayandığı esaslar şeklinde attığı başlık altında incelemiş ve beş kısma ayırmıştır. Bunlar kitap, sünnet, icma, akıl ve ıstışâbtır.⁷³¹ Böylece ilgili bölümlerde de bahsettiğimiz üzere İbn İdrîs (ö. 598/1208)’ten bu yana şerî delil olarak kabul edilen akıl, Muhakkık’ın sisteminde de müstakil ve daha belirleyici bir şekilde yerini almıştır.⁷³² Burada ilk defa görülen husus ise ıstışabın beşinci delil olarak şerî delillerde ayrıca yer almasıdır.⁷³³

Müellifimiz sıraladığı ilk delil olan kitap delilinden başlayarak sünnî bakış açısına benzer bir şekilde Kur’ân’a dair nass, zâhir, mücmel, mutlak, âm ve müevvel gibi kavramlara yer vermiş, bir takım kısa açıklamalar ve tanımlamalarda bulunmuştur.⁷³⁴ Bu bağlamda o, âm ifadedeki genel mana içeren anlamın yalnızca akıl delili (delâletü’l-akl) ile tahsis edilebileceğini savunmuş ve bu hususla usûlî anlayışını açıkça belli etmiştir.⁷³⁵ Daha sonrasında sünnet delilini açıklayan Muhakkık, sünneti ilk olarak genel şekliyle kavli, fiilî, ikrârî olarak sıraladıktan sonra şer’î delil olması açısından mütevâtir, ahad ve mürsel olarak üç kısma ayırmıştır. Bu hususta Muhakkık haber-i vâhid ile amel edilmesi meselesinde ifrâda kaçanları ve onların yaptıkları yanlışları hatırlatmaktadır. Bu türden rivâyetlerin sorgusuz kabulünün mezhebe zarar verdiğini vurgulamakla beraber bu sert tutumun mezhep içinde şiddetli karşı bir tepkinin oluşmasına neden olduğunu da belirtmiştir. Muhakkık’a göre haber-i vâhid kabul edilmesi gerekmele beraber bu konu hakkında yapılması gereken şey orta yolun takip edilmesi mecburiyetidir.⁷³⁶ Ayrıca o, haber-i vâhid ile amel edilmesine dair sunduğu dört şart içerisinde ilk olarak aktarılan

⁷³⁰ Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî(ö. 676), *el-Mu’teber fî Şerhi’l-Muhtasar*, PDF, alfeker.net, c.1, s. 21; Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 106.

⁷³¹ Muhakkık Hillî, *el-Mu’teber fî Şerhi’l-Muhtasar*, c. 1, s. 28.

⁷³² Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 106.

⁷³³ Doğruyol, *Hille Medresesinden Şii Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*, s. 149.

⁷³⁴ Muhakkık Hillî, *el-Mu’teber fî Şerhi’l-Muhtasar*, s. 28.

⁷³⁵ Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî(ö. 676), *Meâricu’l-Usûl*, thk. Muhammed Huseyn Rızavî, Müesseset’ü-Âl-i Beyt, Kum(İran), 2000, s. 89.

⁷³⁶ Muhakkık Hillî, *el-Mu’teber fî Şerhi’l-Muhtasar*, c. 1, s. 28-29.

rivâyetin akla uygunluğunu öne sürmüş, rivâyetin Kur'ân'a, sünnete ve icmaya olan uygunluğunu ise akıldan sonra zikretmiştir.⁷³⁷ Sünnete dair yapmış olduğu bu açıklama onun usûlî anlayışına ve aklın belirlediği esaslarla ilerlenmesi gerektiği konusundaki tutumunu açıkça sergilemektedir.

Akıl delili (Delîlü'l-akl) ise Muhakkık'ın usûl perspektifinde esasen ikiye ayrılmaktadır. Birinci kısım hitâb ile alakalı olan akıl delilidir. Bu başlıkta kendi içerisinden üçe ayrılmaktadır. Bunlardan ilki *lâhnu'l-hitâb* (hitâbın içeriği) dediğimiz kısım olup bu başlığa “اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ” “*Asânu taşa vur!*” demiştik.”⁷³⁸ âyetini delil getirmektedir. Yani Allah'tan gelen emir taşa vurulmasıdır ve istenilen emir aynen uygulanmıştır. Bir anlamda lâhn'ul-hitâb ayetteki zâhir anlamın aklî ilkelerce tespit edilmesi olarak da anlaşılabilmektedir. İkincisi ise *fehve'l-hitâb* (hitâbın aslı/özü/kapsamı) olarak adlandırılan kısımdır. Muhakkık, fehve'l-hitâbı kendisinden uyarı, ihtâr, ikaz gibi anlamların çıkarıldığı ifadeler olarak tanımlamaktadır ve bu hususa te'fîf⁷³⁹ âyetini örnek olarak göstermektedir. İlahî hitâba bağlı aklî çıkarımların son kısmı ise hükmü gerçek iki vasıftan birisi ile ilişkilendiren *delîlü'l-hitâb* başlığıdır. Muhakkık, bu kavrama örnek olarak “*Sâime hayvanda zekât vardır.*” hadisini delil getirmektedir. Zira bu lafız, delâleti açısından sâime dışındaki hayvanlar için zekâtın gerekmediği sonucuna ulaşacaktır. Temelde ikiye ayrılan başlıkların diğeri ise vahye dayanmaksızın sadece aklın hükme delâlet ettiği hususlardır. Yani ona göre akıl gerekli/zorunlu olan iyiliği, güzelliği, doğruluğu emrederken yalan, zulüm gibi çirkin/kabîh olanı da yasaklar.⁷⁴⁰

Istîshâb başlığını da şerî deliller içerisinden değerlendiren müellifimiz bu delili üç kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan birincisini *istîshab-ı hal'il-akl* kavramıyla açıklamıştır. Bu konu, ona göre aslında berâet-i asliyye ile ilişkilidir ve Muhakkık, bu delil başlığına vitir namazının vacip olmamasını delil olarak göstermektedir. Istîshâb ile alakalı diğer bir başlık ise bir meselenin üzerinde herhangi bir şeyin delil olarak gösterilememesi ile alakalı istîshâb çeşididir. Zira herhangi bir delil mevcut olsa idi zaten o delil üzerine hükmedilecektir. Muhakkık,

⁷³⁷ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 148.

⁷³⁸ Bakara, 1/60.

⁷³⁹ İsra, 17/23

⁷⁴⁰ Muhakkık Hillî, *el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar*, c.1, s. 31-32.

bu tür ıstışâbın kabul edilmemesi gerektiğini ve hüccet niteliği taşımadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre herhangi bir hükümden yoksunluk hüccet kabul edilmeme hususundan en önemli etkendir. Nitekim bu durumlarda tevakkuf etmek gerekmektedir. Aslında Muhakkık kabul etmediği bu başlığın *ibaha-i asliyye ıstışâbı* olduğunu da belirtmektedir. Son olarak *ıstışâb-ı hâli's-şer'* başlığını verdiği konuya değinen Muhakkık, bu hususa teyemmüm örneğini vererek açıklık getirmektedir. Bir nevi *icma' ıstışâbı* başlığı altında değerlendirilen bu mevzuu o konu hakkında olumsuzluğuna/aksine dair herhangi bir delil olmadıkça mevcut hükmün olduğu hal üzerine kalmasına devam edilmesi şeklinde açıklamaktadır. Mesela su bulamadığı hâlde teyemmüm alarak namaza başlayan birisinin suyu namaz esnasında bulduğu halde namazının bozulmadan devam etmesinde Muhakkık'a göre icmâ vardır ve bu nedenle o kimsenin namazı bozulmamıştır. Aynı şekilde şahitlikte bulunmuş birisinin şahitliğini iptal edecek aksi bir delil olmadıkça şahitliğinin devam etmesi, uzun süredir gaip olan kocanın vefat ettiğine dair açık bir delil bulunmadıkça nikâhın devamına hükmedilip kaybolan kişinin mirasının paylaşılması bu başlık altında değerlendirilmektedir. Ayrıca ona göre bu tür ıstışâb ile amel etmek vâciptir.⁷⁴¹

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle ilave olarak söylemek gerekirse Muhakkık teyemmüm ile ilgili meseledeki ıstışâb hususuna birkaç şekilde bakılabileceğini belirtmiştir. Söz gelimi, ilk durumdaki mevcut hükmün doğurduğu gereklilik sabittir. Daha sonradan ortaya çıkan yeni bir gelişme mesela suyun bulunması hükmü değiştirmemektedir. Yani suyun bulunduğu ikinci durum her ne kadar yeni bir gelişme içerse de bir önceki hükmün değişmezliğini barındırmaktadır. Çünkü Muhakkık'a göre sonradan ortaya çıkmış ârız olan yani suyun bulunması hâli birinci durumdaki teyemmümlü olmanın devamlılığını ortadan kaldıracak muhtemel bir imkân içermektedir. Fakat bu ihtimâl de bahsi geçen ârızın (suyun bulunması) mevcut hükmü ortadan kaldırma ile alakalı mümkün olan hâlinin aynı zamanda yokluğunu da içermektedir. Sonuç olarak bahsettiğimiz her iki durum da kendisine ait mukâbili ile bir karşılık bulmaktadır yani iki ayrı ve birbirini etkilemeyen iki

⁷⁴¹ Muhakkık Hillî, *el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar*, c.1, s. 32; Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 207.

durumdur. Bu nedenle ikinci gelişen hadise ilk gelişen hadisenin devamlılığını ortadan kaldıracak bir pozisyonda değildir.⁷⁴²

Ayrıca bu konu bağlamında ıstışâbın berâet ile ilişkisine değinen müellifimiz geçmiş âlimlerin şerî açıdan herhangi bir delilin yokluğu durumunda hükmün berâet-i asliyye kabilince aynı şekilde önceki hal üzere ne ise öyle devam etmesi gerektiği hususunda ittifak halinde olduklarını aktarmaktadır. Bununla birlikte Muhakkık, yapılan bu uygulamanın ıstışâb olmadığını, böyle bir işleve de gerek olmadığını söyleyenlerin görüşlerini aktardıktan sonra daha fazla derine inmemekte ve ıstışâb konusundaki açıklamalardan bu kadarla yetindiğini söylemektedir. Yani böyle söylemekle bir açıdan da ıstışâb ve berâet kavramlarının farklı başlıklar altında değerlendirilmesi gerektiğini de savunmuş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, ıstışâba karşı ârgümanlarla ortaya çıkan iddiaları sıralarken ıstışâbın delilsiz olarak hüküm vermek olduğu ve bu nedenle içerisinde tenakuz (çelişki) barındırdığı iddialarına ıstışâbın hücceti olmayan bir delillendirme yöntemi olmadığını aksine delilin kendisini ortadan kaldıran herhangi bir unsur olmadıkça hükmü devam ettirdiğini aktarmıştır. Bu bağlamda müçtehit nazarında ıstışâb, mahiyeti açısından bir kesinlik (kaiyyet) değil bir tercih boyutudur ve yine ona göre tercih ile amel etme de gereklidir.⁷⁴³

Berâet-i asliyye diğer bir adıyla *nefy-i aslî* ilkesi yani delil olmadığı sürece sorumluluk ve yükümlülüğün olmadığı anlayışı ilkesel açıdan umûm belvâ dediğimiz şerî hükmün olmadığı durumlarda işlerlik kazanmaktadır. Aslında Şiîlerin imâmet anlayışı gereği imamların kıyamete kadar her türlü bilgiyi bildiğine dair inanç (îdâ) bu mevzuu desteklemiyor gibi gözükmektedir. Ancak hükmün ulaşamaması ya imamın takiiye etmesine ya açığa çıkmış olsa da gerektiği kadar izhâr edilememesine ya da açığa çıksa da mükellefe ulaşamaması gibi bir takım nedenlerle bu sonuca ulaşılmasını gerektirmiştir.⁷⁴⁴ İşte bunun gibi benzeri durumları yani delilin yokluğunu iddia eden kişinin delilin olmadığını ispat edebilme amacıyla herhangi bir hüccet getirmesinin gerekip gerekmediği konusu süreç içerisinde tartışmaya neden olmuştur. Muhakkık bu konuda kendisinden önceki üç selefin

⁷⁴² Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 206-207.

⁷⁴³ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 208-209.

⁷⁴⁴ Atik, *Sünnîliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 124-125.

görüşünün dışında bir görüş sergileyerek⁷⁴⁵ ayrıca bir delil getirilmesinin gerekmediğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bu bilinmezlik kişinin şahsına ait bir görüştür ve mensubu olduğu mezhebin fikri olarak kabul edilemez. Ayrıca Muhakkık'a göre o kişi eğer hükmün yokluğunu biliyorum deseydi ancak o zaman bu iddiasına dair delil getirmesi gerekirdi.⁷⁴⁶

Mukaddimetü'l-vâcib, yani bir şeyin vacip/yapılmasının gerekli olması o emrin öncüllerinin/mukaddimelerinin de vacip olmasını gerektirip gerektirmediği mevzu da usulcüler tarafından tartışmalı hususlar arasında yerini almıştır. Tartışma hükmün aslının mukaddime ile telâzüm sıkı bir gerekliliğin olup olmaması konusundan ortaya çıkmıştır. Muhakkık'a göre aklî ilkeler gereği vacibin zarûriyeti ile bağlantılı olan öncül diğer bir söylemle mukaddimetü'l-vacip mükellef olanın kudretini aşarsa ancak o zaman kişi için vacip olmaktan çıkmaktadır. Çünkü ona göre biraz daha derin bakıldığında emir her ne kadar mutlaklık, diğer bir anlamda kesinlik içeriyor olsa da emrin gerçekleşmesine vesile olan şart, mukadder olmasına yani kişinin gücüne/takatine bağlıdır. Aksi halde Muhakkık'a göre bu mesele aklen teklîf-i mâ lâ yutâk halini gerektirecektir.⁷⁴⁷

Muhakkık Hıllî'nin, bir şey ile yapılmasının istendiği emrin manası açısından o emrin zıddından da nehyi gerektirip gerektirmediği hususunda yine aklî esaslara başvurduğunu görmekteyiz. *Zıdd meselesi* olarak da fıkıh usulünde tartışma başlığı olarak yerini almış bu meselede Muhakkık, konuya selefi Tûsî'nin görüşleri etrafında şekillendirmiş⁷⁴⁸ ve daha anlaşılır bir şekilde tespitte bulunmuştur. Ona göre mana yönünden bir şey ile emredilen gereklilik mantık açısından o şeyin zıddının yapılmasının da kerîh/çirkin olmasına delâlet edecektir. Çünkü emrin zıddını yapmak sonuç itibarıyla vucûbu/emredileni terk etmek olacaktır ve aklen emredileni terk etmek de kabîhtir. Ayrıca Muhakkık, varmış olduğu bu sonucun lafzî değil aklî bir çıkarım olduğunu da belirterek konuya daha net ve açık bir değerlendirme yapmıştır.⁷⁴⁹

⁷⁴⁵ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 126.

⁷⁴⁶ Muhakkık Hıllî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 210.

⁷⁴⁷ Muhakkık Hıllî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 73-74.

⁷⁴⁸ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 130.

⁷⁴⁹ Muhakkık Hıllî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 73.

Emir ve nehiy arasındaki bağlantı konusunda Muhakkık, özet olarak menhiyyu anı şeklinde tabir ettiği nehy edilen meselenin fesâdının ibadetlerde delil olabileceğini belirtirken muamelatta delil olamayacağını savunmuştur. Onun fesad kavramından kastettiği şey tıpkı ibâdetlerdeki iczâ, alım-satım (bey') işleminde mülkün karşı tarafa intikali ve talaktaki ayrılmanın hâsıl olması gibi yani hükümlere sonuç gerektiren hususların yokluğu/olmaması hâlidir. Muhakkık bu durumu *adem-i terettibi'l-ahkam* kavramı ile izah etmektedir. Bu bağlamda ona göre nehyin şamil olduğu meseleler “mefsedet”, emrin sınırları içerisinde değerlendirilen konular ise “maslahat” kavramı ile ifade edilmektedir. Yani her iki kavram Muhakkık’a göre zıtlık içermektedir. Bu nedenle yasaklanan şeyi yapmamak sonuç itibarıyla emrin yerine getirilmesi ile aynı kapıya çıkmayacaktır.⁷⁵⁰

Emir ve emrin gereklerinin yapılmasındaki yeterlilik hususuna bağlantılı değerlendirilen diğer bir husus olarak iczâ meselesi karşımıza çıkmaktadır. Sözlükte “yeterli olmak, kâfi gelmek” gibi manalara gelen ve daha sonraları “emrin gerektirdiği şeyi yerine getirmek ve bununla yetinilip yetinilemeyeceği” konusu olarak usûlcüler tarafından tartışma meselesi hâline gelen iczâ hakkında⁷⁵¹ Muhakkık emrin tekrar etmeyeceği görüşünü savunmuştur. O, bu görüşünü aklî açıdan örneklendirmiştir. Mesela bir efendi kölesine et almasını emretse ve kölesi de bu emri yerine getirse bundan sonra emrin tekrar yerine getirilmesi söz konusu olmayacaktır.⁷⁵² İşte Muhakkık bu misalden yola çıkarak konuyu emrin yerine getirilmesi halinde iczâyı gerektirip gerektirmediği konusunda görüş beyan etmiştir. Kâdi Abdülcebbar’ın ibadete dair emirlerin yerine getirilmesinin yeterli olduğu ve ibadetlerin daha sonrasında kazasının olmayacağı görüşünün bâtil olduğunu savunan Muhakkık, cuma ve bayram namazı gibi bir takım ibadetleri örnek göstermiş, bu nedenle bazı şartların olmaması durumunda bu ibadetlerin iczâyı gerektirmediğini savunmuştur.⁷⁵³ Yani emrin gereğinin yerine getirilmesi ikinci kez yapılması anlamını taşıyıp taşınamaması Muhakkık’a göre hem o emrin ibadet kabilinden olup olmamasına hem de yerine getirilmesi için şartların vukû bulup bulmamasına göre değişiklik arz etmektedir.

⁷⁵⁰ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 77.

⁷⁵¹ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 143-144.

⁷⁵² Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 145.

⁷⁵³ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 72.

İslam fıkıh usulünde hazr ve ibâha başlığı altında geçen ve insan eylemlerinin niteliğinin şerî olması konusunda belirleyici olanın aklın mı yoksa şer'in mi olduğu konusunda Muhakkık, eylemin mübâhlığı meselesinde aklın delillerin belli bir nizam içinde olmasına mani olmadığını ve bu durumu çirkin görmediğini açıklamaktadır. Fakat Muhakkık, şerî açıdan herhangi bir eylemin mübah olması hususunda aklın müstakil anlamda yetkin olmadığını doğrudan olmasa da dolaylı açıdan söylemek istemiştir. Mesela havadan teneffüs etmek, kişinin sahibinin izni olmaksızın duvarının altında gölgelenmesi ve sahip olduğu lambasından faydalanması gibi bir takım örnekleri dile getiren Muhakkık, bu gibi eylemlerin sahibinin veya başka birisinin bu yapılanlardan herhangi bir zarar görmemesi şartı ile câiz/geçerli olabileceğini söylemektedir. Çünkü örnekleri verilen eylemlerin meşrû oluşunun illeti hiçbir zarar içermemesi koşuludur. Yani yapılan eylemin özünün iyi olması cevâzın temelini oluşturmaktadır. Muhakkık, bu hususu “hüsn-ü tasarruf” kavramıyla açıklamaktadır.⁷⁵⁴ Sonuç olarak Muhakkık, kendisinden önceki usûlcüler gibi akıl delilinin şerî açıdan müstakil anlamda belirleyici bir rol üstlenmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁵⁵

Muhakkık Hillî, içtihad hususuna da ayrı bir yer vererek bu mevzuda da yine usûlî düşünce sistemi içerisinde bir sonuca ulaşma gayretine girmiştir. Şîî-imamî usûl anlayışında Muhakkık Hillî'ye kadar kuvvetli bir şekilde eleştirilen içtihad, içeriği açısından rey ve kıyas ile aynı kabul edilmiştir.⁷⁵⁶ Bir bakıma Muhakkık, Şîî fıkıh bünyesinde içtihadı ilk kez açık bir şekilde dillendirerek, yani eserinde bahsederek onun meşru bir uygulama olduğunu ve içtihadın mantığını Şîî fıkıhında güçlü bir şekilde yer edinmesini sağlayan ilk kişidir.⁷⁵⁷ Muhakkık içtihad hakkında görüşlerini açıklamadan evvel kavramın terim anlamını ve ıstılahî yönünü aktarmaktadır. İctihâd, ona göre “istenilen/talep edilen sonuca ulaşmak adına kişinin meşakkatle birlikte elinden gelen bütün çabayı göstermesi” anlamında olup ıstılahî açıdan ise “şerî hükümlere ulaşma bakımından müctehidin tüm gayretini göstermesi” manasına gelmektedir. Müellifimize göre içtihad önceki dönemlerde kıyas ile aynı başlık altında değerlendirilmiştir. Bu tutumun yanlış olduğunu belirten Muhakkık Hillî'ye

⁷⁵⁴ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 205.

⁷⁵⁵ Atik, *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 150.

⁷⁵⁶ Doğruyol, *Hille Medresesinden Şîî Bir Alim Portresi:Muhakkık el-Hillî*, s. 165.

⁷⁵⁷ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 74.

göre kıyas ile içtihad aynı anlamı taşımamaktadır. İctihâdı şerî hüküm elde etme açısından değerlendiren Muhakkık, bu yöntemin ekserisinin nassların zâhirine göre değil nazari açıdan edinilen kabullere dayandığını da itiraf etmektedir. Yani ilk bakışta içtihad kıyas ile aynı manada değerlendirmeyen müellifimizin bu ifadesiyle çeliştiği düşünülebilir. Fakat Muhakkık, bu durumu başlık-alt başlık minvalinde bir yol takip ederek kendi sisteminde çözüme kavuşturmuş, kıyası içtihadın kısımlarından bir tanesi olarak kabul etmiştir. Bunun yanında doğal olarak akıllara İmamî mezhebinin de içtihad ehli olup olmadığı sorusu gündeme gelecektir. Muhakkık, bu soruya İmamiyye'nin kıyasın haricinde bir içtihad anlayışı şartıyla içtihad ehlinden olabileceğini savunmaktadır.⁷⁵⁸

Muhakkık içtihad konusu ile bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in ibadetler için kıyas ile sonuca varmasının câiz olmadığını savunmuştur. Kıyas, dışında şerî meselelerde getirmiş olduğu çözümlerin cevâzına değinen Muhakkık, böyle bir meselenin vukû bulup bulmadığına dair sahîh bir rivayetin mevcut olmadığını belirtmiş ve menfi bir tavır takınmanın aklen uygun olmadığını açıklamıştır. Bu bağlamda Muhakkık, mensûbu olduğu mezhebin itikâdî anlayışından da etkileniyor olsa gerek ki Hz. Peygamber'in içtihadında hata etmesinin imkânsızlığını temellendirmeye çalışmıştır. İlk olarak ileri sürdüğü delil Hz. Peygamber'in masum oluşu ve hatadan korunmuş bir vasfının olmasıdır. İkinci olarak ise ümmeti olarak kendisine tabi olan Müslümanların, Hz. Peygamber'in hatalı bir eylemini yapması toplu bir şekilde hata içerisine düşeceklerini de beraberinde getireceği için böyle bir ihtimalin düşünülemeyeceği bu nedenle bâtil olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Muhakkık'a göre böyle bir yanılma ihtimalinin Hz. Peygamber'de olması aklen O'na olan güvenin kalmamasına ve sözlerinin ümmet nezdinde geçersizliğine neden olabileceği ihtimâlini doğurmaktadır.⁷⁵⁹ Aslında Muhakkık'ın söylemiş olduğu bu hususlar aklî çıkarımın sosyolojik açıdan değerlendirilmesi hususunda önem arz etmektedir. Ayrıca onun içtihad açısından yapmaya çalıştığı bu değerlendirme müellifimizin özünde içtihadı karşı olmadığını, ancak geçmiş kabullerin kalıbından çıkma hususunda da tereddütlü olduğunu göstermektedir.⁷⁶⁰ Üstelik Muhakkık'ın

⁷⁵⁸ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 179-180.

⁷⁵⁹ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 180.

⁷⁶⁰ Doğruyol, *Hille Medresesinden Şii Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*, s. 171.

içtihatı isâbet konusuna dair yaklaşımının önceki öne sürülmüş sert görüşlerden daha yumuşak oluşu da onun içtihadı karşı daha müsamahakâr tavrının açık bir kanıtıdır. Zira ona göre müçtehidin hükme ulaşmada buradaki edindiği gayreti sebebinden ötürü içtihatı yapılan hata müçtehit için günah sebebi değildir. Meseleyi izâh etme adına Muhakkık Hillî, ikili bir tarif yapmaktadır. Ona göre hükümler ya Kur'ân ve sünnetten elde edilen nasların kesin olan zâhir/açık ifadelerinden elde edilir ya da nazârî bakış açısıyla içtihadî olarak elde edilir. Muhakkık, ilk durumda doğrunun nassa bağlı olarak tek olması gerektiği, dolayısıyla sonucun maslahata göre değişmeyeceği ve bu hususta yapılan hatanın sorumluluk getirdiği kanaatinde olup bu durumun özür kabul etmediğini savunmaktadır. Ancak ikincisinde varılan hüküm veya sonuç müçtehidin çabasına bağlıdır ve maslahatlara göre ihtilâflar barındırabilir. Bu nedenle yapılan hatadan dolayı müçtehid günahkâr sayılmaz. Kıblenin belirlenmesi meselesini örnek olarak sunan Muhakkık'a göre kıblenin başka hiçbir şekilde bilinemediği durumlarda kişinin isabet edemese bile zann-ı gâlibinden yola çıkarak kıbleyi belirleyip namazını kılmasının da bu bağlamda câiz olacağını savunmuştur.⁷⁶¹

Muhakkık'ın, içtihad ile bağlı olarak Şîi fikhına yerleştirmiş olduğu bir başka farklı yaklaşım içtihadın faillerini yani ulemâyı imamların vekilleri diğer bir tabirle *nüvvâb-i âm* olarak görmesidir. Mesela ona göre imam olmadığında mantıken zekâtı, gerek imama en yakın olması, gerek bölmede en âdil davranması hasebiyle *mümin imâmî fukahâ* üstlenmelidir.⁷⁶² Ayrıca akıldan ziyade icmâ açısından değerlendirdiği *emr-i bi'l-ma'ruf* meselesinde de haddin uygulanmasının yalnızca imam, eğer imam yoksa vasîsi tarafından yapılabileceğini savunmakla beraber gaybet döneminde bu vazifenin fukahâyı ait olduğunu savunmuştur.⁷⁶³

Akıl-nesh ilişkisi bağlamında Muhakkık, neshin sözlük ve ıstılahî açıdan ne anlama geldiğini belirtmesinden sonra neshin varlığına dair geçmiş peygamberlerin şeriatlarından örnekler vererek açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim ona göre geçmiş şeriatların neshi aklî ve şerî açıdan câizdir. Aklî açıdan neshin imkânını ise ikiye

⁷⁶¹ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 181.

⁷⁶² Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî (ö. 676), *Şerâi'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm*, thk. Muhammet Takî el-Hakîm, Necef-i Eşref Uygulamalı Sanatlar Yayınevi, Necef-i Eşref (Irak), 1969, c. 1, s. 164-165;

⁷⁶³ Muhakkık Hillî, *Şerâi'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm*, c. 1, s. 341-345.

ayırmaktadır. İlk kısımda şeriatların maslahata tabi olduğunu belirten Muhakkık, mantıken maslahatların farklılıklara imkân verdiğini ve bundan dolayı kendisine tâbî olan şeye göre de farklılık arz edebileceğini savunmuştur. İkinci olarak katî delillerin mâhiyeti gereği Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil oluşturduğu için doğal olarak artık ondan önceki bütün şeriatların kaldırılması gerekmektedir. Naklî ve şerî delilleri de aktaran Hillî, ilk olarak Hz. Nûh'un kavmine bütün hayvanların yenmesine izin verildiğini daha sonrasında Hz. Mûsa döneminde ise birçok hayvanın haram kılındığını neshe delil olarak sunmaktadır. Bunun yanında *"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz."*⁷⁶⁴ ayetini ve son olarak da kıblenin değişimini, vefat durumundaki iddet süresinin bir yıldan dört ay on güne çekilmesini de bu hususa delil olarak saymaktadır.⁷⁶⁵ Aslında Muhakkık'ın naklî delillerden yola çıkarak neshin varlığını kanıtlaması hususunda da sonuca aklî çıkarımlar gereği ulaştığı açıktır.

Ayrıca Muhakkık'a göre nassa ilave edilen ziyade eğer bir hükmü kaldıracak nitelikte bir hükümse o zaman bu nesh olarak değerlendirilir. Fakat bahsi geçen ziyade mefhûmu aklî esaslardan kaynaklanan bir niteliğe sahipse o zaman bu işlemin nesh olmadığını dile getirmektedir. Bu bağlamda Muhakkık'a göre neshin ancak şerî yollarla elde edilen hükümlerle gerçekleştirilebileceğini, aklî deliller yardımıyla ulaşılan neshin hükmü kaldırmak açısından nesh olarak görülse de hakîki açıdan nesh olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Böylece müellifimiz, berâet-i asliyye gereği her hükmün ahad haber ile de kaldırılma ihtimalini gerektireceği hususunu da kabul etmeyerek bâtil bir çıkarım olduğunu savunmaktadır. Netice olarak neshte esas kural şerî ve katî delil içeren nâsihin gerekliliğidir. Bu nedenle mesela iki rekât olan bir namaza bir rekât daha ilave etmek nesh olarak kabul edilemez. Çünkü ibâdet açısından sabitleşmiş namaz müstakil olarak ümmete farz olmuştur.⁷⁶⁶

Muhakkık nesh konusu bağlamında nesh ve tahsis farkına dair de görüş beyân etmiştir. Ona göre bu farklar beş kısımda incelenebilir. Bu farklılıkların ilki tahsîsin sadece lafızlarda geçerli olduğu, neshin ise nâsih olan delilin şerî delil olduktan sonra lafzî olsun olmasın geçerli kabul edildiğidir. İkinci fark tahsîs içeren bir ibâredeki

⁷⁶⁴ Bakara, 1/106.

⁷⁶⁵ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 161-162.

⁷⁶⁶ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 163-164.

mahsus (husûsîleştirilmiş) şey hitaptaki lafızdan istenilenin dışını gerektirirken, neshte ise mensûh (neshedilen şey) hitâbdan istenilen şeydir. Üçüncü olarak neshin konusu bir kaynağa girerken tahsîs bundan farklıdır. Dördüncü ise tahsîs akıl delili ile gerçekleşirken yukarıda da izâh ettiğimiz üzere nesh böyle değildir, şerî delil istemektedir. Son olarak Muhakkık'a göre tahsîs karşılaştırmalı bir sistemde ilerlerken nesh bu yönüyle daha gevşektir.⁷⁶⁷

Muhakkık, ihtiyât⁷⁶⁸ konusunu da aklî esaslar içerisinde değerlendirmiş ve mensubu olduğu usûlî anlayış çerçevesinde açıklamalar getirmeye çalışmıştır. O, ihtiyât hakkında aklî ve naklî hususlara açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra konuyu mezhebinin herhangi bir konuda ihtilâf etmesi halinde “ehaff” yani kolaylık içeren emri mi yoksa “eskâl” yani güçlük çeken emri mi yerine getirmesi mevzusunda her iki tercihin de öz itibarıyla bâtil olduğunu savunarak konuyu farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Emirde ehaff olanın tercih edilmesi gerektiğini savunanların naklî ve aklî delillerine değinen Muhakkık, bu görüşü kabul edenlerin ehaff olanın almanın herhangi bir delil içermediği için eskal olanı almakla mâhiyet yönünden eşit olduğunu savunduklarını aktarmaktadır. Yani onlara göre eskal olan emri tercih etmek bir yönüyle ihtiyâtken ehaff olan emri tercih etmek ise bir yönüyle kişinin yükünü hafifletmek demektir. Eskal olanın tercih edilmesini savunanlar ise bu konu üzere davranmayı ihtiyâtla bağdaştırmış, eskal üzere yapılan emrin daha fazîletli olduğunu savunmuştur. Muhakkık, her iki tarafında konu hakkındaki görüşlerini sıraladıktan sonra kendi görüşünü ifade eder ve ihtiyât üzere davranmanın zayıf bir delil üzere kurulduğunu bu nedenle de bâtil olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre eskal ile yapılan amelin en fazîletli oluşu zaman açısından belirsizdir ve gayr-i lâzımdır. Muhakkık bu husûsa köpeğin bir kabı yaladığı ve kabın bu nedenle pis olduğunu belirten hadisi örnek olarak göstermektedir. Böyle bir hâdisenin gerçekleşmesi halinde bir mi, yedi mi yoksa üç kere mi yıkanacağı konusunda ihtilâfın olduğunu belirtmektedir. Muhakkık, bu meselede ihtiyâten üç veya yedi kere yıkanması gibi cevap verenler için delil olarak ileri sürdükleri hadisin

⁷⁶⁷ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 89.

⁷⁶⁸ Sözlükte “temkinli davranma, meseleler ve deliller arasından daha sağlam olana dayanma” gibi anlamlara gelen ihtiyat kelimesi fıkıh usulünde bir çok tanımı olmasıyla birlikte genel anlamda “hatadan korunmak adına daha sağlam hükme dayanma” anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, *“İhtiyat”*, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, c. 21, s. 577-579.

ahad haber olduğunu ve haber-i vahid ile amelin câiz olamayacağını ileri sürerek itirazını dile getirmektedir. Ayrıca ona göre eskal ile amele dayanan delil mâhiyeti gereği şüphe içermektedir. Dolayısıyla içerisinde şüphe barındıran bir hüccet şer’ân delil olmaktan çıkmaktadır. Bu nedenle haberin gerektirdiği kadar temizlik esas olmalıdır. Yani berâet-i asliyye üzerinden sonuca varılan amel yalnızca berâeti ortadan kaldıracak taşıyıcı bir delil varsa câiz olmaktadır. Sonuç olarak Muhakkık, her iki kesiminde kabın pis olduğuna dair ittifak ettiklerini fakat nasıl ve ne kadar temizleneceği konusunda ihtilâfa düştüklerini belirterek kanaâtinin icmâen kabın temiz olarak hükmedilmesindeki miktarın yeterli geldiği kanısı olduğudur.⁷⁶⁹

Muhakkık Hıllî’nin fıkıh usulü eserindeki dağınık halde bulunan akıl anlayışı Muhakkık’ın kıyas anlayışından hareketle tespit edilecektir. “İki mevzunun arasında hükmen mevcut olan illet ortaklığından dolayı sabit ve bilinen konunun hükmünün bilinmeyen diğer mevzu için uygulamak” olarak kıyası tanımlayan Muhakkık, daha sonra kıyasın kısımlarını sayarak meseleyi detaylandırmıştır. Fakat müellifimizin kıyasın kısımlarına dair açıklamalarında dikkat çeken bir husus bulunmaktadır. Muhakkık, asıl ve fer’ başlıklarını kısaca açıkladıktan sonra illet hususunda yaptığı açıklamayı geniş tutmuş ve kıyasın meşruluğunun illetin mâhiyetine bağlı olarak değişebileceğini savunmuştur. Söz gelimi ona göre illet eğer malum ise doğal olarak illetin sonucu olan hükmün malum olması gerekecektir. Muhakkık, tartışmanın bu mevzuda olmadığını aksine illetin zannî olması halinde problemin ortaya çıkacağını savunmaktadır. Çünkü aklî açıdan zanna dayalı olan illetten sonuç olarak zannî hüküm doğacaktır. İşte yaşanan ihtilâf bu tür zannî uygulamaların şer’î açıdan delil olup olmadığı hususundadır.⁷⁷⁰ Bu bağlamda Muhakkık’ın yapmış olduğu bu ayırmadan ulaşmak istediği sonuç geçmişten beri kıyasa dair şekillenmiş keskin ön yargının kırılması adına manidar bir çıkış olarak kayıtlara geçtiği görülmektedir.

Muhakkık, yapmış olduğu açıklamalardan sonra kıyasın ibâdetler hususunda uygulanışının çoğunluk her ne kadar cevazına dair görüş beyan etse de aklen kendi mezhebi tarafından caiz olarak görülmediğinin altını çizmektedir. Kıyası kabul etmeyenlerin delillerini sıralayan Muhakkık’a göre öne sürülen ilk husus kıyasla amel etmenin tıpkı yozlaştığı bilinen şeyi yapmak gibi çirkin olanı eyleme dökmek

⁷⁶⁹ Muhakkık Hıllî, *Meâricu’l-Usûl*, s. 213-217.

⁷⁷⁰ Muhakkık Hıllî, *Meâricu’l-Usûl*, s. 182-183.

olarak kabul edilmesidir. İkinci öne sürülen delil kıyasın zannî bilgi içermesi ve bu nedenle bâtil yani baştan itibaren geçersiz bir delil olduğudur. Üçüncü olarak Şeyh Müfid'in konu hakkındaki görüşünü aktaran Muhakkık, Şeyh'in şerî hükümleri tahsil etmede Kur'ân'ın ve mütevatir nitelikteki sünnetin umumlarının yeterli olacağı görüşünü aktarır. Bu nedenle Muhakkık'ın illet ile bağlantısına dikkat edildiğinde bir nevi benzer açıklama yapan Müfid, sonucu farklı bir yere bağlayarak kıyasın Kur'ân ve sünnetin zahir içeriğine uyumlu ise başvurulacak bir merci olmasına gerek kalmadığını aksi durumda yani kıyasın içeriğinin nassın zahirine ters düşmesi halinde de yine kıyas ile amel etmenin meşru olmadığı yönünde bir görüş sarf etmektedir. Nitekim ona göre göre zandan hâsıl olan illet emare yoluyla elde edilir. Emare ise ona göre yok gibidir.⁷⁷¹

Muhakkık Hillî, belki de mensubu olduğu mezhebin kıyasa karşı olarak tutundukları delillere bir anlamda muhalefet etmekle imamîyyenin usûlî anlayışında kıyasın farklı bir şekilde değerlendirilmesine de kapı aralamaktadır. Bu bağlamda yukarıdaki iddialara açıklamalarda bulunan müellifimiz ilk hususa dair verdiği cevapta mefsedetten emin olabilmenin ancak şerî bir delilin mevcudiyeti ile mümkün olabileceğini savunmaktadır. Ayrıca ona göre kıyas uygulaması Müfid'in görüşünün aksine hükmün katîyyet içeren bilgi ile bilindiği konularda değil de bu anlamda hükmün kesin olarak bilinmediği konularda kullanılmaktadır. Yani Muhakkık, yukarıda da değinmeye çalıştığımız üzere illetin malum olmasıyla şekillenen ve bu kesinliğe bağlı olarak yapılan kıyasta herhangi bir problemin olmadığını savunmaktadır. Müfid'in kıyasa dair yapmış olduğu itiraza karşı Muhakkık, Kur'ân ve sünnetteki umum (genel) anlam içeren ifadelerin hükümlerinin anlaşılmasında yeterli görülemeyeceğini savunmuştur. Diyet, alışveriş ve bunun gibi bir takım meseleleri misal getiren Muhakkık, bu hususların nassın umumunun dışında olduğunu savunmaktadır.⁷⁷²

Muhakkık, kıyas için zannî bilgi olduğu iddialarına farklı bir açıdan daha yaklaşılarak neden ilmî olamayacağı sorusunu sormaktadır. Ayrıca ona göre illet en nihâyetinde kesin ilimle tespit edilirse aklen artık aslın hükmünü fer'lere uygulamak

⁷⁷¹ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 183-184.

⁷⁷² Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 184.

kıyas uygulamasından başka bir işlemdir.⁷⁷³ Aslında müellifimiz bunu demekle içtihad kısmında anlattıklarımız ile örtüştüğü gözükmektedir. Yani kıyas içtihadın altında bir başlık ama kabul edilmeyen bir bölüm olarak yerini alacaktır. Muhakkık bu meselede yani asıl ile fer'in birleşmesini iki meselenin arasında hiçbir farkın olmaması şartına bağlayarak câiz olabileceğini savunmuştur. Ona göre *tenkîhu'l-menat* olarak adlandırdığı bu hususta ta'diyet (hükümün fer'e geçişliliği) ancak bütün yönleriyle eşitlik hâsıl olursa mümkün olabilmektedir. Eğer aslın hükmü hususî ise bu konuda bir nas olmadıkça ta'diyet câiz olmayacaktır. Ayrıca eğer Şârî, illet hakkında nass koymuş ve hükümün sübûtundaki bu illetten başka dikkate değer bir meselenin sakıt olmasına delil oluyorsa işte burada ta'diyet geçerlidir. Yani mansûs olan illette ta'diye söz konusu iken mansus olmayan illette ta'diyet geçerli değildir.⁷⁷⁴

Muhakkık, ta'diyet ile ilgili meseleye örnek olarak Hz. Peygamber'in taze hurma ile kuru hurmanın karşılıklı olarak satışını yasaklamasını göstermiştir. Burada satışın haram olarak hükmedilmesine neden olan illet hurmanın kuruduğunda noksanlaşmasıdır. Bu misalden hareketle kurutulmayla bağlı olarak eksilme içeren herhangi bir malın ribevî mallardan sayılacağını ve aynı cins olarak misli misline satışının yasaklandığı hükmüne varılacaktır. Bahsi geçen illette neticelenen bu hükmün sadece hurmaya has olabileceğinin de ihtimaline değinen Muhakkık, kesin bir şekilde bilinmemiş bir konunun tamamen de yok olduğu anlamına gelemeyeceğini savunmaktadır. Benzer şekilde kasıtlı olarak bozulan oruca kefâret gerekmesi, üzerinden bir yıl geçen paraya zekât gerekmesi gibi örneklerden anlaşılacağı gibi hüküm kendi illeti ile bağlantılı durumda olup artık diğer vasıflara bakılmamaktadır. Yine Hz. Ali'ye bir binek konusunda sahiplik iddiasında bulunan iki kişinin gelişi ve her ikisinin de atın kendisine ait olduğuna dair delillerini sunmasına rağmen Hz. Ali'nin atın şahit olunan en son kişiye ait olduğuna hükmetmesi örnek olarak verilmiştir. Hâsılı, Muhakkık'a göre bu örnek kendisine has bağlayıcı bir misal olmayıp bunun gibi benzer birçok meselenin hükme bağlanmasında görev üstlenebilmekte olup ta'diyesi câizdir.⁷⁷⁵ Muhakkık'ın

⁷⁷³ Atik, *Sünnîliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 141.

⁷⁷⁴ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 185.

⁷⁷⁵ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 186.

yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere kıyas hakkındaki sergilediği bu olumlu yaklaşım kıyasın İmâmîlerce müstakîl bir delil olarak görülmesi de akıl delili altında incelenmeye başlanmasına vesîle olmuştur.⁷⁷⁶

Kıyasa dair bu açıklamalarından sonra mezhep kaygısı olsa gerek ki müellifimiz, yukarıda savunduğu görüşlerden kendilerinin şerîatta kıyas ile amel edilmesi husûsunda icmâ ettikleri şeklinde bir anlamın çıkmaması gerektiğini belirtmektedir. Zira o, kıyasın hükümde bir delil olmadığını ancak iki haberden birisini tercih hususunda başvurulabilecek bir yöntem olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca bir anlamda haberlerde tercih meselesi de denilebilecek bu uygulama doğruyu yanlıştan ayırmada kullanılan özünde kıyasa dair değil nazara (bakış açısına) dayanan bir uygulamadır. Taâbbudî meselelerin kıyasa mevzû bahis olamayacağı hususunda mezhebinin ittifakı olduğunu belirten müellifimiz aklî açıdan bu konuya meşrû bakanlara birkaç yönden cevap vermektedir. Muhakkık'ın öne sürdüğü ilk husus kıyasın öz itibarıyla zannî bir uygulama olduğu ve bu nedenle câiz olmadığıdır. İkinci olarak İmâmîyyenin bu türden uygulamalarla amel etmeyi terk ettiği. Ayrıca ona göre ibâdetin yapılmasının temelindeki delil sağlam ve kâmindir. Ancak kıyastaki delil ise eksiktir ve bu nedenle onunla amel câiz değildir. Son olarak ibâdet konusunda kıyasa cevâz verilmesi hâlinde bu meselenin şer' ehlinde meşhur olacağını fakat böyle bir durumun olmaması nedeniyle kıyasında bâtıl olacağını savunmaktadır.⁷⁷⁷

Muhakkık, yukarıda kendisinin ve mensûbu olduğu mezhebin de görüşlerini sıraladıktan sonra ibâdetlerde kıyasa imkân tanıyan kesimin (cumhurun) delillerini makul ve mankul şeklinde ikiye ayırmıştır. Onlara göre kıyasın zanna olumlu anlamda faydası vardır. Bu bağlamda zan ile amel vucûbiyet içermektedir ve zannın ifadesi de zâhirdir. Dolayısıyla malum olan konularda olduğu gibi zan, mana içeren zarûrî hususlarda bir nevi alınan tedbir gereği kıyas caiz olması gerekmektedir. Daha sonra Muhakkık, kıyasın meşrûluğuna dair nakli delilleri sıralamaktadır. Mesela ona göre kıyas ile amel konusunda sahabe arasında icmâ vardır hatta hakkında ihtilâf edilen birçok konuda çözüm için sahabeden kıyas ile amel edenler mevcut olup bu uygulama diğer sahabe tarafından da inkâr edilmemiştir. İşte bu çıkarım, kıyasın delil

⁷⁷⁶ Atik, *Sünnîliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*, s. 141.

⁷⁷⁷ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 188-189.

olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Hz. Ömer'in Ebu Mûsâ el-Eşâri'ye *"meseleleri kendi görüşünle kıyas et!"* şeklindeki tavsiyesi, İbn Abbas'tan nakledilen *"Zeyd, Allah'tan korkmuyor mu oğlunun oğlunu oğul yaptığı halde babanın babasını da baba yapmaz!"* ifadesi bu bağlamda delil olarak sıralanan rivayetler arasında yerini almaktadır. Bunların dışında Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel ile arasındaki içtihâda dair meşhur diyalogda ve Muaz'a *"kendi görüşünle içtihad et!"* emri öne sürülen rivâyetler arasındadır. Burada Hz. Peygamber kıyası tembih etmiş ve onunla amel edilmesine izin vermiştir. *"O halde ibret alın!"*⁷⁷⁸ ayeti de her ne kadar tevil açısından zayıf bir delil olsa da Muhakkık tarafından naklî olarak sunulan dördüncü delil kabul edilmektedir.⁷⁷⁹

Muhakkık Hıllî'nin yukarıda sıraladığı iddialara cevabı usûlî bakışa yeni bir form verme çabalarının bir parçasını oluşturmaktadır. Mesela kıyasın meşruluğuna dair zan ile yapılan amelin vâcib olduğu şeklindeki iddiayı kesin ilmin mümkün olduğu mu yoksa olmadığı zaman mı geçerli olacağı şeklinde belirli bir koşula bağlamıştır. Sonuç olarak ona göre fukahâ her ne kadar kesin ilimle nasların zâhirlerinden elde edilen hükümlere muvâfık olsa da kıyastan başka hiçbir çarenin kalmadığı durumlarda kıyasın meşruluğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Fakat müellifimiz, her halükârda zan ile elde edilmiş ilmin vâcib olmasının kabul edilemez olduğunun da altını çizmektedir. Çünkü böyle olması halinde tek bir şâhidin sözü ile amel vâcib olmuş olacaktır.⁷⁸⁰

Muhakkık'ın rivayetlere verdiği cevaplara ise genel olarak bakıldığında seleflerinin verdiği cevaplarla benzerlikler arz ettiği görülmektedir. Sahabenin kıyası uyguladığı iddialarına değinen müellifimiz bu duruma itiraz etmiştir. Yine sahabenin birçok meseleyi kıyas ile sonuca bağladığı şeklindeki rivâyetleri de ahad olarak kabul eden Muhakkık, bu tür haberlerin kesin ilim olarak değerlendirilmediğini, haberin naklî açıdan sahih olduğu onaylansa ve ibârenin içerisinde kıyas manası çıksa bile sahabenin bu hususu kıyas anlamında kullandığını kabul etmediklerini savunmaktadır. Aslında Muhakkık'ın bu açıklamasından ibârenin içerisindeki anlamı da kenara atamazken mensubu olduğu çizginin sınırları içerisinde amacına ulaşmaya

⁷⁷⁸ Haşr, 59/2

⁷⁷⁹ Muhakkık Hıllî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 189-191.

⁷⁸⁰ Muhakkık Hıllî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 191.

çalıştığı da anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın *ibn/oğul* meselesi hakkında öne sürdüğü iddianın da aslında kıyas içermediğini savunan Muhakkık, oğlunun oğlu olan kişinin oğul olarak isimlendirildiğini babanın babasını da baba olarak isimlendirildiğini açıklamaktadır. Yani her birinin isimlerinin eşit oluşu ve benzer hüviyetlerinden dolayı aynı ismin verilmesi lafızdan kaynaklanan dilsel bir çıkarım olup kıyas değildir. Ayrıca ona göre Hz. Ömer'in, Mûsâ el-Eşârî'ye söylediği mesele hakkındaki emri mukayese (karşılaştırma) anlamında olup lafızlardaki delillerin mana açısından ancak tam bir eşitliğinin olması halinde bu hususun câiz olduğunu belirtmektedir. Daha sonrasında müellifimiz konu hakkında delil gösterilen Ebu Musâ ve Muâz hadisinin haber-i vâhid olduğunu kabul ettiği için ilgili hadislerle ilmî açıdan amel etmenin meşrû olamayacağını belirtmektedir. Öte yandan Muhakkık, ilgili Muâz hadisin rivâyet açısından gerek mürsel olması gerekse “*o meseleyi bana (Hz. Peygamber'e) yaz*” gibi ifadeler içeren varyantlarının olması hasebiyle şüpheli rivayet olarak kabul etmiştir. Yani rivayetteki “*ectehidu*” ifadesinin manasına değinen Muhakkık, burada kastın kıyas olmadığını aslın delâletiyle ameldeki içtihadın istendiği manasının çıktığını savunmaktadır.⁷⁸¹

Muhakkık'ın din anlayışının temelini akıl üzerine kurduğunu görmekteyiz. Usûlî olmasından dolayı bu tutumu doğal olarak garipsenmese de aklî görüşleri etrafında seleflerinden farklı olarak bizce dikkat çeken önemli meselelerden bir tanesi kıyasa dair yapmış olduğu izâhlar ve görüşlerdir. Mesela o seleflerinin kıyasa dair takınmış oldukları ön yargılı görüşlerinin aksine kıyasın meşruluğunu illetin mâhiyetine yani bir nevi illetin kesin olup olmamasına bağlamış ve geçerli oluşunu farklı bir vecihden değerlendirmiştir. Hâsılı Muhakkık, ileti bu şekliyle tarif etmesi açısından kıyasa dair tam manasıyla meşrû bir kapı araladığı şeklinde mezhebi tarafından yanlış anlaşılmaya mahal vermeyerek kıyasın zannî bilgi içeren bir uygulamanın sonucu olduğunu, kesin bilgi içeren mevzu üzerine yapılan uygulamanın ise içtihad bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncesiyle müellifimiz, içtihadâ olan ön yargıyı kırmış, içtihadın kıyas gibi değerlendirilmeyeceğini savunmuş ve kıyas başlığını en fazla içtihad başlığının batıl uygulamalar kısmında yer alan bir alt başlık olabileceğini savunmuştur. Sıra içtihadın sübûtu meselesine geldiğine Muhakkık, içtihad uygulamasını müçtehidin konuya dair

⁷⁸¹ Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-Usûl*, s. 192-194.

nazarî bilgileri üzerinden en son gayretine kadar çabalaması olarak değerlendirmiş ve Hz. Peygamber'in de kendi döneminde içtihad yaptığını bu nedenle içtihadla kıyasın aynı şey olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Sonuç olarak Hillî, gerek fıkha bakış açısı gerekse edindiği yönetimi ile usûlî açıdan farklı bir pencere açmış ve kendisinden sonra halefleri olacak birçok fukahâyâ da bu bağlamda rehber olmuştur.

2.5.Allâme el-Hillî'nin Akıl/Kıyas Anlayışına Genel Bir Bakış

2.5.1. Hayatı

Allâme Hillî, elimizdeki bilgiler ışığında hicrî 648 yılında Hille'de doğmuştur. Hille, Şîî kaynaklarda Hz. Ali'nin övdüğü ve İslam'a hizmet edici büyük insanların çıkacağı şeklinde müjdelenmiş bir şehir olarak rivayet edilmektedir. Tam adı Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar (Allâme) el-Hillî'dir. Mensup olduğu hanedenalık Â-li Mutahhar kabilesidir. Bu kabile de ayrıca Benî Esed kabilesine mensuptur. İlköğrenimini babası Sedîduddîn Yûsuf'tan tahsil etmiş ve küçük yaşlarında Kur'ân okumayı ve yazmayı öğrenmiştir. Hatta bu nedenle kendisine “dinin süsü” anlamında *Cemâleddîn* lakabı verilmiştir. Almış olduğu eğitimlerinden anladığımıza göre kendi mezhebinin temel kaynaklarının yanı sıra Allâme, Sünnî eserler olarak kabul edilen *el-Muvatta*, *Müsned'ü-Ahmed b. Hanbel*, *el-Câmi'u's-Sahîh*, *Sünen-i Ebî Dâvûd* gibi eserleri babasıyla okumuş ve ilmî açıdan istifade etmiştir. Bu bağlamda belki de Allâme'nin ileride göreceğimiz üzere Sünnîliğe doğru yakınlaşan din anlayışının temelinde de bu yatmaktadır. Öte yandan fıkıh tahsîlini dayısı Muhakkık el-Hillî'den, aklî ilimleri de Nasîruddîn et-Tûsî'den öğrenen Allâme, ayrıca tasavvuf, cedel gibi ilimleri de edinmeyi ihmâl etmemiş çok yönlü bir şahsiyettir. Dayısı ve hocası Muhakkık'ın bakış açısını takip ederek Şîî fıkıh anlayışını daha nizamlı ve tedvin edilmiş bir konuma getirmiştir.. Bunların dışında Seyyid Raziyyuddîn, Seyyid Ahmed, İbn Sâid-i Hillî, Mufiddîn Muhammed, Ali b. Süleyman, İbn-i Meysem, Cemâleddîn Hüseyin, Burhâneddîn Nesîfî gibi diğer isimler de hocaları arasındadır.⁷⁸²

⁷⁸² Mustafa Öz, “İbnü'l-Mutahhar Hillî”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 18, s. 37; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 146-149; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 127; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 80.

Elde ettiği bu ilmî birikimden sonra Allâme, yaşaının olgunluk diyebileceğimiz sürecini Bağdat'ta ve daha sonra Olcaytu (ö. 716) ile yakın ilişkisinin ardından İlhanlılar'ın başkenti Sultâniye'de geçirmiştir. Aktarılanlara göre Olcaytu, hanımını üç talakla boşamış, bu durumdan pişman olduğu için dönemin bilginlerinden konu çözüm talep etmiş ve istediğı cevaba tek dönüt Allâme'den almıştır. Allâme, talak esnasında iki şahidin olmadığı için boşamanın da geçersiz olduğunu savunmuş ve bu yönüyle Olcaytu'nun İmâmiyye'ye meyl etmesine vesile olmuştur. O dönemde basılan paraların üzerine İmâmî karakterli cümleler yazılmış, cuma hutbelerinde imamların isimleri zikredilmiştir. Sonuç olarak Büveyhîlerden sonra Şîa'ya en büyük siyâsî destek İlhanlılar döneminde olmuştur. Bu bağlamda Hille mektebinin işleyişi ve fikirsel anlamdaki değişimi dönemin devletlerinin destekleri açısından da değerlendirilmelidir. Olcaytu'nun vefatıyla birlikte başkent Sultâniye'den ayrılan İbnü'l-Mutahhar, hicrî 726'da Hille'de vefat etmiştir. Cenazesi Necef'e götürülmüş ve orada defnedilmiştir.⁷⁸³

Ömrünü geçirmiş olduğu Sultâniye ve Hille'de birçok talebe yetiştirmiş müellifimizin en çok bilinen öğrencisi oğlu Fahreddin Muhammed (ö. 771)'dir. Bunun dışında yeğenleri Amîdüddîn, Ziyâeddîn ve diğer talebeleri İbn Ebû Zeyneb, Kutbiddîn er-Râzî(ö. 776), Tâcuddîn Seyyid Muhammed (ö. 776), olarak sayılabilmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi çok yönlü bir âlim olan müellifimiz, dayısı Muhakkık'ın vefatıyla onun yerine geçmeye layık tek kişi olarak görülmüştür. Akıl-vahiy arasındaki dengeyi sağlayan bir fikrî konumu hasebiyle selefi Tûsî'nin izinde olan Allâme, dönemi açısından Şîa'nın dünya bazında ilerleyen bir çağ olmasıyla dikkatleri üzerine çeken bir döneminde yaşamıştır. Hatta Allâme, matematiğı fıkıh ilmi ile birleştiren ilk âlim olarak tarihte yerini almış olacaktır.⁷⁸⁴ Fakat akla dair mutedil bir tavırda olmasına rağmen Mutezîle'nin Bağdat değil de Basra ekolünün görüşlerini benimsemiştir. Sünnî âlim Fahreddîn Râzî (ö. 606)'nin peygamberliğe dair görüşlerinden de etkilenmiş olan Allâme, aslında imâmet anlayışını yine bu görüş üzerine temellendirmiş, yeryüzünde adaletin ancak imam tarafından sağlanabileceğı düşüncesini savunmuştur. Fakat Allâme'nin gerek dönemi

⁷⁸³ Öz, "İbnü'l-Mutahhar Hillî", s. 37; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 151-152, 156; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 129; Uyar, *Şîa Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 81-82.

⁷⁸⁴ Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 150.

ve gerek Şîa açısından bakıldığında çığır açan fikirlerinin muâmelât ve içtihad üzerine getirdiği yenilikler hakkında oluşturulduğu görülmektedir. Kıyasa karşı açıkça reddeden tavırlarının altında örtük bir kıyas kabulü ile olaylara yaklaşan Allâme, bu yoldan hareketle içtihadı kıyastan ayırmış ve geçmişten bu yana birçok Şîi âlimin içtihadı kullandıklarını iddia etmiş, Ahbârîleri eleştirmiştir. Fukhâyı, büyük gaybet sürecinde imamın vekilleri olarak kabul eden Allâme, getirdiği bu ve diğer yeniliklerle mezhebine canlılık kazandırmış, bir anlamda Sünniliğin sistem bakımından Şîa'ya her ne kadar kabul edilmese de tesiri olmuştur.⁷⁸⁵

Eserlerinin beş yüz veya bin adet olduğu tartışılan Allâme, neredeyse her konuda eser vermiştir. Bunlardan bazıları *Minhâcû'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn, Kâşifü'l-Fevâid fî Şer'il-Kavâidi'l-Akâid, el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer, Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm, Tabsîrâtü'l-Müt'allimîn fî Ahkâmi'd-Dîn, Nihâyetü'l-İhkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm, İrşâdü'l-Ezhân, Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl, Mebâdîu'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* şeklinde sayılabilir.⁷⁸⁶

2.5.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

Allâme Hillî'nin akıl anlayışı hocası ve aynı zamanda dayısı Muhakkık ile paralellik arz etse de onun, aklın Şîi usule sirâyetindeki süreç içerisinde göstermiş olduğu gayretinin özellikle muâmelat ve ictihadda bâriz bir şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁷⁸⁷ Fakat usul açısından genel olarak ictihad meselesi kıyas delili ile bağlantılı olarak değerlendirildiği için Allâme'nin ictihada dair fikirleri akıl anlayışından daha sonra değerlendirilecektir.

Allâme aklın tanımı hakkında ilk dönem âlimlerden itibaren müşterek bir takım anlamlarının olduğunu söylemektedir. Aklı *amelî akıl* üzerinden iki şekilde inceleyen müellifimiz amelî aklın ilk kısmını *pratik akıl* olarak belirlemektedir. Ona göre pratik akıl insanın sahip olduğu iyi ve kötü şeyleri ayırma gücüne ve meseleleri kendisine dayalı çıkarımlarda bulunduğu öncüllere dayanan melekedir. Mesela iyi ve kötü şeyleri yapmak, güzel ve çirkin olanı ayırt etmek bu başlıkta değerlendirilir.

⁷⁸⁵ Öz, “İbnü'l-Mutahhar Hillî”, s. 37; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik*, s. 128; Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 83-87.

⁷⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Öz, “İbnü'l-Mutahhar Hillî”, s. 37-38; Uçar, *Şîa Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 153-154.

⁷⁸⁷ Öz, “İbnü'l-Mutahhar Hillî”, s. 37.

İkincisi ise kabule hazır olarak tanımlanabilen *bilimsel akıl* başlığıdır. Rasyonalite veya mantık üzerine temellenen bu sistemde belirli mertebeler bulunmaktadır. Bunların ilki saf bir şekilde hazır bulunan *heyûlânî/metafizik akıl*, ikincisi ilk şeylerin gerçekleşmesini sağlayan *meleke akıl/akl bi'l-meleke*, üçüncüsü gerçekte meydana gelmesi anlamından ziyade varlığı istediği şekilde yaratması anlamında başka bir söylemle teorilerin zihinde oluşmasına neden olan *eylem halindeki akıl/akl bi'l-fil* olarak sıralanmaktadır. Dördüncüsü ise zihinde oluşan bu teorilerin gerçekleşmesi olarak tanımlayabileceğimiz, aklî çıkarım sürecinin son noktası olan *müstefâd akıl* kısmıdır.⁷⁸⁸

Akla dair yapmış olduğu bu taksîmât ile aslında Allâme'nin felsefecilerden etkilendiği anlaşılrsa da kavramların tanımlarına yapmış olduğu farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunun yanında müellifimizin, aklı nazarî ve amelî olarak iki kısımda incelemesi de selefi Şeyh Müfid'den etkilendiğini göstermektedir. Yani ona göre fiillerimiz ve seçimlerimizle ilgisi olmayan konular nazarî kuvvetken, eylem ve tercihlerimizle bağlantılı olan çıkarımlar amelî kuvvettir. Bu tanımlamadan hareketle nazarî akıl “her bütünün parçaları vardır” örneği gereği bedîhî öncüllerle elde edilen sonuçlardır. Amelî akıl ise kişilerin eylemlerine göre şekillenen akıl çeşididir. Allâme'ye göre bir konuda nass bağlamında şerî bir hüküm bulunamadığında çözüm getirecek akıl da bu, yani amelî akıldır.⁷⁸⁹

Allâme'nin eserleri incelendiğinde onun akla dair görüşlerinin ilk olarak itikadî açıdan temellendirdiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi tevhîd hususunda aklî ilkelere münâsib olarak kabul gören her şeyin Allah'ın varlığına ve birliğine, bunun dışında mümkün ve muhâl olan hususlara da delil olduğunu belirtmektedir. Makul olan şey ona göre akılda hâsıl olan şey demektir. Allah'ın varlığının kanıtlanmasında esas olan konu yaratıcı niteliğinin, zâtı ile aynı olarak değerlendirilmese de önemli bir karîne olduğuna işaret eden Allâme, bu niteliği ilk sebep olarak aklın zarûrî çıkarımıyla temellendirilebileceğini, bu mantıksal çıkarımında doğal olarak kişiyi Allah'ın varlığına götüreceğini savunmaktadır. Allâme, bu konuyu temellendirmenin

⁷⁸⁸ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Minhâcû'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rıza El-Ensârî El-Kûmî, El-Muhakkık Yayınevi, Yârân(İran), 1995, s. 100.

⁷⁸⁹ Allâme el-Hillî, *Kâşifü'l-Fevâid fî Şer'il-Kavâidi'l-'Akâid*, s. 250-251.

iki kâide ile açıklanabileceğini savunmuştur. Bunların ilki Allah'ın zâtına işaret eden hislerdir ve bunlar da beş kısımda incelenmektedir. Birincisi aklın, Allah'ın zatının gerekli/vâcib olmasının dışında bir ihtimal düşünemesi, ikincisi ise vâcib olan varlığın artma ve eksilme göstermemesi gerektiği aksi halde mümkün varlık olarak kabul edileceği düşüncesidir. Üçüncü husus zorunlu varlığın mümkün varlık gibi tereküp etmediği, dördüncü mesele vâcib varlığın aklî çıkarımlar gereği mümkün varlığa benzer şekilde cüzlere ve parçalara ayrılmadığı ve son olarak da vâcib varlığın zâtı gereği tek olması gerektiğidir. Allâme'ye göre akıl bu neticelere doğal olarak ulaşmaktadır.⁷⁹⁰

Allâme ikinci olarak mümkün varlığı da üç kısımda incelemiştir. İlk olarak mümkün varlık iki tercihten yani var olma ve yok olma bakımından bir vasma muttali olabilir fakat zarûri varlık için bunu düşünmek muhaldir. Dolayısıyla tercihe bağlı bu vasıflar mümkün varlığın zâtından ayırdır ve sonradan oluşmuş niteliklerdir. Aksi halde vasma varlık ile birlikte olması gerekirdi ki bu durumda mümkün varlıktan söz edilemeyeceğinden bu da imkan dahilinde değildir. Son olarak da mümkün varlık gerek hareket ettirici gerek sıfat yüklenmesine sebep olacak bir müessire muhtaçtır ki aksi halde zarûri varlık olmuş olur. Allâme bu bilgilerin insanın şahsında bedîhî olarak aklen oluştuğunu söylemektedir.⁷⁹¹

İmâmet hususunun ve bu mevzunun geneline hitâb ederek nübüvvetin de aklî olarak anlaşılması gerektiğini, imâmetin Allah'a vâcib, mükelleflere karşı Allah'tan gelen bir lütuf olduğunu⁷⁹² mükellefin bu ihtiyacı aklî olarak anlayabileceğini savunan Allâme, sorumluluğun da bu açıdan bakıldığında kabih meseleler için olamayacağını savunmuştur. Bu nedenle nübüvvet ve imâmet aklî sıhate sahip hiçbir mükellefin inkâr edemeyeceği zarûri ve tabî olması gereken bir konu olup aslında bir anlamda kişiyi isyandan uzaklaştıran bir *ıstılâhî lütuf* olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle ona göre imâmet aklî açıdan da haktır, gereklidir ve akıl sahibi hiçbir mükellef bu konuda farklı düşünemez. Ayrıca konu hakkında

⁷⁹⁰ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*, şerh. Mikdâd b. Abdullah Al-Siyûrî, Abu'l-Fettah b. Mahdûm El-Hüseynî, Astana Kûdüs Razavî Matbaa ve Yayın Enstitüsü, Meşhed(İran), 1949, s. 5-6.

⁷⁹¹ Allâme el-Hillî (ö. 726), *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*, s. 7.

⁷⁹² Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, Razavî Astana Basım ve Yayın Kurumu, Meşhed(İran), 2009, s. 404.

ortaya koyulan deliller bu mevzunun aklî olmasının yanında naklî olarak da subûtuna işaret etmektedir. Öte yandan Allâme, Kitap ve sünnetten elde edilen şerî hükümlere binâen peygamberlerin ve imamların masum oluşunu *fitrî kıyas* olarak açıklamıştır. Fitrî kıyası doğuştan gelen ve doğuştan gelmeyen ölçü/bilgi olarak iki kısma ayıran Allâme, doğuştan gelen kıyası “zihnin onlardan noksan olmadığı iki bedîhî öncülünden kaynaklanan kıyas” olarak tanımlamaktadır. Çünkü elde edilen bu sonuç akıl tarafından yoksun değildir. İkinci dördün yarısı olması buna örnektir.⁷⁹³ Öte yandan şerî ilmin kaynağı Allâme’ye göre içtihadı bağlı zanna değil yakînî/kesin bilgiye dayanmalıdır. Yani bu hususta aklen tercih imkânsızdır. Çünkü imâmet makamı zarûrât-ı diniyye dediğimiz canı, malı, dini, nesli ve akli koruma amacı üzerine temellendirilmiştir.⁷⁹⁴

Allâme, Hz. Ali’nin imâmetine sunmuş olduğu aklî delilleri beş kısımda incelemiştir. İlk kısımda konuyu masumiyet açısından değerlendiren müellifimiz, her imamın masum olması gerektiğini, Hz. Ali’nin de masum olduğuna dair icmâ olduğunu dolayısıyla Hz. Ali’nin imâmete layık olduğu çıkarımını yapmıştır. İkinci aklî uygulama ise imam olacak kişinin İslâm ile şereflenmeden evvel ne kendisinin ne de büyüklerinin putlara tapmadığı şartından yola çıkarak bu vasfa sadece Hz. Ali’nin uymasındır. Diğer aklî netice imamın tayininin nassa dayanması gerektiği ilkesidir. Ancak Hz. Ali dışında önceki üç halîfe nassın belirlediği şekliyle imam değillerdir. Dördüncü delil, imamın diğer efrâdından daha fazîletli olması gerektiğidir. Döneminde Hz. Ali’den başka daha hayırlı kimse bulunmamıştır. Son olarak da bir imamda olması gereken zühd, ilim, ibâdet, şecaat ve iman gibi vasıfları sıralayan Allâme, saymış olduğu bütün bu vasıfların Hz. Ali’de mevcut olduğunu savunmuş bu nedenle aklen imâmeti hak ettiğini kanaatine varmıştır.⁷⁹⁵ Allâme’nin aklen öne sürmüş olduğu ve delil olarak gösterdiği ifadeler birinci bölümde Hz. Ali’nin imâmetine dair açıkladığımız meseleler olmakla birlikte aslında kıyas gibi bir işlemin bariz örneğidir. Fakat burada şuna değinmek gerekmektedir: aklî

⁷⁹³ Allâme el-Hillî, *Me’aricü’l-Fehm fî Şerhi’n-Nazm*, s. 37-38.

⁷⁹⁴ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *El-Elfeyn fî İmâmeti Emîri’l-Mü’minîn ‘Alî b. Ebî Tâlib*, Alfin Kütüphanesi, Bneid Al-Gar(Kuveyt), 1985, 25-32.

⁷⁹⁵ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, thk. El-Hücce Eş-Şeyh ‘Aynü’llahî El-Hüseynî El-Armavî, Dar Al-Hijra Basın ve Yayıncılık Şirketi, Kum(İran), 1993, s. 171-172.

çıkarım/kıyas işlevi için Allâme'nin sunduğu öncüllerin ekserisi mezhebin ön kabulleridir. Bu nedenle imamın gerekliliği, mâsum olması, makamının nassa bağlı olması gibi birçok ön şart/kabul ile elde edilen çıkarım aklî olsun veya olmasın mezhepsel birer düşünce tarzından öteye gidemeyecektir.

Allâme aklı diğer usûlcüler gibi büyük oranda ıstışhâb delili ile ilişkilendirmiştir. Istışhâb ise ona göre istidlâl başlığı altında değerlendirilmekte olup ayrıca şer'u men kablenâ ve illetin belirlenmesi gibi konular da istidlâl başlığı altında sıralanmaktadır. Ona göre istidlâl, kıyas ile elde edilen mevzudur ve muhtemelen kıyas ile bağlantılı olarak iki anlamı olan müşterek bir lafızdır. Çünkü normal şartlarda delilin zikredilmesi hakkında nas olsun, icmâ veya kıyas olsun birbirine eşittir. Fakat içtihadın manası açısından bir farklılık hâsıl olmaktadır ve işte o zaman içtihad nassa, icmâyâ veya kıyasa dayanmayan bir delil olur. Daha sonrasında istışhâbın delil olup olmaması ile alakalı görüşlerini belirten Allâme, istidlâl açısından uygun olan ayrımın üç şekilde olacağı kanaatini taşımaktadır. Bunlar, kıyas ve cem' edilen illetin belirlenmesinin dışında iki hükmün arasındaki mülâzemet esası, ıstışhâb ve şer'u men kablenâ olarak sıralanabilir. Yukarıda aklın delil olma aşaması ile ilgili bölümde açıklamaya çalıştığımız mülâzemet konusu iki sübût, iki nefy, biri sübût diğeri nefy, birisi nefy diğeri sübût şeklinde işlerlik kazanabilmektedir. Mesela talakı sahih olanın zıharı da sahih olması, niyetsiz alınan abdestin sahih olmasıyla niyetsiz edilen teyemmümün de aynı hususta değerlendirilmesi bu mevzu hakkında Allâme tarafından verilen örneklerdendir. Yani “mübah olan şey haram olmaz”, “caiz olmayan bir şey haram olur” ilkesi gereği bu durum zıddı, tersi ve nefyi gereken ve birbirine benzeyen herhangi iki meselenin aynı şartlar gereği hükümlerinin de aynı olmasını gerektirir ve buna mülâzemet ilkesi denilmektedir.⁷⁹⁶ Allâme, aklın ilkesel ve sebepsel bağlantılarından hareket ederek diğer bir söylemle üstü örtük bir şekilde kıyasın meşruluğuna yön vermektedir. Çünkü açıklamış olduğu mantıksal mülâzemet aklın bedîhî/fitratsal açıdan onay verdiği önermeler ve bunlara bağlı neticelerdir. Hâsılı ehl-i sünnetin kıyastan kastettiği tanımlama bu husustan farklı değildir.

⁷⁹⁶ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Çayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, Mektebetü't-Tevhîd, Kum(İran), 2009, c. 2, s. 511-514.

İstishâb, Allâme'ye göre hüccet niteliği taşımaktadır. Her ne kadar bu delil aynı hükmün iki farklı vakitte geçerli oluşuna bağlı olduğu için kimi çevrelerce kıyas olarak değerlendirilse de Allame'ye göre doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bir hâl üzerine kurulmuş hüküm aklî açıdan gelecekte de o hükmün varlığının devamlılığını gerektirmektedir. Bu konuya bağlı vâkıâlar da çoktur. Çünkü müellifimize göre şerî hüküm değişmez niteliktedir ve deliller nesh gibi bir takım boşluğa sebebiyet verebilecek kısımlar tamamlamalıdır. İşte Allâme'ye göre bu boşluklar da ıstışâb ile doldurulmaktadır.⁷⁹⁷ Ayrıca müellifimize göre bir hükmün bekâsı/devamlılığı eğer varsa onu yapandan bağımsız bir işleyişe sahiptir. Aksi takdirde hükmün işlerliği kalmayıp sonuca ulaşmak gerekir ki ilk durum hüküm açısından daha doğrudur. Çünkü en nihayetinde ikinci durum hükmün eksikliğine sebep olacaktır. Mesela nikâh örneğinden hareketle eğer zan hâsıl olmamışsa ve haramlığı veya cevâzı ile alakalı olarak evliliğin başlangıcında bir şüphe mevcutsa ıstışâben bu nikâh batıldır. Çünkü aslî veya nefye dayalı ve şerî kanun kapsamında değerlendirilen hükümler ıstışâb açısından eşittir.⁷⁹⁸ Nitekim fukaha da bir hükmün ne zaman hâsıl olacağı noktasında icmâya varmış daha sonra o hükmü izale edecek bir sebebin olup olmaması noktasında şüphe vukû bulmuştur. Bu nedenle bir hükmün, olduğu ilk hâl üzerine kalması gerekmektedir. Eğer ıstışâba dair bir işaret yoksa ancak tercih açısından mümkün olan bir seçenek ile sonuca ulaşılmaya çalışılır. Allâme, nefyin ıstışâb açısından delil olup olmaması noktasında diğer görüşleri aktarmıştır. Bu görüşlerden bir tanesi delil olamayacağını savunurken diğer bir görüş nefyi aslın yokluğunu bilmek olduğunu, bu nedenle onun gelecekte devamlılığına dair hükümde olması gerektiğini ve nefiy ıstışâbının bu açıdan doğru bir uygulam olduğunu savunmuştur. Son olarak diğer bir görüş de aslın hükmü bilinsin veya nefye bağlı bir zann olsun hiçbir şekilde delil olamayacağını bu nedenle bâtil olduğunu savunmuştur.⁷⁹⁹

Allâme, ıstışâbın delil oluşuna dair iki açıdan aklî çıkarım öne sürmektedir. İlk olarak ıstışâb, meseleye dair bakış açısına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu

⁷⁹⁷ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Er-Razavî El-Kaşmîrî, Stara Yayınları, Londra, 2001, s. 293-294.

⁷⁹⁸ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 519-520.

⁷⁹⁹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 250-252.

durum ıstışâbı bir başka söylemle “kendisine işaret edilen şey” ile hareket edilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda eğer bir konunun sâbitliği/kalıcılığı teyit edilmiş ve o hükme karşı herhangi bir muhalefetin olduğuna dair şüphe yoksa o halde katî açıdan o hükmün bizâtihî kendisiyle açıklandığını ve benzeri meselelerde de aynı hükmün aklen geçerli olacağı sonucuna varılabilmektedir. İkinci hususta ise mesela izdivâc örneğini ele alırsak bir kişinin bir kadın ile evliliği hususunda bir şüphesi vâki olmuşsa o kişi için artık şüphelendiği kadınla evlenmesi haram olarak kabul edilmektedir. Fakat eğer bu şüphe nikâh akdinin oluşmasından sonra cereyân etmişse o zaman burada evlilikle alakalı bir hürmet/haram söz konusu olmaz. Yani sonuç olarak Allâme’ye göre aklî esaslar gereği eğer prensip devamlılık olmasaydı, o hâlde takınılan ilke ya yokluk ya da eşitlik üzerine olacaktı ve ilk husus bu bağlamda geçersiz hâle gelecekti. Çünkü aksi halde ilk durumun bâtil olması evliliğin haram olmasını gerektireceği gibi muhtemel diğer bir evliliği de geçersizleştirecek ve bizleri hiçbir farkın olmadığı gibi bir sonuca götürecektir.⁸⁰⁰

Allâme, emrin zıddının nehyini gerektirip gerektirmediği konusunda kendisinden evvelki usûlcülerin görüşlerine paralel olarak benzer kanaati taşımaktadır. Ona göre emir vucûbu gerektirmektedir. Dolayısıyla aklî çıkarımlar gereği ortada terkini gerektiren bir yasak mevcuttur. Aynı şekilde emredilen nehiy haramlığa işaret etmektedir ve terki gerektirir. Fakat bu durum nehyin tersinin yapılmasını gerektirmemektedir. Çünkü ikisi aynı şey değildir. Yani nehy, diğer usûlcülerin görüşlerine paralel olarak tekrarı gerektirmezken emir tekrarı gerektiren cinstendir. Öte yandan müellifimize göre irâdenin olmayışıyla haramlık ortadan kalkarken haramın nefyedilmesinden yasaklık gerekmecektir. Çünkü haramın nefyedilmesi mantıken mübâhlığı doğuracak, aklen nehyedilenden çekinmeyi gerektirecektir.⁸⁰¹

Allâme’nin, emir-nehiy arasındaki aklî ilişki bağlamında genel açıdan bakıldığında seleflerine nazaran iczâ, yani emrin emredilen mesele ile yetinilmeyi gerektirip gerektirmediği hususunda felsefî yapıyı belirleyen ilk usûlcü olduğunu söyleyebiliriz. Allâme’nin iczâ meselesindeki tavrı emrin iczâyı gerektirdiği

⁸⁰⁰ Allâme el-Hillî, *Ğayetü’l-Vusûl ve İzâhü’s-Sübûl*, c. 2, 519-520.

⁸⁰¹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 107-108; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 91-125; Allâme el-Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, s. 398-399.

yönündedir. Mesela “zeval vakti iki rekât kıl” denilse ve emir gereği iki rekât kılınsa ehl-i sünnetin mükellefiyetten çıkamayacağı görüşünün aksine teklifin sorumluluğu yerine getirilmiş olacaktır. Çünkü Allâme’ye göre emrin aynısının yerine getirilmesi hâsıl olmuş aynı işin tekrar gerçekleşmesini gerektirecektir. Fakat emir uygulamanın uyumunu, ritmini sağlamaktadır. Yani vakit namazları gibi farklı vakit aralıklarındaki emir kendisiyle münhasır bir buyruktur.⁸⁰² Zira ona göre emir mutlaktır. Yani ne bir anlamı ne de tekrarı gerektirecek bir yapıya sahiptir. Fakat lafzın içerisindeki mecâz ve müsterek gibi anlam boyutları kavramın mâhiyetini mutlak hale getirmektedir. Çünkü müellifimize göre eğer emir tekrar etseydi devamlılık arzederdi ki bu icmâen batıldır. Aynı şekilde lafzın delâleti açısından yokluk gerektireceği için bu durum teklîf-i mâ lâ yutak olması bakımından bâtil olmayı gerektirir. Çünkü teklîf-i mâ lâ yutak/dayanılamaz bir şeyi emretmek mutlak olarak çirkindir. Bu nedenle Allah, kötü bir şeyi hikmeti gereği emretmez. Dolayısıyla Allah’ın kulları için imkasızı emretmesi mümkün değildir.⁸⁰³ Ayrıca emir peşisıra yapılmayı gerektirmediği gibi uygulamada gevşekliği de kabul etmez. Allâme’ye göre emredilen şeyi gerektiği gibi yapmanın teklîfi yerine getirmesine kâfi görmektedir. Aksi halde emrin tekrarlanması demek olur ki bu da yerine getirilen şeyin tekrardan yerine getirilmesi demektir.⁸⁰⁴

Hüsün ve kubuh konusunda Allaâme’nin görüşlerine yüzeysel açıdan da olsa aklın delil oluşuna dair ilgili bölümümüzde değinmeye çalışmıştık. Fiilleri hüsün ve kubuh bağlamında inceleyen Allâme’ye göre bu iki kavram, görüşlerini aktardığı ehl-i sünnetin aksine zarurî açıdan aklîdir ve üç anlama gelmektedir. Birinci anlamıyla eylemin veya birşeyin uyumlu olması hüsün olarak tanımlanırken uyumlu olmayan ise kubuh olarak kabul edilmektedir. Zillet ve elem buna örnektir. İkinci vecihle bakıldığında ilim ve cehalet örneğinde olduğu gibi herhangi bir sıfatın kemâl noktası hüsünken noksanlığı ise kubuh olarak isimlendirilmektedir. Son olarak eylemin ceza gerektirip gerektirmediği açısından hüsün ve kubuh ayrımı mevcuttur.⁸⁰⁵ Bu sayılan

⁸⁰² Allâme el-Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, s. 398.

⁸⁰³ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 108-109; Allâme el-Hillî, *Minhâcü’l-Yakîn fi Usûli’d-Dîn*, s. 111.

⁸⁰⁴ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 90-107.

⁸⁰⁵ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Teslikü’n-Nefs ilâ Hazîretü’l-Kuddûs*, thk. Fatıma Ramazânî, İmam Sâdık Vakfı, Kum(İran), 2005, s. 163; Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö.

örnekler yukarıda bahsettiğimiz gibi aklî çıkarımın esasına dayanmaktadır. Müellifimizin aktardığına göre fiillerin sıfat yönünün yanında bir de eylemlerden elde edilen yarara göre bir taksîmi mevcuttur. Mesela doğruluğun yarar, yalanın ise zarar getirmesi gibi aklın zarûrî olarak bildiği hususlar bu meseleye örnektir. Aklın bu çıkarımına hiç kimse şüphe etmez.⁸⁰⁶ İkincisi ise istidlâlî ve bakış açısıyla hüsün-kubuh olarak belirlenen konulardır. Son kısım ise yalnızca şerî meselelerle açıklanabilen hüsün ve kubuh konularıdır. Allâme'ye göre ilk ikisi aklî iken diğeri şerî bir meseledir. Öte yandan Allâme, benzer tanımlarla hüsün-kubuhu aklî ve şerî olarak iki başlıkta incelemiş, fâile zem getirmeyecek hususlar hüsün kabul edilirken zem getiren konular kabîh olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda akıl iyyinin yapılması, kötünün ise terk edilmesi gerektiğini fitraten bilir.⁸⁰⁷ Müellifimiz bu iki ayrımın dışında bir ayrım daha yaparak ne medih ne de zem gerektiren fiileri de *mülcî fiil* olarak tanımlamaktadır.⁸⁰⁸

Allâme'ye göre bir eylemin onu ortaya çıkaracak ilave bir niteliği ya vardır ya yoktur. Eğer yoksa bu eylem, uyuyan kişinin hareketi veya konuşması gibi belirli bir amaç gütmeyen fiiller kapsamında değerlendirilir. Diğer durumda ise fâilin bunu yapması mümkündür ki müellifimize göre bu hüsündür ya da yapması mümkün değildir ve bu da kubuhur. Yani ilave sıfat eylemin niteliğini belirlemekte ve farz, müstehâb, mubâh, haram gibi yargılar bundan kaynaklanmaktadır.⁸⁰⁹ Mesela yapılmasında veya terk edilmesinde bir medh/övgü yoksa ve fazladan bir sıfat ilave edilmemişse bu eylem mubâhtır. Yapılmasında övgü, terkinde zem gerektiren bir durumsa vâcib, yapılmasında övgü, terkinde zem gerektirmeyen eylemler mendûb, terk edildiği takdirde medh, yapıldığında zem gerektiren eylemler mekrûh olarak adlandırılmaktadır. Yani hüsnun hükümlere taalluku bu bağlamda dörte ayrılmaktadır.⁸¹⁰

726), *Keşfu'l-Murâd fî Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd*, thk. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzâde El-Amîlî, İslâmî Yayıncılık Vakfı, Kum(İran), 2012, s. 317-318; Allâme el-Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*, s. 25-27.

⁸⁰⁶ Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 82.

⁸⁰⁷ Allâme el-Hillî, *Kâşifü'l-Fevâid fî Şer'il-Kavâidi'l-'Akâid*, s. 246-249.

⁸⁰⁸ Cemâlüddîn el-Hasen(el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî(ö. 726), *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, El-Beyt Mirasını Canlandırma Vakfı, Kum(İran), 2010, c. 1, s. 108.

⁸⁰⁹ Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 343.

⁸¹⁰ Allâme el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd*, s. 418.

Ayrıca Allâme'nin akıl anlayışında hüsnü ve kubhu belirleyecek akıl, nazarî akıl değildir. Çünkü nazarî akıl nesnel ve herkes için hiçbir şekilde değişmeyecek rasyonel, matematiksel mevzular hakkında çıkarım yapabilen akıldır. Ona göre bu ikisini belirleyen amelî akıldır. Yani şerî meselelere dair hükümler de bu akıl sayesinde elde edilir.⁸¹¹ Şer' açısından iyi olan bir takım şeyleri müstakil akıl bilmez. Aklın o eylemin iyi ve güzel oluşunu bilmesi şerî bir nakle dayanmalıdır. Mesela Ramazan ayında tutulan orucun hüsnü olarak görülüp bayram günü tutulan orucun kabîh olarak kabul edilmesi bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Çünkü akıl kendi başına bu meselelerin nasıl değerlendireceğini idrak edemez. Şerî nakil bu bağlamda akla rehberlik gösterir ve onun aşırılığa gitmesini engeller.⁸¹² Üstelik Şiîlerin genel kanaati bağlamında ilahî açıdan Allah'ın âdil olması gereği kabîh eylemi yapması câiz değildir. Zira Allah'ın zâtı gereği bütün eylemleri isâbetli ve doğru olmalıdır. Zulüm, yalan, düşmanlık gibi kötü eylemler Allah'a yakışmaz. Allah, eylemlerini yalnızca belirli bir amaç için yapmaktadır.⁸¹³

Ödül ve cezanın aklî mi yoksa naklî mi olduğu konusu emrin yerine getirilip getirilmemesi, bir anlamda da hüsnü ve kubuh ile oldukça bağlantılıdır. Allâme'ye göre ödül ve ceza mükellefin Allah'ın emrini yerine getirme noktasında itaatının ve isyanının karşılığıdır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin konu ile ilgili delilini sunan müellifimiz devamlı ilmin, lütuf olması hasebiyle vâcib olduğunu, medih, zem, sevap ve cezanın itaat ve isyan ile alakalı olduğunu savunmuştur. Çünkü aklen kesin olmayan teklif kabîhtir. Bu nedenle eylemde kesinlik/devamlılık gerektiğini savunan Allâme, katî olanın lütuf, lütuf olan emrin ise hüsnü olduğunu savunarak Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁸¹⁴

Allâme, fikhî açıdan elde ettiği neticeye ulaştırması konusunda “delil” kavramının aklî olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre delil birçok aklî öncüllerden müteşekkildir. Bu durum tıpkı “âlem değişkendir, o halde her değişken mahdustur (sonradan yaratılmıştır)” mantığına benzemektedir. Öte yandan fikhî

⁸¹¹ Allâme el-Hillî, *Kâşifü'l-Fevâid fi Şer'il-Kavâidi'l-'Akâid*, s. 251.

⁸¹² Allâme el-Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, c. 1, s. 134.

⁸¹³ Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fi Şerhi'n-Nazm*, s. 343; Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 85-91; Allâme el-Hillî, *Minhâcü'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn*, s. 162; Allâme el-Hillî, *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîretü'l-Kuddûs*, s. 166; Allâme el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd*, s. 420-421.

⁸¹⁴ Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fi Şerhi'n-Nazm*, s. 495-497.

meseleler gibi öncülleri aklî ve naklî olan bir takım deliller de bulunmaktadır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in hadisleri konuya delil teşkil etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadisleri haktır ve kesinlik arz etmektedir. Fakat Allâme'ye göre delilde bütün öncüllerin naklî olması ise câiz değildir. Çünkü sadece nakil ile kesin bilgi elde edilemez. Salt nakil ile bilginin kesinliği tam doğruluk gerektirir. Şüphe gerektirmeyen doğruluk ise Allâme'ye göre duyum ile değil yalnızca akıl ile tespit edilebilir.⁸¹⁵

Allâme'nin delilin niteliğine dair bu açıklamaları iki yönden dikkate değerdir. Öncelikle delili salt “semî” olmaması gerektiğini vurgulamasıyla kendinden önceki ahbarî anlayışa keskin bir set çekmiştir. Diğer bir açıdan ise Allâme, kıyasın meşruluğunu savunmasının yanında büyük bir ihtimalle mezhebî kaygılarının etkisinde kalmasından mütevellit yaptığı bu mantıksal çıkarımı kıyas olarak tanımlamamış, bedihî aklın bir sonucu olarak kabul etmiştir.

Nimet verici olması açısından Allah'a şükredilmesinin aklî olup olmadığı tartışmasında Allâme bu hususu bazı açılardan değerlendirerek açıklamıştır. İlk olarak bu sorumluluk kazâî (hükümsel) bir zarûrettir. İkinci açıdan şükür, vâcib olan Allah korkusunu zorunlu kıldığı için aklî esaslara dayanmaktadır. Ayrıca şükürün aklî olmaması hâlinde ona göre marifet de zorunlu olmamaktadır ve bu da aklen câiz değildir.⁸¹⁶ Öte yandan Allâme, aklın diğer şerî kaynaklarla ilişkisi açısından haber-i vâhidin, Şerîf Murtazâ'nın görüşüne rağmen aklen geçerli olduğu kanaatindedir. Çünkü birden fazla râvisi olsa bile zannî bilgiyi desteklediği için haber-i vâhid hüccet niteliği taşımaktadır. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse ahad haberin delil oluşuna seleflerine göre daha ilkesel yaklaşan Allâme, vahid haberin diğer çeşitleriyle beraber taaddüt etmesi hâlinde şerî açıdan delil sayılacağını savunmuştur. Ayrıca müellifimize göre haber-i vâhidin mâhiyeti gereği zararı defetmesi onun aklen hüccet olduğuna bir başka göstergedir.⁸¹⁷

Allâme, kıyası “hükümdeki illetten yola çıkarak hükmün benzerini yani bilinen hüküm ile diğer hükmü gerek “kanun”, gerek “sıfat”, gerek “nefiy” açısından

⁸¹⁵ Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 42-44.

⁸¹⁶ Allâme el-Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, c. 1, s. 156.

⁸¹⁷ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 203.

ispat için bilinmeyene hamletmek/taşımak”⁸¹⁸ olarak tanımlamaktadır. Lügavî anlamı ise iki mesele arasındaki eşitliği elde etmektir. Kıyası, âm lafzı hâs, hâs lafzı âm yapabilen bir yeti olarak tanımladığı istidlâlin ilk kısmı olarak kabul eden⁸¹⁹ Allâme, hem kıyas hakkında yaptığı tanımda hem de kıyasın kısımlarında ehl-i sünnetten ve diğer Şîî seleflerinden farklı olmayarak kıyasın rükünlerini asıl, fer’, illet ve hüküm olarak dört kısımda açıklamıştır.⁸²⁰ Allâme kıyasın hüccet olmayışını, İmâmiyyenin bu konuda ittifak ettiğini⁸²¹ birkaç vecihle açıklamıştır. Ona göre Kur’ân’da birçok ayette⁸²² kıyasın câiz olmayışına dair açık bir şekilde ifadeler mevcuttur. Bunun yanında Hz. Peygamber’den bazı hadisler de kıyasın caiz olmayışına delil olarak Allâme tarafından sunulmaktadır. Mesela, “*Bu ümmet bir süre kitapla(Kur’ân’la), bir süre sünnetle bir süre de kıyasla amel yapacaklardır. Böyle yaptıklarında ne kadar da dalâlete düşeceklerdir.*” hadisi buna örnek olarak gösterilir. Bunun dışında yetmiş üç fırka hadisi ile bağlantılı veya benzeri bir varyant da Allâme’nin sunmuş olduğu deliller arasındadır. Hadiste Hz. Peygamber, “*Ümmetim yetmiş fırkaya ayrılacak, fitne açısından onların en büyüğü kendi görüşlerine göre emirleri kıyas eden, helâlleri haram, haramları helâl edenlerdir.*” buyurmuş, vurguladığı bu özelliklerle kıyas edenleri kastetmektedir.⁸²³

Kıyasın rükünlerini ve belirli şartlar altında farklı değerlendirileceği hususunu belirtmesinin⁸²⁴ haricinde iki kısımda incelenmesi gerektiğini savunan müellifimiz ilk bölümü her ne kadar isimlendirmese de içeriğinden anladığımız kadarıyla bedîhî kıyas diyebileceğimiz mantikî kıyas bağlamında tanımlamıştır. Ona göre aralarındaki mana ortaklıklarından dolayı eşitlikler üzerinden hükmün sübûtu mantikî kıyasa girmektedir. Mesela “her insan konuşur”, “her konuşan güler”, o halde sonuç “her

⁸¹⁸ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 245.

⁸¹⁹ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar(Allâme) el-Hillî (ö. 726), *Ğayetü'l-Vüsûl ve İzâhü's-Sübûl*, Mektebetü't-Tevhîd, Kum, 2009, c. 1, s. 314; Allâme el-Hillî, *Minhâcü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 114; Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 47-48.

⁸²⁰ Allâme el-Hillî, *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 64; Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vüsûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 350.

⁸²¹ Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 402; Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vüsûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 345.

⁸²² Allâme’nin konu ile ilgili delil olarak gösterdiği ayetler: Bakara, 1/49, Sebe, 34/7, Ankebût, 29/53, Necm, 53/28, 33, Fussilet, 41/23, İsrâ, 17/36, Araf, 7/33.

⁸²³ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 214-215; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 248; Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 404.

⁸²⁴ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vüsûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 353-367.

insanın güleceği” çıkarımıdır. Bu kısımda itiraza mahal verecek bir durum yoktur. Bir anlamda ulaşılan bu netice aklın bir gereğidir. Fakat ikinci kıyas çeşidi cüz ve kısımlardan yola çıkarak hüküm elde ettiği için kesinlik ifade etmekten uzaktır. Birbirine illetlendirilen parçalar sonuca ulaşmadan teselsül edecektir.⁸²⁵

Öte yandan Allâme’ye göre kıyas aklî açıdan da delil niteliği taşımamaktadır. Çünkü kıyas uygulaması mantiken hatayı garanti etmeyen bir yola girmektir, zanna dayanmaktadır. Bu nedenle temelden kabîh bir eylem olduğu için câiz değildir. Ayrıca ona göre şerîat, benzerlikler arasındaki farklılıklar üzerine kurulmaktadır. Mesela, her ikiside aynı yoldan gelmesine rağmen idrarda değil de menide guslün gerekmesi, erkek çocuğun idrarında biraz su serpmek temizlenmesi için kâfiyken kız çocuğunun idrarında ayrıca yıkamanın gerekmesi, çok miktarda malı gasp edene değil de az bir malı çalana el kesme cezasının düşmesi kıyasla açıklanamayan mevzulardır. Aynı şekilde kazf cezasının haddinin küfrü gerektirmemesi ve daha birçok örneğin kıyasla bağdaştırılamayan konular olduğunu savunan Allâme, bu durumun ihtilâfa neden olacağını, mahsûs olan hükümlerden herkesin kendi hükmünü çıkarabileceğini, bu tehlikenin zan doğuracağını ve kıyasın bu nedenle meşru bir yol olamayacağını savunmuştur.⁸²⁶

Müellifimizin bu açıklamaları hakkında getirdiği örnekler zaten hiç kimsenin itiraz etmediği ve yasaklığı kendisine münhasır konulardan oluşmaktadır. Yani zıharı gerektirecek kefaretin hırsızlık suçuna uygulanması, hırsızlık suçuna gereken kefaretin zina eden bir kişiye ceza niyetiyle verilmesi zaten Kur’ân’ın lafzen anlaşılması bağlamında hem sakat bir bakış açısı, hem de öngörülebilirliğinin mevcut olmaması hasebiyle câiz görülmemiştir. Üstelik Sünnîlerin kıyastan anladığı şey bu değildir.

Allâme, bir başka tanımında her kıyasın ne fazla ne de az iki öncülден oluştuğunu ve bu iki öncülün ortadaki bir terimi paylaştığını açıklamaktadır. Bu bağlantı büyük önermeye dayandırılmışsa ilk önermeyle bağlantılı çıkacaktır. Mesela, “her insan ölümlüdür”, “Ali de ölümlüdür” önermelerinde ilk önerme bu duruma örneklik arz etmektedir. Bu bağlamda dört şart mevcuttur. Bu şartlar,

⁸²⁵ Allâme el-Hillî, *Me’aricü’l-Fehm fî Şerhi’n-Nazm*, s. 64-65.

⁸²⁶ Allâme el-Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, s. 402-403.

küçüklerin tasdiki ve büyük önermenin tam olması, olumlu-olumsuz iki öncül arasındaki fark ve büyük olanın kapsayıcılığı, küçük önermenin tasdiki ve bunlardan birinin evrenselliği, son olarak da iki büyük genel ifadenin bir araya gelmesinin imkânsızlığı olarak sıralanabilir.⁸²⁷

Müellifimiz bunların yanında sahabenin ve Ehl-i Beyt'in de kıyasla amel edilmemesi noktasında icmâ içerisinde olduklarını, kıyasla amel edenleri kınadıklarını⁸²⁸ ve bu rivayetlerden hareketle haber-i vâhid ile seçim arasında kalındığında kıyasın haber karşısında bir hükmünün olmadığını savunmuştur.⁸²⁹ Daha sonra Allâme kıyas ile yapılan sonuç üretme işleminin birbirinden farklı meselelere isnâd edilme noktasında ihtilâfı beraberinde getirdiğini ve yaşanan bu ihtilâfında kıyası nehyeden önemli bir faktör olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan ahkâmındaki ihtilâf noktalarının eşit ve birbirine yakın olması nedeniyle benzerliklerden yola çıkarak yapılan kıyasın kesinlikle câiz olmayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre ihtilâftaki benzerliklerle sadece yeni ihtilâflar doğacaktır. Ayrıca Allâme'ye göre te'fif ayetinden yola çıkarak dövme eyleminin haram oluşu, yani bahsedilmeyenle bahsedilmiş mevzuyu birleştirmek kıyas değildir. Çünkü buradaki şart, kıyastan farklı olarak bahsedilmemiş mevzunun mansûs/nassa dayalı hükümden bir konu olması gibidir ki bu kıyas değil “mafhum” söylemden doğal olarak çıkarılabilen mana olacaktır.⁸³⁰ Yani Allâme'ye göre hükmün ispatı kıyas ile değildir. Çünkü hüküm esâsen başka delillere dayanmaktadır. Kıyas belki bu delillerin bir dalı olarak kabul edilebilir. Ayrıca Şârî olan Allah, herşeyi bilmesi ve sonsuz ilim sahibi olması gereği hükmü ispata hâcet duymamaktadır. Öte yandan Allâme'nin açıklamasına göre Şîî şeriatı “uyumların ihtilâfı, ihtilafların da uyumu” gibi garip bir açıklama yaptığı sistem üzerine kurulmuştur. Ramazan'ın son günü orucun gerekliliği ile bayramın ilk günü tutulan orucun haramlığı, uykudan ve hâcet giderildikten sonra abdestin alınması gerekliliği bu duruma örnek niteliğindedir.⁸³¹

⁸²⁷ Allâme el-Hillî, *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîretü'l-Kuddûs*, s. 25-26.

⁸²⁸ Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 404; Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 1, s. 385-386.

⁸²⁹ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 1, s. 503.

⁸³⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 215-216.

⁸³¹ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 245, 249.

Allâme'ye göre lügat veya lügattan elde edilen mana kıyas ile tespit edilemez. Çünkü ismin manasının tahkiki açısından bir kelimenin anlamı onu yapanı, o özelliğe sahip olanı ve o nitelenen işi yapan herkesi kapsadığı anlaşılmaktadır. Yani bu anlamda genellilik kıyas yolu ile açığa çıkmamaktadır. Ona göre bu konuda yaşanan ihtilâf daha çok özel isimlerde gündeme gelmektedir. Mesela mayalanmış üzümlerle elde edilen içeceğe “şarap” adını vermemiz, mezar soyguncusuyla normal bir hırsızın başkasına ait bir malı “sahibinden habersiz ve gizlice alması” gibi bir müşterek vasıf gereği aynı kavram altında “hırsız” diye nitelendirmemiz bu hususa örnektir. Örneği verilen bu çıkarımlar ona göre kıyasın bir sonucu değildir.⁸³²

Allâme, ulaşılan bu sonuçların kıyasla elde edilmemesini birkaç vecihle açıklamaktadır. Ona göre ilk husus kıyas ile amelin iptal olmasından dolayı hiçbir yarar getirmeyeceğidir. İkinci husus dilin mevcut potansiyelinin kıyasa mahal vermeyecek kadar açık olduğudur. Üçüncü olarak eğer dil bilimciler her sarhoş edici maddeyi şarapla aynı kefeye koyarsa o zaman nebizin şarapla aynı olması kıyas ile değil nebiz ve şarabın birbirlerine olan içerik uygunluğundan kaynaklanmaktadır. Yani, nebizdeki özellik zaten maddenin o kıvama gelmesinden itibâren onda bulunmaktadır. Bu mevcudiyet sadece niteliği maddede barındırmakla kalmamış maddenin dînî açıdan meşru olup olmamasına dair hüküm de getirmiştir. Şaraba özel olarak kabul edilen bu çıkarım yalnızca üzümden elde edilen içeceğe has kılınması hâlinde anlam açısından nebize meşrûluk manasına gelmektedir ki bu da temelden dil kurallarına aykırı bir durum olacaktır. Yani Allâme'ye göre lügattan elde edilen çıkarım hiçbir açıdan kıyasın bir ürünü olamaz.⁸³³ Allâme'nin kurmuş olduğu bu sistem kendi içinde tutarlı gibi gözükebilir fakat Müfîd'in bu konudaki değerlendirmelerinde de temas ettiğimiz gibi Sünnî algının kıyas anlayışı bu anlatılanlardan farklı değildir. Yine söylemek gerekirse kıyas uygulamasındaki temel amaç yeni ve öncüllerinden bağımsız bir sonuç çıkarmak değil, zaten var olan fakat - hikmet ile bağdaşır cinsten dillendirilirse - ortaya çıkması için ancak üzerinde derin anlayış gerektirecek bir yöntemle neticeyi izhâr etmektir. Yani burada altı çizilecek husus, Allâme'nin veya diğer seleflerinin iddia ettiği gibi kıyasın yeni bir din

⁸³² Allâme el-Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, c. 1, s. 188-190.

⁸³³ Allâme el-Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, c. 1, s. 191.

retmede kullanılan birtakım araçlar manzmesi olduğu değil aksine mevcut hükmü tespit etmede aklî çabanın bizâtihî kendisi olduğudur.

lletin ta'diyesi noktasında Allâme, nassa dayanan hükmün illet üzere olduğunu ve o konuda bu illetin sübûtu bilinen bütün konulara geçişli olduğunu, fakat bunun kıyasla değil nassla sabit olduğunu savunmaktadır. Yani şr, "bütün sarhoşluk eden şeyleri haram kıldım" dediği için şarap haram kılınmıştır. Nass hürmet/haramlık konusunda yetkili olan delildir. Allâme'ye göre eğer nassın varlığı değil de sarhoşluk illeti geçerli olsaydı ma'lul olan mevzunun varlığı her tahakkuk edişinde illet olsun olmasın gerekecekti. Ayrıca sarhoşluk şarap ile kayıtlı bir illet olsaydı o zaman farz kılınan şey illet değil illetin bir cz olurdu ki bu da ihtilâfa sebebiyet verirdi. Fakat nass, belirleyici olduğunda "bu illetten dolayı", "bu nedenden dolayı", "bu sebepten dolayı" gibi ifadeler mevzuyu zâhir anlama getirmektedir. Ayrıca ma/takrr de tam anlamıyla bir münâsebet olmasa da zâhir açıdan illet üzerine delil teşkil etmektedir.⁸³⁴ Aslın belirleyiciliği noktasında fukahâ ve mütekellim ihtilâfa düşmüş, fukaha aslın hükmünün şarap gibi kendisiyle kıyas edilebilecek konulardan ibaret olduğunu, mütekellimin ise delil olan nassın zaten bu hüküm üzerine olduğunu savunmuştur. Allâme'ye göre her iki görüş de zayıftır. nk ona göre mütekellimin yolundan gidildiği takdirde aslın mhiyetinden başka bir tefferuatın içermediği anlaşılacaktır. Yani şarapta nebizin haramlığını bulmak mümkün gzkmeyecektir. Eğer bu durum haramlığı gerektirecekse tekrar kıyasa da gerek kalmayacaktır. Ayrıca zarret gereği şarabın haramlığını bilmemiz hâlinde bu durum zaten nass olmadığı konularda kıyas yapmaya imkân tanıyacaktır. Asıl da bu durumda ya uygun bir mahal ya da illet olacaktır. Yani bu bağlamda kıyasın özü "hükmü için aslın fer ile uyumlu olduğu" yerdir. Fer'in aslı ise kıyasın "fer'i olan hüküm için aslın hükmünün tartışıldığı" yerdir.⁸³⁵

Allâme, kannatimizce kıyasın meşruluğu sayabilcek ve akıl deliliyle aynı kefeye koyduğu yukarıdaki açıklaması, usliliğin akıl anlayışına ve bu anlayışı mecbûren kıyastan ayıramadığı konusunda delil niteliği taşımaktadır. Zira nass olmadığı durumda zarreten kıyasın yapılabilceğine imkân tanınması aslında aklın

⁸³⁴ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl il lmi'l-Usûl*, s. 218-219; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl il lmi'l-Usûl*, s. 252-253.

⁸³⁵ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl il lmi'l-Usûl*, s. 246-247.

kullanım sahasının kıyastan farklı olmadığını bizlere göstermektedir. Nitekim sonrasında yaptığı açıklamada Allâme'nin kıyasın her ne kadar aklen caiz olmasına rağmen seleflerin, diğer Şîîlerin bu uygulamayı reddettiği için kabul etmediğini belirtmesi, Şîa'daki mezhepsel taassubun fikirlere etkisinin bariz örneklerinden bir tanesidir.⁸³⁶

Nassa dayanmış illetle hükmün tadiyahine cevaz verilmesi hâlinde müellifimize göre illetin istinbât edilmesi gibi kıyasçıların uyguladığı ve imtina edilmesi gereken bir mevzu daha gündeme gelecektir. Allâme'ye göre bu açık bir hatadır. Kıyasçılar ise bu mevzuyu bazı esaslar üzerine kurmuşlardır. Bunlardan birisi kıyasçıların "bir meseleyi örf ve adetlere göre akıl sahibi insanların eylemleri üzerindeki uygunluk" olarak tanımladıkları *münâsebet* ilkesidir. Allâme'ye göre bu üç açıdan delil niteliği taşımamaktadır. Öncelikle şerî meselelerin ihtilâflar arasındaki bütünlük üzerine kurulduğunu iddia etmemiz halinde nassın eşit bir şekilde hükümlerde zabt edilmediği sorunu çıkacaktır. Diğer bir söylemle ona göre münâsebet ile amacın hâsıl olması açısından kalıcı ve kâmil bir sonuç elde edilemez.⁸³⁷ İkinci olarak münâsîp olarak kabul edilen vasıf aslında hükümle ilişkili olmaktan ziyâde aleyhinde olabilir. Üçüncü olarak hükmün illete isnâd edilmesi doğrunun haricinde karşılığa neden olmasından dolayı câiz değildir. Aynı şekilde vasfı ile de bağlantı kurulamaz. Zira eğer vasıf hikmeti kapsasaydı illetlendirme sahih olmamasının yanında hikmet, illetin illeti olurdu ki bu da her halükârda bâtıllığı gerektirecektir.⁸³⁸ Allâme'ye göre kıyas mutlak olarak değil de iki durumda hüccet niteliği taşır. İlk durumda eğer Şârî, illet üzerindeki nass hükmünü, yani nass üzerindeki illetin kapsamının geçişliliğine müsaade etmişse ancak o zaman kıyasın cevazından bahsedilebilir.⁸³⁹ Diğer bir şart ise eğer illet nassa dayalı olur ve varlığı fer' de bilinirse ancak o durumda hüccet olmaktadır. Yaş hurma ile kuru hurma arasındaki satışın haram olması, yukarıda bahsettiğimiz te'fif ayetininin dayığında

⁸³⁶ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 247-248.

⁸³⁷ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 253.

⁸³⁸ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 219-220; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 253-254.

⁸³⁹ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 251-252.

hürmet/yasak kapsamında değerlendirilmesi bunlara örnektir. Aksi halde bu iki örneğin dışında kıyas câiz olmamaktadır.⁸⁴⁰

Müellifimizin hakkında bahsettiği ve kıyası savunanların konu ile alakalı öne sürdüğü ilke *müesser* ilkesidir. Kıyası esas alanlar müesseri “diğer vasıf olmaksızın asıldaki hükmün cinsindeki tesir edici vasıf” olarak tanımlamaktadırlar. Böylece ilk husus diğer vasıfla illetlendirildiği uygulama olacaktır. Söz gelimi buluş çağının mal üzerindeki hacrı kaldırması, dul şartı olmaksızın nikâh kıymadaki engelin kalkmasına tesir edici bir sebep olarak görülmektedir. Aynı şekilde ana-baba bir erkek kardeşin nikâh velâyetinden dolayı mirasta baba bir erkek kardeşten önde olması kıyası esas alanlar tarafından tesir edici bir sebep olarak görülmüştür. Allâme’ye göre müesser başlığı altında örnekleri verilen bu konular aslında münâsebet ilkesine dayanmaktadır ve bâtıldır.⁸⁴¹ Allâme’ye göre bu tür örneklerde dikkate değer olan mevzu hükmün türünde bulunan vasfın cinsine tesiri olup olmadığına da bakılmasıdır. Mesela hayızlı kadında namazların kazasının düşmesi kadının her ay yaşadığı durumdan kaynaklanan meşakkatten kaynaklanmaktadır. Yani burada namazın düşmesi hususunda meşakkat hâlinin etkisi ortaya çıkmıştır. Aynı sıkıntı hali seferî durumda iki rekâtın düşürülmesi hususunda da etkisini göstermektedir. Fakat münâsebette bu işleyiş farklılık arz eder. Çünkü münâsebet ilkesinde aslın, hükmün aslını göstermek yerine umum için olanı hususa, husus için olan umuma dâhil edebilmekte ve bu durumda işlerliğini kaybetmesine neden olmaktadır.⁸⁴²

Kıyasçıların uyguladıkları diğer bir yöntem *benzerlik/şibh/şebek* kâidesidir. Müellifimize göre bu kavramdan kastedilen mana münâsebet olmayıp münâsebet için gerekli olan vasıf kastedilmektedir. Sahabenin dahi yapmadığı benzerlik ilkesi Allâme’ye göre her halükârda geçerli olamaz zira münâsebet ilkesi mâhiyet açısından benzerlik ilkesinden daha kuvvetli bir ilkedir. Dolayısıyla daha kuvvetli bir delilin iptal edildiği bir durumda benzerlik ilkesinin geçerliliği de olmayacaktır. Dördüncü olarak ele alınan yöntem devrân/devir ilkesidir. Yani, süreklilik ilkesi de diyebileceğimiz bu uygulama Allâme’ye göre yine delil niteliği taşımaz. Çünkü

⁸⁴⁰ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 247.

⁸⁴¹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 220-222.

⁸⁴² Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 255-257.

illetlendirilen şey eğer illetten zıt yönde devamlılık arz ederse illetlendirilen şey illet olmaz ve eşit kabul edilen illetin parçası illetlendirilen ile devamlılık arz eder. Bu bağlamda ortada illet denilen bir şey kalmayacaktır.⁸⁴³

Diğer bir uygulama *sebr ve taksîm* yöntemidir. Kısaca bütün ihtimallerin sıralanıp daha sonrasında bunların teker teker eleme yöntemiyle sonuca ulaştıran uygulama olarak tanımlanabilen bu aklî mekanizma Allâme'ye göre delil niteliği taşımamaktadır. Bu durumun birkaç nedeni mevcuttur. İlk olarak bu yöntem hükmün bütününe illetlendirilmesini engellemektedir. İkinci olarak vasıfların sınırlandırılması ve bulunan meseleleri ortadan kaldırmak hükmün yokluğunu gerektirmeyecektir. Öte yandan zikredilen vasıfların sadece bir tanesiyle illetlendirme yapmak sonuca ulaşmak adına bâtil bir yöntem olacaktır. Ayrıca ona göre bu yol başlangıcından itibaren sahih değildir. Çünkü eğer bütün hükümlerin bir illete isnâd edilmesi durumunda o zaman teselsül gerekecektir.⁸⁴⁴

Son olarak gerekli ve münasip olmayan vasfın ihtilâfa neden olmadığını savunan kıyasçıların tartışmaya mahal bir şey olmadığı hakkındaki itirazlarına değinen Allâme, bu durumun ta'lile delil olmadığını çünkü esas olanın hükmün onunla birlikte bulunana dek "tevakkuf" etmek olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda eğer fer'deki hükmün varlığı sabit olursa vasıf illet olacak ve fer'in illeti hükmün sübût olmasıyla birlikte devrini gerektirecektir. Bu çıkarım da Allâme'nin kıyas hakkında yapmış olduğu temele aykırı olduğu için geçersiz bir hâl alacaktır.⁸⁴⁵

Allâme'nin belkide usûlî anlayışta adından çokça söz ettireceği mesele onun içtihadı dair görüşleri etrafında şekillenmektedir. Ona göre içtihad "kişinin nazarî bir mesele hakkında bütün çabasını sarf ederek fıkhî hareketle şerî hükümlerle zannı bulabilmek adına sonuca ulaşma" gayretidir.⁸⁴⁶ Bu nedenle o, gerek ayet⁸⁴⁷ gerek ismet sıfatı gereği hatadan masum olması açısından nazarî, zannî, bir başka söylemle isâbet ihtimâlini içinde barındırdığı gibi hataya da şâmil olması nedeniyle

⁸⁴³ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 223-224; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 257.

⁸⁴⁴ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 224-225; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 258.

⁸⁴⁵ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 226-227.

⁸⁴⁶ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 283; Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 533.

⁸⁴⁷ Necm, 53/3.

peygamberlere ve imamlara içtihadın câiz olmadığı şeklinde bir kanaâte sahiptir.⁸⁴⁸ Çünkü içtihad zanna kuvvet katan bir sebeptir. Katî ilme bir faydası bulunmamaktadır. Peygamber ise vahye muhâtab olmuştur. Yani O'na müçtehitlik vasfı isnâd etmek uygulamalarına muhâlefet olasılığını doğurmaktadır. Hz. Peygamber'e muhâlefet ise icmâen haramdır. Üstelik Allâme'ye göre eğer Hz. Peygamber'e içtihad câiz olsaydı kendisine sorulan soruları ertlemez ve cavap verirdi. Öte yandan aynı şekilde içtihad Hz. Peygamber için câiz olsaydı haram işleme ihtimâli de oluşurdu, verdiği fetvaları kaydeder ve aktarırdı ki bu muhâldir.⁸⁴⁹

Aynı durum masum olmaları gereği imamlar için de geçerlidir. Fakat ona göre bu iki sınıfın dışında kalan kesimin yani ulema tabakasının, Kur'ân ve sünnetteki müteâriz delilleri tercih ederek umumlarından hüküm çıkarabilmelerinin câiz olduğunu savunmuştur. Çünkü müçtehid elde ettiği bütün bilgiler ve ulaştığı takdir neticesinde edinmiş olduğu sonuç zanna galip gelecektir.⁸⁵⁰ Fakat ona göre ulemânın takip edeceği yöntemin usulünde kıyas ve istihsân câiz değildir.⁸⁵¹

Allâme, içtihad anlayışından sonra konu ile ilgili olarak müçtehidin şartlarını sıralamıştır. Bu şartlar; müçtehidin mekellef olması, hükümler üzerinden şer'i delillerle istidlâl edebilmesi, lafzın manasına hâkim olabilmesi, lafzın mücerred, nesh veya tahsis edici olup olmadığı gibi meseleleri bilmesi, ismet sıfatını idrak edebilmesi ve son olarak da karîneyle birlikte lafzın zâhir anlamıyla birlikte zâhir olmayanı elde edebilmesi olarak sıralanabilir. Bunun dışında içtihad edecek kişi fikhî ayetleri bilmeli, ilgili hadislere vâkıf olmalı, ayetlerin sebep-i nüzullerini kavramalı, ahkâmla alakalı hadislere vâkıf olmalıdır. Kendisine yöneltillen muhâlefeti defetmek adına icma bilmeli, berâet-i aslî konulara da vakıf olmalıdır.⁸⁵² Allâme'nin müçtehid açısından sıralamış olduğu bu şartlardan en dikkat çekici olanı kanaatimizce zâhir ile ilgili şarttır. Zira bizim kıyas anlayışı olarak temellendirdiğimiz esas Allâme tarafından sunulan bu şarttan farklı değildir. Ona göre göre ancak böyle bir durumda

⁸⁴⁸ Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 405.

⁸⁴⁹ Allâme el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 406; Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübül*, c. 2, 536-540.

⁸⁵⁰ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübül*, c. 2, 535.

⁸⁵¹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 240-241; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 283-284.

⁸⁵² Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 241-242; Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 284-286.

içtiḥâd câizdir, bir başka meseleden haberdar olmaksızın hüküm verilebilir.⁸⁵³ Ayrıca müçteḥîd'in yaptığı yanlışta günah yoktur, daha önceden vermiş olduğu hükmü terk edip daha sonra bulmuş olduğu ve doğruluğuna kânî olduğu hükme dönmek zorundadır.⁸⁵⁴ Fakat itikâdi meselelere dair yanlışla düşmek bu açıdan değerlendirilmemelidir. Çünkü itikâdi kararlar yanlış değerlendirildiği zaman insanların küllî açıdan sapıklığına neden olurken amelî hükümler bu açıdan değerlendirilmemektedir.⁸⁵⁵ Allâme'nin yapmış olduğu açıklamalar ile içtiḥâdı zann-ı gâlib açısından değerlendirmesi akıl üzerine kurulu fıkıh usulü anlayışının, Sünnî bir çizgiye evrildiğinin bariz göstergesidir.

Öte yandan Allâme, içtiḥâda dair görüşlerini seleflerine benzerliği olmayacak şekilde o kadar geniş açıdan tutmuştur ki müçteḥid'in taklidini de câiz görmemiştir.⁸⁵⁶ Allâme ilk dönem Şîî fıkıh anlayışında bir ilke imza atmış seleflerinin adeta kenardan dolanarak anlatmaya çalıştıkları içtiḥâd anlayışına ilk kez sistemli ve meşrû bir görüş ortaya koymuştur. Bunun yanında Allâme, sadece bu anlayışı sistemleştirmekle kalmamış içtiḥâdı akılla ayrılmaz bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Nitekim ona göre tüm şerî hükümlerde katî nitelikli bir delil yoktur. Dolayısıyla şerî hükümler, namaz ve abdest gibi şerîatın gereği olduğu bilinen kesin delilleri reddeden/kabul etmeyen aklî hükümlerden ortaya çıkmıştır.⁸⁵⁷ Üstelik âlimler aklî delillerin karıştırılamayacağı konusunda da ittifak etmişlerdir. Çünkü ilim için aklî deliller gereklidir. Yani ilim için birbirine zıt iki delilden her biri gerekli olsaydı, bir şeyin bilgisi ve onun diğer bilgisi olmak üzere iki zıtlık gerekirdi. İşte o zaman bilginin bir karşılığı olmaktadır.⁸⁵⁸

İçtiḥâdı yapan kişi yukarıda saydığımız şartları esas alarak hükümlere cevap bulmaya çalışmakla sorumludur. Bu bağlamda Allâme, fetvâ-taklîd boyutuna da açıklık getirmiştir. Ona göre mükellefin, tevḥîd, nübüvvet, meâd ve imâmet gibi itikâdi konularda taklîd etmesi câiz değilken amelî konularda müçteḥîd'in içtiḥâdını

⁸⁵³ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 243.

⁸⁵⁴ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 246.

⁸⁵⁵ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 543-549.

⁸⁵⁶ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 246-247.

⁸⁵⁷ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 286.

⁸⁵⁸ Allâme el-Hillî, *Ğayetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl*, c. 2, 555.

taklîd etmesi câizdir ve hatta mesele hakkında hiçbir bilgisi olmayan için ise vâcib niteliği taşımaktadır.⁸⁵⁹

Sonuç olarak Allâme, hocası Muhakkık'tan sonra fıkıh usulünde yeni bir dönemin mimarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle içtihad getirdiği yaklaşımlar ile geçmiş dönemin sancılı taassübiyet anlayışını değiştirmekten çekinmediği anlaşılmaktadır. Aslında edindiğimiz bu sonuç gayet tabiidir. Zira yukarıda ilgili bölümde de bahsetmeye çalıştığımız üzere özellikle gaybet dönemi ve sonrasında, değişen toplumun ihtiyaçları zaman içerisinde cevap bekleyen büyük bir soru yığınının neden olmuş, mehdîyi bekleme artık bir sabırdan çok tahammül edilemez bir çıkmazı beraberinde getirmişti. İşte temeli bu mevzuya dayanan daha sonrasında usûlî düşünceyle zemini ve kökleri oluşturulmuş, günümüzde de velâyet-i fakîh adı altında varlığını devam ettiren içtihad anlayışı Şîliğin itikâdî açıdan gözbebeği konumundaki imâmet akîdesine rağmen bu ve benzeri sorunların önünü almak adına mecburen mezhebin bir takım ilkelerinden feragat edilmesini zorunlu kılmıştır. Fakat daha evvelde de belirttiğimiz gibi bizim bu tespitlerimiz, konu hakkındaki yorumlarımızdaki temel amacımız mezhebin fıkıh usulü anlayışındaki teşekkül ve değişim sürecini ortaya koymak olup herhangi bir eleştiri mahiyetinde değildir. Öte yandan Muhakkık'ın başlattığı kıyasa meşrûluk tavrıyla şekillenen rasyonalite sürecinin Allâme dönemimde içtihad kapı aralamayla taçlanması sabit ve salt habere dayanan fıkıhın dinamikleşmesine vesile olmuş ve zamana göre daha kolay değişebilmesini de beraberinde getirmiştir.

2.6.İbn Şehîd es-Sânî'nin Akıl/Kıyas Anlayışı

2.6.1. Hayatı

İbn Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559)'nin tam adı Zenüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî'dir. Lübnan'ın güneyindeki Cebeliâmil kasabasında bulunan Cübâ beldesinde dünyaya gelmiştir. Şîa bünyesinde benzeri zor bulunan bir âlim olarak kabul edilen İbn Şehîd'e döneminin bir takım karışıklığı içerisinde haksız yere öldürüldüğü iddiasından dolayı mezhebine mensup kişilerce "Şehîd-i Sâni" lakabı verilmiştir. Bunun yanında "İbnü'l-Hücce" olarak da anılan es-Sâni, ilk eğitimini

⁸⁵⁹ Allâme el-Hillî, *Tezhîbü Tarîki'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 289-291.

babasından almış, mukaddime olarak kabul edilen *Muhtasaru'n-Nâfi, el-Lüm'atu'd-Dimeşkiyye* gibi kitaplardan faydalanmıştır.⁸⁶⁰

Babasının vefatıyla dönemin ilim merkezi olarak addedilen Meysülcebel'e gitmiş ve oradaki muhtelif hocalardan takriben sekiz sene boyunca ilim tahsil etmiştir. Bu hocalarından birisi de aynı zamanda halasının kocası ve kayınpederi olan Şeyh Ali b. Andülali Meysî'dir. Bunun dışında es-Sânî'nin başlıca Hasan el-A'recî, Şemseddin Muhammed b. Mekkî ed-Dımaşkî, Hüseyin el-Cürcânî, Nasîruddin el-Melkânî, Muhammed b. Nehhâs, Abdülhamîd es-Senhûrî gibi hocalarını saymak mümkündür.⁸⁶¹

Hocalarından elde ettiği ilmî tahsilden sonra hicrî 934 yılında Cuba'a dönen müellifimiz burada meselelere dair fetvalar vermiş, müderrislik ve vâizlik yapmıştır. Daha sonra yaklaşık bir sene gibi bir süre kadar Şam'a ziyarette bulunmuş, ardından memleketine döndükten sonra Sünnî bilginlerle ilmî alış-veriş amacıyla bir süre Mısır'da bulunmuştur. Edebiyat, Fıkıh Usûlü, Mantık, Geometri ve Tefsir derslerini Molla Hüseyin Cürcânî, Sahabuddîn Ahmed Remlî gibi hocalarından tahsil etmiştir. Hac görevi için Mekke'de bulunduktan sonra bir süre memleketinde kalan es-Sânî, Kudüs ziyaretinin ardından kendisine gönderilen davet üzerine üç buçuk aya yakın kalacağı İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'u ziyaret etmesinde müderris olma niyeti de yatmaktadır. Yazdığı eserleriyle ilgileri üzerine çeken es-Sânî, amacına ulaşmış ve Ba'lebek'teki medresede müderrislik görevine başlamıştır. Nureddin Ali b. Hüseyin el-Âmilî, Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hüseyin el-Hür el-Âmilî, Muhammed b. Ali el-Âmilî gibi öğrencilerinin yetişmesinde önemli katkıları olmuştur.⁸⁶²

İbn Şehîd es-Sânî, hayatının son kısmını da memleketinde tamamlamıştır. Şahsına atfedilen bid'atçı, fitneci olduğuna dair şikâyetler İstanbul'a kadar ulaştığı için kendisine soruşturma açılmış ve İstanbul'a getirilmesine karar verilmiştir. Mekke ziyaretinde yakalanan Zeynuddîn, kırk günlük hapis sürecinin ardından bazı rivayetlerde muhafızı, bazı rivayetlerde de İstanbul'a götürüldükten sonra öldürülmüştür. Aktarılan bazı havâdislerde rüyada Seyyîd Murtazâ'yı gördüğünü,

⁸⁶⁰ Mustafa Öz, “Şehîd-i Sâni”, TDVİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 38, s. 440; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 182-183.

⁸⁶¹ Öz, “Şehîd-i Sâni”, s. 440; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 183.

⁸⁶² Öz, “Şehîd-i Sâni”, s. 440; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 183-185.

kendisinin de şehit olacağının bildirildiğine dair anlatımlar mevcuttur. Ayrıca hakkında söylenen bu ithamların arkasında kendisine iftirada bulunan birisi olduğu da aktarılmaktadır.⁸⁶³

Birçok alanda eser sahibi olan müellifimizin edebiyatçı ve şair kimliği de mevcuttur. Bu bağlamda *Tefsîrû 'i-Şehîdî's-Sânî, ed-Dîrâye fî 'İlmi Mustalahi'l-Hadîs, el-Bidâye fî 'İlmi'd-Dirâye, Şerhu'l-Bidâye fî 'İlmi'r-Rîvâye, Me'alimü'd-Dîn Melâzu'l-Müctehidîn, Esrârü's-Salât, et-Tenbîhâtü's-'Aliyye, Risâletün fî Sâlâtî'l-Cum'a* gibi eserleri sayılabilir.⁸⁶⁴

2.6.2. Akıl ve Kıyas Anlayışı

İbn Şehîd'in akıl anlayışı geçmişle dönemi arasında bir köprü vazifesi görmesi açısından önemli olduğu değerlendirilebilir. Onun akla dair anlayışının ilk yansımalarını seleflerinde olduğu gibi emir konusunda görülmesi muhtemel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişin genel geçer yargısından biraz farklı olarak ona göre emir, bizâtihi şahsına münhasır bir anlam içermektedir. Aslında farklı kılan durum miktar açısından iki yönden de meseleyi muğlak bırakmasıdır. Yani emrin mâhiyetinde ne “bir kere” ne de “tekrarlama” anlamı mevcuttur. Ayrıca emrin tedebbür edilmesi o fiilin hakikatinin bulunma talebi olduğunu savunan İbn Şehîd, emrin bir kere mi yoksa birden fazla mı olduğu meselesinin bu açıdan bakıldığında konu dışı olarak görmüştür. Ayrıca miktar, yapılması istenen emrin azlık-çokluk açısından sıfatıdır. Yani muhtelif sıfatlarla donanabilen bir söylemin aklî açıdan bakıldığında o emirden bir şeyi hâs kılmasına delil teşkil etmemektedir.⁸⁶⁵

Mecburiyet hâli içeren bir emrin mâna açısından zıddını gerektirip gerektirmediği meselesinde İbn Şehîd, temelde farklı düşünmediğini ve ne lafız ne de mâna açısından zıddı gerektirdiğini belirtmektedir. Âm bir tâbirin ise o anlamı ifade eden var olan zıtlıkların bir tanesine döndürüldüğünü savunmaktadır. Döndürülen

⁸⁶³ Öz, “Şehîd-i Sâni”, s. 440; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 186-188.

⁸⁶⁴ Öz, “Şehîd-i Sâni”, s. 440-441; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, c. 1, s. 186.

⁸⁶⁵ Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî İbn Şehîd es-Sâni (ö. 966/1559), *Meâlimü'd-Din ve Melâzu'l-Müctehidîn*, The Arabic History Publishing and Distributing, Beyrut, 2014, s. 53-54.

kısım ise hâs anlam yani hakiki manasına da işaret edebilir. Fakat bu anlam yönelmesi, zıddının da âm olan emirden hâsıl olacağı anlamına gelmemektedir.⁸⁶⁶

İbn Şehîd, neyhin aklî olarak bakıldığında asıl istenenin haramın hakikati olduğunu vurgulamış, neyhin dışındaki anlamın mecaz olduğu kanısına varmıştır. İbn Şehîd, bir şeyi yasak kılan lafzın delâleti olan neyhin yerine getirilmesinin yeterli olduğu kanısındadır. Bu konuda net olan müellifimizin seleflerinden Allâme'nin perspektifinde ilerlediği anlaşılmaktadır.⁸⁶⁷ Neyhin tekrardan ibâret olmadığını savunan müellifimiz bu konuya da Allâme'nin emrin tekrar edip etmediği hususuna yaklaşımıyla bakmakla yetinmiştir.⁸⁶⁸

Âm lafzın tahsis edilip edilememesinde aklın rolü bahsinde İbn Şehîd, bir takım muhtelif görüşleri aktardıktan sonra tahsîsin, genel olan medlûlden daha yakın çoğunluğun kalan kısmı olması gerektiğini savunmuştur. Yani ona göre eğer umumla hareket edilmesini engelleyecek bir delil varsa tahsîs olabilir ve bu da anlam olarak mecazlık içermektedir. Yani tahsîs edilmiş bir umum ibaresinden çıkarılan sonuç mutlak mecaz kavramıyla ifade edilmelidir. Aksi olması halinde yani mutlak hakikatte mâna bakımından sonuç anlaşılırsa bütün hükümler üzerinde müştereklik doğacak ve anlam karmaşası olacaktır.⁸⁶⁹

İbn Şehîd'in kıyas anlayışının Allâme ve Muhakkık arasındaki görüşleri çerçevesinde cereyan ettiğini görmekteyiz. Müellifimiz kıyası sâbit hükümdeki illet ortaklığından yola çıkarak diğer hükmü bilmek olarak tanımlamaktadır ve kıyasın kısımlarının asıl, fer' ve illet olarak bölümlere ayrıldığını ifade etmektedir. İleti bir araya getiren (cami') olarak da tanımlayan İbn Şehîd, illeti *Mustanbıt* ve *Mansûsa* şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁸⁷⁰ *Mustanbıt* kelime olarak (ن ب ط) kelimesinden gelmekte olup istif'al kalıbının ismi fail formundaki bir kelimedir. İstiâhî anlamda ise "bir konu hakkında müçtehidin yaptığı çıkarım" demektir.⁸⁷¹ *Mansûsa* kelimesi ise (ن ص ص) kelimesinden gelmekte olup sözlük anlamı "açıklayıcı ve belirli/belirleyici" mânasında olmasının yanında ıstılâhî açıdan Kur'ânî bilgi ve ilâhî

⁸⁶⁶ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 63.

⁸⁶⁷ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 90-91.

⁸⁶⁸ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 92-93.

⁸⁶⁹ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 110-116.

⁸⁷⁰ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 226.

⁸⁷¹ el- Mecmu'ul Vasit, s. 898.

vahye dayanan hükümlerin genel adıdır.⁸⁷² Bu vecihle bakıldığında İbn Şehîd'in görüşünün Tûsî'nin zanna dayalı çıkarımlardaki cevâzına hükmedilen meselelerde problem görülmemesinin de mansûsa olarak kabul edilmesiyle bir bağlantısının olması kuvvetle muhtemel bir durumdur.

İbn Şehîd, mezhebinin istinbât yöntemi adı altındaki illetle yapılan çıkarımın tevâtür haber ile Ehl-i Beyt'ten gelmiş rivâyet haricinde kabul edilmediğini belirtmekte olup bu istisnayı da mezhebin zarûreti olarak adlandırmaktadır. Mansûs olarak yani vahye dayalı elde edilmiş illet meselesinin mezhep içerisinde ihtilâflı olduğunu belirten müellifimiz bu farklılaşmayı Şerîf Murtazâ, Muhakkık ve Allâme üçlüsü içerisinde değerlendirmektedir.⁸⁷³

Aslında bahsi geçen mesele, bakıldığında genel bir düşünce yapısı olarak Şiiğin itikâdi anlayışını oluşturan imâmet nazariyesiyle oldukça bağlantılı bir meseledir. Bu bağlamda İbn Şehîd, aklî açıdan ahad haber ile amel etmenin caiz olduğunu belirtmiştir. Murtazâ'nın aksine konuya farklı bir bakış açısıyla yakalaşan müellifimiz imamlardan gelen haberlerin hüküm elde etme açısından aklî değerlendirme ile sonuca ulaşabileceğini savunmuştur.⁸⁷⁴

Fakat duruma biraz daha tedbirli yaklaşan İbn Şehîd, ahad haber konusunda mubah oluşun bir tavsiye niteliğinde olmadığını belirtmektedir. Yani, açıkçası kendi dönemiyle selefleri arasında bir köprü konumundaki müellifimiz, ahad haberin her konuda kullanılmasını yadırgasa da savunulan birtakım meselelere delil teşkil etmesi açısından haber-i vâhid rivâyetlerden Murtazâ'nın aksine vaz geçilemez olduğunu savunmuştur. Bu tür meselelerde biraz daha pıragmatik ve sonuç odaklı olduğunu düşündüğümüz Şehîd-i Sâni, istenilene ulaşırsa hükmün vacip olduğu şeklindeki görüşünün arkasındadır.⁸⁷⁵

İbn Şehîd, neshi kabul etmiş ve bu konudaki karşıt görüşleri tartışmaya gerek görmemiştir. Konuya dair aklî bir açıklamayla görüş beyan etmiştir. İki zıt hükmün aynı anda aynı konuda yer alamayacağını savunan müellifimiz neshin, taalluk ettiği

⁸⁷² el- Mecmu'ul Vasit, s. 926.

⁸⁷³ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 226.

⁸⁷⁴ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 189.

⁸⁷⁵ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 190.

emrin nehyi olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca emir hüsn içerirken, nehy kubuh içermektedir. Hem hüsnün hem kubuhun aynı anda bir arada olması da mümkün değildir. Aksi takdirde hüküm ve nehyin aynı şeyle bağlanması gerekmektedir. Muhâliflerin itirazlarına da cevap veren İbn Şehîd, “*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır...*”⁸⁷⁶ ayetinden kastedilenin emir ve neshin aynı konuda değerlendirilmediği, çünkü Allah’ın böyle bir şey emretmesinin kesin olmamakla beraber kastedildiği şeyin O’na da caiz olmadığını savunmaktadır. Namazın önce elli vakit sonrasında beş vakte indirilmesine dair rivâyet ise müellifimize göre sıhhati sorgulanması gereken bir haberdır. Tüm bunların yanında İbn Şehîd’e göre ayet veya mütevâtir haber, ahad haberle nesh olamamaktadır. Çünkü ahad haber aslı gereği zan içermektedir.⁸⁷⁷

Şerîf Murtazâ’nın bu konudaki görüşü mustanbıt illetle aynı kategoridedir ve bu bağlamda rivâyetin ehl-i beyte dayanmadığı durumda yapılan istinbat caiz değildir. Muhakkık’a göre illet üzerindeki şer’i mevzu nassa dayanıyorsa hükmün sübûtundaki illetten başka mevcut bakış açısının düşüşüne işaret eden açık bir durum vardır ki bu durumda hükmün geçişliliği câizdir. Yani illet bağı açısından nassa dayanan bir konu hakkında başka bir mevzunun hükmünün çıkarılmasında illetin kullanılabilmesi caizdir.⁸⁷⁸

İbn Şehîd’in aktardığına göre Allâme, illetin mansûs olup hususun/konunun varlığı fer’de biliniyorsa bunun delil/hüccet niteliği taşıdığını savunmaktadır. Allâme, şer’i hükümlerin açığa çıkmamış maslahata tabi/bağlı olduğunu ve şer’i hükmün bu maslahatlardan oluştuğunu veya bu maslahatlardan açığa çıktığını delil getirmektedir. Ona göre eğer bir illet nassa dayanıyorsa illetin etken sebep olduğu ve hüküm için gerekli olduğu bilinir. Yani bir nevi illet ortaya çıkan hüküm ile bağlantılıdır. İlet olan konunun mevcut oluşu noktasında gerekliliğinin nerde bulunduğunu Şârî’nin/hüküm koyucunun “*Şarabı sarhoşluk etkisi olduğu için haram kıldım.*” sözü ile açıklamaktadır. Allâme’ye göre bu sözün manasının iki ihtimali vardır. Bunlardan ilki illetin sarhoşluk olduğudur.⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ Rad, 13/39.

⁸⁷⁷ İbn Şehîd, *Mealimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidin*, s. 220-221.

⁸⁷⁸ İbn Şehîd, *Mealimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidin*, s. 226.

⁸⁷⁹ İbn Şehîd, *Mealimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidin*, s. 226-227.

Çıkarılması muhtemel ikinci anlam ise illette geçerli olarak şaraba izâfe edilen bağın göz önünde bulundurulmasıyla haram hükmünün ortaya çıkmasıdır ki bu durumda da iki ihtimal ortaya çıkmış olup böylece kıyasa gerek kalmayacaktır.⁸⁸⁰ Çünkü zaten sarhoşluk hâli mevcudiyeti gereği haramlığı beraberinde getirecektir. Zikredilen maddenin içerisinde sarhoşluk etkisinin olması doğal olarak o maddenin bedene alınmasını haram kılacaktır. Başka bir ifade ile fitraten sarhoşluk etkisi olan madde zaten içerisinde haramlığı barındırmaktadır. Bu nedenle şaraptaki haramlık hükmünün şarap gibi başka sarhoş edici maddeler için illet bağı noktasında taşınmasına gerek kalmayacaktır. Zira o maddelerde bu husus kıyas edilmeden önce zaten mevcuttur. İbn Şehîd'in savunduğu fikir de bu görüştür.

İbn Şehîd, Allâme'nin illetteki var olan koşulun getirdiği bakış açısının başka bir mevzuya ihtimal verilmesinin yasaklanmasına dair ortaya atılmış görüşe farklı bir şekilde yaklaşmıştır. O, bir konuda verilen cevâzın bir benzeri konuda da aklî ilkeler doğrultusunda izin verilmesinin gerektiği şeklinde cevap verdiğini aktarmaktadır. Bu bağlamda Allame yukarıdaki meseleyi "hareket ve muharrik" bağlamında açıklamaktadır. Çünkü ona göre hareketin oluşabilmesi için varlığı özel bir sebep olacak bir muharrike/hareket ettirene ihtiyacı olması gerekir ki bu sebep kendisine hâs bir sebeptir. Böylece sonuç itibarıyla kendisine has olan hareket ettiricinin dışındaki kaim hareket müteharrik için bir delil teşkil etmez.⁸⁸¹

Meseleyi aslında şöyle de yorumlamak gerekir, Allâme'nin bakış açısı hükümde dışarıdan bir etkenin olduğunu kabul etmediği için kıyasın meşru olmadığı yönündedir. Bu durumu da hareket ve muharrik örneği ile felsefî bakış açısıyla açıklamıştır. Çünkü ona göre harekete neden olan muharrik aslında hareketin bizâtihî kendisinde olan sebebi teşkil etmektedir. Bu durumda da dışarıdan hareket ettirici bir sebebe gerek kalmayacaktır. Üstelik Allâme, hareket ettiricinin/müteharriğin harekete dair özel bir sebebi olması yönüyle diğer meselelere dair genelleyici bir niteliğinin de olmadığını savunmaktadır.

İbn Şehîd, Allâme'nin bu mantığı ve çıkarımı kabul etmesine rağmen örfün bu noktada farklı bir yaklaşım sunduğunu zikretmektedir. Örnek olarak bir babanın

⁸⁸⁰ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 227.

⁸⁸¹ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 227.

oğluna “*Bu otu/esrarı yeme! Çünkü o zehirlidir.*” söylediği sözü zikretmektedir. Bu ifadede babanın sadece sözün konusu olan esrarın değil onun gibi olan bütün uyuşturucu maddelerinin zehirli olduğu manası çıkmaktadır. Yani cümledeki *ot* ifadesi sadece tek bir manayı değil onun niteliğinde olan diğer bütün bitkileri içine alacaktır.⁸⁸² Haliyle manada belli oranda mutlak anlam da mevcuttur. Aynı şekilde Allâme’ye göre Şârî’in “*Şarabı sarhoşluk özelliğinden dolayı haram kıldım.*” sözünün “*Şarabın haramlığının illeti sarhoşluktur.*” sözü şeklinde değişmesi durumunda bu ihtimalin aksinin ispatlandığı ortaya çıkmaktadır.⁸⁸³ Çünkü fark edildiğinde birinci cümlede sarhoşluk mutlak anlamda kullanılmaktadır ve sarhoşluk şaraba şâmilidir. Bunun yanında diğer cümlede ise şarap mukayyed bir anlamda kullanılmıştır.

İbn Şehîd, babanın oğluna söylemiş olduğu örfe dayalı sözü Allâme’nin aksine karîne örf olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre bu söz zararı engelleme anlamında şefkat bağlamında söylenmiş bir sözdür. Ayrıca diğer konuda ise yani “*Eğer illetin sarhoşluk olduğunu açıklarsa bu ihtimalin aksini ispatlar.*” sözü için İbn Şehîd, bu suretteki haramlık etkisi olan sarhoşluğun nerede bulunduğu sorusu gündeme geleceğini savunmaktadır. Yani İbn Şehîd, aslında haramlıkla bağlantılı olan sarhoşluk illetini yine haramlığın kendisine bağlamıştır. Fakat İbn Şehîd’e göre bu kıyas değildir. Çünkü ona göre buradaki bilinen mevzu haramlığı gerektiren sarhoşluğun göz önünde bulundurulduğu bir sarhoşluktur ve hükmün sübûtunun sarhoşluğun bütün sebepleriyle bilinmesini gerekli kılmaktadır. Mevzusu edilen durumda sarhoşluk sebebi ile alakalı mâlumatın bir kısmının bilinmesi sarhoşlukla alakalı diğer bazı hükümlerin bilinmesi gerekliliğini sonraya bırakmaz. Aynı şekilde bazı meselenin oluşturulması onun fer’ değerini asıl yapmamaktadır. İlk meseleyi diğerinin zıddı haline getirmez ve bu da kıyas olmaz.⁸⁸⁴ Yani bu meseleye göre hükmün içerisindeki illet o varlığın fitratında mevcuttur. Zaten içeriğinde var olan bir sebep dışarıdan müdahale ile tekrardan açığa çıkarmanın manası yoktur.

İbn Şehîd, Allâme’nin bu tartışmaların lafzî olduğu şeklindeki yorumunu aktarmaktadır. Çünkü ona göre kıyas konusundaki engelleyici vasıf illetin hükümler

⁸⁸² İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 227.

⁸⁸³ İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 227.

⁸⁸⁴ İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 228.

arasındaki geçişliliğinden kaynaklanmakta olup Allah'ın “*Ben sarhoşluk özelliği olduğu için şarabı haram kıldım.*” sözü genel anlamda değil de şaraba hâs sarhoşlukla illetlendirilmiş olduğu ihtimâlini doğurmaktadır. Bir diğeri ise sarhoşluk sebebinin mutlak olduğu ve genel bir anlam içerdiği ihtimâlidir. Genel kabul ise şaraba dair olan hususun özel, illetin mutlak olduğu yöndedir. Bu bağlamda genel görüşe göre tartışma “*Ben sarhoşluk özelliği olduğu için şarabı haram kıldım.*” sözünün haram olan sarhoşluk konusu hakkında nâzil olup olmadığı meselesi üzerinedir. Allame, bu konu illetteki nassın hükmün sübutunu gerektirmediğini kıyasın kaynakları üzerinde konuşulmasını savunur.⁸⁸⁵

İbn Şehîd, bu tür örnek açıklamalardan sonra kendisinin de Allâme gibi düşündüğünü söylemektedir. Kıyas ile alakalı tartışmaların söz/söylem üzerinde şekillendiğini savunan müellifimiz, tartışma yapan kesimin kıyasın mana yönünde ittifak ettiği üzerinde durmaktadır. Konu ile alakalı kendisinden ve Allâme'den farklı düşünen Şerîf Murtaza'dan açıklamalar dile getirmektedir. Zira Şerîf Murtaza'ya göre yukarıda da ilgili bölümde aktardığımız gibi şer'i hükmün illeti ya sebeplerden ya da maslahattan fiile dönmekte olup bir sıfattaki iki şeyin ortak ve onlardan birisinin diğeri olmadan fiile geçişli/müteâddi oluşunu müfsid olarak tanımlamaktadır. Çünkü böyle olduğu durumda kıyas Şerîf Murtaza'ya göre miktar olmaksızın bir miktara, vecîh olmaksızın bir vecîhe, hâl olmaksızın da bir hâle yani bir şeyin kendisinin dışındaki bir şeye sebep olmaktadır. Bu süreç hâl, vecîh ve miktar yönünden de Şerîf Murtaza'ya göre aynı kabildendir. Bu durum kıyasın oluşunu da haliyle ortadan kaldırmaktadır.⁸⁸⁶

Şerîf Murtazâ'nın cümlelerin illette nas özelliğinin olmaması halindeki geçerliliğini ve kıyasa gerek olmadığını savunduğunu aktaran İbn Şehîd'e göre Murtazâ'nın bu konu hakkındaki düşünceleri ve delillerinin farklılığı açık bir şekilde mana boyutunda görülmektedir. Ayrıca Allâme'nin savunduğu görüş üzerinde ittifak edilen husus olmadığını belirten İbn Şehîd, kıyas anlayışında en açık görüşün Muhakkık'ın görüşü olduğunu belirtmektedir. Muhakkık'ın kıyas hakkındaki

⁸⁸⁵ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 228.

⁸⁸⁶ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 228-229.

görüşlerinin de bu bağlamda bir içeriğe sahip olduğunu belirten İbn Şehîd, tekrara girerek konuyu uzatmaktan kaçınmış ve bu kadarını belirtmekle yetinmiştir.⁸⁸⁷

İbn Şehîd, kıyas mevzusu ile ilgili te'fif ayeti olarak adlandırılan “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا” *“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.”*⁸⁸⁸ ayetinin kapsayıcılığı hakkında mezhebi içerisindeki ihtilâfları ve farklı görüşleri öne sürmüştür. Allâme'ye göre te'fif ayetindeki haramlık bahsi üzerinden bu haramlığın yani ana babaya öf deme eyleminin daha ileri seviyeler olan eziyet, şiddet, acı çektirme gibi hususların haramlığını kapsadığını savunmakta olup bu işlemi kıyas-ı celî⁸⁸⁹ kategorisinde değerlendirmektedir. Muhakkık ve büyük bir çoğunluk ise bu duruma karşı çıkmışlardır.⁸⁹⁰

İbn Şehîd'e göre bu mevzudaki ihtilaf kıyasın geçişliliği (ta'diyet) hususundadır. Kıyasın meşruluğunu kabul eden kesim ayette geçen “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ” *“öf bile deme!”* emrinin *meḥmûm-u muvafakat*⁸⁹¹ kalıbından olduğunu savunmaktadır. Yani ayette açıkça zikredilen ve bahsi geçen hüküm mevzusu geçmemiş benzer diğer hükümlerle uygun düşmektedir. Mantıken bakıldığında “öf” demeyi dahi yasaklamış bir ibare her hâlükarda “öf” demekten daha kötü bir durum olan dövme, şiddet, azarlama gibi eylemleri de aynı kapsama almaktadır.⁸⁹² Bu meseleye zina ayeti de örnek olarak gösterilebilir. Nitekim “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا” *“Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayasızlıktır, çok kötü bir yoldur.”*⁸⁹³ ayetinde “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ” *“Zinaya yaklaşmayın!”* emrinin aslında bırakın zina eylemini yapmayı onu

⁸⁸⁷ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 229.

⁸⁸⁸ İsra, 17/23

⁸⁸⁹ Kıyas-ı Celî, açık ve belirli olan kıyas demektir.

⁸⁹⁰ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 230.

⁸⁹¹ Meḥmûm-u Muvafakat bir lafzın bariz bir şekilde beyan etmediği bir meseleye konusu olan mevzu gereği şamil olmasıdır. Yani bazı durumlarda ayette veya hadiste yapılması istenen bir emirden veya nehiyden hareketle benzer durumlar içinde aynı hükmün oluşması şeklinde anlaşılmaktadır. Usulcülerin çoğu meḥmûm-u muvafakatın ikinci mesele yani hükmü bilinmeyen (bahsedilmemiş) konu için uygulandığı konusunda ittifak halindedirler. Ayrıca “*fahve'l-hitab, lahnü'l-hitab, tenbihü'l-hitab, meḥmûmü'l-hitab*” gibi delalet türleri de bu başlık altında değerlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, “*Meḥmûm*”, TDVİA, TDV Yayınları, Ankara, 2003, c. 28, s. 351.

⁸⁹² İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzim'ul-Müctehidîn*, s. 230.

⁸⁹³ İsra, 17/32.

düşünmenin veya zihinde tasavvur etmenin dahi ne kadar kötü bir iş olduğunu ortaya koymaktadır. Yani aslında yapılan bu kıyas mevcut hükmün bağlayıcılığından yola çıkarak daha ileri seviyede nitelendirebileceğimiz bir eylemin hükmünün de aynı kapsamda değerlendirildiğini veya aynı sonuca vardığını bizlere anlatmaktadır. Bununla birlikte mefhûm-u muvafakattan yola çıkarak tahsîsi de câiz gören İbn Şehîd, mefhûm-u muhâlefetin⁸⁹⁴ de tahsîste önemli bir rolünün olduğunu savunmaktadır. Üstelik bu açıdan şerî bir delil niteliği de taşımaktadır.⁸⁹⁵

İbn Şehîd, mefhûm-u muvafakatın ardından mukâbili niteliğindeki mefhûm-u muhalefetten bahsetmektedir. Mefhûm-u muhalefeti İbn Şehîd, zikredilmemiş bir hükmün açıkça ifade edilen ibarenin karşısında/zıddında olması şeklinde tanımladıktan sonra bu başlığı şart ve vasıf mefhûmu olarak ikiye ayırmaktadır.⁸⁹⁶ “Şart mefhûmu” koşul edatıyla bağlantılı olarak kabul edilen hükmün şartının yokluğuyla beraber hükmünde onunla/koşulla beraber kalkması olarak tanımlanmaktadır. “Vasıf mefhûmu” ise hükümle bağlantısı kurulmuş vasfın yokluğuyla beraber hükmün de ortadan kalkması olarak zikredilmektedir.⁸⁹⁷ Bu bağlamda te’fif ayetinde kıyasın meşru olduğunu savunanların delili hükümden çıkarılan ortak maksadın istenilen manaya gittiği görüşüdür. Buradaki ortaklık “*Öf bile deme!*” ibaresinin “zorlayıcı” anlamı üzerinde birleşmektedir. İşte bu müştereklik fer’ üzerinde müşterek bir hâl almaktadır. Yani bu ayetteki kıyas üzerine ittifak eden Şîî âlimlerin savunduğu konu anladığımız kadarıyla fer’ üzerinde birleşmiş kıyasın bölümlerinden asıl üzerinde birleşilen maksadın fer’de de mevcut olmasıdır. Fakat bu mevcudiyet asıldaki hükmün fer’e taşınması şeklinde değil zaten hâlihazırda fer’de bulunan hükmün zihinsel bir takım faaliyetlerle gizliyen açığa çıkarmak şekline açıklamışlardır.⁸⁹⁸

İbn Şehîd, kıyas bağlamında ibaredeki anlam ve çıkarıma dair bir takım tanımlamaları yaptıktan sonra te’fif ayetindeki men edici “*Öf bile deme!*” ibaresinin daha kötüsü olan durumlarının kapsayıcılığını lügavî/dilsel açıdan değerlendiren bir

⁸⁹⁴ Mefhum-u Muhalefet zahir manada zikredilmemiş hükmün ibaresi zikredilen hükme ters düşmesi olarak tanımlanmaktadır. Hanefiler dışındaki usulcüler mefhûm-u muhalefin meşruluğuna dair ittifak halindedirler. Bkz. Koca, “*Mefhum*”, s. 352.

⁸⁹⁵ İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 139-140.

⁸⁹⁶ İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 230.

⁸⁹⁷ Koca, “*Mefhum*”, s. 352.

⁸⁹⁸ İbn Şehîd, *Meâlimu’-d-Dîn ve Melâzu’l-Müctehidîn*, s. 230.

kesimin olduğunu zikretmektedir. Bu grubun başında da Muhakkık gelmektedir. Müellifimiz de bu konudaki görüşünü lügavî açıdan olduğunu değerlendirmekte olup Muhakkık ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Zira o, uygun olan mananın elde edilmesinde hükmün ispatı için kıyasa başvurulmasını gerek görmemektedir. Buradaki meseledeki lafzedilmiş mananın anlaşılmasında şartı gerekli görmüş ve hükmün dilsel açıdan ortaya çıktığını savunmakla beraber kıyası kabul etmeyen herkesin bu mantıkta çıkarım yapacağını savunmuştur. İbn Şehîd bu meseleyi kıyas olarak kabul etmenin sebebini tam tersini söylemek şeklinde açıklamaktadır.⁸⁹⁹

Celî kıyasın kabul edilmesinin kıyas hakkındaki diğer görüşlerle çelişmediği yönünde bir cevap rivâyet eden İbn Şehîd, söylemek istediği mevzunun konu hakkındaki hükmünün en iyi/en doğru yöntemle bilinmesi gerektiğini savunmaktadır. Müellifimizin en doğru yöntemden kastettiği şey kıyas kullanılmaksızın elde edilen mefhum/çıkarım anlayışıdır. Böylece elde edilen delil de hâliyle kıyasla elde edilmemiş olacaktır. Muhakkık'ın burada sunduğu delil, zikredilen mananın benzeri durumundaki bir meselede sîgalı ifadenin boyutunun kıyas üretmeyerek oluşturulduğudur. Yani anlayabildiğimiz kadarıyla Muhakkık bir ifadenin geliş şeklini ve müştemilâtını iyi bilebilmenin, kıyasa gerek kalmadan hükmü bilinmeyen diğer meselelerin de sonuçlanmasına vesile olabileceğini savunmaktadır. İbn Şehîd, bu meseleye farklı bir şekilde açıklık getirmiştir. Ona göre Muhakkık'ın dile getirdiği “kıyas üretmeyerek oluşturulan delil” (*Gayri Tevakkûf â'la İstihzârî'l-Kıyas*) celî kıyas değil şerî kıyastır. Çünkü şerî kıyas İbn Şehîd'e göre içtihâda ve herhangi bir görüşe gerek kalmadan o konunun yazıldığı dili bilen herkesin bildiği bir anlam çıkarımdır. Ardından tartışmanın lafzî boyutta cereyân ettiğini tekrarlayan müellifimiz konuyu uzatmak istememiş ve ıstışâb meselesine geçmiştir.⁹⁰⁰

Yani yukarıda da bahsettiğimiz üzere gerek lafzın gerek kelime bakımından kökünün, sığasının ve hangi manada kullanıldığının bilinmesi gerek kelimedeki anlamın muhtevâsını ve kapsamını iyi bir şekilde idrâk edilebilmesi zaten hükmü bilinmeyen mevzunun eğer hükmü bilinen mevzû ile bağlantısı varsa o hükmünün ortaya çıkmasını gerektirecektir. Yani anlayabildiğimiz kadarıyla bu süreç içerisinde kıyas yapmaya gerek kalmayacaktır. Bu bağlamda aslında tam olarak söylenmese de

⁸⁹⁹ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 230.

⁹⁰⁰ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 231.

müçtehidî sonuca ulaştıran konu akıl delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira tekrar etmek gerekirse Şiilere göre akıl delili müçtehidin iyiyi kötüyü, geneli (âmmı) özeli (hususı), yararı ve zararı anlaması açısından konuya dair herhangi bir nas olmadığı durumda doğruya ulaşacağı tek ve yegâne yoldur. Bu bağlamda ayetteki ibârenin vermiş olduğu anlamın hükme dair kapsamını akıl belirler ve müçtehidî doğru sonuca ve neticeye iletir.

İbn Şehîd'in tartışmayı lafzî boyuta bağladığı anlaşılmaktadır. Zira dikkat edildiğinde her iki görüşü yani kıyasın meşrûluğunu savunan ve savunmayanlara göre te'fîf ayetinin kapsamı ve bağlayıcılığı aynı sonuca çıkmaktadır. Çünkü gerek kıyası meşru olarak kabul eden Allâme ve onun gibi düşünenlerin yolundan gidildiği takdirde gerek lafzî anlamdaki kapsamının bağlayıcı düşünüldüğünde İbn Şehîd, Muhakkık ve diğerlerine göre çıkarılan sonuç *"Anaya babaya öf bile dememek gerekiyorsa/haramsa her halükarda onlara uygulanan fiziksel ve psikolojik şiddet, eziyet, zulümde bu kapsam altındadır/haramdır."* görüşüdür.

İstîşâb konusunu kıyas başlığı altında değerlendiren İbn Şehîd, bu kavram hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerinden bahsetmektedir. İbn Şehîd, ıstîşâbın imkânı hakkında meselenin sebebine inmeye çalışmıştır. Açıkçası anlam açısından bu kavram normalde bir hükmün belli bir zaman zarfında sabit kalmasıdır. Fakat daha sonrasında farklı bir zaman diliminde evvelinde geçerliliğini koruyan hükmün kaldırılacağına dair herhangi bir delil yoksa o hüküm daha önce olduğu hüküm üzerine (ıstîşâb) mi yoksa hükmün vâki olması açısından diğer zaman diliminde bir delile ihtiyacının olup olmadığı meselesi üzerine kurulmuş bir konudur.⁹⁰¹

İbn Şehîd'in aktardığına göre Murtazâ ve âlimlerin bir kısmı farklı bir zaman diliminde hükmün yeni bir delile ihtiyacı olduğunu belirterek ıstîşâba itiraz etmişlerdir. Şeyh Müfid ve kahir ekseriyet ise ıstîşâbın cevazını savunmuşlardır. ıstîşâbın meşrûluğunu savunanlar teyemmüm delilini sunmaktadırlar. Mesela teyemmüm alarak namaza başlamış ve namazın içinde olan birisi namazın içerisindeyken suyu görmesi halinde ittifak edilen görüşe göre suyu görmeden önceki durum üzerinde namaza devam edileceği görüşüdür. Fakat bu mesele üzerinde ortaya çıkan soru suyu görme halinde ıstîşâb gereği kişinin kaldığı yerden devamı etmesi

⁹⁰¹ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müçtehidîn*, s. 231.

gerektiği mi yoksa abdest alıp baştan başlaması gerektiği midir? Birinci hali savunanlar ıstışhabın meşruluğunu savunurken diğer ihtimali sayan kesim ise ıstışhabın geçerliliğini kabul etmemektedir.⁹⁰²

Şerif Murtaza'ya göre hükümdeki iki durumu bir araya getiren ıstışhabta delilsizlik mevcuttur. Suyun bulunup bulunmamasına göre iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda su bulunmuyorken diğer durumda su bulunmaktadır. Şerif Murtaza özellikle bu hususu öne sürerek iki meselenin birbirinden temelden farklı olduğunu savunmakta olup bu iki konuyu aynı kategoride değerlendiremeyeceğini savunmaktadır. Yukarıda ilgili bölümde de bundan bahsetmiştik. Bunun yanında Şerîf Murtazâ, delilin elde edilmesi ihtimâlini de göz önünde bulundurmuş fakat bu durumda da ıstışhâba gerek kalmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre ilk durumdaki hükmü delillendirdiğimiz zaman şu hususa bakmak gerekir. Eğer bulunan delil her iki duruma hitap ediyorsa o iki mevzu da aynı delil üzerine eşitlenebilir. Fakat burada ıstışhâbtan yine söz edilememektedir. Çünkü bahsi geçen ve elde edilmiş delil her iki durumun ortak yapısı olup bu delil her iki meselenin özünde mevcuttur. Yani bir hükümden diğer hükme bir delil transferi söz konusu değildir. Eğer delil sadece ilk durumdaki konu ile ilgili ise ikinci durum delilden yoksunsa Murtazâ'ya göre delilsiz bir şekilde ikinci hükmün oluşmasına imkân tanımaz. Böylece yukarıdaki örnekle bağlantısı açısından şöyle yorumlanabilir. Namaz kılındığı esnada suyun bulunmasıyla namazın bozulma ihtimali suyun bulunmamış olması durumuna hamledilir. Yani eğer herhangi bir delil mevcut değilse delilden yoksun ikinci mevzu birinci mevzuya taşınmaktadır. Eğer delil olması halinde bile ilk hükmün sübûtu geçersizse doğal olarak ikincisi de geçersiz olacaktır.⁹⁰³

Şîîlerin bu görüşünü savunan kesim ıstışhâbı, kıyas konusuna uyguladıkları benzer bir felsefeyle açıkladıkları görülmektedir. Zira yukarıda bahsettiğimiz konudan ulaştığımız çıkarım ıstışhab meselesinde belli bir vakitte ulaşılmış bir hükmün meşrûluğu hem o vakte hem o meseleye hâs kılınmıştır. Yani aynı hükmün farklı zaman diliminde ve şartlarda aynı değerlendirmeye tâbi tutulması mümkün değildir. Eğer illet bakımından aynı değerlendirilen iki hüküm varsa burada zaten

⁹⁰² İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 231.

⁹⁰³ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 231-232.

ıstışâptan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü her iki durumun haddi zatında müstakil olarak illetleri mevcuttur. Böylece bir hükmün delilinin diğer bir hükme taşıyarak aynı sonuca varmak değil de her iki konunun delilinin sonucu ortaklıkları nedeniyle aynı kapıya çıkmıştır ve ikinci delilin özünde zaten bu illet/delil mevcuttur. Yani Şiîler bu noktada hükümlerdeki ulaşılan sonucun beşerî/zihinsel bir ürün olmadığını savunmaktadır. Aynı fikri kıyas içinde savunduklarını görmüştük. Kıyas mevzusunda da hükmün illet bağının ortaklığına vurgu yapan Şiîler, örnek olarak söylemek gerekirse şarap ve rakının haram olup olmaması bakımından aynı kategoride değerlendirilmesi gerektiğini, şaraptaki sarhoşluk delilinin/illetinin yaratılış gereği rakının özünde de olduğunu savunmaktadır. Sonuç olarak kıyasın uygulanışına gerek kalmayacaktır. Bu bağlamda akıl sadece açıkça ifade edilmiş delilden elde edilen hükmü, delili/illeti gizli olan hükümde aramakla görevlidir ki Sünnîlerin kıyastan kastettikleri şey bu açıkladıklarımızdan farklı değildir.

Istışâb hakkındaki bu açıklamalardan sonra Şerîf Murtaza'nın ıstışâb ile alakalı soruları özetleyen bir açıklamasını aktaran İbn Şehîd, Murtaza'nın savunduğu görüşe karşı yapılan itirazlara dair genel bir derlemesini yapmaktadır. Mesela yukarıdaki teyemmüm örneğinden yola çıkarak ıstışâbın gerekliliğini savunanlara göre teyemmümlü bir şekilde namazdayken su görüldüğünde teyemmümün fikhî bakımından geçerliliğini engellemeyecek bir durum olmasının hâricinde asıl olan ilk hâlin yani teyemmümlü oluşun devamlı olması gerektiğidir. Çünkü eğer böyle olmazsa konu hakkındaki hükmün yani “namaz kılıyor olmanın” sürdürülebilirliğini/geçerliliğini bilinemez. Yani Istışâbı savunanlara göre bu durum bir nevi tabiattaki olayların/hadiselerin oluşumunun astronomik hareketlere herhangi bir tesiri olmayışı ile örneklendirilmektedir. Yani birinci durumda bir şeyin gerekliliğinin olmayışı ya da oluşu ikinci bir durumu doğurmaz zira her iki durum birbirinden bağımsız olmaktadır. Sonuç olarak hükümdeki ıstışâb hükme mani olabilecek engelleyici bir nedenin olmayışıdır.⁹⁰⁴

İbn Şehîd tarafından yapılan açıklamaya göre bu itirazlara karşı Şerîf Murtazâ'nın cevabı ilk halin (durumun) üzerinde odaklanmaktadır. Çünkü ona göre yukarıda değindiğimiz üzere birinci durumdaki belirtilen hükmün gerekliliğinin

⁹⁰⁴ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 232.

konunun bağlayıcılığıyla ilgili olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü Murtaza'ya göre birinci durum yani suyun bulunamadığı ve bu nedenle teyemmüm üzerine kılınan namazda asıl sebep suyun yokluğudur. Fakat su ikinci durumda yani namaz esnasında suyun fark edilmesi veya herhangi bir nedenle bulunmasıyla su artık mevcuttur. Böylece Murtaza'ya göre iki farklı ve birbirinden bağımsız olay meydana gelmiştir.⁹⁰⁵

Murtazâ, bu konuya akli ilkeler açısından değerlendirmek üzere basit bir örnek vermektedir. Farz-ı misal Amr, Zeyd'i evde görse sonra Zeyd evde olmasa akli ilkeler gereği Zeyd'in aksi delil olmadıkça evde olduğunu kabul etme noktasında ısrarcı olmak doğru olmayacaktır. Çünkü sonuç itibariyle Zeyd evde yoktur. Aksi delil olursa Zeyd evdedir ve bu bağlamda ikinci durumda Zeyd'in evde olduğuna hükmedilir. Sonuç olarak buradaki eksiklik Amr'ın görmesinden kaynaklı bir noksanlıktır. Bu sonuca göre her kim suyu görmenin hükmü değiştirmeyeceğini savunuyorsa Murtazâ'ya göre destekleyici delil getirmesi gerekmektedir. Zira Şerîf Murtazâ'nın ıstışhabın geçersizliği hususunda öne sürmüş olduğu bu örneklendirme aslında ona göre aklın belirleyiciliği bakımından öne sürmüş olduğu esaslardır.⁹⁰⁶ Şerîf Murtazâ'nın vermiş olduğu bu örnek aslında klasik Aristo mantığının Şîi fıkıh usulüne yansımaları olarak görülmektedir. Yani Şîîlerin akıl anlayışları bu noktada öz itibariyle klasik mantık ilkeleriyle çok yakından bağlantılı ve irtibatlıdır.

İbn Şehîd, ıstışhabın geçerliliğini savunanların delillerini dörde ayırmaktadır. Bunlardan birinci delile göre bu grup yukarıda da zikrettiğimiz üzere ilk meselenin (teyemmüm hali) yani hakkındaki zorunlu hükmünün sabit olması gerektiğini savunmaktadır. Arız olan meselenin yani teyemmüm almaya neden olan şartın (su bulunamayışın) ortadan kalkmasıyla hükmü geçersiz kılmamaktadır. Bu delili getirenlerin gayesi ilk hükmü sabit kılıp bu kabul edilişle hadiseye yaklaşmaktır. Çünkü onlara göre arız olarak kabul edilen nedensellik aslında birinci hükmü ortadan kaldırmayı gerektiren yeni bir nedenin imkânını gerektirir ki bu durumda her iki delil de birbirinin yokluğunu gerektirecektir. Sonuç olarak bakıldığında birinci durumdaki

⁹⁰⁵ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 232.

⁹⁰⁶ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 233.

hüküm geçersizlikten kurtulmuş olacaktır. Yani ona göre ıstışâb bu bağlamda meşru olacaktır.⁹⁰⁷

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız fikir ihtilâflarında anlamamız gereken en önemli husus farklı fikirleri savunan her iki kesimin bakış açılarıdır. Çünkü Şerif Murtaza ıstışâbın reddedilmesi konusunda bahsi geçen hükmün sübûtu meselesine odaklanmışken ıstışâbı kabul eden Şeyh Müfid ve onun gibi düşünen kesim hükme neden olan illet (arız) meselesine odaklanmıştır. Bu iddiayı dile getirenlere göre ilk durumdaki hükme neden olan illetin (arıza) ortadan kalkması aynı şekilde hükmün ortadan kalmasını değil yeni bir illetin (arıza) doğmasına neden olmaktadır. Bu nedenle en baştaki hüküm devamlılığını korumaktadır.

Istışâbı meşru görenlerin ikinci delili birinci durumdaki tespit edilmiş hükmün ikinci hükme hamledilmesinin uygun görülmüş olmasıdır. Buradaki istisna mümkün olan şeyin imkânsızlığa çevrilmemesidir. Yani sonucu muhal olan bir durum/ıstışâb olmamalıdır. Bu çıkarıma göre birinci durumda olduğu üzere hükmün ikinci meselede de sübûtunun caiz/geçerli oluşudur ki yapılan tanım aslında kıyastır. Hükümün transferi meselesi aslında üzerinde düşünüldüğünde bir nevi illetin de bilinmeyene nakledilmesidir. Zira mantiken iki hükümden çıkarılması istenen ortak sonuç aslında delilde de ortaklığa işaret etmektedir. Çünkü hükümden etkilenen şey hariç bilinmeyen bir şeyin ihtimâlinin ortaya çıkması imkânsızlığa kâfi gelmemektedir. Haliyle sonuç olarak bu kabul müessir/etkileyen bilginin yokluğunun takdir edilmesinin tamamen yokluğundan daha tercihe şayan olmasıdır. Müçtehid imamların ittifakına göre tercih edilen ile yapılan amel vaciptir.⁹⁰⁸

İkinci delili üzerinde biraz daha değinmek gerekirse yukarıda zikredilen teyemmüm örneği açıklayıcı bir mâhiyette olacaktır. Örneğin teyemmümü gerektiren suyun bulunmaması hâli bir şekilde ortadan kalktığında eğer ıstışâbı kabul etmeyenlerin yöntemi üzerinde ilerlendiğinde birinci durumda geçerli olan namaz kılma hükmü ikinci durumda yani suyun bulunması halinde ortadan kalkacaktır. Fakat ıstışâbı kabul edenlerin yöntemi üzerinden hadiseye bakılırsa namaz kılma hükmü geçerliliğini koruyacak ve ilk hâl üzere devam etmiş olacaktır. Bu bağlamda

⁹⁰⁷ İbn Şehîd, *Mealimu'd-Din ve Melazu'l-Müctehidin*, s. 233.

⁹⁰⁸ İbn Şehîd, *Mealimu'd-Din ve Melazu'l-Müctehidin*, s. 233-234.

ıstışhâbı savunanların bu görüşüne göre hükmün devamlılığı imkânsızlığına göre daha efdâldir ve daha çok tercih edilen görüştür. Bir nevi sonuç odaklı oluşturulmuş bu fikrin aslında hükmün devamlılığının ıstışhâb ile bağlantısı üzerinden teşekkül etmiş aklî bir çıkarım olduğu söylenebilir. Nitekim akıl ilkesine göre bir şeyin varlığı yokluğundan daha efdâldir.

İstışhâbı kabul edenlerin üçüncü olarak sundukları delil fakih imamların birçok konuda bunu uygulamalarıdır ve uygulamadaki bu gereksinimin farklı konularda bulunmasıdır. Söz gelimi temizlikten ve hükmi pisliğin şüphesinden emin olmak aslında bir anlamda temizliğin var olduğu üzere amel edilmesiyle bağlantılıdır. Aynı şekilde aksi ispatlanana kadar kıyafetteki temizlikten emin olmak yine ıstışhâb bağlamında değerlendirilir. Bu saydığımız mevzuların karşıt hâli de aynı şekilde değerlendirilir. Yani temiz olmayan ve hükmen pis kabul edilmiş bir şey veya elbise aksi ispatlanana kadar ıstışhâb kurallarınca pis kabul edilir. Üstelik bir kişinin uzun süreli olarak kendisinden haber alınamayacak derecedeki kayboluşunun doğurabileceği hukûkî sonuçlar ilk olarak ıstışhâb şekild değerlendirilir ve o kişinin yaşadığına hükmedilir. Çünkü hâliyle kaybolan kişinin bu süre zarfında ölmesi, gerek miras meselesinde gerek nikâh konusunda bir takım sonuçları doğurmaktadır. Fakat burada asıl olan şey o kişinin kaybolmadan evvelki hâlinin aynen devam ediyor olmasıdır. Böylece nikâhının kalıcılığı devam eder ve miras paylaşımı yapılmaz. Sonuç olarak ıstışhâb bakımından kaybolan kişinin her ne kadar ölmüş olabileceği ihtimaller arasında ise de yaşıyor kabul edilir ve o kişiye bağlı olan her hukûkî süreç bu minvâlde değerlendirilir.⁹⁰⁹ Yani meseleye bakıldığında Ehl-i sünnet fıkıhçılarının ıstışhâba bakışı ile bağlantılı bir görüş olduğu göze çarpmaktadır.

Dördüncü ve son olarak delil getirilen mevzu *berâet-i asliyye*⁹¹⁰ olarak adlandırılan kavramı ıstışhâb bağlamında değerlendirilmiştir. Âlimler berâeti “geçerliliği devam eden bir hükümsüzlüğün bu durumu değiştirecek herhangi bir şerî delilin mevcut olmayışı durumunda hüküm olmayışının aynen devam etmesi” olarak tanımlamaktadırlar. Buradaki fark edilecek husus ıstışhâbta devam edilmesine yönelik karar verilen konu, delilleriyle beraber ıstinbat edilmiş bir hükümken berâet-i

⁹⁰⁹ İbn Şehîd, *Mealimu'd-Din ve Melazu'l-Müctehidin*, s. 234.

⁹¹⁰ Bardakoğlu, “*Istishab*”, s. 378.

zimmette aslolan sorumluluk halinin olmayışıdır. Yani kastetmeye çalıştığımız öncesinde de konunun hükümsüzlük üzeri devam etmesidir.⁹¹¹

İbn Şehîd'in aktardığı bu delillere detaylı ve kapsamlı bir şekilde bakıldığında ıstışhâb ve berâet-i zimmet ile alakalı yukarıda bahsetmeye çalıştığımız meselelerin neden kıyas başlığında bahsedildiği anlaşılabilmektedir. Çünkü Şiîlerin genel kanâati kıyası en temel şekliyle başta kabul edilmiş illet ortaklığı sebebiyle hüküm transferi olarak tanımlamalarıdır. Bilindiği gibi asıl olan hükmün illetinin fer' dediğimiz hükme yani gizli veya ortaya çıkmamış meseleye hamledilerek örtük hükmü açığa çıkarma gayreti olarak kabul edilen kıyas Şiîlerin kâhir ekseriyeti tarafından gereksiz bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Daha öncede söylediğimiz gibi onlara göre kıyas başlığı adı altında yapılan işlem müçtehîdin sözde yeni hüküm üretmesi olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu durum Şiîlerin nezdinde itikâdî açıdan mümkün değildir. Çünkü mutlak bir biçimde hükmün kaynağı vahye muhatap olan peygamber ve yine vahyin belirlemesiyle vazifelendirilmiş masum imamlardır. Müçtehîdin görevi ise gerek Hz. Peygamber gerek masum imamlar tarafından vaz' olunan bu meseleleri anlamak ve bu meseleler üzerinden hareket etmektedir. Ayrıca mukâyese edilen meselelerin fer'de oluşu fitrî olarak o meselenin içeriğinde olduğu için müçtehid yeni bir hüküm çıkarmak yerine hali hazırda bulunan hükmü anlayıp ortaya çıkarmakla görevlidir. Yani aklî esaslar temelinde sonuca ulaşma yolu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü akıl, her ne kadar konu ile alakalı bizzat hüküm vermese bile gerek Hz. Peygamber'den gerek tayin edilmiş imamlar tarafından nakledilen hadisler çerçevesinde doğru karara ulaşma kabiliyetindedir. Hakkında nas olmayan konuda bile akıl hayrı ve şerri bilebilecek kapasitededir.

İbn Şehîd'e göre yukarıda zikrettiğimiz dört delil ilk meseleden bu yana Muhakkık tarafından Şeyh Müfîd'den rivayet edilerek anlatılmıştır. Karşı tarafın delilere karşı cevabını nakleden İbn Şehîd, yukarıdaki örnekten hareketle ıstışhâbı kabul etmeyenlerin gâibin nikâhı ve mirası hakkındaki meselesi üzerinden açıklamalarını nakledip, bu kesimin özellikle savunduğu husus hakkındaki gerekli delile bakılması üzerinde durulduğunu aktarmaktadır. Bu mantığa göre eğer hüküm delili gerekli kılsa o zaman kanun mutlak olmaktadır ve nikâh örneğinde olduğu

⁹¹¹ İbn Şehîd, *Mealimu'd-Din ve Melazu'l-Müctehidin*, s. 234.

gibi hükmün devamlılığına karar verilmektedir. Çünkü nikâhta asıl olan akittir ve akit kaybolmadan önce vukû bulmuş yani bu husus kesin bir çözümü de beraberinde gerektirmiştir. Nikâhın aksini gösteren talaka neden olabilecek “*Sen mikro bun tekisin!*”, “*Sen vahşisin!*” gibi laflar talaka sebep teşkil etmez. Bunun yanında eğer söylenen sözden önce nikâhın işlerliği sürdürülüyorsa o zaman delilin sıhhati bakımından geçerliliği yönünde hükmün devamlılığı esastır. Çünkü bu meselenin çözümünde gereklilik nikâhın akit hâli olup akit de esâsen mutlak hüküm gerektirmektedir. Yukarıda söylenmiş olan ifadelerin bu akiti kaldıracı nitelikte olup olmadığı da bilinmemektedir. Böylece gereklilik yönünden hükmün sabit olması yani nikâhın geçerli olur. Bu bağlamda “*gerekli olan şartın kalıcı olması devamlı değildir demek aslında hükmün kalıcılığını düşürecek*” şeklindeki bir yargı doğru kabul edilmemektedir. Çünkü onlara göre birinci meseledeki hükmün varlığı aslında “mutlak” niteliktedir. Hükmün mutlak oluşu kapsayıcılık bakımından kendisi gibi olan veya kendisine benzeyen bütün benzer meselelere şâmil olmasını gerektirecektir.⁹¹²

Doğal olarak ıstışhâbı reddeden grup meseleye illet yönünün değil de hüküm yönünden bakmış ve sonuçta mutlak olarak kabul edilen hükmün benzeri meseleleri kapsayacağı kanâatini taşımıştır. Çünkü onlara göre itham edilen şeyin çözümlenmesini gerektiren akdin oluşması meselesi mukayyet bir vakte bağlı kalmamıştır. Bu nedenle hükmün devamlı oluşunu değil hükmün çözümleyicisinin (hull) gerekliliği yönünde bir görüş sunulmuştur. Yani hükmü kaldıracak herhangi bir sebep oluşana kadar mevcut çözümün kalıcılığı gerekli görülmektedir. Bu bakımdan onlara göre kendilerinden farklı düşünenlerin ıstışhâptan kastettikleri şeyin kendilerinin işaret ettikleri husus ise bu durum delilsiz yapılan bir eylem değildir. Fakat eğer ıstışhâptan kastettikleri bu değilse işte bu duruma karşı çıkmaktadırlar.⁹¹³

Aslında ıstışhâbın kabul edilmemesi konusunda yapılan bu çabanın en nihâyetinde kıyasın reddedilmesi üzerinde şekillendiği bariz bir şekilde belli olmaktadır. Zira ıstışhabı kabul etmeyen kesim sonuçta aynı bağlam üzerinde konuyu değerlendirmiş fakat farklı pencereden meseleye bakmıştır. Hükmün geçerli oluşu bir

⁹¹² İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 234.

⁹¹³ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 234-235.

anlamda mutlak olarak kabul edilmiş ve yukarıda kıyas hakkında dile getirilen yorumların bir benzeri bu meselede de açıklanmaya çalışılmıştır.

İbn Şehîd yapılan bu açıklamayı mantıklı bulmaktadır. Bu nedenle onun bu meselede Şerif Murtaza gibi düşündüğünü belirtmekte fayda vardır. Yani İbn Şehîd, Şerif Murtazâ'nın görüşünü savunduğunu belirterek aslında ıstışâb ile alakalı ilk görüşü savunduğunu ortaya koymaktadır. Teyemmüm örneğinden yola çıkarak verilen örneklerin tartışmadaki konunun anlatılmasında rehberlik niteliği taşıdığını belirten müellifimiz, Şerif Murtazâ'nın delilinin daha isabetli olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda o, şahsi kanâatinin gerek tartışılan münakaşadaki fark edilmeyen/gizli kalmış meseleye olan cevaba işaret etmesi gerek konunun bir kısmına düzeltmeler yapması yönüyle Murtazâ'nın görüşüne daha yakın olduğunu ve Murtaza'nın ıstışab meselesinde itibarı daha fazla hak eden bir düşüncesinin olduğunu savunmuştur.⁹¹⁴

İçtihâd meselesinde “bir konuda bütün gayretini sarfetmek” olarak tanımlayan İbn Şehîd, ıstılâhî açıdan içtihâd “şerî hüküm aracılığıyla zan olan bilginin elde edilmesinde bütün çabayı harcamak” olarak tanımlamaktadır. Burada göze çarpan konu içtihâdın Şeyh Tûsî, Murtazâ veya Müfid gibi değil de Allâme ve Muhakkık'ın anlayışı üzerinden temellendirilmesidir.⁹¹⁵ Bu konuda yakın dönemin etkisi İbn Şehîd üzerinde hissedilebilmektedir. Genelde içtihâd eyleminin şartları üzerinden konuyu tamamlamaya çalışan müellifimiz, konunun felsefî zeminine çok dalmamış artık pratik üzerinde yapılması gereken hususları belirlemeye odaklanmıştır. Taklîd konusunda da benzer açıklamalar yapmış, içtihâd seviyesinde olmayan kimselerin taklîd yapabileceğini savunmuş, fakat kelâmî meselelerde taklîdi câiz görmemiştir.⁹¹⁶

⁹¹⁴ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 235

⁹¹⁵ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, s. 240-241.

⁹¹⁶ İbn Şehîd, *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*, 242-244.

SONUÇ

Şîa, kurumsal açıdan gerek mezhep olması gerek belirli bir kesim tarafından benimsenmiş siyâsi bir ideoloji ve rehber olması yönüyle adından tarih boyunca söz ettirmiştir. Hâla kendine has kabulleriyle gündemden düşmeyen bu dini ve toplumsal kurum özünü ilâhî bir vasıfla bağdaştırdığı imâmet nazariyesi felsefesi üzerine kurmuştur. Aslında bahsettiğimiz bu düşünce sisteminin, biraz daha derinlemesine incelendiğinde İran'ın İslam topraklarına girmeden önceki tanrı-kral din anlayışının bâriz yansıması olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Hz. Ali üzerinde kurulan, onun devlet başkanı ve dînî lider olmasının vahye dayandığını savunan bu anlayışın ne zaman ortaya çıktığı hakkında birçok görüş ortaya atılsa da Şîiliğin, özellikle dört halife dönemi olarak bahsedilen süreç içerisinde yaşanan fitne hareketleriyle başladığı konusundan genel bir görüş birliğinden bahsetmek mümkündür. Fakat Şîa'ya mensup kesimlerin iddialarına göre bu sürecin Hz. Peygamber'in risâlet dönemine hatta kâinatın yaratılışından beri var olduğu yönündedir. Hâsılı terimsel bir tanım yapmak gerekirse Şîa, kıyamete kadar her dönemde inançsal ve toplumsal anlamda Müslümanlar üzerinde bir yol göstericinin olması gerektiğini, Hz. Peygamber'in vefatının ardından bu görevin ilâhî bir buyrukla Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlara verildiğini ve bu mükellefiyetin İslam'a mensup herkes için itikâdî bir mesele olduğunu kabul eden siyâsî, ideolojik ve dînî bir kurumdur.

İmâmet anlayışı, Şîa içerisinde türlü ve çeşitli merhalelerden geçmiştir. Hatta bazı anlayışlar da Hz. Ali'nin peygamber, bazılarında ilah olduğu gibi bir takım aşırılığa kaçmış gulât dediğimiz fikirler/ekoller baş göstermiş olsa da Şîa genel olarak İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye olarak üç ana kola ayrılmıştır. Bu üç ayrımın oluşmasındaki temel sebepler gerek imâmete bakışı, gerek imamların sayısı, gerek bu kabullerin inanç sistemindeki yerinin mâhiyeti gibi meselelerdeki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Konumuzun ana kulvarını oluşturan İmâmiyye'deki akıl ve kıyas anlayışını incelemek için bu konuların bilinmesi elzem bir durum arz etmektedir. Zira içine girdiğimizde tabiri câizse bizleri imâmetle ağırlayan ve imâmetle uğurlayan bir yapı olarak karşılayan Şîa, imâmeti hem imânî (kelam) hem de fikhî açıdan birleştirici bir şekilde işlemiş ve bu kavrama bütünleştirici

bir vasıf izâfe etmiştir. Hatta kelam nazariyesinin fıkha yansıyan mezheb tanımının belki de en önemli örneğini Şîa oluşturmaktadır.

Odaklandığımız mesele açısından bakıldığında İmâmiyye'nin veya fıkıh sistemlerinde ekseri altıncı imam Cafer Sâdık'ın fetvalarından istifade edildiği için adına nispetle Câferiliğin anlayışında on ikinci imam Mehdî Muntazar'ın öncelikle nisbeten kısa süren bir gizlenişe girmesiyle başlamış olan küçük gaybet sürecinde imam ile bizzat bağlantı kurdukları iddia edilen sefirler gündelik meseleler hakkında çözümler bulabilmekteydiler. Halk nezdinde nüfuz sahibi olmaları ve imamın buyruklarını halka iletebilmeleri hasebiyle problemler hakkındaki söylemlerin belli bir itibarı da mevcuttu. Fakat daha sonra dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in kendisinden sonra sefir olamayacağına dair beyânı ve ölümü üzerine günümüze kadar sürecek olan büyük gaybet dönemi başlamış oldu. Yaşanan bu ilmi boşluk bir süre daha imamlardan nakledilen rivâyetlerle doldurulmaya çalışılmış, çözüm bekleyen birçok meseleye yaşanan bu gaybet hâlinin kısa süreceği düşüncesiyle makbul olarak gördükleri haberlerle cevap verilmeye çalışılmıştır. Ahbârîlik olarak da adını verdiğimiz bu zaman dilimi dördüncü sefirin vefatından Şeyh Saduk'a kadar devam etmiştir. Haberin yagâne delil oluşunu esas alan bu düşünce sistemi kelâmî ve fikhî konulara çözüm arayışında yalnızca imamlardan gelen rivâyetlerin esas olduğunu ilke edinmiş, din adına yapılan her türlü ictihâd, kıyası ve aklî uygulamaları din dışı kabul edip bu faaliyetlere şiddetle karşı çıkmıştır. Bu fikir akımının merkezini Kum ve çevresi oluşturmaktaydı.

Bağdat'ta farklı fikirlerin değişik yansımalarıyla harmanlanmasıyla birlikte gelişen düşünce sisteminden Şîa'da nasibini almıştır. Özellikle ilim ve kültür açısından merkezî bir role sahip olan Bağdat, Mu'tezile, Sünnîlik gibi daha birçok farklı akıma ev sahipliği yapmış, bu düşünce sistemlerinin ortak bir mekânda buluşabilmelerine imkân tanımıştır. İşte saydığımız bu ve benzeri bir takım ana sebeplerden dolayı Nevbahtî ailesiyle başlayan ve Şeyh Müfid'in öncüsü olduğu bazı faaliyetlerle akıl delili veya uygulaması dîne sokulmuş, vahyin anlaşılmasında, yorumlanmasında ve hüküm binâ edilmesinde başvurulan başat yöntemlerden birisi hâline getirilmiştir. Açıkçası bu durum biraz da gereklilikten kaynaklanmıştır. Çünkü beklenen mehdînin gelmeyişi, hâlihazırdaki sorunların yığılmasına ve

neticelenememesine sebep olmuş, imamlardan nakledilen rivâyetlerin yetersizliğinin yanında, mensuplarının Sünnî kesimle karışmasıyla birlikte ciddi bir çıkmaza giren mezhep zamanla kan kaybetmeye ve mensuplarını hızlı bir şekilde kaybetmesiyle yok oluşla karşı karşıya kalmıştır.

Şeyh Müfid ile başlayan ve Usûlîlik adı verilen bu hareket kendisini öncelikle kelâm alanında hissettirmiş, özellikle imâmet anlayışı belli bir rasyonaliteye oturtulmaya çalışılmıştır. Daha sonra bu düşünsel aşamaların fıkıh ve usûl alanında da etkili olduğunu görmekteyiz. Şeyh Müfid, Şîa'nın ilk fıkıh usulü çalışması olarak kabul edilebilecek eserinde aklı ön plana almış, aklın sunmuş olduğu zihinsel faaliyetleri belirli bir sistemde ortaya koyan ilk Şîi âlimdir. Doğal olarak onun bu düşünceyi benimsemesinde yetiştiği dönemden itibaren etkilendiği Bağdat Mu'tezîlesi'nin tesirinin olduğu da yadsınamaz bir gerçekliktir. O, aklı esâsen hem yaşadığı bölgenin felsefesini hem de Kum geleneğinden edindiği mirası harmanlamada bir araç olarak kullanmış ve akla dair istifâde boyutunu aklı bir kaynak olmaktan ziyâde araç olarak kabullenmesiyle gerçekleştirmiştir. Yani Müfid'e göre akıl, benimsediği Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi bir müstakil delil değil daha çok bu delilleri anlama ve kavrama noktasında faydalınacak bir yöntem olduğudur. Bir başka söylemle akıl delili, Müfid'e göre yukarıda sıraladığımız aslî delillere ulaşabilmek için üç uygulamadan birisidir. Diğer yöntemler ise lisan ve ahbardır. Fakat Müfid'e göre kişi akledebilmesiyle lisanın ve haberin de anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Yani vahyi esas olarak gören müellifimiz, vahyin mükellefleri için amacına uygun sonuçlar doğurabilmesi adına aklın olmazsa olmaz olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda aklı nazârî ve amelî akıl olarak ikiye ayıran Müfid, Şârî'nin aktarımına ihtiyaç olan aklı amelî akıl olarak tarif etmiştir. Görüşlerine bakıldığında kıyas, içtihad ve rey eşitlemesini kabul eden ve bu üç uygulamaya da şiddetle karşı çıkan müellifimiz, bu uygulamaların geçersizliğini savunmuştur. Fakat dikkatle incelendiğinde ayetlere bakış şekli ve ulaştığı sonuçlar açısından zâhiren savunmasa da kıyası birçok şerî meselenin çözümünde kullanmıştır. Ayrıca Müfid'in zan olarak ifade ettiği kıyas kabul ettiği amelî akıldan farklı bir uygulama değildir. Çünkü Sünnîler nezdinden öncüllerinden birisinin şerî kaynaklı olarak kabul edilen şerî kıyas ile aynı şartları taşıyan amelî akıl bir neticenin farklı görünen veya kavramsallaştırılan hâli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müfid'in ardından talebesi Şerîf Murtazâ ile usûlî düşünce anlayışında farklı ve daha derinleşmiş bir akıl anlayışının oluştuğunu görmek mümkündür. Özellikle Müfid'in aksine Basra Mu'tezîlesi'nden oldukça etkilenen Murtazâ hocası Müfid gibi Ahbârîlikle mücadele etmiş ve haberi temele alan sisteme şiddetle karşı çıkmıştır. Ayrıca hocası Müfid'in geliştirdiği sistemi benimsemesinin yanında onunla da farklılaşan Murtazâ, akla dair verdiği yüksek derecedeki önemle dikkatleri üzerine çekmektedir. O, akli hocası Müfid'in aksine vahyi anlamada bir araç olarak değil vahyin bizzat kaynağı olarak görmüş ve bu nedenle haberle amelî çok daha derin bir şekilde sorgulamasının yanında habere karşı daha aşırı bir tavır sergileyerek onunla amel etmeyi câiz görmemiştir. Hatta öyleki dînî mükellefiyetin başlangıcını Allah'ı bilmek ve akli kullanabilmek olarak tarif eden Murtazâ haberin başlangıçta hiçbir işlevinin olmadığını savunmuştur. Anladığımız kadarıyla Murtazâ, akli bir araz olarak görmesinin yanında insanın kararlarında etkili bir kaynak olarak görmüştür. Bu bağlamda hocasının aksine ıstîshâbı kabul etmemesinin yanında farklı bir bakış açısıyla emredilen lafızdan sadece emrin nehyedilen lafızdan da ancak nehyin çıktığını savunmuştur. Neshe konu olan hükümlerin süresiz olarak addettiği hükümler olduğunu savunan müellifimiz, aklın bu bağlamda tahsîs yetkisinin de olduğunu savunmuş, kıyasın zanna dayandığını kabul ederek ahad haberden farksız olmadığını ve kendisiyle amelin câiz olmadığını savunmuştur. Ancak yaptığı bu ayrımlar dikkatle incelendiğinde genel olarak Murtazâ'nın da usûl anlayışındaki kabullerinde örtük bir kıyasın var olduğunu görmek mümkündür.

Daha sonrasında kronolojik süreçte usûl anlayışında uzun bir süre görüşleri esas alınarak devam eden Şeyh Tûsî karşımıza çıkmaktadır. Hocası Murtazâ'ya nispeten olaylara daha mutedil bir şekilde yaklaşan müellifimiz diğer bir hocası olan Müfid'in yolunu takip etmiştir. Bunların dışında Usûlî anlayışı derli ve toplu bir şekilde bir araya getirmesiyle de adından söz ettiren Tûsî, akli Müfid misali ayrı bir delil olarak zikretmemiş ve vahyi anlamada yardımcı bir araç olarak görmüştür. Ona göre akıl, iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini birbirinden ayıran bir melekedir. Bir anlamda adından bahsetmese de içtîhâddan bahseden ilk Şîî âlimdir. Fakat yine de o seleflerinin bu konudaki fikirlerinden farklı bir yol takip etmemiş ve içtîhâd, kıyas ve rey üçlüsüne şiddetle karşı çıkmış bu tür uygulamaların zandan ibâret birer uygulama olduğunu ve üzerine sistem binâ edilememesi gerektiğini savunmuştur.

Belirli bir süre zarfında Tûsî tarafından oluşturulmuş usûl anlayışı makbul görüldü ve aynen devam ettirildi. Ardından Hile merkezli bir düşünce sistemi Şîî usulünde ciddi anlamda bir çığır açmış ve yaşanan bu zirve olgunluk dönemine kadar devam etmiştir. Süreci tahlil etme ve anlama amacıyla başvurmaya değer gördüğümüz âlim Muhakkık Hıllî olmuştur. Kendisi sıraladığı delillerde aklı da ayrı bir hüccet olarak kabul etmesi ve dördüncü delil olarak sıralaması, müstakil bir başlık hâlinde aklın kısımlarını incelemesiyle dikkatleri üzerine çeken bir usûl anlayışını bizlere sunmuştur. Bir anlamda Tûsî'nin metodunu da sisteminde dâhil ederek ilerleme kaydeden Muhakkık, ıstışâbı şer'î delil olarak kabul etmiştir. Emrin mâna açısından tekrarının gerektirmediğini savunan müellifimiz, aklın esasen eylemlerin şerî açıdan belirlemesinden yetkin olmadığını savunmasının yanında bir takım zarûrî hâllerde zararın izâlesi açısından aklın devreye girmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Muhakkık'ın dönemin özel âlimleri arasında görülmesine sebep olan durum ise içtihad konusu hakkında getirmiş olduğu farklı bakış açısidir. O, içtihadın uygulanışının câiz olduğunu savunmuş, fakat kıyas ile aynı kefeye koyulmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu ayrımın temelini de içtihadın kesinliğe bağlı, kıyasın ise zanna dayalı olmasıyla açıklayarak şerh etmiştir. Neshi de câiz görmüş fakat sadece şerî meselelerde cevâzına hükmetmiştir. Ayrıca ona göre kıyasın meşruluğu illetin içeriğine bağlı olarak değişiklik arz edebilmektedir. Üstelik bunun yanında kıyasın kesin olmayan mevzularda kullanımına da karşı bir tavırla bakmayan Muhakkık, kesin olan hükümlerden tespit edilmesi hâlinde artık bu uygulamanın kıyas olamayacağını savunmuştur. Görüldüğü üzere yavaş yavaş kıyasın ve içtihadın giderek mezhebin içerisine sirayetine şahit olduğumuz bu dönem Şîîliğin, Sünnîlikten oldukça etkilendiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmamızda üzerinde durduğumuz diğer bir âlimimiz Allâme Hıllî'dir. O da bu sistemin önemli bir parçasını oluşturmasının yanında kendisine de zaman zaman eleştiri konusu yapılmış özellikle kıyasa dâir açıklamalarıyla kendisinden söz ettiren bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Istışânı kabul eden tavrının yanında hüsün ve kubuh anlayışında amelî aklı ön plana çıkararak selefî Muhakkık'tan farklılık arz eden Allâme, ahad haberi kabul etmesine rağmen haberi bir delilin aklî şartlarda tenkîd edebilmeye oldukça özen göstermiş, delillerin tamamının naklî olmasının kesinlikle câiz görmemiştir. Kıyasın belli durumlarda meşru olduğunu

belirten Allâme, belli bölümlere ayırdığı kıyasın lafıza bağlı olarak yapılan çıkarıma selefi Müfîd gibi yaklaşmaktadır. Üstelik illetin tadiyesini de nassın şartlarına bağlayan Allâme, kıyasın iki durumda hüccet niteliği taşıdığını savunmaktadır. Bunlardan ilki nassın buna izin vermesi durumunda, ikinci olarak da illetin nassa dayanması ve varlığının ifadesi kesin olarak bilinmesi hâlinde ancak o zaman kıyasın geçerli olabileceğini savunmuştur. Kıyastaki münâsebet ve benzerlik ilkelerine görüşleri boyunca dikkat çeken müellifimiz içtihadı ilk kez Şîî fıkıh usulünde sistemli bir şekilde ortaya koyan ve açıklayan kişi olmakla yerini almıştır.

Son olarak kendisinden bahsettiğimiz müellifimiz daha çok ilk ve olgunlaşma dönemi arası fıkıh usulü anlayışının düzenleyicisi olarak gördüğümüz İbn Şehîd es-Sânî'dir. Kendisinden faydalanmamızda temel amacımız müellifimizin iki dönem arasında bir köprü vazifesi görmesidir. Akıl ve kıyas anlayışında özellikle selefleri Muhakkık ve Allâme anlayışı bir yol çizmesiyle bilinen İbn Şehîd, emrin tekrar içerip içermediği konusuna farklı bir tarzla yaklaşmıştır. Ona göre emir lafzın kendisi itibariyle bir kere veya birden fazla olmasını içermemektedir. Bu gibi hususlar emrin lafzının haricinde ona izâfe edilen sıfatlardır. Nehiyde istenen şeyi bizzat kendisi olarak açıklamış, umumla hareket edilemeyecek bir şartta tahsisî câiz görmüştür. Ahad haberle amel edilmesinin meşru gören müellifimiz, neshi de câiz olduğunu savunmuştur. Kıyasa dair görüşlerinde ise seleflerine nazaran daha bir bağlayıcı olarak ilerleyen müellifimiz, bu konuda Allâme ve Muhakkık arası bir yol takip etmiştir.

Sonuç olarak yukarıda da özetlemeye çalıştığımız üzere ilk dönem Şîî fıkıh usulü anlayışında aklın önemli bir rol üstlenmesi her halükârda kıyasın da benimsenmesini mecburen beraberinde getirmiştir. Zaten çalışmamızda anlatmak istediğimiz ana mesele de budur. Çünkü nihâyetinde akıl, ilkeleri gereği elde ettiği neredeyse bütün bilgileri kıyas yoluyla edinmektedir. Bu durum diğer bir bakışla fitratın getirmiş olduğu bir sistemdir. Ayrıca kıyasın Şîîlerce kabul edilmemesinde Sünnîlere muhalif bir tutum olduğu da bu karşıtlığın sebepleri arasında zikredilebilir. Hâsılı işleyen zaman ve sistem usûl açısından Şîîlerin mecburen kıyasa başvurmalarına neden olmuş ve bu durum bir anlamda onlar için kaçınılmaz bir hâl almıştır. Ayrıca ulaşılan bu bilgilerin ekserisi eserlerin muhtelif kısımlarında dağınık

bir biçimde yer aldığı için araştırmacının arkaplanı tespit edici bir gözlemle yazılanları incelemesi gerektiğini belirtmek isteriz. Bunun yanında eserler belirli bir anlayışın çizgisinde yazıldığı için konulara nesnel yaklaşılması edinilen sonuçların daha sağlıklı olmasına da vesile olacaktır.



KAYNAKÇA

- ABDÜLBAKÎ, M. (2007). *El-Mucem'ul-Mufehres li Elfâz'il Kur'an-ı Kerim*. Kahire: DAR EL-HADITH Publusing and Distributing.
- AHMETOĞLU, Ş. (2010). İslam Mezhepler Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği. *Milel ve Nihal Dergisi*, 7(3), 167-188.
- AKGÜL, Y. (2018). Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(14), 193-222.
- ALİ B. EBİTÂLİB. (1997). *Nehcü'l-Belâğa*. (A. Gölpınarlı, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1949). *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*. (M. El-Siyûrî, & A.-F. El-Hüseynî, Dü) Meşhed(İran): Astana Kûdüs Razavî Matbaa ve Yayım Enstitüsü.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1985). *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib*. Bneid Al-Gar(Kuveyt): Alfin Kütümhanesi Yayınevi.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1986). *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. (A. el-Bakkâl, Dü.) Beyrut: Dâru'l-Ezvâ.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1993). *Kâşifü'l-Fevâid fî Şer'il-Kâvâidi'l-'Akâid*. (Ş. el-Amilî, Dü.) Beyrut: Dâru's-Safvet.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1993). *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*. (E.-H. E.-Ş.-H. El-Armavî, Dü.) Kum(İran): Dar Al-Hijra Basın ve Yayıncılık Şirketi.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (1995). *Minhâcü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*. (M. R.-E. el-Kummî, Dü.) Yârân(İran): El-Muhakkık Yayınevi.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2001). *Tezhîbü Tarîkü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. (M. H.-R. el-Kaşmirî, Dü.) Londra: Stara Yayınları.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2005). *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîretü'l-Kuddûs*. (F. Ramazânî, Dü.) Kum(İran): İmam Sâdık Vakfı.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2009). *Ğâyetü'l-Vusûl ve İzâhü's-Sübûl* (Cilt 1-2). Kum(İran): Mektebetü't-Tevhîd.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2009). *Me'aricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*. Meşhed(İran): Razavî Astana Basım ve Yayın Kurumu.
- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2010). *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (Cilt 1). Kum(İran): El-Beyt Mirasını Canlandırma Vakfı.

- ALLÂME HILLÎ, C.-H.-H. İ.-M. (2012). *Keşfu'l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdi'l-'İtikâd*. (A. Ş. El-Âmilî, Dü.) Kum(İran): İslâmî Yayıncılık Vakfı.
- APAYDIN, H. (2000). İhtiyat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21. İstanbul: TDV Yayınları.
- APAYDIN, Y. (2022). Kıyas. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV Yayınları.
- ARİSTOTALES. (1952). *Organon-5(Topikler)*. (H. R. Atademir, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ARİSTOTALES. (1966). *Orgonon-3(Birinci Analitikler)*. (H. R. Atademir, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ARSLAN, H. (2017). *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi(Şerif El-Murtaza Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- ARSLAN, İ. (2019). Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi. *e-makalat Dergisi*(2), 610-651.
- ATAY, H. (2007). İslam Hukuk Felsefesi: Usul'ül-Fıkh İlmi. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(9), 13-51.
- ATEŞ, S. (1975). İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı. *AÜİFD*, 20(1-4), 147-172.
- ATİK, S. (2017). *Sünniliğin İzinde(Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl)*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- AY, M. (2011). Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 57-76.
- AYDINLI, O. (2005). Mu'tezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmet Anlayışı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), 113-146.
- AYDINLI, Y. (2014). *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- BARDAK, A. (2022). Şeyh Müfid'in en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye Eserindeki İ'tikâdî Görüşleri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(29), 5-31.
- BARDAKOĞLU, A. (1987). Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi. *EÜİFD*(4), 59-75.
- BARDAKOĞLU, A. (2001). Istışhab. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23. İstanbul: TDV Yayınları.
- BARLAK, M. (2016). *Hüsün ve Kubuh(İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- BAYRAM, A. (2022). Sünnî ve Şîî Makâlât Geleneğinde Zeydiyye'nin Tanıtımı: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin Makâlât'ın Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15(1), 100-128.
- BAYRAM, İ. (2017). Zeydiyye Fırkası'nın Mehdîlik Anlayışı. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 353-388.
- BEBEK, A. (2022). Kebire. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV Yayınları.
- BİLMEN, Ö. N. (2016). *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. (A. Kahraman, Dü.) İstanbul: Nizamiye Akademi.
- BOLAY, S. H. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2. İstanbul: TDV Yayınları.
- BOZAN, M. (2008). İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkıhı Üzerindeki Tesirleri. *Marife Dergisi*(3), 49-74.
- BROWN, J. A. (2013). Şia'da Hadis. *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (M. Karagözoğlu, & M. Topgöl, Çev., s. 11-39). içinde İstanbul: Klasik Yayınları.
- BULUT, H. (2005). Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi. *CÜİFD*, 10(1), 175-202.
- BULUT, H. (2013). *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- BULUT, H. İ. (2004). İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı. *CÜİFD*, 8(2), 49-68.
- BULUT, H. İ. (2004). Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı. *İslâmiyât* 8(1), 139-156.
- CESSÂS, E.-R. (1994). *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Cilt 4). (U. C. en-Neşemî, Dü.) Vizerâtü'l-Evfâk ve Şunûni'l-İslâmiyye.
- CEVZİYYE, İ.-K. (2006). *4. Delil Kıyas*. İstanbul: Karınca Yayınları.
- CÜRCÂNÎ, E.-H.-S. e.-Ş.-H. (2021). *Şerhu'l-Mevâkıf* (Cilt 2-3). (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: TYEKBY.
- ÇAYIROĞLU, Y. (2013). Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları. *DÜİFD*, 15(1), 199-243.
- ÇELEBİ, İ. (1999). Hüsün ve Kubuh. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19. İstanbul: TDV Yayınları.

- ÇİFTÇİ, Ş. (2015). Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü "Muaz Hadisi" Örneği. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(11), 55-64.
- ÇUBUKÇU, İ. A. (1964). Mutezile ve Akıl Meselesi. *AÜİFD*, 51-62.
- ÇUHACIOĞLU, A. (2012). *Şia ve İmamet*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- DEBÛSÎ, E. b. (2001). *Takvîmu'l-Edille*. (H. M. el-Meys, Dü.) Beyrut: Dar Al-Kotop Al-İlmiah.
- DEHLEVÎ, A. (2018). *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*. (A. Ünal, Çev.) İstanbul: Mevsimler Kitap.
- DEMİR, A. İ. (2009). İmamiyye Şi'asında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 43-75.
- DEMİRCAN, A. (2016). *H. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- DEMİRER, H. (2021). Erken Dönem Şîa-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 3(1), 75-92.
- DOĞRUYOL, F. (2022). *Hille Medresesinden Şîi Bir Alim Portresi: Muhakkık el-Hillî*. Ankara: Fecr Yayınları.
- DURUSOY, A. (2022). Kıyas. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV Yayınları.
- DÜZGÜN, Ş. A. (Dü.). (2017). *Kelam*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- EBU HANÎFE, N. (2016). *el-Fikh'ul-Ekber*. (H. Yaman, Çev.) İstanbul: Beyan Yayınları.
- ECER, A. V. (1983). Şia ve Doğuşu. *EÜİFD*, 131-142.
- EKİNCİ, A. (2019). Caferî Fıkhnın Doğuşu ve Dönemleri. *İHAD*(33), 523-546.
- EKİNCİ, E. B. (2015). *İslam Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- ELLEK, H. (2015). İmâmiyye Şiası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci. *DÜİFD*, 17(1), 131-163.
- EMİROĞLU, İ. (2015). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- ERDOĞAN, M. (2017). *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- ERGÜVEN, N. (2004). Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şîi Caferîler'deki Akl'ın Mukayesesi. *(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Elazığ.

- ESEN, M. (2011). Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi. *AÜİFD*, 52(2), 85-96.
- FETTAH, İ. A. (2012). *Velâyet-i Fakih Teorisi*. (S. Bahcivan, Çev.) Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1984). *İmâmiyye Şiası*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1988). Abdullah b. Muaviye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1988). Abdullah b. Sebe. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1994). Ebû Mansur el-İclî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10. İstanbul: TDV Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (2014). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İLVAK Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. A.-T. (1994). *el-Mustasfâ* (Cilt 1). (Y. Apaydın, Çev.) Kayseri: Rey Yayıncılık.
- GAZZÂLÎ, E. A.-T. (2013). *Mi'yâru'l-İlim*. (A. Durusoy, & H. Hacak, Çev.) İstanbul: TYEKBY.
- GAZZÂLÎ, E. A.-T. (2023). *Mihakkü'n-Nazar*. www.al-mostafa.com. adresinden alınmıştır
- GÖKALP, Y. (2013). Zeydiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44. İstanbul: TDV Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (2021). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- GÜL, R. E. (2016). *Şia Tefsirinde Hadis Kullanımı El-Ayyâşî Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- GÜL, S. (2015). Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlîli. *IÜİFD*(6), 182-208.
- GÜLVERDİ, S. (2020). Şiiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler. *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi*(2), 61-88.
- GÜNEŞ, K. (2015). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları.
- HAKYEMEZ, C. (2008). On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı. *Marife Dergisi*(3), 9-25.

- HALLAF, A. (2006). *İlk Dönem İslam Hukuk-Yasam, Yürütme ve Yargı*. (A. Timurtaş, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- HANBELÎ, Ş. (2016). *Muhtasar Fıkıh Usûlü*. (M. Yıldırım, Çev.) İzmir: Tibyan Yayıncılık.
- HASAN ONAT, S. K. (2016). *İslam Mezhepler Tarihi*. Ankara: Garafiker Yayınları.
- HASANOVA AYDIN, S. (2021). H. 5. Asır Câferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli. *Yakın Doğu Üni. İslam Teknikleri Merkezi Dergisi*, 7(1), 141-172.
- HASANOVA, S. (1999). Hicrî 5-6. Asır Câferî Usûl Alimlerine Göre Delîl Anlayışı. (*Basılmamaış Yüksek Lisans Tezi*). Ankara.
- HİNN, S. (1993). *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*. (H. Ünal, Çev.) Kayseri: Rey Yayıncılık.
- İBN HAZM, E. e.-E.-K. (2016). *Usul-i Din(Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)*. (İ. Aydın, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- İBN SÎNÂ, E.-H. (2013). *Mantiğa Giriş(Medhal)*. (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İBN ŞEHÎD SÂNÎ, Z.-C.-Â. (2014). *Meâlimüd-Dîn ve Melâzu'l-Müctehidîn*. Beyrut: The Arabic History Publishing and Distributing.
- İLHAN, A. (1992). Bâtiniyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5. İstanbul: TDV Yayınları.
- İLHAN, A. (2020). Şeyh Müfid. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31. Ankara: TDV Yayınları.
- İLHAN, A. (1996). Şiilik ve Ana Prensipleri. *ERDEM*, 8(23), 375-396.
- İSFAHÂNÎ, E.-K.-M. E.-R. (2020). *el-Müfredât*. (A. Güneş, & M. Yolcu, Çev.) İstanbul: Çınar Yayınları.
- İZMİRLİ, İ. H. (2013). *Yeni İlmi Kelam*. (S. Hizmetli, Dü.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, E.-H.-H. (2003). *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*. (Y. Macit, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, E.-H.-H. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Cilt 2). (İ. Çelebi, Çev.) İstanbul: TYEKBY.
- KAHİRE ARAP DİL KURUMU. (1992). *El-Mecmu'ul-Vâsit*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- KAHVECİ, N. (2005). Şia-Mutezile Gaybet Tartışması(Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza). *AÜİFD*, 46(2), 153-166.
- KARAMAN, H. (1993). Caferiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV Yayınları.
- KARAMAN, H. (1993). Ca'feriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV Yayınları.
- KARAMAN, H. (1993). Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller. *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 320-355.
- KARAMAN, H. (2015). *İslâm Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- KARTALOĞLU, H. (2011). İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği. *SÜİFD*, 13(24), 193-216.
- KARTALOĞLU, H. (2015). Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı. *SÜİFD*, 15(31), 45-59.
- KAYA, İ. (2017). *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*. İstanbul: Nida(Elvan) Yayıncılık.
- KAZANÇ, F. K. (2007). *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- KİNDÎ, E.-S. (2002). *Felsefî Risaleler*. (M. Ay, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- KOCA, F. (2003). Mefhum. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28. Ankara: TDV Yayınları.
- KOLHBERG, E. (2015). Zeydiyye'nin Sahabe Hakkındaki Bazı Görüşleri. *Şia'nın Hadis Anlayışları Üzerine İncelemeler* (M. Karagözoğlu, & M. Topgül, Çev., s. 177-188). içinde İstanbul: Klasik Yayınları.
- KORKMAZ, Ö. (2020). Şiî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri. *Eski Yeni Dergisi*(42), 909-925.
- KORKMAZ, S. (2015). *Şia'nın Oluşumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KORKMAZ, S. (2015). *Şia'nın Oluşumu*(Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi). İstanbul: İz Yayıncılık.
- KORKMAZGÖZ, R. (2018). Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma. *Kader Dergisi*, 16(2), 264-293.

- KORKMAZGÖZ, R. (2018). Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhîd İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma. *OMUİFD*(45), 291-327.
- KÖKSAL, A. C. (2011). Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı. *MÜİFD*, 40(1), 5-44.
- KUTLUAY, İ. (2020). *Şîa'da Hadis Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- KUZUDİŞLİ, B. (2017). *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klâsik Yayınları.
- MACÎT, Y. (2000). Mutezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı. (*Basılmamış Doktora Tezi*). Kayseri.
- MACÎT, Y. (2013). Akıl Delilini Fıkıh Usulcülerinin Farklı Anlamalarda Kullanmaları Üstüne. *Hikmet Yurdu*, 6(12), 119-131.
- MÂTURÎDÎ, E. e.-S. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd*. (B. Topaloğlu, Dü.) İstanbul: İsam Yayınları.
- MÂVERDÎ, E.-H.-B. (2018). *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. (E. Urcan, Çev.) İstanbul: Harf Yayınevi.
- MÂVERDÎ, E.-H.-B. (2020). *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. (H. Zavalı, Çev.) İstanbul: Tahlil Yayınları.
- McDERMOTT, M. (2008). Al-Mufîd's Concept of Kalam: A Comprative Approach. *FALSAFEH*, 36(3), 103-111.
- MEHMESÂNÎ, S. R. (2009). *İslâm Hukuk Felsefesi*. (Y. Çolak, İ. Paçacı, D. Aygün, M. Baş, & Ö. Gülden, Çev.) Ankara: TDV Yayınları.
- MUHAKKİK HILLÎ, E.-K.-H. Z. (1969). *Şerâi'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm* (Cilt 1). (M. T. el-Hakîm, Dü.) Necef-i Eşref (Irak): Necef-i Eşref Uygulamalı Sanatlar Yayınevi.
- MUHAKKİK HILLÎ, E.-K.-H. Z. (2023). *el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar* (Cilt 1). alfeker.net.
- MUHAKKİK HILLÎ, E.-K.-H. Z.-H. (2000). *Meâricü'l-Usûl*. (M. H. Rızavî, Dü.) Kum (İran): Müesseset'ü-Âli Beyt.
- MUHAMMED EBU ZEHRA. (1992). *İmam Cafer Sadık*. (İ. Tüfekçi, Çev.) İstanbul: Şafak Yayınları.
- MUHAMMED EBU ZEHRA. (2014). *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usulü*. (A. Şener, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

- MUHAMMED EBU ZEHRA. (2014). *İslâm'da Siyâsî, İtikâdî ve Fıkîhî Mezhepler Tarihi*. (A. Şener, H. Karakaya, & K. Aytekin, Çev.) İstanbul: Hisar Yayınevi.
- MUHÂSİBÎ, E.-H.-A. (2006). *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*. (V. Akdoğan, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- MUSEVÎ, M. (2017). *Şia'da İç Çatışma*. (A. Ünalın, Çev.) İstanbul: Mevsimler Kitap.
- MUTAHHARÎ, M. (1996). *Kur'anî Araştırmalar* (Cilt 1). (C. Bayar, Çev.) İstanbul: Tûba Yayınları.
- MUTAHHARÎ, M. (2000). *İslam ve Değişim(Zamanın Gerekleri)*. (B. Dağ, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.
- MUTAHHARÎ, M. (2020). *İslâmî İlimlere Giriş -3- Fıkıh Usûlü ve Fıkıh*. (N. Korkmaz, Çev.) İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- ONAT, H. (1989, Temmuz). Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 122-138.
- ONAT, H. (1997). Hattâbiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16. İstanbul: TDV Yayınları.
- ONAT, H. (1997). Şiiliğin Doğuşu Meselesi(Birinci Hicrî Asır). *AÜİFD*, 26, 79-117.
- ONAT, H., & KUTLU, S. (Dü). (2016). *İslam Mezhepler Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖZ, M. (1996). Galiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (1998). Hişâm b. Hakem. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (1998). İbnü'l-Mutahhar Hillî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2000). İmâmiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2001). İsmâiliyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2003). Mehdi el-Muntazar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28. Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2010). Şehîd-i Sâni. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38. İstanbul: TDV Yayınları.

- ÖZ, M. (2010). Şerîf El-Murtazâ. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2010). Şia. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39, 121-122. Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2012). Ebû Ca'fer Tûsî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2012). Usûliyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2012). Vasi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41. Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2020). Mukanna' El-Horosânî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31. Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZ, M. (2022). Keysâniyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZ, Ş. (2008). Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler. 1(2), 29-47.
- ÖZTÜRK, M. (2015). *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2006). Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya Nispet Edilen Mushafların Mahiyeti. *ÇÜİFD*, 6(2), 70-93.
- PEZDEVÎ, S.-İ.-Y. e.-H. (1980). *Usûli'd-Dîn(Ehl-i Sünnet Akâidi)*. (Ş. Gölcük, Çev.) İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- PEZDEVÎ, S.-İ.-Y. e.-H. (2023). *Usûlu'l-Pezdevî(Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*. literatür.gen.tr. adresinden alınmıştır
- QULİYEV, İ. (2019). Fiqh Elminin Metodoligiyası ve Hədisşünaslıqla Olan Əlaqəsi(Şiə Məzhəbi Kontekstində). *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(3), 1786-1801.
- SADR, M. (1978). *Durûsun fî 'İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî ve Mısri(Kahire).
- SÂLİMÎ, E. (2016). *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*. (Ö. Türkmen, Dü.) Ankara: TDV Yayınları.
- SEAILLES, P. J.-G. (1978). *Metâlib ve Mezâhib*. (E. H. Yazır, Çev.) İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- SEMÂHİCÎ, A. (2013). İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar. (İ. Kutluay, Dü.) *Şırnak Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 137-153.

- SERAHSÎ, E.-e. (2020). *Usûlü's-Serahsî* (Cilt 2). (A. Kılıçkaya, Çev.) Ankara: İ'tisam Yayınları.
- SEVGİLİ, M. M. (2018). Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dair Tatışmalar-"Muâz Hadisi Özelinde-". *SÜİFD*, 20(37), 226-240.
- ŞAFİÎ, M. (2017). *er-Risâle*. (A. Şener, & İ. Çalışkan, Çev.) Ankara: TDV Yayınları.
- ŞAHİN, H. (2013). Şerif El-Murtezâ'nın "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi. *GÜİFD*, 2(3), 317-328.
- ŞEHRİSTÂNÎ, E.-F. T. (2016). *Milel ve Nihal(İslam Kelamı ve Mezhepleri)*. (M. Öz, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- ŞEN, Z. (2013). *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- ŞENER, A. (2001). İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi. İ. Acar (Dü.) içinde, *Makaleler, Tebliğler ve Diğer Yazılar* (s. 131-142). İzmir: İLVAK Yayınları.
- ŞENER, A. (2001). İslam Hukukunda Re'y ve İctihad. İ. Acar (Dü.) içinde, *Makaleler, Tebliğler ve Diğer Yazılar* (s. 75-84). İzmir: İLVAK Yayınları.
- ŞENER, A. (2014). *İslam Hukukuna Giriş*. İzmir: İzmir İLVAK.
- ŞERİATÎ, A. (2019). *Şia*. (H. Kırılancı, Çev.) Ankara: Fecr Yayınevi.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (1978). *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa* (Cilt 1-2). İran: Kutsal Razavî İslam Araştırmaları Merkezi.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (1998). *el-Muknî fî'l-Ğaybe*. (S. M. el-Hakîm, Dü.) Beyrut: Âl-i Beyt Mirasını Canlandırma Vakfı Yayınları.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (1998). *Şerh-u Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel*. (Y. E.-C. El-Mereğî, Dü.) Kum(İran): Dar Al-Aswa Basım ve Yayıncılık.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (2019). *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm* (Cilt 1-2). (H. el-Beyâtî, M. el-Derâyitî, H. en-Necfiyyî, C. Behşâyeşî, & S. Tabatabâî, Dü) Astana: Astana Kursal Razavî Basım ve Yayıncılık.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (2019). *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a* (Cilt 2). (S. A.-R. El-Madadî, Dü.) Astana: Astana Kutsal Razavî Basım ve Yayıncılık.
- ŞERİF MURTAZÂ, A.-h.-K.-H. b.-A. (2020). *er-Resâil ve'l-Mesâil* (Cilt 2,5). (H. el-Beyâtî, H. en-Necfiyyî, H.-A. el-Celfâî, & M. ed-Derâyitî, Dü) Astana: Astana Kutsal Razavî Basım ve Yayıncılık.

- ŞEYH MÜFÎD, E.-N. b.-U.-B. (1992). *Evâ'ilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhibi'l-Muhtarât*. (Ş. İ. el-Ensârî, Dü.) Mehr(İran): 1000. Anniversary International Congresses of (SHEIKH MOFEED).
- ŞEYH MÜFÎD, E.-N. e.-U. (1992). *en-Nüketü'l-İtikâdiyye*. (R. el-Muhtârî, Dü.) Mehr(İran): 1000. Anniversary International Congresses of (SHEIKH MOFEED).
- ŞEYH MÜFÎD, E.-N. e.-U. (2019). *el-İrşâd(On İki İmamın Hayatı)*. (D. Duman, Çev.) İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları.
- ŞEYH MÜFÎD, E.-N. M.-U.-B. (1992). *el-'Akl fî Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Alemiyye.
- ŞEYH MÜFÎD, E.-N. U. (1992). *el-Mesâilü'l-'Aşer fî'l-Ğaybe*. (Ş. F. el-Hassûn, Dü.) Mehr(İran): 1000. Anniversary International Congresses of (SHEIKH MOFEED).
- ŞEYH MÜFÎD, M. A.-U. (1992). *et-Tezkîre bi-Usûli'l-Fıkh*. (Ş. M. Necif, Dü.) Mehr(İran): 1000. Anniversary International Congresses of (SHEIKH MOFEED).
- ŞEYH SADUK, E.-H. B.-K. (1991). *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. (H. el-Âlâmî, Dü.) Beyrut: El-Âlâmî Yayınlar Vakfı.
- ŞEYH TÛSÎ, E. C.-H. (1967). *Telhîsü's-Şâfi* (Cilt 1-2). (S. H. Bahru'l-'Ulûm, Dü.) Kum(İran): el-Muhibbin Yayıncılık Vakfı.
- ŞEYH TÛSÎ, E.-H. (1974). *et-Temhîdü'l-Usûl fî 'İlmi'l-Kelâm*. (K. İ. Merkezi, Dü.) Kum(İran): Râid Yayınları.
- ŞEYH TÛSÎ, E.-H. (1993). *er-Resâilü'l-'Aşer*. Kum(İran): Müessesetu'n-Neşri'l-İslâm.
- ŞEYH TÛSÎ, E.-H. (1996). *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh* (Cilt 1-2). (M. R.-E. el-Kummî, Dü.) Kum(İran).
- ŞEYH TÛSÎ, E.-H. (2009). *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ale'l-'İbâd*. (S. M. el-Musevî, Dü.) Kum(İran).
- TAFTAZÂNÎ, M. E.-V.-G. (1980). *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*. (Ş. Gölcük, Çev.) İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- TAHİROVA, A. (1999). *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Ankara.

- TANIŞ, İ. (2023). İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 16(1), 329-355.
- TARİK, R. (2019). Sünni ve Şii İslam: Modern Çatışmanın Tarihsel Bağlamı. *Bitlis İslamiyet Dergisi*, 1(19), 73-76.
- TATAR, B. (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- TEKİNEŞ, A. (2001). İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar. *DÎVÂN*(1), 199-214.
- TOK, F. (2017). *İmam Azam Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: KURAMER.
- TOKTAŞ, F. (2018). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- TOPALOĞLU, B., & ÇELEBİ, İ. (2017). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları.
- TOPALOĞLU, F. (2019). Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamete Etkisi. *PÜİFD*(6), 72-81.
- UÇAR, K. (2007). *Şia Alimleri Biyografisi* (Cilt 1). Berlin: Alulbeyt Yayınları(Almanya).
- USTAOSMANOĞLU, M. Ş. (2019). *İslam'da Mezhepler ve Düşünce Tarihi*. İstanbul.
- UYAR, M. (1998). Muhakkık Hillî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV Yayınları.
- UYAR, M. (1999). Şii Siyasi Düşüncenin Şekillenmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2(5), 299-315.
- UYAR, M. (2000). *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları.
- UYAR, M. (2004). *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ÜZÜM, İ. (2007). Nusayrîlik. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 33. İstanbul: TDV Yayınları.
- YAMAN, A., & ÇALIŞ, H. (2015). *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV.
- YAVUZ, Y. Ş. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2. İstanbul: TDV Yayınları.
- YAVUZ, Y. Ş. (1993). Hişâm b. Sâlim. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV Yayınları.

- YAVUZ, Y. Ş. (2006). Müşebbihe. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35. İstanbul: TDV Yayınları.
- YILDIZ, H. D. (1994). Ebû Müslim-i Horosânî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10. İstanbul: TDV Yayınları.
- YURDAGÜR, M. (1988). Ahbâriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV Yayınları.
- YURDAGÜR, M. (1997). Haşviyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16. İstanbul: TDV Yayınları.
- YÜCEL, F. (2019). Zeydî Usul-i Fıkıh Literatürü. *İHAD*, 33, 597-623.
- YÜKSEL, E. (2012). *Mâturîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- ZAHİR, İ. İ. (2020). *Şia ve Sünnet*. (M. Yücel, Çev.) İstanbul: Küresel Kitap.
- ZEYD B. ALİ, E.-H. Z.-H.-A.-H.-K. (2021). *El-Mecmu'ul-Fıkh*. (C. Zeydanlı, & A. Bakkar, Çev.) İstanbul.
- ZUHAYLÎ, V. (2019). *Fıkıh Usûlü*. (A. Efe, Çev.) İstanbul: Risale Yayınları.