



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

**CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNDE  
MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜNÜN DELİL ANLAYIŞI**

**DOKTORA TEZİ**

**Seracettin ERAYDIN**

**BURSA-2023**



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

**CA'FERÎ FIKİH USÛLÜNDE  
MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜNÜN DELİL ANLAYIŞI**

**DOKTORA TEZİ**

**Seracettin ERAYDIN**

**DANIŞMAN**

**Doç. Dr. Eren GÜNDÜZ**

**BURSA-2023**

## TEZ ONAY SAYFASI

**T.C.**  
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 711823035 numaralı Seracettin ERAYDIN'ın hazırladığı “CA‘FERÎ FIKİH USÛLÜNDE MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜNÜN DELİL ANLAYIŞI” konulu DOKTORA çalışması ile ilgili tez savunma sınavı ...../...../..... günü .....-..... saatleri arasında yapılmıştır. Sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)  
Doç. Dr. Eren GÜNDÜZ  
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye  
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR  
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye  
Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL  
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye  
Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI  
Marmara Üniversitesi

Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin ERGÜVEN  
Mersin Üniversitesi

...../...../2023



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 07/03/2023

Tez Başlığı / Konusu: Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 235 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

**Adı Soyadı:** Seracettin ERAYDIN

**Öğrenci No:** 711823035

**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Programı:** İslam Hukuku

**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

**Danışman**  
**Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ**  
**07.03.2021**

\* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum "*Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı*" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

...../...../2023

**Adı Soyadı:** Seracettin ERAYDIN

**Öğrenci No:** 711823035

**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Programı:** İslam Hukuku

**Tezin Türü :** Doktora

## ÖZET

|                  |                             |
|------------------|-----------------------------|
| Yazar adı soyadı | : Seracettin ERAYDIN        |
| Üniversite       | : Bursa Uludağ Üniversitesi |
| Enstitü          | : Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Anabilim dalı    | : Temel İslam Bilimleri     |
| Bilim dalı       | : İslam Hukuku              |
| Tezin niteliği   | : Doktora                   |
| Mezuniyet tarihi | : .../.../2023              |
| Tez danışmanı    | : Doç. Dr. Eren GÜNDÜZ      |

### CA'FERÎ FIKIH USÛLÜNDE MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜNÜN DELİL ANLAYIŞI

Bu çalışma Ca'ferî fıkıh usûlünde Murtazâ el-Ensârî ekolünün delil anlayışını konu edinmektedir. Ekolün kurucusu olan Şeyh Murtazâ el-Ensârî (öl. 1281/1864), kendisinden bir önceki nesil âlimlerinin çabalarına da dayanarak Ca'ferî fıkıh usûlünü ana karakterine bağlı kalmak suretiyle yeniden yapılandırmıştır. Ensârî'nin usûlü yeniden yapılandırma çabasının en yoğun ve görünür olduğu alan ise deliller bahsidir. Mükellefin psikolojik durumunu esas alarak ulaştığı bilgi değeri açısından delilleri hiyerarşik bir düzenlemeye tabi tutan Ensârî mantık ve felsefe kökenli terminolojiyi kullanarak bu alanda metot, kavramlar, teoriler ve meseleler düzeyinde bir dönüştürme sağlamış ve adeta klasik ile modern dönem arasında bir köprü görevi görmüştür. Onun deliller bahsi başta olmak üzere usûl ilmine dair ortaya koyduğu sağlam temeller, yine onun merci'-i mutlak olma avantajını kullanarak oluşturduğu ilmî ortamda yetişen müctehidler tarafından ana hatlarıyla benimsenmiş ve yeni katkılarla güçlendirilerek mezhebin hâkim usûl anlayışı konumuna yerleşmiştir.

Tarihte ve günümüzde ciddi bir Müslüman kitlenin ameli mezhebi olan ve halen İran İslam Cumhuriyeti Devleti'nde hukukun dayanağını teşkil eden Ca'ferî mezhebinin hâkim usûl anlayışını temsil eden Ensârî ekolünün ana hatlarıyla ilmî çevreler tarafından bilinmesi ve fıkıh usûlü ilminin merkezinde yer alan deliller hakkındaki yaklaşımlarının anlaşılması gerektiği düşüncesiyle yola çıkan çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları ortaya konulmuştur. Birinci bölümde ekolün bağlı olduğu Ca'ferî fıkıh ve söz konusu fıkıhın dayandığı usûl ilmi genel hatlarıyla ortaya konulmuş, ardından Ensârî ekolü ve usûl anlayışı hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde Ensârî ekolünün delil anlayışının temelinde yer alan epistemolojik zemin irdelenmiştir. Üçüncü bölümde ise ekolün yeni bir epistemolojik zemine oturduğu deliller hiyerarşisi izlenerek onun her bir

delil hakkındaki yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Sonuç bölümünde ise Ensârî başta olmak üzere ekol âlimlerinin, devraldıkları ilmî mirastan faydalanarak aklî ilkeler temelinde, yeni kavramlar, yeni meseleler ve yeni bir sistematikle Ca‘ferî mezebine özgün bir delil anlayışı ortaya koydukları, bu minvalde tahkîk yöntemi ile devraldıkları gelenekle hesaplaşarak daha önce yaygın olarak kabul edilen bazı delilleri yeniden temellendirdikleri, icmâ ve şöhret gibi özellikle fûru‘-i fıkhîta önemli bir boyutta işlevsel olan bazı delillerin hüccet olamayacağına hükmettikleri, akıl delilini hem şer‘î hüküm istinbâtı noktasında hem de bazı delilleri ispat noktasında daha önce olmadığı kadar işlevsel hale getirdikleri, usûl-i amelîyyeyi sistemleştirerek müctehidin konumunu güçlendirip fıkhî geniş bir alan açtıkları ve bütün bunları yaparken de mezhebin ana karakterine bağlı kaldıkları kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ca‘ferî Usûlü, Ensârî, Delil, Usûl-i Ameliyye.

## ABSTRACT

Name & surname : Seracettin Eraydın  
University : Bursa Uludağ University  
Institute : Institute of Social Sciences  
Field : İslamic Sciences  
Subfield : İslamic Law  
Degree awarded : *PhD.*  
Date of degree awarded : .../.../2023  
Supervisor : Assoc. Prof. Eren Gündüz

### EVIDENCE MENTALITY OF THE MURTAĐĀ AL-ANŞĀRĪ SCHOOL IN JA'FARI UŞŪL AL-FIQH

This study deals with the mentality of evidence of al-Ansari School in the Ja'fari uşŭl al-fiqh. Murtađā (Murtazā) b. Muḥammad Amīn al-Anşārī (d. 1281/1864), the founder of the school, restructured the Ja'fari fiqh method by adhering to its main character, based on the efforts of the scholars of the previous generation. The most intense and visible area of Ansari's effort to reconstruct the method is the issue of evidence. Ensârî has subjected the evidence with reference to the hierarchical arrangement in terms of the information value it has reached based on the psychological state of mukallaf (religiously responsible or accountable). By using the logic and philosophy-based terminology, it has provided a transformation in the level of methods, concepts, theories and issues in the subject of evidence. In this context, it has almost acted as a bridge between the classical and the modern period. The strong basis that it constituted for the science of methodology, particularly the evidence, were adopted by mujtahids who grew up in the scientific environment created by himself using the advantage of marja al-mutlaq (being absolute authority), and by being strengthened with new contributions, it became the common method mentality of the sect.

The Ja'fari sect is the practical sect of a considerable Muslim mass in history and today, and still constitutes the basis of law in the Islamic Republic of Iran. For this reason, it is important to know the Ansari school which is represented its dominant method mentality by its scientific circles, and to understand its approaches about the evidence that is at the center of the science of fiqh. Based on this idea, our study titled "The Evidence Understanding of al-Ansari School in the Ja'fari Fiqh Method" consists of the introduction, three chapters and the conclusion. In the introduction, the importance, purpose, method and sources of the research are presented. In the first chapter, the Ja'fari fiqh which the school is affiliated and the methodology of science which fiqh is based are presented in general terms, and then introductory information on the al-Anşārī school and its mentality of method is given. In the second chapter, the epistemological ground, which is the basis of the mentality of evidence of the al-Anşārī school is examined. In the third chapter, the hierarchy of evidence that the school has placed on the epistemological basis has been followed, and its approaches on each evidence have been emphasized. In



the conclusion chapter, the following conclusions were reached: Scholars of the school, especially the Ansari, benefited from the scientific heritage which they had inherited, and on the basis of rational principles, new concepts, new issues and a new systematic mentality of evidence that is unique to the Ja'fari sect. In this way, they settled down with the tradition they inherited with the method of investigation and re-founded some evidences that were widely accepted before. They have ruled that some evidence, such as ijma and fame, which are functional to a significant extent especially in the fiqh of furu', cannot be evidence. They have functionalized the evidence of reason more functional than before, both at the point of deduction of the Shari'ah judgment and at the point of proving some evidence. They have strengthened the position of the mujtahid by systematizing the usul al-amaliyya (practice principles) and have opened a wide area for fiqh. While doing all this, they adhered to the main character of the sect.

**Keywords:** Islamic Law, Ja'fari Uşul, Anşārī, Evidence, uşul 'amaliyah.

## ÖNSÖZ

Mezhepler, sahip oldukları çeşitli ön kabul, varsayım ve yöntemlere bağlı olarak dinin farklı okumalarını temsil etmektedirler. Bu yönüyle mezhepler her ne kadar temelde dini metinlere dayansalar da dinin özünden farklı olarak tarihsel süreç içerisinde birçok âlimin katkılarıyla oluşup gelişmektedirler. Bu minvalde İsnâaşeriyye/İmâmiyye Şîası'nın amelî mezhebinin adı olan *Ca'feriyye*'nin fıkıh ve usûl anlayışı da mensupları tarafından bağlı oldukları inançsal ve düşünsel kabullerle uyum içinde oluşturulmuş ve geliştirilmiştir. Nitekim imâmlar döneminden itibaren furû' fikhî belirginleşmeye başlayan mezhebin rivâyetler şeklinde aktarılan usûlü de imamlardan sonraki bir-bir buçuk asırda tesis edilmiştir. Neticede Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) sistemleştirdiği mezhep fıkıh ve usûlü Muhakkık el-Hillî (öl. 676/1277) ve Allâme el-Hillî (öl. 726/1325) gibi âlimlerin rasyonel düşünceye dayalı çalışmaları neticesinde olgunlaşmış, Murtazâ el-Ensârî'nin (öl. 1281/1864) kendisinden bir önceki neslin çabalarına dayanarak ortaya koyduğu ve onu takip edenlerin katkılarıyla bir ekole dönüşen yeni bir anlayışla da derinleşip tamamlanmıştır.

Ensârî ekolünün son merhalesini ve hakîm anlayışını temsil ettiği *Ca'ferî* fikhını derinleştirme ve tamamlama adına ortaya koyduğu katkılar hem usûl hem de furû' konularını kapsasa da deliller bahsi başta olmak üzere mezhep usûlünü farklı bir üslup, içerik ve dil çerçevesinde ele alıp yeniden yapılandırması, ekolü mezhep tarihi içinde ön plana çıkarıp onu hâkim anlayış konumuna getiren en güçlü yönüdür.

İslam hukuk tarihi açısından ciddi bir öneme sahip olan ve günümüzde de hem fertler hem de devlet bazında uygulanması itibarıyla yaşayan mezhepler arasında bulunan *Ca'ferî* mezhebinin temelinde yer alan usûl anlayışının bilinmesi söz konusu mezhebe mensup Müslümanların amelî davranışlarını anlama ve anlamlandırma adına önem arz etmektedir. Bu çalışma da *Ca'ferî* usûlüne son şeklini ve özgün karakterini verdiği kabul edilen ve ona hâkim konumda bulunan Ensârî ekolünün usûlün merkezinde yer alan deliller hakkındaki anlayışını ortaya koymak için hazırlanmıştır.

Çalışmada bir taraftan ekolün bir bütün olarak mezhep tarihi ve genel fıkıh ve fıkıh usûlü anlayışı içindeki yerini tespit edip göstermek adına mezhep ve ekol hakkında genel bilgiler sunmak, klasik ve modern birçok esere başvurmayı gerektirmiş, diğer

tarafından ekolün delil anlayışını ortaya koyup incelemek ona ait çok geniş bir literatürü incelemeyi beraberinde getirmiştir. Ayrıca gerek mezhebin kendisine özgün kavramları gerekse ekolün geliştirdiği kavramların anlaşılması, yine ekolün felsefî ve mantıkî bir formatta ortaya koydukları ifadelerin çözülmesi ve tahkîk yöntemini kullanmaları sebebiyle yer verdikleri geniş tartışmalar arasında hem meselenin özünü yakalamak hem de ekolün mesele hakkındaki görüşünü tespit edip akademik bir üslup ve anlaşılır bir dille sunmak ciddi bir çaba gerektirmiştir. Bütün bunlarla birlikte delil konusunun arka planı geniş bir mesele olması, çok geniş bir sahayı kapsamaması ve kendi içinde birçok ayrıntılara sahip olması dikkatli ve titiz bir çalışma gerektirmiştir.

Çalışma boyunca yönlendirme ve yardımlarını eksik etmeyen çok değerli danışman hocam Doç. Dr. Eren GÜNDÜZ ve (ilk danışman hocam) Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI'ya, yine destek ve rehberliklerini esirgemeyen tez izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR ve Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL hocalarım; önemli bazı tespit ve önerileriyle tezin tashihine katkıda bulunan tez jüri üyesi Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin ERGÜVEN hocama, çalışmanın konusunu belirlemede ve çalışmada esas alınacak eserlerin seçiminde aydınlatıcı bilgileriyle destek veren İran Kum Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi hocalarından Doç. Dr. Abdullah Umîdî Ferd'e, aynı şekilde çalıştığım konuyla ilgili bazı çalışmalardan haberdar edip bana ulaştıran ve her zaman ilgiyle karşılayan Irak Kufe Üniversitesi Fıkıh Fakültesi hocalarından Dr. Haydar Hasan Divân el-Esedî'ye ve yine aynı fakülte hocalarından Dr. Muhammed Ferhân Abîd en-Nâîlî'ye, çalışmamın farklı evrelerinde görüş ve önerilerinden fazlaca istifade ettiğim fakültemiz hocalarından Doç. Dr. Nurten Zeliha ŞAHİN ve Doç. Dr. Temel KACIR hocalarıma ve hem çalışma sürecinde teknik destek alıp danıştığım hem de tezin okunup düzeltilmesinde yardım eden Dr. Öğr. Üyesi Remzi AKYEL hocama, tezi hazırlama sürecinde teknik destek veren Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ'a, ayrıca eğitim hayatım boyunca kendilerinden istifade ettiğim bütün hocalarıma, tez hazırlama süresince beni sabırla destekleyip yükümü hafifleten kıymetli eşim Türkan Eraydın'a sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Son olarak göz aydınlığımız olan kızım Meryem Nudem, oğlum Bilal İbrahim ve Ömer Faruk'u bizlere bahşeden Rabbime şükürler olsun.

**Seracettin ERAYDIN**

**Bursa-2023**

# İÇİNDEKİLER

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI.....                 | ii  |
| YEMİN METNİ.....                      | iv  |
| ÖZET .....                            | v   |
| ABSTRACT.....                         | vii |
| ÖNSÖZ .....                           | ix  |
| İÇİNDEKİLER.....                      | xi  |
| KISALTMALAR .....                     | xiv |
| GİRİŞ.....                            | 1   |
| 1. Araştırmanın Konusu ve Önemi ..... | 1   |
| 2. Amacı ve Yöntemi .....             | 3   |
| 3. Sınırları .....                    | 5   |
| 4. Literatür Değerlendirmesi.....     | 6   |

## 1. BÖLÜM:

### GENEL OLARAK CA'FERÎ FIKIH USÛLÜ VE MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜ

|   |    |
|---|----|
| 1.1. Ca'ferî Fıkıh ve Fıkıh Usûlüne Genel Bir Bakış .....         | 11 |
| 1.1.1. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Fıkıh Anlayışı.....                | 11 |
| 1.1.2. Fıkıhın Teşekkül Süreci .....                              | 13 |
| 1.1.3. Fıkıhın Ana Karakterini Belirleyen Unsurlar .....          | 14 |
| 1.1.4. Fıkıh Usûlünün Gelişim Evreleri.....                       | 19 |
| 1.1.5. Fıkıh Usûlünün Sistematiği .....                           | 28 |
| 1.1.6. Fıkıh Usûlünde Ahbâriyye-Usûliyye Ayrışması.....           | 31 |
| 1.1.7. Fıkıh Usûlünde Delil Kavramı ve Deliller Hiyerarşisi ..... | 34 |
| 1.2. Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolü .....         | 39 |
| 1.2.1. Ekolün Öncüleri .....                                      | 39 |
| 1.2.2. Ekolü Doğuran İlmi ve Sosyolojik Zemin.....                | 47 |
| 1.2.3. Ekolün Usûl Anlayışı.....                                  | 49 |
| 1.2.4. Ekolün Deliller Hiyerarşisi .....                          | 53 |

## **2. BÖLÜM: EKOLÜN DELİL ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİK ZEMİNİ**

|   |     |
|---|-----|
| 2.1. Ekolün Katı‘ Hakkındaki Yaklaşımları .....                                   | 56  |
| 2.1.1. Katı‘ın Tanımı ve Hücciyeti .....  | 56  |
| 2.1.2. Katı‘ Konusunun Fıkıh Usûlü ile İlişkisi .....                             | 61  |
| 2.1.3. Katı‘ın Çeşitleri.....   | 63  |
| 2.1.4. Katı‘-ı Kattâ‘ /Mu‘teber ve Mutat Olmayan Yollarla Elde Edilen Katı‘ ..... | 66  |
| 2.1.5. İcmâlî İlim.....   | 68  |
| 2.2. Ekolün Zan Hakkındaki Yaklaşımları .....                                     | 74  |
| 2.2.1. Zannın Tanımı ve Hücciyeti .....   | 74  |
| 2.2.2. Zan ile Teklîfin İmkânı .....  | 76  |
| 2.2.3. Zan ile Teklîfin Vukû‘u .....  | 92  |
| 2.2.4. Mutlak Zannın Hücciyeti: .....   | 94  |
| 2.3. Ekolün Şek Hakkındaki Yaklaşımları.....                                      | 103 |
| 2.3.1. Şekkin Tanımı ve Hücciyeti .....   | 103 |
| 2.3.2. Hükm-i Vâkı‘î-Hükm-i Zâhirî Ayırımı.....                                   | 104 |
| 2.3.3. Şek Halindeki Şüpheler .....   | 106 |

## **3. BÖLÜM: EKOLÜN DELİLLER HAKKINDAKİ YAKLAŞIMLARI**

|  |     |
|--|-----|
| 3.1. Akıl Delili .....                                       | 110 |
| 3.1.1. Akıl Delilinin Gelişim Süreci ve Tanımı .....         | 111 |
| 3.1.2. Akıl Delilinin Kısımları .....                        | 115 |
| 3.1.3. Hüsün-Kubuh Meselesi.....                             | 117 |
| 3.1.4. Aklın Maslahat ve Mefsedeti İdrak Kabiliyeti .....    | 119 |
| 3.1.5. Mülâzemât-ı Akliyye .....                             | 120 |
| 3.1.6. Şer‘î Hüküm ile Aklî Hüküm Arasındaki Mülâzemet ..... | 121 |
| 3.2. Mu‘teber Zanlar/Edille-i İctihâdiyye .....              | 123 |
| 3.2.1. Sîret.....  | 123 |
| 3.2.2. Kitab.....  | 130 |
| 3.2.3. İcmâ .....  | 154 |
| 3.2.4. Şöhret.....   | 162 |

|   |            |
|---|------------|
| 3.2.5. Sünnet .....   | 166        |
| 3. 3. Usûl-i Ameliyye/Edille-i Fukâhetiyye.....               | 178        |
| 3.3.1. Usûl-i Ameliyye Hakkında Genel Bilgiler .....          | 179        |
| 3.3.2. Usûl-i Ameliyyenin Kısımları .....                     | 188        |
| 3.4. Ekolün Delil Anlayışının Ca‘ferî Usûlüne Katkıları ..... | 215        |
| <b>SONUÇ .....</b>  | <b>216</b> |
| <b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>                                    | <b>225</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>   | <b>245</b> |

## KISALTMALAR

|                |   |
|----------------|---|
| <b>a. mlf.</b> | : aynı müellif                                      |
| <b>b.</b>      | : ibn/bin   |
| <b>bk.</b>     | : bakınız   |
| <b>çev</b>     | : çeviren/tercüme eden                              |
| <b>ed.</b>     | : editör  |
| <b>Hz.</b>     | : Hazreti   |
| <b>İFAV</b>    | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları     |
| <b>İSAM</b>    | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi |
| <b>öl.</b>     | : ölüm  |
| <b>TDV.</b>    | : Türkiye Diyanet Vakfı                             |
| <b>ts.</b>     | : tarihsiz  |
| <b>thk.</b>    | : tahkik  |
| <b>vb.</b>     | : ve benzeri  |
| <b>vd.</b>     | : ve diğerleri                                      |

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

*Ca'ferîlik*, Şîa'nın ve Ehl-i sünnetin bütün kesimleri tarafından imam olarak kabul edilen İmam Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) nispet edilen ve İsnâaşeriyye/İmâmiyye Şîası'nın amelî/fikhî mezhebinin adıdır. Bu mezhebin, İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren azımsanmayacak bir Müslüman kitle tarafından amelî mezheb olarak benimsenmiş olması ve buna bağlı olarak mezhebe mensup âlimler tarafından ciddi bir fikhî literatür ve birikim ortaya konulması, İslam hukuk tarihi açısından önem arz etmektedir. Ca'ferîlik, günümüzde de İran, Irak ve Lübnan başta olmak üzere Müslüman coğrafyasının farklı yerlerinde ciddi bir Müslüman nüfusun amelî mezhebi olarak varlığını sürdürmektedir. Ülkemizde de belli bir sayıda Müslümanın bağlı olduğu Ca'ferîlik, komşumuz İran İslam Cumhuriyeti'nde hukukun dayanağını teşkil etmektedir. Bu sebeple Ca'ferî fikhinin ve bu fikhin arka planını yansıtan prensipler topluluğu olan usûlünün kendi kaynaklarından hareketle araştırılması bir taraftan İslam hukukuna ait önemli bir birikimin anlaşılmasını, diğer taraftan özellikle günümüzde bu mezhebe bağlı Müslümanların gerek ferdî gerekse kurumsal davranışlarını anlamlandırmamızı sağlayacaktır.

İslam hukuk tarihinde göz ardı edilemez bir olgu olan *Ca'ferîlik*, kurumsallaşma yolunda çeşitli aşamalardan geçmiştir. Şöyle ki mezhebinin fûrû'unun belirginleşmeye başladığı imamlar döneminde naslar hâkim olduğundan usûle dair eserler ortaya koyma ihtiyacı hissedilmemiştir. Fakat imamlar döneminden hemen sonra ortaya çıkan boşluk nedeniyle Ca'ferî fakihler, yaklaşık bir-bir buçuk asırlık bir süre içinde mezhebin usûl ve fûrû'unu oluşturmayı başarabilmişlerdir. Nihayet Sünnî fıkıh usûlünün oluşumuna göre nisbeten geç bir döneme denk gelse de Ca'ferî usûl tarihinde kelamcılar dönemi ve sonrasında mezhebe mensup usûlcüler, rivâyete dayalı fikhî dayatan Ahbârî eğilime rağmen Sünnî usûl ekollerinden de istifade ederek İsnâaşeriyye'nin itikadî kabulleriyle uyumlu bir fıkıh usûlü ilmi ortaya koymuş ve bunu sistemleştirmişlerdir. Bununla birlikte mezhep içindeki *Ahbâriyye-Usûliyye* çatışmasının uzun bir müddet hararetle devam etmesi, zaman zaman Ca'ferî fikhinin iktidarlar tarafından resmî mezhep ilan edilmesine varacak kadar desteklenmesi ve Şîî fakihlerin, imâmın velayetinden aldığı destek sebebiyle sahip oldukları öz güven ve karizma gibi nedenlerle Ca'ferî fıkıh usûlü



sürekli bir gelişme halinde olmuş ve hem form hem içerik hem de kavram bazında sürekli yenilenmiştir. Söz konusu sürekli gelişme ve yenilenmenin zirvesi ve son merhalesi ise Murtazâ el-Ensârî'nin (öl. 1281/1864) kendisinden bir önceki neslin çabalarına dayanarak ortaya koyduğu usûl anlayışıdır. Ensârî, bu usûl anlayışını mantık ve felsefeye ait terminolojiyi derinlemesine kullanarak ve akıl ilkeleri ekseninde usûlü yeniden düzenleyerek ortaya koymuştur. O, mezhebin fıkıh usûlü ilmine yeni metot, yeni teoriler, yeni bir sistematik, yeni kavramlar ve yeni meseleler katarak onu yeniden tesis etmiştir. Neticede Ensârî'nin ortaya koyduğu usûl anlayışı, kendisinden sonra gelen Ca'ferî usûlcüler tarafından ana çerçevesiyle benimsenmiş ve onların da katkılarıyla mezhebin usûl anlayışına mutlak olarak hâkim bir ekole dönüşmüştür. Nitekim Ensârî ekolünün mezhebin usulüne hâkim olduğu yaklaşık son iki asırlık dönem hem terminoloji hem de literatür açısından Ca'ferî usûl tarihinin en verimli dönemi kabul edilmektedir. Ayrıca Ensârî ekolü Usûlî anlayışın kesin zaferini, Ahbârî yaklaşımın da yok oluşunu temsil etmektedir.

Ensârî ekolünün Ca'ferî fıkıh usûlüne hemen hemen her konuda yeni açılımlar getirmiştir. Bununla birlikte en büyük ve ciddi katkısının İsnâaşeriyye'nin temel kabulleriyle bağlantılı olmaları sebebiyle Ca'ferîliğin de en belirgin noktası olan deliller bahsinde kendisini göstermektedir. Şöyle ki Ensârî, mükellefin psikolojik durumunu merkeze alarak ulaştığı bilgi değeri açısından delilleri üç kısma ayırıp *katı'*, *zann* ve *şek* başlıkları altında hiyerarşik bir şekilde düzenlemiştir. Kat'ı konusunu ilk defa fıkıh usûlü konusu olarak müstakil bir şekilde incelemiş ve bununla akıl delilini güçlendirerek ona hüküm istinbâtının yanında diğer delilleri de temellendirme rolü vermiştir. Kat'ın çoğunluğunu oluşturan akıl dışındaki delilleri, Muhammed Bâkir Vahîd el-Behbehânî'nin (öl. 1205/1784) ayırımına dayanarak *edille-i ictihâdiyye* ve *edille-i fukâhetiyye* şeklinde ayırıp edille-i ictihâdiyyeyi zan bahsinde hüccetler ve emmâreler başlığı altında, edille-i fukâhetiyyeyi ise şek bahsinde usûl-i ameliyye başlığı altında ele alıp tahkîk yöntemiyle tafsilatlı bir şekilde incelemiştir. Akıl ekseninde oluşturduğu epistemolojiye bağlı olarak bazı delilleri yeniden temellendirmiş, yaygın olan bazı delillerin hüccet olamayacağına hükmetmiş ve özellikle sîret delilini işlevsel kılmıştır. Ensârî'den sonra gelen âlimler ise gerek kalan boşlukları doldurmak suretiyle gerekse yeni açılımlar getirerek ekolün delil anlayışını tamamlamışlardır. Bütün

bunların mezhebin delil anlayışına apayrı bir orijinallik kattığı ve fıkıh üretimi konusunda onu işlevsel kıldığı düşünülmektedir.

Gerçekten de Ca'fer'i mezhebinde Ensârî ekolüne mensup herhangi bir âlimin yazdığı usûl eseri ile aynı mezhebe ait söz konusu ekolden önce yazılmış herhangi bir usûl eseri karşılaştırıldığında ikisi arasında sistematik, meseleler, deliller hiyerarşisi, kavramlar, üslup ve dil açısından büyük farklar olduğu görülmektedir. Buna rağmen ülkemizde deliller konusu başta olmak üzere Ca'ferî mezhebinin usûl anlayışı daha çok klasik dönem üzerinden bilinmektedir. Mezhebin mevcut hâkim usûl anlayışını oluşturan Ensârî ekolü, şimdiye kadar tez düzeyinde bir araştırma konusu yapılmadığı gibi ülkemizde yeterince bilindiği de söylenemez. Oysa günümüzde genelde Ca'ferî mezhebi, özelde ise komşumuz İran İslam Cumhuriyeti hukukunun dayandığı usul düşüncesi, mezhebin ana karakterine bağlı kalınarak ve kendisinden önceki usûlcülerin çalışmalarına dayanılarak Ensârî ekolü tarafından geliştirilmiş ve şekillendirilmiştir. Dolayısıyla hâlihazırda İran Anayasası'nın dayandığı fikhî gelenek, ülkemizde de belli sayıda bir nüfusun dâhil olduğu ciddi bir Müslüman kitlenin ameli mezhebi olan Ca'feriliğin anlaşılması, bu ekolün usûl anlayışını anlamaya bağlıdır. Bunun için de öncelikle usûl konularının merkezinde yer alan ve Ensârî ekolünün de mezhebin usûlüne katkılarının en bariz şekilde görüldüğü deliller bahsinin derinlemesine incelenmesi gerekmektedir.

## **2. Amacı ve Yöntemi**

Fıkıh usûlü, fıkıh üretiminde başvurulan metotlar bütünü ve fıkıh üretimi adına ortaya çıkan sonuçların denetleyicisi olarak İslam hukuku ilminde düzenleyici bir konuma sahiptir. Bu ilmin merkezinde hükümlerin kaynağı olmaları sebebiyle deliller yer almaktadır. Müstakil ve özgün bir mezhep olarak Ca'ferîliğin de itikatta dayandığı İsnâaşeriyye'nin temel kabulleriyle uyumlu bir usûl ve bu usûlün merkezinde yer alan delil anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış belli bir tarihsel birikim ve çabaya dayandığından onun son şeklini ve merhalesini Ensârî'nin ortaya koyduğu ve izleyicilerinin tamamladığı usûl ve delil anlayışı temsil etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda Ca'ferî usulünü yeniden tesis edip düzenlediği kabul edilen bu ekolün genel hatlarıyla nasıl bir usûl anlayışına sahip olduğunu ve hükümlerin kaynağını teşkil eden deliller hakkındaki yaklaşımlarını ve bu alandaki katkılarını tespit edip ilim

camiasına tanıtmak amaçlanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere ekolün nasıl bir ilmî mirasa dayandığı, usûl anlayışını ortaya koyarken hangi temel kabullere sahip olduğu, ekolün ortaya çıkıp mezhebin usûl ilmine hâkim olması yolunda kimlerin ağırlıklı olarak katkı sağladığı, ekolün delil anlayışını nasıl bir epistemolojik zemine oturttuğu, delilleri hangi yöntemlerle ve nasıl temellendirdiği, delilleri ne şekilde sistematize ettiğinin anlaşılması ve ekolün delillerin hüküm istinbâtındaki rollerine dair görüşlerine yer verilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmamızda belli bir ekolün delil anlayışını incelediğimizden, işlenecek veriler büyük oranda ekol âlimlerine ait fıkıh usûlü eserlerinden elde edilmiştir. Dolayısıyla genel olarak kaynak merkezli bir yöntem izlenmiştir. Ayrıca ekolün dayandığı geleneği tanıtmak ve ekolün usûl anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymak adına betimleyici metoda başvurulmuştur. Yine deliller konusu başta olmak üzere ekolün mensup olduğu geleneğe katkılarını göstermek adına yeri geldiğinde öncesiyle, çoğu zaman da ekolün kendi içinde karşılaştırmalarda bulunmuş ve gerekli bulunan yerlerde ekolün yaklaşımları tahlil edilmiştir. Bazı yerlerde ekolün genel usûl ve delil anlayışından hareketle çıkarımlarda bulunulmuştur. Ekolün delil anlayışını incelerken ağırlıklı olarak ekolün öncülerinin görüşlerine yer verilmekle birlikte bir bütün olarak ekol mensuplarının kendi içindeki farklı yaklaşımlar, birbirlerine yaptıkları itiraz ve tenkitler, zaman içindeki farklı katkı ve gelişmeler dikkate alınmıştır.

Çalışma boyunca gerek Ca'ferî usulüne özgün gerekse Ca'ferî usûlünün genel kavramlarına ek olarak ekol âlimleri tarafından üretilen bazı kavramlarla karşılaşılmıştır. Bu kavramlar aktarılırken olabildiğince asıllarına bağlı kalınmış ve bunlar gerekli görüldüğü yerlerde ya konunun bütünlüğü içinde ya da dipnotta açıklanmaya çalışılmıştır. Ekol âlimleri, meseleleri incelerken tahkîk yöntemini kullandıklarından çok uzun tartışmalara yer vermektedirler. Bu tartışmaları gerektiğinde olabildiğince özlü bir şekilde aktarılmıştır. Ayrıca bu tartışmalarda tarafların görüşlerini desteklemek amacıyla ileri sürdükleri delillere çoğunlukla dipnotlarda işaret edilerek çalışma hacminin kabarmasının ve iç bütünlüğünün bozulmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ekole ait eserlerin önemli bir kısmı öğrencilerin hocalarının usûl derslerini aktardıkları *takrîrat* türü eserlerden oluşmaktadır. Bu tür eserlerdeki görüşler aktarılırken, ekole ait eserlerde adet olduğu üzere bunlar ders sahibine nispet edilerek

aktarılmıştır. Bir de muhatap kitlemiz çoğunlukla Sünnî olduğundan gerekli görüldüğü yerlerde sünnî yaklaşımlara da temas edilerek karşılaştırma imkânı sağlanmıştır.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuç şeklinde tasarlanmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, konusu, amaç, yöntem ve kaynaklarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde çalışmanın anlaşılmasına ve temellendirilmesine katkı sunacağı kadarıyla ekolün dayandığı fıkıh ve usûl geleneği, ekolün öncüleri ve ekolün deliller başta olmak üzere usûl anlayışı genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ekolün delil anlayışını oturttuğu epistemolojik zemin irdelenmiştir. Bu minvalde ekolün katı, zan ve şek hakkındaki tartışma ve yaklaşımlarına yer verilmiştir. Üçüncü bölüm de ise sırasıyla ekolün kat'ın çoğunu oluşturan akıl delili, edille-i ictihâdiyye ve usûl-i ameliyye hakkındaki görüş ve yaklaşımları incelenmiştir.

### **3. Sınırları**

Ca'ferî mezhebinin geçmişte ve günümüzde İslam hukuk tarihinde önemli bir yer tutması, dikkatimizi celb ederek merak uyandırmış ve bizi söz konusu mezheb hakkında akademik bir çalışmaya sevk etmiştir. Fakat herhangi bir mezhep birçok yönüyle ele alınabileceğinden ve böyle bir durumun da akademik bir çalışmanın boyutunu aşacağından, çalışmanın yapılan incelemeler sonucunda mezhep içinde mevcut hâkim çizgiyi oluşturduğu ve mezhebin usûl tarihi içerisinde altın devir kabul edildiği tespit edilen Ensârî ekolü üzerinden yapılmasında karar kılınmıştır. Ensârî ekolünün çalışmaları bütün fıkıh alanlarına yayıldığından çalışmada nicelik yerine niteliği artırmak adına ekolün daha çok ön planda olduğu usûl konularına yönelinmiştir. Buradan da usûl konularının merkezinde yer alan ve Ensârî ekolünün de mezhebin usûlüne katkılarının en bariz şekilde görüldüğü deliller bahsi seçilmiştir. Ayrıca ekolün iki yüzyılı aşkın bir tarihi olduğundan ve mensup olduğu mezhebin en verimli merhalesini oluşturduğundan çok geniş bir literatüre sahip olduğu görülmektedir. Bu sebeple ekolün delil anlayışı incelenirken literatürün bütününden istifade edilmesi kaydıyla özellikle ekolün öncüleri sayılan; düşünceleri ve eserleriyle ekole yön veren şahısların eserleri öncelenmiştir. Neticede Ca'ferî fıkıh usûlünde Ensârî ekolünün delil anlayışı söz konusu ekolün öncülerine ait eserler merkeze alınarak incelenmiştir. Ekolün fıkıh ve usûl ilminin deliller dışındaki meselelerine dair görüş ve yaklaşımları ise

çalışmada doğrudan konu edinmemiş olup yalnızca tez konusunun daha anlaşılır kılınması amacına hizmet ettiğinde bir kısmına işaret edilmiştir.

#### 4. Literatür Değerlendirmesi

Ülkemizde Şîa hakkında yapılan akademik çalışmaların daha çok kelim ve mezhepler tarihi alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Buna mukabil İmâmiyye Şîa'sının amelî mezhebi olan Ca'ferîlik hakkında yapılan çalışmaların, mezhebin İslam hukuk tarihindeki konumu ve müntesipleri olan Müslüman kitle göz önüne alındığında son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde yakın dönemde Ca'ferî fıkıh ve usûlü hakkında bazı doktora tezleri yapılmıştır. Bunlardan Mustafa Hayta'ya ait *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Usûl Anlâyışı* isimli doktora tezi, Ca'ferî âlimlerinin mezhebe ait usûl ilminin oluşum ve tedvin dönemindeki genel usûl anlayışını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Yine Sefa Atik tarafından yapılan *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili* adlı çalışma, Akıl delilinin mezhep tarihindeki serüvenini, söz konusu delilin içeriğini ve mezhebin fûrû' fıkıhıyla ilişkisini irdelemesi, ayrıca tezimizde sıkça geçen bazı kavram ve teorilere yer vermesi bakımından önem arz etmektedir. Nizamettin Ergüven'in *Ca'ferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi* adıyla hazırladığı çalışma da ictihâdın Ca'ferî mezhebindeki tarihsel gelişimi ve buna dair mezhep âlimlerinin çalışmalarına yer vermesi yanında Ensârî ekolü hakkındaki bazı tespitleri içermesi bakımından anılmayı hak etmektedir. Neticede zikri geçen bu çalışmalar bir taraftan Ca'ferî usûlü hakkında genel bir bilgi edinmemizi sağlarken diğer taraftan mezhep hakkındaki önemli bazı konuların zihnimizde netleşmesine katkıda bulundular. Ancak tezimiz bağlamında incelediğinde bunların konu, kapsam veya içerik bakımından farklı oldukları görülmüştür. Ayrıca Ca'ferî usûlünde çeşitli dönemlerin veya müelliflerin ya da bir tek delilin esas alındığı tamamlanmış veya devam eden bazı yüksek lisans tezleri de bulunmaktadır.<sup>1</sup> Fakat yine konu, kapsam veya içerik açısından değerlendirildiğinde bu çalışmaların konumuzla doğrudan bir ilişkisi bulunmadığı anlaşılmıştır. Sonuç itibarıyla

---

<sup>1</sup> bk. Samire Hasanova, *Hicrî V- VI Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Nizamettin Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şîî Ca'ferîler'deki Akl'ın Mukayesesi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Rahil Alijanov, *İmamiyye Fıkıhında Sünnetin Delil Oluşu*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

genel olarak Ca'ferî fıkıh usûlünde Ensârî ekolü ve usûl anlayışı özel olarak ise çalışmamızın merkezinde yer alan ekolün delil anlayışını müstakil olarak konu edinen ve ülkemizde yapılmış akademik herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ülkemiz dışında ise özellikle İran ve Irak'ta Ensârî ve ekol öncülerinin hayatı, ilmi ve fikri çalışmaları, fıkıh ve usûl ailmine katkıları vb. konularda birçok makale, yüksek lisans tezi, doktora tezi ve müstakil kitap çalışmalarına rastlanmış ve bunlara tezde yeri geldiğinde atıfta bulunulmuştur. Bu çalışmalardan yalnızca konumuzla yakından ilişkisi olduğu tespit edilenleri değerlendirmek yerinde olacaktır. İran'da yüksek ulema konseyi olarak nitelenebilecek *Câmi 'a-yı Müderrisîn* tarafından hazırlanan *eş-Şeyh el-Ensârî ve taturü bahsi'l-usûlî* ve Ca'fer es-Sübânî'nin *eş-Şeyh el-Ensârî: Râidü'n-nehdeti'l-ilmîyye'l-hadîse* adlı kitaplar, ekolün mezhep usûlündeki yerini, usûl anlayışının temellerini ve deliller hakkındaki genel yaklaşımlarını ana hatlarıyla verdiklerinden çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadırlar. Bu eserler, günümüz en üst düzey mezhep âlimlerinin ekol hakkındaki görüşlerini içermeleri bakımından önemlidirler. Fakat söz konusu eserler akademik çalışma niteliğine sahip olmadıkları gibi meseleleri de tasvir etmekle yetinmektedirler. Yine Reşâd el-Ensârî'ye ait *eş-Şeyhü'l-Ensârî ve âsâruhu'l-ilmîyye* adlı yüksek lisans tezi de Ensârî'nin *el-Mekâsib* adlı fıkıh kitabı üzerine yapılmıştır. Bu çalışmanın Ensârî hakkındaki genel bilgileri sunmak ve *el-Mekâsib* adlı kitabını ana hatlarıyla tanıtmakla sınırlı olduğu görülmüştür. Bir de Hasaneyn Bedr Necef ve Hasan Mezîd İdrîs'in birlikte hazırladıkları *el-Mebâni'l-usûliyye inde'ş-Şeyh el-Ensârî fî mebâhisi'l-aklî ve mebâhisi'l-hüceci ve'l-usûli'l-ameliyye ve tatbîkâtühâ'l-fıkhiyye* isimli kitab çalışması da sınırlı olarak Ensârî'nin delil anlayışının dayandığı mantikî ve kelâmî temellerin fıkıh meselelerine yansımalarını ele almaktadır. Ayrıca Hasaneyn Bedr Necefî'nin 2020 tarihinde yaptığı *Mebâni usûliyye li'ş-Şeyh el-Ensârî: Mebâhisü'l-elfâz fî kitâbi'l-Mekâsibi enmûzecen* isimli doktora tezi, Ensârî'nin yine *el-Mekâsib* adlı eseri merkezinde onun elfâz konularındaki usûlî yaklaşımlarını incelemektedir. Son olarak Kûfe Üniversitesi Fıkıh Fakültesi'nde Ahmed Sâmî Hamd tarafından yapılan *el-Mebâni'l-usûliyye inde'ş-Şeyh el-Ensârî: Ferâidü'l-usûl nemûzecen* adlı doktora tezi, Ensârî'nin usûl anlayışının temellerini *Ferâidü'l-usûl* adlı usûl kitabı özelinde ortaya koymaktadır. Bu tez yazarın izni bulunmadığından elimize geçmemekle birlikte Kûfe Üniversitesi Fıkıh Fakültesi'nden hocalarla

görüşmeler sonucunda söz konusu tezin çalışmamızdan hem içerik hem de yöntem olarak farklı olduğu tespit edilmiştir.

Bu araştırmada yukarıda adı geçen çalışmalarla önemli bir birikime sahip olan bu alana katkı sunmak amacıyla, dışardan bir okumayla ekolün mezhep içindeki yerini tespit etme, genel olarak usûl anlayışını genel hatlarıyla tasvir etme, ekolün delil anlayışını dayandığı epistemolojik zemini irdelemek ve delil anlayışını ortaya koymak adına aşağıda ana hatlarıyla bilgi verilecek olan daha geniş bir literatürden istifade edilmiştir. Bu literatür; fıkıh usûlü kitapları, fıkıh ve usûl tarihi üzerine yazılan eserler, sözlükler, biyografik çalışmalar, kelim kitapları, tezler ve makalelerden oluşmaktadır.

Çalışmamız Ensârî ekolünün delil anlayışını konu edindiğinden söz konusu ekolün öncüleri sayılan âlimlerin usûle dair çalışmaları, araştırmamız boyunca ilk olarak başvuru kaynaklardır. Bu bağlamda Ensârî'nin usûl konularından yalnızca deliller bahsini ele aldığı *er-Resâil* veya diğer adıyla *Ferâidü'l-usûl* adlı eseri, birinci olarak çalışmamızın merkezinde yer almaktadır. Tezimizin merkezinde yer alan bir diğer eser ise ekoldeki ağırlığı neredeyse Ensârî'ye denk gelen Muhakkık Horâsânî'nin (1839-1911) *Kifâyetü'l-usûl* adlı usûl kitabıdır. Bu eser, deliller bahsinde *Ferâidü'l-usûl*'ün bir fihristi sayılsa da onda ele alınmayan usûl konularını ele alması ve onda varsayılan boşlukları doldurması sebebiyle özgün bir eser sayılmaktadır. Belki de ekole mensup âlimler tarafından yazılıp da çoğu zaman *Ferâidü'l-usûl*'ü gölgede bırakan tek eserdir. Tabi hem *Ferâidü'l-usûl* hem de *Kifâyetü'l-usûl* gerek dil açısından gerekse üslup açısından anlaşılması zor eserler olduğundan onlara dair yazılan şerh ve haşiyelere sık sık başvurmak durumunda kalınmıştır. Şüphesiz bu iki eser, mezhebin usûl tarihi boyunca en fazla ilgi gören kitaplardır. Öyle ki her biri üzerine onlarca şerh ve haşiye yazılmıştır. Ancak çalışmamızda bunların içinden en yaygın ve her iki eserin anlaşılmasında kolaylık sağlayacak olanları tercih edilmiştir. Bu meyanda el-Muhammedî Bamyânî'nin *Durûs fi'r-Resâil*'i ve *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*'ü, Mustafa el-İ'timâdî'nin *Şerhu'r-Resâil*'i, Alî Muhammedî el-Horâsânî'nin *Şerh-i Resâil*'i ve *Şerh-i Kifâyetü'l-usûl*'ü, Ca'fer el-Hüseynî eş-Şîrâzî'nin *Îzâhu Kifâyetü'l-usûl*'ü, Bâkır el-İrânî'nin *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*'si çok sık istifade edilen şerhlerdir. Ayrıca Muhammed Hüseyin el-İsfahânî'nin (1879-1942) *Kifâyetü'l-usûl*'e şerh olarak yazdığı, fakat her yönüyle özgün ve orijinal bir eser sayılan *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-Kifâye*

adlı kitap da çalışmamızın önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Ekolün bir diğer öncüsü Muhakkik en-Nâînî'nin (1860-1936) usûle dair derslerinden oluşan ve öğrencisi Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) tarafından kaleme alınan *Ecvedüt-Takrîrât* ile yine öğrencisi Muhammed Alî Kâzım el-Horâsânî'nin (1889-1946) yazdığı *Fevâidü'l-usûl* isimli takrîrât türü eserler çalışmamız açısından önem arzeden kitaplardır. Bir de Diyâuddîn el-İrâkî'nin (1861-1942) *Mekâlâtü'l-usûl*'ü ve öğrencisi Muhammed Takî el-Burûcerdî'nin onun derslerinden derlediği *Nihâyetü'l-efkâr* adlı eserler ekolün gelişimine katkı sağlamış, ana çizgiyi takip ederek farklı tercih ve açılımların yapıldığı kitaplardır. Ekol öncülerine ait eserler ile bu eserlere dair yazılan şerhler veya onların usûle dair görüşlerini derleyen *takrîrât* türü kitaplar dışında ekolün en önemli temsilcilerinden sayılan Ebül'l-Kasım el-Hûî'nin derslerinden derlenen *Misbâhu'l-usûl* ile *Dirâsât fî ilmi'l-usûl* adlı eserler, ekol içindeki farklılıkları yansıtan ve çoğu zaman konuları derli toplu ele alan kitaplar olduğundan bize kolaylık sağlayan kaynaklardır. Bunların dışında Mîlânî'nin *Tahkîku'l-usûl*, Âmilî'nin *İrşâdü'l-ukûl ilâ mebâhisu'l-usûl*, Rûhânî'nin *Zübdetü'l-usûl*, Hâşimî'nin *Hulâsatu'l-usûl*, Hakîm'in *Münteka'l-usûl*, Şîrâzî'nin *Beyânü'l-usûl*, Genâbâdî'nin *Usûlü's-şîa li istinbâti ahkâmi's-şerî'a* adlı usûl kitapları ile ilim havzalarında çalışma konusu yapılan Muhammed Rizâ el-Muzaffer'in (1904-1964) *Usûlü'l-fikh* adlı eseri ekole mensup âlimlere ait olup ikinci derecede çokça faydalanılan kaynaklardır. Bütün bunların dışında ekol âlimlerine ait daha birçok eser incelenip onlardan faydalanılmıştır.

Ekolü bağlı olduğu gelenekle karşılaştırmak, mezhep içindeki gerilim noktalarına işaret etmek veya ekolün geçmiş ulemadan aktardıklarını tahkîk etmek vb. amaçlarla ekol öncesi Ca'ferî usûlcülerin eserlerine çokça gidilmiştir. Bu eserler arasında Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *et-Tezkire*, Şerîf Murtazâ'nın (öl. 436/1044) *ez-Zerî'a*, Tûsî'nin *el-Udde*, Muhakkik Hillî'nin *Maâricü'l-usûl*, Allâme Hillî'nin *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* ve *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Şeyh Hasan'ın (öl. 959/1552) *Meâlimu'd-Dîn ve Melâzü'l-müctehidîn*, Bahâî'nin (öl. 953/1546-47) *Zübdetü'l-usûl*, Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624) *el-Fevâidü'l-medeniyye*, Fâzıl Tûnî'nin (öl. 1071/1660) *el-Vâfiye*, Behbehânî'nin *er-Resâilü'l-usûliyye* ve *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, Kummî'nin (öl. 1231/1816), *el-Kavânînü'l-muhkeme* ve İsfahânî'nin (öl. 1247/1831) *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i en önemlileridir. Bunların yanında hemen hemen her delil hakkındaki Sünnî yaklaşıma da ana hatlarıyla temas edildiğinden, genel Sünnî yaklaşımların yer



aldığı Cassâs'ın (öl. 370/981) *el-Fusûl fî'l-usûl*, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Müstasfâ* İbn Kayyım'ın (öl. 751/ 1350) *İ'lâmü'l-müvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *İrşâdü'l-fuhûl* ve diğer bazı Sünnî usûl kitapları tezin kaynaklar arasında yer almaktadır.

Genel Şîa düşüncesi, Ca'ferî fıkıh ve usûl nazariyeleri ve tarihini ilgilendiren başlıklarda konuyla ilgili ulaşabilen eserler incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Ethem Rûhi Fığlalı'nın *İmâmiyye Şîası*, Farhad Daftary'nin *Şii İslam Tarihi*, Heinz Halm'ın *Şiiler*, Cemil Hakyemez'in *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, Metin Bozan'ın *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmâm İnancının Ortaya Çıkışı* gibi Şîi düşüncüyü inceleyen daha bir çok akademik ve müstakil eser ile Sübhânî'nin *Edvarü'l-fikhi'l-imâmî*, Mehdî Ali Pûr'un *Tarîhu ilmi'l-usûl*, Şa'bân Muhammed İsmâil'in *Usûlü'l-fikh târîhuhu ve ricâlûhu*, Müderrisi'nin *Mukaddime ber Fikh-ı Şîa ve Gürcî'nin Nazretün fî tatavvüri ilmi'l-usûl* gibi Ca'ferî ve genel usûl tarihini konu edinen çalışmalar ve yine Ebû Zehra'nın *el-İmâmü's-Sâdik*, Abdülhalîm Cündî'nin *el-İmâm Ca'fer es-Sâdik* ve Hüseyin Emîn'in *A'yanü's-Şîa*'sı gibi biyografik eserlerden istifade edilmiştir.

Gerek genel olarak Ca'ferî fıkıh ve fıkıh usûlünü gerekse doğrudan konumuzu ilgilendiren akademik çalışmalar önemsenmiştir. Bu sebeple hem ülkemizde hem de başka ülkelerde bu minvalde yapılan çalışmalardan tezimiz ortaya konulurken faydalanılmıştır. Bir de Ca'ferî mezhebinde delil anlayışının Şîi kelimcilerin imamet ve hüsün-kubuh gibi konulardaki kabulleriyle sıkı bir ilişkisi olduğu bilinmektedir. Bu sebeple gerek Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in *Akâidü'l-imâmiyye* gibi kelam kitapları gerekse Ali Salûs'un *Eserü'l-imâmeti fî fikhi'l-ca'ferî ve usûlihi* gibi Ca'ferilikte kelam-usûl ilişkisini inceleyen akademik çalışmalara yer verilmiştir.

Sonuç itibariyle tezimizde usûl ilminin deliller bahsi gibi önemli bir konu incelendiğinden çalışmamızın niteliğini artıracak, anlaşılmasını sağlayacak ve istifade edilebilir kılacak ilgili her türlü Türkçe, Arapça ve Farsça klasik ve modern eserler ile akademik tez ve makalelerden istifade edildiği söylenebilir.

# 1. BÖLÜM

## GENEL OLARAK CA'FERÎ FIKİH USÛLÜ

### VE MURTAZÂ EL-ENSÂRÎ EKOLÜ

Delil anlayışı incelenen Ensârî ekolü, Ca'ferî fıkıh ve usûl tarihinin son merhalesini temsil ettiğinden, söz konusu mezhebin fıkıh ve usûl anlayışı hakkında genel bir bilgi sahibi olmak, ekolün temsil ettiği geleneği, bu gelenekle ilişkisini ve ona yaptığı katkıları görme noktasında faydalı olacaktır. Ayrıca ekolün delil anlayışının nasıl bir usûlî muhayyileye dayandığını anlamak ve ekolün mezhebin usûl ilmi içindeki yerini tespit etmek için usûl anlayışının ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple birinci bölümde ilk olarak Ensârî ekolünün dayandığı ilmî geleneğin bilinmesi adına Ca'ferî fıkıh ve usûlü hakkında bazı tanıtıcı bilgiler sunulacak, daha sonra ana hatlarıyla ekolün usûl anlayışına yer verilecektir.

#### 1.1. Ca'ferî Fıkıh ve Fıkıh Usûlüne Genel Bir Bakış

Bu başlık altında Ca'ferî mezhebinin kurucu imamı sayılan imam Ca'fer es-Sâdık'ın fıkıh anlayışı başta olmak üzere mezhebin fıkıh ve usûl anlayışı ve yapısı hakkında çalışma konusuyla bağlantılı olduğu düşünülen bazı bilgiler sunulacaktır.

##### 1.1.1. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Fıkıh Anlayışı

Ca'ferî mezhebinin imamı olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık,<sup>2</sup> 80/699 veya 83/702 yılında Medine'de doğmuştur. İmâmiyye/ İsnâaşeriyye tarafından beşinci imam olarak anılan Muhammed el-Bâkır'ın (öl. 114/733), oğlu Ca'fer'i kendisinden sonraki imam olarak tayin ettiği kabul edilmektedir. Nitekim onun, babasından devraldığı imâmet görevini uzun bir müddet devam ettirdiği söylenmektedir.<sup>3</sup> Babası gibi siyasetten uzak duran İmam Ca'fer, bu sayede Emeviler'in baskılarından kurtulmuş ve kendisini ilmi faaliyetlere adanmıştır.<sup>4</sup> Farklı Müslüman kesimlerle iyi münasebetler kuran İmam

<sup>2</sup> Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/4.

<sup>3</sup> Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/1; Veli Hasan Ekber, *İmam Cafer-i Sadık*, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2011), 53-54.

<sup>4</sup> Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2019, 124; Mehmet Atalan, *Cafer-i Sadık*, (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 25; Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 171-172.

Ca'fer, Şîi olmayan Müslümanlar tarafından da sevilmiş ve hürmetle anılmıştır. Hadis, tefsir, fıkıh vb. dinî ilimlerde bir otorite kabul edilen İmam Ca'fer'in felsefe ve tabii ilimlerle de meşgul olduğu söylenmektedir. Kendi döneminde *âlim* ve *fakih* olarak anılan<sup>5</sup> İmam Ca'fer, hem Ehl-i sünnet tarafından hem de İmâmiyye tarafından müctehid olarak vasıflandırılmıştır. Ne var ki İmâmiyye, onun ilminin ilahî bilgi sonucu olduğunu savunurken<sup>6</sup>, Ehl-i sünnet, onun Kur'an ve sünnete dayanarak icthâd metotlarını uygulayan bir müctehid olduğuna inanmaktadır.<sup>7</sup>

Ehl-i beytin bir üyesi olması hasebiyle İmam Ca'fer, fıkha değer veren ve büyük fakihlerin yetiştiği bir aile ortamında büyüdü. İlk bilgilerini dedesi Zeynelâbidîn (öl. 95/714) ve babası Muhammed Bakır'dan aldı. Hem fıkının zirvede olduğu bir dönemde hem de fakihlerin bol olduğu Medine'de yetişen İmam Ca'fer'in bazı sahâbîlerle karşılaştığı bilinmektedir. Nitekim onun, Enes b. Malik (öl. 93/711-12), Sehl b. Sa'd (öl. 91/710), Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 114/732) gibi sahâbî ve âlimlerle karşılaştığı aktarılmaktadır.<sup>8</sup> Neticede yetiştiği çevre itibariyle İmam Ca'fer, fakihlerin ihtilaflarını iyi bilen, Medine fıkına ve rivâyetlere hâkim, Irak ehlinin fıkıh ve metotlarına vâkîf, farklı istinbât yöntemleri hususunda uzman ve fıkıh ilmine büyük katkıları olan bir müctehid sayılmaktadır.<sup>9</sup>

İmâmiyye, İmâm Ca'fer'in ilmini vehbî olarak kabul ettiğinden, doğal olarak ondan sadır olan bilginin de icthadî değil, hataya mahallî olmayan ilahî bilgi olduğu düşüncesini taşımaktadır. Ehl-i sünnete göre ise İmam Ca'fer, bir müctehid olup hata yapma ihtimali vardır. Ayrıca her müctehid gibi o da hüküm istinbâtında bir takım usûl ve esaslara dayanmıştır.<sup>10</sup> Gerçekten de İmam Ca'fer'in hayatı izlendiğinde İmâmiyye'nin iddia ettiğinin aksine onun da tartıştığı ve öğretmeye çalıştığı şeylerin,

<sup>5</sup> Esed Haydar, *el-İmâmü's-sâdık ve'l-mezâhibü'l-erba'a*, (Beyrut: Dârü't-Ta'arûf, 2001), 1/53-54; Hakyemez, *İmamiyye Şiası*, 124.

<sup>6</sup> Şîa'nın bu yöndeki iddiaları için bk. Muhammed Kâzım Kazvîni, *el-İmâmü's-sâdık: mine'l-mehdi ile'l-lahdi*, (Kum: Dârü'l-Ensâr, 2008), 127-128

<sup>7</sup> Öz, "Ca'fer es-Sâdık", 7/2.

<sup>8</sup> Salih b. Abdullah ed-Düveysir, *el-İmâm Ca'fer es-sâdık*, (Riyad: Darü İbni'l-Cevzî, ts.), 12. *İmam Ca'fer'in karşılaştığı ve kendilerinden ilim aldığı kişiler için bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 6/362.

<sup>9</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâmü's-sâdık: Hayâtuhu ve asruhu arâuhu ve fikhuhu*, (Kâhire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.) 156.

<sup>10</sup> Ebû Zehra, *el-İmâmü's-sâdık*, 266.

Medine ve çevresinde tartışılan ve öğretilenlerden farklı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Hatta İmâmiyye'nin öncüleri sayılan öğrencilerinin kendisinden farklı bazı fikirlere sahip oldukları, zaman zaman onun fikirlerine muhalefet ettiklerine dair bilgiler aktarılmaktadır.<sup>12</sup> Neticede onun meselelerin çözümünde Kur'an'a başvurduğu ve Kur'an ilimlerinde derin bilgi sahibi olduğu, sünnetle amel ettiği ve bu hususta İmâmiyye'nin öne sürdüğünün aksine yalnızca Ehl-i beyt rivâyetleriyle yetinmediği, sahabe ve tabiînden istifade ettiği, Kur'an ve sünnette bulunmayan meselelerde re'yi kullandığı ve bu re'yn kıyâstan ziyade maslahat ve akıl olduğu söylenmektedir.<sup>13</sup>

### **1.1.2. Fıkhın Teşekkül Süreci**

Şîî âlimler, Kitap ve sünnetin Hz. Peygamber'den sonra şer'î ahkâmın kaynağı olarak Ehl-i beyte işaret ettiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre ümmet Hz. Peygamber'den sonra başıboş bırakılmamış, ayet ve hadislerin delâletiyle dinin kaynağı olarak Ehl-i beyt tayin edilmiştir.<sup>14</sup> Nitekim bu anlayış çerçevesinde Ca'ferî fıkhı, Ehl-i beytten on iki imamın yaşadığı imamlar dönemi ve on ikinci imâmın kaybolmasından itibaren imamlara vekâlet eden *es-Süferâü'l-erba'a*'nın yaşadığı dönem olan küçük gaybet dönemi ile büyük gaybet dönemi şeklinde iki ana merhaleye ayrılmaktadır.<sup>15</sup>

İmamlar dönemi, sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), Hasan b. Alî (öl. 49/669), Hüseyin b. Alî (öl. 61/680), Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn (öl. 95/714), Muhammed b. Alî el-Bâkır (öl. 114/732), Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık (öl. 148/765), Musâ b. Ca'fer el-Kâzım (öl. 183/799), Alî b. Musâ er-Rızâ (öl. 203/818), Muhammed b. Alî el-Cevâd et-Tâkî (öl. 220/835), Ali b. Muhammed el-Hâdî en-Nâkî (öl. 254/868) ve Hasan b. Alî el-Askerî'in (öl. 260/874) yaşadığı dönemini kapsamaktadır. Bu imamlara bir de

<sup>11</sup> Hakyemez, *İmamiyye Şiası*, 125.

<sup>12</sup> Metin Bozan, *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmâm İnancının Ortaya Çıkışı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2018, 112-116.

<sup>13</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Muhâderât fî târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts), 583.

<sup>14</sup> Mâlik Mustafâ Vehbî Âmilî, *Akîdetünâ: en-nübüvvetü ve'l-imâmetü ve'l-ismetü*, (Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2017), 95-96; İbrahim Emînî, *Dirâse âmme fi'l-imâme*, çev. Kemâl es-Seyyid, (Kum: Müessesesi Ensâriyân, 1996), 41-42; 33-34; Abdülhüseyin Muhammed Alî Bakkâl, *el-İmâmetü hatta velâyeti'l-fakîh*, (Tahran: Vezâretü'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1402), Ca'fer Sübhânî, *Târihu'l-fikhi'l-islâmî ve edvâruhu*, (Beyrut: Darü'l-Edvâ, 1999), 114-115.

<sup>15</sup> Karaman, "Ca'feriyye", 7/5; Alî Hasan Hâzım, *el-Medhal ilâ ilmi'l-fikhi inde müslimîne's-Şîa*, (Beyrut: Dârü'l-Gurbe, 1993), 18-20; Mustafa Ca'fer Pişe Ferd, *el-ictihâd inde'l-mezâhibi'l-islâmîyye*, (Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 2011), 237.

yaşadığı varsayılan ve Allah'ın takdir ettiği bir süreye kadar gaybette olacağı iddia edilen Muhammed b. Hasan el-Mehdî eklenmektedir.<sup>16</sup> Tamamı hicri IV. Asır öncesinde yaşayan İmamlar masûm kabul edildiğinden ve buna göre söz ve davranışlarının sünnet kapsamında olduğuna inanıldığından bu dönemde zengin bir rivâyet malzemesi oluşmuş ve rivâyete dayalı bir fıkıh hâkim olmuştur.<sup>17</sup> Bu dönemden kalan ve re'ye dayalı fıkıh mahkûm eden rivâyetler, sonradan kurumsallaşacak ve fıkıh nakilden ibaret gören *Ahbâriyyeye* dayanak olacaktır. Ancak yine aynı rivâyet mirasından *Usûliyye* ekolüne mensup âlimler de ictihâdın meşruiyetine dayanak bulmakta zorlanmayacaktır. Yine küçük gaybet döneminde imamlara vekâlet eden süferâ denilen liderler, fıkıha hâkim olmuş, bu dönemde de fıkıhın belirgin karakteri, rivâyetin hâkim olması ve re'ye dayalı fıkıhın mahkûm edilmesi olmuştur. Bunun yanında söz konusu dönemde naslara dayanmakla birlikte aklî metotlara da yer veren İbn Ebî Akîl el-Huzzâ' (öl. IV./ X. Yüzyıl) ile İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (öl. 381/991) gibi âlimler de yetişmiş ve kendilerinden sonra ortaya çıkacak ictihâd hareketine zemin hazırlamışlardır.<sup>18</sup>

Büyük gaybetin başlamasından itibaren siyasî ve sosyal sebeplerden dolayı İbn Ebî Akîl ve İbnü'l-Cüneyd'in açtığı çığır gelişerek devam etmiştir. İlk olarak aslında bir Ahbârî olan *Şeyh Sadûk* lakablı İbn Bâbaveyh el-Kummî (öl. 381/991), kendisinden öncekilerden farklı olarak rivâyet aktarmakla kalmamış bazı meseleler üzerinde yorum da yapmıştır. Büveyhîler döneminde yaşayan Şeyh Sadûk, çeşitli fikhî konularda kitaplar yazarak Ca'ferî fıkıhının oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Daha sonra ise sırasıyla Şeyh Müfid (öl. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî 'nin (öl. 460/1067) gayretleriyle Ca'ferî fıkıhı genel hatlarıyla tesis edilmiştir.<sup>19</sup>

### ***1.1.3. Fıkıhın Ana Karakterini Belirleyen Unsurlar***

İlk başta siyasî bir tavır olarak ortaya çıkan Şîa'nin mezhepleşme sürecinde öncelikle itikadî eksende teşekkül ettiği, Şîi fıkıhının ise daha sonra siyasî ve itikadî fikirlerinden

<sup>16</sup> Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası*, 168; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Alfa, 2016), 91.

<sup>17</sup> Alî Rızâ Fayz, *el-Fıkhu ve'l-ictihâd*, çev. Hüseyin es-Sâfi, (Beyrut: Merkezü'l-Hadâreti li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2007), 1/60.

<sup>18</sup> Karaman, "Ca'feriyye", 7/5; Mazlum Uyar, "İbn Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/6.

<sup>19</sup> Hakyemez, *İmamiyye Şîası*, 134-140.

etkilenerek oluştuğu bilinmektedir.<sup>20</sup> Bu süreçte başta imâmet olmak üzere Ca'ferî fikhının ana karakteri üzerinde belirgin etkisi olan birtakım unsurlar ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup> Aşağıda aktarılacak bu unsurlara ait etkinin, Ensârî ekolünün yaklaşımlarında da belirgin olarak devam ettiği gözlemlenebilir.

Şîa'ya göre imâmet, vahiy dışında nübüvvetten farksız olup kendisine inanılmadan imanın tamamlanmayacağı dinî bir asıldır. İmâmet, nübüvvetin devamı olup nübüvveti ispat eden deliller, aynı şekilde imâmeti de ispatlamaktadır. Bu sebeple imâmet insanların seçmesiyle değil, bizzat Allah'ın emriyle Hz. Peygamber veya önceki imâm aracılığıyla elde edilmektedir. Yine imamlar, masûm olup sahip oldukları bilgiyi de ya Hz. Peygamber veya kendisinden önceki imamdan almaktadırlar. Dolayısıyla şer'î ahkâm ancak onların yoluyla alınabilir. Onların yolu dışındaki bir yolla yerine getirilen itaat, kulun zimmetinden düşmüş olmaz.<sup>22</sup> İşte bu inanca bağlı olarak zamanla fıkıh imamlara has görülmüş ve hüküm koyma yetkisi Allah, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyte ait kılınmıştır. Hatta bu anlayış, daha da ileri boyutlara taşınarak imamların meleklerle konuştukları, ilham aldıkları ve kendilerine içinde her türlü bilginin olduğu mushaflar verildiği de iddia edilmiştir. Hicri üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde tamamen yerleşen imâmet düşüncesi ve fıkıh üzerindeki hâkimiyeti, uzun bir müddet ictihâd ve re'ye dayalı fikhın gelişmesine engel olmuştur. Daha sonraki dönemlerde ictihâdın ön plana çıkmasıyla ve Usûliyye âlimlerinin duruma hâkim olmasıyla fikhî İmamlardan gelen rivâyetlere hasreden Ahbâriyyeye ait düşünce zayıflamışsa da<sup>23</sup> zaman içinde tahkim edilen imâmet düşüncesi, fikhın usûl ve furû'u üzerinde derin izler bırakmıştır.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Şîa'nın teşekkül süreci hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012, 93-94; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, (Ankara, OTTO Yayıncılık, 2016), 236-237; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketler ve Günümüz Şiiliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 24-25.

<sup>21</sup> Cemil Hakyemez, "Şîi fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, (2008), 12.

<sup>22</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, (Necf: Mektebetü'l-Emîn, 1968), 65; Ca'fer Kâşifü'l-Gatta, *el-Akâidü'l-Ca'feriyye*, thk. Seyyid Medhdî Şemsüddîn, (Kum, Müesses-i Ensâriyân, 1410), 27-28; Muhammed Ziyâ Âbâdî, *el-Bahsü an ilmi'd-dîn*, çev. Muhammed Esed el-Mûsevî es-Sâfi, (Tahran: Müesses-i Binyâd-ı Hayriyye, 1389), 107-109; Muhammed Mehdî Mü'min, *Keyfe nefhemu'r-risâlete'l-ameliyye*, Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1423, 1/133; Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası*, 217;

<sup>23</sup> Hakyemez, "Şîi fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet", 13-21.

<sup>24</sup> İmâmet anlayışının Ca'ferî fikhî üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Alî Ahmed es-Sâlûs, *Eserü'l-imâmeti fi fikhî'l-Ca'ferî*, (Dûha: Darü's-Sakâfe, 1985).

Yine İmâmiyye Şîa'sı ile Mu'tezile arasında güçlü bir etkileşimin olduğu ve bu etkileşim neticesinde Mu'tezile'den İmâmiyye'ye, İmâmiyye'den Mu'tezile'ye fikrîsel anlamda bazı geçişlerin gerçekleştiği, ancak Mu'tezile'nin İmâmiyye'ye etkisinin daha ağır bastığı ve söz konusu etkinin özellikle müteahhirîn âlimler döneminde belirginleştiği ifade edilmektedir.<sup>25</sup> İşte bu etkileşimin bir yansıması olarak İmâmiyye'nin hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile gibi akla önemli bir rol biçtiği görülmektedir.<sup>26</sup> Öyleki hüsün-kubuh konusundaki benimsedikleri anlayış, akıl delilinin Ca'ferî usûlünde Usûliyye ekolü tarafından müstakîl bir delil olarak kabul edilmesine etki etmiştir.<sup>27</sup> Nitekim Muhammed Rızâ el-Muzaffer (öl. 1964), mezhebin hüsün-kubuh konusundaki tavrına yer verdikten sonra aklın Ca'ferî fikhındaki rolüne şu sözleriyle işaret etmektedir:

“Doğrusu akıl ile şer'î hüküm arasındaki bağlayıcılık sabittir. Akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmettiğinde, başka bir ifadeyle akıl sahipleri, hayatın düzeninin korunması ve devamının sağlanması adına bir şeyin iyi olduğuna hükmettiklerinde veya bunun aksine çirkin olduğuna hükmettiklerinde şer'in de onların hükmüyle hükmetmesi gerekmektedir. Çünkü şâri', akıl sahibi olduğundan hatta bizzat akli yaratan olduğundan onun akla aykırı davranması düşünülemez”.<sup>28</sup>

Şîa'nın tarihsel şartlarda kişisel veya kurumsal anlamda varlığını koruma refleksiyle benimsediği, fakat zamanla itikadi bir prensibe dönüştürdüğü takıyye, genel davranışlarına yansımasının yanında<sup>29</sup> fikhî düşüncelerini de önemli boyutta

<sup>25</sup> Abdüllatif b. Abdülkâhir el-Hıfzî, *Te'sîrü'l-mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa*, (Cidde: Darü'l-Endülüsi'l-Hadrâ, 1421), 460-463; Ayrıca bk. Mazlum Uyar, “Gaybet Sonrası Şîi Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile”, *İslâmiyyât Dergisi*, 2/3 (1999), 153-171; Ahmet Sonay, “Büveyhiler Döneminde İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2021), 205-231; Fatih Yücel, *Fıkıh Usûlünde Zeydiyye- Mu'tezile Etkileşimi*, *İslami İlimler Dergisi*, 6/1, (2011), 255-273.

<sup>26</sup> Rüşdî Muhammed Arsân Aliyân, *Delilü'l-akl inde's-Şîa'l-İmâmiyye*, (Beyrut: Merkezü'l-Hadâreti li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008), 102.

<sup>27</sup> Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 44; Ergüven, *Ehl-i sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şîi Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi*, 69-74.

<sup>28</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, Thk. Abbâs Ali ez-Zârîi, (Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1978), 244.

<sup>29</sup> Takıyye inancının ortaya çıkışı ve Şîilerin davranışları üzerinde etkisi için bk. Ahmet Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik-Şîilik*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 60-62; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 231-232. Mustafa Öz, “Takıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/453.

etkilemiştir.<sup>30</sup> Nitekim, Âyetullah Müslim ed-Dâverî, imamların; şer'î hükümleri, birisi açıkça olmak üzere ilkten hükümler, diğeri kendilerini veya mensuplarını koruma amacıyla takiyye halinde ifade ettikleri geçici hükümler olmak üzere iki şekilde beyân ettiklerini, imamlardan gelen rivâyetlerde de bu iki hükümlerin bir arada olduğu ve ikisinin ayırımı için ciddi bir fikhî meleke gerektiğini ifade ederek, takiyyenin etkisinin fikhın hemen hemen her babında var olduğunu örneklerle göz önüne sermektedir.<sup>31</sup>

Şîa'nın siyaseten sürekli muhalefet konumunda bulunması<sup>32</sup> fıkıhlarının da tepkisel bir zemin üzerine inşa edilmesine sebep olmuştur. Öyle ki muhalif söylem, onları özellikle Sünnî fıkha muhalif rivâyetleri ön plana çıkarmaya itmiştir. Örneğin mut'a nikâhına cevaz vermelerinde mut'a nikâhının hilafet konusunda suçladıkları Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından yasaklanmış olmasının etkisi vardır.<sup>33</sup> Şîa'nın Sünnî fıkha muhalif söylem geliştirme çabasının onların usûl anlayışlarına da yansdığı söylenebilir. Nitekim Ehl-i sünnet karşıtı söylemin, sürekli olarak Ahbâriyye- Usûliyye ekollerinin usûle dair tartışmalarına yansdığı görülmektedir.<sup>34</sup> Yine bazı mezhep usûlcülerinin yaklaşımlarından hareketle kıyâsı ve uzun bir süre ictihaâdı inkâr etmelerinde de söz konusu muhalif tavrın etkili olduğu tespiti yapılmaktadır.<sup>35</sup>

Ca'ferî fikhının karakterini etkileyen unsûrlardan birisi de mezhebin oluşum sürecinden itibaren varlığını sürdüren Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasının ortaya çıkardığı gerilimdir.<sup>36</sup> Şöyle ki bir taraftan fikhın naslara dayanması gerektiğini savunan

<sup>30</sup> Musa el-Musevî, *Şia ve Şiilik Mücadelesi*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 74. Şîi muhalif karakterin psikolojik bir tahlili için bk. Hamid Dabashi, *Şiizm: Bir Protesto Dini*, çev. Belgin Çallı, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 102 vd.

<sup>31</sup> Muhammed Ali Sâlih el-Muallim, *et-Takiyye fî fikhî Ehli'l-Beyt: Takrîren li bahsi Âyetullâh Muslim ed-Dâverî*, (Kum: Matbaa-yı Zuhûr, 1426), 53 vd.

<sup>32</sup> Heinz Halm, *Şiiler*, çev. Muhammet Mertek, (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 8; Seyyid Hüseyin Tabâtabâî, *eş-Şîa fî'l-islâm*, (Beyrut: Beytü'l-Kitâb li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1999), 67.

<sup>33</sup> Hakyemez, *İmamiyye Şiası*, 133; Şîi muhalif duruşun, fikhî meselelere etkisine dair örnekler için bk. Josef Schacht, *Şia Hukuku*, çev. Yüksel Macit, Hikmet Yurdu Düşünce -Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 4/8, (2011); Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî algısı*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 240-250.

<sup>34</sup> bk. Muhammed Emîn Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1384), 61-68; Muhammed Bâkır el-Vahîd Behbehânî, *er-Resâilü'l-usûliyye*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vehîd el-Behbehânî, 1416), 18-19.

<sup>35</sup> Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 37; Nizamettin Ergüven, *Ca'ferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 33-34.

<sup>36</sup> Ahbâriyye ve Usûliyye şeklindeki iki farklı yaklaşımın mezhep içinde erken döneminden itibaren var olduğuna dair bilgi için bk. Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiasında Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*, (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000), 18.



Ahbâriyye ile diğer taraftan fıkhıta naslarla birlikte rasyonel düşünceye de yer veren Usûliyye arasındaki ihtilaflar, tarihi süreç içinde çok şiddetli boyutlara vararak, hasmane bir tutumla birbirlerini yok etme mücadelesine dönüşmüştür. Özellikle Safeviler döneminde güçlenen Ahbâriyye, Usûliyyeye karşı sert tutumu ve daha sonra onlara karşı mutlak bir zafer elde eden Usuliyye temsilcilerinden Muhammed Bâkır Vahîd el-Behbehânî'nin (öl. 1205/1784) tekfire varan karşı tavrı, iki ekol arasındaki gerilimin boyutlarını göz önüne sermektedir.<sup>37</sup> Neticede makulün dışına çıkan bu gerilimin, mezheb fıkhına kendi içinde de çatışmacı bir karakter şeklinde yansıdığı görülmektedir.

İlk dönem Ca'ferî usûlcülerin şer'î hükme ulaşmada kesin bilgi arayışı<sup>38</sup> da mezhebin karakterine etki eden unsurlardan sayılabilir. Nitekim Sünnet başlığında değinileceği üzere haber-i vâhidin hücciyetini inkâr, bu tavır sebebiyle ilk dönem usûlcüler arasında yaygın olarak bulunmaktadır. Yine kat'îlik arayışının, Ca'ferî usûlünde ictihâd fikrine Muhakkık Hillî'ye kadar sıcak bakılmamasına sebep olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup>

Şîa'nın şahıslar üstü bir anlayışa sahip olan Sünnîliğe<sup>40</sup> mukabil karizmatik lider merkezli olması<sup>41</sup> da Ca'ferî fıkhının yapısını etkileyen unsurlardan birisidir. Şöyle ki birer karizmatik lider olan imâmların otoritesi, zamanla fakihlere intikal etmiştir.<sup>42</sup> Bu da Tûsî,<sup>43</sup> Muhakkık Hillî<sup>44</sup> ve Ensârî gibi belli bazı karizmatik âlimlerin mezhebin fıkıh ve usûlü üzerinde çok etkin rol oynamalarını sağlamıştır. Bir de bu otoritenin zaman içinde *merci'iyet* makamıyla pekişmesi, mezhep fakihleri arasında doğal bir hiyerarşi

<sup>37</sup> Ahbârî-Usûlî ayrışması hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Kûştî Abdürrahîm, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, (Huber: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015), 7-8; Uyar, *Şî' Ulemânın Otoritesi*, 211-212; Ca'fer Sübhânî, *Edvâru'l-fikhi'l-imâmî*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1424), 251 vd.

<sup>38</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru'l-bahsi'l-usûlî*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 77.

<sup>39</sup> Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 167-168; Ergüven, *Ca'ferî Usûlünde İctihâd*, 27-35; Pür, *Târîhu İlmi'l-Usûl*, 159-160.

<sup>40</sup> Sünnîliğin şahıslar üstü bir yapıya sahip olduğuna dair tespitler için bk. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 276.

<sup>41</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 73.

<sup>42</sup> Halm, *Şiiler*, 51.

<sup>43</sup> Tûsî'nin Ca'ferî mezhebi içindeki yeri ve rolü için bk. Abdullah Kahraman, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/435.

<sup>44</sup> Muhakkık Hillî'nin mezhep içindeki yeri ve rolü için bk. Mazlum Uyar, "Hillî, Muhakkık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/39-40.

oluşturarak müctehidin halk üzerindeki otoritesini güçlendirmiştir.<sup>45</sup> Yine söz konusu otoritenin, fakihlere imâmlar adına zekat ve humus toplama yetkisi sağlaması, beraberinde fikhın mallarla ilgili meseleleriyle daha yoğun ilgilenmelerini getirerek mezhebin fikhında muâmelât bölümünün diğer konulara nazaran daha fazla gelişmesine imkân sağlamıştır.<sup>46</sup>

Neticede imâmet, hüsün-kubuh ve takiyye anlayışları, muhalif tavır, iç çatışma ve karizmatik lider merkezli olma vb. unsurların Ca'ferî mezhebinin usûl ve furû'unun şekillenmesinde etkin bir role sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ensârî ekolünün delil anlayışı incelenirken bahsi geçen bazı unsurların etkisi, onların meselelere yaklaşımlarında da belirgin olarak gözlemlenebilir.

#### **1.1.4. Fıkıh Usûlünün Gelişim Evreleri**

Ca'ferî fıkıh usûlünün gelişim evrelerini konu edinen kitaplara bakıldığında meselenin farklı açılardan incelendiği ve müelliflerin bakış açılarına bağlı olarak çeşitli merhalelerden ele alındığı görülmektedir. Örneğin Mehdî Alî Pûr *Derâmedî ber Târih-i İlm-i Usûl* adlı kitabında mezheb usûlünün tarihini altı merhaleye ayırırken<sup>47</sup>, Muhammed Bâkır es-Sadr, üç merhaleye ayırmaktadır.<sup>48</sup> Ca'fer es-Sübhânî ise yedi merhale şeklinde işlemektedir.<sup>49</sup> Hüseyin Müderrisî et-Tebâtebâî ve Ebu'l-Kâsım el-Gürçî gibi yazarlar ise konuyu sekiz merhalede işlemektedirler.<sup>50</sup> Yine Mehdî Alî Pûr'un yukarıda adı geçen eserini Arapça'ya *Târihu ilmi usûli'l-fikh* adıyla tercüme eden Alî Zâhir, aynı yazarın *Caygâh Şinâsî-yi İlm-i Usûl* adlı eserinden de istifade ederek tercümede sekiz merhaleden bahsetmektedir.<sup>51</sup> Burada da sekiz merhale ayırımı daha yaygın olduğundan mezheb usûlünün gelişim evrelerinden bahsedilirken yukarıda sözü geçen tercüme eserde izlenen yöntem esas alınacaktır. Fakat çalışmamız, Ca'ferî usûlünde Ensârî ekolünün delil anlayışını incelemekle sınırlı olduğundan mezhebin usûl

<sup>45</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, 181.

<sup>46</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, 269-270.

<sup>47</sup> Mehdî Alî Pûr, *Derâmedî ber târih-i ilm-i usûl*, Kum: Merkez-i Cihâni-yi Ulûm-i İslâmî, 1383 (ş), 63; Ayrıca bk. Seyyid Hamîd Rızâ Hüseyinî, "Nigâhî be Kitab-ı Derâmedî ber Târih-i İlm-i Usûl", *Mecelle-yi Pejûhe*, 4, (1382), 18.

<sup>48</sup> Muhammed Bâkır Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usûl*, (Beyrut: Darü't-Taârûf li'l-Matbûât, 1989), 54-56.

<sup>49</sup> Sübhânî, *Târihu'l-fikh*, 113.

<sup>50</sup> Hüseyin Müderrisî, *Mukaddime ber fikh-ı Şia*, (Meşhed: Âstân-ı Kuds-i Rizâvî, 1368), 29-30; Ebu Kâsım Gürçî, *Nazretün fi Tatavvürü ilmi'l-usûl*, (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1402), 21.

<sup>51</sup> Alî Mehdî Pûr, *Târihu ilmi'l-usûl*, çev. Alî Zâhir, (Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2010), 19.

tarihini ele almadaki asıl amaç, her bir merhalede delillerle ilgili gelişmeleri ana hatlarıyla izleyerek mezhebin Ensârî'ye kadar ki delil anlayışını görmektir.

Şîa'da masûm imamlar da dinin kaynağı sayıldığından, onların imamlar döneminde Ehl-i sünnete göre ictihâda daha az ihtiyaç duyduğu söylenmekle birlikte Şîi âlimler, masûm imamlar döneminde de ictihâdın yapıldığını, imamların fetvalarında birtakım esaslara dayandığını ve öğrencilerini bu esaslar üzerinde fetva vermeye teşvik ettiklerini söylemektedirler.<sup>52</sup> Ehl-i sünnetin İmâm Şâfiî'nin fıkıh usûlünü ilk tedvin eden kişi olduğuna dair yaygın görüşünü kabul etmeyen Şîi âlimlere göre usûl ilmi, İmâm Bâkır ve İmâm Ca'fer tarafından tesis edilmiş olup bu ilme dair ilk eser yazan kişi, Hişâm İbnü'l-Hakem'dir (öl. 179/795).<sup>53</sup>

#### 1.1.4.1. Te'sîs ve Oluşum Dönemi

Şîi âlimler, fıkıh usûlünü ilk tesis edenlerin İmâm Bâkır ve oğlu İmâm Ca'fer olduğuna inandıklarından söz konusu ilmin oluşum dönemi de onların döneminden başlatılmaktadır. Buna göre zikri geçen imamlar fetvada esas aldıkları kaide ve esasları öğrencilerine öğretmiş ve yazdırmış olup sonrakiler bu kaideleri her iki imama sahîh senetlerle isnat ederek toplamışlardır.<sup>54</sup> İmamların yanında Şîi kelamının kurucusu olarak anılan ve Şîa tarafından fıkıh usûlünü ilk tedvin eden kişi olduğu söylenen Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ile Mûsâ Kâzım (öl. 183/799) ve İmâm Rızâ (öl. 203/819)'nın öğrencilerinden olan Yûnus b. Abdurrahmân (öl. 208/819-820), Dârem b. Kubeyse ve Ebû Sehl en-Nevbahtî (öl. 203/818) de te'sîs döneminin usûlcülerinden sayılmaktadırlar.<sup>55</sup>

Bu dönemde usûlün birçok konusunun işlendiği ve usûl meselelerini ele alan birçok kitabın yazıldığı ancak hiçbirinin günümüze kadar ulaşmadığı söylenmektedir. Bununla birlikte bu dönemin usûl anlayışının âlimler arasında şöhret bulduğu ve sonraki dönemlerde yazılan usûl eserlerinde kayda geçtiği bilinmektedir. Haber-i vâhid ile

<sup>52</sup> Alî Fâdil Kâinî, *İlmu'l-usûli târîhen ve tetavvüren*, (Kum: Mehtebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, ts.), 29-30; Sübhânî, *Târîhu'l-fikhu'l-islâmî*, 188.

<sup>53</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 52. Şîi âlimler, Hişâm İbnü'l-Hakem'in biri *Kitâbü'l-elfâz ve mebâhisuhâ*, diğeri *Kitâbü'l-ahbâr ve keyfe tesih* isminde usûl meselelerine dair iki eser yazdığını söylemektedirler. Şîa'nın bu iddiasına dair bir tartışma için bk. Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdik*, 267-268.

<sup>54</sup> Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-islâm*, (Tahran, Menşûrât-ı İlmî, ts.), 310.

<sup>55</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 75-76.

amelin muhâl olduğu, kıyâs ve re'y ile ictihâdın geçersizliği bu döneme ait usûl anlayışı olup da sonraki eserlerde aktarılan meselelerdendir. Küçük gaybetin sonuna kadar süren bu dönemin en bariz özelliği, usûle dair görüşlerin imamlardan aktarılan rivâyetlerinden ibaret olması ve meselelerin basit ve sade bir şekilde ele alınmasıdır.<sup>56</sup>

#### 1.1.4.2 Genişleme ve Tedvîn Dönemi

Büyük gaybet döneminin başından itibaren başladığı ve Tûsî'nin vefatıyla son bulduğu kabul edilen bu merhaleyi bir önceki merhaleden ayıran nokta, bu dönemde kapsamlı usûl eserlerinin yazılmış olmasıdır. Sünnî usûl literatürünün epey ilerlediği bir dönemde Şîi ulema, kendi usûllerini kapsamlı bir şekilde ortaya koyma ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>57</sup> Hüseyin Müderrisî'nin mütekellimler dönemi olarak isimlendirdiği bu merhalenin<sup>58</sup> en önemli simaları Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Salâr ed-Deylemî (öl. 463/1071) ve Tûsî gibi kelamcı ve usûlcü âlimlerdir.<sup>59</sup> Şeyh Müfid'in *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*, Şerif Murtazâ'nın *ez-Zerî'a fî usûli'ş-şerî'a* ve Tûsî'nin *Uddetü'l-usûl* adlı eserler Ca'ferî usûlünde yazılan ilk kapsamlı usûl eserleri sayılmaktadır.<sup>60</sup>

Dönemin öncülerinden sayılan ve *Şeyhü't-Tâife* olarak anılan Tûsî, Ca'ferî usûl tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Onun mezhep usûlünü kapsamlı bir şekilde tesis ettiğine ve ictihâd yöntemlerini sağlam şekilde ortaya koyduğuna inanılmaktadır.<sup>61</sup> Gerçekten de Ca'ferî usûlünün omurgasını oluşturan Tûsî, mezhep içinde var olan Usûliyye ile Ahbâriyye ekollerinin bazı metotlarını bir araya getirerek eklektik bir yapı oluşturmaya çalışmış ve kendisinden sonraki usûlcülerin mezhep usûlünü tamamlarına zemin hazırlamıştır.<sup>62</sup>

Şîi usûlünün belli bir oranda Sünnî usûlden etkilendiği söylenen bu dönemde, usûl kitaplarında bazı kelam konuları da işlenmektedir. Yine haber-i vâhidin hücciyeti bu dönemde hararetle tartışılan meselelerdendir. İcmâ fikri, Ca'ferî fıkıh usûlüne imamın görüşüyle irtibatlandırılmış bir şekilde bu dönemde giren asıllardandır. Dönemin usûl

---

<sup>56</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 79-83.

<sup>57</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 87.

<sup>58</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 45.

<sup>59</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 88.

<sup>60</sup> Gürcî, *Tatavvüri ilmi'l-usûl*, 41.

<sup>61</sup> Kâinî, *ilmu'l-usûl*, 130.

<sup>62</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 49-50.

eserlerinde kıyâsın geçersiz olduğuna dair geniş tartışmalara yer verilmiş olup istishâbü'l-hâl bu dönemde akıl delili kapsamında kabul görmektedir.<sup>63</sup>

### 1.1.4.3. Duraklama Dönemi

Tûsî'nin vefatıyla başladığı ve İbn İdrîs el-Hillî'ye (öl. 598/1148) kadar sürdüğü söylenen bu dönemin bir duraklama dönemi sayılmasının sebebi, Tûsî'nin başlattığı ilmi hareketin kendisinden sonra devam ettirilememesi ve önceki döneme ait çabaların sönmeye yüz tutmasıdır. Sedîdüddîn el-Humusî (öl. 585/1031) ve İbnü Zühre'nin (öl. 585) ön planda olduğu bu dönemde usûlcü âlimler, yeni şeyler ortaya koymak yerine Tûsî'yi taklid etmekle yetindiler.<sup>64</sup> Çünkü Tûsî, ardından büyük bir ilmi miras bırakmıştı. Dolayısıyla kendisinde sonrakiler ona çok aşırı derecede güvenmekte ve neredeyse kutsamaktaydılar. Neticede Tûsî'nin karizması, kendisinden sonrakileri bastırdı ve özellikle de fıkıh ve hadis alanında onun çizdiği yolun dışına çıkan bir tek usûlcü olmadı.<sup>65</sup> Sedîdüddin Humusî'nin ulaşılamayan eseri *el-Mesâdir* ve İbnü Zühre'nin usûl ile ilgili bir bölüm ihtiva eden *Gunyetü'n-Nüzû'* adlı eseri dışında usûle dair bu dönemde kayda değer bir çalışmadan bahsedilemez.<sup>66</sup>

### 1.1.4.4. Tamamlanma Dönemi

Birinci duraklama döneminin sonunda gelen İbn İdrîs el-Hillî (öl. 598/1202), kendisinden önceki döneme hâkim olan taklid ve durağanlığa karşı harekete geçti. Önceki dönemin önde gelen âlimlerinden Humusî ve İbnü Zühre'nin çalışmalarından istifade ederek, bazı konularda Tûsî'ye muhalefet edip özgünlüğünü ortaya koydu.<sup>67</sup> Onun Tûsî'ye yaptığı eleştiriler, usûlün ana omurgasını değiştirme hususunda başarılı sayılmasa da Şîî usûlde eleştiri ruhunu geliştirdiği ve canlılık kazandırdığı kabul edilir.<sup>68</sup> Yine onun açtığı yolda Muhakkık el-Hillî (öl. 676/1277), Allâme el-Hillî (öl. 726/1325), Fahrü'l-Muhakkikîn (öl. 771/1369), Fâzıl el-Mikdâd (öl. 826/1422-1423),

<sup>63</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 109-111. Bu dönemin usûl anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Usûl Anlayışı*, (Adana, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

<sup>64</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 121.

<sup>65</sup> Adnân Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd inde'i-Şîa'l-İmâmiyye*, (Kum: Mektebetü't-Tahtîf ve Tedvîni'l-Menâhici'd-Dirâsiyye, 1428), 129.

<sup>66</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 132.

<sup>67</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 51.

<sup>68</sup> Muhammed Rızâ Damîrî, *Dânişnâme-yi usûliyân-ı Şîa*, (Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1384), 242.

Şehîd es-Sânî (öl. 966/1559), Sâhibü'l-Meâlim/Şeyh Hasan (öl. 959/1552) ve Şeyh Behâî (öl. 953/1546-47) gibi tamamlanma döneminin ve Ca'ferî usûlünün önde gelen usûl âlimleri yetişti.<sup>69</sup> Zikri geçen âlimler, yazdıkları eserlerde usûl konularını güçlü ve derin bir şekilde ele aldılar. Allâme Hillî başta olmak üzere bu dönemim âlimleri, meseleleri ortaya koymada Ehl-i sünnet usûlünden istifade ettiler.<sup>70</sup> Allâme Hillî'nin *Nihâyetü'l-vusûl*'ü, Muhakkık Hillî'nin *Meâricü'l-vusûl*'ü, Şehîd Sâni'nin *Temhîdü'l-kavâid*'i ve Şeyh Hasan'ın *Meâlimü'd-dîn*'i bu dönemin en bariz usûl kitaplarından sayılmaktadırlar.<sup>71</sup>

Bu dönemin en önemli tartışmalarından birisi, haber-i vâhidin hücciyeti hakkında oldu. Öyle ki Tûsî tarafından kuvvetle savunulan haberi vâhidin hücciyeti, İbn İdrîs tarafından reddedildi. Ancak Allâme Hillî, Muhakkık Hillî ve Şeyh Hasan, karînelerle desteklenmiş haber-i vâhidin hüccet olduğuna hükmettiler. Bu görüş, daha sonra mezhep usûlünde revaç buldu. Yine ictihâd nazariyesinin Şîî usûle tam olarak yerleşmesi bu dönemde gerçekleşti. Özellikle Allâme Hillî ve Muhakkık Hillî bu konuda büyük pay sahibi sayılmaktadırlar. İkisinin de bu konudaki çabaları orijinal kabul edilmektedir.<sup>72</sup> Yine kavramların derinlemesine incelenmesi ve kavramlar etrafındaki tartışmaların ele alınması bu dönemin özelliklerindedir. Âlimlerin bu dönemde ağırlık verdiği konuların bir diğeri de müstakil veya bahislerin sonunda yer verdikleri *teâdü'l ve tercih* konusudur. İstishâbü'l-hâl, bu dönemde de akıl delili kapsamında değerlendirilirken; kıyâs, istihsân ve kavli-i sahâbî gibi zanni delilleri de ele aldılar.<sup>73</sup> Neticede bu dönemin usûlcülerinin, Ehl-i sünnet kitaplarından aldıkları bazı konuları usûl kitaplarında işledikleri ve bu konuları Ca'ferî usûlüne uyarlayarak ona dinamizm kazandırdıkları söylenmektedir.<sup>74</sup>

#### 1.1.4.5. Ahbârî Hareketinin Canlanması ve Usûlün Zayıflama Dönemi

Şîî usûlünün zirveye ulaştığı bir dönemden hemen sonra aklın fonksiyonunu yok sayan, ictihâdı mahkûm eden ve ahkâma ulaşmada salt rivâyetlere dayanan Ahbâriyye

<sup>69</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 135.

<sup>70</sup> Damîrî, *Usûliyân-ı Şîa*, 240.

<sup>71</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 177.

<sup>72</sup> Ergüven, *Ca'ferî Usûlünde İctihâd*, 27-35.

<sup>73</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 180.

<sup>74</sup> Damîrî, *Usûliyân-ı Şîa*, 240.

hareketinin güçlenip usûle müsallat olması, Ca'ferî usûl tarihi açısından bir felaket olarak anılmaktadır.<sup>75</sup> Başını Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624) çektiği bu hareketin müntesipleri, Kur'ân'ın zevâhirini hüccet olarak kabul etmeyip ve Kur'ân'ın ancak masûm imamların tefsir etmesiyle anlaşılabilceğini iddia etmekteydiler. İctihâdı reddederek akıl ile nakil arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını ileri sürmekteydiler. Meşhur dört hadis kitaplarında yer alan bütün rivâyetlerin mu'teber olduğunu ve bunların herhangi bir şekilde gözden geçirilmesine yanaşmamaktaydılar. İcmân da her çeşidini inkâr eden bu görüş sahipleri, hakkında nas bulunmayan konularda tevakkuf edip ihtiyâtlı davranmayı tercih etmekteydiler.<sup>76</sup>

Ahbârî ekolü, usûl ilminin Ehl-i sünnet tarafından tesis edildiğini ve Ca'ferî fıkhında bir yeri olmadığını, usûl ilminin kaideleri kabul edildiği takdirde mezhebin dayandığı fûrû'un ve rivâyetlerin ortadan kalkacağını, imamların da bu kaideleri bilmediklerini ve hiç kullanmadıklarını, dolayısıyla fıkıhta bu kaidelerin zorunlu olduğunu iddia etmenin imamların fakih olmadıkları anlamına geleceğini ileri sürmekteydiler.<sup>77</sup> Kendilerini imamların varisleri olarak tanıtan ve bu dönemde görüşleri büyük revaç gören Ahbâriyyenin önde gelen temsilcileri olarak başta Muhammed Emîn el-Esterâbâdî olmak üzere Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679), el-Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), Yûsuf el-Bahrânî (öl. 1186/1772) ve Mirzâ Muhammed el-Ahbârî (öl. 1233/1818) zikredilmektedir.<sup>78</sup> Bu hareketin en önemli usûl kitabı, şüphesiz Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-medeniyye* adlı eseridir. Bunun yanında Kaşânî'nin *el-Usûlü'l-asliyye*'si, Âmilî'nin *el-Fevâidü't-Tûsîyye*'si ve Muhammed Ahbârî'nin *et-Tuhrü'l-fâsıl*'ı hareketin önemli eserleri arasında sayılmaktadır.<sup>79</sup>

Ahbâriyyenin tavırları sebebiyle usûl ilmi büyük bir darbe olsa da söz konusu ekol mensuplarının rivâyet alanında telif ettikleri eserler takdire şayandır. Bu hareketin âlimleri tarafından fıkıhla irtibatlı olarak derlenen hadis kitapları, Ca'ferî literatürün bu alandaki en kapsamlı eserleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca Ahbâriyyenin bütün baskılarına rağmen fıkıh usûlünde ısrar eden ve bu ilmin diri kalması için mücadele

<sup>75</sup> Kâînî, *İlmi'l-usûl*, 148.

<sup>76</sup> Sübhânî, *Târîhu'l-fikh*, 385. Bk. Nizamettin Ergüven, "Tarihi Gelişimi Çerçevesinde Câferîler'de Gaybet-i Kübrâ Dönemi İctihâd Devreleri", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/49 (2020), 451-454.

<sup>77</sup> Gürcî, *Tatavvüri ilmi'l-usûl*, 52.

<sup>78</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 192.

<sup>79</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 219.

eden *sultan-ı ulema* olarak bilinen Hasan b. el-Mîrzâ (öl. 1064/1654), Molla Abdullah et-Tûnî (öl. 1071/1660), Seyyid Hüseyin el-Hansârî (öl. 1099/1688) ve Muhammed b. Hüseyin eş-Şîrâzî (öl. 1099/1688) gibi âlimler de olmuştur.<sup>80</sup> Neticede bu merhalede Safevî yönetiminin siyasî amaçlarla desteklediği söylenen<sup>81</sup> Ahbârî hareketi güçlenmiş ve usûl ilminin gelişim sürecini bir süreliğine sekteye uğratmıştır.<sup>82</sup>

#### 1.1.4.6. Canlanma ve Yükselme Dönemi

Ahbâriyye hareketin zirveye ulaştığı ve ilim havzalarını kontrol altına aldığı bir dönemde usûlü savunan Sultanü'l-Ulemâ, Tûnî ve Muhakkık Şîrâzî'nin çabaları bir sonraki dönemde, önderliğini Muhammed Bâkır Vahîd el-Behbehânî'nin (öl. 1205/1784) yaptığı ulema grubuyla sonuç vermeye başladı. Behbehânî'nin Ahbârî ekolünün önderleriyle yaptığı tartışmalar ve özellikle Yusûf Behrânî ile yaptığı münazaralar sonrası usûlî ekolün yıldızı tekrardan parlamaya başladı.<sup>83</sup> Behbehânî'nin güçlü delillerle Ahbâriyyenin gücünü kırması; usûle olan güveni tekrardan tesis etmesi, kendisinden sonra da usûlü koruyacak, geliştirecek yetenekli âlimler yetiştirmesi ve usûl ilmine dair değerli kitaplar telif etmesi, Ca'ferî usûl tarihinin seyrini değiştirdi ve kendisinden sonraki usûl anlayışında belirgin bir rol oynadı.<sup>84</sup> Bu sebeple bazı usûl tarihçileri bundan sonra zikredilecek son iki merhaleyi Behbehânî ekolünün ikinci ve üçüncü nesli olarak ele almaktadırlar.<sup>85</sup> Bu dönemin Behbehânî'den sonra en önde gelen âlimleri, *bahru'l-ulûm* olarak anılan Seyyid Muhammed Mehdî (öl. 1212/1797), Ca'fer b. Hıdır Kâşîfûlgitâ (öl. 1228/1813), Seyyid Alî et-Tabâtabâî (öl. 1231/1816), Mîrzâ el-Kummî (öl. 1231/1816), Mollâ Mehdî en-Nirâkî (öl. 1209/1795), Seyyid Muhsin el-A'recî (öl. 1227/1812-1813), Seyyid Muhammed el-Mücâhid et-Tabâtabâî (öl. 1242/1826), *şerîfü'l-ulemâ* olarak bilinen Muhammed el-Mâzenderânî (öl. 1245/1830), Şeyh Muhammed Takî el-İsfahânî (öl. 1247/1831), *sahibü'l-fusûl* olarak anılan Muhammed Hüseyin el-İsfahânî (öl. 1261/1845) ve Seyyid İbrâhîm el-Kazvînî (öl. 1264/1847)'dir. Canlanma ve yükselme döneminde yazılan eserlerin, Ca'ferî usûlünde o döneme kadar yazılan en kapsamlı ve derinlikli eserler olduğu kabul

<sup>80</sup> Sadr, *el-Meâlimü'l-cedîde*, 83-84.

<sup>81</sup> Sübhânî, *Târîhu'l-fikh*, 388.

<sup>82</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 241.

<sup>83</sup> Sübhânî, *Târîhu'l-fikh*, 417.

<sup>84</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 274-276.

<sup>85</sup> Gürcî, *Tatavvürü ilmi'l-usûl*, 60; Sadr, *el-Meâlimü'l-cedîde*, 88; Kâinî, *İlmu'l-usûl*, 170.



edilmektedir. Bu meyanda Behbehânî'nin *el-Fevâidü'l-hâiriyye*'si, Kummi'nin *el-Kevâninü'l-muhkeme*'si, Muhammed el-Mücâhid'in *Mefâtihü'l-usûl*'ü, Takî İsfahânî'nin *Hidayetü'l-müsterşidîn*'i, Muhammed Hüseyin İsfahânî'nin *el-Fusûlü'l-gareviyye*'si ve Kazvî'nin *Davâbitü'l-usûl*'ü sözü edilen eserlerin başında gelmektedirler.<sup>86</sup>

Bu dönemin önemli konularından birisi usûl-i amelîyedir. Delillerin edille-i ictihâdiyye ve edille-i fukâhetiyye şeklinde ikiye ayrılması bu dönemin yeniliklerinden sayılmaktadır. Berâet-i akliyye dönemin delilleriyle birlikte derinlemesine incelenen meselelerinden birisidir. Yine akıl delili bahsinde önemli bir yer tutan *müstakillât-i akliyye* ve *gayr-ı müstakillât-ı akliyye* dönemin ilgi gören meselelerindedir. Bu dönemde zannî delillerin de kapsamlı bir şekilde incelendiği görülmektedir.<sup>87</sup> Yine bu dönem, Ca'ferî usulünün özgün karakterini almaya başladığı, Sünnî usûlün etkisinden kurtulduğu ve aklın ve naklin esas mecrasına oturtulmaya başlandığı merhale sayılmaktadır. Sonuç itibariye Ca'ferî usûlü, bu dönemde kurulan temeller üzerinde sağlam bir şekilde devam edebilmiştir.<sup>88</sup>

#### 1.1.4.7. Usûlde Derinleşme ve Uzmanlaşma Dönemi

Ca'ferî fıkıh usûlü tarihinin altın çağ kabul edilen bu dönem, Murtazâ Ensârî (öl. 1281/1864) ile başlayıp günümüze kadar devam etmektedir.<sup>89</sup> Söz konusu dönem, Ensârî'nin usûl anlayışı üzerine bina edildiğinden ve Ensârî ekolü ileride ayrı bir başlık altında ele alınacağından burada dönem hakkında genel bilgiler vermekle yetinilecektir. Bir önceki merhale ele alınırken yedinci ve sekizinci merhaleyi Behbehânî'nin çabalarının bir devamı sayan usûl tarihçilerinin olduğu ifade edilmişti. Ancak kabul etmek gerekir ki bu dönem, her ne kadar başarılarını kendisinden bir önceki dönemin çabalarına borçluysa da birçok yenilik sebebiyle ondan ayrılmaktadır. Çünkü bu dönemin mimarı sayılan Ensârî, kendisinden öncekilerin mirasından istifade etmekle kalmamış hata veya eksik gördüğü birçok noktayı düzeltmiş ya da tamamlamıştır.<sup>90</sup> Ensârî dışında bu dönemin temsilcileri arasında Mirzâ Muhammed Hasan eş-Şîrâzî (öl.

<sup>86</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 60.

<sup>87</sup> Pûr, *Târîhu İlmi'l-usûl*, 300.

<sup>88</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 284.

<sup>89</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 61.

<sup>90</sup> Pûr, *Târîhu İlmi'l-usûl*, 312.

1312/1896), Hâdî et-Tahrânî (öl. 1321/1903), Ahûnd Molla Muhammed Kâzım el-Horâsânî (1839-1911), Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâînî (1860-1936), Diyâuddîn el-İrâkî (1861-1942) ve Muhammed Hüseyin el-İsfahânî (1879-1942) gibi âlimler sayılmaktadır. Yine Ensârî'nin *Ferâidü'l-usûl*'ü, et-Tahrânî'nin *Muhaccetü'l-ulemâ*'sı, Ahûnd Molla'nın *Kifâyetü'l-usûl*'ü, İrâkî (1864/1942)'nin *Makâlâtü'l-usûl*'ü dönemin önemli usûl eserleri arasında sayılmaktadır.<sup>91</sup>

Bu dönemin en önemli özelliklerinden birisi, usûle dair kapsamlı yeniliklerin yapılmasıdır. Bu minvalde *katı'* konusunun usûlde müstakil bir şekilde işlenmesi ve bazı yeni meseleler ve nazariyelerin geliştirilmesi bu dönemin önemli usûl çalışmalarındandır. Şüphesiz dönemin usûl ilmine en büyük katkısı deliller taksiminde yapılan yenilikler ve bu konuda yapılan açılımlardır. Sonuç itibariyle bu dönem, usûl ilminde birçok yeniliğin gerçekleştiği, Ca'ferî usûlünün birçok yönüyle zirveye ulaştığı, hatta yeniden tesis edildiği bir merhale sayılmaktadır.<sup>92</sup>

#### 1.1.4.8. Modern Dönem

Modern dönem fıkıh usûlü anlayışı, Ensârî ekolünün bir devamı sayılmaktadır. Bununla birlikte bu dönemin âlimleri kendilerinden önceki Ensârî ekolünün âlimlerine ait yenilikleri açıklama, düzenleme ve güçlendirme konusunda büyük bir çaba göstermişlerdir. Nasıl ki Ca'ferî usûlü, Ensârî ekolünün çabalarıyla olgunlaştıysa Ensârî ekolü de bu dönemin çabalarıyla olgunlaşmıştır. Ancak bu dönemin müstakil bir merhale olarak ele alınmasındaki asıl sebep, dönemin âlimlerinin usûl ilmini hem şekil hem de içerik olarak modern anlayışa uygun hale getirme çabasıdır. Kısacası bu dönem, Ensârî ekolünün modern bir tarzdaki tezahürüdür denilebilir. Şüphesiz dönemin en önde gelen âlimleri, Muhammed Rızâ el-Muzaffer (1904-1964), Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992), Rûhullah el-Mûsevî el-Humeynî (1902-1989) ve Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr'dır. (1935-1980)<sup>93</sup> Dönemin önemli usûl eserleri arasında ekolün öncülerinden Nâînî'nin usûle dair derslerinden derlenen Hûî'ye ait *Ecvedü't-takrîrât* ve Muhammed Alî el-Kâzımî'ye (1889/ 1946) ait *el-Fevâidü'l-usûliyye*, adlı kitaplar, Humeynî'nin *er-Resâil*'i, Alî el-Haydarî'nin (1907-1981) *Usûlü'l-istinbât*'ı, Muhammed Rızâ

<sup>91</sup> Müderrisî, *Fıkh-ı Şîa*, 62.

<sup>92</sup> Gulâm Rızâ Kummî, *Kalâidü'l-Ferâid: Ta'likatü alâ Ferâidi's-Şeyh el-Ensârî*, thk. Muhammed Hasan eş-Şefîî, (Kum: Zilâl-i Kevser, 1428), 1/15; Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 384-385.

<sup>93</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 395-396.

Muzaffer'in (1904-1964) *Usûlü'l-fikh*'ı ve Muhammed Bâkır Sadr'ın *Durûs fî İlmi'l-usûl*'ü sayılmaktadır.<sup>94</sup>

Modern dönemde usûl anlayışı ve tarzı genel olarak Ensârî ekolünün bir devamı olsa da bir takım yeni çabaların olduğu yukarıda dile getirilmişti. Örneğin Muhammed Bâkır Sadr ve Allâme İsfahânî yeni bir sistematik geliştirmeye çalışmışlardır. Yine bu dönemde ilk defa Muhammed Rızâ Muzaffer'in *Usûlü'l-fikh* ve Sadr'ın *Durûs fî ilmi'l-usûl* gibi bazı kitapların ilim havzalarında ders kitabı olmak üzere hazırlandığı görülmektedir. Bu dönemde usûlün tatbikat yönüne önem veren çalışmalar ile usûl ilminin gereksiz olduğu varsayılan kısımlarını literatürden kaldırma gibi çabaların da yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Fakat bütün çabalara rağmen usûlün klasik dönem anlayışına mahkûm olduğu ve günümüze hitap etme hususunda yeterli yenilik gerçekleşmediği eleştirileri de yapılmaktadır.<sup>95</sup>

Sonuç olarak Ca'ferî mezhebinde fıkıh usûlü ilminin ortaya çıkışı Sünnî mezheplere göre geç bir döneme denk gelmektedir. Nitekim ilk fıkıh usûlü tarzı eserler On ikinci İmam'ın gaybetine dair iddialarından bir asır sonra yazılmıştır.<sup>96</sup> Ancak yukarıda verilen bilgiler ışığında gerçek anlamda Tûsî ile olgunlaşmaya başladığı anlaşılan Ca'ferî fıkıh usûlü, zaman zaman Ahbâriyye düşüncesinin baskıları sebebiyle sekteye uğrasa da sürekli bir gelişim içinde olmuş ve Behbehânî'nin çabaları üzerinde yeni bir anlayış ortaya koyan Ensârî ekolüyle çeşitli açılardan ciddi bir gelişme ve derinlik kazanmıştır. Aynı şekilde modern dönemde de karizmatik bazı âlimler ve özellikle İran İslam Devrimi'nin de etkisiyle ilerleme kaydetmeye devam etmektedir.<sup>97</sup>

### **1.1.5. Fıkıh Usûlünün Sistematığı**

Ca'ferî fıkıh usûlü literatürüne bakıldığında usûl meselelerinin yazımı ve tasnifi konusunda birden çok yöntemin takip edildiği ve günümüzde de yeni yöntemlerin denendiği kaydedilmektedir.<sup>98</sup> Burada da öncelikle Ensârî ekolü öncesinde usûl yazımına hâkim olan tasnif metodundan bahsedilecek olup daha sonra Ensârî ekolü

<sup>94</sup> Kâînî, *İlmu'l-usûl*, 202-203.

<sup>95</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 428-429.

<sup>96</sup> Hakyemez, *İmamiyye Şiası*, 154.

<sup>97</sup> Günümüz Ca'ferî usûl anlayışının dinamizmi ve sebepleri için bk. Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 332-336.

<sup>98</sup> Halîl Rızık, *Mukaddimetü'l-menheciyye fî ilmi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'l-Hüdâ, 2016), 377.

âlimlerinin ilim havzalarında dikkat çektiği görülen tasnif denemelerinden bahsedilecektir

Ca'ferî fıkıh usûlünde en eski usûl yazım metodu, klasik denilen yöntemdir. Bu yöntemde usûl meseleleri dört kısımda incelenmektedir. Mukaddime denilen birinci kısımda vazı', sahîh, hakikat, müştâk vb. lugat ile ilgili konular incelenmektedir. İkinci kısımda ise emirler, nehiyeler, âmm, hâs, mutlak, mukayyed, mefhûm ve diğer elfâz bahisleri ele alınmaktadır. Üçüncü kısımda aklî ve naklî deliller ve bunlara dair meseleler işlenmektedir. Sonuç denilen dördüncü kısımda ise teâdül ve tercîh gibi deliller arası ilişkilerden bahsedilmektedir. Neticede bazı usûl tarihi araştırmacılarının da belirttiği üzere Ensârî'ye kadar Ca'ferî usûl yazımına delil merkezli bu metod hâkim olmuştur. Nitekim bu metodu izleyen usûlcüler, fıkıh usûlünün asıl konusunun deliller olduğunu belirtmektedirler.<sup>99</sup>

Neticede klasik usûl yazım metodunun, uzun bir süre mezhebin usûl yazımına hâkim olduğu, Şerîf Murtazâ'nın *ez-Zerî'a* adlı eserinden sonra gelen bütün usûl eserlerin, bazı basit değişiklikler dışında bu metodun dışına çıkamadığı, hatta fıkıh usûlünde yeni bir çığır açtığı kabul edilen Behbehânî'nin dahi klasik usûl yazım metoduna sadık kaldığı söylenmektedir.<sup>100</sup> Fakat ilk defa Ensârî'in klasik usûl sistematığının ana çerçevesinin dışına çıkmamakla birlikte usûlün deliller bahsinde köklü değişiklikler yaptığı görülmektedir. Şöyle ki Ensârî, delilleri mükellefin psikolojik durumunu esas alarak ulaştığı bilgi değeri açısından tasnif ederek *katı'*, *zan* ve *şek* şeklinde bir ayırıma gitmektedir. Buna bağlı olarak usûlün deliller bahsine hasrettiği *Ferâidü'l-usûl* veya *er-Resâil* adlı usûl eserini dört kısma ayırmaktadır. Birinci kısımda tafsilî ve icmâlî olmak üzere her iki çeşidiyle *katı'* konusunu ve buna bağlı meseleleri, ikinci kısımda mu'teber ve mu'teber olmayan *zan* konusu ve *zanna* dair yaklaşım ve tartışmaları, üçüncü kısımda usûl-i amelîyeyi ihtiva eden *şek* konusunu ve sonuç olarak isimlendirdiği dördüncü bölümde ise deliller arasındaki ilişki olan teâdül ve tercîh konularını ele

<sup>99</sup> Seyyid Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî, (Tahrân: Matbaa-yı Danişgâh-ı Tahrân, 1347 (ş)), 1/7; Necmüddîn Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, (Kum: Matbaa-yı Seyyidü's-Şehedâ, 1403), 47; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin Âmilî, *Zübdetü'l-usûl mea havâşî'l-müsennifi aleyhâ*, haz. Seyyid Ali Cabbâr Gülbâğî, (Kum: Matbaay-ı Şerîat, 1425), 21; Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, (Kum: Matbaay-i Şerîat, ts.) 59.

<sup>100</sup> Dost, "Usûlü'l-fikh /1", 189-190.

almaktadır.<sup>101</sup> Ensârî'den sonra öğrencisi Muhakkık Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl* adlı meşhur eserinde Ensârî'nin eserinde yer vermediği usûl konularını işlese de izlediği sistem aynıdır. Netice de bu metot, son iki yüzyıldır Ca'ferî ilim havzalarında okutulan ve yoğun ilgi gören eserlerin ortak özelliği konumundadır.<sup>102</sup> Bu metod üzere yazılan eserler, çoğunlukla bir mukaddime, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadırlar. Mukaddimede usulün tanımı, konusu vb. meseleler ile vazı', hakikat-ı şer'iyeye, müştak gibi konular ele alınmaktadır. Birinci ana bölümde ise elfaz bahsine, yani emir, nehiy, âmm, hâs, mutlak mukayyet gibi konulara yer verilmektedir. İkinci bölüm de iki kısma ayrılmaktadır. Ancak öncelikle bu bölümün mukaddimesinde usûl konusu olduğu tartışılan katı' konusu ve buna dair meseleler incelenmektedir. Katı' konusundan sonra bu bölümün birinci kısmında zan konusu ve zanla ilgili tartışmalar konu edilmektedir. Zan bahsi altında edille-i ictihâdiyye, yani hücciyetü'z-zuhûr, icmâ, şöhret ve haber konusu işlenmektedir. İkinci bölümün ikinci kısmına gelince burada edille-i fukâhetiyye veya usûl-i ameliyye denilen berâet, tahyîr, ihtiyât ve istishâb meseleleri incelenmektedir. Sonuç kısmında da teâruz ve tercîh konularına yer verilmektedir.<sup>103</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Ensârî'nin oluşturduğu ve Muhakkık Horâsânî'nin geliştirdiği usûl yazım metodu, bazı eleştirilere maruz kalsa da<sup>104</sup> son iki yüz yıldır ilim havzalarında genel kabul gören metot olarak bilinmektedir. Bununla birlikte Ensârî ekolüne mensup olup da bu metodu kusurlu bulan ve alternatif yazım metotları geliştiren usûlcüler de bulunmaktadır. Hatta günümüz Ca'ferî âlimlerin buna dair yoğun çaba ve tartışmalarda bulunduğu görülmektedir.<sup>105</sup> Ancak bunlardan özellikle Muhakkık İsfahânî, Muhammed Bâkır Sadr ve Âyetullah Alî Sistânî'nin yeni metot çalışmaları dikkat çekmekte ve belli bazı çalışma ve tartışmalara konu edilmektedir.<sup>106</sup> İsfahânî'nin

---

<sup>101</sup> bk. Murtazâ b. Muhammed Emîn b. Murtazâ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, thk. Komisyon, (Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1422), 1/26. Ensârî'nin usûlün bütün konularına dair görüşleri öğrencileri tarafından *takrîrat* şeklindeki eselerde aktarılmıştır. bk. Mîrzâ Ebi'l-Kâsım en-Nurî Tahrânî, *Metârihü'l-enzâr: Takrîrâtü's-Şeyh el-Ensârî*, thk. Komisyon, (Kum: Macmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1425).

<sup>102</sup> Dost, "Usûlü'l-fikh /1", 191.

<sup>103</sup> Rızık, *Mukaddimetü'l-menhecîyye fî usûli'l-fikh*, 377-379.

<sup>104</sup> Bu metoda yapılan eleştiriler için bk. Münîr, *er-Râfid*, 33-35; Dost, "Usûlü'l-fikh /1", 203-205.

<sup>105</sup> Modern dönemde Ca'ferî âlimlerin usûl yazımına dair teklîf ve tartışmaları için bk. Seyyid Hâşim Hâşimî, Edvâ' alâ maâlimi'd-dirâseti ve'l-bahsi fi'l-havzâti'l-ilmîyye, *Risâletü's-Sakaleyn*, 27, (1419), 185-200.

<sup>106</sup> Dost, "Usûlü'l-fikh/1", 192; Abdülcebbar Rifâî, *Muhâderât fî usûli'l-fikh şerhu'l-Halkatü's-Sâniye*, (Tahran: Müessesetü Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî, 1421), 1/5.

oluşturmak istediği sistem bir mukaddime, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.<sup>107</sup> Sadr ise metodunu ana iki taksim üzerine kurmaktadır. Birinci taksimi delilin çeşidi açısından, ikinci taksimi ise delâletin çeşidi açısından yapmaktadır.<sup>108</sup> Yine Sistanî de klasik yöntem ve yaygın olan modern yöntemi eleştirdikten sonra biri hücciyet açısından, diğeri itibârî açıdan olmak üzere iki ayrı metot önermektedir.<sup>109</sup> Netice de Ensârî'ye kadar izlenilen klasik metot, yerini Ensârî ve onu izleyenlerinin geliştirdiği metoda bırakmıştır. Yine Ensârî ekolüne mensup bazı usûlcüler yeni metotlar denese de günümüze kadar onun tercih ettiği metot dışına pek çıkılmamıştır.<sup>110</sup>

### **1.1.6. Fıkıh Usûlünde Ahbâriyye-Usûliyye Ayrışması**

Ehl-i sünnet içinde naslara yaklaşım hususunda birbirinden farklı iki yaygın eğilimi ifade eden *Ehl-i hadis-Ehl-i re'y* ayrımı<sup>111</sup>, İmâmiyye Şîa'sı içinde *Ahbârriyye-Usûliyye* şeklinde yapılmaktadır. *Ahbâriyye*, haber kelimesinin çoğulu olan ahbâra nisbetle İsnâaşeriyye Şîa'sında dini konularda rivâyetlere dayanan âlimler grubunu ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>112</sup> *Usûliyye* ise kelime olarak *asl* kelimesinin çoğulu olan *usûl*den gelmekte olup Şîa'da özellikle gaybetten sonra dini metinleri yorumlama ve tatbik hususunda fıkıhın aklî yöntemlerini ve bu yöntemleri, mu'teber saydıkları nakillere uygulayan ulema grubunu ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>113</sup> Nitekim Ahbâriyye, rivâyete ağırlık verdiği için *muhaddisûn* veya *Ehl-i hadis* şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>114</sup> Aynı şekilde Usûliyye de ictihâda ağırlık verdiği için *müctehidûn* şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>115</sup> Şîa'da Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasının

<sup>107</sup> Muzaffer, Usûlü'l-Fıkıh, 21; Rızık, *Mukaddimetü'l-menheciyye fî usûli'l-fikh*, 385;

<sup>108</sup> Rızık, *Mukaddimetü'l-menheciyye fî usûli'l-fikh*, 395-397

<sup>109</sup> Münîr, *er-Râfid*, 43-45

<sup>110</sup> Ca'fer Sübhânî, *el-Vesît fî usûli'l-fikh*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1439), 2/9.

<sup>111</sup> bk. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 65 vd.; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İFAV, 2017), 99 vd.

<sup>112</sup> Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

<sup>113</sup> Mustafa Öz," Usûliyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214.

<sup>114</sup> Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 14.

<sup>115</sup> Muhammed Abdülhasen Muhsin Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1992), 39; Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 206.

erken dönemden itibaren var olduğu bilinmekle<sup>116</sup> birlikte ilk dönem Şîa'sında Ahbârîyye düşüncenin daha yaygın ve baskın olduğu söylenmektedir.<sup>117</sup>

Ahbârîyye-Usûliyye ayrışması, baştan beri var olmakla birlikte hem mezheb usûlünün merhaleleri açısından hem de her iki eğilimin gelişim süreçleri açısından farklı boyutlarda seyretmektedir. Şöyle ki Ahbârîyye, *klasik ahbârîyye*, *kurumsal ahbârîyye* ve *mu'tedil ahbârîyye* şeklinde sırasıyla üç merhaleden geçmiştir. Birinci merhalenin öncü şahsiyetleri Şeyh Sâduk, Kuleynî (öl. 329/941) ve Hürri'l-Âmilî (öl. 1104/1693), ikinci merhalenin öncüsü Esterâbâdî, üçüncü merhalenin öncüsü ise Yusuf Bahrânî sayılmaktadır.<sup>118</sup> Usûliyye ise ilk olarak Hasan b. Ebî Akîl (öl. IV./X. yüzyıl) ile ortaya çıkmış, Şeyh Müfid ile teorileşmiş, Tûsî ile kurumsallaşmış,<sup>119</sup> Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî ile güçlenmiş, Behbehânî ve Ensârî ile derinleşerek tamamlanmış ve Ca'ferî çevrelerde tartışmasız hâkim ekol haline gelmiştir.<sup>120</sup> Görüldüğü gibi her iki eğilim de erken dönemden itibaren Şîa'da bulunmalarına rağmen her biri diğerini sonradan çıkma bidat ve batıl bir yol olmakla ve Ehl-i beytin yolunu terk etmekle suçlamakta ve kendi yolunu Ehl-i beytin asıl yolu ve onların mirasının bir devamı olarak görmektedir.<sup>121</sup> Öyle ki Ahbârîyye temsilcileri, Usûliyye âlimlerini masûm imamların sünnetini bırakıp Sünnî usûlü benimsemekle itham etmekte<sup>122</sup> Usûliyye mensupları ise Ahbârîyyeyi köksüz, mezhebin usûlene müsallat olmuş bir bela, Safevî iktidarının beslemesi, Sünnî zâhirilîğinin İmâmiyye'deki uzantısı, hatta Batı felsefesine ait bazı düşüncelerin bir tezahürü gibi sıfatlarla nitelemektedirler.<sup>123</sup> Şüphesiz Ahbârîyye-Usûliyye çekişmesinin zirve yaptığı ve belirginleştiği dönem, bazı usûl tarihçileri tarafından Ahbârîyyenin kurucusu sayılan, ancak Ahbârîyyeyi sistemleştirerek kurumsal bir kimlik kazandırdığı tartışmasız kabul edilen Muhammed Emîn el- Esterâbâdî'nin yaşadığı dönem ve sonrasıdır. O ve öğrencileri, usûl ilmine

<sup>116</sup> Yurdagür, Ahbârîyye, 1/490; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 193.

<sup>117</sup> Karaman, "Ca'feriyye", 7/5; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/24, (2011/2), 194.

<sup>118</sup> Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 57-59.

<sup>119</sup> Kartaloğlu, Ahbârî-Usûlî Farklılaşması, 200.

<sup>120</sup> Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 40-45.

<sup>121</sup> Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 20.

<sup>122</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 75-76.

<sup>123</sup> Sübhânî, *Târîhu'l-fikhi'l-islâmî*, 386-387; Pür, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 196; Sadr, *el-Meâlimü'l-cedîde*, 80-81; Kâinî, *İlmu'l-usûl*, 148.

karşı savaş açmış ve bazı dış etkenlerin de etkisiyle belli bir dönem Usûliyyeyi bastırabilmiş ve usûl ilmini bir süreliğine zaafa uğratmışlardır. Fakat neticede bu çekişme, Usûlî ekolün galibiyeti ile sonuçlanmıştır.<sup>124</sup>

Ahbârîyye ile Usûliyye arasındaki usûl konularına dair görüş ayrılıkları, ana hatlarıyla şu şekilde sıralanmaktadır:

1- Ahbârîyye, şer'î, hükümün kaynağı olarak sünnetle yetinmekte; Kitabın zevâhiri, icmâ ve akli şer'î delil kapsamında görmemektedir. Buna mükabil Usûliyye, Kitabın zevâhirinâ itibar etmekte, icmân hüccet olduğunu savunmakta ve akli da dördüncü bir delil olarak kabul etmektedir.

2- Ahbârîyye, Şîa'nın meşhur hadis kitapları olan *kütüb-i erba'a*'da<sup>125</sup> geçen bütün rivâyetlerin sahîh ve kesin olduğuna inanmaktadır. Fakat Usûliyye bu görüşü kabul etmemekte ve bazı rivâyetlerin tenkide açık olduğunu savunmaktadır.

3- Ahbârîyye, ahkâmın kaynağını naslarla sınırladığından ictihâd yapmanın haram olduğunu ve ictihâdın esası olarak kabul edilen usûl ilminin de şer'î temelden yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşı Usûliyye, ictihâd yapmayı farz-ı kifâye veya farz-ı ayn görmekte ve usûl ilminin hüküm istinbâtı için mutlaka öğrenilmesi gereken bir ilim olduğunu savunmaktadır.

4- Ahbârîyye, zan taşıdığı gerekçesiyle haber-i vâhide hüccet olarak itibar etmemektedir. Usûliyye ise haber-i vâhid ile amel etmeyi gerekli görmektedir.

5- Ahbârîyye, şüphe-i vücûbiyyede berâetin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte şüphe-i tahrîmiyyede ihtiyâtın geçerli olduğunu savunmaktadır. Usûliyye ise hem şüphe-i tahrîmiyyede hem de şüphe-yi vücûbiyyede berâetin geçerli olduğunu ileri sürmektedirler.

---

<sup>124</sup> Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 29-30.

<sup>125</sup> Kütüb-i erbaa, Küleynî'nin "*el-Kâfi*", Şeyh Sadûk'un "*Men lâ yahdurühü'l-fâkih*" ve Tûsî'nin "*Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstîbsâr*" adlı eserlerinden oluşan İmâmiyye Şîası'nın hadis külliyyatıdır. Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 4; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 375 vd.



6- Ahbârîyye, mutlak ictihâdın gerçekleşmesini mümkün görmemektedir. Usûliyye ise mutlak ictihâdı mümkün görmektedir.<sup>126</sup>

Neticede mezhep usûlünde Ahbârîyye-Usûliyye arasındaki ayrışmanın detaylarına inildiğinde daha birçok mesele hakkındaki görüş farklılıklarıyla karşılaşmaktadır. Fakat bütün ihtilafların temelinde yukarıda yer verilen konulardaki görüş ayrılıklarının bulunduğu söylenmektedir.<sup>127</sup>

### **1.1.7. Fıkıh Usûlünde Delil Kavramı ve Deliller Hiyerarşisi**

**Delil Kavramı:** Delil, Arap dilinde *yol göstermek, yönlendirmek* anlamındaki delâlet kökünden gelmekte olup mübalağa ifade eden bir sıfattır.<sup>128</sup> Çoğulu edille olan delil kelimesi, lugatte ister hissi olsun -belli bir şehre yönlendiren gibi- isterse de manevî olsun – şer'î hükme ulaştıran delil gibi- istenilen yere ileten yol gösterici ve rehber anlamına gelmektedir.<sup>129</sup> Istilahta ise Cürcânî (öl. 816/1413), “mevcut olan bir şeyi bilmenin başka bir şeyin bilgisine götürmesidir. Delilin hakikati, orta terimin küçük önerme için sabit olması ve küçük önermenin orta terim kapsamına dahil olmasıdır.”<sup>130</sup> Cessâs (öl. 370/981), “yol arayanın üzerinde düşündüğünde onu matlubuna ulaştıran şeydir”<sup>131</sup> Bâcî (öl. 478/1081), “delil amaca ulaştırmaya uygun olan şeydir.”<sup>132</sup> İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), “üzerinde doğru düşünüldüğünde istenilen bilgiye ulaştıran şeydir.”<sup>133</sup> Âmidî, “üzerinde doğru bir şekilde düşünüldüğünde bilgiye veya zanna

<sup>126</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 202-203; Muhammed Bahrû'l-Ulûm, *el-İctihâd: Usûluhu ve ahkâmuhu*, (Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1991), 176-177.

<sup>127</sup> Ahbârîyye-Usûliyye arasındaki görüş ayrılıklarına dair geniş bilgi için bk. Fayz, *el-Fıkhu ve'l-ictihâd*, 1/77-80; Muhammed Saîd et-Tabâtebâi Hakîm, *el-Usûliyye ve'l-Ahbârîyye beyne'l-esmâi ve'l-vâki'*, (Kum: Dârü'l-Hilâl, 2013); Muhsîn Âli Uşfûr, *Usûlü'l-Fıkhu'l-mukâren beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Muhaddisîn*, (Kum: Dârü't-Tefsîr, 1421); Ergüven, “Gaybet-i Kübrâ Dönemi İctihâd Devreleri”, 453-454.

<sup>128</sup> Yusuf Şevkî Yavuz, “Delil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/136.

<sup>129</sup> Ebu'l-Bekâ Eyyûb el-Kufevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2012, 365.

<sup>130</sup> Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddik el-Minşavî, (Kahire: Dârü'l-Fedîle, ts.), 9.

<sup>131</sup> Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Thk. Uceyl Câsım en-Neşmî, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1994), 4/7.

<sup>132</sup> Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, Thk. Abdullah Muhammed el-Cebûrî, (Beyrut, Dârü'r-Risâle, 1989), 1/47.

<sup>133</sup> Osmân b. Ömer İbn Hâcib, *Muhtasaru'l-Münteha'l-usûli*, (Beyrut, Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1983), 1/36.

ulaştırır şeydir”<sup>134</sup> şeklinde tanımlamaktadırlar. Ayrıca delil kavramıyla aynı anlama gelen ve bazen onun yerine kullanılan *beyyine*, *hüccet* ve *âyet* kavramları bulunmaktadır. Bazıları bu kavramlarla delil kavramı arasında fark olduğunu dile getiriyorlarsa da tanımları incelendiğinde delil kavramıyla aynı anlamlara geldikleri bu nedenle birçok usûlcünün aralarında bir fark görmediği aktarılmaktadır.<sup>135</sup>

Fıkıh usûlü ile mantık ve kelam ilimleri arasındaki sıkı ilişkiden dolayı usûlcülerin delil tanımında bu ilimlerin tanımlarından büyük oranda istifade edilmiştir. Neticede hangi tanım esas alınır alınmaz fıkıh usûlünde delil ile ulaşılmak istenen şey, şer‘î ve amelî bir hükümdür. Dolayısıyla delilin tanımı *şer‘î ve amelî hükme götüren şey* şeklinde yapılabilir. Zaten usûlcüler, hem şer‘î hükmün elde edildiği aslı hem de kullanılan yöntemleri delil olarak isimlendirmektedirler. Nitekim şer‘î hüküm ile şer‘î delil arasında güçlü bir bağ bulunduğu literatürde şer‘î delil denilince akla İslam fikhının elde edildiği bütün deliller gelmektedir. Ayrıca şer‘î hüküm-şer‘î delil arasındaki bu sıkı bağdan dolayı delil konusu, usûlün en önemli konusu konumundadır.<sup>136</sup>

Fıkıh usûlünde deliller farklı açılardan tasnif edilmektedir. Mesela akıl-nakil açısından akli delil ve nakli delil şeklinde, müstakil olup olmaması bakımından asli ve fer‘î şeklinde, üzerinde ittifak edilip edilmemesi bakımından müteffakun aleyh olan delil ile muhtelifun fihi şeklinde, kat‘îlik-zannilik açısından kat‘î delil ve zannî delil şeklinde, sübut açısından sübutu kat‘î ve sübutu zannî şeklinde, delâlet açısından delâleti kat‘î ve delâleti zannî şeklinde tasnif edilmektedir.<sup>137</sup>

Yukarıda geçen delil tanım ve tasniflerinde Sünnî usûl kitapları ve klasik dönem Ca‘ferî usûl kitapları arasında büyük oranda benzerlikler bulunmaktadır. Ancak özellikle tasniflerin içeriği açısından farklılıklar bulunduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>138</sup> Nitekim

<sup>134</sup> Alî Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* Thk. Abdürezzak Afifi, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1402, 1/9.

<sup>135</sup> Abdülkerim b. Alî b. Muhammed Nemle, *eş-Şâmil fî hudûd ve ta‘rifâti ilmi usûli'l-fikh*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2009), 128-129.

<sup>136</sup> Alî Bardakoğlu, “Delîl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/139.

<sup>137</sup> Bardakoğlu, “Delîl”, 9/139; Nemle, *eş-Şâmil fî hudûd*, 130-133.

<sup>138</sup> Klasik dönem Ca‘ferî usûl yazımında delil taksimi için bk. Muhammed Takiyyü'r-Râzî İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi Usûli meâlimi'd-dîn*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1420), 3/316-317; Tûnî, *el-Vâfiye*, 145.

Sünnî usûlde kıyâs başta olmak üzere fer‘î, zannî veya muhtelefün fih olan birçok delil, Ca‘ferî usûlcüler tarafından gayr-ı mu‘teber zanlar kapsamında yer alan batıl delillerden sayılmaktadır.<sup>139</sup> Bunun yanında özellikle modern dönem usûl yazımında Ca‘ferî usûlünün delil anlayışını yansıtan kendilerine has bir takım delil tasnifleri de bulunmaktadır. Örneğin delillerin Behbehânî ile başlayan ve Ensârî ile son şeklini alan *edille-i ictihâdiyye* ve *edille-i fukâhetiyye* şeklindeki ayrımı modern usûl yazımında yaygın olarak bulunmaktadır.<sup>140</sup> Yine Muhammed Bâkır Sadr’ın delilleri *edille-i muharreze/edille-i ictihâdiyye* ve *edille-i gayr-ı muharreze/usûl-i ameliyye* şeklinde ayırdıktan sonra özellikle *edille-i muharreze*yi kendi içinde ince bir ayrımına tabi tutması dikkat çekmektedir.<sup>141</sup>

**Mezhebin Deliller Hiyerarşisi:** Yukarıda *Ahbârîye-Usûlîyye* ayrışmasında şer‘î hükmün kaynağı olarak Kitap, sünnet, icmâ ve akıl delilini kabul eden Usûliyyeye mukabil Ahbariyyenin şer‘î hükmün kaynağını sünnetten ibaret gördüğü ifade edilmişti. Ahbârîyye ekolünde her ne kadar şer‘î hükmün kaynağı olarak Kitap ve sünnet gösterilse de Kitaptan hüküm çıkarmak masûm imamların sünnetinden bağımsız olmadığından neticede sünnet tek hüküm kaynağı olarak öne çıkmaktadır.<sup>142</sup> Nitekim sistematik Ahbârîliğin kurucusu sayılan Esterâbâdî, imamları idrak eden mezhep öncülerinin veya imamlara yakın dönemde yaşamış olan âlimlere göre ictihâdın haram olduğunu, Ehl-i beytten aktarılan rivâyetlere tutunmanın vâcip olduğunu ve Ehl-i beyten gelen rivâyetler dışında şer‘î hükmün başka kaynağının bulunmadığını savunmaktadır.<sup>143</sup> Tezimizin odaklandığı Ensârî ekolü, Usûliyyeden sayıldığından burada bizi ilgilendiren taraf Usûliyyenin deliller hiyerarşisidir. Fakat öncelikle mezhebin delil anlayışının oluşum sürecinden bahsetmek yerinde olacaktır. Zira Ca‘ferî mezhebinin delil anlayışının iki merhaleden geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu merhaleler incelediğimizde deliller hiyerarşisi de kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

<sup>139</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 389.

<sup>140</sup> Alî Hammûd Abâdî, *Şerhu’l-Halkati’s-sâlise (Usûlü’l-ameliyye): Takrîren li dersi’l-merci’id-dînî Kemâl el-Haydarî*, (Kum: Müessesetü’l-İmâm el-Cevâd li’l-Fikri ve’s-Sekâfeti, 1433), 1/31; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 20.

<sup>141</sup> bk. Muhammed Bâkır Sadr, *Durûs fi İlmi’l-usûl*, (Beyrut: Mektebetü’l-Medrese, 1986), 2/31.

<sup>142</sup> Hayrettin Karaman, “Şia’da Fıkıh Usûlü ve Şer‘î Deliller”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu: Tebliğler Müzakereler*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 329.

<sup>143</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92.

Ca'ferî mezhebinin delil anlayışı ve deliller hiyerarşisi incelenirken nas dönemi ve ictihâd dönemi şeklinde iki ayrı dönemden bahsedilmektedir. Buna göre nas dönemi Hz. Peygamber ile başlamakta ve on iki imam dönemini de kapsamaktadır.<sup>144</sup> Hz. Peygamberin yaşadığı sürece dini tebliğ ve beyân eden konumunda olduğu hususunda Müslümanlar arasında ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>145</sup> Buna ilaveten Şîa, şeriatın tebliğ ve beyân edilmesi hususunda İmamları da Hz. Peygamber gibi görmektedir. Dolayısıyla imâmeti mahiyeti itibariyle nübüvvetten farklı görmekle birlikte işlevsel açıdan aynı değerlendirmektedir.<sup>146</sup> Nitekim Şîa inancına göre Hz. Peygamber vefat etmeden önce bildiği bütün bilgileri Hz. Ali'ye öğretmiş o da bildiklerini kendisinden sonraki imama aktarmıştır. Bu şekilde diğer imamlar da sırasıyla bilgilerini bir sonraki imama aktarmış bulunmaktadırlar. Onlar, bu konudaki görüşlerini de birtakım rivâyetlerle desteklemektedirler.<sup>147</sup> Neticede nas döneminde şer'î hükmün kaynağını Kitap, Hz. Peygamberin Ehl-i beyt tarafından aktarılan sünneti ve masûm imamların sünnetinden oluşmaktadır. Bu sebeple nas döneminde herhangi bir mesele hususunda şer'î hüküm arandığında öncelikle Kitaba, onda bulunmazsa Hz. Peygamberin sünnetine veya masûm imamların kendilerine ya da onlardan yapılan nakillere başvurulur. Her ne kadar önce Kitap ve Hz. Peygamberin sünneti öncelikle zikredilse de imamların sünneti de teşri' değeri açısından ona eşdeğer kabul edilmektedir.<sup>148</sup> Ancak ifade etmek gerekir nas dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde ictihâdın hiç yapılmadığı söylenemez. Nitekim Usûliyye, ictihâdın masûm imamlar döneminden itibaren bulunduğunu savunmaktadır.<sup>149</sup> Yine de Muhammed Ebû Zehra (öl. 1898-1974) gibi nas döneminde Şîa usulüne hâkim anlayışın Ahbâryye olduğunu söyleyen âlimler de bulunmaktadır.<sup>150</sup> Büyük gaybetten itibaren günümüze kadar devam eden ictihâd döneminde ise imamların yokluğu nedeniyle imamların vârisleri ve vekilleri sayılan ulema nas döneminden kalan rivâyetlerden oluşan büyük bir miras devraldılar. Bu miras karşısında Ahbârîyye şer'î

---

<sup>144</sup> Aliyân, *Delilü'l-akl*, 65

<sup>145</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhâl li dirâseti's-şer'iati'l-islâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 92; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 53.

<sup>146</sup> Muhammed Hüseyin Âli Kâşifülgitâ, *Aslü's-Şîa ve usûlüha*, thk. Alâ Âli Ca'fer, (Kum Müessesetü'l-İmâm Alî, 1994), 211.

<sup>147</sup> Seyyid Esedullâh el-Müsevî, *el-İmâme*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâî, (Kum: Matbaa-yı Seyyidi's-Şühedâ, 1411), 66-67.

<sup>148</sup> Hâzım, *Madhal ilâ ilmi'l-fikh*, 31; Hâşım Marûf Hüseyinî, *el-Mebâdiü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-Ca'ferî*, (Beyrut, Dârü'l-Kâlem, 1978), 131-132.

<sup>149</sup> Aliyân, *Delilü'l-akl*, 79 Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide*, 47.

<sup>150</sup> Ebû Zehra, *el-İmâmü's-sâdik*, 289.

ahkâmın kaynağını rivâyetlerle sınırlasa da Ca'ferî mezhebinde zaman içinde hâkim konumuna gelen Usûliyye, ictihâda yer vermektedir.<sup>151</sup> Nitekim Usûliyyeye mensup âlimler, herhangi bir meseleyle karşılaştıklarında önce Kitaba, Kitapta hükmünü bulamadıklarında Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin yanında masûm imamların da söz, fiil ve takrirlerini içeren sünnete, sünnette bulamadıklarında masûm imamın görüşünü keşfeden icmâya, orada da bir hükme ulaşamayınca akla başvurumaktadırlar.<sup>152</sup> Buna göre Ca'ferî mezhebinde Usûliyyeye âlimlerinin şer'î hükme ulaşmada dayandıkları dört asıl bulunmaktadır. Bunlar; sırasıyla Kitap, sünnet, icmâ ve akıldır. Bunların dışında başvurdukları diğer deliller bir şekilde bu dört delille irtibatlı görülmektedir.<sup>153</sup>

Sonuç itibariyle Ca'ferî mezhebinde klasik dönemde herhangi bir meseleyle ilgili şer'î hükme ulaşmak istendiğinde öncelikle Kitabın nas, zâhir, mantûk ve fehvâsı gibi hükme delâlet yönlerine bakılmaktadır. Ulaşmak istenen hüküm Kitapta bulunmadığı zaman Hz. Peygamber'in ve masûm imamların sünnetine başvurulmaktadır. Sünnette de bulunmadığı zaman veya anlaşılmadığı zaman, içinde masûm imamın veya imamların da bulunduğu ümmetin -ümmetin bütünü veya Şîa- icmâsına başvurulmaktadır. Çeşitli sebeplerden dolayı icmâdan da istenilen hükme ulaşılmadığı zaman aklî delillere başvurulmaktadır.<sup>154</sup> Ensârî ekolünde ise klasik dönemde başvuru bütün bu delillere *edille-yi muharreze* denilmektedir. Onlara göre bu delillerden hüküm elde etmek, Ca'ferî usûlünde istinbât amelîyesinin birinci merhalesini oluşturmakta ve elde edilen hüküm de ister kat'î olsun ister zannî *hükm-i vâkı'î* olarak isimlendirilmektedir. Fakat edille-yi muharrezeden hüküm elde edilemediği taktirde çoğunlukla *usûl-i amelîyye* olarak da ifade edilen *edille-yi gayr-ı muharreze*'ye başvurulur ki bu da istinbâtın ikinci merhalesini oluşturmakta ve elde edilen hüküm *hükm-i zâhirî* olarak isimlendirilmektedir.<sup>155</sup> İstinbâtın birinci

<sup>151</sup> Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 80-82.

<sup>152</sup> Abdülhâdi Füzalî, *Mezhebü'l-İmâmiyye*, (Beyrut: Merkezü'l-Gadîr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1996), 96; Hâzım, *Madhal ilâ ilmi'l-fikh*, 32.

<sup>153</sup> Ca'fer Sübhânî, *Masâdirü'l-fikhi'l-islâmî ve menâbiuhu*, (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1427), 13; Abdülaziz b. Sâlih b. Abdülhâmîd Medenî Hicâzî, *Kavâidü'l-usûl min fikhi Âli'r-Resûl*, (Kum: Matbaat-yı Seyyidi's-Şühedâ, 1432), 31; Hüseyinî, *el-Fikhi'l-Ca'ferî*, 221; Mürtezâ el-Mütahherî, *el-Usûl*, (Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2009), 19; Ferd, *el-ictihâd inde'l-mezâhibi'l-islâmîyye*, 236.

<sup>154</sup> Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr İhsâî, *Kâşifü'l-Hâl an ahvâli'l-istidlâl*, (Kum: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ li't-Tahkîki ve'n-Neşri, 1416), 115.

<sup>155</sup> Abâdî, *Şerhu'l-Halkâti's-sâlise*, 1/23; Mürtezâ Mütahherî, *el-Usûl*, 63.

merhalesinde başvurulana delillere *edille-yi ictihâdiyye*, ikinci merhalesinde başvurulana delillere de *edille-yi fukâhetiyye* de denilmektedir.<sup>156</sup>

## 1.2. Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolü

Bu başlık altında hem Ca'ferî fıkıh usûlünde yeni bir devrin başlangıcı ve müstakil bir ekol sayılan hem de çalışmamızın odak noktasında yer alan Ensârî ekolünün usûl anlayışı genel hatlarıyla verilecektir. Fakat öncelikle bu ekolün önde gelen simaları ve usûle ciddi katkıları sağladıklarına inanılan eserleri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

### 1.2.1. Ekolün Öncüleri

Daha önce çeşitli vesilelerle Ensârî'den sonra gelen Ca'ferî âlimlerin neredeyse hepsinin Ensârî ekolüne intisap ettiği ifade edilmişti. Bu sebeple son asırlarda Ca'ferî fıkıh usûlünde otorite sayılan her âlim bu ekolün bir temsilcisi olarak zikredilebilir. Fakat Murtazâ Ensârî'yle birlikte Muhammed Kâzım-ı Horasânî, Mîrzâ Muhammed Hüseyin Necefî Nâînî, Âga Ziyâuddîn Irâkî ve Muhammed Hüseyin İsfahânî olmak üzere toplam beş âlimin, sahip oldukları usûl anlayışları ve çalışmalarlarıyla ekole öncülük ettikleri ve Ca'ferî usûlünü tamamlayıp son şeklini verdikleri kabul edilmektedir.<sup>157</sup> Bu sebeple sözü geçen bu beş âlimin hayatı ve ilmî çalışmaları hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

#### 1.2.1.1. Murtazâ el-Ensârî (öl. 1281/1864)

Tam adı Murtazâ b. Muhammed Emîn ed-Dezfûlî el-Ensârî en-Necefî'dir.<sup>158</sup> Kendisinden sonraki Ca'ferî usûl literatüründe *eş-Şeyhü'l-A'zam* veya *eş-Şeyh* olarak anılan Ensârî,<sup>159</sup> 1214/1799 yılında İran'ın Dezfûl şehrinde doğdu. İlim, edep ve takvayla bilinen büyük bir ailenin çocuğu olup nesebi sahabeden Câbir b. Abdullah el-Ensârî'ye (öl. 78/697) dayanmaktadır. İlk öğrenimine doğduğu şehirde amcasının oğlu

<sup>156</sup> Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 85.

<sup>157</sup> Hossein Modarresi, "Şîî Fıkıhında Rosyanalizm ve Gelenekselcilik: Bir ön Araştırma", çev. Habip Kartaloğlu, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 7/1, (2014), 194; Muhammed Rızâ Nikûnâm, *İlmu'l-usûl ve ulemâuhu hamse*, (Tahran: Zuhûr-i Şafak, 1387), 26; Kummî, *Kalâidü'l-Ferâid*, 1/15.

<sup>158</sup> Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn, (Beyrut: Dârü't-Taâruf li'l-Matbuât, 1983), 10/117.

<sup>159</sup> Pûr, *Târihu İlmi'l-usûl*, 312.

Hüseyin b. Ahmed el-Ensârî'nin yanında başladı. İlk eğitimini tamamlayınca yirmi yaşlarındayken babasıyla birlikte gittiği Irak'ta ziyaret için uğradığı Kerbelâ'da kaldı. Burada yaklaşık dört sene ilmi otoriteyi elinde bulunduran Seyyid Muhammed Mücâhid (1226/1826) ve Muhammed Şerîf el-Mâzenderânî'nin (öl. 1245/1829) ilim halkalarına katıldı. Siyasi bazı çekişmeler sebebiyle Kerbelâ üzerinde artan baskılardan dolayı İran'a geri döndü. Bir sene sonra tekrar Kerbelâ'ya gidip iki sene daha Mâzenderânî'nin derslerine katıldı. Bundan sonra Necef'e gitti ve iki sene boyunca Mûsâ Kâşifülgitâ'dan (öl. 1241/1825) ders aldı ve ikinci defa İran'a geri döndü.<sup>160</sup> Daha sonra memleketine döndü ve burada kısa bir süre kalıp farklı âlimlerden istifade etmek üzere İran'ın farklı şehirlerini ziyaret etti. Bu ziyaretleri esnasında Burûcerd'te Şeyh Esedullah el-Burûcerdî (öl. 1271/1854) ve İsfahân'da Muhammed Bâkır eş-Şuftî'den (öl. 1260/1844) istifade etti. Şeftî'nin İsfahân'da kalmasına yönelik ısrarına rağmen buradan ayrılarak Kâşân'a gitti ve dört sene boyunca Kâşân'ın ilmi otoritesi sayılan Molla Ahmed en-Nerâkî'den (öl. 1245/1829) dersler aldı. Burada şeyhlik diplomasını aldıktan sonra öncelikle Meşhed'e oradan da Irak'a gitti. Irakın Necef kentinde karar kılan Ensârî, Alî Kâşifülgitâ (öl. 1253/1837) ve *Sâhibü'l-Cevâhîr* olarak bilinen Şeyh Muhammed Hasan'dan (öl. 1266/1949) ileri düzeyde dersler aldı. Ensârî daha sonra Şeyh Hasan tarafından kendisinden sonra "*merci-i*" *taklîd* olmak üzere seçildi.<sup>161</sup> 1864'te Necef'te vefat eden ve dinî liderliği Şîa dünyasında tartışmasız olarak kabul edilen Ensârî, hem yazdığı eserlerle kendisinden sonraki Ca'ferî fıkıh ve fıkıh usûlüne hâkim olan bir anlayış geliştirmiş hem de mezhebin tarihine damgasını vuran el-Mîrzâ Habîbullah er-Reşfî, Muhammed İhvânî ve Ahûnd Molla Muhammed Kâzım el-Horosânî gibi talebeler yetiştirmiştir.<sup>162</sup>

Ensârî, çoğunluğu fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere çeşitli ilim alanlarında her biri kendi alanında muteber sayılan ve bazıları halen Ca'ferî ilim havzalarında okutulan otuz yakın eser ve risâle kaleme almıştır.<sup>163</sup> Bu eserlerinde tercih ettiği üslup son derece akıcı ve derin sayılmaktadır. Fakat biz burada Ensârî'nin fıkha ve usûle dair görüş ve tarzını

<sup>160</sup> Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 10/118.

<sup>161</sup> Sübhânî, *Târîhu'l-fikhi'l-islâmî*, 433.

<sup>162</sup> Kummî, *Kalâidü'l-Ferâid*, 1/16; Ahmet Özel, "Ensârî, Şeyh Murtaza", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/254.

<sup>163</sup> Alî Fazıl el-Kâinî Necefî, *Mu'cemu müellifi's-Şîa*, (Kum: Matbaatü Vezâreti'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1405), 48-49.

bir ekole dönüştürmesine vesile olan biri usûl diğeri de fıkha dair önemli iki eserinden bahsetmeyi gerekli bulmaktayız. Bunlardan usûle dair olanı *er-Resâil* olarak da bilinen *Ferâidü'l-Usûl* adlı eserdir. Bu eser, mezhep literatüründe emsali bulunmayan bir eser olarak anılmaktadır. İlim havzalarında tanınmasından itibaren mezhebin usûl eğitimi ve yazımının merkezinde yer almaktadır. Usûl tarihinde hiçbir eserin ulaşamadığı değer ve ihtimama mazhar olmuştur.<sup>164</sup> Söz konusu eser, Ca'ferî usûlüne hem form hem de içerik açısından birçok yenilik katmış bulunmaktadır.<sup>165</sup> Ayrıca Ensârî'nin hemen her konuda kendisinden önceki mezhep âlimlerinin görüşlerine de yer verip onları değerlendirmesi, eserine usûl ilmine dair mezhep âlimlerinin görüşlerinin bir fihristi ve karşılaştırmalı bir kitap özelliği kazandırmıştır. Fıkha dair eseri ise *el-Müteccir* olarak da isimlendirilen *el-Mekâsib*'tir.<sup>166</sup> Bu kitab da ilmi çevrelerde *Ferâidü'l-Usûl*'den daha az bir üne sahip değildir. Zira o da fıkıh alanında mezhebin fıkıh eğitim ve yazımının merkezinde yer almaktadır.<sup>167</sup> Öyle ki bu eserin çok kapsamlı olması nedeniyle sonraki ulemanın ona şerh ve haşiye yazmakla yetindikleri ifade edilmektedir.<sup>168</sup>

Ensârî'nin kurucusu olduğu ekolün Ca'ferî fıkıhındaki konumu ve özellikleri bir bütün olarak daha sonraki başlıklarda ayrıntılı bir şekilde aktarılacağından onun usûl ilmine katkıları burada özetle aktarılacaktır. O, sahip olduğu güçlü zekâ, yetenek ve derin usûl bilgisi sayesinde kendisinden önceki ulemanın çalışmalarından yüksek oranda istifade edebilmiştir. Nitekim her bir görüşü farklı eserlerden tahkik ederek sahibine atfetme, naklettiği bilgileri kaynağına dayandırma ve sahip olduğu yetkinlik ve cesaret sayesinde önceki bilgilerle yüzleşme ve kendi görüşünü belirtme hususlarında çok başarılı bulunmaktadır. Ayrıca özellikle usûl konularını hiyerarşik bir şekilde ele alıp birbirleriyle bağlantılı olarak incelemesi ve bu konudaki geçmiş görüşlerin güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmesindeki başarısı, onun göze çarpan özelliklerinden sayılmaktadır.<sup>169</sup> Onun usûl ilmine katkıları; başta deliller bahsi olmak üzere usûl meselelerine yepyeni bir sistematik geliştirmek, her bir konu hakkında geniş teorik tartışmalara yer vermek ve usûlde yeni kavramlar ile teoriler geliştirmek şeklinde üç

<sup>164</sup> Agâ Büzürg -i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şîa*, (Beirut: Dârü'l-Edvâ, 1983), 16/132.

<sup>165</sup> Ca'fer Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî; Râidü'n-nahdati'l-ilmiyye'l-hadîse*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1382), 62.

<sup>166</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, 22/151.

<sup>167</sup> Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî*, 64.

<sup>168</sup> Ahmet Özel, "Ensârî, Şeyh Murtaza", 11/254.

<sup>169</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 325-326.



maddede özetlenmektedir. Ensârî, derinlikli tarzı ve yenilikçi yaklaşımını fıkıh ilminde de sürdürmektedir. Nitekim yukarıda zikri geçen *el-Mekâsib* adlı eser, birçok yönüyle önceki fıkıh kitaplarından ayrı tutulmaktadır.<sup>170</sup> Usûl esaslarını fikhî meselelerle birlikte ve tam bir uyum içinde ele alması, fikhın muâmelât kısmına modern bir tarz kazandırması, konulara yaptığı girizgâhlar, konuları tertibi ve kapsamlı bir şekilde ele alması, kullandığı dilin anlaşılır ve kavramların yerinde kullanılması ve kitaplardan yaptığı alıntılar konusundaki dikkati, onu diğer eserlerden ayıran önemli özellikleri arasında sayılmaktadır.<sup>171</sup>

#### 1.2.1.2. Muhammed Kâzım el-Horâsânî (1839-1911)

Tam adı Muhammed Kâzım el-Horâsânî el-Herevî'dir. Literatürde *Âhûnd Molla* ve *Muhakkık Horâsânî* diye de bilinmektedir. Vâiz ve tüccar bir babanın oğlu olan Muhakkık Horâsânî, Meşhed'te dünyaya geldi. İlk eğitimini burada tamamladıktan sonra yaklaşık yirmi üç yaşında İrak'a gitmek üzere önce Sebzevâr'a ondan sonra da Tahran'a uğradı ve buralarda bir müddet felsefî ilimler okudu. Daha sonra o günlerde ilim tahsil etmek isteyenler için bir cazibe merkezi olan Necef'e gitti. Necef'te ilim ehlinin başı sayılan ve *merci-i taklîd* makamında olan Ensârî'nin vefatına kadar yani yaklaşık iki yıl boyunca ondan dersler aldı. O, Ensârî'nin vefatından sonra onun en yetkin öğrencisi olan ve *merci-i taklîd* konumuna geçen Hasan Şîrâzî'nin derslerine de devam etti. Kısa sürede yıldızı parlayan Muhakkık Horâsânî, Şîrâzî'den sonra Necef'in en üstün hocası ve *merci-i taklîd* konumuna geçti. Özellikle de fıkıh usûlündeki yetkinliği sayesinde talebeler dünyanın farklı yerlerinden onun ilim halkasına katılmak üzere Necef'e akın ettiler. Onun dersine katılanların sayısının 1500'den fazla olduğu ifade edilmektedir.<sup>172</sup> Muhakkık Horâsânî, bir ilim adamı olmanın yanında içinde bulunduğu toplumun siyasî ve ictimâî meseleleriyle de ilgilenmiştir. 1905'te İran'da gerçekleşen Meşrûtiyet İnkılâbı'nı desteklemesinin yanında halkın da desteklemesine yönelik fetvalar vermiş ve yönetimi İslâmî hükümlere uymaya ve dış güçlerin İran'ın zenginliklerini sömürmesine izin vermemesine çağırmıştır. Ayrıca yalnızca İran ile ilgili meselelerde değil, diğer İslam ülkelerindeki gelişmeleri de takip ederek bu gelişmelere

<sup>170</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 295.

<sup>171</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 299-301.

<sup>172</sup> Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 9/5.

yönelik İran halkında duyarlılık oluşturmaya çabalamıştır. Ruslara karşı büyük bir kitle ile savaşa katılacağını duyurmasının ardından 1911’de evinde ölü olarak bulunan ve bir âlim olmanın yanında önemli bir düşünür ve aktivist olduğu bilinen Muhakkık Horâsânî, kendisinden sonra büyük bir ulema kitlesi ve ilmi miras bırakmıştır.<sup>173</sup>

Yukarıda hayatına kısaca yer verilen Muhakkık Horâsânî, Ensârî’den sonra ekolünün en güçlü ve önde gelen öncüsü sayılmaktadır. Onun, bu ekolün anlaşılması ve güçlenmesi için her türlü çabayı gösterdiği, ayrıca usûl ilmine dair yaptığı incelemeleri ve bazen de eleştirileriyle söz konusu ilme ciddi katkılarda bulunduğu inanılmaktadır.<sup>174</sup> Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair birçok eseri bulunmakla birlikte<sup>175</sup> onu ekolün Ensârî’den sonraki en önemli öncüsü yapan çalışması, usûle dair yazdığı *Kifâyetü’l-Usûl* adlı eseridir. Bu eser, Ensârî’nin *Ferâidü’l-Usûl* adlı eserinin bir fihristi sayılsa onda eksik bırakılan usûl konularını ihtiva etmesinin yanında müellifin kendisine has bakış açısı ve derin bilgisini yansıtan bir eser sayılmaktadır.<sup>176</sup> Bugün hala ilim havzalarında en yüksek seviyede okutulan bir ders kitabı olan *Kifâyetü’l-Usûl* üzerine onlarca şerh ve hâşiye yazılmıştır.<sup>177</sup>

Her ne kadar Muhakkık Horâsânî, Ensârî ekolünün sıkı bir takipçisi ve temsilcisi sayılsa da sahip olduğu ilmi derinlik ve güçlü mantık sayesinde genelde Ca’ferî usûlüne, özelde ise Ensârî ekolüne katkı sağlayan bir takım yeni fikir ve teoriler ortaya koymuştur. Onun Ensârî’nin ele almadığı bazı konuları incelemesi, özellikle delilleri tasnif hususunda hocasının üçlü tasnifine alternatif olarak ikili bir tasnife gitmesi ve usûlün bazı meselelerinde hocasına aykırı görüş beyân etmesi, onun usûle dair görüşlerinin özgün tarafını oluşturmaktadır.<sup>178</sup>

### 1.2.1.3. Mîrzâ Muhammed Hüseyin Necefî en-Nâînî (1860-1936)

<sup>173</sup> Hamid Algar, “Ahund Molla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/185.

<sup>174</sup> Pûr, *Târîhu ilmi’l-usûl*, 357.

<sup>175</sup> Muhakkık el-Horâsânî’ye ait eserlerin bir listesi için bk. Emîn, *A’yânü’ş-Şîa*, 9/6; Necefî, *Mu’cemu müellifi’ş-Şîa*, 155.

<sup>176</sup> Muhammed Ca’fer el-Hakîm es-Seyyid, *Târîhu ve tatavvuru’l-fikhi ve’l-usûli fi Havzati’n-Necefî’l-Eşrefî’l-İlmiyye*, (Beyrut: el-Müessesetü’t-Devliyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşri, 2006), s. 209.

<sup>177</sup> Tahrânî, *ez-Zerî’a ilâ tesânîfi’ş-Şîa*, 18/88.

<sup>178</sup> Sübhânî, *Târîhu’l-fikhi’l-islâmî*, 443-444.

Nâînî, 1860'ta İran'ın *Naîn* denilen küçük bir şehrinde ilimle tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk eğitimini doğduğu şehirde tamamladıktan sonra fıkıh, fıkıh usûlü, kelim ve felsefe okumak için İsfahân'a gitti. Daha sonra buradan Irak'a geçti. Burada kısa bir süre ders okuyup Necef'e yöneldi. Necef'te başta Mukakkık Horâsânî olmak üzere önde gelen âlimlerden ders aldı ve bu süreçten sonra ders okutmaya ve eserler yazmaya başladı.<sup>179</sup> Nâînî, ziyaret ettiği şehirlerde birçok âlimden Arap ve Fars dili, fıkıh, fıkıh usûlü, felsefe ve daha birçok alanda dersler okuyarak ilimde yetkinlik kazandı. Hocası Muhakkık Horâsânî'nin vefatından sonra müstakil bir ilim halkası kuran Nâînî, Muhammed Tâkî eş-Şîrâzî'nin vefatı üzerine merci-i taklîd oldu.<sup>180</sup> Modern dönem Ca'ferî fikhinin en meşhur ve önde gelen âlimlerinden sayılan Nâînî<sup>181</sup> büyük bir din adamı olmasının yanında siyasî meselelerle de ilgilenen, emperyalizm ve sömürgeciliğe karşı mücadele eden bir düşünce adamı ve aktivist idi. Ayrıca yaşadığı dönemin tartışma ve meselelerinden haberdar olduğu anlaşılan Nâînî, meşrûtiyeti destekleyen, yönetimin İslâmî hükümlere dayanması gerektiğini savunan ve başka siyasî konuları da içeren *Tenbîhü 'l-ümme ve tenzîhü 'l-mille* adlı Farsça bir eser de kaleme aldı.<sup>182</sup>

Ensârî ekolünün en bariz simalarından birisi sayılan Nâînî'nin mensup olduğu ekol üzerinde güçlü bir etki bıraktığı söylenmektedir.<sup>183</sup> O hem Farsça hem de Arapça çalışmalarında güçlü ve akıcı bir dil kullanmakta, kelimî ve felsefî kavramları çok ince işlemektedir. Bunun yanında usûl meselelerini ustaca tahkîk etmesi ve açıklaması, ekolün bazı görüşlerini tenkid edip yeniden ele alması, kendisine ait bazı görüşler serdetmesi sebebiyle onun usûl ilminde özgün bir âlim olduğu kabul edilmektedir.<sup>184</sup> Fıkıh ve fıkıh usûlü meselelerin dair risaleleri bulunmakla<sup>185</sup> birlikte özellikle usûl ilminde tam ve müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Fakat öğrencileri onun usûle dair görüşlerini *takrîrât* şeklindeki eserlerle kayda almışlardır. Nitekim Nâînî'nin usûle

<sup>179</sup> Kâînî, *İlmu 'l-usûl*, 194

<sup>180</sup> Ahmet Özel. "Nâînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32/319.

<sup>181</sup> Seyyid Muhammed Mehdî el-Musevî İsfahânî, *Ahsenü 'l-vedîa fî terâcîmi müctehidi 'ş-Şîa*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesetü Türrâsi 'ş-Şîa, 2010), 82.

<sup>182</sup> Muhammed Hüseyin Alî es-Sağîr, *Kâdetü 'l-fikri 'd-dînî ve 's-siyâsî fî 'n-Necefi 'l-Eşref*, (Beyrut: Müessesetü 'l-Belâğ, 2009), 77-78.

<sup>183</sup> Pûr, *Târîhu ilmi 'l-usûl*, 365.

<sup>184</sup> Ferhân, *Edvârü 'l-ictihâd*, 317.

<sup>185</sup> Necefî, *Mu'cemu müellifi 'ş-Şîa*, 409.

dair görüşlerini ihtiva eden en önemli eserlerden birisi öğrencisi Muhammed Alî el-Kâzımî'nin kaleme aldığı *Fevâidü'l-usûl* adlı eserdir. Eser, Ca'ferî usûlünün en önemli kitaplarından birisi kabul edilmektedir.<sup>186</sup> İkinci eser ise yine öğrencisi Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî'nin kaleme aldığı ve ilim havzalarında büyük ağırlığı olan *Ecvedü't-takrîrât* adlı kitaptır.<sup>187</sup>

#### 1.2.1.4. Âga Ziyâuddîn el-İrâkî (1861/1942)

Ca'ferî fikhının ve Ensârî ekolünün önde gelen âlimlerinden sayılan<sup>188</sup> Âga Ziyâuddîn b. Muhammed el-İrâkî en-Necefî, Irak'ın *Sultânâbâd* kentinde doğdu. İlk dini bilgilerini bu bölgenin âlimlerinden biri olan babasından aldı. Daha sonra İsfahân'a giderek orada önemli âlimlerin ilim halkalarına katıldı. İsfahân'da bir müddet okuyup buradan Necef'e geçti. Necef'te Seyyid Muhammed el-Fişkârî, Mîrzâ Hüseyin el-Halîlî ve Muhakkık Horâsânî'nin derslerinde katıldı. Nitekim Muhakkık Horâsânî'nin en büyük öğrencilerinden sayılan İrâkî, başta hocası Horâsânî olmak üzere devrinin önde gelen âlimlerinden istifade ederek ilmi havzada muteber bir âlim konumuna yükseldi. Kurduğu ilim halkasında ilmi çevrelerce müctehid kabul edilen birçok ilim adamı yetiştirdi.<sup>189</sup> Muhakkık İrâkî, gerek ardından bıraktığı fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserler ve gerekse yetiştirdiği talebelerden dolayı Ensârî ekolünün önde gelen fıkıh ve usûl âlimlerinden birisi sayılmaktadır.<sup>190</sup>

İrâkî, ardından çeşitli ilim dallarında birçok ilmi eser bırakmıştır. Bu eserlerden bir kısmı da fıkıh ve fıkıh usûlüne dairdir.<sup>191</sup> Usûle dair yazdığı *Makâlâtü'l-Usûl* adlı kapsamlı eseri mezhebin en önemli ve muteber fıkıh usûlü kitaplarından sayılmaktadır.<sup>192</sup> O, bu eserinde sistematik olarak Muhakkık Horâsânî'nin *Kifâyetü'l-Usûl* adlı eserini izlemektedir. Fakat söz konusu eseri anlamak ve istifade edebilmek, usûl ilmine ciddi anlamda vakıf olmayı gerektirmektedir. Neticede İrâkî yalnızca Ensârî ekolünü izlemekle yetinmemiş belli başlı meseleleri tekrar inceleyerek ve bu

<sup>186</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şîa*, 16/323.

<sup>187</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şîa*, 1/278.

<sup>188</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 314.

<sup>189</sup> Kâinî, *İlmu'l-usûl*, 195; Sübhânî, *Târîhu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 446.

<sup>190</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 369.

<sup>191</sup> Necefî, *Mu'cemu müellifi's-Şîa*, 285.

<sup>192</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şîa*, 11/389.

meselelerde kendi özgün fikirlerini ortaya koyarak genelde mezhebin usûlüne özelde ise mensup olduğu ekolün gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur.<sup>193</sup>

#### 1.2.1.5. Muhammed Hüseyin el-İsfahânî (1879-1943)

Hicri 1879'da Necef'te dünyaya gelen Muhakkık İsfahânî, *Kumpânî* lakabıyla da bilinmektedir. İlk eğitimini yine Necef'te aldıktan sonra Muhakkık Horâsânî başta olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinden fıkıh ve fıkıh usûlü okudu. Muhakkık Horosânî'nin en yakın talebelerinden olma payesine sahip olan İsfahânî, yaklaşık on üç sene boyunca hocasından hiç ayrılmadı. Hocasının vefatından sonra bağımsız bir ders halkası kurup kendisinden sonra ilim havzalarında parmakla gösterilen Muhammed Hüseyin et-Tebâtebâi (1904/1981), Seyyid Muhammed Hâdî el-Mîlânî (1895/1975) ve Muhammed Rızâ el-Muzaffer gibi talebeler yetiştirdi. Muhakkık İsfahânî, fıkıh ve fıkıh usûlünün yanında farklı birçok ilim dalında yetkinlik sahibiydi. Özellikle felsefe, kelâm, mantık, târîh alanlarında kendisinden söz ettirmekteydi.<sup>194</sup> Bu nedenle başta fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere birçok ilim dalıyla ilgili eserleri bulunmaktadır.<sup>195</sup> Fıkıh usûlü alanında *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-Kifâye* ve *el-Usûl alâ nehci'l-hadîs* adlı iki eseri ve birden çok risalesi bulunmaktadır. Birinci eseri her ne kadar *Kifâyetü'l-Usûl* üzerine yazılan bir şerh olsa da müstakil ve özgün bir usûl kitabı olarak değerlendirilmektedir. Bu kitap, bütün Ca'ferî usûl literatürünün en derinlikli ve en nitelikli eserleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca eser, felsefi bir dille yazılmış olup anlaşılması son derece güç ve yetkinlik gerektirmektedir. İkinci eseri ise fıkıh usûlünün yeni bir sistematik kazandığı ve bazı yeni içeriklere ulaştığı bir kitaptır.<sup>196</sup> Muhakkık İsfahânî, her ne kadar usûlde yeni bir sistematik geliştirmiş ve meselelere yeni içerikler kazandırdıysa da genel olarak Ensârî ekolü öncülerinin en son halkası sayılmaktadır.<sup>197</sup>

Neticede modern dönemde bütün usûl yazımının merkezinde ensârî ekolünün öncüleri olarak sayılan bu beş âlimin usûl anlayışları bulunmaktadır. Bunların yazdıkları veya derslerinden derlenen eserler esas kabul edilip usûl ilminin merkezinde yer almakta ve

<sup>193</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 371-372.

<sup>194</sup> Muhammed Hüseyin el-İsfahânî, *Buhûs fi'l-usûl*, (Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409), 5-6.

<sup>195</sup> Necefî, *Mu'cemu müellifi's-Şîa*, 358.

<sup>196</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 377; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Kâdetü'l-fikri'd-dîni ve's-siyâsi fi'n-Necefî'l-Eşref*, 212.

<sup>197</sup> Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, 380.

bunlardan sonradan yazılanlar ise bir şekilde bu eserlerin açılımı veya açıklaması şeklinde görülmektedir.<sup>198</sup>

### ***1.2.2. Ekolü Doğuran İlmî ve Sosyolojik Zemin***

Ensârî ekolünün başta usûl olmak üzere mezhep fıkında yaptığı çalışmalar ve gerçekleştirdiği yenilikler sebebiyle müstesna bir yere sahip olmasının temelinde daha önce de işaret edildiği üzere Usûliyyenin temsilcileri olarak çok güçlü ve köklü bir geleneğe yaslanmaları yatmaktadır. Ayrıca ekolden bir önceki nesli temsil eden Behbehânî'nin Ahbâriyyeye karşı girdiği mücadelede kazanması ve onun ictihâd vurgusu mezhep içinde müctehidler konumunu güçlendirmiş ve mezhep usûlünde çalışmalarıyla ön plana çıkan önemli şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>199</sup> Bu şahsiyetlerin çabaları sonucu oluşan ilmî birikim ve İmâmî müctehidin kendine has özgüveni, hem güçlü bir kişiliğe sahip hem de mezhep âlimleri içinde *merci-i mutlak* gibi güçlü bir konuma ulaşan Ensârî'nin mezhebin usulünü adeta yeniden tesisine imkân sağlamıştır.<sup>200</sup> Neticede onun sağlam temellere oturttuğu usûl anlayışı, onun güçlü ilmî kişiliği, dindar tutumu ve ilk *merci-i mutlak* olması hasebiyle dinî konumunun da etkisiyle mezhep âlimleri tarafından benimsenmiş ve yine onun sayesinde yıldızı daha da parlayan Necef ilmî havzasında yetişen çok önemli müctehid âlimlerin de katkılarıyla günümüzde dahi mezhep âlimleri tarafından takip edilen bir ekole dönüşmüştür.<sup>201</sup>

Ekolü doğuran ve gelişmesine etki eden sosyolojik zemine gelince, gerek ekolün çıktığı dönem itibarıyla ve gerekse ekolün mezhep fık ve usûlünde hâkim konuma yerleşmesi sürecinde ekol mensuplarının çokluğu ve yaptıkları ilmî, siyasi ve sosyal çalışmaların boyutu göz önünde bulundurulduğunda bu konu başlıbaşına müstakil çalıştırmalar gerektirmektedir. Nitekim bu konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalara rastlamaktayız.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Nikûnâm, *İlmu 'l-usûl ve ulemâuhu hamse*, 33.

<sup>199</sup> Hamid Algar, "Bihbehânî, Muhammed Bâkır" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/143; Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, 213.

<sup>200</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru 'l-bahsi 'l-usûlî*, 74.

<sup>201</sup> Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*, (İstanbul: Mabat Yayın Grubu, 2020), 161; Zehrâ Âşiyân, "Şeyh Murtazâ Ensârî Mübtekir ve Pâyegüzâr-ı Usûlî-yi Tâze der İlm-i Fık ve Usûl", *Miškâh-ı Nûr*, 8, (1378). 43.

<sup>202</sup> bk. Agâ Hasan Alî Yârî, *Endişe-yi Siyâsî ve İctimâî-yi Şeyh Ensârî*, (Kum: Dânişgâh-ı Bâkırî 'l-Ulûm, Kulliye-i Hukûk, Doktora Tezi, 1385); Muhsin Kediver, *Siyâsetnâme-i Horâsânî: Kıt'ât-ı Siyâsî der*

Ancak bizim konumuz ekolün delil anlayışı ile sınırlı olduğundan burada ekolü doğuran sosyolojik zeminin ana çerçevesine değinilip usûl anlayışı üzerinde etki edip etmediği sorunsalı üzerinde durulacaktır.

Ensârî'nin yaşadığı; daha sonra bir ekole dönüşecek ve mezhebin hâkim usûl çizgisini temsil edecek usûl anlayışını ortaya koyduğu XIX. yüzyıl öncesinde Müslüman dünyanın hayatın birçok alanında çeşitli krizlerle boğuşmaya başladığı ve bu krizleri daha çok Batı'nın sahip olduğu teknik bilgiyi elde ederek aşmaya çalıştıkları bilinmektedir.<sup>203</sup> Ancak XIX. yüzyıldan itibaren bazı Müslüman âlimlerin, teknik bilginin yanında Müslümanların içinde buldukları krizi aşmak adına miras olarak devraldıkları ilimler başta olmak üzere topyekün bir yenilenmenin olması gerektiği fikrini benimsedikleri ve bu uğurda çabaladıkları bilinmektedir.<sup>204</sup> Hiç şüphesiz söz konusu ilmî yenilenme çabalarından nasibini alan klasik İslam ilimlerinden birisi de fıkıh ve fıkıh usûlüdür.<sup>205</sup> Ancak özellikle fıkıh usûlünün İslam dünyasında hukukî ihtiyaca cevap verebilecek şekilde ictihâd eksenli yenilenmesi çabalarının XIX. yüzyılın sonuna doğru başladığı görülmektedir.<sup>206</sup> Buna göre hem modern dönemdeki gelişmelerden hareketle usûl ilminin yenilenmesi çabalarının Ensârî'den sonra başlaması hem de Ensârî'nin yaşamına ve ilmî çalışmalarına bakıldığında daha çok klasik bir âlim görüntüsü vermesi,<sup>207</sup> bizde Ensârî'nin bağlı olduğu mezhebin usûlünü

---

Âsâr-ı Mollâ Muhammed Kâzım Horâsânî, (Tahran: Gazâl, 1387); Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliğ'nin Siyasî Rolü*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013).

<sup>203</sup> bk. Bernard Lewis, *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*, çev. Murtaza Özeren, (İstanbul: Kronik Kitap, 2022).

<sup>204</sup> Müslümanların ilmî yenilenme çabaları için bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); M. Sait Özvarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyılın Sonu -XX. Yüzyılın Başı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998); Tahsin Görgün, "Arayışlar Dönemi", İslam Düşünce Atlası, ed. İbrahim Halil Üçer, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 6/1960 vd.

<sup>205</sup> Bk. Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 202; Remzi Akyel, *İslam Hukuk Düşüncesinde Yeni Bir Arayış: Cevaz Düşüncesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 79.

<sup>206</sup> Fıkıh usûlünde yenilenme çabaları için bk. Halife Bâbekr Hasan, "et-Tecdîd fi usûli'l-fikh meşrû'iyetuhu ve târihuhu ve irhâsâtuhü'l-muâsire", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır*, 7/125-126, (2007), 87-178; Kâşif Hamdi Okur, İslam Hukuku Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslam ve Usûl-i İctihâd, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 3, (2004), 35-36; Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye Mısır Örneği*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 284; Zekî Abullah Ahmed el-Milâd, *Tecdîdu usûli'l-fikh: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li mühâveleti'l-muâsirîn*, (Beirut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 2013).

<sup>207</sup> Ensârî'nin yaşamı ve ilmî kişiliği hakkında detaylı bilgi için bk. Mürtazâ Ali Muhammedî Şarâbyânî, *eş-Şeyhü'l-Ensârî: üstâdü'l-fukâhâ ve'l-müctehidîn ve kudvetü'l-ulâmâü'l-âmilîn*, (Lübnân:

yeniden tesis çabasının, modern gelişmelerin bir yansımasından ziyade mezhebin usûl geleşimin doğal bir sonucu olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bununla birlikte Ensârî'nin aklı unsurlara ağırlık vererek mezhebin usûlünü yeniden tesis etmesi; bu meyanda özellikle müctehid ile mukallid arasındaki ilişkileri sağlam temellere oturtması ve deliller bahsinde fakihin söz söyleme alanını genişleten usûl-i amelîyyeyi güçlendirip yaygın olarak kullanması ve mercîyyet kurumunu güçlendirmesi, daha sonraki imâmî müctehidlerin elini her anlamda güçlendirmiş ve bu sayede ilmi alanda söz sahibi olmalarının yanında yaşadıkları coğrafyada sosyal ve siyasî meselelerde de etkin rol oynamalarını sağlamıştır.<sup>208</sup>

### 1.2.3. Ekolün Usûl Anlayışı

Ca'ferî fıkıh usûlünün, çalışmamızda delil anlayışı incelenen Ensârî ekolünün eliyle zirveye ulaştığı ve özgün kimliğini kazandığı daha önce çeşitli vesilelerle ifade edilmişti. Ayrıca ekole ait usûl anlayışının klasik ile modern arasında bir köprü görevi gördüğü de söylenmişti. Bu sebeple söz konusu ekolün yeni ve yenilikçi kimliğinin yanında mezhebin usûl geleneğiyle güçlü bağları bulunmaktadır. Bu durum, ekolün kurucusu olan Ensârî'nin derin bir bakış açısı ve cesur olmasının yanında kendisinden önceki usûl geleneğine hâkim olmasından ileri gelmektedir. Bu sebeple onun ortaya koyduğu ve daha sonra takipçileri tarafından bir ekole dönüştürülen usûl anlayışı, mezhebin genel anlayışından bir kopma sayılmamakta, aksine geleneğin daha derinlikli ve güçlü bir tarzda dile getirilmesi olarak görülmektedir.<sup>209</sup> Zira söz konusu usûl anlayışı, Ensârî'den bir önceki nesil usûl âlimlerinin çabaları ve Ahbâriyyeye karşı verdikleri mücadele sonucu ortaya çıkan birikim üzerine inşa edilmiştir.<sup>210</sup> Şöyle ki

---

Müessesetü'l-Vasi, 2007); Abdürrızâ İzdipenâh, "Üstâd-ı Fakihân", *Mecelle-yi Fıkh*, 1, (1371), 5-20; Seyyid Mecîd Hasanzâde, "Nigâhî be Zindeki-yi Şeyh Murtazâ Ensârî", *Mecelle-yi Ferheng-i Ziyâret*, 21, (1393), 99-116; Seyyid Ahmed Müsevî Mededî, "Müvki'yyet-i Şeyh Ensârî der Târîh-i Ulûm-i Dînî", *Keyhân-ı Endîşe*, 41, (1371), 3-16; Nâsirüddîn Ensârî, "Pejûheşi der Âsâr ve Te'lifât-ı Şeyh Murtazâ Ensârî", *Âyine-i Pejûheş*, 5/27, (1373), 98-124.

<sup>208</sup> Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi*, 265; a. mlf, *Şiî Politik Düşüncesi*, 165; Karaman, "Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", 327. Ekol elimlerinden bazılarının sosyal ve siyâsî meselelerdeki etkin rolü için bk. Asiye Tığ, *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 34-40; Cevdet el-Kazvînî, *el-Mercîyyetü'd-dîniyyetü'l-ulyâ inde 'ş-şîa'l-imâmîyye*, (Beyrut: Dârü'r-Râfidîn, 2005), 255-560; Abdu Alî Sefih, "el-Akdü'l-İctimâî li'l-mercî'yyeti'd-dînîyye 'ş-şîiyye fi'n-Necefi'l-Eşref", *Mecelletü Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe*, 2/63, (2021).

<sup>209</sup> Hüseyin Müderrisi, "Şia Fıkıhında Akıl ve Gelenek", Çev. Necmeddin Güney, *Marife*, 8/3, (2008), 406.

<sup>210</sup> *Komisyon, eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru'l-bahsi'l-usûli*, 73.



uzun bir müddet bazı detay konular dışında Sünnî usulden ayrılmadığı söylenen Ca'ferî usûlü, Fâzıl Tûnî ile başlayan ve Behbehânî tarafından genel hatları belirlenen bir özgünlük mücadelesine girdi. Bu mücadele daha sonra Muhakkık Kummî ve *el-Hâşiyetü alâ Meâlim* isimli usûl eserinin sahibi olan Muhammed Takî ile daha da belirginleşti. Daha sonra Ca'ferî usûlüne özgün karakterini kazandırma yolundaki bu mirası önünde bulan Ensârî, mezhebin usûlünü kapsamlı bir yenilemeye tabi tuttu. Bu sebeple denilebilir ki: Ensârî kendisinden sonrakiler için neyi ifade ediyorsa, Behbehânî başta olmak üzere ondan bir önceki nesil âlimleri de onun için aynı şeyi ifade etmektedirler. Fakat her hâlükarda onun ortaya koyduğu ve izleyicilerinin tahkim ettiği usûl anlayışı, öncekilerle kıyaslanamayacak kadar özgün ve orijinal sayılmaktadır.<sup>211</sup>

Ensârî ekolünün mezhebin usûl geleneğindeki özgünlüğü ve derinliği başta deliller bahsi olmak üzere hemen hemen ele aldıkları her meselede ortaya çıkmakla birlikte, burada onu özgün ve derinlikli kılan birkaç önemli noktaya işaret etmekle yetinilecektir. Ayrıca burada zaman zaman yalnızca Ensârî'ye nispet edilen bazı genel hususların, ekolün bir bütün olarak benimsediği hususlar olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Çünkü Ensârî'den sonra gelen nesil, her ne kadar bazı meselelerde onun görüşlerine muhalefet etseler de onun geliştirdiği usûl anlayışının ana çerçevesinin dışına çıkmamış oldukları görülmektedir. Bu sebeple usûl ilmine dair bütün çabaları söz konusu ekolün gelişim sürecine dahil edilmektedir.<sup>212</sup>

Ekolü klasik anlayıştan ayıran ve ana karakterini belirleyen hususları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Fıkıh ve fıkıh usûlü meselelerinde derinlemesine inceleme ve tahkîk yöntemini benimsemekte ve buna bağlı olarak fer'î meseleleri asıllarına döndürmekte ve usûl meselelerini aklî ve mantıkî bir çerçevede ele almaktadır.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Muhsin el-Erâkî, *Meâlimü'l-fikri'l-usûliyyi'l-cedîd*, (Londra: BookExstra, 1999), 14; Abdülhâdî Füzalî, *Durûs fî usûli fikhi'l-İmâmiyye*, (Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureys, 1420), 1/83-85.

<sup>212</sup> Muhsin el-Erâkî, *Meâlimü'l-fikri'l-usûliyyi'l-cedîd*, 12; Ergüven, *Ca'ferî Usûlünde İctihâd*, 98.

<sup>213</sup> Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd*, 306. Ekol bu yönüyle Sünnî fıkıh usûlündeki Fahreddin er-Râzî mektebine benzemektedir. Fakat Ensârî ekolünü Râzî ekolünden ayıran bazı önemli noktalar bulunmaktadır. Şöyle ki Râzî ekolünde tanımlara önemli bir yer verilir dikkatle incelenirken, Ensârî ekolü öncülerinin tanımlar üzerinde derinlemesine durmak bir yana neredeyse tanımlara hiç yer vermediklerini görmekteyiz. Bunun yanı sıra Râzî ekolünün fıkıh usûlüne yeni teoriler ve meseleler kazandırıp kazandırmadıkları tartışmalı bir husus iken, Ensârî ekolünün usûlü; kavram, teori ve meseleler

2- Usûl ilminde daha önce incelenen meseleleri yeni bir dil ve metotla ele aldığı gibi söz konusu ilme yeni meseleler de kazandırmıştır. Bu minvalde örneğin katı‘ meselesi Ca‘ferî usûlünde müstakil bir konu olarak geniş bir şekilde ilk defa Ensârî ve öğrencileri tarafından ele alınmıştır. Yine, zan hakkındaki genel tartışmalara yeni açılımlar ve kavramlar katılması ve usûl-i ameliyenin şek bahsi altında dörtle sınırlandırılarak incelenmesi ekolün mezhebin usulüne yönelik önemli bazı katkıları arasında sayılmaktadır.<sup>214</sup>

3- Ekolün, sistematik ve istidlâl yöntemi olarak bağlı olduğu mezhebin klasik usûlünün aksine Sünnî usûlden hiçbir şekilde etkilenmediği kabul edilmektedir.<sup>215</sup> Kaldı ki ekolün delil tasnifi ve istidlal yönteminin Ca‘ferî usûlünü Sünnî usûlden ayıran esas noktalardan birisi olduğu ileri sürülmektedir.<sup>216</sup>

4- Delillerin ve işlev alanlarının mükellefin psikolojik durumunun merkeze alınarak ulaştığı bilgi değeri açısından hiyerarşik bir tasnife tabi tutulması, ekolün en karakteristik özelliklerinden birisi sayılmaktadır.<sup>217</sup>

Yukarıda sıralanan ve ekolün ayırıcı özellikleri olarak kabul edilen noktalar dışında bir de ekolün usûl anlayışının dayandığı temel prensipler bulunmaktadır ki onlar da şu şekilde sıralanabilir:

1- Kat‘î olmayan bir delilin hücciyetinin, kat‘î bir delile dayanmasının bir zorunluluk olması prensipi; Buna göre kıyâs, mesâlih-i mürsele ve buna benzer deliller asılsız varsayılmaktadır. Çünkü bir delil ya kat‘î olmalı veya hücciyetini kat‘î bir delilden almalıdır. Oysa kıyâs ve mesalih-i mürsele gibi deliller, bu iki şartı da taşımamaktadırlar. Yine bu prensip gereği kendilerinden önceki mezhep usûlcülerinin herhangi bir kat‘î delile dayanmayan mutlak zannı temellendirmek adına başvurdukları

---

düzeyinde dönüştürdükleri açık olarak gözükmektedir. Râzî Mektebi ve Sünnî fıkıh usûlündeki yeri için bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014).

<sup>214</sup> Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî*, 67; Pûr, *Târîhu ilmi‘l-usûl*, s. 384

<sup>215</sup> Ferhân, *Edvârü‘l-ictihâd*, 306.

<sup>216</sup> Abâdî, *Şerhü‘l-Halkâti‘s-sâlise*, 1/26.

<sup>217</sup> Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî*, 69.

*insidâd delili*<sup>218</sup> de usûl ilminin dışına çıkmaktadır. Öyle ki insidâd delilinin boşa çıkarılması ekolün en önemli başarılarından birisi sayılmaktadır.

2- Şer'î delilin maslahat-ı sulûkiyye esası üzerine sebep olarak tanımlanması prensipi; bu prensipe göre şer'î delilin hüküm ispatındaki rolü, hükmü salt keşfeden değil, onun sebebi olmasıdır. Bu da hükümde şâri'in onu hüccet olarak belirlemesini gerekli kılan bir maslahatın varlığını gerektirmektedir. Aksi halde tam keşfedici olmayan bir delilin hüccet olarak tanımlanması; vâkı'adaki maslahatın yerine başka bir maslahat konulmadan ortadan kalkmasına sebep olur ki bu durum da aklen kötüdür.

3- Aklın, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi kendisiyle düzenlediği iki tane aklı varsayım bulunduğu prensipi; bu varsayımlardan birincisi şudur: *Akıl, kulun Rabbine itaat etmesinin vâcip, ona masiyet etmesinin de kötü olduğuna hükmetmektedir.* Bu varsayımda Allah'ın kul üzerindeki hakkı vurgulanmakta olup teklîfin de bu esas üzerinde kulun zimmetine yerleştiği kabul edilmektedir. İkinci varsayım ise şudur: *Akıl, beyânsız teklîfin kötü olduğuna hükmetmektedir.* Bu varsayımda ise kulun Allah üzerindeki hakkı vurgulanmakta olup bu esas gereği teklîfe dair beyân bulunmadığında kulun Rabbi karşısında mazur olduğuna inanılmaktadır.

4- Deliller arasında bir hiyerarşi olduğu prensipi; Buna göre mükellef, öncelikle kesin bilgiyi elde etmeye çalışmalıdır. Kesin bilgiye ulaşamadığı durumda hücciyeti katı'a dayanan edille-i ictihâdiyyeye başvurmalıdır. Bu iki delil çeşidinden elde edilen hükme hüküm-i vâkı'î denilmektedir. Fakat kesin bilgiye ulaşamayıp edille-i ictihâdiyyeden de hüküm elde edemediği zaman edille-i fukahettiyyeye başvurmalıdır. Bu delillerden elde edilen hükme ise hüküm-i zâhirî denilmektedir.<sup>219</sup>

5- Bir delilin hücciyeti hakkında şüphe, onun delil olmadığını ispat noktasında yeterlidir. Zira bir delil katı' olmasa bile en azından hücciyeti katı'a dayanmalıdır. Herhangi bir şüphe durumunda ise katı'tan söz edilemez.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Ekole ait usûl kitaplarında mutlak zannın hücciyeti bağlamında detaylı bir şekilde incelenen *insidâd delili*, şer'î hükme ulaştıracak katı' ve katı'a dayanan zannın bulunmaması halinde mutlak zanla amel edilmesi gerektiğine dair dört önermeden oluşan bir delildir. bk. Muhammed Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, (Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 2007), 1/369.

<sup>219</sup> Muhsin el-Erâkî, *Meâlimü'l-fikri 'l-usûliyyi 'l-cedîd*, 20-23.

<sup>220</sup> Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî*, 68; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru 'l-bahsi 'l-usûlî*, 77.

#### 1.2.4. Ekolün Deliller Hiyerarşisi

Ensârî'nin Ca'ferî usûlünde köklü bir değişim yaptığı, bu değişimin en fazla deliller bahsinde kendisini gösterdiği, hatta değişimin dayanağı olarak kabul edilen Ensârî'ye ait *Ferâidü'l-usûl* adlı eserin yalnızca deliller bahsini ele aldığı daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Ensârî, bu eserde delilleri mükellefin psikolojik durumunu merkeze alarak ulaştığı bilgi değeri açısından *katı'*, *zan* ve *şek* diye üçe ayırmakta ve deliller arasındaki hiyerarşiyi bu üçlü ayırım üzerine kurmaktadır. Buna göre deliller bahsini *katı'*, *zan* ve *şek* bahisleri şeklinde üç ayrı başlık altında incelemektedir.<sup>221</sup> Şöyle ki bir delilin mutlaka ya *katı'* olması gerekmekte ya da hücciyetinin *kat'î* bir delile dayanması gerekmektedir. Böylece delil ya bizatihi hüccettir ve hücciyeti hususunda başka bir delile ihtiyaç duymamaktadır ki bu *kat'î* delilin kendisidir. Ya da şâri' tarafından hüccet olarak itibar edildiğine dair *kat'î* bir delile dayanmaktadır. Birinci durumdaki delile *hücciyet-i zâtiyye*, ikinci durumdaki delile ise *hücciyet-i mec'ûle* veya *hücciyet-i bilaraz* denilmektedir.<sup>222</sup> Bu ayırımı göre *zan*, bizatihi itibar edilebilecek bir bilgi olmayıp itibar edilmesi için mutlaka çeşitli yollarla hücciyetinin *kat'î* delile dayanması gerekmektedir. Bu sebeple hücciyeti *kat'î* delile dayanan *zanna hücciyet-i mec'ûle* denilmektedir. Dolayısıyla Ensârî ekolünün hücciyetini kabul ettiği ve *zan* bahsinde ele aldığı *zannî* deliller, hücciyeti *kat'a* dayandığına inandığı delillerdir. Nitekim ekol âlimleri, hücciyeti *katı'a* dayandığını varsaydıkları *zanna*, *zann-ı hass* veya *zann-ı mu'teber* demektedirler. Bu *zannın* karşısında ise hücciyeti *kat'î* delil ile sabit olmamış *mu'teber* olmayan *zanlar* yer almaktadır. Buna da *zann-ı gayr-ı mu'teber* demektedirler.<sup>223</sup> Bir de mükellefin olay karşısında hiçbir şekilde hükme ulaştıracak bir delile sahip olmama durumu vardır ki bu duruma da *şek* denilmektedir. *Şek* durumunda ise şer'î hükme ulaştıracak herhangi bir *mu'teber* delil bulunmadığından mükellef *usûl-i ameliyye* ile olay karşısındaki pratik tavrını ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/25.

<sup>222</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvüru'l-bahsî'l-usûlî*, 88.

<sup>223</sup> Muhammed Mehdi Âsîfî, "el-Menhecü'l-ilmî fî tertîbi'l-edilleti'l-ictihâdiyye", *Mecelletü Risaletü't-Takrîb*, 7, (1417), 38.

<sup>224</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/9.

Esasen dikkatlice bakıldığında hiyerarşik olarak delillere dair yapılan bu üçlü taksim, felsefedeki varlık hakkında yapılan vâcib, mümkün ve mümteni ayırımına benzemektedir. Şöyle ki bizatihi hüccet olan katı'nın, varlığı zâtının gereği olan vâcibe, yalnızca katı'a dayanarak hüccet olabilen zannın, bir illete binaen bulunabilen mümkün ve hiçbir şekilde hüccet olmayan şekin de zâtı gereği mümkün olmayan mümteniye denk geldiği söylenebilir.<sup>225</sup>

Ensârî'nin yaptığı üçlü taksimi kısımların birbirine karıştığı gerekçesiyle eleştiren ekolün önde gelen temsilcilerinden Muhakkık Horâsânî, ikili bir taksim önermektedir. Buna göre mükellef ya kat'î bilgiye ulaşabilmekte ya da ulaşamamaktadır. Mükellef, kat'î bilgiye ulaşmadığı durumda ya kat'î bilgi dışında şer'î hükme ulaştırılan bir yol elde edebilmekte ya da edememektedir. Şer'î hükme ulaştırılan mu'teber bir yol elde etmesi halinde onunla amel etmek durumundadır. Mu'teber bir yol elde edememesi durumunda ise usûl-i ameliyeye ile amel etmeye yönelmektedir.<sup>226</sup> Bu yaklaşıma göre zan her zaman edille-i ictihâdiyye alanı değildir. Aynı şekilde şek de her zaman usûl-i ameliyeye alanı değildir. Şek alanı da olsa edille-i ictihâdiyyeye başvurmanın ölçüsü; hükme ulaşmada şâri' veya akıl tarafından mu'teber kabul edilen bir yol bulunmasıdır. Yine zan alanı da olsa usûl-i ameliyeye başvurmanın ölçüsü hükme ulaşma noktasında şâri' veya akıl tarafından mu'teber kabul edilen bir yolun bulunmamasıdır.<sup>227</sup> Ancak bu ikili taksimin uygulamada Ensârî'nin çizdiği genel çerçeveyi değiştirmedeği görülmektedir. Çünkü ister Ensârî'nin üçlü taksimi, isterse de Muhakkık Horâsânî'nin ikili taksimi esas alınsın, neticede delillerle ilgili şöyle bir tertip ortaya çıkmaktadır:

1- Mükellef, şer'î hükme kat'î yollarla ulaşırsa zorunlu olarak onunla amel etmek durumundadır. Çünkü *katı'* yerinde detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere mükellefe isabet durumunda mesuliyet, hata durumunda ise mazeret doğurmaktadır.

2- Mükellef, şer'î hükme kat'î yollarla ulaşamadığı zaman yukarıda *hücciyet-i mec'ûle* veya *hücciyet-i bilaraz* olarak zikredilen ve adına *delîl-i ictihâdî/emâre/turuk/zann-ı*

<sup>225</sup> Varlık mertebeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 454; İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 18/466.

<sup>226</sup> Âhund Muhammed Kâzım-ı Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, thk. Komisyon, (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 2008), 257.

<sup>227</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tâtavvuru'l-bahsi'l-usûli*, 89.

*hass* denilen ve şâri‘ tarafından mu‘teber kabul edildiği varsayılan bir takım zannî deliller ile amel etmek durumundadır.

3- Mükellef, şer‘î hükme kat‘î yollarla ulaşamazsa ve amel edeceği mu‘teber bir zannî delil de bulamazsa, *usûl-i ameliyye* veya *edille-i fukâhetiyye* denilen ve delilsizlik durumunda mükellefin olay karşısındaki tavrını belirleyen yöntemlerle amel etmek durumundadır.<sup>228</sup>

Delillerin bu şekilde düzenlenmesi mezhebin usûlünde yeni ve sistematik bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Bu tertibin şu iki önemli özelliğe sahip olduğu söylenmektedir: Birincisi bu tasnif, bütün hüccetleri eksiksiz bir şekilde ihtiva etmektedir. Şöyle ki zâtî olsun veya olmasın şer‘î hüküm ifade eden bütün deliller ve mükellefin olay karşısındaki tavrını belirleyen bütün şer‘î ve aklî asıllar bu tasnifin içinde yer almaktadırlar. İkincisi bu tasnif hem hüccetler arasında kusursuz bir hiyerarşi sağlamakta hem de hüccetlerin derinlemesine incelenmesine imkân vermektedir. Zira katı‘, bütün delillerden önce gelmektedir. Katı‘ varken başka bir delile başvurulamamaktadır. Katı‘ bulunmadığı durumda ise hücciyeti kat‘a dayanan ve şâri‘ tarafından mu‘teber olduğu varsayılan zannî delillere başvurulmaktadır. Ancak zanni delillerin de bulunmadığı durumda ise mükellefin olay karşısındaki tavrını belirleyen asıllarla amel edilmektedir.<sup>229</sup> Neticede ileride de işaret edileceği üzere deliller bahsine bir giriş mahiyetinde ve akıl delîli başta olmak üzere delilleri temellendirme amaçlı ele alınan katı‘ konusu bir tarafa bırakılacak olursak ekolün delil anlayışı, bütünüyle delillerin edille-i ictihâdiyye-usûl-i ameliyye şeklindeki ayırımı ve bunlara dair içerik ve tartışmalar etrafında şekillendiği görülmektedir. Elbette ekolün deliller hiyerarşisi ve delil anlayışları belli bazı epistemolojik yaklaşımlara dayanmaktadır. Bu sebeple bir sonraki bölümde ekol âlimlerinin söz konusu epistemolojik yaklaşımları incelenecektir.

---

<sup>228</sup> Âsıfî, *el-Menhecü’l-ilmî fî tertîbi’l-edilleti’l-ictihâdiyye*, 40-41.

<sup>229</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvüru’l-bahsi’l-usûlî*, 90.

## 2. BÖLÜM

### EKOLÜN DELİL ANLAYIŞININ EPISTEMOLOJİK ZEMİNİ

Önceki bölümde yaslandığı fıkıh ve usûl geleneği tanıtılıp kendisi hakkında genel bilgiler sunulan Ensârî ekolünün âlimleri, mükellefîn psikolojik durumunu esas alarak ulaşılan bilginin değeri açısından *katı*‘, *zan* ve *şek* diye üçlü bir tasnife tabi tutukları delilleri incelerken, aynı zamanda bu maddelerin her biri hakkında da bazı epistemolojik tartışmalara yer vermektedirler. Bu tartışmalarda ortaya koydukları yaklaşımlar, geliştirdikleri kavramlar ve vardıkları sonuçlar, onların delil anlayışlarınının da temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle ekolün delil anlayışının kavranması, bir bakıma onların *katı*‘, *zan* ve *şek* hakkındaki epistemolojik yaklaşımlarını anlamaya bağlı olduğundan bu bölümde ekol alimlerinin bu kavramlara ilişkin düşünceleri incelenecektir.

#### 2.1. Ekolün Katı‘ Hakkındaki Yaklaşımları

Birinci bölümde Ensârî ekolünün Ca’ferî fıkıh usulüne en belirgin katkılarından birisinin de *katı*‘ konusunu deliller bahsinde müstakil bir konu olarak ayrıntılı bir şekilde işlenmesi olduğu ve bu minvalde Ensârî’nin bütünüyle deliller bahsine ayırdığı *Ferâidü’l-Usûl* adlı eserinde *katı*‘ konusunu ve ona dair meseleleri felsefî ve mantıkî bir dille ilk defa ele aldığı ve daha sonra onun öğrencileri ve ekolün âlimleri tarafından konunun farklı yönleriyle tartışılarak geniş bir yer verdikleri ifade edilmişti. Bu başlık altında ise ekol tarafından geliştirilen *katı*‘ bahsi hakkında ekolün önde gelen âlimlerinin görüş ve tartışmalarına yer verilecektir. Ancak öncelikle ekolün, *katı*‘ı hangi anlamda kullandığının tespit edilmesi gerekmektedir.

##### 2.1.1. Katı‘ın Tanımı ve Hücciyeti

*Katı*‘ kelimesi sözlükte genel olarak *kesmek*, *ayırarak* anlamlarına gelmektedir.<sup>230</sup> İbn Mâlik (öl. 672/1274) *katı*‘ kelimesi için *bir şeyin öne çıkması ve belirginleşmesi, delil*

---

<sup>230</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Ebû Fazl Cemâluddîn ibn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü’l-arab*, (Beyrut: Dârü Sâdr, 1414), 8/276.

*sayesinde üstün gelmek ve sınırı geçmek* anlamlarını zikretmektedir.<sup>231</sup> Gerçekten de *katı'* kelimesinin sözlük anlamları bir araya getirildiğinde bunlardan özellikle şu ikisinin ön plana çıktığı görülmektedir:

1- Bir şeyin ayrışması ve belirginleşmesi. Çünkü kesin bilgiye ulaşan kişi aklındaki ihtimalleri bir delil sebebiyle ayırmış ve kesip atmıştır.

2- Delil sebebiyle gelen galibiyet ve üstünlük. Çünkü delil insanın idrakini teslim alır ve ona galebe çalar.<sup>232</sup>

Katı'ın usûldeki tanımına gelince usûl âlimlerinin katı'ın hakikati hakkındaki yaklaşımlarına bağlı olarak değişmektedir. Şöyle ki bazı usûl âlimlerine göre “katı' ancak ihtimallerin ortadan kalktığı durumda sabit olur.”<sup>233</sup> Diğer bazı usûlcülere göre ise “katı' delilden kaynaklı bir ihtimal bulunmadığında sabit olur.”<sup>234</sup> Bu iki farklı bakış açısına göre katı' ya *kendisinde başka ihtimalin bulunmadığı bilgi* veya *kendisinde delilden kaynaklı başka ihtimalin bulunmadığı bilgi* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>235</sup> Ca'ferî usûlcüler; katı'ı “vâkı'aya mutabık olmasa da bir önermenin kendisinde herhangi bir şüphe bulunmadan ortaya çıkması veya aksine dair ihtimal bulunmayan kesinlik” şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>236</sup> Bu tanıma göre onların yukarıda geçen katı'ın ancak ihtimallerin bulunmadığı durumda sabit olduğu görüşünü benimsediklerini söylemek mümkündür. Neticede Ensârî ekolünün usûl ilminde katı' dediği şey, sonucun hiçbir şüpheye mahal vermeden tam olarak ortaya çıkması ve açıkça görünmesidir. Dolayısıyla buradaki katı', *cezm*, *ilim* ve *yakîn* kavramlarıyla aynı anlamlara gelmektedir. Üstelik onlara göre katı'ın kaynağı burhan olabileceği gibi aklî veya şahsî

<sup>231</sup> Muhammed b. Abdullah b. Abullah b. Mâlik et-Tâî, *İkmâlü'l-i'lâm bi teslîsi'l-keîâm*, Tah. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1984), 2/521.

<sup>232</sup> Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz Şüşerî, *el-Kat'u ve-z-zannu İnde'l-usûliyyîn*, (Riyad: Dâru'l-Habîb, 1997), 1/14.

<sup>233</sup> Muhammed b. Ömer b. el-Hasan Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 2/445; Ebû İshâk Cemâlidîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, (Kahire: Matbaatü'l-Mustafâ, 1377), 55; Alâüddîn Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1411), 1/617.

<sup>234</sup> Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Haytû, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1400), 166; Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-Musanna' alâ'l-Menâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406), 1/57

<sup>235</sup> Şüşerî, *el-Kat'u ve-z-zannu İnde'l-usûliyyîn*, 1/38.

<sup>236</sup> Seyyid Muhammed Hüseyînî, *ed-Delîlü'l-fikhî: Tatbîkât fikhîyye li müstalahâti ilmi'l-usûl*, (Necf: Merkezü İbn İdrîs el-Hillî li'd-Dirâsâti'l-Fikhîyye, 2007), 244.



çıkarımlar da olabilmektedir.<sup>237</sup> Buna göre Ensârî ekolünün katı‘ dedikleri şey, *kesin bilgi, taklîd ve cehl-i mürekkebi* de kapsamaktadır.<sup>238</sup>

Ensârî ekolünün usûlde ele aldıkları katı‘a dair yaptıkları tanımlar göz önünde bulundurulduğunda mantıktaki katı‘ ile usûldeki katı arasında fark bulunmaktadır. Şöyle ki mantıktaki katı‘ burhan sonucu elde edilen, vâkı‘a ile birebir örtüşen ve bilindiğinin aksine olması mümkün olmayan bilgidir.<sup>239</sup> Nitekim mantıkî kuralların zihni hatadan koruduğu ileri sürülmektedir.<sup>240</sup> Hâlbuki usûldeki katı‘ kaynağına bakılmaksızın kendisinde herhangi bir şüphe veya ihtimalin olduğuna inanılmadığı bilgidir. Üstelik bu bilginin *cedel, safsata*, hatta *rüya* türünden olması da mümkündür. Neticede usûlde söz konusu edilen katı‘, zan ve şüpheyeye karşı gelmektedir.<sup>241</sup>

Yukarıda mantıktaki katı‘ ile usuldeki katı‘ arasında fark bulunduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla katı‘ın hücciyeti denildiğinde mantıktaki katı‘ın hücciyeti anlaşılacağı gibi usûldeki katı‘ın hücciyeti de anlaşılabilir. Fakat burada kastedilen usûldeki katı‘ın hücciyetidir. Usûlde katı‘ın hücciyeti ise katı‘ hâsıl olduğunda kendisiyle amel etmenin vâcib olması, isabet durumunda mesuliyetin tahakkuk etmesi ve hata durumunda da mazeretin sabit olması anlamındadır.<sup>242</sup> Nitekim Muhakkık Horâsânî şöyle demektedir:

“Katı‘ın kendisiyle amel etmeyi aklen vâcib kıldığı ve ona uygun davranmayı gerektirdiği, yine katı‘a muhalefetin azar ve azap gerektiren fiilî bir sorumluluk ortaya çıkardığı ve bir şekilde elde edilen katı‘ın, vâkı‘aya isabet noktasında ortaya çıkan hatadan dolayı sahibine mazeret doğurduğu hususunda bir şüphe yoktur.”<sup>243</sup>

<sup>237</sup> Sankûr, *el-Mu‘cemü‘l-Usûlî*, 2/387.

<sup>238</sup> Hâc Mirzâ Ebi‘l-Hasan Şa‘rânî, *el-Madhal ilâ azbi‘l-menhel fî usûli‘l-fikh*, haz. Rızâ el-Üstâdî, (Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1415), 21.

<sup>239</sup> Cîrâr Cihâmî, *Mevsûatu mustalahâtü‘l-felsefe*, (Beyrut: Mektebetu Lübnân Naşirûn, ts), 516.

<sup>240</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, çev. Necmettin Pehlivan vd. (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 19;

<sup>241</sup> Mahmûd Ni‘met Ceyyâşî, *el-Katı‘: Dirâse fî hücciyetihi ve aksâmihi ve ahkâmihi*, (Kum: Dârü Farâkid, 2006), 106-107; Sankûr, *el-Mu‘cemü‘l-Usûlî*, 2/621.

<sup>242</sup> Muhammed Said Hakîm, *el-Kâfi fî usûli‘l-fikh*, (Beyrut: Dâru‘l-Hilâl, 1428), 2/8; Ceyyâşî, *el-Katı‘*, 109.

<sup>243</sup> Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 258. Katı‘ın sorumluluk doğurması *tencîz*, hata durumunda mazeret doğurması ise *ta‘zîr* kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Katı‘ın sorumluluk doğurma ve hata anında sahibine mazeret üretme anlamındaki hücciyeti hususunda Ensârî ekolünün temsilcileri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bu anlamdaki hücciyetinin neyle sabit olduğu konusunda ekolün âlimleri arasında bir takım görüş farklılıkları bulunmaktadır.<sup>244</sup> Bu görüş farklılıklarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Birinci görüşe göre katı‘ vâkı‘anın ortaya çıkmasının kendisidir. Buna göre katı‘ın hücciyeti, bizâtihi kendisinden dolayı olup hüccet olması için dışarıdan herhangi bir desteğe ihtiyaç duymamaktadır. Bu görüş, Murtazâ Ensârî’ye nispet edilmektedir.<sup>245</sup> Nitekim Ensârî, şöyle demektedir: “Katı‘ vâkı‘aya ulaşmanın bizâtihi kendisidir. Bu sebeple onun vasıta kılınması ne ispat ne de nefiy noktasında hiçbir şekilde şâri‘in müdahalesine açık değildir.”<sup>246</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu görüşü göre katı‘ın hücciyeti dört rakamının çift olmasına benzemektedir. Nasıl ki dört rakamının çift olması doğasından kaynaklanıyorsa katı‘ın da hücceti doğasından kaynaklanmaktadır.<sup>247</sup> Ayrıca ekolün öncülerinden Muhakkık Horâsânî, Nâinî ve Irâkî’ye ait açıklamalarda bir takım farklı açılımlar bulunsa da temelde onların da bu görüşte oldukları anlaşılmaktadır.<sup>248</sup>

2- İkinci görüşe göre katı‘ın hücciyeti bizatihi kendisinden dolayı değil, *binâ-yi ukalâ* (akıl sahiplerinin yolu/ortak kabulü) ile sabittir. Dolayısıyla katı‘ın hücciyeti hüsün-kubuh kaidesinin bir sonucudur. Bu görüş Muhakkık İsfahânî’ye nispet edilmektedir.<sup>249</sup> Gerçekten de İsfahânî, konu hakkında özetle şöyle demektedir: “Nasıl ki insan vicdanı/aklı adaletin iyi ve zulmün çirkin olduğu hususunda ittifak edip bunun sonucu olarak birincisini mükâfatlandırmanın, ikincisini de cezalandırmanın düzenin devamı

<sup>244</sup> Muhammed Hüseyin el-Yûsufî Genâbâdî, *Usûlü’ş-Şîa li istinbâti ahkâmi’ş-şerî’a*, (Kum: Merkezu Fikhi’l-Eimmeti’l-Athâr, 1430), 4/32.

<sup>245</sup> Muhammed İshâk Feyyâz, *el-Mebâhisu’l-usûliyye*, (Beyrut: Dârü’l-Hüdâ, 1430), 7/51.

<sup>246</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/29.

<sup>247</sup> Genâbâdî, *Usûlü’ş-Şîa*, 4/29.

<sup>248</sup> Zikri geçen ekol temsilcilerinin katı‘ın hücciyeti hakkındaki açıklamaları için bk. Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 258; Seyyid Ebü’l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim, Mûsevî Hûî, *Ecvedü’t-takrîrât: Takrîren li ebhâsi’l-Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâinî*, (Kum: Müessesesi-i Ferheng-i Sahibi’l-Emr, 1430), 3/12; Muhammed Alî Kâzım el-Horâsânî, *Fevâidü’l-usûl min ifâdâti’l-Mîrzâ Hüseyin el-Garevî en-Nâinî*, thk. Rahmetüllâh Rahmetî el-Erâkî, (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1438), 3/6.

<sup>249</sup> Ca‘fer Hakîm, *Senedü’l-usûl: Buhûs fi usûli’l-kânûn ve mebâni’l-edille*, (Beyrut: el-Emîre, 1434), 1/80.

için gerektiğine hükmediyorsa, aynı şekilde katı'ın da hüccet olduğuna, ona uymanın güzel ve ona muhalefet etmenin de çirkin olduğuna hükmetmektedir.”<sup>250</sup>

3- Üçüncü görüşe göre katı'ın hücciyeti bizatihi kendisinden dolayı veya bina-yi ukalâ ile değil, aklın hükmüyle sabittir.<sup>251</sup> Şöyle ki aklın katı'ın hüccet olduğuna dair bir hükmü bulunmaktadır. Bu hüküm çerçevesinde katı'ın hücciyeti, direkt akla dayanmakta olup akıl mükellefin kesin bilgiye ulaştığını düşündüğü anda Rabbine itaat etmeyi vâcip kılmaktadır. Muhakkık Horâsânî'nin konuya dair bazı ifadelerinden hareketle onun bu görüşü desteklediği ileri sürülmektedir.<sup>252</sup>

Katı'ın hücciyeti kapsamında tartışılan bir diğer konu da katı'ın hücciyeti kesin ve ona uygun amel etmek de vâcip olduğuna göre şâr'ın katı' ile amel etmekten alıkoymasının mümkün olup olmadığı meselesidir. Esasında bu tartışmanın, Ahbarîyye ile Usûliyye arasındaki akıl delili etrafındaki ihtilafı ilgili olduğu söylenebilir. Bu ihtilaf yeri geldiğinde ele alınacaktır. Şu kadarını ifade etmek gerekir ki Ahbârîyye'nin Kitap ve sünnet kaynaklı katı' dışında akıl ile elde edilen katı' ile amel etmekten menedilebileceğini ileri sürdükleri ve bunun vâki olduğuna inandıkları aktarılmaktadır.<sup>253</sup> Fakat Ensârî ekolünde yaygın kanaat şâri'in katı' ile amel etmekten alıkoymasının imkânsız olduğu yönündedir.<sup>254</sup> Ekolün söz konusu kanaatinin şu gerekçelere dayandığı söylenmektedir:

1- Şâri'in katı' ile amel etmekten alıkoyması iki zıtlığın bir arada bulunmasına sebep olacaktır. İki zıtlığın bir arada bulunması ise aklen muhaldir. Şöyle ki şâri'in kendisiyle amel etmekten alıkoyması ya vâki'aya mutabıktır ya da değildir. Kat'ın vâki'aya mutabık olması durumunda iki zıtlığın bir arada bulunması hem vâki'ada hem de

<sup>250</sup> Muhammed Hüseyin İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-Kifâye*, thk. Komisyon, (Beyrut: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1429), 3/22.

<sup>251</sup> Aklın hükmü ile bina-yi ukalâ arasında şöyle bir farkın olduğu varsayılmaktadır: Akıl ferdi, bina-yi ukalâ ise toplumsaldır. Bu nedenle salt akıl bir şeye hükmedeceği zaman diğer akıl sahiplerinin hükümlerini hesaba katmamaktadır. Bina-yi ukalâ ise bütün akıl sahiplerinin ortak hükmünü ifade etmektedir. Muhammedî Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, (Beyrut: Şirketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Türâs, 2010), 1/45.

<sup>252</sup> Ceyyâşî, *el-Katı'*, 136; Muhakkık el-Horâsânî'nin ilgili ifadeleri için bk. Âhund Muhammed Kâzım-ı Horâsânî, *Dürerü'l-fevâid fi'l-hâşiyeti ala'l-Ferâid*, (Tahran: Müessesetü't-Tab'î ve'n-Neşri et-Taâbia li Vezâreti'S-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1990), 25.

<sup>253</sup> Ceyyâşî, *el-Katı'*, 155.

<sup>254</sup> Muhammed Saîd et-Tebâtebâi Hakîm, *el-Muhkem fi usûli'l-fikh*, (Necef: Dârü'l-Hilâl, 1434), 3/22; Horâsânî, *Dürerü'l-fevâid*, 25.

itikatta gerçekleşmiş olur. Katı‘ın vâkı‘aya muhalif olması durumunda ise iki zıtlığın bir arada bulunması itikatta gerçekleşmiş olur. Çünkü elindeki bilginin katı‘ olduğuna inanan herkes o katı‘ın vâkı‘aya da mutabık olduğuna da inanır.

2- Şâri‘in katı‘ ile amel etmekten alıkoyması, aklın katı‘ın hücciyet olduğuna dair hükmüne aykırı olur. Oysa şâri‘in aklın hükmüne aykırı bir şeyle hükmetmesi caiz değildir.

3- Şâri‘in katı‘ ile amel etmekten alıkoyması, amaca aykırıdır. Çünkü adalet gereği şer‘î ahkâm, konusu itibariyle maslahat ve mefsedetler üzerine kuruludur. Şâri‘in, mükellef nazarında katı‘ olan hükme muhalif davranmasına ruhsat vermesi, maslahatın yok olmasına veya mefsedetin ortaya çıkmasına yol açacaktır. Hâlbuki böyle bir durum onun amacına aykırı olup hikmet sahibi bir şâri‘den sadır olması imkânsızdır.<sup>255</sup>

Netice itibariyle Ca‘fer Sübhânî, ekolün konu hakkındaki genel bakış açısını örneklendirerek şöyle özetlemektedir:

“Böylece anlaşıldı ki aklın daha önce hükmetmesi sebebiyle şâri‘in katı‘ ile amel etmeyi emretme veya onunla amel etmekten menetme yetkisi yoktur. Kişi herhangi bir sıvının içki olduğu hususunda kesin bir yargıya vardığında, onun bu yargısına uygun hareket etmesini engellemek caiz değildir. Çünkü yargının isabetli olması durumunda amelden alıkoyan hem vâkı‘aya ters düşecek hem de yargıya varan kişi nazarında çelişkili bulunacaktır. Hatta amelden alıkoyan yargının vâkı‘aya isabet etmeme durumunda dahi yargıya varan nazarında çelişkili bulunacaktır.”<sup>256</sup>

### **2.1.2. Katı‘ Konusunun Fıkıh Usûlü ile İlişkisi**

Daha önce Ensârî ekolünün mezhebin usulüne getirdiği önemli yenilik ve katkılarından birisinin de katı‘ konusunu fıkıh usûlünün deliller bahsinde müstakil ve geniş bir şekilde işlemesi olduğuna işaret edilmişti. Buna rağmen ekole mensup âlimler arasında katı‘ konusunun fıkıh usûlü ile ilişkisi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şöyle ki Ensârî ve Muhakkık Horâsânî’nin bulunduğu çoğunluk, katı‘ konusunun usûl konusu

<sup>255</sup> Seyyid Kâzım el-Hüseynî Hâirî, *Mebâhisu’l-usûl: Tahrîren li abhâsi’s-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr* 2, (Kum: Dârü’l-Beşîr, 1435), 1/202; Ceyyâşî, *el-Katı‘*, 156-157; Muhammed Surûr el-Vâiz el-Hüseynî Behsûdî, *Misbâhu’l-usûl: Tahrîr ani’s-Seyyid Ebü’l-Kâsım el-Müsevî el-Hûi*, (Kum: Mektebetü’t-Dâverî, 1422), 2/17.

<sup>256</sup> Sübhânî, *el-Vesît*, 2/14.

olmadığını savunmaktadırlar. Buna karşı ekole mensup bazı usûlcüler ise katı‘ konusunun usûl konusu olduğu kanaatini taşımaktadırlar.<sup>257</sup>

Katı‘ konusunun fıkıh usûlü konusu olmadığını ileri sürenler, görüşlerini desteklemek adına şu izahta bulunmaktadırlar: Usûl meselelerinin temel özelliği şer‘î hükme ulaşmada yani istinbât ameliyesinde aracı olmalarıdır. Oysa katı‘, şer‘î hükme ulaşmada bir yol olmayıp hükme dair bilginin kendisidir. Dolayısıyla katı‘ bir usûl meselesi olmaktan ziyade, usûl meselelerinin bir sonucudur.<sup>258</sup> Ayrıca katı‘ın isabet durumunda sorumluluk ve hata durumunda mazeret doğurduğu gibi katı‘ ile ilgili konuların hiçbirinin usûl ile ilgisi bulunmamaktadır.<sup>259</sup> Katı‘ konusunu usûl meselelerinden saymayan ekol usûlcülerinin, onu hangi gerekçeyle fıkıh usûlünde müstakil ve geniş bir şekilde işledikleri sorusuna gelince Muhakkık Horasânî, bu soruyu şu şekilde cevaplamaktadır: “ Katı‘ konusu her ne kadar fıkıh usûlünün meselelerinin dışında olup kelimî konuların kapsamında yer alsada deliller bahsiyle çok ciddi münasebeti olduğundan onu da inceleme gereği duyuyoruz.”<sup>260</sup> Horasânî’nin bu izahını *Kifâyetü’l-Usûl* şârihleri özetle şu şekilde açıklamaktadırlar: Bilindiği gibi kelimî ilmi *mebde* ve *meâd* meseleleriyle ilgilenir. Mükellefin ulaştığı katı‘ karşısındaki tavrının sonucu gibi katı‘ bahsinde ele alınan bir dizi mesele de meâd ile irtibatlıdır. Bu nedenle katı‘ konusu usûl ilminden ziyade kelimî ilmine daha yakındır. Usûl ilmiyle ciddi münasebetine gelince; bilindiği gibi katı‘ şer‘î hükme ulaşmanın bizatihi kendisidir. Usûl ilmi ise şer‘î hüküm üzerindeki hücciyeti konu edinmektedir. Ayrıca delillerden bahsetmek öncelikle katı‘ konusunu ele almayı gerektirmektedir. Zira *emârelerin* ve *usûl-i ameliyye*’nin işlevi mükellef katı‘a ulaşmadığı durumda devreye girmektedir.<sup>261</sup>

---

<sup>257</sup> Ceyyâşî, *el-Katı‘*, 57; Seyyid Sâdık Hüseyinî Şîrâzî, *Beyânü’l-usûl*, (Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 2010), 1/7.

<sup>258</sup> Bâmyânî, *Durûs fi’r-Resâil*, 1/23; Seyyid Ali el-Hüseyinî Milânî, *Tahkîku’l-usûl*, (Kum: Matbaa-yı Sîtare, 1434), 5/32; Behsûdî *Misbâhu’l-usûl*, 2/5; Konu hakkında geniş tartışmalar için bk. Hakîm, *Senedü’l-usûl*, 1/20-29.

<sup>259</sup> Hasan es-Sâfi İsfahânî, *el-Hidâye fi usûli’l-fikh: Tahrîrâtü’s-Seyyid el-Hûl*, thk. Komisyon, Kum: Müessesetü Sâhibi’l-Emr, 1417, 3/5.

<sup>260</sup> Horasânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 257.

<sup>261</sup> Horasânî, *Şerh-i Kifâye*, (Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1391), 2/402; Muhammedî Bâmyânî, *Durûs fi Kifâyeti’l-usûl*, (Beyrut: Şeriketü’l-Mustafâ li İhyâi’t-Türâs, 2009), 4/11; Milânî, *Tahkîku’l-usûl*, 5/31; Muhammed Tâhir Âli’s-Şeyh Râzî, *Bidâyetü’l-vusûl fi şerhi Kifâyeti’l-usûl*, (Kum: Matbaa-yı Sîtare, 2004), 5/3; Muhammed el-Hüseyinî Şîrâzî, *el-Vusûl ilâ Kifâyeti’l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü’l-Belâğ, 2010), 3/276.

Kat'ın bir usûl meselesi olduğunu ileri sürenler de katı' bahsinde ele alınan birçok meselenin usûl meselesi olduğunu, bu sebeple onun usûl meselelerinin dışında değerlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar. Şöyle ki onlara göre katı' bahsi onun hükmüyle sınırlı olmayıp *tecerrî* (mükellefin ulaştığı katı'a aykırı davranması), *muvâffakat-i ilzâmiyye* (amel ile niyetin mutabık olması) ve emârelerin katı' yerine geçip geçemeyeceği meselesi gibi usûlün sair konularını da kapsamaktadır.<sup>262</sup> Yine onlara göre usûl ilmi, ameli sorumlulukların belirlenmesini ve kendisiyle mazeretin ortadan kalktığı bilgiye ulaşmayı hedeflemektedir. Katı' da bu hedefe ulaştıran en uygun yoldur. Neticede katı'ın amelî sorumluluk doğurması ve mazereti ortadan kaldırması noktasında emâreler ve usûl-i ameliyeden bir farkı olması bir yana onlardan önceliklidir. O halde katı'ın bir usûl meselesi olmadığı iddiası tamamen geçersizdir.<sup>263</sup>

### 2.1.3. Katı'ın Çeşitleri

Ensârî ekolüne mensup usûlcüler, katı'ı; *katı'-ı tarîkî* ve *katı'-ı mevzû'î* diye iki kısma ayırmaktadırlar.<sup>264</sup> Katı'-ı tarîkî, bir cüz olarak veya bir şart olarak hükmün konuluşunda etkisi olmayıp vâkı'aya ulaşmada bir yol olmaktan ibaret olan katı'dır. Örneğin mükellef herhangi bir şeyin içki olduğu hususunda katı'a ulaştığında, ulaştığı o katı'ın içkinin içki olmasında veya içkinin haram olmasında herhangi bir etkisi yoktur. Zira içkinin içki olması veya içkinin haram olması mükellefin ulaştığı katı'tan bağımsız olarak gerçekleşmiştir.<sup>265</sup> Bu anlamda katı'-ı tarîkî, aynaya benzetilmektedir. Nasıl ki ayna eşyanın varlığında bir değişiklik gerçekleştirilmeyip sadece onda var olanı yansıtıyorsa, aynı şekilde katı'-ı tarîkî de herhangi bir hükmün varlığını ispat veya nefyetme niteliğine sahip olmayıp yalnızca hükmün mutaallakını keşfetmektedir.<sup>266</sup> Katı'-ı mevzû'î ise şâri' tarafından vâkı'anın hükmünün merkezine konulan, yani vâkı'anın hükmünün ortaya çıkmasında etkili olan katı'tır. Örneğin Zeyd'in müctehid olup olmadığına dair katı' Zeyd'i taklîd etmenin caiz olup olmadığına etki etmektedir. Yine Zeyd'in adil olup olmadığına dair katı' onun arkasında namaz kılmanın caiz olup

<sup>262</sup> Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 1/7; Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/2.

<sup>263</sup> Seyyid Abdü'l-A'lâ Müsevî Sebzevârî, *Tehzîbu'l-usûl*, (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1985), 2/11.

<sup>264</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/30; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 263; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/12; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/9; Âga Ziyâuddîn Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, thk. Muhsin el-İrâkî - Seyyid Münzir el-Hakîm, (Kum: Matbaa-yı Bâkîrî, 1414), 2/24.

<sup>265</sup> Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/131.

<sup>266</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/388.

olmadığına etki etmektedir.<sup>267</sup> O halde birinci örnekte taklîdin caiz olup olmamasında etkili olan şey, Zeyd'in vâkı'ada müctehid olup olmaması değil, onun müctehid olup olmadığına dair katı' olmaktadır. Yine ikinci örnekte Zeyd'in arkasında namaz kılmanın caiz olup olmamasında etkili olan şey, onun gerçekte adil olup olmaması değil, adil olduğuna dair katı' olmaktadır. Bu açıklamalar çerçevesinde Ensârî, katı'-ı tarîkî ile katı'-ı mevzû'î arasında şu üç farkın olduğunu ifade etmektedir:

1- Katı'-ı tarîkî, hükmü tespit etmede orta terim olarak kullanılamaz. Örneğin “falan sıvının bevl olduğuna dair katı' bulunmaktadır. Bevl olduğuna dair katı' bulunan bir sıvı necistir” şeklindeki bir önerme doğru olmaz. Zira şâri', bevlin necis olmasını bevlin necasetine dair katı'a bağlamamış olup bizzat bevl olmasına bağlamıştır. Buna mukabil katı'-ı mevzû'î hükmün ispatında orta terim olarak kullanılabilir.

2 -Katı'-ı tarîkînin hücciyeti hakkında kâtı'ın kendisi, *maktû'un bih* veya katı'ın sebepleri açısından bir fark gözetilmez. Bu sebeple katı'-ı tarîkî şâri'in müdahalesine açık değildir. Buna karşı katı'-ı mevzû'î, şâri'in kendisine itibar etmesine ve hükmün ortaya çıkmasında ona bir rol vermesine bağlıdır.

3- Katı'-ı tarîkînin yerine bütün emâreler ve bazı usûl-i ameliyyenin geçebileceği ittifak konusudur. Fakat emârelerin ve bazı asılların katı'ı mevzû'înin yerine geçip geçemeyeceği hakkında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>268</sup>

Ayrıca Ensârî'nin yukarıda sıraladığı farklar dışında katı'-ı tarîkî ile katı'-ı mevzû'î arasındaki bir farktan daha bahsedilmektedir ki o da şudur: Katı'-ı tarîkî, hükmün sabit olmasından sonra gelmektedir. Çünkü keşfeden konumunda olanın, keşfedilecek olandan önce bulunması düşünülemez. Katı'-ı mevzû'î ise her zaman hükümden önce bulunmaktadır. Zira hükmün doğmasına o etki etmektedir.<sup>269</sup>

Katı' bahsinin bütünüyle katı'-ı tarîkî ile ilgili olduğu<sup>270</sup> ve katı'la ilgili yapılan bu taksimatın pratikte ciddi bir şer'î sonucunun olmadığı ifade edilmektedir.<sup>271</sup> Buna rağmen ekol mensubu âlimlerin katı'-ı tarîkî- katı'-ı mevzû'î şeklindeki ayırım ve bu iki

<sup>267</sup> Milânî, *Tahkiku'l-usûl*, 5/131.

<sup>268</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/31; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/11.

<sup>269</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/395.

<sup>270</sup> Ca'fer es-Sübhânî, *el-Mücez fî usûli'l-fikh*, (Meşhed: İntişârât-ı Velâyet, 1390), 262.

<sup>271</sup> Ca'fer Sübhânî, *el-Mebsût fî usûli'l-fikh*, (Kum: Müessese-yi İmâm-ı Sâdık, 1432), 3/58.

kısımın alt çeşitleri üzerinde çok durdukları ve uzun tartışmalara konu ettikleri görülmektedir.<sup>272</sup> Ekolün bu tavrı, şârî'in Kitab ve sünnet dışındaki bir yolla hâsıl olan katı' ile amel etmekten menedebileceğine dair Ahbâriyyenin tezlerine karşı özellikle akıl kaynaklı katı'ın konumunu güçlendirmeye yönelik olabilir. Nitekim Ensârî başta olmak üzere ekol âlimleri, menşei ne olursa olsun katı'-ı tarîkîyle amel etmekten menetmenin mümkün olmadığını aksi takdirde menedenin ya vâkı'ada ya da katı'a ulaşmanın nazarında tenakuza düşeceğini, ancak katı'-ı mevzû'îyle amel etmekten menetmenin caiz olduğunu iddia etmektedirler.<sup>273</sup>

Ekol âlimleri, katı'-ı tarîkî-katı'-ı mevzû'î ayırımıyla bağlantılı olarak emâre ve usûl-i amelîyenin katı'ın yerine geçip geçemeyeceği, geçebiliyorsa hepsinin mi konumuna geçebiliyor yoksa bazılarının mı konumuna geçebiliyor tartışmasına yer vermektedirler. Burada *emmâre* ve *usûl-i amelîyenin* katı'ın konumuna geçmesinden onların da katı' gibi isabet esnasında sorumluluk, hata durumunda mazeret doğurmaları gibi sonuçlara sahip olmalarını kastedilmektedir.<sup>274</sup> Ekol âlimleri ittifakla hücciyetleri delil ile sabit olmaları sebebiyle mu'teber emâre ve usûl-i amelîyenin katı'-ı tarîkînin konumuna mutlak olarak geçebileceğini fade etmektedirler.<sup>275</sup> Buna göre katı'-ı tarîkîye terettüp eden bütün sonuçlar emâre ve usûl-i amelîyyeye de terettüp etmektedir. Bu sebeple tıpkı katı'ı tarîkî de olduğu gibi özellikle emâreler, bir şeyin haram olduğuna delalet ettiklerinde vâkı'aya muhalif olsa bile sorumluluk doğururlar. Aynı şekilde emâreler, bir şeyin vâcîp olmadığına delâlet ettiklerinde o şey vâkı'ada vâcîp olsa bile mazeret doğururlar.<sup>276</sup> Aksi takdirde amâre ve usûl-i amelîyenin hüccet kılınmasının anlamsız olacağını dillendirmektedirler.<sup>277</sup> Fakat burada usûl-i amelîyeden *usûl-i amelîyyeyi müharreze*<sup>278</sup> kastedilmektedir.<sup>279</sup> Emâre ve usûl-i amelîyenin katı'-ı mevzû'înin yerine geçip geçemeyeceği hususunda ise ekol âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

---

<sup>272</sup> Konu hakkındaki geniş tartışmalar için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/31; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 263; Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 1/401; Ceyyâşî, *el-Katı'*, 305; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/59.

<sup>273</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/31; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/43; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/35.

<sup>274</sup> Muhammed Rızâ Şîrâzî, *Tebyînu'l-usûl*, (Kum: Müessesetü'l-Kudsi's-Şîrâzî, 1431), 1/338.

<sup>275</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/33; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 263; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/19; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/24; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/51.

<sup>276</sup> Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/52.

<sup>277</sup> Genâbâdî, *Usûlû's-Şîa*, 4/107; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/66.

<sup>278</sup> Usûl-i amelîyye-i müharreze, *asâlet-i tahâret ve asâlet- hill* gibi şârî' tarafından mu'teber olduğu sabit olan asıllardır. Geniş bilgi için bk. Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 1/270.

<sup>279</sup> Muhammed Alî Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/15; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/68.



Bu görüşlerden birincisi emâre ve usûl-i ameliyenin mutlak olarak katı'-ı mevzû'ünün de yerine geçebileceğini savunmaktadır. Nâinî ve bazı usûlcülerin kitaplarında nispet etmeksizin zikrettiği<sup>280</sup> bu görüşün kime ait olduğunu tespit edemedik. İkinci görüş ise emâreler ve usûl-i ameliyenin hiçbir şekilde katı'-ı mevzû'ünün konumuna geçemeyeceğini ileri sürmektedir. Muhakkık Horâsânî'nin ifadelerinden onun bu görüşü savunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, kısımlarına göre katı'ın biri hüccet olması ve vâkı'ayı keşfetmesi, ikincisi ise hükmün ortaya çıkmasında rol oynaması olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır. Birinci özellik katı'-ı tarîkîde, ikinci özellik ise katı'-ı mevzû'üde gerçekleşmektedir. Buna göre emâreler, hüccet olması ve vâkı'ayı keşfetme niteliğine sahip olmaları itibariyle katı'ı tarîkînin yerine geçebilmektedirler. Ancak normalde hükmün ortaya çıkmasında herhangi bir rolleri olmadıklarından katı'-ı mevzû'ünün yerine geçebilmeleri için ayrı bir delil gerekmektedir ki buna dair herhangi bir delil mevcut değil demektir.<sup>281</sup>

#### **2.1.4. Katı'-ı Kattâ' /Mu'teber ve Mutat Olmayan Yollarla Elde Edilen Katı'**

Ekol âlimleri, katı'ın isabet durumunda sorumluluk doğurma ve hata anında sahibine mazeret üretme anlamındaki hücciyetinin kesin olması ve ona uygun amel etmenin de vâcip olmasının her yoldan ulaşılan katı' için mi geçerli olduğu yoksa hücciyetinin geçerli olabilmesi için katı'ın belli başlı yollardan mı elde edilmesi gerektiği sorunsalını *katı'-ı kattâ'* başlığı altında ele almaktadırlar.<sup>282</sup> Dolayısıyla bu başlıkta geçen katı' lafzı önceki başlıklarda ele alınan katı' ile aynı anlama gelmektedir. Burada katı' lafzının mübalağa sıygasından olan ve lugat olarak katı'a sıkça ulaşan kişi anlamındaki *kattâ'* lafzına izafe edilmesinde katı'ın kendisine ulaşan açısından durumunun sorgulanması amaçlanmaktadır.<sup>283</sup> Ancak terkipteki *kattâ'* lafzından bilginin mu'teber ve bilinen yollarından katı'a ulaşan kişi değil, akıllı ve tecrübeli insanların nazarında mu'teber sayılmayan veya bilinmeyen yollarla katı'a ulaşan kişi kastedilmektedir. Mu'teber olmayan yollarla katı'a ulaşmanın ise bütünüyle kişinin psikolojik ve şahsi durumuna

<sup>280</sup> Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/53; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/60.

<sup>281</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 264-265; Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/49.

<sup>282</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/65; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 269; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/64.

<sup>283</sup> Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/266.

bağlı olarak burhan ile mugâlatayı veya delil ile retoriği ayıramama neticesinde ortaya çıktığı varsayılmaktadır.<sup>284</sup>

*Katı'-ı kattâ'*ın mu'teber olup olmadığı, dolayısıyla hüccetinin kabul edilip edilmeyeceği ve hücciyetine dair sonuçların terettüp edip etmeyeceği hususunu ele alan Ensârî, başta Ca'fer b. Hıdır Kâşifülgitâ<sup>285</sup> olmak üzere kendi döneminde bazı usûlcülerin katı'ı kattâ'a itibar edilmeyeceğine dair görüşlerini aktarmaktadır.<sup>286</sup> Katı'-ı kattâ'ın hüccet olamayacağını iddia edenlerin görüşlerini şu şekilde temellendirdikleri söylenmektedir: Katı'ın hücciyeti aklîdir. Bu sebeple nasıl ki akıl sahiplerinin katı'ı olarak kabul etmedikleri bir şey aklen delil kabul edilmiyorsa aynı şekilde akıl sahiplerince mu'teber olmayan veya bilinmeyen yollarla elde edilen katı' da hüccet olamaz. Ayrıca katı'ın hücciyetinin dayanağı, onun vâkı'aya mutabık olmaya yakın olmasıdır. Oysa bu özellik, katı'-ı kattâ'ta bulunmamaktadır. Bir de katı'ın hüccet olmasının bir şartı da şâri' tarafından yasaklanmamış olmasıdır. Halbuki katı'-ı kattâ'ın şâri' tarafından yasaklanmış olma ihtimali bulunmaktadır.<sup>287</sup>

Ensârî ekolünde yaygın olan kanaat, katı'-ı kattâ'ın katı'-ı tarîkî olması durumunda hüccet olacağına yöneliktir.<sup>288</sup> Ekolün bu kanaati, sebep ne olursa olsun katı'-ı tarîkîyle amelden menedilemeyeceğine dair genel kabulünü dayanmaktadır. Nitekim Muhakkık Horâsânî'nin katı'-ı kattâ'ın, kat'-ı tarîkî olması durumunda hüccet olacağına dair saydığı bütün gerekçelerin, aklın katı'ı mutlak olarak hücciyet saydığı kabulüne dayandığı söylenmektedir.<sup>289</sup> Katı'-ı kattâ'ın katı'-ı mevzu'î olması durumunda ise başta Ensârî ve Muhakkık Horâsânî olmak üzere ekol âlimlerinin çoğuna göre onun mu'teber olmama ihtimali bulunmaktadır. Çünkü katı'ı mevzû'î de hükme etki edecek katı' şâri'ın takdirine bağlı olup onun belli bir katı'ı hükmün mevzû'u olarak takdir

<sup>284</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/389.

<sup>285</sup> Kaşifülgitâ şöyle demektedir: "Her kim katı'a veya zanna ulaşma noktasında normal yollardan çıkarsa elde ettiği katı' ve zan onun hakkında geçersiz olur." Ca'fer Kâşifülgitâ, *Keşfü'l-gitâ an mübhimâti's-şer'îati'l-garrâ*, (Horâsân: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, ts.) 1/308.

<sup>286</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/65.

<sup>287</sup> Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 1/137.

<sup>288</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/66; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/85; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 269; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/197; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/75; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/53; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/80.

<sup>289</sup> Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/266.

etmesi mümkündür.<sup>290</sup> Bununla birlikte Nâînî ve diğer bazı ekol mensupları, katı'-ı kattâ'ın hangi katı' çeşidi olduğuna bakılmaksızın hüccet olduğu görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Onlara göre katı' elde eden kişi, başvurduğu yoldan normalde katı' elde edilebileceğine inanmaktadır. Bu sebeple mutlak olarak katı'ıyla amel etmekten menedilmemelidir.<sup>291</sup>

Esasında Ensârî ekolünün katı'ı kattâ' konusunu hükümlerde katı'ı naslarla sınırlayan Ahbâriyye ekolüne karşı katı'ın menşeiini genişleterek akıl delilinin hücciyetini güçlendirme amaçlı işlediği söylenebilir. Nitekim ekol âlimlerinin yaklaşımlarına bütüncül bakıldığında onların konuyu Ahbâriyye-Usûliyye ekollerinin akıl delili hakkındaki tartışmalarıyla bağlantılı olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca ekol âlimleri tarafından buraya kadar katı' hakkında söz konusu edilen açıklamalar, ortaya konulan yaklaşımlar ve varılan hükümler *tafsîlî ilim* ile ilgiliydi. Nitekim ekol âlimlerinden Muhammed Takî el-Fakîh, yukarıda katı' ile ilgili yer verilen bütün başlıkları ilm'i tafsîlî başlığı altında incelemektedir.<sup>292</sup> Bir sonraki başlık altında ise ekolün *icmâlî ilim* ile ilgili yaklaşım, açıklama ve yargılarına yer verilecektir.

### 2.1.5. İcmâlî İlim

İlim/katı' taalluk ettiği şeyin muayyen olup olmaması açısından *tafsîlî ilim* ve *icmâlî ilim* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şöyle ki ilmin taalluk ettiği şey dış dünyada herhangi bir kapalılık ve tereddüt olmaksızın muayyen ise *tafsîlî ilim*, yok eğer taalluk ettiği şey kendisine mutabık olması açısından iki veya daha fazla fert arasında gidip geliyorsa *icmâlî ilim* olarak isimlendirilmektedir.<sup>293</sup> Buna göre icmâlî ilim, birden fazla seçeneği bir arada bulunduran ancak bu seçeneklerden hangisinin vâkı'ada kendisine mutabık olduğu hususunda şüphe bulunan ilimdir. Tıpkı cuma günü öğle vakti, namazın kesin olarak vâcip olduğunu bilmekle birlikte vâcip olan namazın öğle namazı mı yoksa cuma namazı olduğu hususunda şüpheye düşmek veya necâsetin varlığını kesin olarak

<sup>290</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/67; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 270; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/53; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/76; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/81.

<sup>291</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/75; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/86.

<sup>292</sup> Muhammed Takî Fakîh, *Mebâni'l-fakih*, thk. Komisyon, (Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 1998), 2/4.

<sup>293</sup> Komisyon, *Mevsûatü'l-fikhi'l-islâmî tıbban lî mezhebî Ehli'l-Beyt*, (Kum: Matbaay-ı Behmen, 1425), 3/124; İcmâlî ilim-Tafsîlî ilim hakkında daha geniş bilgi için bk. Abâdî, *Şerhu'l-Halkâti's-sâlise*, 1/400.

bilmekle birlikte bu necasetin iki kovadan hangisinde olduğu hususunda şüpheye düşmek gibi. Görüldüğü üzere birinci örnekte ilim namazın vücûbiyetine taalluk etmiş ancak bu vücûbiyet öğle ile cuma namazı arasında gidip gelmektedir. İkinci örnekte ise ilim necâsete taalluk etmiş ancak necaset iki kova arasında gidip gelmektedir. Öyleyse icmâlî ilmin iki yönü bulunmaktadır. Bu yönlerden birincisi birden fazla seçenek etrafında dönüp dolaşan mütaallak hakkındaki kesin bilginin bulunması, ikincisi ise bu seçeneklerden hangisinin ilmin mütaallakına mutabık olduğu hususunda şüphenin varlığı.<sup>294</sup> O halde buradaki belirsizlik bilginin kendisi ve müaallakı hakkında değil, mütaallıkın kapsadığı fertlerin ona mutabık olup olmaması hakkındadır.<sup>295</sup>

Neticede icmâlî ilim fıkıh usûlünün önemli yönetsel meselelerinden sayılmaktadır. Çünkü şer'î hüküm hakkındaki tafsîlî ilmin doğurduğu sorumluluk etrafında yapılan inceleme, ilmin bir diğer çeşidi olan icmâlî ilmin sorumluluğa etkisi meselesinin de incelenmesini gündeme getirmektedir.<sup>296</sup> Nitekim usûl kitaplarında geniş bir yer tutan icmâlî ilmin ilk defa Behbehânî tarafından müstakil bir konu olarak sınırlı bir şekilde incelendiği, ancak Ensârî tarafından bu konunun olabildiğince genişletilip sistematize edildiği kaydedilmektedir.<sup>297</sup> Gerçekten de Ensârî başta olmak üzere ekol âlimleri, katı' bahsinin sonunda icmâlî ilme müstakil bir başlık açarak geniş bir yer vermektedirler.<sup>298</sup> Söz konusu ilmin hakikatine dair birbirinden farklı felsefî açıklamalarda bulunmaktadırlar.<sup>299</sup> Ensârî, İcmâlî ilim ile ilgili meseleleri ise genel olarak iki başlık altında incelemektedir. Birinci başlıkta icmâlî ilim ile teklîfin tıpkı tafsîlî ilimde olduğu gibi sabit olup olmayacağı meselesini, ikinci başlıkta ise icmâlî ilimle gerçekleşen imtisal neticesinde teklîfin mükellefin zimmetinden düşüp düşmeyeceği meselesini ele almaktadır.<sup>300</sup> Bu konuda ekol mensuplarının da genel olarak onu takip etmekle birlikte konuya yeni açılımlarda bulunarak zenginleştirdikleri görülmektedir.

<sup>294</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/332-333.

<sup>295</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/98.

<sup>296</sup> Ceyyâşî, *el-Katı'*, 445.

<sup>297</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvürü'l-bahsi'l-usûlî*, 97.

<sup>298</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/69; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, s. 272; Hûî, *Evedü't-takrîrât*, 3/75; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/65; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/29; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/46; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/89; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2./67.

<sup>299</sup> Ekol âlimlerinin icmâlî ilmin hakikati hakkındaki farklı görüş ve açıklamaları için bk. Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/139; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/341; Milânî, *Tahkiku'l-usûl*, 5/224.

<sup>300</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/69.

### 2.1.5.1. İcmâlî İlim ile Teklîfîn Sabit Olması

İcmâlî ilmin sahibine sorumluluk doğuracağı konusunda ekole mensup âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Bu konuda icmâlî ilim ile tafsîlî ilimler arasında bir fark görmemektedirler. Onlara göre itaat ve masiyet gerektiği konusundaki bilgi hem tafsîlî ilmi hem de icmâlî ilmi kapsamaktadır. Çünkü her iki ilim çeşidi de teklîfi mükellefe ulaştırma hususunda kat'î olup mükellef açısından teklîfîn sabit olmasına sebep olmaktadırlar. Akla göre bu hususta tafsîlî ilim ile icmâlî ilim arasında bir fark gözetmek anlamsızdır. Bu nedenle İcmâlî ilimde ilme konu olan mütallıkın iki veya daha fazla seçenek arasında gidip gelmesi; mükellef kılınmaya, teklîfîn yerleşmesine ve bu şekilde sabit olan bir teklîfe muhalefet etmenin çirkin olduğuna engel değildir.<sup>301</sup>

Ensârî, icmâlî ilmin doğurduğu sorumluluğu *hurmet-i muhâlefet-i kat'iyye* ve *vücûb-i muvâfakat-ı kat'iyye* olmak üzere iki mertebede incelemektedir.<sup>302</sup>

**Hurmet-i Muhâlefet-i Kat'iyye:** Teklîfe konu olan bir meselede *şüphe-i vücûbiyye* (bir şeyin vâcip olup olmadığına dair şüphe) durumunda bütün ihtimalleri terk etmenin ve *şüphe-i tahrîmiyye* (bir şeyin haram olup olmadığına dair şüphe) durumunda bütün ihtimalleri yapmanın haram olması anlamındadır. Buna göre icmalî ilmin hurmet-i muhâlefet-i kat'iyye açısından doğurduğu sorumluluk, teklîfe konu olan bir meselede şüphe-i vücûbiyye durumunda bütün ihtimalleri terk etmemek, şüphe-i tahrîmiyye durumunda ise bütün ihtimalleri yapmamaktır. Örneğin iki taraftan birinin kible olduğu konusunda şüphe duyulduğunda namazı bütünüyle terk etmek caiz olmaz. Yine iki kadından birinin sütkardeşi olduğu hususunda şüphe duyulduğunda her ikisi ile evlenmek caiz olmaz.

**Vücûbu Muvâfakat-ı Kat'iyye:** Teklîfe konu olan bir meselede şüphe-i vücûbiyye durumunda bütün ihtimalleri yapmanın ve şüphe-i tahrîmiyye durumunda bütün ihtimalleri terk etmenin vâcip olması anlamındadır. Buna göre icmalî ilmin vücûb-i muvâfakat-ı kat'iyye açısından doğurduğu sorumluluk, teklîfe konu olan bir meselede şüphe-i vücûbiyye durumunda bütün ihtimalleri yerine getirmek, şüphe-i tahrîmiyye

<sup>301</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru'l-bahsi'l-usûlî*, 98; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/140; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/72; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/70.

<sup>302</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/69.

durumunda ise bütün ihtimalleri terk etmektir. Yukarıda verilen örnekler buraya uygulandığında iki taraftan birinin kible olduğu konusunda şüphe duyulduğunda namazın her iki tarafa doğru kılınması, iki kadından birinin sütkardeşi olduğu hususunda şüphe duyulduğunda ise her iki kadınla da evlenmeyi terk etmek vâcip olmaktadır.<sup>303</sup>

İcmâlî ilmin doğurduğu sorumluluğun iki mertebeli olması şu gerekçeye dayanmaktadır: İcmâlî ilmin konusu fiil olduğunda mükellef her iki ihtimali terk ettiğinde veya konusu terk olduğunda mükellef her ikisini yaptığında muhâlefet-i kat'iyeye gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde mükellef fiil durumunda her iki ihtimali yaptığında veya terk durumunda her iki ihtimali terk ettiğinde muvâfakat-i kat'iyeye gerçekleşmiş olur. Buna bağlı olarak akla şu soru gelmektedir: İcmâlî ilmin doğurduğu sorumluluk, yalnızca hurmet-i muhâlefet-i kat'iyeye mi yoksa buna ek olarak muvâfakat-ı kat'iyeye de gerekli midir? İşte bu soru, konunun bu iki merhalede ele alınmasını gerektirmektedir. Bir de bu soruya verilecek cevap, *usûl-i müemmene-i akliyye* ve *usûl-i müemmene-i şer'iyeye*'nin <sup>304</sup> icmâlî ilimde söz konusu olan ihtimallerde işleyip işlemediğine bağlıdır. Şöyle ki *usûl-i ameliyye-i müemmenenin* işlediği yerde icmâlî ilim sorumluluk doğurmayıp ruhsat söz konusu olur. *Usûl-i müemmenenin* işlemediği yerde ise icmâlî ilim sorumluluk doğuruyor olup ruhsat söz konusu olamaz.<sup>305</sup>

Ekole mensup âlimler, hurmet-i muhâlefet-i kat'iyeye konusunu daha çok katı' bahsinde, vücûb-i muvâfakat-ı kat'iyeye konusunu ise daha çok şek başlığı altında ihtiyâtla bağlantılı olarak ele almaktadırlar. Bunun gerekçesi, birinci konuda teklîf seçenekler arasında şüpheli olsa da icmâlen sabit olduğundan teklîfe bütünüyle muhâlefet etmenin caiz olup olmadığı sorgulanmaktadır. Bu sebeple katı' konusunu ilgilendirmektedir. İkinci konuda ise seçeneklerden birini terk etmenin caiz olup olmadığı sorgulanmaktadır ki bu da özellikle ihtiyât konusunu ilgilendirmektedir.<sup>306</sup> Farklı yerlerde ele alınmaları sebebiyle birbiriyle alakasızmış gibi görünse de icmâlî ilmin doğurduğu sorumluluğun her iki mertebesi de birbiriyle bağlantılıdır. Şöyle ki teklîfe konu olan bir meselede hurmet-i

<sup>303</sup> Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/155.

<sup>304</sup> *Usûl-i müemmene*, *berâet* ve *asâlet-hill* gibi teklîfin yokluğuna delâlet eden asıllardır. Bu asıllardan dayanağı akıl olanlara *usûl-i müemmene-i akliyye*, dayanağı şer' olanlara ise *usûl-i müemmene-i şer'iyeye* denilmektedir. bk. Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 1/278.

<sup>305</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvüru'l-bahsi'l-usûlî*, 99.

<sup>306</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/68.

muhâlefet-i kat'ıyyenin söz konusu olabilmesi için vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyenin olmaması gerekmektedir. Çünkü şüphe-i vücûbiyye durumunda bütün ihtimalleri yapmanın ve şüphe-i tahrîmiyye durumunda bütün ihtimalleri terk etmenin gerekli olduğu vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyenin varlığında, hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyyeden söz etmeye gerek kalmamaktadır. Fakat vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyenin söz konusu olması için hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyyenin olması gerekmektedir. Çünkü hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyyenin olmaması demek, şüphe-i vücûbiyye durumunda bütün ihtimalleri terk etmek, şüphe-i tahrîmiyye durumunda bütün ihtimalleri yapmanın caiz olması demektir ki bu durumda vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyeden bahsedilemez. O halde aralarında şöyle bir ilişki bulunmaktadır: Hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyyenin varlığı, vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyenin yokluğuna, vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyyenin varlığı ise hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyyenin varlığına bağlıdır.<sup>307</sup>

İcmâlî ilmin hem hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyye hem de vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyye yönleriyle sorumluluk doğurma hususundaki rolüne gelince onun *tam illet* mi olduğu yoksa *iktizâ* konumunda mı olduğu hususunda ekol âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Burada tam illet olması, tıpkı tafsîlî ilimde olduğu gibi şâri'in müdahalesine kapalı olması ve onda ruhsatın işlememesi anlamındadır. İktizâ konumunda olması ise şâri'in müdahalesine açık olması ve engel bulunmadığında ruhsatın işleyebilmesi anlamındadır. Ensârî'nin konu hakkındaki görüşlerini değerlendiren âlimler onun icmâlî ilmi hurmet-i muhâlefet-i kat'ıyye açısından tam illet, vücûb-i muvâfakat-ı kat'ıyye açısından ise iktizâ konumunda gördüğünü ifade etmektedirler.<sup>308</sup> Nâinî'nin de bu hususta Ensârî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>309</sup> Muhakkık Horâsânî ise bir engel bulunmadığı müddetçe icmâlî ilmin her iki açıdan da iktizâ konumunda olduğu görüşündedir. Ona göre icmâlî ilim ile tafsîlî ilim arasında bariz bir fark bulunmaktadır. Tafsîlî ilimde herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir müdahaleye açık olması düşünülemez. İcmâlî ilme gelince birden çok seçenekten hangisinin *mekellefün bih* olduğu hususunda şüphe bulunmaktadır. Bu sebeple şâri'in ona müdahalede bulunması caizdir.<sup>310</sup> Irâkî ve

<sup>307</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/69; Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/156; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/100.

<sup>308</sup> İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/64.

<sup>309</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/77; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/86.

<sup>310</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 272.

İsfahânî ise icmâlî ilmin her iki açıdan da tam illet olduğunu söylemektedirler.<sup>311</sup> Ekol mensupları arasında yaygın olan görüş de icmâlî ilmin her iki açıdan da tam illet olduğu yönündedir.<sup>312</sup> Ayrıca her bir görüşün tercih sebebine dair birçok epistemolojik tartışma yapılmaktadır. Ancak bu tartışmaları burada aktarmanın konuyu haddinden fazla uzatacağı kanaatindeyiz.<sup>313</sup>

#### 2.1.5.2. İcmâlî İlim ile Teklîfin Düşmesi

*İcmâlî ilim* ile amel edildiğinde teklîfin düşüp düşmeyeceği konusunun ekol âlimlerinin icmâlî ilim konusunda ele aldıkları ikinci önemli başlık olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Burada icmâlî ilimle amelden kasıt, büyük oranda ihtiyâta sarılmak anlamındadır.<sup>314</sup> Nitekim konunun bütünlüğünden de bu anlaşılmaktadır. Ekol mensuplarına göre icmâlî ilim ile amel etme sırasında iki ihtimal söz konusudur. Mükellefin icmâlî ilim ile birlikte ya tafsîlî ilme ulaşma imkânı vardır ya da yoktur. Tafsîlî ilme ulaşmanın mümkün olmaması durumunda icmalî ilim ile amel etmenin teklîfin düşmesi için yeterli olduğu hususunda aklen ve şer'an bir şüphe bulunmamaktadır. Bu noktada *tevassulî* konular ile *taabbüdî* konular<sup>315</sup> arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>316</sup> Çünkü tafsîlî ilme ulaşamama durumunda ya teklîf düşer ya mükellef gücünün fevkinde bir teklîfe muhatap olur ya da icmâlî ilim ile amel etmek gerekir. Birincisi düşünülemez, ikincisi ise muhaldir. O halde üçüncüsü yani icmâlî ilim ile amel etmek gerekir. Zaten aksi durumda ihtiyatı işletmenin yolu kapanmış olur.<sup>317</sup> Tafsîlî ilme ulaşmanın mümkün olması durumunda ise burada bazı ayırımlar söz konusudur. Şöyle ki elde bulunan icmâlî ilmin tevassulî mi yoksa taabbüdî bir mesele de mi olduğuna bakılır. Eğer tevassulî bir konuda ise bu durumda da icmâlî ilim ile amel etmek yeterli olur. Zira tevassulî konularda ibadet kastı bulunmamakta olup amaç

<sup>311</sup> Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/46; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/89.

<sup>312</sup> Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/143; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/73.

<sup>313</sup> Söz konusu tartışmalar için bk. Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 1/570; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/228.

<sup>314</sup> Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/76.

<sup>315</sup> Ca'ferî usûlünde *me'mûrun bih*, edasında kurbet/mevlâya yakınlaşmak niyetinin şart koşulup koşulmaması veya konuluşunda belli bir gerekçenin bulunup bulunmamasına göre *tevassulî* ve *taabbüdî* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Edasında kurbet niyetinin şart koşulmadığı veya belli bir gerekçeye dayalı olmayan me'murun bihi tevassulî, kurbet niyetinin şart koşulduğu veya şâri'in emretmesinden başka bir konuluş gerekçesi olmayan me'murun bihi ise taabbüdî olarak isimlendirilmektedir. bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 85.

<sup>316</sup> Behsüdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/77.

<sup>317</sup> Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/109.



emredilenin yerine getirilmesidir. Bütün ihtimallerinin yerine getirilmesiyle de amaç gerçekleşmiş olur.<sup>318</sup> Bununla birlikte Ensârî, akitler gibi inşa amaçlı tevassulî konularda cezm/kararlılık ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle icmâlî ilimle yetinmeyi sorunlu görmektedir.<sup>319</sup> Fakat ekol mensupları Ensârî'nin bu konudaki gerekçesini zayıf bulduklarından onunla aynı görüşü paylaşmamaktadırlar.<sup>320</sup> Eğer icmâlî ilim bir taabbüdî konu hakkında ise bu durumda icmâlî ilim ile amel, ya tıpkı öğle namazı ile cuma naması arasında veya namazı kasr ile itmam arasında kalmak gibi tekrar gerektirir ya da kunutun vâcip olup olmadığı hususunda tereddüt etmek gibi tekrar gerektirmez.<sup>321</sup> Ekolde yaygın olan görüş icmâlî ilmin her iki ihtimalde de deyeterli olacağı yönündedir.<sup>322</sup> Fakat Nâinî, özellikle de tekrar gerektiren durumlarda icmalî ilmin yeterli olmayacağı görüşünü savunmaktadır.<sup>323</sup>

## 2.2. Ekolün Zan Hakkındaki Yaklaşımları

Ekolün esas aldığı deliller hiyerarşisine göre katı'tan sonra *zan* gelmektedir. Esasında ekolün delil anlayışı bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda zan bahsi, onun delillerle ilgili incelemelerinin omurgasını oluşturmaktadır. Katı' hakkındaki incelemeleri ise delillerle ilgili konulara bir giriş ve akıl delili başta olmak üzere bazı delilleri temellendirmeye yönelik bir çaba olarak sayılabilir. Ekol âlimlerine göre zan bizâtihi hüccet olmadığından ve şer'î hükümlerin büyük bir kısmı zannî delillere dayandığından,<sup>324</sup> zan ile amel etmenin temellendirilmesine dair epistemolojik incelemeler büyük bir önem arz etmektedir. Bu nedenle ekol âlimleri, *zan ile teklîfin imkânı*, *zan ile teklîfin vukû'u* ve *mutlak zannın hücciyetini* titizlikle ele almaktadırlar. Burada da onların zan hakkındaki incelemelerine yer verilecektir. Ancak öncelikle ekolün zandan ne kastettiğinden ve zannın hücciyeti hakkındaki genel yaklaşımlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

### 2.2.1. Zannın Tanımı ve Hücciyeti

<sup>318</sup> Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/110; Genâbâdî, *Usûlü'ş-Şîa*, 4/146.

<sup>319</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/71.

<sup>320</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/78; Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/110.

<sup>321</sup> Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/228.

<sup>322</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/104-105.

<sup>323</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/76.

<sup>324</sup> Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/277.

Bu başlık altında zan kelimesinin sözlükte ne anlama geldiğine, ıstilahta hangi anlamlarda kullanıldığına, ekolün bu kavramdan ne kastettiğine ve genel olarak zannın hücciyet değerine yer verilecektir.

Zan kelimesi, sözlükte *şüphelenmek*, *kesin bir kanaate ulaşmak* ve *töhmət* anlamlarına gelmektedir.<sup>325</sup> Bu kökten türeyen sözcükler, özellikle zan kelimesinin *şüphe* ve *kesin kanaat* anlamları etrafında toplanmaktadır.<sup>326</sup> İstilahta ise *aksi de mümkün olan tercihe şayan kanaat* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>327</sup> Fıkıh ve fıkıh usûlünde de bu anlamda kullanılmaktadır.<sup>328</sup> Nitekim Âmidî, zannı “kanaat açısından iki seçenektan birinin kesinlik olmaksızın diğerine ağır basması” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>329</sup> Yine zan kavramı, usûlcüler tarafından zannî bilgiye ulaştırılan yollar anlamında da kullanılmaktadır.<sup>330</sup> Bu kullanım, mecâzî anlamda müsebbebin sebep yerine kullanılmasıdır.<sup>331</sup> Ensârî ekolü de deliller bahsinde ele aldıkları zandan, çoğunlukla zan ifade eden ve adına *zunûn-i hâsse*, *zunûn-i mu‘tebere* veya *emârât mu‘tebere* dedikleri delilleri kastetmektedirler.<sup>332</sup> Öyle ki bu konu ekol mensubu bazı âlimler tarafından *mebâhisü’l-edille*,<sup>333</sup> *el-emârâtü’l-mu‘tebere aklen ve şer‘an*.<sup>334</sup>, *mebâhisü’l-hücce*<sup>335</sup> ve *mebâhisü’t-turûki ve’l-emârât* gibi başlıklarla ele alınmaktadır. Neticede ekole ait usûl kitaplarında *zan*, *delîl*, *hüccet*, *emâre* ve *turuk* kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla ekol âlimlerinin deliller bahsinde zan hakkında ortaya koydukları epistemolojik incelemeler de onların çeşitli kavramlarla ele aldıkları bu delilleri temellendirme amacı taşımaktadır.

<sup>325</sup> Mecduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü’l-muhît*, Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005) 1213; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 13/272.

<sup>326</sup> Mustafa Çağrıncı, “Zan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/120.

<sup>327</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, 122; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 499.

<sup>328</sup> H. Yunus Apaydın, “Zan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/122.

<sup>329</sup> Ebu Hüseyin Seyidüddîn Alî b. Ebî Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Thk. Abdürrezzâk Afifî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 1/12.

<sup>330</sup> Meşkinî, *İstilahâtü’l-usûl*, 161.

<sup>331</sup> Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 373.

<sup>332</sup> Muhammed Ni‘met Ceyyâşî, *ez-Zann: Dirâse fî hücciyetihi ve aksâmihi ve ahkâmihi*, (Kum: Müessesetü’l-İmâm el-Cevâd li’l-Fikri ve’s-Sekâfeti, 1927), 19; Bâkır İrânî, *Kifâyetü’l-usûl fî uslûbiha’s-sânî*, (Necef: Müessesetü İhyâi’t-Türâsi’s-Şîi, 1430), 4/45.

<sup>333</sup> Sadr, *Durûs fî İlmi’l-usûl*, 1/61.

<sup>334</sup> Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 257.

<sup>335</sup> Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 361.

Zannın hücciyetine gelince daha önce ekolün; katı'nın sorumluluk ve mazeret doğurması anlamındaki hücciyetinin zatî olduğunu, yani hücciyetinin bizâtihi kendisinden kaynaklandığını, dolayısıyla şâri' tarafından dahi ispat veya nefiy anlamında bir müdahaleye açık olmadığına dair görüşlerine yer verilmişti. Ayrıca ekol âlimleri, katı'nın hücciyetini aklî bir önerme olarak ele aldıklarından, onların katı'nın hücciyete nisbetini mevzû'un mahmûle nisbeti veya tam illetin ma'lûlüne nisbeti gibi gördükleri anlaşılmaktadır. Buna karşı onlar zannın hücciyetinin zâtî olmadığını dolayısıyla zannın hüccet olabilmesi için dışarıdan bir desteğe muhtaç olduğunu söylemektedirler.<sup>336</sup> Çünkü onlara göre zan, katı'tan farklı olarak ne tam illet anlamında ne de iktizâ anlamında kendi başına illet olmayıp onda her zaman bir ihtimal bulunmaktadır. Zanda bir tarafın ağır basması/zann-ı gâlib onun hücciyetini gerektirmez. Bu nedenle sırf zanla amel etmek aklen caiz değildir. Zanla amelden alıkoyan naslar da aklın bu hükmünü teyit etmektedirler. Bu nedenle bir zannın şeriatte hüccet olabilmesi için şâri'in ona itibar ettiğine dair bir delile dayanması gerekmektedir. Zanna hücciyet değeri verecek bu delil, lafzî bir delil veya icmâ olabileceği gibi akıl da bütün mukaddimelerinin tam olması şartıyla *insidâd delili* çerçevesinde şâri'in herhangi bir zanna itibar ettiğini bulabilir. Netice de zan, hücciyeti itibariyle nâkis olduğundan şâri'in müdahalesi olmadan ne teklîfin yerleşmesinde ne de yerleşmiş bir teklîfin düşmesinde yeterli değildir.<sup>337</sup> Bu sebeple ekol âlimleri, hücciyeti katı' ile sabit olmamış zan kapsamında değerlendirdikleri delilleri, *emârât-ı gayr-i ilmiyye* olarak nitelendirilmektedirler.<sup>338</sup>

### 2.2.2. Zan ile Teklîfin İmkânı

Ekol âlimleri zan ile teklîfin imkânı meselesinde zan ile kulluğun mümkün olup olmadığı, şâri'in kulları zan ile mükellef kılıp kılamayacağı, başka bir ifadeyle zannın

<sup>336</sup> Ceyyâşî, *ez-Zann*, 25.

<sup>337</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 275-276; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/45-46; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/88; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/116; Şâhrûdî, *Dirâsât fî İlmi'l-usûl*, 3/103; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/84; Seyyid Abdüssâhib Hakîm, *Münteka'l-usûl: Takrîren li ebhâsi's-Seyyid Muhammed el-Hüseynî er-Rûhânî*, (Beyrut, Dârü'l-Hâdî, 1416), 4/139.

<sup>338</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 275; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/263.

da katı‘ gibi hakkımızda hüccet olup olmadığı ve bizi bağlayıp bağlamadığı sorunsalı üzerinde durmaktadırlar.<sup>339</sup>

Zan ile teklîfin imkânı hakkındaki görüşler aktarılmadan önce usûlcülerin *insidâd* ve *infîtâh*<sup>340</sup> teorileri açısından şer‘î hükme ulaşmanın yolları ve özellikle de *insidâd-ı bab-ı ilim* (şer‘î hükme ulaştırıcı kat‘î yolların kapalı olması) ve *infîtâh-ı bab-ı ilim* (şer‘î hükme ulaştırıcı kat‘î yolların açık olması)<sup>341</sup> açısından *emârat-ı zanniyye* hakkındaki yaklaşımlarına yer verilmesi meselelerin anlaşılması açısından önemli görülmektedir. İnfîtâh ve insidâd açısından şer‘î hükme ulaşmanın yolları hususunda farklı şu üç yaklaşım olduğu söylenmektedir: Seyyid Murtazâ ve imamlar asrına yakın bir grup usûlcünün kabul ettiği söylenen birinci yaklaşım, infîtâhı esas almaktadır. Bu yaklaşıma göre şer‘î hükme götüren ilim/katı‘ yolu bulunmaktadır. Bu sebeple haber-i vâhid gibi herhangi bir zannî yola ihtiyaç yoktur. Bu noktada imamlar dönemi ile gaybet dönemi arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu yaklaşım mutlak infîtâhı savunduğundan görüşleri *infîtâh-ı hakîkî* olarak isimlendirilmektedir. Başta Mirzâ Kummî olmak üzere diğer bir grup usûlcünün kabul ettiği yaklaşım ise insidâdı esas almaktadır. Bu yaklaşım göre şer‘î hükümlerin çoğuna ulaşma noktasında hem *ilim/katı‘* hem de *ilmî yol/zan-ı hâss* tükenmiştir. Bu sebeple aklen mutlak zanna başvurmamızdan başka bir çare bulunmamaktadır. O halde mutlak zan hüccet olarak kabul edilmelidir. Bu yaklaşım da mutlak insidâdı savunduğundan görüşleri *insidâd-ı hakîkî* olarak nitelendirilmektedir. Müteahhirîn dönemi meşhur usûlcülerin çoğunun ileri sürdükleri üçüncü yaklaşım ise zikredilen iki görüşün arasında bir yerde durmaktadır. Şöyle ki bu yaklaşıma göre şer‘î hükümlerin çoğuna ulaşma noktasında ilim yolu/katı‘ tükenmiştir. Fakat ilmî yol/zan-ı hâss bulunmaktadır. Bu sebeple adil bir kişinin haberi, muhassal ve menkûl çeşitleriyle icmâ ve şöhret-i fetavâiyye gibi şâri‘ tarafından belirlenen mu‘teber yollar ile

<sup>339</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/165.

<sup>340</sup> *İnsidâd*, usûlde şer‘î hükme ulaştırıcı kat‘î veya zannî yolların bulunmaması anlamında, *infîtâh* ise şer‘î hükme ulaştırıcı kat‘î veya zannî yolların bulunması anlamında kullanılmaktadır. bk. Komisyon, *Ferhengnâme-yi usûl-i fikh*, 263; Sankûr, *el-Mu‘cemü’l-usûlî*, 1/369.

<sup>341</sup> Buradaki ilimden ekolünün incelediği salt katı‘ değil, vâkı‘aya mütabık olan ilim kastedilmektedir. İnsidâd ve infîtâhtan da vâkı‘aya ulaşma ulaşamama imkânı kastedilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü’l-usûl*, 3/91.

hükümlerin çoğuna ulaşılabilir. Müteahhirîn usûlcüler arasında neredeyse ittifak derecesine vardığı söylenen bu yaklaşıma da “*infitâh-ı hükmî*” denilmektedir.<sup>342</sup>

*İnsidâd-ı bab-i ilim ve infitâh-ı bab-ı ilim* açısından *emârat-ı zanniyye* hakkındaki yaklaşımlara gelince emâreleri hüccet olarak kabul edenler tarafından üç ayrı görüş ortaya konulmuştur. Birinci görüşe göre insidâd-ı bab-ı ilim durumunda emârat-ı zanniyye hüccet olmakla birlikte infitâh-ı bab-ı ilim durumunda hüccet olamazlar . Bu görüşün meşhur Şî kelamcı İbn Kubbe er-Râzî’ye (öl. 4. yy./10. yy.) ve kelam ehlinde bazılarına ait olduğu söylenmektedir.<sup>343</sup> Şî ulema arasında daha yaygın olan ikinci görüşe göre ise emârat-ı zanniyye hem insidâd-ı bab-ı ilim hem de infitâh-ı bab-ı ilim durumunda hüccet olurlar. Bunlar da kendi aralarında emârât-i zaniyyenin hücciyetini *kâşifiyyet* görenler ile *sebebiyyet* görenler şeklinde iki gruba ayrılmaktadırlar.<sup>344</sup> Ekol alimleri tarafından bazı Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile âlimlerine isnad edilen üçüncü görüşe göre ise zanla teklîf vâciptir.<sup>345</sup> Neticede emâreleri hüccet olarak kabul edenler, insidâd-ı bab-ı ilim durumunda onlarla amel edilebileceği konusunda ittifak ederken infitâh-ı bab-ı ilim durumunda onlarla amel edilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf etmektedirler.<sup>346</sup>

Zannın hücciyetini inkâr eden İbn Kubbe ile zanla teklîfin vâcip olduğunu savunanların görüşlerine karşı zanla teklîfi mümkün gören Ensârî ekolü<sup>347</sup> bir taraftan kendi görüşlerini temellendirmeye çalışırken diğer taraftan muhaliflerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Ancak öncelikle tartışma konusu olan zannın mümkün olmasındaki imkândan ne kastedildiğinin anlaşılması gerekmektedir. Çünkü imkân, “duyduğun her yeni şeyi, aksi bir delil bulunmadıkça imkân dâhilinde gör” sözüyle

<sup>342</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/172; Meşkînî, *Istilâhâtü'l-usûl*, 89; Komisyon, *Ferhengnâme-yi usûl-i fikh*, (Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1389.) 263.

<sup>343</sup> İbn Kubbe’nin görüşü için bk. Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 141.

<sup>344</sup> Emârelerin hücciyetini *kâşifiyyet* olarak görenler, emârelerin hükme delâletleriyle herhangi bir maslahatı doğurmadıkları yalnızca hükmün ortaya çıkmasında rol oynadıklarını ileri sürmektedirler. Buna karşı emârelerin hücciyetini *sebebiyyet* görenlere göre ise emâreler hükme delâlet etmekle bir maslahatın doğmasına sebep olmakta olup hükmün vâkı‘aya muhalefeti durumunda emârenin delâletiyle ortaya çıkan maslâhat, vâkı‘î maslahatın yerine geçmektedir. bk. Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/172.

<sup>345</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/172-173; Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Musâ Rahevnî, *Tuhfetü'l-mes‘ûl fî şerhi Muhtasari Münteha’s-sûl*, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyn Şebîlî, (Dubai: Darü'l-Buhûs li’-d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Turâs, 2002), 2/349.

<sup>346</sup> Abdî, *el-Mühârez*, 2/92; Tebrîzî, *Min dürreri’l-fevâid*, 1/250.

<sup>347</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/105; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 275; Hûî, *Ecvedü’t-takrîrât*, 3/109; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/45.

ifade edilen *imkân-ı ihtimâlî*, mahiyetinin varlığı ve yokluğu eşit olan *imkân-ı zâtî*, varlığı mümkün olan ve dış dünyada var olmasının bir kusura müncer olmaması anlamındaki *imkân-ı vukûî/imkân-ı tekvînî* ve var olmaya salâhiyeti bulunan *imkân-ı isti'dâdî* gibi kısımlara ayrılmaktadır.<sup>348</sup> Buna göre burada imkân-ı ihtimâlî kastedilmemektedir. Çünkü ihtimal, tekvînî ve vicdânî bir durum olup bu hususta tartışma yoktur. Ayrıca imkânın bu manada alınmasının herhangi bir pratik sonucu olmadığından usûl konusuyla ilgisi bulunmamaktadır. Yine burada imkân-ı zâtî de kastedilmemektedir. Zira zat ve mahiyet itibariyle zan ile amelin varlığı ve yokluğu eşittir. Dolayısıyla akıl bu yönüyle zan ile amelin imkânsız olduğuna hükmetmez. O halde kastedilen imkân, çoğunluğa göre imkân-ı vukû'îdir. Nitekim burada zan ile amel etmenin iki zıtlığı veya iki misli bir arada bulundurmamayı veya helali haram, haramı da helal kılmayı gerektirip gerektirmediği tartışılıyor.<sup>349</sup> Nâînî, zanla teklîf konusunda tartışılan imkânın, *imkân-ı teşrî'î* olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre tartışılan şey, zan ile amelin tekvînî alemde bir mahzûr doğurup doğurmayacağı değil, zannî deliller ile amel etmenin şer'î alanda maslahatın yok olması, mefsedenin meydana gelmesi veya helalalin haram, haramın da helal kılınması gibi bir mahzûr doğurup doğurmadığıdır.<sup>350</sup> Fakat Nâînî'nin bu görüşü, her ne kadar teşrî'î özel ismiyle bilinse de teşrî'î faaliyetinin ve hüküm koymanın da Allah'ın tekvînî fiili kapsamında olduğu ve bunun imkân-ı tekvînîden bağımsız düşünülemediği gerekçesiyle tenkid edilmektedir.<sup>351</sup>

Zan ile teklîfin mümkün olduğuna dair görüşün usûlcüler arasında meşhur görüş olduğunu aktaran ve bu görüşü savunan Ensârî, söz konusu görüşün yaygın olarak *zan ile teklîfte herhangi bir imkânsızlık ve mefsedetın taalluk etmediğini kesinlikle bilmekteyiz ve bu bilgimizden dolayı zan ile amel etmek mümkündür*.<sup>352</sup> şeklindeki temellendirilmesini sağlıklı bulmamaktadır. Ona göre bu çok büyük bir iddia olup bunu söylemek için aklımızın bu konudaki bütün maslahat ve mefsedetleri ihata etmesi ve burada herhangi bir mefsedetın söz konusu olmadığını bilmesi gerekmektedir. Oysa

<sup>348</sup> Muhammed Ca'fer Esterâbâdî, *el-Berâhînü'l-kâti'a*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesesi-i Bustan-ı Kitâb, 1424), 1/132; Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/320-321.

<sup>349</sup> Mîlânî, *Tahkîkû'l-usûl*, 5/270-271; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/119; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/89-90; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/85; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/110.

<sup>350</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/88; Hûî, *Ecvdü't-takrîrât*, 3/109.

<sup>351</sup> Hakîm, *Müntekâ*, 4/142; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/111.

<sup>352</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, (Kum: Matbaa-yı Sîtare, 1417), 1/103.

herhangi bir konuda bütün maslahat ve mefsedetleri ihata etmek ve bir mefsedetin olmadığını bilmek aklımızın idrak kabiliyeti dışındadır. Aklımız yalnızca zarûriyyâtı idrak edebilir ki zan ile ubudiyet, zarûriyattan değildir. Öyleyse zan ile teklîf şöyle temellendirilmelidir: Baktığımızda zan ile ubûdiyyetin imkânsız olduğuna dair bir delil göremiyoruz. Bu sebeple mümkün olduğunu söylüyoruz. Çünkü bir şeyin imkânsız olduğuna dair bir delil bulunmadığında mümkün olduğunu söylemek, akıl sahiplerinin yoludur.<sup>353</sup>

Zan ile teklîfin imkânına dair yapılan yaygın temellendirme ile Ensârî'nin temellendirmesi arasında fark olduğu açıkça görülmektedir. Şöyle ki birinci temellendirme herhangi bir kötülüğün ya da mefsedetin bulunmaması üzerine, ikincisi ise kötülüğüne veya imkânsızlığa dair bir delil bulunmaması üzerine bina edilmiştir.<sup>354</sup>

Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Muhakkık Horâsânî, Ensârî'nin yaptığı temellendirmeye şu açılardan itiraz etmektedir: Birincisi, akıl sahiplerinin yoluna göre imkânın şüpheli olması durumunda onun bir geçerliliğinin olduğu sabit değildir. İkincisi, geçerli olduğu sabit olsa bile şer'an hüccet olamaz. Zira bu şekildeki bir imkânın hücciyetinin şâri' tarafından mu'teber sayıldığına dair bir delil bulunmamaktadır. Öyleyse bizâtihi zannî olan bir delil ile zannın hücciyeti temellendirilemez. Üçüncüsü, onun mu'teber olduğuna dair bir delilin bulunduğunu varsaydığımızda ise böyle bir tartışmaya gerek kalmamaktadır. Çünkü zannın hücciyetinin vâki olduğuna dair delil bulunduğu imkânını sorgulamak felsefî bir tartışma olup usûl ilmiyle ilgisi yoktur. Bu nedenle ona göre zannın hücciyeti şu şekilde temellendirilmelidir: sika râvinin haberi gibi emârelerle teklîfin vukû'u, onlarla teklîfin imkânının da en bariz dellidir. Dolayısıyla zan ile teklîfin imkânı, en sağlam şekilde vukû'u ile ispatlanabilir.<sup>355</sup> Çünkü bir şeyin mümkün olması onun vukû'unu gerektirmez. Fakat bir şeyin vukû'u onun mümkün olmasını gerektirir. Neticede bir şeyin vukû'u, onun mümkün olduğuna dair de en güçlü delildir.<sup>356</sup>

<sup>353</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/106; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/168; Seyyid Muhammed Tenkâbenî, *Îzâhü'l-Ferâid*, (Tahran: Matbaa-yı İslâmiyye, 1385), 1/103; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/121.

<sup>354</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/186.

<sup>355</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 276; Horâsânî, *Dürerü'l-fevâid*, 66; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi'uslûbiha's-sânî*, 4/48-49; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 3/378.

<sup>356</sup> Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/161.

Ensârî'nin zanla teklîfin imkânına dair yaptığı yukarıdaki temellendirmeye Nâînî tarafından da itiraz edilmektedir. Nâînî, yukarıda da aktarıldığı üzere zanla teklîfin imkânını, imkân-ı teşrî'î olarak aldığından, Ensârî'nin yaklaşımının imkân-ı tekvînî temelinde olduğunu dillendirmekte ve konuyla ilgisinin bulunmadığını dillendirmektedir.<sup>357</sup> Fakat Nâînî'nin itirazı, imkân-ı teşrî'îyi imkân-ı tekvînî'den ayırmayan çoğunluk açısından boşa çıkmaktadır.<sup>358</sup> Horâsânî'nin itirazları ise Ensârî'nin mutlak imkânı kastetmiş olabileceği üzerine kurgulanmıştır. Bu sebeple onun itirazı da Ensârî'nin mutlak imkânı değil, vukû'una şer'î delilin bulunması durumundaki imkânı kastettiği gerekçesiyle yersiz bulunmaktadır.<sup>359</sup>

Daha önce geçtiği üzere zanla teklîfin mümkün olmadığını savunan İbn Kubbe'nin görüşünü şu iki delille temellendirmeye çalıştığı aktarılmaktadır:

1- Eğer masûmlara isnad edilen haber-i vâhid ile teklîf mümkün olursa, sika râvi tarafından Allah'a isnad edilen haber-i vâhid ile de amel etmek mümkün olmalıdır. Zira her ikisi de sika râvi tarafından nakledilmekte olup hücciyet değeri açısından eşit durumdadırlar. Hâlbuki peygamberlik iddiasında bulunan birinin sözüyle yetinilmez ondan mucize göstermesi de istenir. Bu sebeple Allah'a isnad edilen haber-i vâhid ile amel icmâyla batıldır. Öyleyse masûmlardan aktarılan haber-i vâhid ile amel de batıl olmalıdır.

2- Haber-i vâhid ile amel etmenin helali haram, haramı da helal kılma ihtimali bulunmaktadır. Zira helal olduğuna dair haber nakledilen bir şeyin vâkı'ada haram veya haram olduğuna dair haber nakledilen bir şeyin, vâkı'ada helal olması mümkündür.<sup>360</sup>

İbn Kubbe'ye nispet edilen bu delillerin her ne kadar haber-i vâhidin hücciyetini inkâr bağlamında dile getirildiği anlaşılrsa da özellikle ikinci delil, bütün zannî delillerle amel hususunda bazı sakıncalara işaret etmektedir. Çünkü İbn Kubbe'nin baktığı açıdan bütün zannî deliller için söz konusu sakıncalar ileri sürülebilir.<sup>361</sup> Bu sebeple Ensârî

<sup>357</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/109.

<sup>358</sup> Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/162.

<sup>359</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/91; Şâhrûdî, *Dirâsât fî İlmi'l-usûl*, 3/106.

<sup>360</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/105; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/167; Tebrîzî, *Min dürreri'l-fevâid*, 1/214.

<sup>361</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/105; Bâmyânî, *Durûs fî'r-Resâil*, 1/185; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/280.



ekolü, birinci delili zayıf bulsa da<sup>362</sup> ikinci delilin zan ile amele yönelik işaret ettiği varsayılan sakıncaları bertaraf etmek için ciddi çaba sarfetmektedir.

Ensârî, yukarıda zikri geçen birinci delile karşı özetle şu itirazlarda bulunmaktadır: Zikredilen icmâ, Allah'a isnad edilen haber-i vâhid ile amelin vukû bulmadığına dair icmâdır. Oysa burada zanla teklîfin mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Dolayısıyla sözü geçen icmâ bu konuda delil olarak ileri sürülemez. Bir de masûmlara isnad edilen haberler Allah'a isnad edilen haberlere kıyaslanamaz. Zira kıyâs bize göre hüccet olmamakla birlikte onu bir an hüccet kabul etsek bile burada öne sürülen kıyâs, *kıya-ı maa'l-fârik*tir. Çünkü Allah'a isnad edilen haberde -peygamberlik iddiası gibi- maddi-manevi bir güç kazanımı olduğundan yalan olma ihtimali daha güçlüdür. Masûmlara isnad edilen haberlerde ise bu ihtimal daha zayıftır. Ayrıca esasen vâkı'ada dinin bütün usûlü ve çoğu furû'u kat'î delillerle sabit olmuş olsa da zâlimlerin baskısı ve daha başka nedenlerden dolayı bazı amelî meseleler bize ulaşmamıştır. Bu sebeple biz de bu meselelerin hükmüne ulaşmada zannî delillere ihtiyaç duyarız.<sup>363</sup>

Zan ile amelin mümkün olmadığına dair İbn Kubbe'ye atfedilen ikinci delile gelince ekol mensupları, bu delilden çıkarımlarda bulunarak zanla kulluk durumunda hangi sakıncalardan söz edilebileceğine dair fikir yürütmektedirler. Örneğin Muhakkık Horâsânî, iki zıddın bir arada bulunması, iki mislin bir arada bulunması, maslahatın ortadan kalkması veya mefsedetın meydana gelmesi şeklinde üç sakıncadan bahsedilebileceğini söylemektedir.<sup>364</sup> Nâînî ise ortaya atılabilecek bütün sakıncaların ya hükmün konuluş gerekçesine ya da teklîfe yönelik olduğunu ifade etmektedir.<sup>365</sup> Ekol mensubu diğer bazı âlimler ise farklı açılardan söz konusu olabilecek çeşitli sakıncalardan bahsetmektedirler.<sup>366</sup> Fakat aşağıda ekolün yaklaşımları ele alınırken Nâînî'nin dile getirdiği sakıncalar esas alınacaktır. Zira Nâînî'nin zan ile amelde söz konusu olabilecek sakıncalara dair taksimi ekol mensupları tarafından daha fazla ilgi

---

<sup>362</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/112.

<sup>363</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/106-107; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/170; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/122.

<sup>364</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 276-277.

<sup>365</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/110; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/89.

<sup>366</sup> Sözü geçen âlimlerin görüşleri için bk. Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/188; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/131; Humeynî, *Tehrîrât fî'l-usûl*, 6/224; Ceyyâşî, *ez-Zann*, 76; Şîrâzî, *Beyânü'l-Usûl*, 1/192; Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 2/336.

görmekte olup aşağıda meseleler ele alınırken de anlaşılacağı üzere hem daha kapsayıcı hem de konunun işlenişi ile daha uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

**Hükmün Gerekçesi Açısından Sakınca:** Hükmün gerekçesi açısından sakınca şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Şer‘î hükümler, maslahat ve mefsedetlere bağlı olarak konulmuşlardır. Bu bağlılık tıpkı ma‘lûlün illetine bağlılığı gibidir. Buna göre şâri‘, mükellefi zannî bir delil ile kulluk yapmaya sevk ettiğinde vâkı‘î hükümle sağlanması gereken maslahat mükellef açısından ortadan kalkabilir. Çünkü zannî deliller ile amel eden mükellefin vâkı‘aya isabet etme ihtimali olduğu gibi hata etme ihtimali de bulunmaktadır. Dolayısıyla mükellef vâkı‘î hükme ulaşma konusunda hata ettiğinde maslahatı kaybedecek ve mefsedete düşecektir. Bu durum ise şâri‘in hikmetine uymaz ve ona yakışmaz.<sup>367</sup>

Yukarıda açıklanan hükmün gerekçesi açısından söz konusu olabilecek sakıncanın şu üç şekilde gerçekleşebileceği öngörülmektedir:

- 1- Zannî delil, vâkı‘ada mübâh olan bir şeyin vâcip veya haram olduğuna delâlet edebilmektedir.
- 2- Zannî delil, vâk‘ıada haram veya vâcip olan bir şeyin mübâh olduğuna delâlet edebilmektedir.
- 3- Zannî delil, vâkı‘ada haram olan bir şeyin vâcip olduğuna veya vâcip olan bir şeyin haram olduğuna delalet edebilmektedir.<sup>368</sup>

Ekol mensupları, söz konusu sakıncanın öngürülen her üç şeklini de hem *insidâd-ı bâb-ı ilim* hem de *infîtâh-ı bab-ı ilim* durumlarını hesaba katarak bertaraf etmeye çalışmaktadırlar.<sup>369</sup>

Hûî, ekolün; insidâd-ı bâb-ı ilim durumunu göz önünde bulundurarak, hükmün gerekçesi açısından dile getirilen sakıncanın üç şeklini bertaraf etmeye yönelik açıklamalarını derli toplu bir şekilde aktarmaktadır. Onun aktarımları şu şekilde

<sup>367</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/110; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/89; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tâtavvüru'l-bahse'l-Usûlî*, 107.

<sup>368</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/92.

<sup>369</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/107; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/90; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/108.

özetlenebilir: Sakıncanın birinci şekline göre, yani kendisiyle amel edilen zannî delilin vâkı‘ada mübâh olan bir şeyin vâcip veya haram olduğuna delâlet etmesinde aklen bir problem gözükmemektedir. Şöyle ki şâri‘in bazı durumlarda elde edilecek bir maslahattan dolayı vâkı‘ada mübâh olan bir şeyi mükellefe vâcip görmesi veya yasaklaması aklen mümkündür. Zira hükümler her ne kadar maslahat ve mefsedetlere bağlı olarak konulsa da elde edilmek istenen maslahat her zaman *maslahat-ı şahsiyye* (bir tek veya belli sayıda mükellefleri ilgilendiren maslahat) cinsinden olmayıp bazı durumlarda elde edilmek istenen maslahat *maslahat-ı nev‘îyye* (bütün mükellefleri ilgilendiren maslahat) kabilinden olabilmektedir. Özellikle *maslahat-ı nev‘îyye*nin ayırt edilemediği durumlarda şâri‘, elde edilmesi gereken *maslahat-ı nev‘îyye*yi korumak adına hükmü genel kılabilir. Örneğin iddetin meşru kılınmasındaki maslahat, nesebi korumaktır. Hâlbuki bu maslahat, *müttaride* (geçişli) olmadığından iddet bekleyen her bir mükellef için *maslahat-ı şahsiyye* konumunda değildir. Buna rağmen iddet kendisinde bulunup da ayırt edilemeyen *maslahat-ı nev‘îyye*yi korumak adına umûmen meşru kılınmıştır. Sakıncanın ikinci şeklinde, yani zannî delilin vâkı‘ada haram veya helal olan bir şeyin mübâh olmasına delâlet etmesi de insidâd durumunda problem değildir. Çünkü insidâd durumunda mükellef, ya aklın *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesi gereği bir şeyi yapmak ile terk etmek arasında serbest kalacak ya da ihtiyâta sarılacaktır. İhtiyâtın konusu ise teklîfin varlığı ihtimalidir. O halde teklîfin varlığı durumunda çoğunlukla vâkı‘aya ulaştırılan zannî delil ile amel etmede bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>370</sup> Sakıncanın üçüncü şekline yani zannî delilin vâkı‘ada haram olan bir şeyin vâcip olduğuna veya vâcip olan bir şeyin haram olduğuna delâlet etmesine gelince, burada zann ile amel etmek, bazen görünürde maslahatın kaybolmasına ve mefsedetin ortaya çıkmasına müsait olsa da ihtiyâtın mümkün olmadığı durumlarda şâri‘in çoğunlukla vâkı‘aya mutabık bulunan zannî delil ile amel etmeye sevk etmesi kötü olmaz. Çünkü mükellef, insidâd durumunda dilediğini yapma, zannî delile göre vâcip olanı yapma ve haram gördüğünü terk etme seçenekleri arasında kalacaktır. Eğer şâri‘ ikinci seçeneğin maslahat açısından daha uygun olduğuna hükmederse, bu durumda zannî delil ile amel etmeye sevk etmesi zorunludur.<sup>371</sup> O halde insidâd

<sup>370</sup> Söz konusu sakıncanın bu şekline yönelik farklı bir açıklama için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/90.

<sup>371</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/93-94.

durumunda zan ile amel etmenin imkânı bir tarafa hiçbir şekilde onunla amel edilmesi dahi engellenemez.<sup>372</sup>

İnfitâh-ı bab-ı ilim durumu göz önünde bulundurulduğunda ise sözü geçen sakıncaya verilecek cevap, zanî yolların vâkı‘adaki rolüne dair mevcut iki teoriye göre değişmektedir. Şöyle ki bu teorilerden birincisine göre emâreler, yalnızca vâkı‘ayı ortaya çıkarıcı salt yol ve vesile/kâşifiyyet konumundadır. Bu sebeple emârelerle kullukta sadece vâkı‘aya ulaşmak amaçlanıyor olup vâkı‘aya ulaşmak dışında bir maslahattan söz edilemez.<sup>373</sup> Ensârî’ye göre emârelerin hücciyetine dair kâşifiyyet teorisi esas alındığında zanla teklifte şu ihtimaller söz konusu olmaktadır:

1- Mükellef bilmese de şâri‘ gaybî bilgisiyle meşru kılınan zannî delilin vâkı‘aya mutabık olduğunu bilmektedir

2- Emâreler şâri‘in nazarında çoğunlukla vâkı‘aya mutabıktır.

2- Mükellefin vâkı‘aya ulaşmak üzere başvuracağı ilimler şâri‘ nazarında cehl-i mürekkeb olduğundan meşru kılınan emâreler daha sağlam kabul edilmektedir.

Ensârîye göre bu ihtimallerden birincisi ve üçüncüsü infitâh durumunda dahi emâreyle kulluğu gerektirse de ikinci ihtimal, yalnızca ilme ulaşmak mümkün olmadığında emâreyle kulluğu gerektirmektedir.<sup>374</sup> Esasında Ensârî’nin genel olarak infitâh-ı bab-ı ilim durumunda emâre ile amel etmenin kötü olabileceğine ihtimal verdiği anlaşılmaktadır.<sup>375</sup> Fakat ekolün yaygın kanaatine göre zannî delilin salt yol olduğuna dair yaklaşım esas alındığında dahi infitâh-ı bab-ı ilim durumunda zanla teklifte bir sakınca söz konusu olamaz. Çünkü infitâh durumunda dahi mükellefin ilimle mükellef kılınmasında şeriatın kolaylık prensibine aykırı bir zorluk vardır. Öyleyse şâri‘in, emârenin vâkı‘aya muhalefeti durumunda ortadan kalkacak maslahata, kolaylaştırma maslahatını öncelemesinde bir çirkinlik yoktur. Ayrıca emarelerin çoğu aklî olup şâri‘ tarafından konulmamıştır. Akıl sahipleri ise ancak büyük bir maslahat söz konusu olduğunda alışageldikleri yolu bırakmaktadırlar. Bu sebeple insanlara arasında sıkça

<sup>372</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/107.

<sup>373</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/172.

<sup>374</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/112-113; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/182.

<sup>375</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/110.

kullanılan kıyâs sırf çoğunlukla vâkı‘aya muhalif olduğundan onunla amel edilmesi yasaklanmıştır. Fakat bunun dışında bir maslahat söz konusu olmadığında akıl sahiplerini alışıl gelmiş yolundan çevirmenin anlamı yoktur. Bir de infitâhın varlığı farazîdir. Yoksa masûmlar döneminde dahi bütün hükümlerde vâkı‘aya isabet etmenin imamların ashabına mümkün olduğu söylenemez.<sup>376</sup>

Emâreleri vâkı‘ayı ortaya çıkararak salt yol ve vesile olarak gören teoriye karşı emârelere sebebiyet rolü veren sebebiyet teorisi bulunmaktadır. Bu sebeple bazı usûlcülerin zanla teklifte hükmün gerekçesi açısından ortaya çıkacağı öngörülen sakıncaya bertaraf etmek adına sebebiyet teorisini benimsedikleri anlaşılmaktadır.<sup>377</sup> Yukarıda Ensârî’nin emâreleri salt yol ve vesile gören görüş benimsendiğinde infitâh durumunda onunla amel etmenin çirkin olabileceğine dair kaygısına işaret edilmişti. Bu sebeple o, emârelere sebebiyet sıfatı verilmesi durumunda zanla teklifte hükmün gerekçesi açısından herhangi bir sakıncanın ortaya çıkmayacağını savunmaktadır.<sup>378</sup> Fakat sebebiyet teorisi farklı şekillerde tasavvur edilmekte olup sebebiyet teorsine dair söz konusu tasavvurlar şu şekilde sıralanmaktadır:

1- Emârelerin, hükmün kendilerine uygun olmasını gerektiren bir maslahata sebep olduğunu savunan tasavvur. Bu tasavvura göre hüküm mutlak olarak emâreye bağlı olup emâre yoksa hüküm de yoktur. O halde hükm-i vâkı‘î yalnızca onun hakkında ilme sahip olanlar için vardır. Elinde hükm-i vâkı‘îye dair kesin bir bilgi olmayanlar için emârelerin işaret ettiğinden başka hüküm olmayıp bu durumda hükm-i vâkı‘î müctehidlerin görüşlerine tabidir.

2- Emârelerin, zarûret durumu gibi asıl hükmün maslahatından daha güçlü bir maslahata sebep olduklarını savunan tasavvur. Bu tasavvura göre vâkı‘ada âlim ile cahil arasında ortak bir hüküm bulunmaktadır. Fakat emârenin varlığı, cahil açısından meselede hükm-i vâkı‘înin maslahatını aşan bir maslahat doğurmaktadır.

Bu iki sebebiyet tasavvuruna göre de zan ile amelde hükmün gerekçesi açısından herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü birinci tasavvura göre hükümler

<sup>376</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/91; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/98; Şâhrûdî, *Dirâsât fi ilmi'l-usûl*, 3/11.

<sup>377</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru'l-bahsi'l-usûlî*, 107.

<sup>378</sup> Ensârî, *Fevâidü'l-usûl*, 1/110.

tamamen emârelere tabidir. İkinci tasavvura göre ise emâreler zarrûriyet hali gibi kabul edildiğinden vâkı'anın hükmü değişmektedir.<sup>379</sup> Ekol mensupları, Ensârî'nin isim vermeden aktardığı bu iki tasavvurdan birincisini Eş'arilere, ikincisini ise Mu'tezileye nisbet etmektedirler.<sup>380</sup>

Ensârî, birinci tasavvurun *muhattie* tarafından batıl kabul edilen *tasvîbe*<sup>381</sup> götürdüğü ve âlim ile cahil arasında müşterek bir hükmün varlığını inkâr ettiği gerekçesiyle, ikinci tasavvuru da hem tasvîbe götürdüğü hem de emârelerle vâkı'anın hükmünün değiştiği fikrine götürdüğü gerekçesiyle kabul etmemektedir.<sup>382</sup> O, mensubu olduğu mezhebin konuyla ilgili ön kabulleriyle<sup>383</sup> çatışmadığını düşündüğü ve hükmün gerekçesi açısından ortaya çıkabilecek sakıncayı da bertaraf ettiğine inandığı *maslahat-ı sulûkiyye* dediği bir sebebiyet teorisi ortaya koymaktadır. Bu teoriye göre emâre, kendisiyle amel edildiğinde vâkı'aya muhalefet etmesi durumunda vâkı'anın kaybedilen maslahatını karşılayacak bir maslahata sebep olmaktadır. Bu durumda emâre daha önce var olan maslahatın dışında bir maslahatı doğurmadığı gibi vâkı'anın hükmünü değiştirme hususunda da bir tesiri bulunmamaktadır. Maslahat, yalnızca emârenin gerektirdiği gibi hareket etmekte olup miktarı da bununla sınırlıdır. Örneğin; emâre, cuma günü vâcip olanın cuma namazı olduğuna delâlet etse ve mükellef de emârenin delâleti gereği cuma namazı kılsa; vaktin çıkmasından önce cuma günü vâcip olanın emârenin delâlet ettiğinin aksine cuma namazı değil, öğle namazı olduğu ortaya çıksa, emâre sayesinde yalnızca fazilet vaktine dair maslahat elde edilmiş olur. Öğle namazının aslına dair maslahat ve onu vaktinde kılmanın maslahatı ise sağlanmış olmaz. Çünkü mükellefin

<sup>379</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/95;

<sup>380</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/95; Hûî, *Ecvdü't-takrîrât*, 3/116; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/135.

<sup>381</sup> İctihâda hata-isabet noktasında her müctehidin görüşünde isabet ettiğini savunan *musavvibe* ile bir konuda yapılan icthâdlardan yalnızca birinin isabetli olabileceğini savunan *muhattia* olmak üzere iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/440. Musavvibe ve muhattia hakkında daha geniş bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 153-166.

<sup>382</sup> Ensârî, *Fevâidü'l-usûl*, 1/113-114; Tebrîzî, *Min düreri'l-fevâid*, 1/223-224; Alî Mürevvicî, *Temhîdü'l-vesâil fi şerhi'r-Resâil*, (Kum: Medresetü'l-İmam Alî b. Ebî Tâlib, 1428) 1/359; Seyyid Muhammed Saîd el-Hakîm, *et-Tenkîh: Ta'lîka müvassa'a alâ Ferâidi'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'l-Himeti's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1431), 1/140. Zikredilen iki tasavvura dair ekol mensuplarının eleştirileri için bk. Fakîh, *Mebâni'l-fakîh*, 2/36.

<sup>383</sup> Ca'ferî usûlcülerin bu konuda ittifak ettikleri "*şâri'in her vâkı'aya dair belli bir hükmü vardır.*", "*hükümler âlim ile cahil arasında müşterektir.*" ve "*her hüküm bir maslahata veya bir meşedeye binaen konulmuştur.*" gibi bazı ön kabulleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Ceyyâşî, *ez-Zann*, 47-55.

hala bu namazı kılma imkânı bulunmaktadır. Eğer emârenin delâletinin aksine öğle vakti vâcip olanın öğle namazı olduğu, vaktin çıkmasından sonra ortaya çıksa bu durumda emâreye uygun hareket etme sayesinde namazın vaktinde kılınması maslahatı elde edilmiş olur. Fakat mükellef kaza yapabildiğinden namazın aslına yönelik maslahat yine sağlanmış olmaz. Vâcip olanın öğle namazı olduğu hiçbir şekilde ortaya çıkmazsa bu defa da emâreye uygun hareket etmek ile namazın aslına yönelik maslahat korunmuş olur.<sup>384</sup> Bu tasavvurun Ensârî'den önce ortaya konulduğu ifade edilse de<sup>385</sup> tam olarak çerçevesini onun çizdiği ve belirginleştirdiği kabul edilmektedir.<sup>386</sup> Öyle görülüyor ki Ensârî, mensubu olduğu mezhebinin ön kabulleriyle uyumlu olduğuna inandığı bir sebebiyet teorisi geliştirmiş olup daha sonra söz konusu teori İmâmiyyenin sebebiyet teorisi olarak isimlendirilerek kabul görmüştür.<sup>387</sup> Neticede Ensârî'nin ortaya koyduğu ve Nainî'nin de etraflıca açıkladığı *maslahat-ı sulûkiyye* zan ile teklifte hükmün gerekçesi açısından ileri sürülen sakıncanın sebebiyet teorisi üzerinden daha önceki sebebiyet tasavvurları hakkında ileri sürülen kusurlara düşmeden ve mezhebin ön kabullerine uygun bir şekilde bertaraf edildiği söylenmektedir.<sup>388</sup>

Maslahat-ı sulûkiyye teorisi ekolde yaygın olarak kabul görse de ekol öncülerinin hepsi tarafından kabul edildiği söylenemez. Nitekim bu bahsin sonunda yer verileceği üzere Muhakkık Horâsânî ve Irâkî, zanla amelde söz konusu olabilecek sakıncaları bir bütün olarak farklı bir şekilde bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bazı ekol mensuplarınca diğer teorilere yapılan eleştirilerin benzerleri maslahat-ı sulûkiyye teorisine de yöneltilmektedir. Mesela Hûî'ye göre maslahat-ı sulûkiyye denilen sebebiyet tasavvuru da hükm-i vâkî'yi değiştiren bir tür tasvîb içermektedir. Şöyle ki eğer emâreye mutabık amel etmede vâkî'anın ortadan kalkan maslahatını karşılayan bir maslahat varsa elinde emâre bulunan için vuc'ubiyet vâkî'aya ta'yînî değil, tahyîrî olarak taalluk eder. Bu da mezhebin ortak kabulü olan hükmün âlim ile cahil arasındaki

<sup>384</sup> Ensârî, *Fevâidü'l-usûl*, 1/114-115; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/186; Tebrizî, *Min dürreri'l-fevâid*, 1/223; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/206-207; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/118; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/95-96.

<sup>385</sup> Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 2/90.

<sup>386</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/487; Ceyyâşî, *ez-Zann*, 25; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvürü'l-bahsi'l-usûlî*, 109.

<sup>387</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/487.

<sup>388</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/110; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/96; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvürü'l-bahsi'l-usûlî*, 110; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/488.

müşterek olma özelliğini ortadan kaldırmaktadır.<sup>389</sup> Ayrıca maslahat-ı sulûkiyye teorisi hükmün gerekçesi açısından sakıncayı bertaraf edecek nitelikte görülse de ona herhangi bir delile dayanmadığı tenkidi de yapılmaktadır.<sup>390</sup>

**Hitap/Teklîf Açısından Sakınca:** Zanla teklîfte hitap açısından söz konusu olabilecek sakınca şu şekilde dillendirilmektedir; Ahkâm-ı hamse arasında tezatlık vardır. Bu sebeple emârelere mutabık hareket etmek hitapta iki misilin, iki nâkızın veya iki zıddın bir arada bulunmasına yol açacaktır. Şöyle ki eğer emârenin delâleti hükm-i vâkı'âya mutabıksa iki misil, aykırıysa iki nakız ve zıdsa iki zıtlık bir arada bulunmuş olacaktır. Bu durum ise hikmet sahibi şâri'e yakışmamaktadır.<sup>391</sup>

Hitap açısından dile getirilen sakıncayı, Ensârî, ilim neticesinde ulaşılan *hükm-i vâkı'î* ile ictihâd neticesinde ulaşılan *hükm-i zâhirî* arasında hem mevzû hem de mertebe olarak fark bulunduğunu ispat etmeye çalışarak bertaraf etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki ona göre hükm-i vâkı'înin mevzû'u şüphe olmaksızın eşyanın bizatihi ilk vasıflarıdır. Hükm-i zâhirînin mevzû'u ise hükm-i vâkı'î hakkındaki şüphedir. Mertebe olarak da hükm-i vâkı'î kullar arasında müşterek olup inşâîdir. Hükmü zâhirî ise fiilî olup mertebe olarak hükm-i vâkı'îden sonra gelmektedir. Dolayısıyla zan ile teklîf hakkında hitap açısından herhangi bir sakıncadan basedilemez. Ensârî'nin bu açıklamalarını genel çerçevesiyle kabul eden başta Nâînî olmak üzere bazı ekol mensupları, onlara bazı epistemolojik açılımlarda bulunmaktadır.<sup>392</sup>

Yukarıda ekolün öncülerinden Muhakkık Horâsânî ve İrâkî'nin hem hükmün gerekçesi açısından hem de hitap/teklîf açısından dillendirilen sakıncaları bir bütün olarak farklı bir şekilde bertaraf etmeye çalıştıklarına işaret edilmişti. Muhakkık Horâsânî'ye göre zanla teklîf hakkında ileri sürülen bütün bu sakıncalar temelsizdir. Çünkü emâre ile teklîf, onun hücciyeti ile gerçekleşmektedir. Emârenin hücciyeti ise teklîfi hükümlerin onun delâletine uygun olarak konulması anlamına gelmediği gibi teklîfi

<sup>389</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/97.

<sup>390</sup> Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/111; *Maslahat-ı sulûkiyye* teorisine dair yapılan eleştiriler ve bunlara karşı verilen cevaplar için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/97; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/117; Ceyyâşî, *ez-Zann*, 141; Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 1/201.

<sup>391</sup> Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/297; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/99; Hakîm, *el-Muhkem*, 3/153; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/122; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvuru'l-bahsi'l-usûlî*, 107.

<sup>392</sup> Söz konusu açılımlar için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/100; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/123; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/99; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/140.



hükümlerin onun delâletine uygun konulmasını da gerektirmez. Onun hücciyeti, vâkı‘aya isabet durumunda teklîfin tahakkuk etmesi, hata durumunda ise mazeretin kabul edilmesi anlamındadır. Öyleyse emâre ile hükm-i vâkı‘î dışında herhangi bir teklîfi hüküm sabit olmayıp şâri‘ tarafından emârenin varlığı gereği bir hükm-i zahirî ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla iddia edilen hiçbir sakınca gerçekleşmemektedir.<sup>393</sup> İrâkî ise hükm-i zâhirînin sebep değil, yol ve vesile olduğunu söyleyerek hem hükmün gerekçesi açısından hem de hitab/teklîf açısından söz konusu edilen sakıncaları berataraf etmeye çalışmaktadır. Fakat Irakî, emârenin yol ve vesile olmasına farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre hükm-i zâhirînin hükm-i vâkı‘îden bağımsız temelleri bulunmamaktadır. Bu sebeple hükm-i zâhirî de hükm-i vâkı‘înin gerekçesine bağlıdır. Şöyle ki hükm-i vâkı‘înin gerekçesi çok güçlü olduğundan şâri‘, şüphe durumunda bile onun ortadan kalkmasına razı olmamaktadır. Bu sebeple şâri‘, mükellefin hükm-i vâkı‘îye ulaşamama ihtimalini göz önünde bulundurarak ihtiyât gereği hükm-i vâkı‘îye ek olarak hükm-i zâhirîyi de ortaya koymaktadır.<sup>394</sup>

Sonuç olarak Ensârî ve bazı ekol mensupları katı‘ ile elde edilen hükümlere hükm-i vâkı‘î, emârelerle elde edilen hükümlere ise hükm-i zâhirî diyerek ikisinin hem mevzû‘ hem de mertebe itibarıyla farklı olduğu gerekçesiyle aralarında herhangi bir teâruzun gerçekleşmeyeceğini ileri sürmektedirler. Oysa şek hakkındaki yaklaşımlarına yer verilirken işaret edileceği üzere onlar hem katı‘ hem de mu‘teber zanla elde edilen hükümleri hükm-i vâkı‘î olarak isimlendirirken usûl-i ameliyye ile elde edilen hükümlere hükm-i zâhiri demektedirler. Nitekim Ca‘fer Sübhânî, onların burada zanla elde edilen hükümlere hükm-i zâhirî demelerinin bir dikkatsizlik sonucu olduğunu söylemektedir.<sup>395</sup> Bunun yanında bu karışıklığı gidermeye yönelik zanla sabit olan hükm-i zâhirînin vâkı‘înin hükmünü bilmeyen mükellef hakkında, usûl-i ameliyye ile sabit olmuş hükm-i zâhirînin hükümde şek duyan mükellef hakkında olduğu şeklinde bir açıklama da yapılmıştır.<sup>396</sup> Fakat ileride görüleceği üzere usûl-i ameliyedeki şekkin yalnızca hükümlerle sınırlı olmadığı, söz konusu şekkin belli bir hükmün mevzû‘u hakkında da olabileceği göz önünde bulundurulduğunda bu açıklama boşa çıkmaktadır.

<sup>393</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, s. 277; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/140-141; Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/297; Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/177; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 3/383; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/501.

<sup>394</sup> İrâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/47-48.

<sup>395</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/329.

<sup>396</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 4/272.

Daha önce ekol mensuplarının zanla teklîfin vâcip olduğuna dair bir görüşü Mu‘tezileden ve Ehl-i sünnetten bazı âlimlere nispet ederek aktardıklarına işaret edilmişti. Aktarıldığı üzere bu görüş sahipleri, zan ile amel edilmediğinde zannın delâleti olan vâkı‘anın ortadan kalkacağı ve birçok meselenin hükümsüz kalacağı, dolayısıyla bir zararın ortaya çıkacağı ve bunun da çirkin olacağı gerekçesiyle kulları zan ile sorumlu tutmanın Allah’a vâcip olduğunu delillendirmeye çalışmaktadırlar.<sup>397</sup> Ensârî, bu yaklaşımı zan yoluyla kullukla sorumlu tutmanın imkânı bahsinin sonunda birkaç açıdan kritik etmektedir. Ona göre eğer bundan şârî‘in; teklîfin varlığıyla birlikte hükme ulaşılamaması durumunda aklın emârelerle ile amel edilmesi gerektiğine dair hükmünü teyit etmesi gerektiği kastediliyorsa, kesinlikle doğrudur. Eğer insidâd halinde şârî‘in aklın hükmünden bağımsız olarak emâreler ile amel etmeye yönlendirmesi gerektiği kastediliyorsa, bu mümkün değildir. Çünkü insidâd durumunda şârî‘in bir yol ortaya koyması için aklın zan ile amel edilebildiğine dair hükmünün olmaması gerekir. Aklın zan ile amel edilmesi gerekir hükmü varken şer‘î atamaya gerek yoktur. Şârî‘in yapması gereken yalnızca aklın hükmünü teyit etmektir. Eğer infitâh durumu kastediliyorsa, yani infitâh durumunda şârî‘in emâreler ile mükellef kılmasının vâcip olduğu söyleniyorsa bu da büyük bir hatadır. Çünkü böyle bir şey, hükme dair bir ilim bulunuyorken o ilmi yok saymak demektir. Yok, eğer burada ilmin varlığı durumunda şârî‘in kula bir de zan ile amel tercihini açması gerektiği kastediliyorsa, aklın emârelerle ile amel durumunda kaybolacak maslahatı kesin olarak bilmesi mümkün değildir. Bütün bunların dışında ilme ulaşmak zor ve meşakkatlidir. Bu sebeple aklen şârî‘in başka yollara göre vâkı‘aya en yakın emâre ile veya kendi nazarında en doğru emâre ile sorumlu tutması gerektiği söyleniyorsa, bu kabul edilebilir bir durumdur. Aksi halde şârî‘in yapması gereken insidâd halleri sebebiyle aklın mutlak zan ile amel edilmesi gerektiği hükmünü onaylamasıdır.<sup>398</sup>

<sup>397</sup> Tebrîzî, *Min dürreri’l-fevâid*, 1/250; Kummî, *Kalâidü’l-Ferâid*, 1/122; Tahrânî, *Metârihü’l-enzâr*, 3/67.

<sup>398</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/123-124; İ‘timâdî, *Şerhü’r-Resâil*, 1/151; Tenkâbenî, *Îzâhü’l-Ferâid*, 1/124; el-Mirzâ Muhammed Hüseyin Âştiyânî, *Bahrü’l-fevâid fî şerhi’l-Ferâid*, Thk. Komisyon, (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2008), 1/298.

### 2.2.3. Zan ile Teklîfin Vukû‘u

Zanla teklîfin mümkün olup olmadığını sorgulayıp bu konuda olumlu görüş beyan eden ekolün; zannı, mu‘teber zan ve gayr-ı mu‘teber zan diye ikiye ayırdıklarına ve yalnızca mu‘teber zanla, başka bir deyişle zann-ı hasla amel edilebileceğine dair görüşlerine önceki başlıklarda işaret edilmişti. İşte burada ekol mensupları, şari‘ tarafından mu‘teber varsaydıkları delilleri incelemeyen önce zanna dair yaptıkları mu‘teber zan-gayr-ı mu‘teber zan şeklindeki ayırımı temellendirmek adına zan ile teklîfin vukû‘u hakkındaki genel hükmü sorgulamaktadırlar. Burada da onların bu konudaki görüş ve yaklaşımlarına yer verilecektir.

Zan ile teklîfin imkânı bahsinin başında şer‘î hükme ulaşmanın yolları hakkındaki *infitâh-ı hakîkî, insidâd-ı hakîkî* ve *“infitâh-ı hükmi* olarak isimlendirilen üç farklı yaklaşıma dair aktarıma yer verilmişti. Yine bu üç yaklaşımın zan ile teklîfin vukû‘u konusunda da ayrıştıkları görülmektedir. Mutlak infitâhı esas alan yaklaşımın zan ile teklîf mümkün olsa bile bunun dış dünyada gerçekleşmediğini savunduğu, mutlak insidâdı savunan yaklaşımın aklen mutlak zannı hüccet olarak gördüğü, dolayısıyla şer‘in yasakladıkları dışında teklîfin her türlü zan ile gerçekleşeceğini ileri sürdüğü ve kısmen infitâh-ı savunan görüşün ise mutlak zannın hüccet olmadığı ancak şari‘in bazı zanları hakkımızda hüccet kıldığı düşüncesinde olduğu aktarılmaktadır.<sup>399</sup>

Delil anlayışı incelenen Ensârî ekolünün yukarıda zikri geçen üç yaklaşımdan sonuncusunu benimsediği açıktır. Nitekim Ensârî başta olmak üzere ekol mensupları, hücciyeti kat‘î bir delil ile sabit olmuş emâre dışında zan ile amel etmede asıl olanın haram olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre herhangi bir delilin hücciyeti hakkındaki şüphe onu ortadan kaldırır ve onun hüccet olmadığına dair bir kat‘iyyet oluşturur.<sup>400</sup> Kitab, sünnet, icmâ ve akıl delilinin, kat‘î delille sabit olmamış zan ile amel etmenin haram olduğuna delâlet ettiklerini aktaran Ensârî, Kitaptan “Bu konuda Allah size yetki mi verdi? Değilse ona iftira etmiş olmuyor musunuz?”<sup>401</sup> ayetini zikrederek

<sup>399</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/303.

<sup>400</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/125; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 279; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/53; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/80; Hüî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/147; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/119; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/162.

<sup>401</sup> *Yüce Kur‘ân: Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd., (İzmir: Tibtan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2014), Yunus 10/59.

ayetin; onun izni olmadan bir hükmün şâri'e isnad edilmesinin ona iftira olacağına delâlet ettiğini söylemektedir. Yine sünetten Hz. Peygamberin “Ateşte olacak üç kadıdan biri de bilmediği halde hüküm veren kadıdır.”<sup>402</sup> sözünü hatırlatan Ensârî, bu konuda icmâ bulunduğunu da kaydetmektedir.<sup>403</sup> Ayrıca o, aklın da kulun şâri'ten geldiğini bilmediği bir teklîfi yüklenmesini çirkin gördüğünü ileri sürmektedir.<sup>404</sup> Buradan o, zan ile amel etmeyi onun delâlet ettiği hükmü şâri'e isnad etmek ve onun mûcibince amel etmek şeklinde anlamaktadır.<sup>405</sup> Nitekim o, “haram olan şey, zan ile teklîfi sabit görmek ve onunla kulluk etmektir” demektedir.<sup>406</sup> Öyleyse o, hücciyetin; delâlet ettiği hükmü şâri'e nispet etmek ve onunla amel etmek şeklinde iki sonucunun olduğunu kabul etmektedir. Muhakkık Horâsânî, hocasının zan ile amel etmeyi bu anlamda almasını ve delillendirme yöntemini eleştirmektedir. Ona göre hüccetin dört tane sonucu vardır. Bunlar; *tencîz* (sorumluluk), *ta'zîr* (hata durumunda mazeret), *tecerrî* (mükellefin ulaştığı katı'a aykırı davranması) ve *inkiyâd* (mükellefin ulaştığı katı'a mutabık davranması)'dır. Bunların dördü de hücciyetin aklî sonuçlarıdır. Şüphe durumunda ise hücciyetin bulunmağına dair bir kat'iyet oluşur ve bu sonuçlardan hiçbirisi aklen tahakkuk etmemiş olur. Dolayısıyla ona göre Ensârî'nin yaptığı gibi hücciyeti kat'î olarak sabit olmamış zanla amel edilmeyeceğine dair ayrıca Kur'an ve sünnet'ten delil getirmeye gerek yoktur. Bu konudaki naslar sadece aklın var olan hükmünü teyit edici niteliktedir.<sup>407</sup> Emârelerin delâletiyle ortaya çıkan hükümlerin şâri'e isnadı ve onlara uygun amel etmek ise hücciyetin sonuçlarından değildir. Zira bir şey hüccet olmadığı halde şâri'e isnadı sahîh olabilir veya bir şey hüccet olduğu halde şâri'e isnadı sahîh olmayabilir. Dolayısıyla bu ikisiyle hücciyet arasında eksik girişimlilik/umum husus min vech bulunmaktadır.<sup>408</sup> Nâînî'nin ise ekolün kurucusu gibi

<sup>402</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsa b. Babeveyh Kummî, *Men lâ yahđuruhü'l-fakîh*, thk. Alî Ekber Gaffârî, (Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 1413), 3/4.

<sup>403</sup> Ca'ferî âlimlerinin zan hakkındaki yaklaşımları için bk. Behbehânî, *er-Resâil*, 8-9.

<sup>404</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/125.

<sup>405</sup> Tebrîzî, *Min düreri'l-fevâid*, 1/252; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/125.

<sup>406</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/126.

<sup>407</sup> Ekol âlimleri, aklen sabit olmuş hükümlere delâlet eden nasları, o hükümleri ibtidâen ortaya koyan değil, yalnızca aklın var olan hükmünü teyit edici nitelikte olduğunu söylemekte ve onları “*emr-i irşâdî-yi mevlevî*” olarak adlandırmaktadırlar. bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/392.

<sup>408</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 279-280; Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/311-312; Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/206-207; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 3/399-400.

düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>409</sup> Ensârî ve Muhakkık Horâsânî'nin yukarıda geçen görüşlerini değerlendiren Hûî, Horâsânî'nin “bir şey hüccet olmadığı halde şâri'e isnadı sahih olabilir veya bir şey hüccet olduğu halde şâri'e isnadı sahih olmayabilir” şeklindeki yaklaşımını mantıksız bularak Ensârî'yi destekleyen açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>410</sup>

Neticede ekol mensupları, kitaplarında zan hakkındaki görüşlerini temellendirmek adına birçok farklı epistemolojik tartışmalara yer verseler de<sup>411</sup> temelde zan ile amelde asıl olanın haram olduğunu, bu sebeple hücciyeti kat'î delil ile sabit olan emâreler dışındaki zan ifade eden delillerin, zan ile amelin haram olduğu genel hükmü kapsamında yer aldığı görüşünü paylaşmaktadırlar.<sup>412</sup> Ekol gayr-ı muteber zannı da kıyâs gibi hücciyeti şâri' tarafından yasaklanmış olduğu varsayılan *batıl/fâsid zan*<sup>413</sup> ve hücciyetinin yasaklandığı tespit edilmemekle birlikte *zan ile amelde asıl olan haram olmasıdır* kapsamına giren *mutlak zan* şeklinde ayırmaktadırlar.<sup>414</sup> Mezhebin hücciyeti şâri' tarafından yasaklandığı varsayılan deliller hakkındaki genel yaklaşımı net olduğundan ve ekol de bu genel yaklaşımı sürdürdüğünden ekol âlimleri bu kısmı söz konusu etmemektedirler. Ancak kendisiyle amel edilmesine dair bir yasak bulunmayan mutlak zannın hücciyeti hakkında mezhep içinde farklı yaklaşımlar bulunduğundan ekol âlimleri konuyu derinlemesine irdelemektedirler.

#### **2.2.4. Mutlak Zannın Hücciyeti:**

Hücciyeti kat'î ile sabit olmuş emâreler dışındaki zanları *zanla amel etmede asıl olan haram olmasıdır*. genel kuralı kapsamında değerlendiren Ensârî ekolü, mezhep içinde özellikle müteahhirîn dönemde yaygın olarak kabul gören mutlak zannın hücciyetini tartışmaya açmaktadır.

---

<sup>409</sup> Nâinî'nin konu hakkındaki açıklamaları için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/123; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/149.

<sup>410</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-Usûl*, 2/112.

<sup>411</sup> Konuyla ilgili epistemolojik tartışmalar için bk. Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 5/363; Hakîm, *Müntekâ*, 4/181; Şâhrûdî, *Dirâsât fi ilmi'l-usûl*, 3/122.

<sup>412</sup> Ceyyâşî, *ez-Zann*, 175.

<sup>413</sup> Ekol, mezhebin genel yaklaşıma bağlı olarak Sünnî mezheplerde başvurulan fer'î delillerin neredeyse hepsini hücciyeti şâri' tarafından yasaklanan zan kapsamında değerlendirmektedir. bk. Abdî, *el-Müharrez*, 199; Felâh Abdülhasen Devhî, *Mintikatü'l-ferâğî't-teşrîi*, (Kum: Merkez-i Beyne'l-Milelî, 1395), 393-394.

<sup>414</sup> Ayırım için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/597; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 332.

Ensârî, hücciyeti katı‘a dayanmayan mutlak zannın delil olduğunu savunanların görüşlerini dört aklî delille temellendirmeye çalıştıklarını aktarmakta ve her bir delili sırasıyla zikrederek tahkik etmeye çalışmaktadır.<sup>415</sup> Ekolün temsilcisi konumundaki usûlcüler de aktarılan bu deliller üzerinden ekolün zan hakkındaki genel yaklaşımına uygun olarak farklı açılımlarda bulunmaktadırlar.<sup>416</sup> Mutlak Zanni hüccet olarak kabul edenlere ait deliller, ekol mensuplarınca şu şekilde sıralanmaktadır:

1- Teklîfin varlığı hakkında meydana gelen zan, ona muhalefet etmenin zarar doğuracağına dair başka bir zan doğurmaktadır. Yani bir şeyin vâcip olduğuna dair zan, onu terk etmenin ceza gerektirdiğine dair bir zan, bir şeyin de haram olduğuna dair zan, onu yapmanın ceza gerektirdiğine dair bir zan oluşturmaktadır. Akıl ise meydana gelmesi zannedilen zararın defedilmesi gerektiğine hükmetmektedir. Buna göre ileri sürülen bu delil biri küçük, diğeri büyük olmak üzere iki önermeden oluşmaktadır. Küçük önermeye göre hüküm hakkındaki zan, onunla amel edilmemesi durumunda bir zararın doğacağını, büyük önermeye göre ise akıl, meydana gelmesi zannedilen zararın defedilmesi gerektiğine hükmetmektedir.<sup>417</sup> Bu delili, Ca’fer’i usûlcülerinden Allâme Hillî, haber-i vâhidin hücciyeti bağlamında dile getirirken<sup>418</sup> Kummî ise mutlak zannın hücciyeti bağlamında zikretmektedir.<sup>419</sup>

Bu delile karşı kendisinden önceki usûlcülerin verdikleri cevapları isabetli bulmayan Ensârî,<sup>420</sup> farklı bir şekilde cevaplandırmaya çalışmaktadır. Şöyle ki ona göre eğer zarardan kasıt uhrevî zarar/ceza ise küçük önerme geçersizdir. Zira sevap ve ceza vâkı‘î haram veya vâkı‘î helale bağlı olmayıp katı‘ veya mu‘teber zanna bağlı olan itaat ve masiyete göre gerçekleşir. Mu‘teber olup olmadığı şüpheli olan zan ise şüphe hükmündedir. Yok eğer kasıt dünyevî zarar/mefsedet ise her ne kadar salt cehaletle maslahat ve mefsedet değişmese de mutlak zan ile vâcip olduğu zannedilen bir şeyi

<sup>415</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/367.

<sup>416</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 308; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/214; Hüî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/215; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/121; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/143; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/263.

<sup>417</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/367; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 308; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/214-215.

<sup>418</sup> el-Hasan b. Yusuf b. Alî el-Mütahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Thk. İbrâhim el-Bahâderî, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 3/376.

<sup>419</sup> Mirzâ el-Kâsım Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme fî usûli'l-mutkane*, thk. Rızâ Hüseyin Subh, (Beyrut: Dârü'l-Mühacceti'l-Beyzâ, 1431), 2/436.

<sup>420</sup> Ensârî'nin kendisinden önceki usûlcülerin cevaplarına yaptığı itirazlar için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/368-371.

terketmekle veya haram olduğu zannedilen bir şeyi işlemekte mefsetet gerçekleşmiş olmaz. Çünkü elde edilmek istenen maslahatın, mükellefin bilemediği başka bir fiil ile sağlanma ihtimali olduğundan fiilin kendisi katı‘ durumunda dahi vâcibin veya haramın tam illeti değildir.<sup>421</sup> Muhakkık Horâsânî de farklı ifadelerle Ensârî'nin yaklaşımına benzer bir şekilde dile getirilen zarardan ister uhrevî zarar/ceza isterse de dünyevî zarar/mefsetet kastedilsin delilin küçük önermesinin boşa çıktığını söylemektedir.<sup>422</sup> Irâkî ise zarardan maksat uhrevî zarar ise büyük önerme, dünyevî ise küçük önermenin geçersiz olduğunu söylemekte, fakat buna dair bir gerekçe sunmamaktadır.<sup>423</sup> Ekolün temsilcilerinden Hûî, kendisinden önceki ekol âlimlerinin açıklamalarından da istifade ederek söz konusu delile karşı derli toplu bir şekilde cevap vermeye çalışmaktadır. O, ekol tarafından bu delile karşı verilen cevapların bir kısmında küçük önermenin, bir kısmında ise büyük önermenin çürütülmeye çalışıldığını ancak farklı açılardan bakıldığında bazen sadece küçük önermenin veya sadece büyük önermenin bazen de ikisinin birlikte boşa çıktığını söylemektedir. Ona göre eğer zarardan maksat uhrevî zarar ise büyük önerme doğru olmaktadır. Çünkü akıl her halükârda zannedilen zararın hatta muhtemel zararın dahi defedilmesine hükmetmektedir. Buna göre büyük önermenin doğruluğundan şüphe yoktur. Fakat küçük önerme gerçekleşmemektedir. Çünkü teklîf-i vâkî‘î ile muhalefet durumundaki ceza arasında herhangi bir mülâzemet bulunmayıp ceza bütünüyle teklîfin yerşelmesine bağlıdır. O halde teklîfin ilimle veya mu‘teber zanla yerleşmemesi durumunda aklın *beyânsız teklîf kötüdür*<sup>424</sup> hükmü gereği bir cezadan bahsedilemez. Aksine eğer zarardan maksat dünyevî zarar ise yerine göre her iki önerme de boşa çıkabilir veya sadece büyük önerme boşa çıkabilmektedir. Şöyle ki vücûbî teklîflere muhalefette yalnızca maslahatın ortadan kalkması söz konusudur. Bu nedenle vücûbun varlığına dair zan, muhalefet durumunda zararın doğmasına değil, maslahatın ortadan kaybolmasına dair zannı gerektirir. Çünkü dünyevî zarar, mala, bedene, akla ve ruha gelen kusurlardan ibarettir. Aynı durum, haksız yere başkasının canına kıyma veya başkasının malını yeme gibi *mefsete-i nev‘iyye* üzerine kurulu

<sup>421</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/373-375.

<sup>422</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 308-309; Muhammed Ca‘fer Cezâirî, *Münteha'd-dirâye fi tavzihi'l-Kifâye*, thk. Muhammed Alî el-Müsevî, (Kum: Neşr-i Fukâket, 1431), 5/385; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/265.

<sup>423</sup> Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/121.

<sup>424</sup> *Beyânsız teklîf kötüdür* kaidesinin mahiyeti ve Ca‘ferî usulündeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Abâdî, *Şerhu'l-Halkâti's-sâlise*, 32.

tahrîmî teklîflerde de geçerlidir. Zira bu gibi haramları işleyenlere yönelik dünyevî herhangi bir zarar doğmamaktadır. Öyleyse bu türdeki haramlar hakkında zan, zarara dair zannı gerektirmez. Dolayısıyla hem vücûbî teklîfler hem de maslahat-ı nev'iyeye üzerine kurulu tahrîmî teklîfler açısından küçük önerme ile büyük önerme boşa çıkmaktadır. Bizatihi fiili işleyenle alakalı olan *mefsedet-i şahsiyye* üzerine kurulu zehir veya içki içmek gibi tahrîmî teklîflere gelince, her ne kadar bu tür haramlara dair zan, zarara dair zannı gerektirse de yani küçük önerme doğru olsa da büyük önerme boşa çıkmaktadır. Zira teklîf sabit olmadığı müddetçe bu tür konularda dünyevî zararın defedilmesi gerektiğine dair bir delil bulunmamaktadır.<sup>425</sup>

2- Mutlak zannı hüccet olarak kabul edenlerin ikinci gerekçesi şu şekildedir: Mükellef, hüküm hakkında bir bilgiye ulaşamadığı zaman ya zan ya da vehim ile amel edecektir. Zan ile amel etmediği zaman mercûh olan vehmi, râcih olan zanna tercih etmiş olacaktır. Mercûh olan bir şeyin râcih olana tercihi ise aklen kötüdür.<sup>426</sup>

Ensârî'ye göre bu delil iki açıdan boşa çıkmaktadır. Birinci olarak birçok zanla amel etmenin haram olduğu icmâ ve zarûriyetle bilinmektedir. İkinci olarak bu delil, teklîfin sabit olması ve ihtiyâtın mümkün olmaması halinde geçerli olabilir. Çünkü teklîfin sabit olmaması durumunda berâate başvurmaya bir engel bulunmamaktadır. Aynı şekilde teklîf sabit olup da ihtiyât mümkün olduğunda da ihtiyâtla amel edilir ki her iki durumda da mercûh olanın racîh olana tercih edilmesi gerçekleşmemektedir. Neticede bu gerekçenin doğruluğu teklîfin yokluğuna veya ihtiyâtla amelin mümkün olmamasına bağlıdır. Bir de müstakil bir delil olarak ileri sürülen bu gerekçe insîdâd delilinin bir mukaddimesi olduğundan müstakil bir delil sayılamaz.<sup>427</sup> Ekolün diğer temsilcileri ise mutlak zannı hüccet kabul edenlerin ikinci delilini Ensârî dile getirdiği ikinci açıdan geçersiz saymakla yetinmektedirler.<sup>428</sup>

3- Ensârî'nin aktardığına göre mutlak zannı hüccet olarak kabul edenler, görüşlerini temellendirmek adına şunu da ileri sürmektedirler: Bizler vücûbî ve tahrîmî teklîf

<sup>425</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/216-217.

<sup>426</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/380; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 310; Ekol kitaplarında yer verilen bu delili Kummî, Allâme Hiilli'ye isnad ederek zikretmektedir. bk. Kummî, *el-Kavânîn*, 2/439.

<sup>427</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/381.

<sup>428</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 310; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/225; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/121; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/145; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/269; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/206; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/206; Hakîm, *Müntekâ*, 4/560.



hakkındaki icmâlî ilmin gereği olarak bütün şüphelerde vâcip olması muhtemel olanı yapmak ve haram olması muhtemel olanı terk etmek şeklinde olan ihtiyâtla amel edilmesi gerektiğini kabul ediyoruz. Fakat zan, şek ve vehmin söz konusu olduğu durumlarında her meselede ihtiyâta sarılmak hayatın seyrinde zorluk ve darlığa sebep olacağından, zorluğun kaldırılması gerektiği kaidesi ile ihtiyât kaidesinin arasında dengeyi sağlamak adına bir tarafın ağır bastığı zanla amel edilmeli, şek ve vehim ise terk edilmelidir. Aksi durumda zan terk edilmiş olup şek veya vehme tutunmuş olunur ki bu da icmâyla batıldır.<sup>429</sup>

Ekol âlimlerine göre bu delil, aşağıda yer verilecek insidâd delilinin bir mukaddimesi şeklinde olup insidâd delilinin diğer mukaddimeleri olmadan bir anlam ifade etmez. Bu sebeple ayrı bir delil olarak değerlendirilemez.<sup>430</sup> Ayrıca Ensârî'ye göre şek duyulan konularda da iki tarafın eşit olduğu durumlar çok nadir olduğundan şek durumunda ihtiyâtla amel tıpkı zan durumunda ihtiyâtla amel etmek gibidir. Öyleyse bu gerekçe yalnızca vehim hali için ileri sürülebilir.<sup>431</sup>

4- Ensârî, mutlak zannı hüccet olarak kabul edenlerin dördüncü delilinin *insidâd delili* olduğunu aktarmaktadır.<sup>432</sup> İnsidâd delili, daha önce de geçtiği üzere şer'î hükme ulaştıracak bir ilim/katı' veya hücciyeti katı'a dayanan zann-ı hâs/muteber zannın yokluğu iddiasına dayanmaktadır.<sup>433</sup> Ensârî'ye göre insidâd delili şu dört önermeden oluşmaktadır:

a- Şer'î hükümlere ulaştıracak ilim/katı' ve ilmî yol/zann-ı hâs tükenmiştir.

b- İlim/katı' ve ilmî olan/zann-ı hâs tükendiği gerekçesiyle mükellefiyetleri ihmal edip onlara imtisal etmeye yeltenmemek caiz değildir. Aksi takdirde kişi, çeşitli ârızalarla mükellef sayılmayan insan ve hayvan durumuna düşecektir.

<sup>429</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/382.

<sup>430</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 310; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/121; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/225; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/221; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/207; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/279; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/299.

<sup>431</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/382-283.

<sup>432</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/384.

<sup>433</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 1/369.

c- Teklîfe imtisal etmek vâcip olduğuna göre mükellefiyetin var olduğunu bildiğimiz her meselede ihtiyâta sarılmak mümkün olmadığı gibi her konuda pratik asıllarla (usûl-i amelîyye) veya kur‘a gibi yöntemlerle amel etmek de caiz değildir.

d- Teklîfe imtisal yolunda her meselede ihtiyât vacip olmadığına göre ve yine her konuda asıllarla veya kur‘a gibi yöntemlerle amel etmek caiz olmadığına göre *mercûh olanı râcih olana tercih etmek kötüdür* kaidesi gereği akıl, şek ve vehim yerine zanla amel etmenin gerekli olduğuna hükmetmektedir.<sup>434</sup>

Muhakkik Horâsânî ise bu önermelerin başına *mükellefiyetin bir bütün olarak sabit olduğuna dair icmâlî ilim bulunmaktadır* önermesini eklemektedir.<sup>435</sup> Naînî’ye göre Horâsânî’nin eklediği bu önermeye gerek yoktur. Çünkü eğer o bu önermeden şeriatın sabit olduğu ve hükümlerinin hükümlerinin bir bütün olarak neshedilmediğini kastediyorsa, bu bir önerme yapılmaya ihtiyaç duymayacak kadar bedhîdir. Aksine eğer icmâlî ilim ile sabit olan teklîfin ihmal edilmemesi gerektiğini kastediyorsa, bu da yukarıda zikredilen ikinci mukaddimenin kendisidir. O halde Ensârî’nin dört mukaddimeyle sınırlaması daha isabetlidir.<sup>436</sup> İsfahânî, zikri geçen dört önermenin geçerliliğinin Muhakkik Horâsânî’nin eklediği önermenin varlığına bağlı olduğunu ve bir şeyin açık olmasının onun önerme yapılmasına engel olmadığını ifade ederek Muhakkik Horâsânî’yi desteklemektedir.<sup>437</sup>

Ekol âlimlerine göre de zikredilen insidâd delili kapsamındaki mukaddimelerin hepsinin tam olması halinde mutlak zannın hücciyeti sabit olmaktadır. Çünkü mukaddimelerden de anlaşılacağı üzere hükümlere ulaştıracak ilim/katı‘ veya ilmî yol/zann-ı hassın tükendiği anlaşıldığında, mükellefiyetin tamamen terk edilmesi veya hükmü bilinmeyen her konuda ihtiyatla amel edilmesi; Yine hükmü bilinmeyen her meselede pratik asıllar veya kur‘a gibi yöntemlere başvurulması, ya da râcih olan zan yerine mercûh olan şek veya vehimle amel edilmesi gibi caiz olmayan ihtimaller ortaya çıkmaktadır.<sup>438</sup> Bu

<sup>434</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/384

<sup>435</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 311.

<sup>436</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/222-223; Benzeri yaklaşım için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/219.

<sup>437</sup> İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/272; Muhakkik Horâsânî’yi destekleyici bir başka açıklama için bk. Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/146.

<sup>438</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 311; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/286; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/227.

sebeple ekol âlimlerinin bütün bu mukaddimleri ciddiyetle ele alıp değerlendirdikleri görülmektedir.

Muhakkık Horâsânî'ye göre *mükellefiyetin bir bütün olarak sabit olduğuna dair icmâlî ilim bulunmaktadır* önermesi tam ve çok açık bir önermedir. Ancak şeriatte birçok teklîfin bulunduğu dair geniş kapsamlı icmâlî ilim, yerini mu'teber rivâyetlerin birçok teklîfi kapsadığına dair daha dar bir alanda var olan icmâlî bir ilme bırakmaktadır.<sup>439</sup> Dolayısıyla mutlak zannın hücciyetine temel yapılan *geniş kapsamlı icmâlî ilim/ilm-i icmâlî kebîr*, etkisini daha *dar kapsamlı icmâlî ilim/ilm-i icmâlî sağîr* sebebiyle kaybetmektedir. Bu da mutlak zanna gerek duyulmadan dar kapsamlı icmâlî ilim dışındaki sınırlı alanda ihtiyâta sarılmayı gerektirmektedir. Neticede ihtiyât sınırlı bir alanda işlev göreceği için de hayatın seyrinde herhangi bir darlık veya zorluğa sebep olmayacaktır.<sup>440</sup> O halde mükellefiyetin bir bütün olarak sabit olduğu hakkındaki icmâlî ilmin varlığına dayalı bu önerme geçersizdir.

*Şer'î hükümlere ulaştırılacak ilim/katı' ve ilmî yol/zann-ı hâs tükenmiştir.* şeklindeki ikinci önerme ise ekol mensuplarına göre insidâd delîlinin temelini oluşturan bu önermenin *şer'î ahkâma ulaştırılacak ilim/katı' tükenmiştir* kısmı kesinlikle doğrudur. Çünkü teklîfleri icmâlen biliyor olsak da her bir teklîf hakkındaki tafsîlî ilme sahip değiliz. Elimizdeki kat'î deliller ise ihtiyacımızı karşılayamayacak kadar azdır. Fakat bu önermenin *şer'î hükme ulaştırılacak ilmî yol/zann-ı hâs da tükenmiştir* noktasındaki iddiasının doğruluğu, Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid gibi mu'teber zanların hücciyet olmamasına bağlıdır. Halbuki Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid gibi zann-ı hâsların hüccet olduğu ispatlanmıştır. Dolayısıyla bu önerme de geçersizdir.<sup>441</sup>

*İlim ve ilmî olanın bulunmadığı gerekçesiyle mükellefiyeti ihmal edip onlara imtisal etmeye yeltenmemek caiz değildir* önermesi, ekol mensuplarına göre kesin ve tam bir

<sup>439</sup> Ca'ferî fıkıh usûlünde bu duruma *inhilâl-ı İlm-i İcmâlî* denilmektedir. Geniş bilgi için bk. Sankûr, el-Mu'cemü'l-usûlî, 1/366; Komisyon, *Ferhengnâme-yi usûl-i fikh*, 586.

<sup>440</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 312; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/286-287; Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/443; Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 5/408.

<sup>441</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/386; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 312; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/222; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/149; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/334; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/211; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/302;

önermedir. <sup>442</sup> Ensârî, önermenin kesinliğine dair üç delil aktarmaktadır. Ona göre birinci olarak icmâ ile sabittir ki şer‘î hükme ulaşma noktasında katı‘ ve mu‘teber zan tükendiğinde yapılması gereken şey, şüphe duyulan her meselede berâet veya asâlet-i ademe sarılmak değil, bir şekilde mechûl hükme imtisal etmenin yolunu bulmaktır. Her ne kadar burada bahsi geçen icmâ geçmiş ulema tarafından dile getirilmemiş olsa da mezhep âlimlerinin hatta bütün Müslüman âlimlerin genel anlayışına vakıf olan birisi, onların bu konuda icmâ ettiklerini rahatlıkla anlayabilecektir. Nitekim nice meseleler var ki Müslüman âlimler ifade etmedikleri halde onların o meselenin hükmü hakkında ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. <sup>443</sup> İkinci olarak hükmü bilinmeyen bütün meseleleri hükümsüz bırakıp imtisalı terk etmek, dinden çıkmak olarak nitelenebilecek şer‘î ahkâmın birçoğuna muhalefet etmek anlamına gelecektir. Böyle bir durumda din hususunda bilinen meseleler azınlıkta kalıp, bilinmeyenler çoğunlukta kalacaktır. <sup>444</sup> Üçüncü olarak hükmü bilinmeyen meselelerde de birçok helal ve haramın olduğuna dair icmâlî ilim vücûb-i müvâfâkat-ı kat‘iyye ve hurmet-i muhâlefet-i kat‘iyyeyeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla hükmü bilinmeyen her meselede berâet ve asl-ı adem gibi tekliften muaf tutan asıllarla amel edilmesi düşünülemez. <sup>445</sup> Muhakkık Horâsânî, önermenin doğruluğuna dair hocasının zikrettiği ilk iki delil ile yetinmektedir. <sup>446</sup> Ensârî’nin bu önermeye dair yaklaşımlarını diğer ekol mensupları farklı ifadelerle aktararak desteklemektedirler. <sup>447</sup>

*Teklîfe imtisal etmek vacip olduğuna göre mükellefiyetin var olduğunu bildiğimiz her meselede ihtiyâta sarılmak mümkün olmadığı gibi her konuda pratik asıllarla veya kur‘a gibi yöntemlerle amel etmek de caiz değildir önermesi anlaşılacağı üzere hükmüne ulaşamayan her konuda ihtiyâtle amelin vâcib olmaması, her meselede usûl-i ameliyye veya kur‘a gibi yöntemlerin geçerli olmaması esasına bina edilmiştir. <sup>448</sup> Meseleyi çok geniş bir çerçevede ele alan Ensârî’ye göre tam ihtiyâtın güç yetirilemez*

<sup>442</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/388; Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 312; Hûî, *Ecvedü’t-takrîrât*, 3/223; Burûcerdî, *Nihâyetü’l-efkâr*, 3/150.

<sup>443</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/388. Ensârî’nin bu açıklamalarından dile getirdiği icmân tahkîkî değil, takdîrî icmâ olduğu söylenmektedir. bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü’l-usûl*, 3/231; Mîlânî, *Tahkîku’l-usûl*, 6/336.

<sup>444</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/389-391.

<sup>445</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/396.

<sup>446</sup> Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 312; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/444; Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti’l-usûl*, 4/378.

<sup>447</sup> Hûî, *Ecvedü’t-takrîrât*, 3/223-224; Burûcerdî, *Nihâyetü’l-efkâr*, 3/150; Hakîm, *Müntekâ*, 4/331.

<sup>448</sup> Âmilî, *İrşâdü’l-ukûl*, 3/305;

olması veya hayatın akışını bozması durumunda ona sarılmanın vâcip olmadığı hususunda bir problem bulunmamaktadır. Çünkü güç yetirilemez olan bir teklîf aklen kötüdür. Yine tam ihtiyât zorluğa ve darlığa sebep olacaksa da onunla amel etmek gerekmemektedir. Çünkü zorluk ve darlığın kaldırılması gerektiği kaidesi ihtiyat kaidesini bastırmaktadır.<sup>449</sup> Muhakkık Horâsânî ise tam ihtiyâtın güç yetirilemez olması durumunda ona sarılmanın vâcip olmadığı noktasında Ensârî ile aynı fikri paylaşmaktadır. Fakat ihtiyâtın zorluk ve darlığa sebep olması durumunda onunla amelin caiz olmasını engelleyecek bir delilin olmadığını ileri sürerek akıl ve teklîfin varlığına dair icmalî ilim sebebiyle bu durumda ihtiyâta sarılmanın vâcip olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla burada hocasının zorluk ve darlığın kaldırılması gerektiği kaidesi ihtiyât kaidesini bastırır görüşüne katılmamaktadır.<sup>450</sup> Her meselede asıllara yönelmeye gelince Ensârî, şüpheli birçok durumun olması sebebiyle teklîfi nefyeden pratik asılların birçok konuda muhâlefet-i kat'iyeye doğuracağını, teklîfi ispat eden asılların ise zorluğa sebep olacağını söylemektedir.<sup>451</sup> Muhakkık Horâsânî ise teklîfi ispat eden asıllar ile nefyeden asılları ayırmaktadır. Ona göre teklîfi ispat eden asılların işlemesine aklen bir engel bulunmamaktadır. Teklîfi nefyeden asıllarda ise eğer çoğu meselede muhalefet-i kat'iyeye sebep olmuyorsa yine işleminde bir sorun olduğu söylenemez.<sup>452</sup> Bu konuda ekol mensuplarından Nâînî, ekol kurucusunun görüşlerini desteklerken<sup>453</sup> Hûî, Muhakkık Horâsânî'yi haklı bulmaktadır.<sup>454</sup> Ekol mensupları, insidâd durumunda her meselede hükümlerin kur'a gibi zarûrî durumlara da bina edilemeyeceğini savunmaktadırlar.<sup>455</sup>

*Teklîfe imtisal yolunda her meselede ihtiyât vacip olmadığına göre ve yine her konuda asıllarla veya kur'a gibi yöntemlerle amel etmek caiz olmadığına göre 'mercûh olanı râcih olana tercih etmek kötüdür. kaidesi gereği akıl, şek ve vehim yerine zanla amel etmenin gerekli olduğuna hükmetmektedir önermesine gelince, bu önermenin tam*

<sup>449</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/403.

<sup>450</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 313; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/447; Ensârî ve öğrencisi Muhakkık Horâsânî arasındaki bu ihtilaf, zarar kaidesinin menşei hakkındaki farklı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımlar için bk. Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/287; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/294.

<sup>451</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/429.

<sup>452</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 313-314.

<sup>453</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/225; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/235.

<sup>454</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/227.

<sup>455</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/429; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 315; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/325; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/151;

olduğu ekol âlimlerince müsellemdir. Ancak bu önermenin geçerliliği, kendisinden önceki önermelerin geçerliliğine bağlı olduğundan ve ekol mensupları önceki önermelerden en az ikisinin geçersiz olduğunu savunduklarından onlar açısından insidâd delîli mutlak zannın hücciyeti hususunda bir sonuç vermemektedir.<sup>456</sup>

Sonuç olarak Ensârî ekolü, zan ile ilgili epistemolojik tartışmalarda bir taraftan zan ile teklîfin imkânı ve vukû'unu ispatlamaya çalışarak mu'teber zanlar dedikleri delilleri temellendirmeye çalışırken, diğer taraftanda da mutlak zannın delil olmadığını ispatlamaya çalışarak Ahbârî ekolüyle mücadelede ictihâda vurgu yapmak adına zannın kapılarını olabildiğince açan Behbehânî ekolünü dengelemeye çalışmaktadırlar.<sup>457</sup>

### 2.3. Ekolün Şek Hakkındaki Yaklaşımları

Ensârî ekolünün deliller konusunda mezhebin usulüne yaptığı katkılar ve getirdiği yeniliklerin en bariz ve en yaygın olduğu alanın şek bahsi olduğu kabul edilmektedir. Ensârî'nin bu bahiste ortaya koyduğu güçlü sistemi öğrencilerinin daha da geliştirip derinleştirdiği bilinmektedir.<sup>458</sup> Ancak ileride de açıklanacağı üzere şekkin katı' ve zannın aksine herhangi bir bilgi değeri olmadığından ekolün buradaki incelemeleri, şekkin bizâtihi kendisinden ziyade şek durumunda mükellefin vazifesi/pratik tavrı ve bu vazifeyi tayin etme yolları/usûl-i amelîyye etrafında yoğunlaşmaktadır. Şek durumunda mükellefin vazifesini belirleme yolları, deliller bölümünde ele alınacağından burada şekkin tanımı ve hücciyeti, ekolün mükellefin vazifesine yönelik açıklamaları ve şek halinde söz konusu olan şüphelerden bahsedilecektir.

#### 2.3.1. Şekkin Tanımı ve Hücciyeti

Sözlükte kesin, sabit ve vâkı'aya uygun bilgiyi ifade eden yakîn kelimesinin zıttı olarak kullanılan<sup>459</sup> şek kelimesi, ıstilahta *birini diğerine tercih sebebi olmaksızın iki şey arasında tereddütte kalmak* anlamına gelmektedir.<sup>460</sup> Usûlde ise sözlük anlamına yakın bir şekilde katı' ve zannın karşıtı olarak bir tercih sebebi olmaksızın iki şey arasında

<sup>456</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 315; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/313.

<sup>457</sup> Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 2/263.

<sup>458</sup> Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve Tatavvüru'l-Bahsi'l-usûlî*, 116.

<sup>459</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît*, 945; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 10/451; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır, (Beyrut: Mehktebetü Lübnân Nâşirün, 1995), 354.

<sup>460</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 110; Hüseyinî, *ed-Delîlü'l-fikhî*, 204.

tereddütte kalmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>461</sup> Ekol âlimleri, şek kavramına mutlak anlamda *herhangi bir hükmün sabit veya nefiy olmasına dair bir delilin bulunmayışı* anlamını vermektedirler. Dolayısıyla şek kavramına gayr-ı muteber varsaydıkları zannı da dahil etmektedirler.<sup>462</sup> Nitekim Ensârî, mu‘teber olmayan zannın da şek hükmünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>463</sup> O halde şek, şer‘î hükme dair katı‘ veya ‘muteber bir zan bulunmamasından doğan hayret ve tereddüt halini ifade etmektedir.<sup>464</sup> Şek, bizatihi hüccet olması hasebiyle vâkı‘ayı tam ve kesin olarak keşfeden katı‘ ve bigayrihi hüccet olması hasebiyle vâkı‘ayı nâkıs ve mürecceh bir ihtimalle keşfeden zanna mükabil vâkı‘ayı keşfetme hususunda bir tereddüt hali olduğundan hüccet olması veya itibar edilmesi aklen ve şer‘an düşünülemez. Çünkü şek hükme dair cehâleti ve onun yokluk halini ifade etmektedir.<sup>465</sup> Fakat şâri‘ mükelleflerin bu tür hallerle karşılaşacağını bildiğinden onlar için çıkış yolu olacak çeşitli yöntemler/usûl-i ameliyye belirlemiştir. Bu durumda mükellefin yapması gereken şey, bu yöntemlere başvurarak olay karşısındaki pratik tavrını/amelî vazifesini belirlemektir. Bu vazifeyi belirlemek üzere başvurulan yöntemlere ise *usûl-i ameliyye* denilmektedir.<sup>466</sup>

### 2.3.2. Hük-m-i Vâkı‘î-Hük-m-i Zâhirî Ayırımı

Kat‘î veya zannî delillerle elde edilen hükme, *hük-m-i vâkı‘î* denilmektedir. Şek durumunda ise vâkı‘anın hükmünü katı‘ durumunda olduğu gibi vicdanî kesinlik veya zanda olduğu gibi taabbüdîlik (şâri‘in izni) ile keşfetme söz konusu olmadığından şâri‘ tarafından belirlenen yöntemler/usûl-i ameliyye neticesinde elde edilen hüküm, *hük-m-i zâhirî* olarak isimlendirilmektedir.<sup>467</sup> Hük-m-i vâkı‘î haddizâtında maslahat veya mefsede binaen mevzûlarına mükellefin durumu gözetilmeksizin kayıtsız şartsız konulmuş hükümlerdir. Bu hükümler kıyamete kadar değişmeksizin bütün mükellefleri bağlayıcıdır. İçkinin mükeleffin âlim veya cahil olduğu hesaba katılmaksızın içki

<sup>461</sup> Sankûr, *el-Mu‘cemü‘l-usûlî*, 2/222; el-Hâc el-Mîrzâ Alî Meşkinî, *el-Usûl: Tahrîrî‘l-maâlim ve istalahâtü‘l-usûl*, thk. Seyyid Murtazâ, Seyyid İbrâhîmî, Muhammed Mehdî, (Kum: Müessese-i Dari‘l-Hadîsi‘l-İlmiyye ve‘-s-Sakâfiyye, 1434), 370.

<sup>462</sup> Burücerdî, *Nihâyetü‘l-efkâr*, 3/195; Fakih, *Mebâni‘l-fakih*, 2/94; Bâmyânî, *Durûs fi‘r-Resâil*, 2/187.

<sup>463</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 2/11.

<sup>464</sup> Muzaffer, *Usûlü‘l-fikh*, 598; Muhammed Cevâd Muğniyye, *İlmu‘l-usûl fi‘sevbihi‘l-cedîd*, (Beyrut: Dârü‘t-Teyâri‘l-Cedîd, 1988), 251.

<sup>465</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 2/10; Bâmyânî, *Durûs fi‘r-Resâil*, 2/186; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/199.

<sup>466</sup> Muzaffer, *Usûlü‘l-fikh*, 598; Seyyid Alî Nakî Haydarî, *Usûlü‘l-istinbât fi‘usûli‘l-fikhi ve‘târîhihi bi‘uslûbin hadîs*, (Beyrut: Dârü‘-s-Sîre, 1997), 177; Hâşimî, *Hulâsatu‘l-usûl*, 2/281.

<sup>467</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 2/10; Behsûdî, *Misbâhu‘l-usûl*, 2/247; Şâhrûdî, *Dirâsât fi‘İlmi‘l-usûl*, 3/221;

olmasından dolayı haram olması buna örnektir. Hükm-i zâhirî ise mükellefin olay hakkındaki hükm-i vâkı'îyi bilmemesine binaen ortaya konulmuş hükümlerdir. Bu hükümler, vâkı'î hüküm ortaya çıkıncaya kadar mükellefin zahirdeki vazifesini ifade etmektedir. Hakkındaki hükm-i vâkı'î bilinmeyen tütün ürünlerine dair varılan hüküm buna örnektir. Hükm-i zâhirîye *hükm-i vâkı'î sanevî* de denilmektedir. Şöyle ki her şer'î hüküm gibi zâhirî hükümler de şâri' tarafından sadır olduğundan kendi açısından vâkı'îdir. Fakat katı' veya mu'teber zan ile ulaşılan vâkı'î hükümler mevzûlarının ilk konuları itibariyle konulmuştur. Zahirî hükümler ise mevzûlarının konuları hakkındaki şüpheden dolayı konulmuştur. Dolayısıyla hükm-i zâhirî mertebesi açısından hükm-i vâkı'îden sonra gelmektedir. Yani esasında herhangi bir konuda şâri'in bir hükm-i vâkı'î koymamış olması düşünülemez. Fakat mükellef bu hükme katı' veya mu'teber zannî bir yolla ulaşamadığında yine şâri' tarafından şek durumu için konulmuş hükm-i zâhirî devreye girmektedir. Mesela şari' kendi katında tütün ürünlerine bir hüküm koymuştur. Fakat mükellef bu hükmü delilsizlik halinden dolayı bilmemekte veya hakkında şüpheye düşmektedir. Bu durumda hükm-i zâhirî devreye girer ve tütün ürünleri karşısında zâhirde mükellefin vazifesinin ne olduğunu belirlemektedir.<sup>468</sup> O halde şek durumunda kendisiyle amel edilecek vazife, ancak araştırma neticesinde şüphe duyulan şey hakkında bir emârenin bulunacağına dair ümidin ortadan kalmasıyla devreye girmektedir.<sup>469</sup> Ekol âlimlerinin hükm-i zâhirî hakkındaki açıklamalarından onu da tıpkı hükm-i vâkı'î gibi şer'î bir hüküm olarak algıladıkları sonucu çıkarılabileceği gibi onların hükm-i zâhirîye ulaştıran usûl-i ameliyye ile istinbât yapılamayacağı şeklindeki açıklamaları<sup>470</sup> göz önünde bulundurulduğunda hükm-i zâhirîyi şer'î bir hüküm olarak görmedikleri de anlaşılabilir. Ekolün yaklaşım ve açıklamaları dikkate alındığında bu konuda bir kararsızlık halinin ve kapalılığın bulunduğu görülmektedir.

<sup>468</sup> Bâmyânî, *Durûs fî'r-Resâil*, 2/188; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/200.

<sup>469</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/327; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 4/110 Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 5/120.

<sup>470</sup> bk. Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 5/120; Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 6/60; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/324; Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvüru'l-bahsi'l-usûlî*, 118.



### 2.3.3. Şek Halindeki Şüpheler

Bu başlıktaki şek, mükellefin hüküm karşısındaki tereddüd halini, şüphe ise şek halindeki mükellefin dış dünyada bir şeyin hakîkati veya hükmü konusunda yaşadığı kararsızlıktır. Buna göre şek, hüküm karşısında yaşanan tereddüdün zihindeki varlığını, şüphe ise dış dünyadaki varlığını ifade etmektedir.<sup>471</sup> Hüküm-i vâkı'îye ulaşma konusunda delilsizlik halini ifade eden şek, teklîfin kendisinde ya da mükellef bih de gerçekleşir. Teklîfte şek, mükellefin teklîfin aslı veya çeşidi hakkında şüphe duymasıdır. Mükellef bihde şek ise, mükellefin teklîfi bilmesiyle birlikte söz konusu teklîfin mütaallakı hakkında şüphe duymasıdır. Örneğin tütün ürünlerinin hükmü hakkındaki şüphe teklîfte şek halidir. Öğle vakti namazın vâcip olduğunu bilmekle birlikte (gaybet sonrasında) cuma günü vâcip olanın öğle namazı mı yoksa cuma namazı mı olduğu hususunda şüphe, *mükellef bihde* şek halidir.<sup>472</sup> Teklîfte veya mükellefin bihdeki şek durumunda, şüphe, kendisinden şüphe duyulan mevzû'un veya hükmün; küllî veya cüz'î olmasına göre *şüphe-i hükmiyye* ve *şüphe-i mevzû'îyye* diye iki kısma ayrılmaktadır. Şüphe-i hükmiyyede iştibâh, teklîfin konuluğu hakkındadır. Şüphe-i mevzû'îyyede ise iştibâh, konulduğu bilinen teklîfin masdakı hakkındadır. Bu nedenle şüphe-i hükmiyye de şüphe duyulan mevzû veya hüküm küllîdir. Şüphe-i mevzû'îyyede ise şüphe duyulan mevzû veya hüküm cüz'îdir. Mesela tavşan etinin helal olup olmadığı hususundaki şüphe, şüphe-i hükmiyyedir. Zira buradaki şüphe tek bir tavşan veya bazı tavşanlarla ilgili olmayıp tavşan cinsinin eti hakkındadır. Fakat mesela herhangi bir sıvının haram olan şarap mı yoksa mübâh olan sirke mi olduğu hususundaki şüphe, şüphe-i mevzû'îyyedir. Çünkü burada şarabın haram, sirkenin de helal olduğu bilinmektedir. Fakat belli bir sıvının şarap mı yoksa sirke mi olduğu hususunda şüphe duyulmaktadır.<sup>473</sup> Şüphe-i hükmiyye ile şüphe-i mevzû'îyye arasında şu farklar olduğu ifade edilmektedir:

1-Şüphe-i hükmiyyede şüpheyi ortadan kaldırmak için şer'e müracaat edilmelidir. Şüphe-i mevzû'îyyede ise şüpheyi ortadan kaldırmak için örfe başvurulmalıdır.

<sup>471</sup> Füzalî, *Durûs fi usûl*, 2/423.

<sup>472</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/17; Seyyid Resûl Müsevî, *el-Vesâil ilâ gavâmidî'r-Resâil*, thk. Ali Ekber, (Kum: Muhallâtî, 1431), s. 47; Mürevvicî, *Temhîdü'l-vesâil fi şerhi'r-Resâil*, 4/138.

<sup>473</sup> İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/330.

2-Şüphe-i hükmiyyede hem hüküm hem de mevzû küllîdir. Şüphe-i mevzû'iyede ise hem hüküm hem de mevzû cüz'îdir.

3-Şüphe-i hükmiyye nassın yokluğu, nassın mücmel olması veya nasların teâruzu sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Şüphe-i mevzû'iyeye ise dış faktörlerden kaynaklanmaktadır.

4-Şüphe-i hükmiyye fıkıh usûlünün konusu olup usûlcünün amacı, bu şüpheleri aydınlatarak usûl-i ameliyyeyi icra etmektir. Şüphe-i mevzû'iyeye ise usûlün asıl konusu olmayıp fıkıh ilminin kapsamına dâhil edilmektedir.<sup>474</sup>

Şüphe-i hükmiyye ve şüphe-i mevzû'iyenin her biri de konusuna göre *şüphe-i tahrîmiyye* ve *şüphe-i vücûbiyye* diye iki kısma ayrılmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere şüphe-i vücûbiyyede iştibâh konusu vücûbiyyettir. Şüphe-i tahrîmiyye de ise iştibah konusu hurmettir. Yine *şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye* ve *şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye*ye konu olan vücûb ve hurmet küllîdir. *Şüphe-i mevzû'iyeye-i vücûbiyye* ve *şüphe-i mevzû'iyeye-i tahrîmiyye*ye konu olan vücûb ve hurmet ise cüz'îdir. Mesela hilalin görülmesi anında duanın vâcip olup olmadığından şüphe duymak şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye, tütün ürünlerinin haram olup olmadığından şüphe duymak şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyyedir. Fakat mesela iki sıvıdan hangisinin içmesi vâcip olan ilaç olduğundan şüphe duymak şüphe-i mevzû'iyeye-i vücûbiyye ve iki sıvıdan hangisinin haram olan şarap olduğu hususundaki şüphe ise şüphe-i mevzû'iyeye-i tahrîmiyyedir.<sup>475</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Teklîf etrafındaki şüphe ister şüphe-i hükmiyye, isterse şüphe-i mevzû'iyeye olsun şüphe-i vücûbiyyede iştibah, vücûb ile gayr-ı hurmet arasında, aynı şekilde şüphe-i tahrîmiyyede iştibâh, hurmet ile gayr-ı vücûb arasındadır. Yani şüphe-i vücûbiyyede iştibâh, vücûb ile ibâha, istihbâb veya kerâhet arasında, şüphe-i tahrîmiyyede ise iştibah, haram ibâha, istihbâb veya kerâhet arasındadır. İştibâh, hurmet ile vücûb arasında gerçekleştiği zaman ise buna iki mahzûr arasında şüphede kalmak anlamında *deverân beyne mahzûreyn* denilmektedir.<sup>476</sup>

<sup>474</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/209.

<sup>475</sup> Abdî, *el-Müharrez*, 2/221; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/286.

<sup>476</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/18; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/203-204.

Yine teklifte veya mükellefin bihdeki şek, şüphe duyulan şey hakkında icmâlî bir bilgiye sahip olup olmama bakımından *şüphe-i bedeviyye* ve *şüphe-i makrûn bi'l-İlmi'l-İcmâlî* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şüphe-i bedeviyyede teklîf hakkında herhangi bir ön bilgiye sahip olma durumu yoktur. Şüphe-i makrûn bi'l-İlmi'l-İcmâlîde ise iştibâha konu olan taraflardan biri hakkında ön bilgiye sahip olma durumu söz konusudur.<sup>477</sup> Şüphe-i makrûn bi'l-İlmi'l-İcmâlî, şüphe duyulan tarafların sayısına göre *şüphe-i mahsûre* ve *şüphe-i gayr-ı mahsûre* diye ikiye ayrılmaktadır. Eğer şüphe duyulan taraflar ve ihtimaller sınırlıysa şüphe-i mahsûre, şüphe duyulan taraf ve ihtimaller sayılamayacak kadar çoksa şüphe-i gayr-ı mahsûre denilmektedir. Burada şüphenin sayılıp sayılmayacağına ise örfen karar verilmektedir.<sup>478</sup>

---

<sup>477</sup> Meşkinî, *el-usûl*, 365.

<sup>478</sup> Meşkinî, *el-usûl*, 368; Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/206. Bir şüphenin mahsûr olup olmadığını bilmenin yolları hakkında geniş bilgi için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/372-373.

### 3. BÖLÜM

## EKOLÜN DELİLLER HAKKINDAKİ YAKLAŞIMLARI

Çalışmamızın birinci bölümünde Ca'ferî usûlünün gelişim sürecinde son merhaleyi temsil eden Ensârî ekolünün deliller bahsi başta olmak üzere mezhebin usûlüne dair kapsamlı yenilikler yaptığı tespit edilip ikinci bölümünde de ekole özgün delil anlayışının temelini oluşturan epistemolojik zemin irdelendiğine göre tezimizin odağındaki bu bölümde ekol âlimlerinin deliller hakkındaki inceleme ve yaklaşımları ele alınabilecektir.

Klasik fıkıh usûlü kitaplarında deliller bahsinin yaygın olarak Kitap, sünnet, icmâ ve akıl şeklinde sıralanıp her biri hakkındaki hüküm ve tartışmaların aktarılması şeklindeki yöntem yerine ekole ait eserlerde genel olarak akıl delilinin katı' bahsinde *aklî önermelerden elde edilen katı'ın hücciyeti* başlığı altında, Kitap ile ilgili bazı konuların *Kitabın zevâhiri*, icmâ ile ilgili birtakım bilgilerin *menkûl icmâ* ve sünnet ile ilgili meselelerin *haber-i vâhid* başlığı altında *zan* veya *edille-i mu'tebere* bahsinde incelenip ardından şek bahsinde *usûl-i amelîyyeye* yer verildiği yeni bir yöntem takip edildiği görülmektedir. Ekol âlimleri, genel olarak bu yönteme bağlı kalmakla birlikte, yine onların bazıları tarafından söz konusu yöntemin, delillerin bütüncül bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırdığı eleştirileri de yapılmaktadır.<sup>479</sup> Hatta bazı ekol âlimleri, ekolün delil anlayışına sadık kalmakla birlikte delilleri incelerken farklı yöntemlere de başvurmuşlardır.<sup>480</sup> Çalışma sürecinde ekolün delilleri incelerken yaygın olarak kullandığı yöntemin delillerin bütüncül bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırdığına yönelik eleştirilerin haklılığına bizatihi şahit olduğundan, ekolün deliller hiyerarşisi göz önünde bulundurulmak kaydıyla kendi içindeki farklı yöntemlerden hareketle deliller hakkındaki yaklaşımları *akıl delili*, *mu'teber zanlar/edille-i ictihâdiyye* ve *usûl-i amelîyye/edille-i fukâhetiyye* şeklinde üçlü bir tasnifle ele alınacaktır.

<sup>479</sup> bk. Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/9.

<sup>480</sup> Ekol içinde farklı yöntemler için bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 363; Sadr, *Durûs fi ilmi'l-usûl*, 1/61.

### 3.1. Akıl Delili

Aklın delil oluşu, bazı mezhep âlimlerinin de ifade ettikleri üzere Ca'ferî usûlünün ayırıcı özelliklerinden birisi olduğu gibi mezhebin kendi içindeki Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasının da önemli gerilim noktalarından birisidir.<sup>481</sup> Bu sebeple Ensârî ekolünün akıl deliline dair görüş ve yaklaşımları ele alınmadan önce akıl deliliyle ilgili önemli görülen birkaç noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Şöyle ki Ahbâriyye, akli bütünüyle reddetmemekte olup çeşitli vesilelerle bozulmamış aklın tıpkı nübüvvet gibi Allah'ın hücceti olduğuna inanmaktadır. Aynı şekilde Usûliyye gibi aklın hüsün-kubuh yetkisine sahip olduğunu da kabul etmektedir. Hatta Ahbâriyye âlimlerinin öncüllerinden birinin şer'î, diğerinin aklî olduğu hükmü de kabul ettikleri iddia edilmektedir.<sup>482</sup> Ancak onlar, aklın kendi başına şer'î hüküm ortaya koyma yetkisinin bulunduğu düşüncesine karşı çıkmaktadırlar.<sup>483</sup> Dolayısıyla akıl delili konusunda Ahbâriyye ile Usûliyye arasındaki ihtilaf, şer'î hüküm istinbâtında kat'î sayılan akıl delilinin rolü hususundadır.<sup>484</sup> İşte bu noktada *Usûliyye*, akıl delilini şer'î hükme ulaşmada hüccet olarak kabul ederken; *Ahbârîyye* bunu reddetmektedir.<sup>485</sup> Şu kadarı var ki Usûliyyenin de akli her alanda ve mutlak manada hâkim olarak kabul ettiği anlaşılmalıdır. Onlara göre şer'î hükme ulaşma noktasında aklın kendisine ait belli bazı alanları bulunuyor olup onun yetkisi de bu alanlarla sınırlıdır. Bu çerçevede akıl, şeriatte ibtidâen hüküm koyma yetkisine sahip olmayıp onun var olan bir şer'î hükme ulaşma yetkisi ve kabiliyeti bulunmaktadır.<sup>486</sup>

Gerek ekol öncesine ait gerekse ekole mensup âlimlerin eserlerinde akılla ilgili tartışmalar, iki noktada toplanmaktadır. Birincisi şer'î hükme dair katı'nın aklî önermelerle elde edilip edilmeyeceği meselesi ki bu, akıl deliliyle ilgili tartışmalarda küçük önerme, ikincisi ise şer'î hükme dair katı'nın aklî önermelerle elde edilmesi durumunda hüccet olup olmadığı meselesidir ki bu da konuyla ilgili tartışmalarda büyük

<sup>481</sup> Abdî, *el-Müharrez*, 2/58; *Horâsânî, Şerh-i Resâil*, 1/54; Nizamettin Ergüven, *Şer'î Deliller Kıyas ve Akıl: Ehl-i Sünnet Üsûlündeki Kıyas Delili ile Caferilerdeki Akıl Delilinin Karşılaştırması*, (Malatya: Evin Yayınevi, 2020), 66-115.

<sup>482</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/299.

<sup>483</sup> Yusuf Bahrânî, *el-Hadâikü'n-nâzire fi'l-itretî't-tâhire*, thk. Muhammed Takî el-Îrânî, (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts), 1/41; Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 100.

<sup>484</sup> Ceyyâşî, *el-Katı*, 398.

<sup>485</sup> Aliyân, *Delilü'l-akl*, 103; Atik, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 128.

<sup>486</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/83. Muhammed Takî Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fıkhi'l-mukâren*, thk. Komisyon, (Kum: Mecmaü'l-Âlemi li Ehli'l-Beyt, 1997), 266; Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 205.

önerme konumundadır.<sup>487</sup> Ensârî ekolünün öncüleri yalnızca ikinci nokta üzerindeki tartışmalara, yani akıl delilinin hüccet olup olmadığına dair tartışmalara yer vermektedirler. Ancak Ahbâriyyenin birinci önermeyi mi yoksa ikinci önermeyi mi inkâr ettiği hususunda ekolün öncüleri arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır.

Ahbâriyyenin aklın şer‘î hükme ulaşma noktasında hüccet olmadığına dair delillerini tahlil eden Ensârî, onların hem aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasında bir ilişki bulunmadığına inandıklarını, yani akıl deliliyle ilgili küçük önermeyi kabul etmediklerini hem de aklın hücciyetini mutlak olarak inkâr ettiklerini ileri sürmektedir.<sup>488</sup> Buna karşı Muhakkık Horasânî hocasının bu iddiasını isabetli bulmamakta ve Ahbâriyyenin akıl delili ile ilgili açıklamalarına yer vererek söz konusu açıklamaların da bu iddiayı desteklemediklerini savunmaktadır. Ona göre Ahbâriyye, aklî önermelerden şer‘î hükme dair katı‘ elde edilmesi durumunda tıpkı Usûliyye gibi aklın hüccet olduğunu kabul etmekte, fakat aklın hükmü ile şer‘in hükmü arasında bir ilişki olmadığına ve aklî önermelerden ancak zan ortaya çıkacağına inanmaktadır. Bu sebeple büyük önermeyi değil, küçük önermeyi inkâr etmektedir.<sup>489</sup> Irâkî’ye göre ise Ahbâriyye, akıl delili ile şer‘î hükme dair katı‘ hasıl olsa bile onun hüccet olmadığına inandığından büyük önermeyi reddetmektedir.<sup>490</sup> Ancak ekolde yaygın olan kanaat Ensârî’nin iddiasının doğru olduğu yönündedir.<sup>491</sup> Nitekim konu hakkındaki görüş ve değerlendirmelere yer veren Muhammed Rızâ Şîrâzî şöyle demektedir: “Açıkçası bu konuda doğru olan Ensârî’nin savunduğu görüştür. Çünkü Ahbâriyyeden bazılarının ifadelerinden küçük önermeyi inkâr ettikleri, diğer bazılarının ifadelerinden ise büyük önermeyi inkâr ettikleri anlaşılmaktadır.”<sup>492</sup>

### **3.1.1. Akıl Delilinin Gelişim Süreci ve Tanımı**

İmâmiyye mezhebinde hem itikatta hem de amelde bir asıl olarak kabul edilen akıl delilinin özellikle mezhebin fıkıh usûlü literatüründe şer‘î hükme ulaşmada bir yol

<sup>487</sup> Şîrâzî, *Tebyînü’l-usûl*, 2/39; Milânî, *Tahkîku’l-usûl*, 5/205.

<sup>488</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/51; Mirzâ Musâ Necefî, *Evsaku’l-vesâil fî şerhi’r-Resâil*, (Kum: Kutub-i Necefî, 1369), 29; Horasânî, *Şerh-i Resâil*, 1/55-56; Tahrânî, *Metârihü’l-enzâr*, 3/17.

<sup>489</sup> Horasânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 270-271; Muhammed Sultanü’l-Ulemâ el-Arâkî, *el-Haşiyyetü alâ Kifâyetü’l-usûl fî’l-emmârât ve’l-usûl*, (İran: Matbaatü’l-Müsevî, h. 1371), 4/81.

<sup>490</sup> İsfahânî, *Nihâyetü’l-dirâye*, 3/44.

<sup>491</sup> Genâbâdî, *Usûlü’ş-Şîa*, 4/137; Milânî, *Tahkîku’l-usûl*, 5/209.

<sup>492</sup> Şîrâzî, *Tebyînü’l-usûl*, 2/43.

olarak belli bir süreç içerisinde açık bir tanıma ve içeriğe kavuştuğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde akla ilk işaret eden usûl âliminin Şeyh Müfid olduğu bilinmektedir.<sup>493</sup> Şeyh Müfid şer'î hükme ulaşmanın yollarını sayarken şöyle demektedir: “Şer'î ahkâmın; Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve İmamların sözleri olmak üzere üç kaynağı bulunmaktadır. Bu kaynaklardan hükme ulaşmanın ise akıl, dil ve rivâyetler olmak üzere üç yöntemi bulunmaktadır.”<sup>494</sup> Ancak bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Şeyh Müfid, akla hükmün bir kaynağı olarak değil, hükmü kaynağından elde etmenin bir yöntemi olarak itibar etmektedir. Aynı şekilde Ca'ferî usûlüne dair ilk kapsamlı usûl eserini kaleme alan Tûsî de ilmin mahiyeti ve kısımları bağlamında akıl delilinden bahsetmektedir. Fakat akli şer'î ahkâmın kaynakları arasında zikretmeyen Tusî'nin akıl delilinin itikadî meselelerde, a priori ilkelerde ve berâet-i asliyyenin sabit olmasında işlevsel gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>495</sup>

Akıl delilini şer'î deliller arasında açıkça ilk zikreden kişinin İbn İdrîs olduğu kabul edilmektedir.<sup>496</sup> İbn İdrîs, şer'î hükme ulaşmanın yollarını zikrederken Kur'an, sünnet ve icmâ ile hükme ulaşılmadığı zaman akıl deliline başvurulacağını ve bunun mezhepten muhakkık âlimlerin görüşü olduğunu ifade etmekle birlikte akıl delilinin içeriğine dair bir şey söylememektedir.<sup>497</sup> Ondan hemen sonra gelen Muhakkık Hillî, akıl delilini hem şer'î deliller arasında zikretmekte hem de *hitabın anlaşılmasına yönelik olan akıl delili ve kendi başına hükme delâlet eden akıl delili* şeklinde ikiye ayırarak içeriğine dair bir takım açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>498</sup> Aynı taksimi esas alan Şehîdü'l-Evvel ise onun dile getirdiği her bir kısmın içeriğini genişletmektedir.<sup>499</sup> Klasik dönemde akıl delilinin Kur'an, sünnet ve icmâın yanında bir delil olarak içerik kazanmadığını, akıl deliline bazı elfâz bahisleri ve usûl-i ameliyye karıştırıldığını ifade eden Muhammed Rızâ Muzaffer'e göre akıl delilinin tam bir tanım ve içeriğe

<sup>493</sup> Sadruddîn Fazlullah, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2002), 307.

<sup>494</sup> Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Ukberî, *et-Tezkire bi usûli'l-fikh*, thk. Mehdî Necef, (Kum: Matbaa-yı Mehir, 1413), 28.

<sup>495</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1/14.

<sup>496</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 475; Fazlullah, *et-Temhîd*, 309.

<sup>497</sup> Muhammed b. Ahmed b. İdrîs Hillî, *es-Serâiru'l-hâvî li tahrîri'l-fetâvâ*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 1/46.

<sup>498</sup> Necmüddîn Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, 1407), 1/31.

<sup>499</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Cemâlidîn el-Âmilî, *Zikrâ's-Şîa fî ahkâmi's-şerî'a*, Thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, (Kum: Matbaa-yı Sîtare, 1419), 1/52-53.

kavuşmaması durumu, Seyyid Muhsin A'recî ve öğrencisi Muhammed Takî İsfahânî'ye kadar sürmüştür. Bu iki âlimle birlikte akıl delili sınırlı bir düzeyde netleşmeye başlamıştır. Nitekim Usûliyye, kullandıkları akıl delilinin bir süre netlik ve kendisine has bir içerik kazanamamış olması nedeniyle Ahbâriyye tarafından tenkid edilmiştir.<sup>500</sup> Ahbârî ekolünün mutedil temsilcilerinden Yusûf Bahrânî usûlcüleri eleştiri mahiyetinde şöyle demektedir: “Akıl deliline gelince (Usûliyyeden) bir kısmı berâat-ı asliyye ve istishâb; bir kısmı yalnızca istishâb; diğer bir kısmı *lahnu'l-hitâb*, *fehva'l-hitâb* ve *delilü'l-hitâb*; bazıları ise *berâet'i asliyye*, *istishâb* ve iki hüküm arasındaki *mülâzemet* şeklinde açıklamaktadırlar.”<sup>501</sup>

Klasik dönemin ardından Ca'ferî usûl anlayışına hâkim olan Ensârî ekolünün öncüleri, daha önce belirtildiği üzere Usûliyyenin en güçlü temsilcileri olmaları hasebiyle akıl delilini kabul etmekte ve birçok konuyu temellendirmede kullanmaktadırlar. Buna rağmen onlar da akıl delilini müstakil bir başlık altında ele almamaktadırlar. Bunun yerine onu katı' bahsinin bir uzantısı olarak çoğunlukla *Kur'ân ve sünnet dışındaki yollarla elde edilen katı'ın hücciyeti* veya *aklî önermelerden elde edilen katı'ın hücciyeti* başlıkları altında onun hücciyetini reddeden Ahbâriyyeye cevap niteliğinde sınırlı bir şekilde ele almaktadırlar.<sup>502</sup> Öyle ki ekol öncüleri akıl delilini müstakil bir şekilde inceleme hususunda mirasçısı oldukları bir önceki nesilden daha geride durmaktadırlar.<sup>503</sup> Akıl delilinin incelenmesi hususundaki bu kusur, ekole ait usûl kitaplarında yaygın olarak bulunsa da ekol mensubu bazı âlimlerinin bu kusuru gidermeye çalıştıkları görülmektedir. Nitekim ekolün önemli temsilcilerinden sayılan Muhammed Rızâ Muzaffer, mezhebin usûl tarihi boyunca akıl delilini en geniş ve dakik bir şekilde inceleyen ve sistemleştiren usûl âlimi sayılmaktadır.<sup>504</sup> Onun sistemleştirdiği

<sup>500</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 477.

<sup>501</sup> Bahrânî, *el-Hadâik*, 1/40.

<sup>502</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/51: Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 270: Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/66: Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/25: Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/45: Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/55: Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/76.

<sup>503</sup> Ensârî ekolünden bir önceki neslin akıl deliline dair incelemeleri için bk. Kummî, *el-Kavânîn*, 3/8: İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/496: Muhsin b. Hasan el-A'recî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Hâdî Şeyh Taha, (Necef: Merkezü'l-Mrtazâ li İhyâi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2016), 2/403. Muhammed Hüseyin el-İsfahânî Hâirî, *el-Fusûlü'l-gareviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*, (Kum: Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1404), 316.

<sup>504</sup> Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 114; Zekî Abullah Ahmed Milâd, *el-Fikru ve'l-İctihâd: Dirâsât fî'l-fikri'l-islâmi 'ş-Şîi*, (Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 2016), 35.



akıl delilinin yine aynı ekole mensup sayılan Muhammed Bâkır Sadr tarafından derinleştirildiği görülmektedir.<sup>505</sup>

Akıl deliline dair yapılan tanımların da söz konusu delilin gelişim seyrine paralel gittiği görülmektedir. Çalışmamızda Ca'ferî usûlünde akıl delili müstakil olarak konu edinmediğinden yalnızca birkaç tanım üzerinden bu paralellik ortaya konulmaya çalışılacaktır. Örneğin yukarıda da aktarıldığı üzere akli şer'î deliller kapsamında değerlendirmeyen Şeyh Müfid, onu “*Kur'an'ın hücciyeti ve haberlerin delâletlerine götürülen yol*” olarak tanılamaktadır.<sup>506</sup> Akıl delilini şer'î deliller kapsamında değerlendirip eserinde ona önemli bir yer ayıran Mirzâ Kâsım Kummî “*şer'î hükme ulaştırılan aklî hüküm veya aklî hükümden şer'î hükme intikal etmek*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>507</sup> Akıl delilini en geniş şekilde ele alanlardan birisi olan İsfahânî ise “*sahîh-i nazar ile şer'î hükme ulaştırılan her aklî hüküm*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>508</sup>

Akıl delilinin mezhep usûlündeki mevcut konumu göz önünde bulundurulduğunda Şeyh Müfid'in yaptığı tanım akli müstakil bir delil olarak ele almadığından makbul bir tanım olarak kabul edilemez. Kummî ve İsfahânî'nin yaptıkları tanımlar da her ne kadar akli müstakil bir delil olarak ele alsalar da bütün Ca'ferî usûlünde ittifakla hüccet sayılmayan gayr-ı mu'teber zannî-aklî delilleri ve usûl-i amelîyyeyi dışta bırakmadıkları gerekçesiyle eleştirilmektedirler.<sup>509</sup> Neticede Muhammed Rızâ Muzaffer'in “*şer'î hüküm hususunda katı'a götürülen her aklî hüküm veya şer'î hüküm hakkında kat'î bilgiye ulaştırılan her aklî önerme*”<sup>510</sup> şeklinde yaptığı tanımın, yapılan diğer tanımlardan farklı olarak akıl delili kapsamına girmeyen bazı usûl-i amelîyyenin ve mu'teber olmadığı varsayılan zannî aklî delilleri dışta bırakması sebebiyle en sağlam tanım olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.<sup>511</sup>

---

<sup>505</sup> Muhammed Bâkır Sadr ve öğrencilerinin akıl delili hakkındaki incelemeleri için bk. Sadr, *Durûs fi ilmi'l-usûl*, 2/178; Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide*, 146; Hasan Abdüsettâr, *Buhûs fi ilmi'l-usûl: Mebâhisü'l-hüccet ve'l-usûli'l-ameliyye*, (Kum: Matbaa-yı Sitâre, 1423), 8/308; Şahrûdî, *Buhûs fi İlmî'l-Usûl*, 1/119.

<sup>506</sup> Ukberî, *et-Tezkire*, 28.

<sup>507</sup> Kummî, *el-Kavânîn*, 3/8.

<sup>508</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Rahîm el-İsfahânî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (İran: Matbaatü Hicr, 1286), 316.

<sup>509</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 314; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 476.

<sup>510</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 477.

<sup>511</sup> Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 186; Fazlullah, *et-Temhîd*, 314.

### 3.1.2. Akıl Delilinin Kısımları

Ekol âlimleri, şer'î hükme kaynaklık eden akıl delilini dayanağı itibariyle çeşitli kısımlara ayırmaktadırlar. Burada söz konusu kısımlarına yer vermeden önce konuyla ilişkili olması hasebiyle usûlcülerin, idrak edilen şey açısından aklın kısımlarına dair görüşlerini aktarmak faydalı olacaktır. Buna göre bazı usûlcüler, akli fonksiyonları açısından ikiye ayırmaktadırlar. Birincisi; bütünü parçadan büyük olduğu, iki zıddın bir arada bulunamayacağı veya inanç alanında bir tek yaratıcının olduğu şeklindeki amel ile bağlantısı olmaksızın bilinmesi gerekenleri idrak eden *nazarî akıl*, ikincisi ise adaletin iyi, zulmün kötü olduğu, emanetin sahibine teslim edilmesi veya ihanetin terk edilmesi gerektiği şeklindeki yapılması veya terk edilmesi gerekeni idrak eden *amelî akıldır*.<sup>512</sup> Nazarî akıl, mantıkta *nefsin, küllî eşyanın mahiyetini küllî cihetten algılayan kuvveti* şeklinde, amelî akıl ise *nefsin, bilinen veya sanılan bir gaye için hedeflenen cüzi 'yyâta doğru şevki harekete geçirmenin esas olan kuvveti* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>513</sup> Neticede hem usûcülerin tanımından hem de mantıktaki tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla nazarî aklın işlevi yalnızca idrak, amelî aklın işlevi ise eyleme yönelik hareketlendirme ve sevk etmektir. Her iki aklın fonksiyonlarına usûl açısından şöyle yaklaşılmaktadır: Nazarî aklın idrak ettikleri, şer'î hükmün istinbâtında kendi başına dayanak noktası olmayıp bu konuda mutlaka şer'î bir önermeyle desteklenmelidirler. Oysa amelî aklın idrak ettikleri, bir araya geldiklerinde şer'î bir önermeye ihtiyaç duymaksızın şer'î hükmün istinbâtında kendi başına dayanak noktası olabilmektedirler.<sup>514</sup> Bununla birlikte amelî akıl, her ne kadar şer'î hükme dayanak noktası olması konusunda şer'î bir önermeye ihtiyaç duymasa da ister yaratıcının fiili ile ilgili olsun, isterse kulun fiili ile ilgili olsun mutlaka nazarî akıldan destek almak durumundadır. Örneğin yalanın çirkin olduğuna hükmeden aklın, haram olduğuna da hükmetmesi için aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında bir mülâzemet olduğuna dair nazarî aklın hükmüne ihtiyaç duymaktadır. Yine amelî aklın âciz birini mükellef kılmanın çirkin olduğuna dair şer'î bir hükme varması için yaratıcıdan çirkin bir fiilin sadır olmayacağına dair nazarî aklın hükmüne dayanmak zorundadır. Sonuç itibariyle akıl delilinin şer'î hükme delâlet etmesi, nazarî akıl ile amelî aklın birleşiminden

<sup>512</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/84; Fazlullah, *et-Temhîd*, 306.

<sup>513</sup> Cihâmî, *Mevsûatu mustalahâtü'l-felsefe*, 492.

<sup>514</sup> Ceyyâşî, *el-Katî'*, 402.

hareketle gerçekleşmekteyse de <sup>515</sup> İmâmiyye usûlünde akıl delili denildiğinde çoğunlukla amelî akıl anlaşılmaktadır.<sup>516</sup> Bu esasa binaen özellikle ekol âlimleri akıl delilini iki kısma ayırmaktadırlar.

**1-Müstakillât-ı Akliyye:** Aklın şer‘î hükme ulaşma konusunda herhangi bir şer‘î önermeye ihtiyaç duymadığı durumdur. Başka bir deyişle *mütakillât-ı akliyye* iki önermesinin aklî olduğu mantikî kıyâs neticesinde ortaya çıkan hükmü ifade etmektedir. Örneğin *zulüm aklen kötüdür. Aklen kötü olan her şey şer‘an da kötüdür. O halde zulüm şer‘an kötüdür.*<sup>517</sup> şeklindeki kıyâsın küçük önermesi olan *zulüm aklen kötüdür* ve büyük önermesi olan *aklen kötü olan her şey şer‘an da kötüdür* salt aklî önermelerdir. Bu iki salt aklî önerme neticesinde ise herhangi bir şer‘î önermeye ihtiyaç duyulmaksızın *zulüm şer‘an kötüdür.* şeklindeki şer‘î hüküm ortaya çıkmaktadır. Burada müstakillât-ı akliyye ile sabit olmuş bir hükmün şer‘î yollarla da beyân edilmesi durumunda şer‘in getirdiği hükmün te’sîs için değil, aklın hükmünü teyit için geldiğine; aksi durumda aynı hükmün iki defa emredilmesi gibi abes bir durumun ortaya çıkacağına dair Ca‘ferî usûlcülerin görüşleri aktarılmaktadır.<sup>518</sup>

**2- Gayr-i Müstakillât-ı Akliyye:** Aklın şer‘î hükme ulaşma konusunda tek başına yeterli olmadığı, şer‘î bir beyâna ihtiyaç duyduğu durumdur. Başka bir ifadeyle *gayr-ı müstakillât-ı akliyye* hükmün her iki önermesinden birinin aklî diğerinin şer‘î olduğu mantikî kıyâs neticesinde çıkan hükmü ifade etmektedir. Örneğin *bu fiil şer‘an vaciptir. Şer‘an vacip olan her fiilin mukaddimesinin de şer‘an vacip olması aklen gereklidir. O halde bu fiilin mukaddimesi de şer‘an vaciptir.*<sup>519</sup> şeklindeki kıyâsın küçük önermesi olan *bu fiil şer‘an vaciptir.* şer‘î bir önerme, büyük önermesi olan *şer‘an vacip olan her fiilin mukaddimesinin de şer‘an vacip olması aklen gereklidir* ise aklî bir önermedir. Neticede küçük önermesi şer‘î, büyük önermesi aklî olan kıyâs neticesinde *bu fiilin mukaddimesi de şer‘an vaciptir.* hükmü ortaya çıkmaktadır.

Hem müstakillât-ı akliyyede hem de gayr-ı müstakillât-ı akliyyede usûl konusunu ilgilendiren şey, kıyâsın büyük önermesidir. Yine her iki kıyâs türünde de küçük

<sup>515</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi’l-usûl*, 1/120-121.

<sup>516</sup> Müderrisî, “Şia Fıkıhında Akıl ve Gelenek”, 403-415.

<sup>517</sup> Garâvî, *Masâdirü’l-istinbât*, 187.

<sup>518</sup> Atik, *Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 194.

<sup>519</sup> Garâvî, *Masâdirü’l-istinbât*, 188.

önerme ister aklî, isterse şer'î olsun, usûl ilminin dışında başka bir ilmin konusudur.<sup>520</sup> Zira her iki kıyâs çeşidinde aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemeti ifade eden büyük önerme, akıl delilinin de esasını teşkil etmektedir. Çünkü akıl delilinin şer'î hükümlerde hüccet olabilmesi için büyük önermede işaret edilen aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemetin bulunması gerekmektedir.<sup>521</sup>

Neticede Ca'fer Sübhânî, ister müstakillâtı-ı akliyye, isterse gayr-ı müstakillât-ı akliyye olsun akıl delilinin şer'î hükme kaynaklık etmesinin *aklın hüsün ve kubhu idrak kabiliyeti, aklın maslahat ve mefseleti idrak gücü ve mülâzemat-ı akliyye alanı* şeklinde üç başlık altında incelenebileceğini ifade etmektedir.<sup>522</sup> Bunlara bir de akıl delilinin esasını teşkil ettiği ifade edilen *aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet* konusunun eklenmesi gerekmektedir. Sonuç olarak akıl delilini toplam dört başlık altında incelemek mümkündür.

### 3.1.3. Hüsün-Kubuh Meselesi

Kelam ilminde birçok tartışmaya konu olan hüsün-kubuh meselesi fıkıh usûlü ilminde de önemli bir yer tutmaktadır.<sup>523</sup> Fıkıh usûlünde hükmün menşei bağlamında ele alınıp tartışılan<sup>524</sup> hüsün-kubuh konusu Ca'ferî fıkıh usûlünde de akıl delilinin en önemli konusu kabul edilmektedir.<sup>525</sup> Hüsün-kubuh usûlcüler arasında ikisi ittifak konusu, diğeri ihtilaf konusu olmak üzere şu üç anlamda kullanılmaktadır:

1- İnsanın tabiatına uygun olan ve aykırı olan şey anlamındaki hüsün-kubuh.

2-Kemallik ve noksanlık vasıfları anlamındaki hüsün-kubuh.

3-Mükâfat ve ceza gerektirip gerektirmemesi anlamındaki hüsün-kubuh.

İlk iki maddede, yani insan tabiatı ve kemal-noksan sıfatlarının akliliği konusunda İslam âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf daha çok üçüncü maddede, yani

<sup>520</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 221.

<sup>521</sup> Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 119.

<sup>522</sup> Sübhânî, *el-Vesît*, 2/21.

<sup>523</sup> Hüsün-kubuh meselesinin İslam düşüncesindeki konumu hakkında geniş bilgi için bk. Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73 vd.

<sup>524</sup> Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011), 1/138-139; Ali Bardakoğlu, *Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4. Sayı (Ağustos, 1990), 59.

<sup>525</sup> Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 189.

iyinin faili övgüyü ve mükâfatı, kötünün faili, zemmi ve cezayı hak eder anlamındaki hüsün-kubuh hakkında bulunmaktadır.<sup>526</sup> İmâmiyye, genel olarak tıpkı Mu‘tezile gibi adalet prensibi gereği fiillerdeki hüsün ve kubhun akli olduğuna inanmaktadır.<sup>527</sup> Yine İmâmiyye’den Usûliyye, mezhebin hüsün-kubuhu nazariyesine bağlı olarak aklın kendi başına helal-haram gibi şer‘î hükümlere ulaşabileceğini savunmaktadır.<sup>528</sup> Nitekim Usûliyye, tıpkı Mu‘tezile gibi idrak edilmesi açısından hüsün ve kubhu şu üç kısma ayırmaktadır:

- 1- Boğulacak birini kurtarmanın iyi olması ve yalanın kötü olması gibi aklın zarûriyeti gereği idrak edilen hüsün-kubuh.
- 2- Zarar verecek olsa dahi doğrunun iyi olması ve fayda sağlayacak olsa bile yalanın kötü olması gibi aklın nazarıyla idrak edilen hüsün-kubuh.
- 3- Namaz, oruç ve sâir ibadetlerin iyi olması gibi nas yoluyla idrak edilen hüsün-kubuh.<sup>529</sup>

Muhammed Takî Hakîm, Usûliyyenin hüsün-kubuh bağlamında akıl delilinin şer‘î hükme ulaşmasına dair genel yaklaşımını şöyle özetlemektedir: “Akıl, hüsün-kubuh bağlamında fer‘î meselelerin küllî hükümlerini idrak edebilir, ancak bazı sebeplerden dolayı cüz’iyyâtını ve tatbik alanını idrak edemez. Yine akıl, ibadetler gibi hüsün-kubuh ekseninde konulmayan küllî hükümleri de idrak edemez.”<sup>530</sup>

Ca‘ferî usûlcüler, yukarıda özetle dile getirilen hüsün-kubuh anlayışları çerçevesinde fıkıh ve usûlde işlevsel olan birçok ilke ortaya koymuşlardır. Mesela berâete temel teşkil eden *beyânsız teklîf kötüdür* ihtiyâtın dayanağı olan *teklîfin varlığına dair icmâlî ilmin bulunması halinde kulun zimmeti teklîfle meşgul olur. Bu durumda teklîften kaçmak kötüdür* kaideleri ile *emredilen bir şeyi yapmak, o şeyin kazasından ve iâdesinden kurtarır. Zira imtisalden sonra emrin varlığı kötüdür ve ehem olan, mühim olana tercih edilir. Bunun aksi kötüdür* şeklindeki fıkıh ve usûlde işlevsel olan bazı

<sup>526</sup> Sa’duddîn et-Teftezânî, *Şerhu’l-telvîh ala’t-Tevzîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013), 1/326; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/137; Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 227.

<sup>527</sup> Fazlullah, et-Temhîd, 319.

<sup>528</sup> İyâz b. Muhammed b. Abdullah b. Abdüllazîz eş-Şehrânî, *et-Tahsîn ve’t-takbîhü’l-akliyyân ve eseruhuma fî mesâilî usûli’l-fikh*, (Riyad: Dârü Künüzü İşbiliyye, 1429), 1/399.

<sup>529</sup> Aliyân, *Delîlü’l-akl*, 155.

<sup>530</sup> Hakîm, *el-Usûlü’l-âmme*, 286.

genel kaideler, onlar tarafından aklın hüsün ve kubhu idrak kabiliyeti çerçevesinde ortaya konulmuş ilkelere dir.<sup>531</sup>

### 3.1.4. Aklın Maslahat ve Mefsedeti İdrak Kabiliyeti

Ca'ferî usûlüne göre şer'î ahkâm ilâhî adalet ve hikmet gereği maslahat ve mefsedetlere tabi olup maslahat ve mefsedetle ilişkisi olmayan herhangi bir hükümden söz edilemez. O halde her vâcibin fiilinde ve her haramın terkinde bir maslahat ve her vâcibin terkinde ve her haramın fiilinde bir mefsedet bulunmaktadır. Bunun aksini söylemek kulların amaçsız bir şekilde mükellef kılındığını ileri sürmek anlamına gelir.<sup>532</sup> Yine Ca'ferî usûlüne göre hükümler maslahat ve mefsedetlere bağlı olarak konulmakla birlikte, hükmün gerekçesini teşkil eden maslahat ve mefsedetler bütünüyle naslarla tayin edilmekte olup onlara re'y ile ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple maslahat prensibi naslardan bağımsız olarak kendi başına şer'î hükmün temelini teşkil edemez.<sup>533</sup> Nitekim önceki bölümlerde de işaret edildiği üzere mesâlih-i mürsele hem Ahbâriyye hem de Usûliyye nazarında gayr-ı mu'teber dellillerden sayıldığından mezhebe ait usûl kitaplarında *maslahat prensibi* bütünüyle olmasa dahi büyük oranda ihmal edilmiştir.<sup>534</sup>

Akıl delilinin maslahat ve mefsedeti idrak etme kabiliyetine gelince mezhep âlimlerinin bu meseleye yaklaşımlarının da maslahat prensibine genel yaklaşımlarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Şöyle ki Ca'ferî usûlcüler, aklın cüz'iyâta maslahat ve mefsedeti idrak edebileceğini kabul etseler de<sup>535</sup> onun şer'î hükme temel teşkil edecek maslahat ve mefsedeti idrak etmesini olanaklı görmemekte idiler. Çünkü onlara göre maslahat ve mefsedeti idrak, kendi başına şer'î hükme kaynaklık etme yetkisi olmayan nazarî aklın konusudur.<sup>536</sup> Ayrıca onlara göre şer'î hükmün dayanağı olan maslahatlar, hiçbir şekilde bir kaidenin altında toplanmadığından aklın bunların hepsini hakkıyla idrak etmesi mümkün değildir. Bu nedenle aklın bir şeyde maslahat veya mefsedeti idrak etmesi, şer'î hükmün ona uygun gelmesini gerektirmez. Çünkü aklın idrak ettiği maslahatın bir mefsedetle iç içe olması ya da o maslahatın işlevselliğine dair bir engelin bulunması

<sup>531</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 87; Ergüven, *Kıyas ve Akıl*, 105-109.

<sup>532</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/67.

<sup>533</sup> Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 215.

<sup>534</sup> Devhî, *Mintikatü'l-ferâğ*, 350.

<sup>535</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/59.

<sup>536</sup> İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/349; Nâcî Tâlib Âli Fâkih Fakîh Âmilî, *Durûs fî ilmi'l-usûl: Şerhü Halkatü's-Sâliye*, (Beyrut: Dâru'l-Hüdâ, 1421), 2/328; Ensârî, *Fevâidü'l-usûl*, 1/62.

veya onu işlevsel kılacak bir gerekçenin olmaması ihtimali vardır. Zira şâri‘ akıl nazarında birbirinden ayrı olan birçok şeyi bir araya toplamış ve yine akıl nazarında bir arada olan birçok şeyi de birbirinden ayırmıştır.<sup>537</sup> Dolayısıyla hükümleri elde etmede maslahat ve mefsedet düşüncesine dayanmak, bizâtihi ona başvuranın nazarında olmasa bile gerçekte birçok hataya sebep olacaktır.<sup>538</sup> Nitekim İmam Sâdık’ın “Allah’ın dini akıllarla idrak edilemez”<sup>539</sup> sözü de buna işaret etmektedir. Usûliyyeye göre eğer Ahbâriyye aklın hükmünü bu anlamda inkâr ediyorlarsa, söyledikleri doğrudur.<sup>540</sup> Şu kadarı var ki Ca‘ferî usûlcüler, aklın idrak ettiği maslahat ve mefsedetın şer‘î hükme dayanak olmasını mutlak olarak inkâr etmemektedirler. Onlar bu hususta şöyle bir ayırma gitmekteydiler: Eğer maslahat veya mefsedetın varlığı bütün akıl sahiplerinin ittifak konusu ise bu durumda maslahatın veya mefsedetın şer‘î hükme dayanak olmasında bir sakınca ve engel bulunmamaktadır. Buna uyuşturuca maddelerindeki mefsedet örnek olarak verilebilir. Ancak idrak edilen maslahat ve mefsedet akıl sahiplerinin ittifak konusu değilse bu durumda şer‘î hükme dayanak olması mümkün görülmemektedir.<sup>541</sup>

### 3.1.5. Mülâzemât-ı Akliyye

Önceki bahislerde akıl delilinin *müstakillât-ı akliyye* ve *gayr-ı müstakillât-ı akliyye* şeklinde ikiye ayrıldığından bahsedilmişti. Büyük önermesi aklî ve ikinci önermesi şer‘î olan *gayr-ı müstakillât-ı akliyye*de iki önerme arasındaki ilişki tekvînî olduğundan bu ilişki *mülâzemât-ı akliyye* olarak isimlendirilmektedir. Şöyle ki bir şeyin vâcip olması ile onun mukaddimesinin de vâcip olması veya bir şeyin haram olması ile onun mukaddimesinin de haram olması arasındaki ilişkiyi idrak eden akıl, tıpkı iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu idrak etmiş gibidir. Öylese akıl, bir şeyin kendisi ile mukaddimesi arasındaki mülâzemeti idrak ettikten sonra mukaddimesinin o şeyin hükmünden başka bir hüküm alması düşünülemez.<sup>542</sup> Mülâzemât-ı akliyye bir hitâbda mülâzemat ve iki hitâbda mülâzemat olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

<sup>537</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/55; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/77; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 247; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/69.

<sup>538</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/62.

<sup>539</sup> Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclîsî, *Bihârü'l-envâr*, (Beirut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403), 2/303.

<sup>540</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/55; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/77; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 247.

<sup>541</sup> Sübhânî, *el-Vesît*, 2/26.

<sup>542</sup> İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/70; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/78.

Birinci kısım, mükaddime-i vâcip ve hurmet-i zıd, ikinci kısım ise emir ve nehyin icmasını içermektedir.<sup>543</sup> Usûliyyenin hüccet olarak kabul ettiği mülâzemât-ı akliyyeyi, Ahbârî ekolünün de kabul ettiği söylenmektedir.<sup>544</sup> Mülâzemeât-ı akliyenin geniş bir işlev alanı olup usûl kitaplarında onun hakkında geniş tartışmalar bulunmaktadır.<sup>545</sup> Mülâzemât-ı akliyyeden her birinin sonucunda şer‘î bir hükmün ortaya çıktığı en yaygın formları şöylece sıralanmaktadır:

- Bir şeyin vâcip olması ile mukaddimesinin de vâcip olması gibi iki vacip arasındaki mülâzemet.
- Bir şeyin haram olması ile mukaddimesinin de haram olması gibi iki haram arasındaki mülâzemet.
- Çatışma durumunda dar vakitli ibadetin vâcip, geniş vakitlisinin haram olması gibi bir şeyin vâcip olması ile zıddının haram olması arasındaki mülâzemet.
- Bir ibadetin yasaklanmış olması ile onun fâsit olması arasındaki mülâzemet.
- Bir muâmelenin yasaklanmış olması ile onun fâsit olması arasındaki mülâzemet.
- Bir şeyin şartının, sebebinin ve vasfının bulunup bulunmamasıyla o şeyin de bulunup bulunmaması arasındaki mülâzemet.<sup>546</sup>

Neticede mezhep usûlünde kabul edilen ve şer‘î hükümlere dair çıkarımlarda bulunulmak üzere çeşitli formları geliştirilen mülâzemât-ı akliyyenin, akıl delinin fikhî meselelere yansıyan önemli bir tarafı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>547</sup>

### **3.1.6. Şer‘î Hüküm ile Aklî Hüküm Arasındaki Mülâzemet**

Daha önce şer‘î hüküm ile aklî hüküm arasında varsayılan mülâzemetin akıl delilinde kıyâsın temeli olan büyük önermeyi oluşturduğu ifade edilmişti. Buna göre büyük önerme, şer‘î hüküm ile aklî hüküm arasındaki mülâzemeti ortaya koyan *yapılması*

<sup>543</sup> Atik, *Ca‘ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 158.

<sup>544</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 7/299; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/71.

<sup>545</sup> Konu hakkında geniş açıklamalar ve tartışmalar için bk. Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 249; Aliyân, *Delilü’l-akl*, 263; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Tarîku’l-vusûl ilâ mühimmâti ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Sâî Ferd, (Kum: Matbaa-yı Süleymânzâde, 1432), 2/43.

<sup>546</sup> Âmilî, *İrşâdü’l-ukûl*, 3/88; Sübhânî, *el-Vesît*, 2/23-24.

<sup>547</sup> Ergüven, *Kıyas ve Akıl*, 110-117.



aklen iyi olan her şeyin şer'an da yapılması iyidir veya yapılması aklen kötü olan her şeyin şer'an da yapılması kötüdür şeklindeki önermedir. İşte bu başlık altında meselenin esasını teşkil eden şu sorunun cevabı aranmaktadır: Bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmeden akıl, ulaştığı bu hüküm ile şârî'in hükmü arasındaki mülâzemetle de hükmetmekte midir? Başka bir deyişle aklın iyi gördüğü bir şey şârî' nazarında da matlup, kötü gördüğü bir şey de şârî' nazarında yasak mıdır? <sup>548</sup> Bu sorunun, adalet prensibini kabul eden Mu'tezile ve Şîa için anlam ifade ettiği, aklın hüsün-kubhu idrak kabiliyetini kabul etmeyen Eş'ariler için bir anlam ifade etmediği ileri sürülmektedir. Mu'tezile mezhebi ve İmâmiyye mezhebinden Usûliyye ekolü şer'î hüküm ile aklî hüküm arasında mülâzemetin bulunduğu inanmaktadırlar. Zira onlara göre şârî' aklın hükmettiği gibi hükmetmek durumundadır. Bu sebeple aklın iyi gördüğü ve övdüğü her şeyin faili şârî' tarafından mükâfatlandırmayı hak etmekte ve aklın kötü gördüğü ve zemmetti herşeyin faili de şârî' tarafından cezayı hak etmektedir. Bu hususta usûl ile furû' arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>549</sup> Usûliyyeden yalnızca *Sâhibü'l-Fusûl* olarak bilinen Muhammed Hüseyin İsfahânî, aklın hükmü ile şer'in hükmü arasında bir mülâzemet olmadığını, aklın hüsün-kubuh kabiliyeti olsa da onun bir şeyi iyi veya kötü görmesiyle şer'î hükmün ona uygun gelmesinin gerekmediğini söylemektedir.<sup>550</sup> Ahbâriyyeye gelince şeriatte akıl delilini kabul etmeyen bu eğilimin aklî hüküm ile şer'î hüküm arasında bir mülâzemet görmesi söz konusu olamaz. Nitekim sistematik Ahbâriyyenin kurucusu Esterâbâdî şöyle demektedir: "Bilinmelidir ki hükümlerin dayanağı bütünüyle şârî'ten nakil yoluyla alınmakta olup aklın kendi başına hükümlerin dayanaklarını bulması mümkün değildir."<sup>551</sup>

Muhammed Rızâ Muzaffer, Usûliyyenin aklın hükmü ile şer'in hükmü arasındaki mülâzemet hakkındaki yukarıda aktarılan genel yaklaşımını özetler nitelikte şöyle demektedir:

"Aklî hüküm ile şer'î hüküm arasında mülâzemet bulunduğu dair görüş doğru olan görüştür. Zira akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmettiğinde, başka bir ifadeyle akıl sahipleri bir şeyin düzeni sağlayarak hayatı koruyacağı gerekçesiyle

<sup>548</sup> Arsân Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 193.

<sup>549</sup> Fazlullah, et-Temhîd, 341: Aliyân, *Delîlü'l-akl*, 197.

<sup>550</sup> Hâirî, *el-Fusûlü'l-gareviyye*, 337.

<sup>551</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 330.

iyi olduğuna veya bir şeyin düzeni bozup hayatı çıkmaza sokacağı gerekçesiyle kötü olduğuna hükmettiklerinde ve bu hüküm onların ortak görüşü olduğunda şâri‘ de bu şekilde hükmetmek zorundadır. Çünkü şâri‘ akıl sahiplerinden biri, hatta onların önderidir. Dolayısıyla şâri‘ akıl sahibi, hatta akılı yaratan olduğundan akıl sahiplerinin hükmüyle hükmetmelidir. Aksi durumda akıl sahiplerinden ayrılmış olur ki bu da düşünülemez. Ayrıca bu hakikat sebebiyle ‘Allah’a, Peygambere ve sizden olan yöneticilerinize itaat edin.’<sup>552</sup> ayetinde geçtiği üzere aklın hükmettiği bir alanda gelen şer‘î bir hüküm ibtidâen konulmuş bir hüküm değil, aklın hükmüne işaret eden teyit amaçlı bir hüküm durumunda olur.’<sup>553</sup>

### 3.2. Mu‘teber Zanlar/Edille-i İctihâdiyye

Ekol, zan ile amelde asıl olanın haram olduğunu, ancak hüccet olduğuna dair katı‘ bulunan bazı özel zanların bundan istisna edildiğini ispat etmeye çalışarak kendisiyle teklîfin vâki‘ olduğunu varsaydıkları delilleri incelemektedirler. Nitekim Ensârî, zan ile teklîfin imkânı ve vukû‘u hakkındaki tartışmaları bitirdikten sonra “şimdi sıra, zan ile amelin haram olduğuna dair genel kuraldan istisna edilen veya istisna edildiği varsayılan emârelerin açıklanmasına gelmiştir” diyerek sırasıyla Kitabın zevâhiri, kavli-lugavî, icmâ-ı menkûl, şöhret-i fetavâiyye ve haber-i vâhidi ele almaktadır.<sup>554</sup> Onu bu konuda ekolün diğer öncüleri ve önemli temsilcileri de takip etmektedirler.<sup>555</sup> Fakat çalışmamızda yine ekolün önemli temsilcilerinden Muhammed Bâkır Sadr’ın aşağıda zikredilecek güçlü gerekçesi göz önünde bulundurularak tıpkı onun ve diğer bazı ekol mensuplarının yaptıkları gibi<sup>556</sup> öncelikle sîret delilinin ele alınacaktır.

#### 3.2.1. Sîret

Sîret, Ca’ferî fıkıh usûlünde insanların, bir şeyi yapmak veya terk etmek üzere sürekli olarak yaptıkları davranışlarını ve tutumlarını ifade etmektedir. Burada sîret sahipleri, Müslümanları da kapsayan her millet ve inançtan bütün insanlar olabileceği gibi

<sup>552</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>553</sup> Muzaffer, *Usûlü’l-fıkh*, 245.

<sup>554</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/135. Bu delillerin en önemlilerinin Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid olduğu, zira şer‘î hükümlerin büyük çoğunluğunun bu iki delile dayandığı kabul edilmektedir. Hûî, *Ecedü’t-takrîrât*, 3/154.

<sup>555</sup> Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 281; Hûî, *Ecedü’t-takrîrât*, 3/153; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü’l-usûl*, 3/133; Irâkî, *Makâlâtü’l-usûl*, 2/59; Behsûdî, *Misbâhu’l-usûl*, 2/117; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi’l-usûl*, 3/127; Hakîm, *Müntekâ*, 4/207; Rûhânî, *Zübdetü’l-usûl*, 4/160; Haydarî, *Usûlü’l-istinbât*, 162.

<sup>556</sup> Sîret delilini edille-i icthâdiyyenin başında ele alan ekol âlimleri için bk. Şâhrûdî, *Buhûs fî İlmi’l-usûl*, 1/233; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/49; Şîrâzî, *Beyânü’l-usûl*, 1/212.

yalnızca Müslümanlar ya da Müslümanlardan Şîa gibi belli bir topluluk da olabilmektedir.<sup>557</sup> Bu kavram yerine *örf*, *âdet* ve *bina-yi ukalâ* ifadeleri de kullanılmaktadır.<sup>558</sup> Aynı şekilde *bina-yi örf-i âm*<sup>559</sup> ve *tarîk-i ukalâ*<sup>560</sup> kavramları da kullanılmaktadır. Özellikle bina-yi ukalâ kavramı, ekol mensuplarının gerek zan ile ameli gerekse de bazı ictihâdî delilleri ve usûl-i ameliyyeyi temellendirme adına sıkça kullandıkları bir kavramdır. Nitekim Muhammed Rızâ Muzaffer, müteahhirîn dönemi ulemanın daha çok bu kavramı kullanmayı tercih ettiklerini söylemektedir.<sup>561</sup> Farklı isimlerle ifade edilen sîret delilinin ilk usûl eserlerinden itibaren usûlün farklı konularını temellendirmede kullanıldığı gözlemlenmektedir.<sup>562</sup> Fakat sîreti müstakil bir delil şeklinde ilk defa ele alan kişinin Ensârî ekolünün temsilcilerinden Muhammed Rızâ Muzaffer olduğu görülmektedir.<sup>563</sup> Durum böyle olmakla birlikte Muhammed Bâkır Sadr, sîret konusunu daha dakik ve detaylı bir şekilde hüccetler/emâreler bahsinin başında müstakil bir şekilde işlemektedir. Onun sîreti diğer delillerin başında ele almasındaki gerekçesi ise özetle şu şekildedir: Deliller bahsinin en önemlisi Kitab'ın zevâhiri ve haber-i vâhidtir. Çünkü fıkıh meselelerinin büyük bir kısmı bu iki delil etrafında şekillenmektedir. Bu ikisinin hücciyetinin de en sağlam dayanağı sîrettir. Bu sebeple onun deliller bahsinin başında zikredilmesi, Kitab'ın zevâhiri, haber-i vâhid ve daha başka emârelerin hücciyetinin dayanağı olan sîretin kendisini açıklığa kavuşmuş olur. Ayrıca sîretin hücciyeti, bazı emârelerin temellendirilmesi gibi usûl meseleleriyle sınırlı değildir. Aksine onun hücciyeti fıkhıta muâmelât konuları başta olmak üzere akıl sahiplerine bırakılan alanlarda da yaygındır. Bunun yanı sıra yeni meseleleri çözme hususunda bilinen istinbât yöntemlerinin yetersiz kaldığı durumlarda sîretin rolü gittikçe

---

<sup>557</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 513.

<sup>558</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/286.

<sup>559</sup> Muhammed Hasan el-Mürtedâvî en-Nekrûdî, *Cevâhiru'l-usûl*, (Tahran: Müessesese-yi Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, ş. 1376 ), 4/551.

<sup>560</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/345.

<sup>561</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 513.

<sup>562</sup> Ukberî, *et-Tezkire*, 29; Tûsî, *el-Udde*, 1/279; Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 77; Tûnî, *el-Vâfiye*, 70; Behbehânî, *er-Resâil*, 246; Muhammed Mehdî Nirâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, thk. Komisyon, (Kum: Müessesese-i Bostân-ı Kitâb, 1430), 1/237.

<sup>563</sup> Seyyid Alî Abbâs Müsevî, “es-Sîretü: beyne't-te'sîsi'l-usûlî ve'l-mümâreseti'l-fikhiyye”, *Mecelletü Fıkhı Ehl-i Beyt Arâbî*, 39/129, (1426), 130; Muhammed Rıza Muzaffer, sîret delilini ilmi havzalarda ders kitabı olarak okutulmak üzere hazırladığı fıkıh usûlü kitabında işlemiştir. bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 513.

artmaktadır.<sup>564</sup> Neticede erken dönemden itibaren usûlde farklı kavramlarla ifade edilmekle birlikte çeşitli usûl meselelerini temellendirmek üzere kullanılan sîret delili Muhammed Bâkır Sadr ile zengin bir muhtevaya kavuşmuştur.

Yukarıda yer verilen sîret tanımında sîret sahiplerinin, Müslümanları da kapsayan her millet ve inançtan bütün insanlar olabileceği gibi yalnızca Müslümanların da olabileceğine işaret edilmektedir. Buna göre sîret, *sîret-i ukalâiyye* ve *sîret-i müteşarri'a* diye iki kısma ayrılmaktadır.

### 3.2.1.1. *Sîret-i Ukalâiyye*

*Sîret-i ukalâiyye*, belli bir inanç kitlesi veya grupla sınırlı olmaksızın akıl sahiplerinin herhangi bir meselede izledikleri yolu ifade etmektedir. Öyle ki bu yolun dışına çıkan herhangi biri akıl çerçevesinin dışına da çıkmış kabul edilmektedir.<sup>565</sup> Tanımda her ne kadar akıl sahiplerinin pratikteki davranışlarına vurgu yapılırsa da sîret, yalnızca akıl sahiplerinin pratik davranışlarını değil, akla dayanan kabullerini de kapsamaktadır.<sup>566</sup> Sîret-i ukalânın şu üç alanda işlevsel olduğu söylenmektedir:

**1- Muâmelat alanında:** Alınacak malın sağlam olmasını ve alışverişte taraflardan birini zarara uğratacak bir durumun olmamasını beklemek gibi akıl sahiplerinin muâmelât alanında işlerine yön veren davranış ve adetleri olduğu bilinmektedir.

**2- Ast-üst ilişkisinde:** Cehalet durumunda mükellefin emre muhalefetinin mazur görülmesi gibi akıl sahiplerinin ast-üst ilişkisinde davranışlarına yön veren adet ve kalıpları bulunmaktadır.

**3- Tekvînî amaçlarda:** İnsanların hastalanınca doktora gitmek veya cahilin âlime başvurması gibi tekvînî amaçlarda bilirkışı ve uzman şahıslara başvurma hususunda belli adetleri bulunmaktadır.<sup>567</sup>

<sup>564</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/233; Hasan Abdüssâtir, *Buhûs fî ilmi'l-usûl; Buhûs fî ilmi'l-usûl; mebâhisu'l-hücece ve'l-usûli'l-ameliyye*, (Kum: Matbaa-yı Sitâre, 1423), 9/192; Hâirî, *Mebâhisu'l-usûl* 2, 2/86. Sîret hakkındaki benzer mülahazalar için bk. Komisyon, *el-Fâik fî'l-usûl*, (Kum: Merkez-i Müdiriyyet-i Havzahâ-yı İlmiyye, 2019), 9-10; Ceyyâşî, *ez-Zann*, 197; Mûsevî, “es-Sîretü: Beyne't-te'sîsi'l-usûli ve'l-mümâreseti'l-fikhiyye”, 143.

<sup>565</sup> Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûli*, 2/180; Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide*, 176; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh*, 191.

<sup>566</sup> Abdüssâtir, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 9/193; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/49.

<sup>567</sup> Ceyyâşî, *ez-Zann*, 205.

Sîret-i ukalâiyye, fıkıh ve usûldeki işlevselliği bakımından da şu üç kısma ayrılmaktadır:

**1- Herhangi bir hüküm vazı' etmeden, yalnızca şer'î hükmü açıklayıcı/düzenleyici veya keşfedici/ispatlayıcı olan sîret-i ukalâiyye:** Bu sîret çeşidi, belli bir delilin küllî bir mevzû üzerine tertip ettiği hükmün mevzû'unu açıklamakta veya ispat etmektedir. Buna göre hüküm sîret ile sabit olmuş olmamakta o yalnızca sabit olmuş bir hükmün mevzû'unu açıklamakta veya ispat etmektedir. Yalnızca şer'î hükmün mevzû'unu açıklayıcı veya ispat edici nitelikteki sîret iki yönlüdür. Birinci yönüyle o, hükmün mevzû'unu açıklamaktadır. Örneğin Şâri' eşin nafakasını vâcip kılmıştır. Nafakanın niteliğini ve miktarını ise ma'rûf şeklinde tayin etmiştir. Ma'rûfun ne olduğu hususunda ise sîret-i ukalâiyye devreye girmekte ve onu değişen şartlara göre belirlemektedir. Görüldüğü üzere burada hüküm akıl sahipleri tarafından konulmamış veya hüküm ortaya konulurken bina-yi ukalâ ile istidlal yapılmamıştır. Aksine şer'î hüküm, ilgili delil ile sabit olmuştur. Sîreti ukalâiyye sadece vâcibin mevzû'unun nasıl anlaşılması gerektiği hususunda işlev görmüştür. İkinci yönüyle ise sîret sadece hükmün mevzû'unu ispat etmektedir. Örneğin Müslümanların sözleşmelerine ve şartlarına sadık kalması gerektiğine dair bir delil bulunmaktadır. Buna göre alışveriş yapanlar sözleşmelerini yaparken bazen belli şartları belirlemekte bazen de malın ve ücretin selameti veya herhangi bir usulsüzlüğün yokluğu gibi akıl sahipleri tarafından kabul edilen şartları belirleme ihtiyacı duymamaktadırlar. Burada hiçbir akıl sahibinin malın ve ücretin selametinin olmaması ve usûlsüzlüğe razı olmayacağına dair sîret bu şartların zimnen bulunduğunu keşfetmektedir. O halde sîret burada sadece ilgili bir delili ile sabit olmuş hükmün mevzû'unu keşfeden konumda bulunmaktadır. Neticede hem açıklayıcı hem de ispat edici yönleriyle de bu sîretin hücciyetine dair bir delil aranmaz. Çünkü bu sîret çeşidi şer'î hükmü hakiki anlamda açıklamakta veya keşfetmektedir. Ayrıca ona dayanılmak istendiğinde masûmlar döneminde var olup olmadığına da bakılmaz. Söz konusu sîretin hükmün ispat edilmek istendiği dönemde bulunması yeterli görülmektedir.<sup>568</sup>

**2- Delilin zâhirini açıklayan/belirleyen sîret-i ukalâiyye:** Bu sîret çeşidi kapsamına nassın anlaşılmasında etkili olan örf ve toplumsal kabuller girmektedir. Şöyle ki

---

<sup>568</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/234-235; Abdüssâtir, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 9/194-195.

toplumsal ve aklî ön kabuller, lafzın zâhirinin ortaya çıkmasında pay sahibidirler. Bu sebeple bu ön kabuller, lafızla bağlantılı olarak onun anlamını genişleten veya daraltan hatta bazen başka bir manayı tayin eden aklî karîneler olarak kabul edilmektedirler. Örneğin fakihler, muhayyerliğin olduğu bir alışverişte alıcı üç gün içinde semeni getirirse satış gerçekleşmiş olur, aksi durumda alışveriş ortadan kalkar gibi bir hükme vardıklarında; her ne kadar bu hüküm, satışın bozulduğu anlamına gelse de onların sözü örfî kabullere hamledilir ve onların *aralarında bir satış kalmamıştır* sözü satışın bozulduğu anlamında değil, satışın bağlayıcılığının kalmadığı anlamında kabul edilir. Böylece sîret delilin delâletini belirleyici konumda olmuş olmaktadır. Şu kadarı var ki burada nassın zâhiri söz konusu olduğundan önceki sîret çeşidinden farklı olarak bu sîretin imamların asrında var olduğunun ispatlanması gerekmektedir.<sup>569</sup> Ayrıca bir önceki sîret çeşidi, şer'î hükmün mevzû'unu belirlerken, bu çeşidi mevzûyu belirleme noktasında onunla müşterek olmakla birlikte delilin zâhiriyle de ilgili olduğundan fıkıh konusu kabul edilen birinci sîret çeşidine mukabil bu sîret çeşidi usûl kapsamında addedilmektedir.<sup>570</sup>

**3- Şer'î hükmü vaz' eden sîret-i ukalâiyye/sîret-i ukalâiyye-i müteşerri'a:** Bu sîret çeşidi, şer'î hüküm ortaya koymada büyük önermeye delil olarak getirilmektedir. Örneğin *kim mübah bir menkûl mala haiz olursa ona sahip olur* önermesine veya *teslimden önce mebî' telef olursa satış bozulur* önermesine sîret-i aklaniyyenin delil getirilmesi bu kabildendir. Burada şer'î hüküm ortaya koymada büyük önerme bizatihi sîret ile ibtidâen ortaya konulmaktadır. Bu sîret çeşidi ile istidlâl bazen fıkhîta *kâide-i yed* veya *dâman* gibi şer'î küllî vâki'î hüküm için yapılmakta bazen de usûlde Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid gibi şer'î zâhirî hüküm için yapılmaktadır. Fakat sîret-i ukalâiyye-i müteşerri'a denilen bu sîret çeşidinin hüccet olabilmesi için bir önceki sîret çeşitlerinde olduğu gibi kaide düzeyinde olması yeterli olmaz. Aksine bu sîretin hüccet olabilmesi için şer'an dikkate alınmış olması gerekmektedir. Çünkü şer'î hükmü salt bina-yi ukalâ üzerine bina etmek caiz değildir.<sup>571</sup> Şer'an dikkate alındığı ise ancak masûmlar döneminde masûmun ona ispat veya nefiy olabilecek şekide benzer bir yol

<sup>569</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/235; Abdüssâtir, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 9/197.

<sup>570</sup> Ceyyâşî, *ez-Zann*, 206.

<sup>571</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/236; Abdüssâtir, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 9/199-200.

izlediğini, yani bu konuda masûmun akıl sahiplerine müşareket ettiğini ispat etmek, nas veya takrîr düzeyinde onu onaylamış olduğunu keşfetmekle olmaktadır.<sup>572</sup>

### 3.2.1.2. *Sîret-i Müteşerri‘a*

Sîret- müteşerri‘a, bir bütün olarak Müslümanların veya Müslümanlardan İmâmiyye mezhebi müntesipleri gibi yalnızca belli bir mezhebe bağlı olanların dindar olmaları hasebiyle bir şeyi yapmak veya terk etme noktasındaki davranış ve tavırlarını ifade etmektedir.<sup>573</sup> Sîret-i müteşerri‘a, imamlar döneminde carî olduğu bilinen ve imamlar döneminde cari olduğu bilinmeyen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İmamlar döneminde cari olduğu bilinen sîret-i müteşerri‘anın kesin bir şekilde hüccet olduğu kabul edilmektedir.<sup>574</sup> Sîret-i müteşerri‘aya yaptığı tanımında teşrî‘ asrı kaydını koyan Muhammed Bâkır Sadr’a göre teşrî‘ asrında bir tek kişinin dahi izlediği yol, şer‘î beyânın bu yolu onayladığına dair nâkıs bir karînedir. Çünkü bu yolun şer‘î beyâna dayanıyor olma ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimal söz konusu yolu izleyenlerin sayısı artıkça daha güçlü bir hal almaktadır. Yolun bütün dindarlar tarafından izlendiği bilindiğinde ise şer‘î beyâna dayandığına dair bir kesinlik doğmaktadır. Zira hata, gaflet ve gevşekliğin bir veya iki kişide görülmesi imkân dahilinde olsa da bunların teşrî‘ asrında bütün dindarlarda görülmesi ihtimali bulunmamaktadır. Bu sebeple bu sîret tıpkı icmâ ve şöhrat gibi istikrâî bir delil olarak şer‘î beyânın varlığına dair bir kesinlik oluşturmaktadır.<sup>575</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, bu sîretin bir tür icmâ olduğunu, hatta amelî olduğundan icmânın en yüksek mertebesini temsil ettiğini ifade etmektedir.<sup>576</sup> İmamlar döneminde carî olduğu bilinmeyen sîret-i müteşerri‘aya gelince genelde hüccet olarak kabul edilmemektedir.<sup>577</sup> Nitekim Ensârî, insanların bu tür sîretinin çoğunlukla gevşekliğe ve dine karşı lakayit kalmaya dayandığını, dolayısıyla ona güvenilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>578</sup>

<sup>572</sup> Hakîm, *el-Usûlü‘l-âimme*, 192; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/52; Ceyyâşi, *ez-Zann*, 210; Şahrûdî, *Buhûs fi ilmi‘l-usûl*, 1/237; Abdüssâtir, *Buhûs fi ilmi‘l-usûl*, 9/202.

<sup>573</sup> Sankûr, *el-Mu‘cemü‘l-usûlî*, 2/185; Komisyon, *el-Fâik fi‘l-usûl*, 129;

<sup>574</sup> Muzaffer, *Usûlü‘l-fikh*, 515; Hakîm, *el-Usûlü‘l-âimme*, 193; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/55-56.

<sup>575</sup> Sadr, *el-Meâlimü‘l-cedîde*, 175.

<sup>576</sup> Muzaffer, *Usûlü‘l-fikh*, 515.

<sup>577</sup> Muzaffer, *Usûlü‘l-fikh*, 515; Hakîm, *el-Usûlü‘l-âimme*, 193; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/56.

<sup>578</sup> Ensârî, *Kitâbü‘l-Mekâsib*, Thk. Muhammed Kalânter, (Beyrut: Müessesetü‘n-Nûr, 1990) 6/113.

Sîret-i ukalâiyye ve sîret-i müteşerri‘a hakkındaki bilgilerden hareketle her ikisi arasında şu farklar olduğu söylenmektedir:

1- Sîret-i müteşerri‘a ile istidlâlde bulunulabilmesi için onun masûmlar/imamlar döneminde müteşerri‘a tarafından istikrarlı bir şekilde uygulandığı bilinmelidir. Buna mukabil sîret-i ukalâiyye ile istidlâlde bulunulabilmesi için onun imamların reddetmeyeceği bir sîret olduğunu kestirmek veya imamların onu reddetmeyeceğine dair bir çıkarımda bulunmak yeterli görülmektedir.

2- Sîret-i müteşerri‘a, gereken şartları kendisinde barındırdığında şâri‘in ondan yüz çevirmiş olma ihtimal olamaz. Çünkü bu sîret tıpkı ma‘lûlün illetiyle keşfedilmesi gibi şer‘î beyânı keşfetmektedir. Neticede şer‘î beyânı doğurduğu için ondan yüz çevirilmiş olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Buna mukabil sîret-i ukalâiyye aklî bir kaziyeye olduğundan kendisinden yüz çevirilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.<sup>579</sup>

Sîret delilinin bir bütün olarak özellikle muamelâtta çok yaygın olarak kullanıldığına ve modern dönemde de daha işlevsel bir hale geldiğine dair açıklamalara yukarıda yer verilmişti. Ayrıca sîret delilinin fıkha bir genişlik katacağı ve örf-adet yerine ikame edilmiş olabileceği yorumları da yapılmıştır.<sup>580</sup> Fakat daha önce geçtiği üzere sîret-i ukalâiyye-i müteşerri‘anın dolaylı da olsa imamların onayına dayandırılması zorunlu görülmektedir. Sîret-i müteşerri‘anın ise mutlaka imamlar ve ashâbı tarafından icra edildiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca ister sîret-i ukalâiyye cinsinden, isterse de sîret-i müteşerri‘a cinsinden olsun, imamlar döneminden sonra ortaya çıkan ve adına *sîret-i müstahdese* denilen sîrete ise asla itibar edilmeyeceği söylenmektedir.<sup>581</sup> Buna göre sîret delili herhalükarda imamların amel ve onayıyla sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla mevcut delillerden farklı olarak fıkha nasıl bir genişlik katacağı ve kapsamının ne kadar genişletilebileceği izaha muhtaçtır. Bunun yanında her ne kadar Muhammed Rızâ Muzaffer, sîreti müstakil bir başlık altında incelemiş olsa da yukarıda onun sîret-i müteşerri‘ayı icmânın bir çeşidi olarak saydığı belirtilmişti. Hatta sîretin yaygın olarak icmânın bir çeşidine dahil edilmesine yönelik görüşün Ensârî‘ye ait

<sup>579</sup> Şahrûdî, *Buhûs fi‘l-‘usûl*, 1/247; Ceyyâşî, *ez-Zann*, 227-228.

<sup>580</sup> Atik, *Ca‘ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*, 158.

<sup>581</sup> Hâşimî, *Hulâsatu‘l-‘usûl*, 2/217; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/54-56; Komisyon, *el-Fâik fi‘l-‘usûl*, 134.



olduğu söylenmektedir.<sup>582</sup> Yine Ca'fer Sübhânî'ye göre bina-yi ukalâ fıkıhta yaygın olarak kullanılsa da asla şer'î küllî hükme kaynaklık etme niteliğine sahip değildir. Bu sebeple her ne kadar masûmun uygulama ve takrîrlerini keşfetme aracı olmasından dolayı bir usûl meselesi şeklinde ele alınabilse de müstakil bir delilden ziyade sünnetin bir kısmı kapsamında değerlendirilmelidir.<sup>583</sup> Bu açıklamaların yanısıra masûm imamların eşlik ettiği sîret-i miteşarri'anın fıkıhta herhangi bir varlığının olmadığı, hatta tamamen varsayıma dayandığı yorumları da yapılmıştır.<sup>584</sup>

Neticede ekol âlimlerinin açıklamalarından sîret-i aklâniyye *doğal hukuk*, sîret-i müreşerri'a da modern dönemde dile getirilen *yaşayan sünnet* anlayışıyla benzerlikler taşısa da sîret delili bir bütün olarak mezhebin genel delil anlayışı çerçevesinde bir şekilde imamların onayına bağlanmıştır. Bu sebeple söz konusu delilin, mezhebin sünnet veya icmâ nazariyelerinin bir uzantısı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte klasik döneme nazaran sîret delilinin Ensârî ekolünün delil anlayışında; önemli bazı usûl meselelerin temellendirilmesinde ve muamelat başta olmak üzere fer'î meselelerde dikkate değer bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>585</sup>

### 3.2.2. *Kitab*

Kitabın şer'î hükümlerin birinci kaynağı olduğu, hatta onun dışındaki bütün hüküm kaynaklarının ona dayanmak zorunda olduğu hususunda Müslümanlar ittifak halindedirler. Bu konuda Ca'ferî mezhebi içinde Usûliyye ile Ahbâriyye arasında da bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu temel kabulle birlikte Kitapta tahrîfin gerçekleşip gerçekleşmediği ve Kitabın zevâhiri ile amel edilip edilemeyeceği; başka bir deyişle masûm imamlardan bağımsız bir şekilde Kitaptan doğrudan hüküm istinbâtının mümkün olup olmadığı konusunda Ahbâriyye ile Usûliyye arasında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>586</sup> Ahbâriyye çeşitli rivâyetlerden yola çıkarak Kitapta tahrîf bulunduğunun yanı sıra masûm imamlardan bağımsız olarak Kitabın zevâhiri ile amel

<sup>582</sup> Müsevî, *es-Sîretü*: "Beyne't-te'sisi'l-usûlî ve'l-mümâreseti'l-fikhiyye", 136.

<sup>583</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/292-293.

<sup>584</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/56.

<sup>585</sup> Sîretin usûl ve furû'taki işlevine dair örnekler için bk. Müsevî, "es-Sîretü: Beyne't-te'sisi'l-usûlî ve'l-mümâreseti'l-fikhiyye", 137 vd.; Milâd, *el-Fikru ve'l-ictihâd*, 45-47.

<sup>586</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 105; Şîrâzî, *Tarîku'l-vusûl*, 1/40-41; Yûsuf Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-mültekatâtü'l-yûsufiyye*, (Beyrut: Dâru Mustafâ li İhyâi't-Turâs, 1428), 2/339; Muhammed el-Müsevî, *Menhecü'l-fikhi'l-islâmî fi'l-mesâili'l-müstahdese*, (Kum: Müessese-i Bustan-ı Kitâb, 1430), 36; Kâtib, *Sünnilik-Şülik*, 65.

etmenin mümkün olmadığını ileri sürerken, genel olarak Usûliyye, Kitabta herhangi bir tahrîfin söz konusu olmadığını veya en azından elimizdeki mushafın lafızlarında bir değişiklik yapılmadığını ve Kitabın zevâhîrinin kendi başına hüccet olduğunu savunmaktadır.<sup>587</sup>

Esasında Ahbâriyyenin şaz kabul edilen görüşü sayılmazsa Kitabın sened açısından kat'î olduğu Müslümanlar tarafından kesin olarak kabul edilse de onun lafızlarının manaya delâleti bakımından farklılık arz ettiği bilinen bir husustur. Buna bağlı olarak usûlcüler Kitabın lafızlarını delâletleri bakımından çeşitli gruplara ayırmaktadırlar.<sup>588</sup> Ca'fer'i usûlcüler Kitabın lafızlarını manaya delâleti bakımından önce, manası kapalılık ve karışıklığa mahal vermeyecek şekilde açık olan *muhkem* ve kapalılık ve karışıklığa neden olacak şekilde birbirlerine benzeyen ve birden çok manaya delâlet eden *müteşabih* şeklinde ikiye ayırmakta, sonra da muhkem lafzı başka bir mana ihtimaline yer vermeyecek şekilde manasına delâleti kat'î olan *nas* ve zayıf da olsa başka bir manaya ihtimal verecek şekilde manasına delâleti zannî olan *zâhir* şeklinde ikiye ayırmaktadırlar. Manasına delâleti kat'î olması nedeniyle kesin olarak hüccet kabul edilen nassın karşısında Kitabın lafızlarının çoğunu oluşturan zâhîrin hüccet olup olmadığı, daha açık bir ifadeyle bu lafızların masûm imamlara ihtiyaç duyulmadan istinbât ameliyesinde kullanılıp kullanılmayacağı konusu, Ca'ferî usûlünde Ahbâriyye ile Usûliyye arasında Kitabın hücciyeti hakkındaki tartışmaların temelini oluşturmaktadır.<sup>589</sup>

Ensârî ekolü, Usûliyyenin en güçlü temsilcisi olarak hem Kitabın tahrîfi ve masûm imamlardan bağımsız olarak Kitaptan hüküm çıkarmanın imkânı konularındaki Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasını hem de kendilerinden önceki bazı usûlî âlimlerin Kitabın zevâhîrine yönelik farklı yaklaşımlarını Zevâhir başlığı altında incelemektedir. Dolayısıyla ekol mensupları tarafından yazılan fıkıh usûlü kitaplarında Kitâbın zevâhiri bahsi, bir hüküm kaynağı olarak Kitap hakkındaki önemli bazı ontolojik ve epistemolojik tartışmaları içermektedir.

<sup>587</sup> Karaman, "Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", 331; Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 53-64.

<sup>588</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 409;

<sup>589</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 110; Şîrâzî, *Tarîku'l-vusûl*, 1/40-41; Füzalî, *Durûs fî usûl*, 1/142-143; Fâzıl Saffâr, *el-Mühezzeb fî usûlü'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 60-61; Fayz, *el-Fıkhu ve'l-ictihâd*, 1/276-277.

### 3.2.2.1. Zevâhirin Hücciyeti

Zan ile amel etmede asıl olanının haramlık olduğuna hükmeden ve hücciyeti katı'a dayanan bazı emârelerin haramlık hükmünün dışında olduğunu savunan Ensârî, zan ile amel hakkındaki asıl hükümden istisna edilenlerin başında Kitab ve sünnet lafızlarından hüküm istinbât etmek için kullanılan emârelerin geldiğini dile getirmektedir. Ona göre bu emâreler iki kısımdır. Birincisi mecâz ihtimali durumunda *asâlet-i hakikat*, tahsîs ihtimali durumunda *asâlet-i umûm* ve takyîd ihtimali durumunda *asâlet-i itlâk* gibi zâhirin dışında bir anlamın kastedilmiş olma ihtimalinin bulunduğu durumlarda mütekellimin muradını tespit etmede kullanılan emârelerdir. Bu emârelerin temeli, lafzî zâhir manasından çevirecek bir karînenin yokluğu anlamındaki *asâlet-i adem-i karîneye* dayanmaktadır. Çünkü mütekellimin bir karîne ortaya koymadan zâhir mananın dışında bir mana kastetmesi çirkin sayılmaktadır.<sup>590</sup> Öyle anlaşılıyor ki Ensârî, kendi başına şüpheyi ortadan kaldıramayacakları gerekçesiyle başta *asâlet-i zuhûr* olmak üzere bütün *usûl-i vücûdiyyeyi*, bir *asl-ı ademî* olan adem-i karîneye dayandırmaktadır.<sup>591</sup> Fakat Muhakkık Horâsânî, *Ferâidü'l-usûl* üzerine yazdığı hâşiyesinde hocasını, lafızlarla amelin aslını oluşturan bu emârelerin bütününe karînenin yokluğu kaidesine bağlaması noktasında eleştirmekte ve akıl sahiplerinin asâlet-i zuhûra ittiba etmekten başka bir kaidesi bulunmadığını, dolayısıyla bütün lafız kaidelerinin temelinde asâlet-i zuhûrun olduğunu söylemekte ve böylece o, Ensârî'nin lafızları asl-ı ademîyeye dayandırmasının aksine, lafızları asl-ı vücûdiyyeye dayandırmaktadır.<sup>592</sup> Ensârî ve Muhakkık Horâsânî'nin zevâhirin hücciyetinin dayanağı hakkındaki görüşlerini ele alan Irâkî, meselenin *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesi hakkındaki ihtilaf çerçevesinde ele alınması gerektiğini söylemektedir. O, eğer *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesi kabul edilirse, usûl-i lafziyenin adem-i karîneye dayandırılması zorunludur. Zira sözün zâhirinden başka bir mananın kastedildiğine dair şüphe, sözü garçek manasından alıkoyan bir karînenin varlığına dair şüpheden kaynaklanmaktadır. Karînenin yokluğu durumunda ise *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesi gereği zâhir mananın kastedildiği kesinleşmektedir. Fakat *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesi kabul edilmediği durumda

<sup>590</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/135; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/169; Tenkâbenî, *İzâhü'l-Ferâid*, 1/144; Abdürresûl es-Sâbâtî Yezdî, *Hâşiyetü alâ Resâil Şeyh el-Ensârî*, (Kum: Müesse-i Râh-i Hak, 1377), 274.

<sup>591</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/96.

<sup>592</sup> Horâsânî, *Dürerü'l-fevâid*, 84.

karînenin yokluğu inancı mütekellimin muradı hakkındaki şüpheyi ortadan kaldırmada yeterli olmaz demekte ve anlaşıldığı kadarıyla Ensârî'nin görüşüne meyletmektedir.<sup>593</sup> Ekolün sonraki temsilcilerinden Muhammed Rızâ Muzaffer ise bütün usûl-i lafziyenin *asâlet-i zuhûra* dayandığını, çünkü lafzın mecâz ihtimali durumunda hakîkatte, tahsîs ihtimali durumunda umûmda, takyîd durumunda mutlâkta zâhir olduğunu, dolayısıyla bütün bu usûl-i lafziyenin delâletinin asâlet-i zuhûrun delaletiyle aynı olduğunu söylemekte ve Muhakkık Horâsânî'nin görüşüne meyletmektedir.<sup>594</sup> Ayrıca Ensârî ve Muhakkık Horâsânî'nin yaklaşımlarını esas alarak zevâhirin hücciyetinin dayanağını farklı açılardan ele alan ekol mensupları da bulunmaktadır.<sup>595</sup> Bunun yanında buradaki ihtilafın lafzî olduğu da söylenmektedir.<sup>596</sup>

Ensârîye göre başında Kitab ve sünnetin lafızlarından hüküm istinbât etmek için kullanılan emârelerin ikinci kısmı ise lafızların örfî ve lugavî, hakîkat ve mecâz durumlarını teşhis etmede kullanılan emârelerdir. Örneğin toprak/صعيد lafzının mutlak olarak yeryüzü malzemesi için mi vazı‘ edildiği yoksa belli bir toprak türü için mi vazı‘ edildiğini teşhis etmek gibi. Ancak burada lafzın kendisi için konulduğu manayı teşhisten kasıt, kavli-lugavî gibi zannî yollardan teşhis edilmesidir. O halde birinci kısımda, belli bir manada zâhir olduğu kabul edilen lafzın, zâhirinin murad edilip edilmediği, ikinci kısımda ise lafzın herhangi bir manada zâhir olup olmadığı araştırılmaktadır. Buna göre birinci kısım ile ilgili şüphe, mütekellimin karîneye dayanıp dayanmadığı şüphesinden, ikincisi ile ilgili şüphe ise örfî ve lugavî vazı‘ hakkındaki şüpheden kaynaklanmaktadır. O halde birinci kısım meselenin büyük önermesi, ikinci kısım ise meselenin küçük önermesi konumundadır.<sup>597</sup> Neticede birinci kısım ile ilgili zevâhirin hüccet olup olmadığı, ikinci kısım ile ilgili ise kavli-lugavînin hüccet olup olmadığı tartışılmaktadır.

<sup>593</sup> Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/86.

<sup>594</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 48.

<sup>595</sup> Konu hakkındaki farklı değerlendirmeler için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-Usûl*, 2/119; Şahrûdî, *Buhûs fi ilmi'l-usûl*, 1/270-271; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/98.

<sup>596</sup> Hakîm, *Müntekâ*, 4/208; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/252.

<sup>597</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/136; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/253-254; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/271-272; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/223. Ayrıca zevâhîr bahsi, fıkıh usûlünde ele alınan elfâz bahsinin büyük önermesini teşkil etmektedir. Bu sebeple usûliyyûn elfâz bahsinde hüccet olduğunu kabul ettikleri zevâhirin küçük önermelerini incelemektedirler. Kitabın zevâhiri ile elfâz bahsi arasındaki ilişki için bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 486; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/143.

Ensârî ekolü âlimlerine göre mezhep içinde genel olarak mütekellimin muradını anlama noktasında sözün zevâhirine itibar edileceği hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü akıl sahiplerinin birbirleriyle iletişimleri buna dayanmakta ve hayatlarının her alanında lafzın zahiriyle amel etme hususunda bir alışkanlıkları bulunmaktadır. Lafzın zâhirine itibar edilmemesi, hayat düzeninin alt üst olması ve seyrinin bozulması anlamına gelmektedir. Şâri‘ de zevâhire itibar edilmesine karşı çıkmamış aksine onaylamıştır. Hatta şâri‘in de muradını ortaya koyma noktasında bunun dışında farklı bir yolu olmayıp o da akıl sahiplerinin yoluyla konuşmaktadır.<sup>598</sup> Her iki ekolüyle mezhep âlimlerinin görüşü, masûmlardan gelen sünnetin de zâvâhirle ilgili bu temel kabule tabî olduğu yönündedir.<sup>599</sup> Fakat bu genel yaklaşımla birlikte Kitabın zevâhir hakkında Ca‘ferî usûlünde ulema arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Şöyle ki Kitabın zevâhirlinin masûm imamlardan bağımsız olarak hüccet olup olmadığı hususunda, Usûliyye ile Ahbâriyye arasında; zevâhirin hücciyeti ile ilgili bazı şartların var olup olmadığı noktasında, Usûliyyenin müteahhirîn âlimleri arasında bazı ihtilaf bulunmaktadır.<sup>600</sup> Şimdi sırasıyla ekolün ihtilaf konusu olan noktalar hakkındaki yaklaşımları incelenecektir.

### 3.2.2.2. Kitabın Zevâhirlinin Hücciyeti

Fıkıh alanında Kitâbın zâvâhirinden özellikle aklî ve lafzî karîneler araştırıldıktan sonra Kitabın lafızlarının hakikat, itlâk ve umûmuyla amel edilmesi kastedilmektedir.<sup>601</sup> Zevâhirin hücciyetini sîret ile temellendiren Ensârî ekolü, Kitabın zevâhirlinin hücciyetini de aynı temel üzerinde ispat etmektedir.<sup>602</sup> Dolayısıyla Kitabın zevâhirlinin hüccet olduğu noktasında Usûliyyenin genel yaklaşımını izlemekte ve özgün usûl anlayışları çerçevesinde Kitabın zevâhirlinin masûmlar tarafından yapılacak bir tefsir ve

<sup>598</sup> Ensârî ekolüne göre zevâhirin hücciyetinin temelini sîret delili teşkil etmektedir. Zevâhirin hücciyetinin sîret delili ile temellendirilmesi hususunda geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Ceyyâşî, *ez-Zann*, 233; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/74; Şîrâzî, *Tebyînü’l-usûl*, 3/61-62; Şîrâzî, *Beyânü’l-usûl*, 1/252.

<sup>599</sup> Haydarî, *Usûlü’l-istinbât*, 162; Genâbâdî, *Usûlü’ş-Şîa*, 4/217.

<sup>600</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/137; Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 281; Hûî, *Ecvedü’t-takrîrât*, 3/156; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü’l-usûl*, 3/135; Burücerdî, *Nihâyetü’l-efkâr*, 3/87; Behsûdî, *Misbâhu’l-usûl*, 2/117-118.

<sup>601</sup> Sübhânî, *el-Vesît*, 2/39.

<sup>602</sup> Ekolün kitabın zevâhirlini ispatlamada da sîret delilini ön plana çıkarması önemlidir. Çünkü Kitabın zevâhirlini sırf naslar ile ispatlamaya kalkışmak, devre sebep olacaktır.

mananın ortaya konulması olmadan bağımsız olarak hüccet olmayacağını savunan Ahbâriyye ekolüne karşı cevap vermeye çalışmaktadır.<sup>603</sup>

Ahbârîyenin Kitabın zevâhîrinin kendi başına hüccet olamayacağına yönelik ileri sürdükleri delillere değinen Ensârî, onların iki güçlü delilleri olduğunu söylemektedir.<sup>604</sup> Muhakkık Horâsânî ise Ahbârîlerin Kitabın zevâhîrinin hüccet olmadığına dair beş gerekçeye dayandıklarını, bunlardan bazılarının meselenin küçük önermesini, yani Kitabın aslen muhatapları dışındakiler için zâhir olmadığına yönelik olduğunu diğer bazılarının ise meselenin büyük önermesini, yani Kitabın zâvahiri olsa bile hüccet olmayacağına yönelik deliller olduğunu ifade etmektedir.<sup>605</sup> Onun aktardığına göre<sup>606</sup> Ahbâriyye, Kitabın zevâhîrinin hücciyetini inkâr etme hususunda şu delillere dayanmaktadır:

1- Kitabı bilen ve onunla muhatap olan yalnızca Ehl-i beyt'tir. Bu hakikat, özellikle İmâm-ı Sâdık'ın Ebû Hanîfe (öl. 150/767)<sup>607</sup> ve Katâde (öl. 117/735)'yi Kur'an'ı anladıklarına yönelik iddialarını reddettiği ve Kitab ve sünneti anlamının Ehl-i Beyt'e münhasır olduğunu söylediği rivâyetlerden de anlaşılmaktadır.<sup>608</sup> O halde Kitabın zevâhîri yalnızca Ehl-i beyt için hüccet durumunda olup onların dışındakiler için Kitabın zevâhîri diye bir olgudan bahsedilemez.

2- Kitap ancak ilimde derinlik sahibi insanların<sup>609</sup> ulaşabileceği ve nazarla asla anlaşılacak yüce ve derin manalar içermektedir. Dolayısıyla Kitabın muhatapları

---

<sup>603</sup> Kitabın zevâhîrinin hücciyeti tartışması, zâvahîr bahsinin en önemli meselesi konumundadır. Zira özellikle Ensârî ekolünün zevâhîr ile ilgili ortaya koydukları bütün epistemolojik tartışmalar, Kitabın zevâhîrinin hücciyetini temellendirme amacı taşımaktadır denilebilir.

<sup>604</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/139.

<sup>605</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 282.

<sup>606</sup> Muhakkık Horâsânî'nin aktardığı deliller hem Ensârî'nin işaret ettiği delilleri hem de ekole ait diğer kitaplarda Ahbâriyyeye isnad edilen delillerin tümünü kapsamaktadır. Bu sebeple onun aktarımı esas alınıp ekol içinde bu delillere farklı yaklaşımlar varsa işaret edilecektir. Ekol kitaplarında Ahbâriyyeye ait delillerin aktarımı için bk. Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/136; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/91; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/122-123; Şâhrûdî, *Dirâsât fî İlmi'l-usûl*, 3/130-131; Haydarî, *Usûlü'l-istinbât*, 163.

<sup>607</sup> İmâm Ebû Hanîfe ve Şîa İmâmları arasındaki ilişki hakkında bir inceleme için bk. Eren Gündüz. Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Alî Arasındaki İlmî İlişki: el-Mecmû'u'l-Fıkhî'deki bir Rivayet Bağlamında İnceleme" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35, (2020), 429-454.

<sup>608</sup> Söz konusu rivâyetler için bk. Seyyid Hüseyin Burûcerdî, *Câmi'u ahâdisi's-Şîa fî ahkâmî's-şerî'a*, (Kum: Matbaa-yı Mehir, 1415), 1/288; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Kuleynî, *el-Kâfî*, (Tahran: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 8/311.

<sup>609</sup> Şîa, Alî İmrân Suresi 7. Ayetinde geçen "ilimde derinlik sahibi insanlar"dan kastedilenin Hz. Peygamber ve masûm imamlar olduğunu savunmaktadır. bk. Muhammed b. Mes'ud Ayyâşî,

için muhkem olan lafızları başkaları için müteşâbih konumundadır. Kaldı ki onu günaha bulaşmışların anlamayacağı gerçeği, “ona temiz olanlardan başkası dokunmamıştır.”<sup>610</sup> ayetiyle de sabittir. Ayrıca çoğu zaman selefin sözlerini bile anlamaktan aciz kalınırken, olmuş ve olabilecek her şeyi kapsayan Kitabı ehli dışındakilerin anlaması düşünülemez.

3- Kitabın müteşâbihiyle amel etmek, şâri‘ tarafından yasaklanmıştır. Kitâbın zevâhiri de müteşâbihâttandır ya da en azında müteşâbihâttan olma ihtimali bulunmaktadır. O halde bu hususta ihtiyâtlı davranmak gerekmektedir.

4- Kitabın zevâhirini aslen müteşâbihâttan saymasak bile, birçoğunun tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığına dair icmâlî ilim sebebiyle hepsinin zâhiri ortadan kalkmış ve dolaylı olarak müteşâbih durumuna düşmüştür.

5- Kitabı re‘y ile tefsir etmeyi yasaklayan birçok rivâyet bulunmaktadır.<sup>611</sup> Zevâhire dayanmak da Kitabı re‘y ile tefsir kapsamına girmektedir.<sup>612</sup>

Yukarıdaki aktarılan delillerden dördüncü ve beşincisi Ensârî’nin Ahbârîyyenin en güçlü iki delili dediği delillerdir.<sup>613</sup> Ayrıca Muhakkık Horâsânî’nin Ahbârîyyeye ait delillerden bir kısmının Kitabın zevâhirini tamamıyla inkâr anlamına geldiğine bir kısmının ise zevâhiri kabul etmekle birlikte çeşitli gerekçelerle hüccetini inkâr ettiğine dair görüşüne işaret edilmişti. Buna göre yukarıda zikri geçen birinci, ikinci ve dördüncü delillerin Kitabın zevâhirini aslen inkâr etmeye yönelik olduğu, üçüncü ve beşinci delillerin ise kitabın zevâhirini varsaymakla birlikte hüccet olamayacağına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü birinci delile göre Kitap yalnızca masûm imamlara açık olup diğer insanların anlaması mümkün değildir. İkinci delile göre Kitap ancak ilimde derinleşmiş kişilerin anlayabileceği yüce ve kapalı anlamlara sahiptir. Dördüncü delile göre Kitabın birçoğu tahsîs, takyîd ve mecâza uğramıştır. Bu sebeple geri kalanı da zâhir sayılamaz. Üçüncü ve beşinci delillere gelince, üçüncü delile göre Kitabın zâvâhiri vardır. Fakat müteşâbih kapsamında olabileceği sebebiyle hüccet

---

*Tefsîrû'l-Ayyâşî*, thk. Resûlî Muhallâtî – Seyyid Hâşım, (Tahran: el-Matbaatü'l-İlmiyye, h. 1380), 1/164.

<sup>610</sup> el-Vâkı‘a 56/79.

<sup>611</sup> Rivâyetler için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/139-140; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/236.

<sup>612</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 282; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/95-96.

<sup>613</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/139.

olarak alınamaz. Beşinci delile göre de Kitabın zevâhiri var olmakla birlikte onunla amel re'y ile tefsir sayılacağından onlara tutunmak caiz değildir.<sup>614</sup>

Esasen Ahbâriyyeye isnad edilen bu delillere bakıldığında ortaya konulan gerekçeler farklı görünse de hemen hemen hepsinin temelinde Kitabın ancak masûm imamlar tarafından anlaşılabilmesine ve Ehl-i beyt dışındaki insanların Kitâbı anlamaktan aciz kaldığını ispatlamaya yönelik olduğunu anlamak mümkündür. Nitekim bu yaklaşım sistematik Ahbâriyyenin kurucusu sayılan Esterâbâdî'nin konuya yaklaşımından da rahatlıkla anlaşılabilir.<sup>615</sup> Bir de söz konusu delillerin bir kısmının meselenin büyük önermesini inkâra yönelik, diğer bir kısmının küçük önermeyi inkâra yönelik olması, Ahbâriyyenin kendi içinde Kitâbın zâvâhirini farklı tonlarda hüccet saymadığından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki mu'tedil bir Ahbârî olan Yusûf Bahrânî, Kitaptan hüküm istinbâtının imkânı hususunda Ahbâriyyeden bazılarının ifrata, diğer bazılarının ise tefrite kaçtığını ifade etmektedir.<sup>616</sup> Dolayısıyla delillerden her birinin veya birkaçının farklı eğilimlere sahip Ahbâriyye âlimlerine ait olduğu söylenebilir.

Ekolün, Ahbârilerin Kitabın zevâhirini inkâr amaçlı ileri sürdükleri delillere karşı verdiği cevaplara gelince, Muhakkık Horâsânî'nin Ahbâriyyenin birinci deliline verdiği cevap özetle şu şekildedir: Kitapta Ehl-i beyt dışındaki muhataplarının da anlayabileceği şeyler bulunmaktadır. Bu sebeple Kitabın ancak ilk muhatapları/Ehl-i beyt tarafından anlaşılacağına yönelik ifadeler, muhkemi ve müteşâbihîyle bütününün ancak masûmlar tarafından anlaşılabilmesi anlamını taşımaktadır. İmam Ca'ferî'nin, Ebu Hanîfe ve Katâde'ye yönelik kınaması da kitabın zevâhirine dayanmaları sebebiyle değil, ehline danışmadan direkt olarak ondan fetva üretmeleri sebebiyledir. Kaldı ki Kitaba dönülmesi gerektiğine dair birçok rivâyet bulunmaktadır.<sup>617</sup> Muhakkık Horâsânî'nin İmam Ca'ferî'nin Ebû Hanîfe ve Katâde'yi kınadığına dair rivâyetleri hakkındaki yorumun aynısını daha önce hocası Ensârî de yapmıştır.<sup>618</sup> Öyle görülüyor ki ekol âlimleri Kitâbı anlamayı Ehl-i beyte hasreden rivâyetler ile masûmlardan sonra Kitaba

<sup>614</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 282; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/320; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/96-99; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/525.

<sup>615</sup> Esterâbâdî'nin konu hakkındaki görüşleri için bk. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 270.

<sup>616</sup> Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye*, 2/339.

<sup>617</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 283; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/321; Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/228. Kitaba dönülmesi gerektiğine dair rivâyetler için bk. Ceyyâşî, *ez-Zann*, 298.

<sup>618</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/143.



başvurulması gerektiğini ifade eden rivâyetlerin arasını bu şekilde cem‘ etme yoluna gitmektedirler. Ahbâriyyenin birinci dellini ele alan Hûî‘ye göre Kitabı ancak Hz. Peygamber ve masûm imamların anlayabileceği işaretler ve semboller şeklinde algılamak, onun mûcize oluşuna aykırıdır. Zira Araplar onun zevâhirini anlıyorlardı ve Kur‘an bu şekilde onlara meydan okuyordu. Kaldı ki Kitab yalnızca masûmların anladığı semboller ve işaretler yığını olsaydı, ona uyulması gerektiğine dair çağrı abes olurdu. Bu sebeple Ahbâriyyenin Kitabın zevâhirine yönelik bu iddiası temelden geçersizdir.<sup>619</sup>

Ahbâriyyenin *Kurân ancak ehlinin anlayabileceği yüce ve derin manalar içermektedir* şeklindeki gerekçesine cevaben ekol âlimleri, Kitabın yüce ve derin manalar içermesinin, hükümler içeren zevâhirinin anlaşılır olmasına ve bu zevâhirin hüccet olmasına engel olmadığını, derin manalarının ehline, zevâhirinin ise dili bilen bütün muhataplarına yönelik olduğunu söylemektedirler.<sup>620</sup>

Ahbâriyyeye isnad edilen Kitabın zevâhirinin müteşâbihâtta olduğu iddiasına gelince Ensârî, zevâhirin müteşâbihâtın kapsamına dahil olmasının hem lugat hem de örf açısından mümkün olmadığını, bu sebeple müteşâbihâta tutunmayı yasaklayan nasların, zevâhirle amel etmenin vâcib olduğu kaidesine engel olmadığını söylemektedir.<sup>621</sup> Diğer ekol mensupları da müteşâbihte lafız, birbirne eşit iki ihtimal arasında kalmaktadır. Zâhir lafız da ise bir ihtimal diğerine göre ağır basmaktadır. Bir de salt müteşâbihin zâhiri kapsadığı ihtimali, hücciyetine engel olamaz demektedirler.<sup>622</sup>

Ahbâriyyenin *Kitabın birçok zâvâhirinin tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığına dair icmâlî ilim bulunmaktadır. Bu sebeple Kitabın herhangi bir zâhirine tutunmak için masûmlardan gelecek bir beyâna ihtiyacımız vardır.* Şeklindeki delillerine karşı Ensârî, Kitabın bir çoğunun tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığının müsellemler olduğunu ifade ettikten sonra bu önermenin zevâhirin hücciyetine temel olması halinde bir çoğunun aynı şekilde tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığı bilinen ve buna rağmen

<sup>619</sup> Behsûdî, *Misbâhu‘l-usûl*, 2/122.

<sup>620</sup> Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 283; Burûcerdî, *Nihâyetü‘l-efkâr*, 3/91; Behsûdî, *Misbâhu‘l-usûl*, 2/123; Şâhrûdî, *Dirâsât fî İlmi‘l-usûl*, 3/131; Hakîm, *Müntekâ*, 4/218.

<sup>621</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 1/154.

<sup>622</sup> Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 283; Behsûdî, *Misbâhu‘l-usûl*, 2/124; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi‘l-usûl*, 3/131; Rûhânî, *Zübdetü‘l-usûl*, 4/169.

Ahbâriyyenin de amel ettiği sünnetin zâvâhirini de ortadan kaldıracığını, dolayısıyla Kitabın zâvâhiri hakkındaki dile getirilen icmâlî ilmin, zevâhîrin hücciyetini ortadan kaldırmadığını, aksine zâvâhire muhalif olanların araştırılmasını gerektirdiğini, buna göre zevâhire muhalif yerlerin tespiti durumunda zevâhir ortadan kalkacağını, zâvâhire muhalif yerlerin tespit edilmediği durumlarda ise zâvâhir ile amel edileceğini, neticede bu hususta ne araştırmadan önce ne de araştırmadan sonra Kitabın zevâhiri ile sünnetin zevâhiri arasında bir fark bulunmadığını savunmaktadır.

Ensârî'nin, yukarıdaki görüşüne yapılabilecek *araştırma yapıldıktan sonra bile zevâhire muhalif bazı durumların olabileceğine dair icmâlî ilim devam etmektedir. Çünkü zevâhire muhalif durumları bütün olarak açıklayacak rivâyetler çeşitli sebeplerle bize ulaşmamıştır. O halde devam eden icmâlî ilmin, tavakkufu gerektiren eseri de devam etmektedir* şeklindeki itiraza verdiği cevabı ise şu şekilde özetlenebilir: Bu itiraz, zâvâhire muhalif bir durumun her zaman olabileceğini kabul edenlere yöneliktir. Oysa bize göre vâkı'ada zevâhire muhalif birçok durumun varlığı icmâlen bilinmekle birlikte araştırma neticesinde tafsîlen ortaya çıkmaktadırlar. Araştırma neticesinde ortaya çıkan muhalif durumların ötesinde bir muhalif durumun varlığı ise mechüldür. Bu nedenle muhalif durumun olma ihtimali buldukça araştırma yapılmadan zevâhirle amel edilmez. Ama araştırma yapıldıktan sonra muhalif bir durumun varlığı ihtimali ortadan kalkar.<sup>623</sup> Nâinî de Ensârî'nin bu cevabın aynısını aktarmakla yetinmektedir.<sup>624</sup>

Muhakkık Horâsânî'ye göre icmâlî ilmin müessir olabilmesi için onun herhangi bir şekilde bozulmaması gerekmektedir. Kitâbın zevâhiriyle amel edilmesine engel olduğu iddia edilen icmâlî ilim ise iki şekilde bozulmaktadır. Şöyle ki birinci şekil açısından icmâlî ilim, tahsîs, takyîd ve mecâz yoluyla zevâhîrin murad edilmediği yerlerin icmalen bilindiği kadarıyla araştırılıp bulunmasıyla bozulmaktadır. Neticede zevâhîrin murâd edilmediği yerlerde tahsis, tahyîd vb. durumlara sebep olan delille amel edilir. Bunların dışındaki yerlerde ise asâlet-i zuhûr geçerli olur. Örneğin Kitabın bin tane zevâhiri olduğu ve bunlardan yüz tanesinin tahsîse, takyîde veya mezâcâ uğradığı biliniyor olsa ve fâkih de araştırma neticesinde takyîde, tahsîse veya mecâza uğrayan bu

<sup>623</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/149-150; Tebrîzî, *Min düreri'l-fevâid*, 1/288-289; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/185-186; Necefî, *Evsaku'l-vesâil*, 82.

<sup>624</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/157; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/136.

yüz tane zevâhire ulaşabiliyorsa, icmâlî ilim, takyîde, tahsîse veya mecâza uğrayarak murad edilmeyen bu yüz zevâhir hakkında tafsili ilme, geriye kalan dokuz yüz zevâhir hakkında ise “*şekk-i bedevî*”ye dönüşür. Bu durumda geriye kalan dokuz yüz yerde asâlet-i zuhûr ile amel etmeye bir engel kalmamış olur. İkinci şekil açısından ise tahsîs, takyîd ve mecâz araştırılma sonucu bilinebilir şeylerdir. O halde bahis konusu olan icmâlî ilim araştırmayı gerektirmektedir. Tahsîs, takyîd veya mecâzın bulunduğu yerlerde gereği yapılmalıdır. Bunların bulunmadığı yerlerde ise zevâhir icmâlî ilmin etki alanından çıkar ve gereğiyle amel edilir. Geriye kalan kısımda ise icmâlî ilim etkisini sürdürür.<sup>625</sup> Muhakkık Horâsânî'nin Ahbâriyyenin dördüncü delilini çürütmek üzere zikrettiği birinci şekil ile ikinci şekil arasında şu fark olduğu görülmektedir: Birinci şekilde icmâlî ilim tamamen yerini tafsîlî ilim ve şekk-i bedevîye bırakmaktadır. İkinci şekilde ise hakkında araştırma yapılan zevâhir icmâlî ilmin etki alanından çıkar, icmâlî ilim geriye kalan kısımlarda ise etkisini sürdürür.<sup>626</sup>

Ahbâriyyenin delillerini sıralayıp değerlendiren Muhakkık Irâkî, Ahbârilerin dördüncü deliline karşı *kitabın çoğunun tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığına dair icmâlî ilim, söz konusu tahsîs, takyîd ve mecâzın araştırıp bir kısmının ortaya çıkmasıyla bozulur* şeklindeki cevâbın yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Ahbâriyyenin ortaya attığı bu şüphe, sonradan ortaya çıkan tafsîlî ilimle bertaraf edilemez. Zira icmâlî ilim, alanı tam olarak belirlenmedikçe, tahsîs ve takyîdin icmâlen bilindiği kadar veya bir kısmının ortaya çıkmasıyla ne bozulur ne de etkisiz kalır. Çünkü esasında tespit edilen tahsîs ve takyîdlerin icmâlen bilinenlerden başkaları olması ihtimali de vardır. Aksi takdirde icmâlen bilinen tahsîs ve takyîdler keşfedildikten sonra araştırmaya devam etmenin bir anlamı olmaz. Çünkü araştırma devam etmesi, icmâlî ilmin bozulmadığı ve etkisinin devam ettiğini gösterir. O halde bu şüpheye verilebilecek en mantıklı cevap şudur: Kitabın zevâhirinin çoğunun tahsîs, takyîd ve mecâza uğradığına dair icmâlî ilimle birlikte bir başka icmâlî ilim bulunmaktadır. O da tahsîs ve takyîdlerin elimizdeki rivâyetlerde bulunduğu ve araştırdığımızda keşfedebileceğimize dair icmâlî ilimdir. Böylece ilk icmâlî ilim/ilmi icmâlî kebîr, sonraki icmâlî ilim/ilm-i icmâlî sağîrle bozulmaktadır. Sonuçta ilm-i icmâlî sağîr her zâhir hakkında araştırmayı gerektiriyor.

<sup>625</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 283; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/175, Şirâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/323; Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 5/108.

<sup>626</sup> İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/104.

Araştırıp da zâhirden alıkoyan bir karâne bulamadığımızda ise bu zâhir icmâlî ilmin etkisi alanından çıkar.<sup>627</sup> Kanaatimizce Irâkî'nin bu cevabı, Muhakkık Horâsânî'nin ikinci şekil dediği cevabın aynısıdır. Zira ikisinde de ilm-i icmâlî kebirin, ilmî icmâlî sağîr ile bozulması söz konusudur.

*Kitabı rey ile tefsir etmeyi yasaklayan birçok rivâyet bulunmaktadır. Zevâhire dayanmak Kitabı re'y ile tefsir kapsamına girmektedir.* şeklindeki Ahbâriyyenin şüphesine karşı Ensârî ekolünün verdiği cevapları şu şekilde özetlemek mümkündür: Lafzı zâhirine hamletmek, tefsir kapsamına girmemektedir. Çünkü tefsir, manası kapalı lafızdan murad olunanı keşfetme çabasıdır. Zâhir lafızda ise herhangi bir kapalılık veya muğlaklık söz konusu olmayıp manası dili bilenlerin zihnine doğrudan oturmaktadır. Kaldı ki lafzı zâhirine hamletmeyi tefsir kapsamında değerlendirsek dahi rivâyetlerde yasaklanan şey, kıyâs ve istihsân gibi mezhepçe mu'teber sayılmayan aklî yöntemler üzerinden yapılan re'yle tefsirdir. Lafzı zâhirine hamletmeye gelince tefsir kapsamında olduğu kabul edilse bile hiçbir şekilde re'y ile tefsir sayılamaz. Zira lafzı zâhirine hamletmede dayanak noktası kıyâs ve istihsâna dayalı zan değil, dil ve mu'teber karînelerdir. Ya da söz konusu yapılan rivâyetler, Ehl-i beytten gelen rivâyetlere başvurmaksızın mu'teber olmayan zannî yollarla tefsir yapmaya kalkışanlara işaret etmektedirler. Nitekim “müteşâbih konusunda insanlar helak olmaktadırlar. Çünkü anlamlarına ve hakikatine vakıf olmadan; kendilerine hakikati anlatacak masumlara başvurmaya gerek duymadan, kendi kafalarına göre te'viller yapmaya kalkışmaktadırlar.”<sup>628</sup> şeklindeki rivâyetler bu hakîkate işaret etmektedir. Ayrıca Kitabın her konuda ölçü yapılması gerektiğine dair rivâyetler<sup>629</sup> de zâvâhire tutunmanın re'y ile tefsir kapsamına dâhil olmadığına işaret etmektedirler.<sup>630</sup>

Buraya kadar Ahbâriyyeye ait olduğu söylenen beş delil ve Ensârî ekolünün bu delillere karşı verdikleri cevaplar aktarıldı. Bu delillerin dışında ekol öncüleri, Kitabın zevâhirinin hücciyetine etki edebilecek; Kitap hakkındaki bazı tartışmalı meseleleri de

<sup>627</sup> Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/92-93.

<sup>628</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 93/12.

<sup>629</sup> Rivâyetler için bk. Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/124.

<sup>630</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/142; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 284; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/157; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/92; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/125.

ele almaktadırlar. Aşağıdaki başlıklarda da söz konusu tartışmalara ve ekolün yaklaşımlarına yer verilecektir.

### 3.2.2.2.1. Tahrîf İddiasının Kitabın Zevâhirine Etkisi

Kitabın tahrîfi meselesinin İsnâaşeriyye Şîa'sı içinde tartışmalı bir konu ve bu tartışmanın Ahbâriyye-Usûliyye ayrışmasının da önemli odak noktalarından birisi olduğu bilinen bir husustur. Ahbâriyyeden büyük çoğunluk, Usûliyyeden de bazı ulema Kitapta eksiltme ve lafızlar üzerinden oynama şeklinde tahrîfin gerçekleştiğini iddia ederken, Usûliyyenin büyük çoğunluğu, Kitapta ziyade veya noksan anlamında ya da lafız üzerinde oynama şeklinde bir tahrîfin kesinlikle gerçekleşmediğini savunmaktadırlar.<sup>631</sup> Ensârî ekolü ise Kitabın tahrîfi tartışmasını onun zevâhiriyle bağlantılı bir şekilde konu edinmektedir. Şöyle ki ekol âlimleri, *Kitapta eksiltme veya lafızlar üzerinde oynama şeklinde tahrîf olduğuna dair icmâlî ilim, zevâhir ile amel etmeye engeldir. Zira tahrîf olunan yerler tam olarak bilinmemektedir. O halde zahîrine tutunmak istediğimiz ayetlerin tahrîf olmuş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu sebeple Kitabın zevâhiri hüccet olmaktan çıkmaktadır* şeklinde Kitâbın zevâhirin hücciyetine karşı getirilebilecek<sup>632</sup> bir itirazı bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Ensârî'ye göre Kitab'ta tahrîf olduğu kabul edilse bile zevâhirine tutunmaya engel olmamaktadır. Zira elimizdeki mushafın zevâhirin tahrîften etkilendiğine dair herhangi bir icmâlî ilim bulunmamaktadır. Kaldı ki bazı zevâhirin tahrîften etkilendiğini bilsek bile tahrîf olduğu iddia edilebilecek ayetler diğerlerine nazaran son derece sınırlı olduğundan buradaki şüphe *şüphe-i gayr-ı mahsûre* cinsinden olmaktadır. Şüphe-i gayr-ı mahsûre durumunda ise ihtiyât gerekmemektedir. Hatta söz konusu şüphenin, *şüphe-i mahsûre* olduğu bile kabul edilse tahrîf sebebiyle zevâhirinden edilmiş lafızlar, ahkâm ayetleri

---

<sup>631</sup> Kitabın tahrîfi meselesinde İsnâaşeriyye Şîa'sının kendi içindeki tartışmaları ve onların muhaliflerinin konuya yaklaşım ve değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasan Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut: İhyâü't-Türâsü'l-Arâbî, ts.), 1/3; Kumî, *el-Kavânîn*, 2/321; Alî el-Hüseynî el-Milânî, *et-Tahkîk fî nefyi't-tahrîf ani'l-Kur'âni's-Şerîf*, (Kum: Merkezü'l-Hakâiki'l-İslâmiyye, 1426), 15; Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 53; Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut Dârü'z-Zehrâ, 1975), 1/197; Sübhânî, *Masâdirü'l-fıkh*, 40; Fatih Çakmaktaş, *İmâmiyye Şîası'nın Kur'an Hakkındaki Görüşleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 51; İhsan İlâhî Zahir, *Şîa'nın Kur'an, İmamet ve Takîyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli – Hasan Onat, Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984, 68.

<sup>632</sup> Bu itiraz hakkında, Ahbârîlerden hiç kimsenin Kitâbın zevâhirine karşı böyle bir delili sürmediği, el-Ensârî'nin muhtemel bir itiraz olarak ele aldığı ifade edilmektedir. bk. Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 5/117; Hakîm, *Müntekâ*, 4/219.

dışında ayetlerde gerçekleşmiş olabileceğinden zevâhirin hücciyetine halel getirmez denilebilir. Çünkü şüphe-i mahsûrda bütün tarafların şüphe konusu olması gerekmektedir.<sup>633</sup> Ensârî'nin Kitabın tahrîfinin -kabul edilse dahi- Kitabın zevâhire zarar vermeyeceğine yönelik ileri sürdüğü argümanlar ekol mensupları tarafından benimsenmekte ve farklı ifadelerle desteklenmektedir.<sup>634</sup>

Burada dikkat çekici nokta; Ensârî ekolü, Usûliyyenin en güçlü temsilcisi kabul edilmesine rağmen Usûliyyenin Kitabın tahrîfi konusundaki genel yaklaşımına aykırı olarak ekol öncülerinin Kitabın tahrîfini reddetme hususunda takındıkları ikircikli tavrıdır. Ensârî, Irâkî ve İsfahânî, tahrîf iddiasını kesin bir dille reddedmezken<sup>635</sup> Muhakkık Horâsânî, Kitabta tahrîfin gerçekleşmiş olmasının uzak bir ihtimal olmadığını söylemektedir. Ona göre hem Kitabta tahrîf gerçekleştiğine dair rivâyetlerin çokluğu hem de düşünüldüğünde Kitabın bazı ayetleri arasındaki münasebetin yokluğu ve toplanma süreci hakkındaki şaibeler tahrîf ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>636</sup> Fakat Muhakkık Horâsânî'nin *Kifâyetü'l-Usûl* adlı eseri üzerine şerh yazan ekol mensupları, onun bu yaklaşımını eleştirirken,<sup>637</sup> önde gelen ekol temsilcileri, tahrîf iddiasını şiddetle reddetmekte ve bu anlamda gelen rivâyetleri de farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar.<sup>638</sup> Dolayısıyla bu hususta ekol öncüleri ile temsilcileri arasında görünür bir fark olduğu izlenmektedir. Hatta bazı ekol mensupları, Ehl-i sünnetin nesh teorisi ve Kitab'ın cem'î hususundaki rivâyetlerine işaret ederek Kitab'ın tahrîf iddiasının ilk olarak Ehl-i sünnet tarafından ortaya atıldığını ileri sürerken,<sup>639</sup> bazıları ise tahrîf tartışmasının Şîa'ya karşı kurulmuş bir komplo olduğunu iddia etmektedir.<sup>640</sup>

Ekol öncülerinin kitabın tahrîfi iddiası karşısındaki yumuşak tavrına mukabil sonraki ekol âlimlerinin söz konusu iddiayı kesin bir dille reddetmelerinde modern dönemde

<sup>633</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/158; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/257; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/199.

<sup>634</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 285; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/91-92; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/123; Şâhrûdî, *Dirâsât fi ilmi'l-usûl*, 3/132; Hakîm, *Müntekâ*, 4/219; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/241.

<sup>635</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/158; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/62; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/91-92; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/177.

<sup>636</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 285; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/110; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/532.

<sup>637</sup> Kifâyetü'l-Usûl şârihlerinin Muhakkık el-Horâsânî'ye yönelik eleştirileri için bk., *el-Vusûl*, 3/418; Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/328; Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 5/118.

<sup>638</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/124; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/152; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/123; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/135; Hakîm, *el-Muhkem*, 3/197.

<sup>639</sup> Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/328; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/48;

<sup>640</sup> Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/244.

giderek artan Selefi-Şîî kutuplaşmasının etkisi olduğu kanaatindeyiz.<sup>641</sup> Şöyle ki Selefi âlimler, Şîa hakkında yazdıkları eserlerinde sürekli mezhep içindeki Kitabın tahrîfi iddialarını gündeme getirmekte ve günümüz Şîa mensuplarını da aynı inancı taşımakla suçlamaktadırlar.<sup>642</sup> Buna karşı ekol âlimlerinin, Kur'ân konusunda hassas olan Müslüman kitlelerin nazarında kötü bir konuma düşmemek adına Kitâbın tahrîfi iddiasına karşı tavırlarını konjüktürel olarak değiştirmiş olabilirler.

#### 3.2.2.2.2. *Kırâat Farklılıklarının Kitabın Zevâhirine Etkisi*

Ekolün Kitabın zevâhiri bağlamında Kitapla ilgili ele aldıkları bir diğer mesele de kırâatlerin farklı olmasının zevâhirin hücciyetine etkisi tartışmasıdır. Bilindiği üzere ayetlerin çoğunluğu kurrâlar arasında aynı şekilde kırâat edilse de bazı ayetlerde, çeşitli düzeylerde kırâat farklılıkları bulunmaktadır.<sup>643</sup> Bu kırâat farklılıklarının bir kısmı, şer'î hüküm noktasında ihtilafa sebep olmasa da diğer bir kısmı aynı ayette farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Örneğin “Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın”<sup>644</sup> ayetinde geçen *temizlik* ifadesi için kullanılan *يطهرون* lafzında *aynü'l-fi'l* hem şeddeli hem de şeddesiz okunmaktadır. Lafızda *aynü'l-fi'l* şeddesiz okunduğunda ayet herhangi bir temizliğe delâlet etmekte olup kadına yaklaşmak için onun hayızdan temizlenmesi yeterli olmaktadır. Fakat *aynü'l-fi'l* şeddeli okunduğunda fiil *tefâ'ül* babından olmakta ve bu durumda ayet ihtiyârî bir fiile delâlet ettiğinden kadına yaklaşmak için onun hayızdan temizlenmesi yetmeyip ayrıca yıkanması gerekmektedir. İşte kırâat farklılığının müeddâyaya yani sonuca etki ettiği bu ve benzeri ayetlerde doğal olarak zevâhirin de farklılaştığı açıktır. Buna göre kırâati farklı olan ayetlerde zevâhirinin hücciyetinin düşüp düşmediği ve zevâhirinin düşmesi durumunda nasıl bir yol izleneceği sorulmaktadır. Bu soruya verilen cevap, kırâatlerin mütevâtir olup olmadığı ve

<sup>641</sup> Modern dönemde artan Selefi-Şîî kutuplaşmasına dair bilgi için bk. Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydasını Kayıbetmiş Müslümanların Açmazı:Şîî-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/2, (2015), 107-128; Laurence Louer, *Sünniler ve Şiiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, çev. Barış Özkul, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 116 vd.

<sup>642</sup> bk. Eşref el-Cîzâvî, *Akâidü's-Şîa'l-İmâmiyye'l-İsnâ'l-Aşeriyye*, (Mansûra: Dârü'l-Yakîn, 2009), 145.

<sup>643</sup> Ayetlerin lafızlarında *maddesi itibariyle*, *sureti itibariyle* ve *hem sureti hem de müeddâsı/sonucu itibariyle kırâat* farklılıkları olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/290.

<sup>644</sup> el-Bakara 2/ 222.

kırâatlerden her biriyle istidlâlde bulunup bulunamayacağı görüşlerine göre farklılık arz etmektedir.<sup>645</sup>

Kırâat farklılığının müeddâ/sonuca etki ettiği duruma yukarıda zikredilen ayeti örnek veren Ensârî'nin genel yaklaşımından, onun müeddâyı farklılaştıran kırâat farklılığının, ilgili lafzın zevâhirini hüccet olmaktan çıkardığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre bu durumda takip edilecek yol, kırâatleri mütevâtir görüp görmemeye ve kırâatlerin mütevâtir kabul edilmemesi durumunda kendisiyle istidlâlde bulunup bulunamayacağı görüşlerine göre değişmektedir. Şöyle ki kırâatleri mütevâtir kabul eden görüş esas alındığında farklı her iki kırâat de Kitaptan sayılmaktadır. Bu sebeple delâlet bakımından iki nas teâruz etmiştir. Bu durumda ilk olarak yapılması gereken, zâhir olanın nass olana veya zâhir olanın ezher olana hamledilmesi gibi aralarının cem edilmesidir. Her ikisinin nass veya her ikisinin zâhir olması şeklinde eşit olması durumunda ise tavakkuf edilir ve başka delil veya usûl-i ameliyeye müracaat edilir.<sup>646</sup> Kırâatleri mütevâtir kabul etmemekle birlikte, kırâatlerle okumanın caiz olması ile istidlâl arasındaki mülâzemet olduğunu bu sebeple her bir kırâatle istidlâlin caiz olduğunu ileri süren görüş esas alındığında, izlenmesi gereken yol bir öncekinin aynısıdır. Fakat kırâatlerin mütevâtir olmadığını ve onlarla istidlâlin caiz olmadığını esas alırsak, teâruz durumunda tavakkuf edilmeli ve mutlak olarak başka delil veya usûl-i ameliyeye başvurulmalıdır. Zira burada teâruz edenlerden biri hem delâlet hem de

---

<sup>645</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/289; a. mlf, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 4/192; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/252. Ca'ferî âlimleri arasında kırâatlerin mütevâtir olup olmadığı ve kendileriyle istidlalin caiz olup olmadığı hususunda temelde şu dört görüşten bahsedilmektedir: 1- Kırâatlerden yedi ya da on tanesini mütevâtir görenler. 2- Kırâatlerin mütevâtir olmadığını, ancak ittifakla okunuşları caiz olması sebebiyle kendileriyle istidlalde de bulunulabileceğini savunanlar. 3- Kırâatlerin mütevâtir olmadığını ve kendileriyle istidlâlde bulunmanın caiz olmadığını ancak okunuşlarının caiz olduğunu kabul edenler. 4- Yalnızca Müslümanların elinde bulunan ve herkesçe bilinen/Hafs-Asım kırâatinin mütevâtir olduğunu, dolayısıyla onun dışındakileri okumanın ve onlarla istidlalde bulunmanın caiz olmadığını ileri sürenler. Ca'ferî usûlcülerin konu hakkındaki görüşleri için bk. Ziya Şen, *Şîa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, 150; Kummî, *el-Kavânin*, 2/328; Muhammed Hüseyî Şîrâzî, *el-Vesâil ila'r-Resâil*, Kum: Müessesesi-i Âşûrâ, 1421, 2/233; Hakîm, *Senedü'l-Usûl*, 2/255; Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 3/203.

<sup>646</sup> Örneğin yukarıda verilen ayette farklı yaklaşımlara göre ya hayız durumundaki istishâb-ı hurmet esas alınıp kadın yıkanmadan ona yaklaşmak caiz görülmeyecek ya da "Kadınlarınız, tarlalarınızdır. Tarlalarınıza dilediğiniz gibi girin" (Bakara:223) ayetinin umûmu gereği kadın yıkanmadan ona yaklaşmanın caiz olduğuna hükmedilecektir. Geniş açıklamalar için bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/291; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/253.



sened olarak vâkı‘ada Kitaptan, diğeri ise değildir. Dolayısıyla teâruz sebebiyle tercih söz konusu olamaz.<sup>647</sup>

Yukarıdaki aktarılan ayette olduğu gibi kırâat farklılığının lafzın zâhirinde ihtilafa sebep olması halinde kırâatlerden hangisinin vâkı‘ada Kur’ân olduğunun bilinemeyeceğinden kırâat farklılığının lafızla amel etmeye ve onunla istidlâlde bulunmaya engel olacağını ifade eden Muhakkık Horâsânî’ye göre kırâatlerin mütevâtir olduğu kanaati yaygın olsa da<sup>648</sup> doğru değildir. Zira kırâatlerin mütevâtir olduğu sabit olmadığı gibi herhangi bir aslı esası da yoktur. Aynı şekilde bu kırâatlerle istidlâlde bulunma sabit olmuş değildir. Onlarla yalnızca kırâatte bulunmak caizdir ki kırâat ile istidlâl arasında herhangi bir mülâzemet yoktur. Bununla birlikte kırâatlerin mütevâtir olduğunu veya en azından onlarla istidlâlde bulunmanın caiz olduğunu varsaymamız durumunda tercih yollarına başvurmak söz konusu olamaz. Çünkü tercih muâriz olan iki haberde söz konusu olur. Emmâreleri haberlere kıyâs etmek doğru olmaz. Bu sebeple emmâreleri vâkı‘anın hükmüne ulştıran bir yol olarak gören/tarîkiyye teorisine göre iki tarîkin teâruzunda esas olan tesâkut olduğunda burada da tesâkut olur ve yerine göre umum gibi başka delil veya usûl- ameliyyeye başvurulur. Ama emmâreleri sebebiyet gören teoriye göre emmârelerin teâruzu durumunda esas olan tahyîr olduğundan burada da iki maslahat teâruz ettiğinden akıl gereği tahyîre başvurulur.<sup>649</sup>

Ensârî ve Muhakkık Horâsânî’nin inceledikleri kırâat ihtilafları hakkındaki görüşler dışında bazı *er-Resâil* ve *Kifâye* şârihlerinin çeşitli rivâyetlere dayanarak tercih ettikleri *Müslümanların elinde bulunan ve herkesçe bilinen Hafs-Asım kırâatinin mütevâtir olduğunu, onun dışındakileri okumanın ve onlarla istidlalde bulunmanın caiz olmadığı* şeklindeki görüşe<sup>650</sup> göre ise kırâat farklılıkları bahis konusu olmaktan çıkmaktadır.<sup>651</sup>

<sup>647</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/157; Tahrânî, *Metârihü’l-enzâr*, 3/95; el-Hâc el-Mîrzâ Alî Meşkinî, *er-Resâilü’l-cedîde ve’l-Ferâidü’l-hadîse*, (Kum: Matbaa-yı Piruz, 1390), 51; Kummî, *Kalâidü’l-Ferâid*, 1/137-138; Tebrîzî, *Min düreri’l-fevâid*, 1/301.

<sup>648</sup> Ensârî, kırâatlerin mütevâtir olduğunu söyleyen görüşün meşhur görüş olduğunu ileri sürmektedir. Ancak hem *Ferâidü’l-usûl* hem de *Kifâyetü’l-usûl* şârihlerinin bir kısmı buna karşı çıkmakta ve mezhepte meşhur olan görüşün kırâatlerin mütevâtir olmadığına yönelik olduğunu söylemektedirler. bk. Muhammed Hüseyinî Şîrâzî, *el-Vesâil ila’r-Resâil*, 2/235; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/333.

<sup>649</sup> Horâsânî, *Kifâyetü’l-usûl*, 285; Cezâirî, *Münteha’d-Dirâye*, 5/123; İrânî, *Kifâyetü’l-usûl fî uslûbiha’s-sânî*, 4/113.

<sup>650</sup> Muhammed Hüseyinî Şîrâzî, *el-Vesâil ila’r-Resâil*, 2/235; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/331.

<sup>651</sup> Şîrâzî, *Tebyînü’l-usûl*, 3/206.

### 3.2.2.2.3. Muhatabın Kendisi Açısından Zevâhirin Hücciyeti

Ensârî'nin zevâhir ile ilgili gündeme getirdiği konulardan birisi de zevâhirin hücciyetinin muhatap açısından sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı tartışmasıdır. Şöyle ki zevâhirin mutlak olarak hem sözün doğrudan kendisine yöneltildiği muhatabı hem de sözün doğrudan kendisine yöneltmediği kişiler için hüccet olduğunu kabul eden yaygın kanaate karşı Usûliyyenin önemli âlimlerinden Mîrzâ Kummî, zevâhirin yalnızca sözün doğrudan kendisine yöneltilen muhatapları için *zann-ı has* kabilinden hüccet olduğunu, sözün doğrudan kendisine yöneltmediği kişiler açısından ise insidâd delili gereği *mutlak zan* kabilinden hüccet olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre masûmlar tarafından bir olaya veya soruya binaen söylenmiş sözler ve yine direkt olarak bize yöneltmediği için Kitabın hitapları bizim için hüccet olmayıp *insidâd-ı babı ilim* halinde mutlak zan kabilinde hüccet olmaktadır. Kummî, bu görüşünü yaklaşık olarak şu şekilde gerekçelendirmektedir: Zevâhirin hücciyetinin temelinde mütekellimin beyân makamında olması sebebiyle zevâhirin hilafını kastetmesi durumunda bir karîne ortaya koyma gafletinde bulunmayacağı ve sözün kendisine yöneltildiği muhatabın da bu karîneyi fark etmekten gafil kalmayacağına dair bina-yi ukalânın varsayımı yatmaktadır.<sup>652</sup> Dolayısıyla asıl olan mütekellim ve kendisine sözün yöneltildiği muhatabın gafletinin yokluğudur. Ancak bu asıl, sözün direk olarak kendisine yöneltmediği kişilerde mevcut değildir. Çünkü zevâhirde mütekellim zâhirin hilafını murad ederken sözün direk olarak kendisine yöneltmediği kişinin farkedemeyeceği *münfasıl karîne* veya *karîne-yi hâliyyeye* dayanmış olabilir. Ayrıca sözün direkt olarak kendisine yöneltilen kişi açısından asâlet-i zuhûrun cereyan ettiğini kabul etsek bile, asâlet-i zuhûrun cereyan etmesi, mütekellimin herhangi münfasıl karîne veya karîne-i hâliyyeye dayandığını bilmememiz durumunda olur. Mütekellimin münfasıl karîne veya karîne-yi hâliyyeye dayandığını bilmemiz durumunda ise zevâhirle amel caiz olmaz. Masûmların ise çoğunlukla münfasıl karîneye veya karîne-yi hâliyyeye dayanmakta ve hatta bazen belli sebeplerle sözü ihtiyaç durumundan sonra beyân etmektedirler. Dolayısıyla onların sözlerinin zevâhiri ile amel edilemez.<sup>653</sup>

<sup>652</sup> Sîretin mütekellimin beyân makamında olması sebebiyle zevâhirin hilafını kastetmesi durumunda bir karîne ortaya koyma gafletinde bulunmayacağı ve sözün kendisine yöneltildiği muhatabın da bu karîneyi farketmekten gafil kalmayacağına dair delâleti, *asâlet-i adem-i gaflet* kavramıyla ifade edilmektedir. bk. Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 2/293.

<sup>653</sup> Kummî, *el-Kavânîn*, 2/319; Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/160; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/118.

Kummî'nin yukarıda aktarılan yaklaşımının kabul edilmesi durumunda şer'î nasların anlaşılması konusunda çok ciddi sonuçları olacağı ve *adetâ* lafızlarla ilgili mevcut yöntemleri temelden değiştireceği açıktır. Bu sebeple Ensârî, söz konusu yaklaşıma birkaç açıdan cevap vererek çürütmeye çalışmaktadır. Şöyle ki ona göre zâhir ile amel etmek ve asl-ı ademi gaflet hususunda sözün kendisine yöneltildiği muhatap ile sözün direk olarak kendisine yöneltilmediği kişiler arasında bir fark bulunmamaktadır. Zira birinci olarak asl-ı aklî bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Çünkü burada muhatap ile diğerleri arasında fark gözetilmediğine dair sîret-i ukalâiyye bulunmaktadır. Dili anlayan herkes mütekellimden muhatabına yöneltilmiş bir söze baktığında ve ortada sözü zâhirî dışına hamledecek bir karîne de bulunmadığında söze muhatap olup olmadığına bakmaksızın mütekellimin maksadı hakkında çıkarımda bulunur. Örneğin belli bir kişiye yazılmış bir mektubu üçüncü kişi okuduğunda yazanın muradını anlama konusunda belli bir kişiye yazılıp yazılmadığına dikkat etmez. Dolayısıyla şârî'in muradına müttali olunduktan sonra ona imtisal etme konusunda özür beyân edilemez. İkinci olarak ulema, karînelerden hâli lafızlarda asâlet-i hakîkate sarılma noktasında ittifak halindedirler. Bu konuda küllî hükümler ile cüz'î hükümler arasında bir fark gözetmemektedirler. Örneğin masûmlar tarafından yalnızca belli muhataplara yöneltilmiş haberler hususunda âlimlerin sözün yalnızca muhatabına yönelik olduğu gerekçesiyle ondan hüküm istinbât etmekten geri durdukları vâki değildir. Yine örneğin belli bir kişiye yazılan vasiyet konusunda kendisine vasiyet edilen bulunmadığında o vasiyetin zâhirine göre vermekten geri durmazlar. Üçüncü olarak imâmlar ve onların ahabının Kummî'nin dile getirdiği ihtimal ve benzeri ihtimalleri dikkate almaksızın kendilerine gelen rivâyetlerin zâhiriyle amel ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu konuda sîret-i müteşarri'a bulunmaktadır. Dördüncü olarak Kitaba dönülmesi gerektiği ve onun her konuda kaynak kılınması gerektiğine dair rivâyetler hem sözün kendisine yöneltildiği muhatapları hem de sözün direk olarak kendisine yöneltilmediği kişileri kapsamaktadır.<sup>654</sup>

Muhakkık Horâsânî ise Kummî'nin görüşünü şu iki gerekçeyle reddetmektedir: Birincisi akıl sahipleri, söz direk olarak kendisine yöneltilmese dahi astın üstünün

---

<sup>654</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/164-165; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/207-208.

sözüne muhalefet etmesini direkt muhatabı olmadığı gerekçesiyle mazur saymazlar. İkincisi davalarda söze dayanarak hükmetmek doğrudur. Nitekim ikrârın varlığına dair şahitlik söz kendisine yöneltilmiş olsun veya olmasın sözü duyan herkesten kabul edilir. Neticede hem Kitabın hem de masûmlardan gelen haberlerin zevâhirinin herkes için hüccet olduğu bina-yi ukalâ ile sabittir.<sup>655</sup>

#### 3.2.2.2.4. Muhatabın Kanaati Açısından Zevâhirin Hücciyeti

Ensârî'nin zevâhir ile ilgili gündeme getirdiği bir diğer tartışma da mükellefin kanaatinin zevâhirin hücciyetine etkisi tartışmasıdır. Şöyle ki o, bazı müteahhir âlimlerin zevâhirin hücciyeti için onu destekleyen bir zannın bulunmasını şart koştuklarını, diğer bazı müteahhir âlimlerin ise zevâhirin hücciyeti için ona muhalif bir gayr- mu'teber<sup>656</sup> zannın bulunmamasını şart koştuklarını aktarmaktadır.<sup>657</sup> Ensârî başta olmak üzere ekol âlimleri, zevâhirin hücciyetinin bütün insanlık türü için mütakellimin muradına dair bir zan oluşturan *zann-i nev'î* türünden olduğunu dolayısıyla herhangi bir şekilde sınırlama olmaksızın lafızların zevâhirine tutunmak gerektiğinin bina-yi ukalâ ile sabit olduğunu, bu sebeple akıl sahiplerinin üstün sözüne muvafık bir zan bulunmadığı veya hilafına zan bulunduğu gerekçesiyle terk eden astı mazur saymadıklarını ifade ederek zevâhirin bu şekilde sınırlandırılmayacağını savunmaktadırlar.<sup>658</sup>

#### 3.2.2.3. Kavî-i Lugavînin Hücciyeti

Zevâhir bahsinin başında Ensârî'nin Kur'an ve sünnetin lafızlarından hüküm istinbât etmek için kullanılan emâreleri lafzın zâhir manasının muayyen olup olmaması durumuna göre iki kısma ayırdıkları ifade edilmişti. Birinci kısımda zâhirin muayyen olması durumunda asâlet-i zuhûrun hücciyetine dair görüşler ve tartışmalar tafsilatlı bir şekilde incelenmiş ve Ensârî ekolünün zâhirinin herhangi bir yolla kesin bir şekilde muayyen olması durumunda asâlet-i zuhûru zann-ı hâs/mu'teber zan kabilinden mutlak

<sup>655</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 281; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 3/316.

<sup>656</sup> Burada gayr-ı mu'teber zandan, kıyâs gibi mezhebin nazarında batıl olduğu delille sabit olan deliller değil, şöhret-i fetâvâiyye gibi mezhep usûlünde şüpheyle bakılan deliller kastedilmektedir. Ayrıca burada zevâhire muhalif olacak zannın gayr- mu'teber olması özellikle vurgulanmaktadır. Zira zevâhire muhalif mu'teber bir zannın bulunması durumunda taarruz gerçekleşmiş olmaktadır. bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/314.

<sup>657</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/169.

<sup>658</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/169; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 281; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/161; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/118; Burücerdî, *Nihâyetü'l-eskâr*, 3/89.

olarak hüccet saydığı görülmüştü. Burada da ikinci kısım olan ve lafzın zâhirinin muayyen olmaması durumunda lafızların örfî ve lugavî, hakikat ve mecâz durumlarını teşhis etmede kullanılan emârelere dair görüşleri incelenecektir. Elbette lafzın herhangi bir manada zâhir olup olmadığına dair şüphenin sebeplerine<sup>659</sup> bağlı olarak kullanılan *tebâdur*, *sıhhat-ı haml*, *ittirâd*, *kıyâs* vb. emârelerin başında *kavl-i lugavî* gelmektedir.<sup>660</sup> Nitekim usûl kitaplarında kavl-i lugavîye sıkça başvurulduğundan, meselenin ehemmiyetine binaen Ensârî ekolü bu ikinci kısım ile ilgili özellikle kavl-i lugavînin hücciyetini ele almaktadırlar.

Ekol mensuplarına göre lafzın zâhirinin muayyen olmasına dair kesin bir kanaat bulunmadığı zaman lafzın manasının herhangi bir anlamda zâhir olduğuna dair zann oluşturan yöntemler hüccet değildir. Çünkü kesin olan şey delillerle sabit olan zevâhirin hüccet olduğudur. Ancak bir hafzın herhangi bir anlamda zâhir olduğuna dair zannın hüccet olduğuna dair bir delil bulunmadığından *zanla amelde asıl olan haram olmasıdır* kaidesi uygulanır.<sup>661</sup> Fakat Ensârî'nin aktardığına göre mezhep içinde meşhur olan görüşe göre lafzın zâhir manasını belirlemede kavl-i lugavî zann-ı hâs/mu'teber zan kabilinden olup hücciyeti delillerle sabittir.<sup>662</sup> Ekol öncüleri de kavl-i lugavîyi lafzın zâhirini belirlemede hüccet kabul edenlerin delillerini aktarıp tartışmakta ve kavl-i lugavînin hücciyeti hakkındaki görüşlerini açıklamaktadırlar. Buna göre kavl-i lugavîyi lafzın zâhirini belirlemede hüccet kabul edenlerin delilleri ve ekolün bu delillere yaklaşımlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Kavl-i lugavîyi lafzın zâhir manasını belirlemede hüccet kabul edenlere göre bütün âlimler, hatta bütün akıl sahipleri bir lafzın zâhiri hususunda ihtilafa düştüklerinde kamuslara başvurumaktadırlar. Dolayısıyla kavl-i lugavînin hüccet olduğuna dair amelî icmâ gerçekleşmiştir.

Ekol mensupları bu delile şöyle cevap vermektedirler: İddia edilen ittifak kesin değildir. Kesin olan yalnızca bazı âlimlerin bu yöntemi kullandığıdır. Kaldı ki ittifak gerçekleşmiş olsa bile hüccet olması için masûmların zamanında ve onların en azından

<sup>659</sup> Lafzın zâhir olup olmadığına dair şüphenin sebepleri için bk. *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/203.

<sup>660</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 40-42.

<sup>661</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/173; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 286; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/164; Burücerdî, *Nihâyetü'l-eskâr*, 3/94.

<sup>662</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/173.

takririyle gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Oysa onların döneminde insanların kendisi zaten lugat ehli durumundaydılar. Aynı şekilde akıl sahiplerinin şahitliğin şartları çerçevesinde lugatçılara başvurdukları kesindir. Ancak bir tek lugatçının sözüyle amel edildiğine dair bir sîret olduğu söylenemez.

2- Kavl-i lugavînin lafzın zâhir manasını belirlemede hüccet olduğunu iddia edenler, bu konuda kavli icma gerçekleştiğini ileri sürmektedirler.

Ekol mensuplarına göre eğer sözü edilen icmâdan muhassal icmâ kastediliyorsa bu konuda muhassal icmâ gerçekleşmemiştir. Yok, eğer menkûl icmâ kastediliyorsa menkûl ilma mu'teber bir delil sayılmamaktadır. Ayrıca iddia edilen muhassal icmâ gerçekleşmiş olsa bile ulema burada kavli-i lugavînin hüccet olduğuna dair icmâ masûmlara dayandığından değil, kavli-i lugavîyi bu konuda otorite kabul edip otoriteye başvurmanın gerektiğine dair sîrete dayanmaktadırlar. O halde icmâ iddiasının bir kıymeti olmayıp sîret söz konusu edilmelidir.

3- Kavl-i lugavîyi lafzın zâhir manasını belirlemede hüccet kabul edenler, lugatçının vazı' ve lafızların zâhir manalarını belirlemede otorite olduğunu ve her konuda ilgili otoritelere başvurulması konusunda binâ-yı ukalâ bulunduğunu söylemektedirler.

Ekol mensuplarına göre bir alanda ilgili otoriteye başvurma güven ve itminanın gerçekleşmesi bağlıdır. Güven ve itminan olmadığı halde herhangi bir alanda otoriteye başvurma hususunda sîret gerçekleşmiştir denilemez. Bir tek lugatçı veya birkaçının şهادetiyle lafzın zâhir manasına dair bir itminan gerçekleşemez. Ayrıyeten lugatçı vazı' ve lafızların zâhirini belirleme hususunda otorite olmayıp isti'mal alanlarında söz sahibidir. Yani herhangi bir lafzın bu veya şu manalarda kullanıldığını söyleyebilir. Fakat o manalardan hangisinin hakikat olduğunu bilemez.

4- Kavl-i lugavîyi lafzın zahir manasını belirlemede hüccet kabul edenlerin bir gerekçesi de şu şekildedir: Naslar konusunda lafızların manalarını kesin olarak bilmenin yolu kapanmıştır. Nitekim naslarda gelen birçok lafız vardır ki onların genel manalarını bildiğimiz halde sınırlarını bilmemekteyiz. Öyleyse insidâd delili gereği kavli-i lugavî hüccet olmalıdır. Çünkü lugatte lafızların muayyen manalarına kesin olarak ulaşmanın imkânı ortadan kalkınca lafızların manalarını teşhis etmede en yakın yöntemle başvurulmalıdır ki o yolda da kavli-i lugavîdir.

Ekol mensuplarına göre bu gerekçenin bir önemi yoktur. Şöyle ki onlara göre naslarda zâhir manası muayyen olmayan lafızların muayyen manalarına kesin olarak ulaşmanın yolları kapalı olmakla birlikte önemli olan şer'î ahkâma ulaşmanın yollarının kapalı olup olmamasıdır. Eğer şer'î ahkâma ulaşmanın yolları kapalıysa bu konuda zan doğuran her yola başvurulabilir ve kavli-i lugavî de bu yollardan biri olabilir. Ancak şer'î ahkâma ulaştırılacak yolların açık olması durumunda lafızların manalarını bilmenin yolları kapalı olsa dahi kavli-i lugavîye başvurmak caiz olmaz.

Sonuç olarak ekol mensupları, kavli-i lugavînin lafzın zâhir manasını belirlemede hüccet olduğuna dair delilleri aktarıp bu delillerin geçersiz olduğunu söylemektedirler.<sup>663</sup> Şu kadarı var ki ekolün kurucusu Ensârî, meseleyi ele alırken ilk başta lafızların manalarını tayin etmede kavli-i lugavînin hüccet olduğuna dair ileri sürülen delilleri kabul etmemekte ve kavli-i lugavînin hücciyet olmayacağını ifade etmekle birlikte meselenin sonunda naslarda zâhiri açık olmayan lafızların sayılamayacak kadar çok olması<sup>664</sup> ve kavli-i lugavînin hüccet olduğuna dair genel kanaatin, hücciyeti için yeterli olabileceğini ifade ederek bu konudaki tereddüdünü ortaya koymaktadır.<sup>665</sup> Nitekim ekol içinde Ensârî'nin görüşlerine en çok bağlı olduğu anlaşılan Naînî, onun kavli-i lugavînin hücciyetini reddetmede mütereddid olmasını eleştirmekte ve mütereddid olma konusundaki gerekçelerini yersiz bulmaktadır.<sup>666</sup> Ensârî'nin kavli-i lugavînin hücciyetini reddetmedeki mütereddid tavrına karşı ekol mensupları hücciyetine dair herhangi bir delil olmadığı gerekçesiyle lafızların manalarını tayin etmede kavli-i lugavînin taabbüden delil olamayacağını savunmaktadırlar.<sup>667</sup>

Buraya kadar ekolün kitâbın zevâhirine yönelik tartışma ve yaklaşımları incelendi. Son olarak ekolün birincisi kitabın zevâhirinin bahis konusu edilmesine yönelik, ikincisi kitabın zevâhirinin ispatına yönelik yapılan itirazlara karşı cevaplarını ele almak faydalı olacaktır. Zevâhirin bahis konusu edilmesine yönelik itiraz şu şekildedir: Kitabın

<sup>663</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 286-287; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/121-122; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/94; Hakîm, *el-Muhkem*, 3/200.

<sup>664</sup> Ensârî naslarda geçen ve manası genel olarak açık olmakla birlikte kapsamı şüpheli olan lafızlara (yolculuk namazında) vatan, (zekâta temr), (humusta) kenz ve maden gibi bazı kelimeleri örnek vermektedir. Daha fazla örnek ve bilgi için bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/328.

<sup>665</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/177; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/328.

<sup>666</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/165.

<sup>667</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 287; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/144; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/95; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/134; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/175.

zevâhirinin hücciyeti tartışması, bir karşılığı olmayan gereksiz bir bahistir. Çünkü Kitâbın zevâhirinin hakkındaki ihtilaflar son derece sınırlıdır. Usûl veya furû‘a dair her ayet hakkında ya onu beyân eden veya onu beyân etmemekle birlikte onun zâhirine muvafık hüküm getiren bir rivâyet bulunmaktadır. Hatta çoğu zevâhirin mefâdı/hükmü hakkında icmâ gerçekleşmiştir. Bir de ister usûl isterse furû hakkında olsun ayetlerin büyük çoğunluğunda hüküm mücmel konulara bağlanmış olup tafsilatı zikredilmemiştir. Bu sebeple onlarla amel etmek için herhalükarda haberlere başvurmak zorundayız. Ensârî’ye göre bu itiraz sahibi, büyük oranda haberlerle ve icmâyyla mefâdı açıklanmış ibadetlerle ilgili ayetlere odaklanarak böyle bir sonuca varmış olabilir. Ancak muamelat konularında mutlak olarak gelip de hükmü hakkında bir nas bulunmayan veya mücmel meselelerde kendisine tutunulan çok fazla ayet vardır.<sup>668</sup> Kaldı ki ibadat konularında bile tafsilatı hakkında bir haber veya icmâ bulunmayan ayetler az değildir. Örneğin “Ey iman edenler! Şüphesiz ki , müşrikler ahlaken düşük, zararlı ve rezil kimselerdir. Artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar.”<sup>669</sup> ayetinde geçen *necis* lafzından kastın ne olduğu, yine abdest ve teyemmüm ayetinde geçen *su bulamazsanız, temiz bir toprağa yönelin*deki topraktan kastın herhangi bir toprak mı veya belli bir toprağın mı olduğu beyân edilmemiştir. Neticede ayetlerden çıkarılabilecek her hüküm hakkında bir rivâyet olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Kitâbın zevâhiri hakkındaki tartışmalar faydadan yoksun değildir.<sup>670</sup> Zevâhirin ispatına yönelik itiraz ise şu şekildedir: *Kitâbın zevâhirinin hücciyetini ispat, aynı zamanda onların hüccet olmadığının da ispatıdır. Zira zevâhirin içinde kitâbın zevâhirini de kapsayan mutlak zannı yasaklayan ayetler vardır.*<sup>671</sup> Ensârî’ye göre mutlak zannı yasaklayan ayetler, zevâhirin hüccet olduğuna dair delillerle tahsîse uğramış olup Kitâbın zevâhirini kapsamamaktadır. Ayrıca mutlak zannı yasaklayan ayetler, Kitâbın zevâhirinin hücciyetini ortadan kaldıracak olurlarsa kendileri de zevâhirden olduğundan bizatihi kendi hücciyetlerini de ortadan kaldırmış olurlar.<sup>672</sup>

<sup>668</sup> Söz konusu ayetlere dair örnekler için bk. Bâmyânî, *Durûs fi’r-Resâil*, 1/288; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/251.

<sup>669</sup> et-Tevbe 9/ 28.

<sup>670</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/155-156; İ’timâdî, *Şerhü’r-Resâil*, 1/195.

<sup>671</sup> bk. en-İsrâ 17/36; el-En’âm 6/116; en-Necm 53/28.

<sup>672</sup> Ensârî, *Ferâidü’l-usûl*, 1/159; Bâmyânî, *Durûs fi’r-Resâil*, 1/295.



### 3.2.3. İcmâ

Ensârî, Kitabın zevâhiri bahsinden sonra *icmâ-ı menkûl* diye bir başlık açarak haber-i vâhid ile nakledilen icmân hücciyet değerini tartışmaya açmaktadır.<sup>673</sup> Bazı ekol mensupları ise aynı yöntemi izlemekle birlikte menkûl icmâi delil kabul edenlerin onun hücciyetini haber-i vahidin hücciyeti ile ilişkilendirdikleri gerekçesiyle konunun haber-i vâhid bahsinden sonra ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>674</sup> Nitekim ekolün önemli temsilcilerinden Muhammed Said Tabâtabâî, bu hususta şöyle demektedir:

“Meselenin haber-i vâhid konusunun bir uzantısı olduğu açıktır. Çünkü haber-i vâhidin hücciyetinin onunla nakledilen icmân hücciyetini de gerektirdiği iddia edilmektedir. Bu sebeple doğru olan, haber-i vâhid ile nakledilen icmân haber-i vâhid bahsinden sonra ele alınmasıdır. Fakat Ensârî bu şekilde ele aldığından ve ondan sonra gelenler de bu hususta onu izlediğinden biz de aynı yöntemi tercih ediyoruz.”<sup>675</sup>

Açıkkçası eğer Ensârî bu başlık altında yalnızca menkûl icmâyı ele alsaydı, bu eleştirinin haklı olduğu söylenebilirdi. Ancak o, bu bahsi menkûl icmâ ile sınırlı tutmamakta ve genel olarak icmâyla ilgili birçok meseleyi menkûl icmâyla bağlantılı olarak ele almaktadır. Bu sebeple Ensârî'nin izlediği yöntemin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Kaldı ki o, bütün delillerde bu yöntemi izlemektedir. Nitekim akıl delilini katı' bahsi kapsamında, Kitap ile ilgili konuları da zevâhir başlığı altında incelemektedir. Şimdi ekolün icmâ hakkındaki yaklaşımlarına geçmeden önce Ca'ferî fıkıh usûlünün icmâ nazariyesi hakkında kısa bir bilgi sunulacaktır.

#### 3.2.3.1. Ca'ferî Usûlünün İcmâ Nazariyesi

Fıkıh usûlünde genel olarak hem Sünnî hem de Ca'ferî usûlcüler tarafından *belli bir asırdaki Müslüman âlimlerin şer'î bir meselenin hükmü hakkındaki ortak görüşü* anlamında kullanılan icmâ<sup>676</sup> değişik yaklaşımlara göre menşei itibarıyla farklı tarihî ve

<sup>673</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/179.

<sup>674</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/134; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/141; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/175;

<sup>675</sup> Hakîm, *el-Muhkem*, 3/205.

<sup>676</sup> Bazı Sünnî ve Şîî ulemanın icmâ tanımları için bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsım en-Neşmî, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 3/257; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/425; Cemâlüddin el-Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî,

fikri temellere dayandırılrsa da<sup>677</sup> çeşitli İslamî yaklaşım ve mezhepleri tarafından akâid, usûl ve fıkıh alanlarında yaygın bir işlevselliğe sahiptir.<sup>678</sup> Bununla birlikte icmân ilk olarak Sünnî fıkıhta ortaya çıktığı ve Sünnî âlimler tarafından teorileştirildiği bilinmektedir.<sup>679</sup> Nitekim burada delil anlayışları incelenmekte olan ekol mensupları da ortaya çıkışı itibariyle icmân sünnî fıkıha ait bir delil olduğunu itiraf etmektedirler.<sup>680</sup> İcmân Ca'ferî usûlünde ortaya çıkışı ise *gaybet-i kübrânın* başlangıcıyla tarihlendirilmektedir.<sup>681</sup> Fakat Şîa fikhında Sünnî fıkıha nazaran geç bir dönemde ortaya çıkmasına rağmen İmâmiyenin neredeyse bütün eğilimlerinin<sup>682</sup> ve diğer Şîi fırkaların çoğunluğunun icmân hüccet olarak kabul ettikleri nakledilmektedir.<sup>683</sup> Şu kadarı var ki Şîi icmâ nazariyesi hem farklı bir şekilde temellendirilmekte hem de içerik ve işlevsel olarak Sünnî icmâ nazariyesinden ayrılmaktadır. Şöyle ki Sünnî bakış açısına göre rüknü âlimlerin ittifakı olan ve hücciyeti Kitap, sünnet ve akıl ile sabit olmuş olan icmâ, aslî bir delil olup hem delil olması itibariyle hem de delâlet ettiği hüküm itibariyle kat'îdir.<sup>684</sup> Ca'ferî bakış açısına göre ise icmân esas rüknü, masûm imâmın görüşünü kapsıyor olması olup hücciyeti de yine mâsum imâmın görüşünü keşfedici olması sebebiyledir.<sup>685</sup> Dolayısıyla icmâ her ne kadar Ca'ferî usûlünde şer'î hükme götüren bir

---

Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, (Londra: Müessesetü'l-İmâm Alî, 2001), 203; Hasan b. Zeyniddîn eş-Şehîdî's-Sânî, *Maâlimü'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ty), 172; Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/185.

<sup>677</sup> İcmân tarihî ve fikri arka planı hakkındaki görüşler için bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 57; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/418.

<sup>678</sup> Ceyyâşi, *ez-Zann*, 363.

<sup>679</sup> Dönmez, "İcmâ", 21/418; Fazlullâh, *et-Temhîd*, 279.

<sup>680</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/184; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/75.

<sup>681</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 278.

<sup>682</sup> İmâmiyeden Ahbâriyye ekolünün icmâ hakkındaki yaklaşımları incelendiğinde bir taraftan hücciyetine dair herhangi bir delil olmadığı, masûm imamlardan buna yönelik bir yönlendirme gelmediği, Ehl-i sünnet tarafından ortaya atıldığı ve Ca'ferî usûlcülerin de onlardan alıp sadece içeriğini değiştirdikleri gerekçesiyle icmân hücciyetine temkinli yaklaştıkları diğer taraftan imamların görüşünü keşfedici olması hasebiyle olumlu baktıkları görülmektedir. Ahbârilerin icmân hücciyetine yaklaşımları için bk. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 265; Muhammed b. Hasan el-Hür Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin el-Kâinî, Kum: 1418, 1/553; Bahrânî, *el-Hadâik*, 1/35.

<sup>683</sup> Medenî, *Kavâidü'l-usûl*, 34; Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 141.

<sup>684</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 88-89; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâlet, 1987), s. 180; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 58-59.

<sup>685</sup> Esasında Sünnî icmâ nazariyesinin temelinde de masâmiyet fikri bulunmaktadır. Ne var ki Hz. Peygamberin masâmiyetini imamların temsil ettiğine inanan Şîa'ya karşı Sünnîlik, bu masâmiyetin bütün bir ümmetin şahsında devam ettiğine inanmaktadır. Sünnîliğin icmâ hakkındaki genel kanaatlerini yansıtmaları bakımından Fahrüddîn er-Râzî'nin konu hakkındaki yaklaşımları için bk. Muhammed b. Ömer b. el-Hasan er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beirut: Dârü İhyâü't-Turâsi'l-Arabî,

delil olarak işlense de bu durum tamamen şekli olup esasında icmâ masûm imamın görüşünü tespit etmenin bir yöntemi olarak görülmektedir. Bu sebeple bir ittifakı icmâ olarak değerlendirilirken ittifak edenleri azlığına veya çokluğuna değil, masûm imâmın görüşünü keşfetme kabiliyetine göre itibar edilmektedir.<sup>686</sup> Hatta icmâ masûm imamın görüşünü keşfetme gücüne göre kat'î olabileceği gibi zannî de olabilmektedir.<sup>687</sup> Buna göre masûm imamın görüşünü keşfetmesi itibariyle icmâ, *muhasal icmâ* ve *menkûl icmâ* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İşte bir sonraki başlıkta delil anlayışı incelenen ekolün her iki çeşidiyle icmâyâ dair incelemeleri ve ona dair özgün yaklaşım ve düşünceleri irdelenecektir.

### 3.2.3.2. Ensârî Ekolünün İcmâ Hakkındaki Yaklaşımları

Yukarıda da belirtildiği üzere Ensârî ekolü her ne kadar icmâ konusunu ele alırken icmâ şeklinde genel bir başlık açmak yerine *menkûl icmâ* diye bir başlık açsa da bu başlık altında icmâ ile ilgili birçok tartışmaya yer vermekte ve hem muhasal hem de menkûl icmâ hakkındaki özgün kanaatlerini ortaya koymaktadır. Burada da onların her iki çeşidiyle icmâ hakkındaki yaklaşım ve düşüncelerinden bahsedilecektir.

**Muhasal İcmâ:** Müctehidin bizatihi her asırdaki fakihlerin görüşlerini araştırıp onların herhangi bir meselede aynı görüş üzerinde ittifak ettiklerini tespit etmesi ve imamın da bu görüşü paylaştığına kanaat getirmesi<sup>688</sup> şeklinde gerçekleşen *muhasal icmâ*n kendisine ulaşan açılarından hüccet olduğuna dair Ca'ferî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmadığı aktarılmaktadır.<sup>689</sup> Bir de yukarıda da söylendiği üzere mezheb âlimlerine göre icmâ aslî bir delil olmayıp masûm imamın görüşünü keşfeden bir yöntem olduğundan Ca'ferî usûlcüler sünnetin hücciyetine dair delillerle yetinip icmâ'n hücciyetini Sünnîlikte olduğu gibi<sup>690</sup> ayrıca temellendirmeye çalışmamaktadırlar.<sup>691</sup>

---

1420), 10/113. Ayrıca Sünnî ile Şîî icmâ nazariyeleri arasında bir karşılaştırma için bk. Savvâf, Muhammed Şerîf Adnân, *Beyne's-Sünneti ve's-Şîa: el-Mesâilü'l-letî hâlefe fihâ's-Şîa'l-İmâmiyye el-mezâhibe'l-erba'a*, (Şam: Beytü'l-Hikme, 2006), 319 vd.

<sup>686</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/185; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 451-452; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 126; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/158.

<sup>687</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/330; Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/77.

<sup>688</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 293; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 126;

<sup>689</sup> Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/269.

<sup>690</sup> Sünnî usûlcülerin icmâm hücciyetine dair zikrettikleri deliller ve Şîî usûlcülerin bu deliller hakkındaki görüşleri için bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 454; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/165-167; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/250;

<sup>691</sup> Saffâr, *el-Mühezzeb*, 134.

Fakat icmâ ile masûm imamın görüşünü keşfetmenin olanak ve yollarını tartışmaktadırlar. Nitekim muhassal icmâ ile imâmın görüşünün keşfedilme yolları ve dayanakları hakkında mezhep içinde farklı teoriler ortaya atılmıştır.<sup>692</sup> Ensârî ekolünün öncüleri bu teorilerden yaygın olanlarını aktarıp incelemektedirler. Onların söz konusu teoriler hakkındaki aktarım ve düşünceleri şu şekildedir:

1- Kişinin, muayyen bir ulema grubunun bir konuda ittifak ettiğini tespit edip onlardan birisinin de imâm olduğuna kesin kanaat getirmesi ile *muhassal icmâ* gerçekleşmektedir. İmamın icmâ edenlerle birlikte olması hasebiyle *duhûlî* veya *tazammunî* olarak isimlendirilen bu icmâda imam şahsen bilinmemekle birlikte icmâya ulaşan kişi icmâlen imamında bu grupta olduğunu bilmektedir. Nitekim bu teoriyi birazdan aktarılacak diğer teorilerden ayıran nokta da imamın bizatihi icmâ edenlerle birlikte olduğunun varsayılmasıdır.<sup>693</sup> Bu icmâ, içinde imamın da olduğu varsayılan bir gruptan hükmün sema' yoluyla alınması şeklinde hâsıl olabileceği gibi içinde imamın fetvasının da olduğu varsayılan ve aynı hükümde ittifak edilen farklı fetvalara ulaşmakla da hâsıl olabilir.<sup>694</sup> Bu yolla icmâyı elde etmeyi *his yolu* diye tabir eden ve mütekaddimîn dönemi birçok ulemanın bu teoriyi benimsediğini<sup>695</sup> ifade eden Ensârî'ye göre bu şekilde elde edilen icmâlar son derece azdır. Hatta böyle bir icmâ mütekaddimîn dönemi usûlcülerinden hiçbiri için gerçekleşmemiştir.<sup>696</sup> Diğer ekol öncüleri ve müntesiplerine göre de bu yolla icmâ elde etmek masûm imamlar döneminde mümkün olsa da onun gaybet döneminde elde edilme olasılığı bulunmamaktadır.<sup>697</sup> Öyle ki fıkıh kitaplarında nakledilen icmâ çeşitleri arasında böyle bir icmâ çeşidine rastlanılmadığı<sup>698</sup>

<sup>692</sup> *Ferâidü'l-usûl* şârihlerinden Âştiyânî, icmâ ile masûm imamın keşfedilme yolları ve dayanakları hakkında on iki ayrı teori zikretmektedir. Söz konusu yolların bütünü hakkındaki geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Âştiyânî, *Bahrü'l-fevâid*, 2/108; Şîrâzî, *Tebyînü'l-usûl*, 3/294.

<sup>693</sup> Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/270; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/135; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/161.

<sup>694</sup> Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 5/160.

<sup>695</sup> Şeyh Müfid ve Seyyid Murtazâ'nın bu yöndeki ifadeleri için bk. Ukberî, *et-Tezkire*, 45; Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 2/605.

<sup>696</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/192; Âştiyânî, *Bahrü'l-fevâid*, 2/108.

<sup>697</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; Hûî, *Evedü't-takrîrât*, 3/170; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/150; İrâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/69; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/97; İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/185; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/161; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 461.

<sup>698</sup> Bâmyânî, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 4/218.

yine bu tür bir icmân elde edilmesinin hakikatten çok hayal ürünü olduğu ekol mensupları tarafından ileri sürülmektedir.<sup>699</sup>

2- Şârî'in kullarına lütuf gereği onları itaate yaklaştıracak ve masiyetten uzaklaştıracak yollara sevk etmesi bir zorunluluktur. Peygamberlerin gönderilmesi, kitapların indirilmesi ve imamların tayin edilmesi *lütüf kuralının/kaidetü'l-lütüf* bir gereğidir. Buna göre bütün ulemanın herhangi bir asırda vâkı'aya muhalif bir hükümde icmâ etmeleri bu kurala aykırıdır. Bu nedenle böyle bir icmân gerçekleşmesi durumunda imamın bir şekilde bu icmâyı bizzat veya bazıları aracılığıyla bozması aklen vâciptir. Çünkü vâkı'î hükmün bütün bir ümmetin arasında olmaması düşünülemez. O halde herhangi bir icmâ ile karşılaştığımızda lütüf kaidesi gereği hak olduğunu ve imamın buna rıza gösterdiğine hükmedebiliriz. Şârî'in lütfuna dayanan bu icmâ *icma-ı lütüfi* olarak adlandırılmaktadır.<sup>700</sup> İcma-ı lütüfiyi diğer icmâ çeşitlerinden ayıran nokta ittifak edilen görüşe muhalefet eden bir görüşün bulunmamasıdır. Zira muhalefet durumunda hata üzerine ittifak ihtimali de ortadan kalkmış olur. Nitekim Ensârî lütüf kaidesinin onu ortaya atan Tusî<sup>701</sup> ile sınırlı olmadığını icmâda ihtiaf olmama şartını ileri süren bazı mezhep usûlcülerinin de bu kaideye dayandıklarını söylemektedir.<sup>702</sup> Neticede Ensârî ekolü, icmânın lütüf kaidesi ile temellendirilmesi ve elde edilmesini çeşitli açılardan çürütmeye çalışmaktadır. Şöyle ki ona göre birinci olarak şârî'e lütüf kaidesi gereği bir şeyler vâcip kılmak problemlidir. İkincisi imama vâcip olan, ahkâmı bilinen yollarla tebliğ etmek olup o da bu vazifelerini yerine getirmişlerdir. Fakat onun dışındaki sebeplerle bazı hükümler ulaşmamıştır. Dolayısıyla imam ittifak edenlerin arasına ihtilaf atma gibi bilinmeyen yollarla ahkâmı tebliğ etmekle sorumlu değildir. Üçüncüsü eğer imâmın kendini izhar ederek aralarına ihtilaf atması düşünülüyorsa bu imkânsızdır. Yok eğer kimliğini gizleyerek yapıyorsa bunun bir etkisi olamaz. Zira hükmü bilinmeyen bir yolla tebliğ etmiş olur. Neticede icmâ ile ilgili ileri sürülen lütüf kaidesi geçersizdir.<sup>703</sup>

<sup>699</sup> İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/135.

<sup>700</sup> Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/547.

<sup>701</sup> Tûsî, icmâ ile ilgili söz konusu teoriyi "*el-Udde*" adlı eserinde ileri sürmekte ve sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla içinde imamın görüşü olduğu varsayılan icmân ancak bu şekilde tespit edilebileceğine inanmaktadır. Tûsî'nin konu hakkındaki yaklaşımları için bk. Tûsî, *el-Udde*, 2/629-631. Ayrıca lütüf kaidesine dair geniş bir inceleme için bk. Ceyyâşî, *ez-Zann*, 370.

<sup>702</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/196.

<sup>703</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/150; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/134; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/143; Bâmyânî, *Durûs fî'r-Resâil*, 1/357.

Ensârî'ye göre Tûsî'nin aktardığı bütün icmâlâr lütûf kaidesine dayanmakta olup bu kaideye dayanan hiçbir icmâyâ itibar edilemez.<sup>704</sup>

3- İcmâ gaybet döneminde yüce makamlara erişmiş âlimlerin imamla görüşme şerefine nail olması suretiyle imamdan bazı meseleler hakkında hüküm telakki edip yalanlanır veya kabul edilmez korkusuyla icmâ sıygasıyla başkalarına aktarması şeklinde hâsıl olmaktadır. *İcmâ-ı teşerrüfî* olarak isimlendirilen bu tür bir icmân gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gaybet döneminde imamla görüşmenin mümkün olup olmamasıyla ilgilidir. Gaybet döneminde imamla görüşmeyi mümkün görenlerin bu tür icmayı mümkün görmekte-dirler<sup>705</sup> Ensârî'nin söz konusu etmediği bu icmâ çeşidini Muhakkık Horâsânî ve Nâînî mümkün görmekte-dirler. Fakat vukû' bulup bulmadığına dair herhangi bir şey söylememekte-dirler.<sup>706</sup>

4- Şeriatın sınırları dâhilinde hareket eden ve ona muhalefet etmeye meyletmeyen âlimlerin bütün farklı görüş ve bakış açılarına rağmen bir konuda ittifak etmeleri, ittifak edilen görüşün imamın görüşü olduğuna ve onlara imam tarafından tebliğ edildiğine dair kesin ve doğal bir sezgi oluşturmaktadır. *İcma-i hadsî/sezgisel icmâ* olarak isimlendirilen bu ittifakta bütün asırlardaki âlimlerin ittifak etmesi gerekir.<sup>707</sup> Müteahhirîn âlimlerinin çoğunun icmâ hususunda bu teoriye dayandığı aktarılmaktadır.<sup>708</sup> Ekol mensuplarının aktarımına göre sezgisel icmâ ile imâmın görüşünü keşfetme çerçevesinde şu üç farklı yol ileri sürülmüştür:

1- Farklı âlimlere ait zanların bir hüküm etrafında toplanması/terâkümü'z-zunûn, mütevâtirde olduğu gibi hükme dair bir kat'iyet oluşturur.

2- Âlimlerin ittifakı, önderleri olan imamın görüşüne dair kesin bir işaretir.

3- Âlimlerin ittifakı, onların bu konuda bize ulaşmamış mu'teber bir delile dayandıklarına dair bir kanaat oluşturur.<sup>709</sup>

<sup>704</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/193; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/247.

<sup>705</sup> Âştîyânî, *Bahrü'l-fevâid*, 2/117; Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/79; Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/218; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/138.

<sup>706</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/150.

<sup>707</sup> Tebrîzî, *Min dürreri'l-fevâid*, 2/35; Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/217; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 3/439.

<sup>708</sup> Tebrîzî, *Min dürreri'l-fevâid*, 2/217.

<sup>709</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/173; Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/78.

Sezgisel/hadsî icmâyı ele alan Ensârî, her ne kadar icmân ancak sezgiye dayanabileceğini ve tedavülde olan icmâlların ancak bu şekilde temellendirilebileceğini ifade etse de kendisiyle icmân keşfedilebileceği sezgiyi hisse yakın zarûrî sezgi/had; nazar ve re'ye dayalı gayr-ı zarûrî sezgi/hads diye ayırarak nakledilen icmâlların zarûrî sezgiye dayanmasının bir varsayımdan ibaret olduğunu ve dolayısıyla zarûrî olmayan sezgiye dayandıklarını, zarûrî olmayan sezgiye dayanan icmâlların da bir kıymeti olmadığı görüşüne meyiletmektedir.<sup>710</sup> Nâînî ise icmâyla imamın görüşünü keşfetme dayanaklarını ele alarak bu teorilerden yalnızca sezgisel icmâ çerçevesinde olduğu aktarılan “âlimlerin ittifakı onların bu konuda bize ulaşmamış mu‘teber bir delile dayandıklarına dair bir kanaat oluşturmaktadır” yaklaşımının kabullenilebilir bir teori olduğunu savunmaktadır.<sup>711</sup> Öte yandan birçok ekol mensubu sezgisel icmâ çerçevesinden ortaya atılan bu teorileri çeşitli gerekçelerle reddetmekte ve onların icmâyâ dayanak olamayacaklarını savunmaktadırlar.<sup>712</sup>

Sonuç itibariyle yukarıda aktarılan ekolün muhassal icmân temellendirilmesi ve icmâ ile imamın görüşünün keşfedilmesine dair teorilere yaklaşımları esas alındığında icmân genel olarak temellendirilebilir bir delil olmadığı görüşüne daha yakın oldukları, dolayısıyla gerçek anlamıyla icmân ya hiç gerçekleşmediği ya da çok nadir gerçekleştiği kanaati taşıdıkları söylenebilir. Nitekim Hûî'nin “anlaşılan icmân aslen herhangi bir dayanağı yoktur. Dolayısıyla hüccet olamaz. Fakat icmân hücciyetine dair büyük âlimlerin ittifakı bu konuda söz söyleme cesaretimizi kırmaktadır. Bu sebeple icmân varsayıldığı konularda ihtiyâtle hareket edilmelidir.”<sup>713</sup> Hâşim Hâşimî'nin “icmâ haddizatında bir hüccet olsa da gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi de çoğunlukla imkân dışıdır.”<sup>714</sup> ve Muhammed Rızâ Muzaffer'in “gaybet döneminde icmâ ile masûmun görüşünü kesin olarak ulaşılmaya dair güvenimiz yoktur”<sup>715</sup> şeklindeki ifadeleri ekolün muhassal icmâ hakkındaki genel yaklaşımını yansıtmaktadır.<sup>716</sup>

<sup>710</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/198-201; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/322.

<sup>711</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/151.

<sup>712</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/139; Şâhrûdî, *Dirâsât fî İlmi'l-usûl*, 3/144; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/173; Mîlânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/78.

<sup>713</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/141; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/145.

<sup>714</sup> Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/159.

<sup>715</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 467.

<sup>716</sup> Benzer bir açıklama için bk. Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/212.

**Menkûl İcma:** Bu icmâ çeşidi fakihin çeşitli yollarla elde ettiği icmâî başkalarına nakletmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>717</sup> Buna göre nakledilen icmâ nakleden açısından *muhassal icmâ*, kendisine nakledilen açısından ise *menkûl icmâ* konumundadır. Menkûl icmâ, mütevâtir yolla nakledilebileceği gibi haber-i vâhid ile de nakledilebilmektedir. Ulema nazarında mütevâtir derecesinde sabit olmuş icmâin muhassal icmâ hükmünde olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte haber-i vâhid ile nakledilen icmâin hüccet olup olmadığı, daha doğrusu *mu'teber zan* kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hakkında Ca'ferî usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>718</sup> Ekol âlimlerinin aktardığına göre haber-i vâhidi kabul eden usûlcülerin çoğu menkûl icmâin da *mu'teber zan* kapsamında olduğuna inanmaktadırlar.<sup>719</sup> Çünkü onlara göre menkûl icmâ haber-i vâhidin bir çeşidi olup ikisinde de imâmın görüşü nakledilmektedir. Bu nedenle onun hücciyetine dair ayrı bir delil aramaya gerek yoktur. Haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair deliller bizatihi menkûl icmâin da hüccet olduğuna delâlet etmektedirler. Öyleyse haber-i vâhidin hücciyeti ile menkûl icmâin hücciyeti arasında bir mülâzemet bulunmaktadır. Yani haber-i vâhid hüccet ise menkûl icmâ da hüccet olmalıdır. Aynı şekilde menkûl icmâ hüccet değilse haber-i vâhid de hüccet olmamalıdır. Haber-i vâhidin hücciyeti sabit olduğuna göre onun bir çeşidi olan menkûl icmâin da hücciyeti sabittir.<sup>720</sup> Ensârî ekolü, menkûl icmâin hücciyetine dair herhangi bir delil bulunmadığı gerekçesiyle onun *mu'teber zan* kapsamında olmadığını savunmaktadır. Usûlcülerin haber-i vâhidin hücciyeti ile menkûl icmâin hücciyeti arasında mülâzemet olduğu gerekçesiyle menkûl icmâin hücciyetini haber-i vâhid ile temellendirmelerini reddetmektedirler. Onlara göre ikisi aralarında herhangi bir mülâzemet yoktur. Zira haberlerde râvî, imâmın sözünü duyular yoluyla alıp direkt aktarmaktadır. Nitekim haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair deliller duyular yoluyla elde edilen haberleri kapsamaktadırlar. Oysa icmâ nakleden, gerçekleşmesi neredeyse imkânsız olan icmâ-ı duhûlî dışında sezgisel olarak elde ettiği icmâî nakletmektedir. Dolayısıyla menkûl icmâin hücciyeti haber-i vâhidin hücciyeti hakkındaki delillerle

<sup>717</sup> İcmâ farklı kalıplarla nakledildiği söylenmektedir. İcmâin nakledilme kalıpları ve ekol âlimlerin yaklaşımları için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/218; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 290; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/316; Şîrâzî, *İzâhu Kifâye*, 3/350.

<sup>718</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 1/293; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/158; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 467; Fazlullah, *et-Temhîd*, 294.

<sup>719</sup> Mutlak zannı kabul ettiklerinden dolayı menkûl icmâyâ en fazla Behbehânî ve izleyicilerinin başvurduğu söylenmektedir. Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 2/263; Âştiyânî, *Bahrü'l-fevâid*, 2/88.

<sup>720</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/179; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 289; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/330-331.



temellendirilemez.<sup>721</sup> Nitekim ekol öncülerinden Nâînî, mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemanın naklettikleri bu şekildeki icmâların bir karşılığının olmadığı söylemektedir.<sup>722</sup> Neticede ekol mensupları nakledilmesi durumunda hüccet olabilecek icmâ-ı duhûlînin hiç gerçekleşmediği veya çok nadir gerçekleştiği ve mevcut icmâların itibar edilmeyecek gayr-ı zarûri sezgiye dayandıkları görüşleri temelinde haber-i vâhid ile nakledilen icmân da mu‘teber zan olmadığı kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Fıkıh kitaplarında nakledilen icmâların bilgi değerine yaklaşımlarına gelince, Ensârî ve Muhakkık Horâsânî'nin ifadelerinden onları şöhret/meşhur fetva niteliğinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.<sup>723</sup>

İcmâ bahsinde son olarak önemli bulduğumuz noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz. Muhakkık Horâsânî, hocası Ensârî'nin değinmediği icmâların teâruzu konusuna değinmektedir. Kanaatimize göre Ensârî başta olmak üzere birçok ekol mensubunun bu konuyu gözardı etmiş olmaları icmâyâ yaklaşımları çerçevesinde isabetlidir. Şöyle ki Muhakkık Horâsânî'nin de işaret ettiği üzere icmâların teâruzu, ancak masûm imâmın görüşünü kapsamaları açısından söz konusu olabilir. Çünkü imâmın bir konu hakkındaki birçok görüşü olamaz. Âlimlerin ittifakında ise herhangi bir teâruzdan bahsedilemez. Zira bir konu hakkında âlimlerin birden çok ittifakı olabilir ve her birinin de doğru olma ihtimali bulunmaktadır.<sup>724</sup> Buna göre icmân teâruzu tartışması ekolün icmâ hakkındaki düşünceleri dikkate alındığında herhangi bir sonuç vermemektedir.

#### 3.2.4. Şöhret

Ensârî ekolünün icmân ancak çeşitli şekilleriyle sezgisel yoldan elde edilebileceğine ve fıkıh kitaplarındaki icmâların da âlimlerin fetvalarından sezgisel yolla elde edildiğine, yine bu icmâların zarûri sezgiye dayanmadıklarından hüccet olmadığına, dolayısıyla âlimlerin birçoğu arasında şöhret bulmuş fetva kabilinde olduklarına dair görüşlerine yer verilmişti. Buna göre ekol âlimleri şöhretin hücciyetini icmâ bahsinin bir uzantısı

<sup>721</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/213; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/169; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/135; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/159; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/179.

<sup>722</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/172.

<sup>723</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/214; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/396; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/559.

<sup>724</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 291; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fi'uslûbiha's-sânî*, 4/156.

olarak ele almaktadırlar.<sup>725</sup> Burada *mu'teber zan/zann-ı hâs* olup olmadığına dair hücciyeti tartışılan şöhretten *delili bilinmeksizin fukahanın çoğu arasında şöhret bulmuş fetvâ* kastedilmektedir.<sup>726</sup> Meşhur fetvanın hüccet olduğu kanaatinin mütekaddimîn usûlcüler arasında yaygın olduğu<sup>727</sup> ve mutlak zannı hüccet kabul etmeleri sebebiyle Behbehânî ekolünde şöhrete mutlak zan kapsamında yaygın olarak başvurulduğu söylenmektedir.<sup>728</sup> Şöhreti hüccet olarak kabul edenlerin, şöhretle imâmın görüşünün veya en azından mu'teber bir delilin keşfedilebileceği kanaati üzerinden hareket ettikleri aktarılmaktadır.<sup>729</sup> Ensârî ekolü ise<sup>730</sup> icmâyâ yaklaşımına uygun olarak şöhretin hücciyetinin herhangi bir delile dayanmadığını, dolayısıyla mu'teber zan<sup>731</sup> kapsamında kabul edilemeyeceğini savunmaktadırlar.<sup>732</sup> Bir kere ekol âlimleri, mensup oldukları mezhebin icmâ anlayışına bağlı olarak icmâyî fakihlerin ittifakı olması açısından delil görmedikleri gibi icmân sezgiye dayanması sebebiyle imâmın görüşünü keşfetme kabiliyetine sahip olmadığını da savunmaktadırlar. Buna göre şöhret hem fakihlerin ittifakı hem de imâmın görüşünü keşfetme açısından icmâdan daha zayıf olduğundan hüccet olarak kabul edilemez. Nitekim ekol mensupları şöhretin ancak icmân hücciyeti kabul edilmesi durumunda tartışma konusu yapılabileceğini, icmân hüccet olarak kabul edilmemesi durumunda ise söz konusu bile yapılamayacağını açıkça ifade etmektedirler.<sup>733</sup> Şöhreti hüccet olarak kabul edenlerin

<sup>725</sup> Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/247; Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/321.

<sup>726</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/231; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 292; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/75. Ekol âlimleri üç çeşit şöhretten bahsetmektedirler. Bunların birincisi, mezhep âlimleri arasında nakil açısından şöhret bulmuş rivayet/şöhret-i rivâiyye, ikincisi mezhep âlimleri arasında amel edilme açısından şöhret bulmuş rivâyet/şöhret-i ameliyye ve üçüncüsü burada hücciyeti tartışılan meşhur fetva anlamındaki şöhret-i fetâvâiyyedir. Geniş bilgi için bk. Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/99; Hûî, *Ecedü't-takrîrât*, 3/173; Şahrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/147.

<sup>727</sup> Irânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/161.

<sup>728</sup> Hakîm, *Senedü'l-usûl*, 2/263.

<sup>729</sup> Şîrâzî, *Tarîku'l-vusûl*, 2/21; Sübhânî, *el-Vesît*, 2/62.

<sup>730</sup> Bu konuda ekolün önemli temsilcilerinden Ca'fer Sübhânî'yi istisna etmek gerekiyor. Zira o, meşhur şöhretin önemli fakihlerin delilsiz bir görüşe tutunmayacakları ve şöhretin delil sayılmaması durumunda ona bina edilen birçok hükmün şer'î temelden yoksun kalacağı gerekçesiyle hüccet olduğunu savunmaktadır. bk. Sübhânî, *el-Vesît*, 2/60-63; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/195.

<sup>731</sup> Burada mu'teber zan kaydı önemlidir. Çünkü ekol özellikle zan bahsinde delillerin mu'teber zan kapsamında olup olmadığını tartışmaktadır. Nitekim Ensârî, şöhretin hücciyetini mutlak zan kapsamında değil, mu'teber zan kapsamında tartıştığını söylemekte ve insidâd delilinin kabul edilmesi durumunda mutlak zannın hücciyeti kapsamında şöhretin de hüccet olabileceğini söylemektedir. bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/231.

<sup>732</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/231; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 292; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/101; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/146;

<sup>733</sup> Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/194; Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 1/321; Bâmyânî, *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*, 4/247.

delillerine gelince Ensârî başta olmak üzere ekol âlimleri söz konusu delilleri aktarıp çürütmeye çalışmaktadırlar. Ekolün şöhretin hücciyetine yönelik ortaya atılan delillere dair aktarımları ve değerlendirmelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ekol âlimleri, şöhretin hücciyetini kabul edenlerin, şöhretten doğan zannın haber-i vâhidten doğan zandan daha güçlü olabileceğini, dolayısıyla haber-i vâhidin hücciyeti hakkındaki delillerin *evleviyyet kaidesi* veya *mefhûm-i muvâfakat* ile şöhretin de hücciyetine delâlet ettiğini ileri sürdüklerini aktarmaktadırlar.<sup>734</sup> Ensârî'ye göre haber-i vâhid ile şöhret arasında kurulan bu bağlantı, bir hayalden ibarettir. Şöyle ki öncelikle haber-i vâhidin hüccet olması zann-ı şahsî ifade etmesinden dolayı değil, hücciyetine dair sîret vb. delillerin bulunması sebebiyledir. Ayrıca şöhretin hücciyetine delil olarak öne sürülen *evleviyyet kaidesi* şöhretin kendisinden daha zayıftır. Zira şöhretin mutlak zan olması hasebiyle hüccet olma ihtimali vardır. Fakat *evleviyyet kaidesi* batıl kıyâsın bir çeşidi olduğundan temelden geçersizdir. Ayrıca burada kıyâsın bir çeşidi olan *evleviyyet kaidesinin* lafzî delil üzerine tatbik edilen *mefhûm-i muvâfakat* olarak isimlendirilmesi son derece çürük bir anlayıştır.<sup>735</sup> Muhakkık Horâsânî ise *mefhûm-i muvâfakatta* *evleviyyet kâidesinin* kat'î olabilmesi için mantûkun hükmünün menâtına dair bir katı' bulunmalıdır. Haber-i vâhidin hücciyetinin onun zan ifade etmesine dayandığı sonucu ise kat'î değil zannîdir. Öyleyse buna dayanan *evleviyyet de zannîdir*. O halde öncelikle zan ifade eden *evleviyyetin* kendisi kat'î bir delille temellendirilmeye muhtaçtır. Kaldı ki haber-i vâhidin hüccet olması zan ifade etmesi sebebiyle değildir.<sup>736</sup> Ekolün diğer mensupları da genel olarak Ensârî ve Horâsânî'nin bu görüşlerini farklı ifadelerle aktarıp desteklemektedirler.<sup>737</sup>

Şöhreti hüccet olarak kabul edenlerin, yukarıda zikredilen delile ek olarak şöhretin hücciyetine işaret ettiğini ileri sürdükleri iki farklı rivâyete sarıldıkları aktarılmaktadır. Bunlardan birincisinde İmâm Muhammed Bâkır'a "sizden birbirine muâriz iki haber veya hadis geldiğinde hangisiyle hangisiyle amel etmeliyiz?" diye sorulduğunda o,

<sup>734</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/231; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 92; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/144.

<sup>735</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/232; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/431; Tebrîzî, *Min dürreri'l-fevâid*, 2/128.

<sup>736</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 292; Râzî, *Bidâyetü'l-vusûl*, 5/311-312; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 3/467.

<sup>737</sup> Ekolün konu hakkındaki ifadeleri için bk. Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/100; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/144-145; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/108; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/188.

“mezhep âlimleri arasında meşhur olana sarıl ve şâz olanı terket”<sup>738</sup> diye cevap vermektedir. İkinci rivâyette ise İmâm Sâdık, birbirinden farklı rivâyet hakkında “bizden nakledilip de mezhep âlimleri arasında ittifak konusu olunan alınmalıdır. Âlimler arasında meşhur olmayan şâz haber ise terkedilmelidir.”<sup>739</sup> demektedir. Şöhretin hücciyetini ileri sürenlere göre her ne kadar İmâmların meşhur olmanın alınması gerektiğine dair sözlerinden ilk olarak meşhur rivâyet anlaşılrsa da rivâyetlerdeki *meşhur* lafzı mutlak geldiğinden şöhret-i fetâvâyı da kapsamaktadır. İmâmların *şâz olanı bırak* sözleri de buna delalet etmektedir. Ekol mensupları, bu rivâyetlerin sened açısından problemlili olmasının yanında muârrız iki haber hakkında geldiklerini dolayısıyla hiçbir şekilde şöhret-i fetâvânın hücciyetine delâlet etmediklerini savunmaktadırlar.<sup>740</sup>

Neticede şer‘î delilleri Kitap, sünnet, icmâ ve akıl ile sınırlayan Ca‘fer‘i usûlcülerin bu deliller kapsamında çözemedikleri meselelerin hükmünü bunların dışında çeşitli yöntemlerle çözmeye çalıştıkları ve bu yöntemlerden birinin de şöhret-i fetâvâyıye olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şöhretin onu kabul edenler açısından istinbât ameliyesinde büyük kolaylık sağladığı söylenmektedir.<sup>741</sup> Ayrıca icmâ ve şöhrete dayandırılan birçok hükmün bulunduğu, bu iki delilin düşmesi durumunda birçok meselenin şer‘î hükümden yoksun kalacağı, bu sebeple müteahhirîn dönemde ulemanın icmâyâ göre gerçekleşmesi daha mümkün olan sîrete başvurdukları ifade edilmektedir.<sup>742</sup> Fakat ekol âlimleri, şöhretin mutlak zannı kabul edenler açısından hüccet olma ihtimali olsa bile hücciyetine dair herhangi bir kat‘î delil bulunmadığından mu‘teber biir zan olarak kabul edilmeyeceğini savunmaktadırlar. Ekolün icmâ ve şöhretten kalan boşluğu nasıl doldurduklarına gelince, çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere mu‘teber zan yokluğunda usûl-i ameliyeye başvurmaktadırlar.

<sup>738</sup> Mîrzâ Hüseyin Nûrî, *Müstedreku‘l-vesâil ve Mustanbatü‘l-mesâil*, (Kum: Müessesetü Âli‘l-Beyt Aleyhimü‘s-Selâm li İhyâi‘t-Turâs, 1991.), 17/303.

<sup>739</sup> Muhammed Musin b. Şâh Fayız Kâşânî, *el-Vâfi*, (İsfahân: Kitabhâne-i İmâm Emîri‘l-Mü‘minîn Aleyhi‘s-Selâm, 1406), 1/288.

<sup>740</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 1/232-233; Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 292; Hûî, *Ecvedü‘t-takrîrât*, 3/174; Burûcerdî, *Nihâyetü‘l-efkâr*, 3/100; Şöhretin hücciyetini savunanlara ait başka deliller de zikredilmektedir. Ancak ekol mensupları daha çok yukarıda aktarılan deliller üzerinde durmaktadırlar. Şöhretin hücciyetine dair ileri sürülen diğer deliller ve bazı ekol mensuplarının bu delillere yaklaşımları için bk. Behsûdî, *Misbâhu‘l-usûl*, 2/143-144; Mîlânî, *Tahkîku‘l-usûl*, 6/107-108.

<sup>741</sup> İrânî, *Kifâyetü‘l-usûl fi uslûbiha‘s-sânî*, 4/161; Sübhânî, *el-Vesît*, 2/60.

<sup>742</sup> Ceyyâşî, *ez-Zann*, 432.

### 3.2.5. Sünnet

Ensârî başta olmak üzere genel olarak ekol âlimlerinin, mezhebin önceki usûlcü âlimlerinden farklı olarak<sup>743</sup> sünnet deliliyle ilgili incelemelerini haber-i vâhidin hücciyetiyle sınırlı tuttukları, bununla birlikte haber-i vâhidin hücciyetine dair tartışmalara çok geniş bir yer verdikleri ve söz konusu tartışmalara ekolün usûl anlayışına özgün bir şekilde yaklaştıkları görülmektedir.<sup>744</sup> Ekolün deliller arasında en fazla *haber-i vâhidin* hücciyeti üzerinde durmasını anlamak mümkündür. Çünkü ekolün temsilcilerinin de işaret ettikleri gibi ahkâm ayetleri sınırlı ve çoğunlukla mücmeldir. Mütevâtir haber de son derece azdır. İcmâin gerçekleşmesi ise ekolün bakış açısına göre imkânsızdır. Bu nedenle başta ibadetler olmak üzere şer'î ahkâmın çoğunun dayanağı haber-i vâhidir. Haber-i vâhidin hüccet olması durumunda şer'î hükme ulaştıracak mu'teber zannın varlığı anlamındaki *infîtah-ı bâb-ı ilmî* gerçekleşir. Aksi takdirde şer'î hükme ulaştıran mu'teber zannın yokluğu anlamındaki *insidâd-i bâb-ı ilmî* söz konusu olur ve mükellefler mutlak zanla başbaşa kalırlar. Dolayısıyla haber-i vâhid istinbât ameliyesinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>745</sup> Burada da ekolün haber-i vâhidin hücciyeti hakkındaki görüş ve yaklaşımları incelenecektir. Ancak ondan önce konunun anlaşılmasına katkı sağlaması adına Ca'ferî usûlünün sünnet anlayışı hakkında kısa bir bilgi sunulacaktır.

#### 2.5.1. Ca'ferî Fıkıh Usûlünün Sünnet Nazariyesi

Ca'ferî âlimler, tıpkı Sünnî usûlcüler gibi sünneti Kitaptan sonra hükmün ikinci kaynağı olarak kabul etmektedirler.<sup>746</sup> Ancak onlar, sünneti; Sünnî usûlcülerin Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrîri<sup>747</sup> şeklindeki tanımından farklı olarak *masûmun söz, fiil ve takriri*

<sup>743</sup> Ekol öncesi usûlcülerin sünnet delili hakkındaki incelemeleri için bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/63; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, 219; Tûnî, *el-Vâfiye*, 157; Kummî, *el-Kavânîn*, 2/367; A'recî, *el-Mahsûl*, 2/90.

<sup>744</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/242; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 293; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/79; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/177; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/153.

<sup>745</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/146; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/212; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/199.

<sup>746</sup> Adnân, *Beyne's-Sünneti ve's-Şîa*, 291; Ahmed Hâris es-Sümeymî, *Tavsîkü's-sünne beyne's-Şîa'l-İmâmiyye ve Ehli's-Sünneti*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2003), 107; Füzalî, *Durûs fî usûl*, 1/154; İhsâî, *Ahvâlü'l-istidlâl*, 105-106; Sübhânî, *Masâdirü'l-fikh*, 82; Seyyid Mürtezâ el-Askerî, *Maâlimü'l-medreseteyn*, (İran: Merkezü't-Tabaati ve'n-Neşri li'l-Mecmaü'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 1426), 2/20.

<sup>747</sup> Sünnî usûlcülerin sünnet tanımları için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/313; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhü't-Telvîh alâ't-Tavzîh li mernî't-Tankîh fî usûli'l-fikh*, Thk. Zekerîyyâ Ümeyrât, (Beyrut: Dâü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 2/3; Muhammed Alî Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Sübhî b. Hasan Hallâk, (Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 2011), 145.

şeklinde tanımlayarak,<sup>748</sup> sünnetin kapsamını daha geniş tutmaktadırlar. Buna göre imamların sünneti de tıpkı Hz. Peygamberin sünneti gibi hüccet olup ona itibar edilmesi vâciptir. Çünkü onlar bizzat nas ile tayin edildiklerinden ahkâma dair beyânları birinden rivâyet etmek şeklinde veya ictihâd yoluyla olmayıp bizatihi nastır. Neticede İmamlardan semâ' veya müşâhede yoluyla herhangi bir şer'î hüküm alan biri, o hükmü tıpkı Kitaptan veya Hz. Peygamber'den almış gibi aslî kaynağından almıştır.<sup>749</sup> Sünnet hakkındaki bu genel yaklaşım hususunda Ca'ferî fakihler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat rivâyetlerin çeşitli kısımlara ayrılması konusunda ve *Kütüb-i Erbaada* geçen hadislerin sened değerine yaklaşımda Ahbâriyye ile Usûliyye ekolleri arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Usûliyye ekolü, mütekaddimîn döneminde böyle bir taksim olmadığını itiraf etmekle birlikte haberleri *sahîh*, *hasen*, *muvasak* ve *zayıf* şeklinde derecelendirirken<sup>750</sup> Ahbâriyye âlimleri, hadisleri yalnızca *sahîh* ve *gayr-sahîh* şeklinde derecelendirmekte ve Usûliyyenin hadis taksiminde kullandıkları ıstılahların mütekaddimîn dönemde var olmadığını ve onların bu ıstılahları Ehl-i sünnetten aldıklarını ileri sürmektedirler.<sup>751</sup> Yine Usûliyye, Kütüb-i Erbaa'da geçen bütün hadislerin kat'î veya sahîh olmadıklarını, aralarında sahîh hadisler bulunduğu gibi zayıf hatta uydurma hadislerin de bulunduğunu savunmaktadır. Buna mukabil Ahbâriyye, sözü geçen kitaplardaki bütün rivâyetlerin kat'î olarak sabit olduklarını iddia etmektedir.<sup>752</sup> Ayrıca sünneti sübutu açısından mütevâtir haber ve haber-i vâhid, haber-i

<sup>748</sup> Kummî, *el-Kavânîn*, 2/338; Medenî, *Kavâidü'l-usûl*, 32; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 65; *Ca'ferî* usûlcüler, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri dışında ma'sum addettikleri imamların da söz, fiil ve takrirlerinin dinde hüccet olan sünnet kapsamına dair olduğuna dair çeşitli deliller öne sürmektedirler. Söz konusu deliller için bk. Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh*, 141; Fazlullah, *et-Temhîd*, 185; Füzalî, *Durûs fi usûl*, 1/179; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 74.

<sup>749</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, 417-418; Fayz, *el-Fıkhü ve'l-ictihâd*, 1/283; Alijanov, *İmâmiyye Fıkhında Sünnetin Delil Oluşu*, 24; Bekiz Kuzudişli, *Şîa ve Hadis, Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 633.

<sup>750</sup> Hüseyinî, *el-Fıkhü'l-Ca'ferî*, 226; Fayz, *el-Fıkhü ve'l-ictihâd*, 1/287; Fazlullah, *et-Temhîd*, 252; Adnân Muhammed Zurzûr, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve ulûmuha beyne Ehli's-Sünneti ve's-Şîa'l-İmâmiyye*, (Ammân: Dârü'l-A'lâm li'n-Neşri ve't-Tavzî', 2008), 161-162

<sup>751</sup> Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 78; Abdürrahmân b. Muhammed Saîd Dimeşkiyye, *İstidlâlü's-Şîa bi's-Sünneti'n-Nebeviyye: fi mizâni'n-nakdi'l-ilmî*, (Kahire: Dârü's-Safve, 2008), 19; Ahbâri ulemanın bu yöndeki açıklamaları için bk. Muhammed b. Hasan el-Hür Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, (Kum: Müessesetü Âli Beyt Aleyhimüsselam li İhyâi't-Türâs, ts.), 30/251-253; Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 109-110.

<sup>752</sup> Adnân Muhammed Zurzûr, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve Ulûmuha beyne Ehli's-Sünneti ve's-Şîa'l-İmâmiyye*, 168-169; Garâvî, *Masâdirü'l-istinbât*, 111; Abdürrahîm, *es-Sirâ'*, 79-80; Medenî, *Kavâidü'l-usûl*, 33; Usûliyye ve Ahbâriyye âlimlerinin konu hakkındaki tartışmaları için bk. Behbehânî, *er-Resâil*, 194; Ebu'l-Kâsım el-Musevî el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis ve tafsilü tabâkati'r-ruvât*, (Necef: Mektebetü'l-İmâm el-Hûî, ts.), 1/22; Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 130; Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 30/251.

vâhidi de çeşitli karînelerle desteklenmiş haber-i vâhid ve karînelerden yoksun haber-i vâhid şeklinde kısımlara ayıran Ca'ferî usûlcüler, mütevâtir haberin ve çeşitli karînelerle desteklenmiş haber-i vâhidin hüccet olduğu hususunda ittifak etmektedirler. Ancak karinelerden yoksun haber-i vâhidin hüccet olup olmadığı hususunda aralarında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>753</sup> Mütekaddimîn usûlcülerin bazıları, müteahhîrinin de çoğu haber-i vâhidi hüccet olarak kabul ederken,<sup>754</sup> Seyyid Murtazâ<sup>755</sup>, mezhep kitaplarında *kâdî* lakabıyla bilinen Abdülazîz b. Nihâr et-Trablusî (öl. 481/1088)<sup>756</sup>, İbnü Zühre<sup>757</sup>, Tabersî (öl. 548/1151)<sup>758</sup>, İbn İdrîs<sup>759</sup> ve daha birçok mütekaddimîn âlim karînelerden yoksun haber-i vâhidi hüccet olarak kabul etmemektedirler. Ensârî ekolü de her iki tarafın delillerini tahkîk ederek haber-i vâhidin hücciyetini temellendirme adına özgün bir yaklaşım sergilemektedir.

### 2.5.2. Haber-i Vâhid ve Hücciyeti

Haber-i vâhidin, *zan ile amelde asıl olan haram olmasıdır* kaidesinin dışındaki mu'teber zan kapsamında olduğunu savunan ekol mensupları<sup>760</sup> mezhep içinde haber-i vâhidin hücciyetini inkâr eden ve savunan âlimlerin delillerini tahkîk etmeden önce haber-i vâhidin hücciyetinin usûl meselesi olup olmadığını tartışmaktadırlar. Açıkçası bu tartışma, usûl ilminin konusunu dört delil ile sınırlamayıp sonucu istinbâta büyük önermeyi teşkil eden her meseleyi usûl ilminin konusu sayan ekol mensuplarının çoğunu bağlamamaktadır. Zira çoğu hükme ulaşmanın yolu haber-i vahidin hücciyetine bağlı olduğundan onlar açısından haber-i vahidin hücciyeti usûl ilminin en önemli meselelerinden sayılmaktadır.<sup>761</sup> Fakat haber-i vâhid sünnetin bizatihi kendisi olmayıp onun hikâyesi olduğundan usûl ilmin konusunu dört delil şeklinde sınırladığı

<sup>753</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 425-426; Hüseyinî, *el-Fıkhî'l-Ca'ferî*, 226; Abdî, *el-Müharrez*, 2/134.

<sup>754</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1/100; Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrâhîm el-Bahâderî, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 3/375; Tûnî, *el-Vâfiye*, 158; Behbehânî, *er-Resâil*, 199;

<sup>755</sup> Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 2/517.

<sup>756</sup> İbnü's-Şehîdî's-Sânî, *Ma'âlim*, 189.

<sup>757</sup> Hamza b. Alî b. Zühre el-Halebî, *Gunyetü'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve'l-furû'*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1418), 2/356.

<sup>758</sup> Ebû Alî Emînüddîn Tabersî, *Macmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Komisyon, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 9/221.

<sup>759</sup> Hillî, *es-Serâir*, 1/47.

<sup>760</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/237; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 294; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/101; Hüî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/177;

<sup>761</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 294; Hüî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/177; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/156; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/101; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/146; Hakîm, *Müntekâ*, 4/250.

anlaşılan Ensârî açısından haber-i vâhidin hücciyetinin bir usûl meselesi olup olmadığı açıklanmaya muhtaçtır. Ensârî'ye göre haber-i vâhidin hücciyeti usûlî bir meseledir. Zira haberlerle amel etmek şu üç şeye bağlıdır: Birincisi sözün masumdan sadır olması, ikincisi sözün takiyye vb. bir durum olmaksızın hükmün beyânı için söylenmiş olması ve üçüncüsü sözün hükme delâlet etmesidir. Sözün hükme delâleti zevâhir bahsinde incelenmiştir. Sözün takiyye vb. bir durum olmaksızın hükmün beyânı için sadır olduğu da binâ-yi ukalâ ile sabittir. Sözün masûmdan sadır olup olmadığı da haber-i vâhid konusunda ele alınmaktadır. Şöyle ki burada sünnetin mütevâtir haber ve karîneyle desteklenmiş haber-i vâhid dışında karînedен yoksun haber-i vâhid ile sabit olup olmayacağı tartışılmaktadır. Öyleyse haber-i vâhidin hücciyetini konuşmak delilin durumu hakkında konuşmaktır.<sup>762</sup>

Ensârî, haberlerle amel etmenin vâcip olduğu hakkında icmâ gerçekleştiğini ve bu görüşün mezhebin zarûriyyâtından olduğunu ifade etmektedir. Yine bu temel kabulün yanında haberler hususunda iki konuda ihtilaf bulunduğunu söyleyerek yukarıda zikredilen haberlerin kat'î olup olmadığı konusundaki Usûliyye-Ahbâriyye ayrışmasına ve Usûliyye âlimleri arasında var olan haber-i vâhidin hücciyeti hakkındaki tartışmalara işaret etmekte ve haber-i vâhidin hüccet olup olmadığına dair delillerini tahkîk etmeye çalışmaktadır.<sup>763</sup>

**Haber-i Vahidin Hücciyetini İnkâr Edenlerin Delilleri:** Ekol âlimleri, haber-i vâhidin hüccet olmadığını savunanların, görüşlerini Kitap, sünnet, icmâ ve akıl delilleri ile temellendirmeye çalıştıklarını, Kitaptan “Ey insanoğlu! Bilmediğin şeyin ardına düşme!”<sup>764</sup> ve “zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz”<sup>765</sup> şeklindeki kesin bilgi dışında zanna itibar edilmemesi gerektiğini ifade eden ayetlere ve özellikle Hucurat suresinde geçen “Ey iman edenler! Size dini ve toplumsal duyarlılığı düşük birisi/fasık haber getirdiğinde bu haberin doğru olup olmadığını araştırın”<sup>766</sup> ayetine başvurduklarını, sünetten masûmlara ait olduğu kesin olmayan veya Kitaba muhalif

<sup>762</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/237-238. Ekol mensupları, Ensârî'nin yaptığı bu izaha çeşitli itirazlarda bulunmakta ve onu geçersiz saymaktadırlar. Söz konusu itirazlar için bk. Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 294; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/147.

<sup>763</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/229.

<sup>764</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>765</sup> en-Necm 53/28.

<sup>766</sup> el-Hucurât 49/6.



olan ya da herhangi bir karîne ile desteklenmeyen haberlerin atılması gerektiğine dair rivâyetleri<sup>767</sup> öne sürdüklerini, yine haber-i vâhidin hüccet olmadığına dair icmân varlığını iddia ettiklerini<sup>768</sup> ve *haber-i vâhid ile amel, helali haram, haramı da helal kılmaya müsaittir. Akıl bu durumun şârî' açısından çirkin görmektedir* dediklerini aktarmaktadırlar<sup>769</sup> Ensârî'ye göre zandan sakındıran ayetler, haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair deliller ile tahsîs edilmiştir.<sup>770</sup> Muhakkık Horâsânî, bu ayetler itikadî meselelerde zanna itibar etmekten sakındırmaktadırlar. Ayrıca fer'î meseleleri kapsadığını kabul etsek bile Ensârî'nin söylediği gibi söz konusu ayetler tahsise uğramıştır demektir.<sup>771</sup> Nâînî ve Irâkî de ayetlerin itikâd alanıyla ilgili olduğunu söylemektedirler. Ancak onlara göre ayetlerin furû'u da kapsadığı varsayılması durumunda haber-i vâhid tahsîs ile değil, *hukûmet teorisi* gereği ayetlerin kapsamına dâhil olmamaktadır.<sup>772</sup> Haber-i vâhidi inkâr sadedinde öne sürdükleri rivâyetlere ve icmâya gelince ekol âlimlerinin verdiği cevaplar bir bütün olarak şu şekilde özetlenebilir: Bu konuda ileri sürülen ahâd rivâyetler her iki taraf açısından da hüccet olamaz. Zirâ haber-i vâhidin hüccet olduğunu veya olmadığını yine haber-i vâhid ile temellendirmek, *musâdere ala'l-matlûb* (bir şeyi yine kendisiyle ispatlamaya çalışmak) kabilinden olur. Kitaba muhalif olan ya da Kitap veya meşhur sünnetle desteklenmeyen haberlerin atılması gerektiğine dair rivâyetlere gelince manen veya icmâlen mütevatir oldukları müsellemler olmakla birlikte, Bunlardan Kitaba muhalif olan haberlerin atılması gerektiğine dair rivâyetler, hiçbir şekilde Kitaba muhalif olmayan haber-i vâhidleri kapsamamaktadırlar. Ayrıca bu rivâyetlerde geçen muhalefetten kasıt, tahsîs veya takyîd anlamındaki muhalefet değil, tebâyün anlamındaki muhalefettir. Zira masûmlardan Kitabın zevâhirine tahsîs veya takyîd anlamında muhalif hükümler sadır olmuştur. Bunun aksini düşünmek, haberlerle sabit olmuş birçok hükmün boşa çıkması

<sup>767</sup> Söz konusu rivâyetler için bk. *Ferâidü'l-usûl*, 1/243-244; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 1/451; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/207-208.

<sup>768</sup> İcmâ iddiası için bk. Seyyid Şerîf Murtazâ, *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ*, Kum: Dârü'l-Kurâni'l-Kerîm, ts., 3/309.

<sup>769</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/242-243; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 295; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/160; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/102-103;

<sup>770</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/246.

<sup>771</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 295.

<sup>772</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/161; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/178; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/102-103; Ayetlerin haber-i vâhidi kapsamadığına dair ekol mensupları tarafından başka yorumlar da yapılmıştır. Farklı yorumlar için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/152; Şahrûdî, *Buhûs fi'ilmî'l-usûl*, 1/339; Milânî, *Tahkîku'l-usûl*, 6/118-120.

anlamına gelmektedir. Kitap veya meşhur sünnetle desteklenmeyen haberlerin atılması gerektiğine dair rivâyetlerden ise Kitap ve sünnet ile örtüşmeyen ya da itikad konularında masûmlara isnad edilip de mezhebin genel bakış açısına aykırı haberler kastedilmektedir. Bu hususta icmâ olduğu iddiasına gelince muhassal icmâ gerçekleşmemiştir. Menkûl icmâ ise genel olarak kabul edilmediği gibi özellikle bu konuda yine haber-i vâhîde dayanmak anlamına geleceğinden yine kabul edilemez.<sup>773</sup> Haber-i vâhidin hüccetiyenin inkârı sadedinde ileri sürülen akıl deliline gelince ekolün yaklaşımı *zan ile teklîfin imkânı* başlığı altında İbn Kubbe'nin iddiaları bağlamında aktarılmıştı. Netice de ekol âlimleri, haber-i vâhidin hücciyetini inkâr edenlerin görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri tahkîk ederek çürütmeye çalışmakta ve geçersiz oldukları sonucuna varmaktadır.

**Haber-i Vâhidin Hücciyetini Savunanların Delilleri:** Ekol âlimlerinin aktardıkları üzere haber-i vâhidin hücciyetini savunan usûlcüler de görüşlerini Kitap, sünnet, icmâ ve akıl delilleriyle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Kitaptan birkaç ayetle istidlâlde bulunmaktadırlar. Bu ayetlerden birincisi, *nebe' ayeti* olarak bilinen “Ey iman edenler’ Size dini ve toplumsal duyarlılığı düşük birisi/fasık haber getirdiğinde bu haberin doğru olup olmadığını araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz, sonra da yaptığınıza pişman olursunuz.”<sup>774</sup> anlamındaki ayettir. Ayetten, *mefhûm-i vasıf* ve *mefhûm-i şart* olmak üzere iki şekilde istidlâlde bulunmaktadırlar. Şöyle ki şâri‘, haberin araştırılması gerektiğini haberi getirenin fâsık olma vasfına bağlamıştır. Hükmün bir vafıya bağlanması ise o vasıf olmadığında hükmün yokluğunu gerektirir. Buna göre haber veren fasık değil de adil olduğunda onu araştırmak gerekmemektedir. Araştırma gerekmediğine göre ya kabul edilecek ya da reddedilecektir. Kabul edilmemesi halinde adil kişi fâsıktan daha kötü bir konuma düşeceğinden haberin kabul edilmesi gerekmektedir. Yine şâri‘ haberin araştırılmasını, haberi getirenin fâsık olma şartına bağlamıştır. Haberi getiren fasık olmadığında ise hüküm ortadan kalkar ve haber ya kabul edilecek ya da reddedilecektir. Burada da haberin reddedilmesi halinde adil

<sup>773</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/247-252; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 295-296; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/162-163; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/179; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/105.

<sup>774</sup> el-Hucurât 49/6.

kişi fâsıktan daha kötü bir konuma düşeceğinden kabul edilmesi gerektiği sabit olmaktadır.<sup>775</sup>

Ensârî, bu istidlâle karşı gelenek içinde yirmi küsur kadar itirazın yapıldığını, ancak itirazların birçoğunun çürütülmeye müsait olduğunu yalnızca ikisinin çürütülemeyecek kadar sağlam olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sağlam itirazlardan birincisi şu şekildedir: Mefhûm-i vasfa herhangi bir şekilde itibar edilemez. Özellikle de burada olduğu gibi mevsûfun zikredilmediği durumlarda vasıf, *mefhûm-i lakaba* benzemekte olup yalnızca hükmün beyânı içindir. Aynı şekilde buradaki şart da bir mefhûma sahip değildir. Çünkü ayette mefhûm, fasıkın haber getirmesi şartının gerçekleşmemesi durumunda tebeyyünün gerekliliği olan hükmün fasıkın haberi olan mevzûdan kalkmasıdır. Dolayısıyla mefhûm adil kişinin haberini kapsamaz. Mefhûmu adil kişinin haberine hamlettiğimizde mantûkta fasıkın haberi olan mevzûyu değiştirmiş oluruz. Oysa mefhûm-i şartta mantûktaki mevzû'un değişmemesi gerekmektedir. İkinci itiraz ise şu şekildedir: İster vasıf isterse şart yönüyle mefhûmun adil kişinin hüccet olduğuna delâlet ettiğini söylesek bile ayetteki hükmün illetinin umumluğu hücciyet olmamasını gerektirmektedir. Şu sebeple ki ayette, fasıkın haberinin pişman olma ihtimali nedeniyle araştırılması emredilmektedir. Adil kişinin haberinde de tıpkı fasıkın haberinde olduğu gibi pişman olma ihtimali söz konusudur. Bu durumda mefhûm ile illet teâruz etmiş olur ki illetin mefhûma tercihi müsellemdir.<sup>776</sup> Çürütülmesi imkânsız dediği bu iki itirazı aktaran Ensârî, daha sonra zayıf gördüğü itirazları tahkîk etmekte ve ayetin haberle amelde tebeyyüne/araştırmaya dayandığına delalet ettiğini, ayetin nüzül sebebine bakıldığında tebeyyünden kastedilenin, ilim/kesinlik olduğunu söylemekte ve ayetin hiçbir şekilde haber-i vâhidi konu edinmediğini dolayısıyla hüccetine delil olamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>777</sup> Muhakkık Horâsânî'ye göre mefhûm-i şart, ayetle istidlâlde bulunmanın en güçlü yönünü oluşturur. Şöyle ki araştırmanın mevzû'u Ensârî'nin dediği gibi fasıkın haberi değil, haberin bizatihi kendisidir. Şart ise onu fasıkın getirmesidir. O halde ayetin mantûku; haberi bir fasık getirdiğinde araştırın, mefhûmu ise; haberi getiren fasık değilse araştırmanıza gerek yok şeklinde olmaktadır.

<sup>775</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/254; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 296; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/181; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/107.

<sup>776</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/256-257; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/329-330; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/14.

<sup>777</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/276; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/85.

Bu durumda mevzû haberin kendisi olunca hem fasıkın haberini hem de fasık olmayanın haberini kapsamaktadır. Bu sebeple adil olanın haberini mefhûma dahil ettiğimizde mevzû değişir denilemez.<sup>778</sup> Fakat Muhakkık Horâsânî ayetin mefhum-i şart itibariyle haber-i vahidin hüccet olduğuna delil olduğunu ifade etse de esasında mefhûm-i şartı hüccet olarak kabul etmediği, buradaki açıklamalarını da mefhum-i şartı kabul eden meşhur görüş üzerinden yürüttüğü ifade edilmektedir.<sup>779</sup> Bu durumda ayet Horâsânî'nin usûl anlayışı açısından da haber-i vâhidin hücciyetine delil olmaktan çıkmaktadır. Nâînî de mevzû'un haberin kendisi olduğunu, ayet üzerinde düşünüldüğünde araştırılması gereken haber ile araştırılması gerekmeyen haber arasında ayırma makamında geldiğini söyleyerek, ayetin mantûkuyla fasıkın haberi, hatta zayıf haberi kapsadığını mefhûmu ile de sahih haberi kapsadığını söylemektedir.<sup>780</sup> Netice itibariyle ekol âlimleri nebe' ayetinin haberi vâhidin hücciyetine delalet edip etmediği hususundaki tartışmalara çok geniş bir yer verseler de<sup>781</sup> bir bütün olarak bakıldığında ekol mensuplarının genel olarak nebe' ayetinin haber-i vâhidin hücciyetine delil olamayacağını savundukları söylenebilir.

Ekol âlimleri, haber-i vâhidin hüccet olduğunu savunanların görüşlerine delil olarak ileri sürdükleri ayetlerden birinin de *nefer ayeti* olarak bilinen “Bununla birlikte müminlerin toptan savaşa gitmeleri de doğru olmaz. Her kabileden bazı kimselerin sefere katılmayarak dini iyi şekilde öğrenmesi, savaştan geri dönen toplumlarını uyarıp aydınlatması daha iyi değil mi? Hem böylece o toplum korunmuş olacaktır.”<sup>782</sup> anlamındaki ayet olduğunu ve bu ayetin ilim ifade etsin veya etmesin herhangi bir konuda uyaran birinin uyarısının dikkate alınması gerektiğine delâlet ettiğini, bu sebeple haber-i vâhid ile de amel etmenin bu kapsamda vâcip olduğunu ileri sürdükleri aktarmaktadırlar.<sup>783</sup> Ayetle istidlali tahkîk eden Ensârî'ye göre ayet, Müslümanların sefere çıkan ve geride kalıp ilim öğrenenler şeklinde iki gruba ayrılmasına, sefere çıkanların geride kalıp öğrenenlerin uyarılarını dikkate almaları gerektiğine delâlet

<sup>778</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 296; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 4/24-25;

<sup>779</sup> Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 2/586.

<sup>780</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/190-191.

<sup>781</sup> Nebe' ayetinin haber-i vahidin hücciyetine delili olup olmadığı tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/ 256; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/154; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/296; Feyyâz, *el-Mebâhis*, 8/246.

<sup>782</sup> et-Tevbe 9/122.

<sup>783</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/277; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, s. 298; Hûî, *Ecvedü't-Takrîrât*, 3/191.

etmekle birlikte her uyarıyı dikkate almaları gerektiğine delâlet etmemektedir. O halde ayette uyarıcıların ilim olsun veya olmasın her uyarısına uyulması gerektiğine dair mutlak bir hüküm yoktur.<sup>784</sup> Bu sebeple ayet, haber-i vâhidin hücciyetinden ziyade âlimlere ictihâdın, avâma da taklîdin vâcib olduğuna delalet etmektedir.<sup>785</sup> Muhakkık Horâsânî <sup>786</sup> , Muhakkık Irâkî <sup>787</sup> ve İsfahânî <sup>788</sup> de Ensârî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Fakat Nâînî ve öğrencisi Hûî; ayetin, uyarılma durumunda uyarının mutlak olarak dikkate alınması gerektiğine, dolayısıyla haber-i vâhidin hücciyetine de delâlet ettiğini, hatta bu hususta Nebe' ayetinden daha açık olduğunu savunmaktadırlar.<sup>789</sup> Ekol âlimleri, incelenen iki ayet dışında haber-i vâhidin hücciyetini savunanların istidlâlde buldukları başka ayetleri de aktarıp söz konusu ayetlerle haber-i vâhidin hücciyetinin ispatlanamayacağını ittifakla savunmaktadırlar.<sup>790</sup>

Haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair sünnetten getirilen delillere gelince Ensârî, bu rivayetlerin; teâruz durumunda en adil ve en sadık olanın haberini alma veya eşit olmaları durumunda bir tercihte bulunmayı öğütleyen rivâyetler, rivâyet ile fetvayı birbrinden ayırt etmek için imâmların ahabından belli kişilere müracaat edilmesi gerektiğine dair rivâyetler, yine mukallidlere yönelik fetvaları ile müctehidler için aktardıkları rivâyetleri birbirinden ayırt etmek için râvilere, güvenilir kişilere ve âlimlere başburulması gerektiğine dair rivâyetler ve delâletleri tartışmalı olmakla birlikte haber-i vâhidle amele cevaz veren rivâyetler olmak üzere dört kısımdan oluştuklarını ve haber-i vâhidin hücciyetini savunan âlimlerin bu rivâyetlere dayanarak sika râvilerden gelen ve masûm imamlardan sadır olduğu kesin olmayan rivâyetlerle amelin caiz olduğunu ileri sürdüklerini aktarmaktadır.<sup>791</sup> Ekol mensuplarının bu rivâyetlere yaklaşımına gelince genel olarak konuyla ilgili birçok hadisin direk haber-i vâhidin hücciyetine olmasa da sika râvinin haberinin hücciyetine delâlet ettiğini kabul

---

<sup>784</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/282.

<sup>785</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/286.

<sup>786</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 299;

<sup>787</sup> Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/97-98.

<sup>788</sup> İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 3/231-233.

<sup>789</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/189; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/184.

<sup>790</sup> Söz konusu ayetler ve ekol mensuplarının yaklaşımları için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/287; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 300; Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/100; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/196.

<sup>791</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/297-307.

etmektedirler.<sup>792</sup> Fakat söz konusu rivâyetlerin haber-i vâhidin ya da en azından sika râvinin haberinin hücciyetine delâlet etmesi tek başına yeterli değildir. Zira haber-i vâhidin zann-ı mu‘teber olması için onun hücciyetine delâlet ettiği varsayılan rivâyetlerin ayrıca mütevâtir olması gerekmektedir. Tam da burada ekol mensuplarının değerlendirmelerinden söz konusu rivâyetlerin çok olması sebebiyle en azından bir kısmının imamlardan sadır olduğuna dair bir kesinlik oluştuğunu, dolayısıyla söz konusu rivâyetlerin delâletinin bir bütün olarak icmâlen mütevâtir olduğuna inandıkları anlaşılmaktadır.<sup>793</sup> Yine de ekol âlimlerinin sözü geçen rivâyetlerin direkt olarak reddedilmesi çirkin olacak kadar sahîh haberlerin hücciyetine delalet ettiği görüşüne meyilli oldukları ve onların haber-i vâhidin hücciyetine de delâlet edip etmedikleri konusunda kararsız oldukları söylenebilir.

Ensârî başta olmak üzere ekol âlimleri, haber-i vâhidin hücciyetini savunanların; görüşlerine dair icmâ olduğunu ileri sürdüklerini aktararak söz konusu icmân çeşitli şekillerde ileri sürüldüğünü ifade edip her bir çeşidi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadırlar. Onların aktarım ve açıklamalarına bakıldığında ileri sürülen icmâ şekilleri ve ekol âlimlerinin incelemeleri şöylece özetlenebilir:

1- Haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair muhassal icmâ bulunmaktadır. Bu icmâyâ karşı haber-i vâhidin hücciyetini inkâr edenler *ma‘lûmü’n-neseb* (imam olmadığı bilinen) olduğundan muhalefetleri ittifaka zarar vermez. 2- Bu hususta menkûl icmâ bulunmaktadır. 3- Seyyid Murtazâ ve onu izleyenlerin de dâhil olduğu muhassal bir icmâ bulunmakta olup onların haber-i vâhidi inkâr etmeleri infitâh-ı bab-ı ilme inanmaları sebebiyledir. 4- Bütün âlimlerin mevcut haberlerle amel edileceğine dair amelî icmâsı bulunmaktadır. 5- Haberlerin hüccet olduğuna dair masûm imamın görüşünü keşfedici nitelikteki *müteşarri‘anın* amelî icması bulunmaktadır.

Ekol mensuplarının icmâ şekillerine dair bu iddialara cevapları şöyledir: Muhassal icmâ gerçekleşmemiştir. Haber-i vâhidin bir çeşidi olan menkûl icmâ ise onun hücciyetine delil olamaz. Seyyid Murtazâ ve izleyicilerinin katıldığı bir icmân bulunduğu iddiası da itibar edilmeyecek bir varsayımdan ibarettir. Âlimlerin ameline gelince bir kısmı haber-i

<sup>792</sup> Milânî, *Tahkiku'l-usûl*, 6/229.

<sup>793</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/309; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 302; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/191; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/136; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/192.

vâhid, bir kısmı kesin haberler ve bir kısmı da yalnızca *kutub-i erbaa*'daki rivâyetler hakkında olduğundan iddia edilen amelî icmâ da gerçekleşmemiştir. Müteşerri'anın sika râvinin haberiyle amel ettikleri bir vâkı'a olmakla birlikte haber-i vâhidin taabbüden hüccet olduğuna delil olamaz. Zira müteşerri'anın bu yöndeki ameli, onların müteşerri'a olmalarından ileri gelmeyip akıl sahipleri olmaları sebebiyledir. Nitekim akıl sahipleri her işlerinde güvenilir kişinin haberiyle amel etme hususunda ortak bir yol izlemektedirler. Şârî'de bu ortak yoldan razı olmuştur. Aksi halde yasaklaması gerekiyordu ki yasakladığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. O halde haber-i vâhidin hücciyetine dair en açık ve kesin delil binâ-yi ukalâdır.<sup>794</sup>

Haber-i vahidin hücciyetini savunanların, görüşlerini desteklemek adına öne sürdükleri bir diğer delil de akıldır. Ensârî, haber-i vâhidin hücciyetinin akıl deliliyle üç şekilde temellendirilmeye çalışıldığını aktarmaktadır. Birincisi, râvilerin ve âlimlerin hadis rivâyeti ve tespitinde ne kadar ciddi oldukları bilinmektedir. Bu da nakledilenlerin birçoğunun imâmlardan sadır olduğuna ve dolayısıyla birçok şer'î hükmün bu rivâyetlerde bulunduğu dair icmâlî ilim vermektedir. Tafsîlî olarak hangilerinin imamlardan sadır olduğunu bilme imkânı olmadığından, imamlardan sadır olduğuna dair zan bulunan bütün haberlere itibar etmek gerekmektedir. İkincisi, namaz, zekât, oruç, nikâh vb. asıllar başta olmak üzere ibâdât ve muâmelât alanlarında birçok teklîfin var olduğunu ve bu teklîflerin kısımlarının, şartlarının vs. haber-i vâhid ile sabit olduğu bilinmektedir. Haber-i vâhidin inkâr edilmesi durumunda bu ibadetlerinin birçoğu kendisi olmaktan çıkar. Üçüncüsü, mükellef olarak Kitab ve sünnete müracaat etmemiz gerektiğini bilmekteyiz. Bu asıllara dönüp onlardan kat'î olarak hüküm elde etme durumunda amaç gerçekleşmiş olur. Aksi halde mükellefiyeti sağlamak adına hüküm hakkında zanna ulaşmak üzere onlara başvurmalıyız.<sup>795</sup>

Yukarıda aktardığı akıl delilinden birinci seçeneğe önce itibar ettiğini, fakat daha sonra bundan vazgeçtiğini ifade eden Ensârî, ona dair şu üç itirazda bulunmaktadır:

---

<sup>794</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/311; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 302; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/200; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/136; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/195-196; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/250-252.

<sup>795</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/351-361; İ'timâdî, *Şerhü'r-Resâil*, 1/447-461.

1- Haberlere itibar bizatihi kendilerinden dolayı değil, şer'î hükmü keşfetmeleri sebebiyledir. İcmâlî ilim de hükümlerin bu haberlerde bulunduğuna dairdir. Bu durumda icmâlî ilim yalnızca haberlerle sınırlı kalmamaktadır. Çünkü ahkâmın haberlerde bulunduğu gibi şöhret ve menkûl icmâ gibi sair emârelerde de bulunduğu icmâlen bilinmektedir. Bu sebeple başta ihtiyât gerekmektedir. İhtiyâtın mümkün olmadığı durumda ise haber-i vâhid de dâhil emârelere başvurmak gerekmektedir. Netice de ileri sürülen bu delil husûsen haber-i vâhide dair delil olmayıp zımında hükmü bulundurduğu varsayılan sair emâreleri de kapsamaktadır.

2- Bahsedilen icmâlî ilim, haberlerin masûmdan sadır olma ihtimalinden dolayı değil, hükme dair içerdiği zan sebebiyle amel etmeyi gerektirmektedir. O halde şöhret niteliğinde de olsa zımında hüküm bulunduğuna dair zan oluştuğunda haber alınır. Böyle bir zan oluşmadığında ise imamdan sadır olduğuna dair ihtimal bulunsa dahi alınmaz.

3- Bu yönüyle akıl delilini esas aldığımızda yalnızca teklîfi ispat eden haberlerle amel gerekli olup teklîfi nefyeden haberlerle amel gerekmemektedir. Hal böyle olunca haber-i vâhid, Kitabın ve kat'î sünnetin zevâhirini tahsîs, takyîd ve tercihe sebep olacak bir şekilde ispatlanmış olmamaktadır.<sup>796</sup>

Muhakkık Horâsânî, Ensârî'nin yaptığı birinci itirazı geçersiz saymaktadır. Çünkü ona göre ahkâmın haberler de dâhil şöhret ve menkûl icmâ gibi sair emârelerde bulunabileceğine dair icmâlî ilim, nakledilen haberlerin en azından bir kısmının masûmlardan sadır olduğuna ve şer'î hükümleri kapsadığına dair icmâlî ilim ile inhilale uğramaktadır. Şöyle ki esasen üç icmâlî ilim bulunmaktadır. Teklîfin varlığına dair büyük icmâlî ilim, teklîfin emârelerde bulunduğuna dair vasat icmâlî ilim ve nakledilen haberlerin çoğu hükmü kapsadığına dair küçük icmâlî ilim. Buna göre büyük icmâlî ilim vasat icmâlî ilim ile, vasat icmâlî ilim de küçük icmâlî ilim ile inhilale uğramaktadır. Fakat o, Ensârî'nin yukarıda zikredilen üçüncü itirazını destekleyerek onunla aynı sonuca ulaşmaktadır.<sup>797</sup> Ekolün diğer mensuplarına bakıldığında onların da ya

<sup>796</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/357-360.

<sup>797</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 305; Şîrâzî, *el-Vusûl*, 4/74-75; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/240-241.



Ensârî'nin açıklamalarını ya da Muhakkık Horâsânî'nin açıklamalarını esas alarak onları destekledikleri görülmektedir.<sup>798</sup>

Özellikle mezhepçe mu'teber sayılan kitaplarda geçen rivâyetlerin hücciyetini ispat sadedinde dile getirildiği anlaşılan akıl delilinin ikinci şekline Ensârî şu itirazda bulunmaktadır: İbâdât ve muâmelâtın cüz ve şartları yalnızca mu'teber kitaplardaki rivâyetlerle sınırlı değildir. Dolayısıyla öne sürülen delil mutlak anlamda haberlerin hüccet olduğuna delâlet etmektedir.<sup>799</sup> Muhakkık Horâsânî, hocasının bu itirazını yeterli bulmamakla birlikte onun birinci aklî delil için ortaya koyduğu üçüncü itirazın bu delil için de geçerli olduğunu savunmaktadır.<sup>800</sup> Akıl delilinin üçüncü şeklini ise insîdad delilinin bir başka ifadesi olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır ki ekolün *insîdâd delili* hakkındaki görüşleri mutlak zan başlığı altında incelemiş ve insîdad delilinin hüccet olmadığına dair yaklaşımlarına yer verilmişti.<sup>801</sup>

Ekol âlimlerinin çok geniş bir şekilde ele alıp tahkîk ettikleri haber-i vâhidin hücciyetine dair deliller hakkındaki yaklaşımları özetle aktarılmıştır. Neticede ekolün genel olarak kendilerinden önce hâber-i vâhidin hücciyetini ispat sadedinde ileri sürülen delillerin haber-i vâhidin zann-ı mu'teber olacak şekilde hücciyetine delil olmadıklarını, fakat haber-i vâhidin zann-ı mu'teber kabilinden hüccet olduğuna dair en güçlü ve tartışmasız delilin binâ-yı ukalâ olduğu sonucuna vardıkları görülmektedir.

### 3. 3. Usûl-i Ameliyye/Edille-i Fukâhetiyye

Ekolün şek hakkındaki yaklaşımları başlığı altında mükellefin şek durumunda vâkı'a karşısındaki pratik tavrını ortaya koyması ve bu şekilde delilsizlik halinden kaynaklanan tereddütten kurtulması adına şâri' tarafından mükellefin izlenmesi gereken birtakım esasların tayin edildiğini ve bu esaslara usûl-i ameliyye denildiğinden bahsedilmiştir. Burada da ekolün söz konusu esaslarla ilgili görüş ve değerlendirmeleri incelenecektir. Fakat ondan önce bu esaslar hakkında genel bir bilgi sunmak yerinde olacaktır.

<sup>798</sup> Ekolden diğer âlimlerin açıklamaları için bk. Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/203-206; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/138-139; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/191-195; Genâbâdî, *Usûlü'ş-Şîa*, 4/341; Hakîm, *Müntekâ*, 4/315.

<sup>799</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/361.

<sup>800</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 306.

<sup>801</sup> Ekolün bu yöndeki açıklamaları için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* 1/364; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 307; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/214; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/145.

### 3.3.1. Usûl-i Ameliyye Hakkında Genel Bilgiler

Ekolün delil anlayışında önemli bir yere ve işlevselliğe sahip olan usûl-i ameliyyenin hangi anlamda kullanıldığı, mezheb usûlündeki tarihsel gelişimi, işlev alanı, kısımları ve diğer delillerle ilişkisinin ortaya konulması söz konusu asılların daha iyi anlaşılması adına önem arz etmektedir.

#### 3.3.1.1. Usûl-i Ameliyye Kavramı

*Asl-ı ameli/الاصول العملية* kavramının çoğulu olan *usûl-i ameliyye/الاصول العملية* kavramı,<sup>802</sup> Muhakkık Horâsânî tarafından “belli bir araştırmadan sonra müctehidin hükme ulaşma arayışı esnasında herhangi bir delil/katı‘ veya mu‘teber zan bulmaktan ümidini kestiğinde başvurması gereken, akıl veya naklin umûmuyla belirlenmiş yöntemler” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>803</sup> Tanımda, usûl-i ameliyyenin delil yokluğunda başvuru yöntemleri olduğu ve bu yöntemlere müctehidin başvurduğu şekilde iki vurgu bulunmaktadır. Bu vurgulardan birincisinin, usûl-i ameliyyeyi hükm-i vâkı‘îye ulaştıran katı‘ ve mu‘teber zandan ayırmak için olduğu açıktır. İkincisi ise usûl-i ameliyyeyi kavâid-i fihhiyyeden ayırmak amaçlıdır. Zira usûl-i ameliyye delil yokluğunda müctehidin hüküm ortaya koymak adına başvurduğu asıllar iken, kavâid-i fihhiyye, hükmü şüpheli durumlarda işlevsel olmayan; belli ve sınırlı konularda mukallidin dahi başvurabileceği ibtidâen konulmuş kaidelerdir.<sup>804</sup>

Ekol âlimleri, usûl-i ameliyyeyi; *berâet*, *tahyîr*, *ihtiyât/iştigâl* ve *istishâb* olmak üzere dört ile sınırlı tutmaktadırlar.<sup>805</sup> Onlara göre usûl-i ameliyyenin dört ile sınırlı olması, her bir usûlün bizatihi kendisi açısından istikrâîdir. Dolayısıyla bunların dışında başka usûllerin de olması imkân dâhilindedir. Fakat istikrâ neticesinde yalnızca bu dört aslın fikhın bütün konularında ve hem *şüphe-i hükmiyye* hem de *şüphe-i mevzû‘iyye* işlevsel olduğu tespit edilmiştir. Nitekim *kaide-i ferâğ* (eda edilmiş kullukta asıl olan onun zimmetten düşmüş olmasıdır) , *kaide-i tahâret* (necis olduğu sabit olmadıkça eşyada asıl olan temiz olmasıdır), *kaide-i yed* (zilyetlik) gibi fikhın yalnızca belli

<sup>802</sup> Sankûr, *el-Mu‘cemü‘l-usûlî*, 1/268.

<sup>803</sup> Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 337; Îrânî, *Kifâyetü‘l-usûl fî uslûbiha’s-sânî*, 4/323.

<sup>804</sup> Râzî, *Bidâyetü‘l-vusûl*, 6/284; Cezâirî, *Münteha’d-dirâye*, 6/60; Usûl- ameliyye ve kavâid-i fihhiyye arasındaki farklar için bk. Hâşimî, *Hulâsatu‘l-usûl*, 2/282; Abâdî, *Şerhu‘l-Halkâti’s-sâlise*, 32.

<sup>805</sup> Ensârî, *Ferâidü‘l-usûl*, 2/13; Horâsânî, *Kifâyetü‘l-usûl*, 337; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü‘l-usûl*, 3/325; İrâkî, *Makâlâtü‘l-usûl*, 2/145.

konularında veya hükümde değil de mevzûda işlevsel olan birçok asıl bulunmaktadır. Usûl-i amelîyenin dörtle sınırlı olması, işlevleri açısından aklî olup ileride geniş bir şekilde açıklanacağı üzere usûl-i amelîyenin geçerli olduğu alanlar dışında bir şek durumu olduğu varsayılmamaktadır.<sup>806</sup>

### 3.3.1.2. Usûl-i Amelîyenin Gelişim Süreci

Ca'ferî usûl literatürü kronolojik bir sıralamayla takip edildiğinde usûl-i amelîyenin ilk olarak Ensârî tarafından müstakil, net ve kapsamlı birer yöntem olarak ortaya konulduğu ve takipçileri tarafından da geliştirildiği, dolayısıyla ondan önceki literatürde usûl-i amelîyenin bu denli müstakil ve net işlenmediği görülmektedir. Ensârî ekolü tarafından usûl-i amelîyeden kabul edilen bazı yöntemler, mezhebin usûl düşüncesinin oluşum sürecinde akıl delili kapsamında ele alınmaktadır. Mezhebin ilk usûl âlimlerinden Şerîf Murtazâ, şer'î hükmün kaynaklarından bahsederken, onları Kitap ve sünnetin kat'î nasları, icmâ ve akıl deliliyle sınırlı tutmakta ve onun berâeti de akıl delilinin bir uzantısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>807</sup> Ca'ferî usûlünün tamamlanma sürecinde önemli bir rol oynayan İbn İdrîs, Şerîf Murtazâ'nın bu konuya dair ifadelerini birebir aktarıp kendisinin de tamamen onun deliller hakkındaki görüşüne katıldığını açıklamaktadır.<sup>808</sup> Usûl-i amelîyenin mezhep literatüründeki gelişim evrelerine değinen Muhammed Bâkır Sadr, asl-ı amelî düşüncesinin mezhebin ilk dönemlerinde de bulunduğunu ancak yukarıda da ifade dildiği gibi onun akıl delili kapsamında değerlendirildiğini söylemektedir. Sadr, çeşitli asılların kat'î olan akıl delili kapsamında ele alınmasında zan ile amel eden Sünnî ekole aykırı olarak Ca'ferî usûlcülerin yalnızca katı' ile amel ettiklerine ve katı'nın yeterli olduğuna dair eğilimlerinin etkisi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>809</sup> Muhakkık Hillî'ye gelindiğinde onun, daha önce Kitap, sünnet, icmâ ve akıl şeklinde sıralanan şer'î delillere istishâbı da eklediği ve böylece şer'î delilleri beşe çıkardığı görülmektedir. O, istishâbı da kısımlara ayırarak *berâet-i asliyyeyi* onun bir çeşidi olarak *istishâb-ı hâli'l-akl* şeklinde isimlendirmektedir. Esasında her ne kadar istishâbı akıldan bağımsız bir delil olarak zikretse de ifadelerine

<sup>806</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/328; Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/199; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/210; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/7; Muğniyye, *İlmu'l-usûl fi sevbihi'l-cedîd*, 253.

<sup>807</sup> Murtazâ, *Resâilü'sh-Şerîf*, 1/201-206

<sup>808</sup> Hillî, *es-Serâir*, 1/20.

<sup>809</sup> Şahrûdî, *Buhûs fi ilmi'l-usûl*, 2/10.

bakıldığında onun, içinde berâet-i asliyyenin de olduğu istishâbı çoğunlukla akıl delilinin bir uzantısı olarak gördüğü söylenebilir.<sup>810</sup> Kaldı ki ondan sonra gelen *şehîd-i evvel* lakabıyla anılan Muhammed el-Amîlî, bazı asılları akıl delili kapsamında ele almaya devam etmektedir.<sup>811</sup> Fakat Muhakkık Hillî ile başlayan ictihâd vurgusu ve bunun neticesinde zan yolunun açılıp alanının gittikçe genişlemesiyle zaman içinde berâet ve istishâb gibi asılların da kat'î olan akıl delilinden ziyade zan kapsamında değerlendirilmeye başlandığı söylenmektedir.<sup>812</sup> Nitekim bu dönemin usûlcülerinden sayılan *Sâhibü'l-Maâlim* olarak bilinen Saîd Cemalüddîn ile Şeyh Bahâî Amîlî'nin istishâbı zan kapsamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.<sup>813</sup> Ensârî, Cemâlüddîn el-Hânsârî'den (öl. 1125/1713) itibaren Ca'ferî usûlcülerin mu'teber zanna ulaşamama durumunda berâet ve ihtiyât gibi asıllara başvurulacağı görüşünü benimsediklerini ve zamanla bu asıllara yenilerinin de eklediğini aktarmaktadır.<sup>814</sup> Yine Ensârî, ilk defa Behbehânî'nin net bir şekilde kat'î ve zannî deliller ile usûl-i amelîyenin arasını ayırdığını ve yaptığı müctehid-fakîh tanımına<sup>815</sup> uygun olarak birinci grup delilleri edille-i ictihâdiyye; ikinci grup delilleri ise edille-i fukâhetiyye olarak isimlendirdiğini aktarmaktadır.<sup>816</sup> Usûl-i amelîyye fikrini ortaya atmakla yetinip ona dair kapsamlı bir teori geliştirmeyen Behbehânî'den sonra öğrencileri ve izleyicileri tarafından usûl-i amelîyye fikrinin gelişerek teorileşmeye başladığı görülmektedir. Yine de onların kitapları incelendiğinde usûl-i amelîyenin sistematik bir şekilde işlemedikleri, hatta çoğunlukla yine onu akıl delili kapsamında ele aldıkları görülmektedir.<sup>817</sup> Behbehânî'nin edille-i ictihâdiyye ve edille-i fukâhetiyye ayırımı, ilk defa Ensârî tarafından teorileştirilip net bir çerçeveye oturtulmuş ve onun izleyicilerinin katkılarıyla da

<sup>810</sup> bk. Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1/32.

<sup>811</sup> Âmilî, *Zikrâ's-Şîa*, 1/52.

<sup>812</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 2/10; Abâdî, *Şerhü'l-Halkâti's-sâlise*, 1/30.

<sup>813</sup> İbnü's-Şehîdî's-Sânî, *Meâlim*, 231; Âmilî, *Zübde*, 243.

<sup>814</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/387.

<sup>815</sup> Behbehânî'nin müctehid-fakîh tanımı için bk. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, thk. Komisyon, (Kum: Macmaü'l-fikri'l-İslâmî, 1424), 499.

<sup>816</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/10; Esasında Behbehânî'yle hemen hemen aynı döneme denk gelen ahhârî âlim Yusûf Bahrânî'nin yaptığı usûl-i amelîyye tanımı, kavramın mezhebin usûlünde bu döneme kadar artık iyice belirginleştiğini göstermektedir. Hatta Yusûf Bahrânî'nin günümüz usûl-i amelîyye anlayışına birebir uyan tanımını, Behbehânî'nin edille-i ictihâdiyye-edille-i fukâhetiyye ayırımından daha önce yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bahrânî'nin usûl-i amelîyye tanımı için bk. Bahrânî, *el-Hadâik*, 9/363.

<sup>817</sup> bk. Gıtâ, *Keşfü'l-gattâ* 1/197; Kummî, *el-Kavânîn*, 3/40; Nirâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/386.

geliştirilmiştir.<sup>818</sup> Neticede Ensârî ekolü, önceki usûlcülerin çabalarından da yola çıkarak teorileştirdiği usûl-i ameliyeye son şeklini vermiştir.

### 3.3.1.3. Usûl-i Ameliyyenin Ca'ferî Usulündeki Yeri

Usûl-i ameliyenin Ca'ferî usulündeki yeri ve konumunu anlamak için mevcut haliyle mezhep âlimlerinin istinbât ameliyesinde izledikleri yolun ortaya konulması gerekmektedir. Daha önce de kısmen açıklandığı üzere Ensârî ekolünden itibaren Ca'ferî mezhebinde delillerden hüküm istinbâtı iki merhaleden oluşmaktadır. Birinci merhalede müctehid ulaştığı kat'î veya mu'teber varsayılan zannî delil ile hükm-i vâkı'îye ulaşmaya çalışmaktadır. Müctehidin elinde hükm-i vâkı'îye ulaştıracak herhangi bir kat'î veya zannî delil bulunmadığında ise ikinci merhaleye geçmektedir. İkinci merhalede mükellefin yapması gereken şey, usûl-i ameliyye denilen asıllara başvurarak olay karşısındaki pratik tavrını/hükm-i zâhirîyi belirlemektir.<sup>819</sup>

Mükellefin katı' ve mu'teber zan yokluğunda hükm-i vâkı'îyi aramaksızın yalnızca pratik tavrını belirlemek üzere usûl-i ameliyye başvurması, Ca'ferî usûlünün sünnî usûlden ayıran en özgün tarafı kabul edilmektedir. Çünkü Sünnî usûlde başvuru delilin bilgi değeri ne olursa olsun müctehid, her zaman şer'î hükme ulaşmakla mükelleftir.<sup>820</sup> Esasında İmâmî-Sünnî istinbât yöntemlerindeki bu farkın, zanla amel hakkındaki yaklaşımlarından kaynaklandığı söylenmektedir.<sup>821</sup> Şöyle ki zan bahsinde açıklandığı üzere mevcut haliyle Ca'ferî usûlünde hücciyeti kat'î delil ile sabit olanlar dışında zanla amel etmede asıl olan haram olmasıdır. Dolayısıyla zannî deliller olabildiğince sınırlı olup onların yokluğunda usûl-i ameliyyeye başvurulmaktadır. Buna mukabil Sünnî usûlde hem zannın hücciyetinin kat'î delil ile sabit olması şartı hem de zanda asıl alanın haram olması yaklaşımı bulunmadığından zannî deliller olabildiğince geniş yer tutmaktadırlar.<sup>822</sup> Neticede Sünnî usûlde şer'î hükme ulaşmak amacıyla

<sup>818</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 2/11.

<sup>819</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 51; Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 2/9.

<sup>820</sup> Abâdî, *Şerhü'l-Halkâti's-sâlise*, 1/26; Medenî, *Kavâidü'l-usûl*, 133.

<sup>821</sup> Devhî, *Mintikatü'l-ferâğ*, 393.

<sup>822</sup> Sünnî usûlcülerin zan hakkındaki genel yaklaşımları için bk. İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ebeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân, Kahire: Darü İbn Affân, 1997, 3/184; Temel Kacı, Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri, *Cunhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/1 (2016), 61-88.

yaygın olarak başvuru zannî yöntemlerin karşısında Ca'ferî usûlde mükellefin yalnızca pratik tavrını belirleyen usûl-i ameliyye yer almaktadır.

#### 3.3.1.4. Usûl-i Ameliyyenin İşlev Alanı

Ensârî, usûl-i ameliyenin işlev alanının aklî olduğunu ve dört aslın işlev alanı dışında bir şek durumunun olmadığını ileri sürmekte ve diğer ekol âlimleri de onun bu görüşünü desteklemektedirler.<sup>823</sup> Fakat Ensârî'nin söz konusu işlev alanlarına yönelik açıklamaları farklılık arz etmektedir. Mesela deliller bahsinin girişinde usûl-i ameliyyenin işlev alanlarını yaklaşık olarak şu şekilde açıklamaktadır: Hükmü hakkında şek duyulan meselenin ya daha önce var olduğu ve şâri''in itibar ettiği bilinen bir durumu vardır ya da yoktur. Eğer daha önce var olduğu bilinen bir durumu yoksa veya daha önce var olduğu bilindiği halde şâri' itibar etmediyse ihtiyât ya mümkündür ya da mümkün değildir. İhtiyâtın mümkün olması halinde şek ya teklîfin kendisinde ya da mükellefin bihdedir. Buna göre hükmü hakkında şek duyulan meselenin daha önce var olduğu ve şâri''in itibar ettiği bilinen bir durumu varsa *istishâbın* işlev alanıdır. Yok eğer önceden var olduğu bilinen bir durumu yoksa ve ihtiyât da mümkünse, şek teklîfin kendisindeyse *berâetin*, şek mükellefin bihdeyse *ihtiyâtın* işlev alanıdır. Önceden var olduğu bilinen bir durumu yoksa ve ihtiyât da mümkün değil ise *tahyîrin* işlev alanıdır.”<sup>824</sup> Ancak Ensârî, bu kanaatlerini açıklamaya çalışırken bu defa usûl-i ameliyenin işlev alanlarıyla ilgili şu farklı çerçeveyi çizmektedir: Hükmü hakkında şek duyulan meselenin ya daha önce var olduğu ve şâri''in itibar ettiği bilinen bir durumu vardır ya da yoktur. Eğer daha önce var olduğu bilinen bir durumu yoksa veya daha önce var olduğu bilindiği halde şâri'in itibar etmediği biliniyorsa şek ya teklîfin kendisinde ya da mükellefin bihdedir. Şek mükellefin bihde ise ihtiyât ya mümkündür ya da değildir. Buna göre hükmü hakkında şek duyulan meselenin daha önce var olduğu bilinen bir durumu varsa *istishâb*, daha önce var olduğu bilinen bir durumu yoksa ve şek teklîfin kendisindeyse *berâet*, yok eğer şek mükellefin bihdeyse ve ihtiyât mümkünse *ihtiyât*, ihtiyât mümkün değilse *tahyîr* geçerlidir.”<sup>825</sup> Görüldüğü üzere birinci açıklamada tahyîrin işlev alanı, ikinci açıklamadakinden daha geniş tutulmaktadır.

<sup>823</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/14; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/10; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/248.

<sup>824</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/25.

<sup>825</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 1/26.

Birincisinde hükmü hakkında şek duyulan meselenin daha önce var olduğu bilinen bir durumu yoksa ve ihtiyât da mümkün değilse, şek ister teklîfin kendisinde olsun ister mükellefin bih de olsun tahyîr geçerlidir. Ancak ikincisinde tahyîrin işlevi mükellefin bihle sınırlı tutulmaktadır. Ensârî şek bahsinde usûl-i amelîyenin işlev alanlarından tekrar bahsederken bu defa özetle şöyle demektedir: Hükmü hakkında şek duyulan meselenin ya daha önce var olduğu bilinen ve şârî'in itibar ettiği bir durumu vardır ya da yoktur. Daha önce var olduğu bilinen bir durumunun olması halinde şek ister teklîfte olsun isterse mükellefin bih de olsun ve ihtiyât mümkün olsun veya olmasın *istishâb* geçerlidir. Hükmü hakkında şek duyulan meselenin önceden var olduğu bilinen bir durumu yoksa ihtiyât ya mümkündür ya da değildir. İhtiyât mümkün değilse *tahyîr* geçerlidir. İhtiyât mümkünse ve vâkı'aya muhalefetin ceza gerektireceğine dair akli veya nakli bir delil varsa *ihtiyât*, aksi halde *berâet* geçerlidir.<sup>826</sup> Dikkat edilecek olursa bu açıklamada berâet, ihtiyât ve tahyîrin alanları teklîfte şüphe veya mükellefin bihde şüpheyile sınırlandırılmamaktadır. Bu sebeple berâet, ihtiyât ve tahyîrin işlev alanlarının hem teklîf hem de mükellefin bihi kapsayacak şekilde geniş tutulması gerekçesiyle Ensârî'nin usûl-i amelîyenin işlev alanıyla ilgili çizdiği bu son çerçeve bazı şârihlerce daha makul görülmektedir.<sup>827</sup> Nâînî ise usûl-i amelîyenin işlev alanını açıklarken özetle şöyle demektedir: Hükmü hakkında şek duyulan meselenin ya önceden var olduğu bilinen ve şârî'in de dikkate aldığı bir durumu vardır veya yoktur. Hükmü hakkında şek duyulan meselenin önceden var olduğu bilinen bir durumu yoksa teklîf ya biliniyordur ya da bilinmiyordur. Teklîf icmâlen biliniyorsa ihtiyât ya mümkündür veya mümkün değildir. Meselenin önceden var olduğu bilinen bir durumu varsa *istishâb*, önceden var olduğu bilinen bir durumu yoksa ve teklîf de bilinmiyorsa *berâet*, teklîf biliniyorsa ve ihtiyât mümkünse *ihtiyât*, ihtiyât mümkün değilse *tahyîr* geçerlidir.<sup>828</sup> Nâînî'nin usûl-i amelîyenin belirttiği bu çerçeve Ensârî'nin ikinci açıklamasıyla aynı olup ekol mensupları tarafından da yaygın olarak kabul edilmektedir.<sup>829</sup> Neticede burada ekolün asıllar hakkındaki görüş ve yaklaşımları incelenirken bu çerçeve dikkate alınacaktır.

<sup>826</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/14; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/210.

<sup>827</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/200; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 2/211; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/231.

<sup>828</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/10; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/4.

<sup>829</sup> Ekol mensuplarının yaygın olarak Nâînî'nin belirttiği çerçeveyi kabul ettiklerine dair bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/249; Haydarî, *Usûlü'l-istinbât*, 177-178; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/260; Hâşimî,

### 3.3.1.5. Usûl-i Ameliyyede Aklî-Şer'î Ayırımı

Usûl-i Ameliyye dayandığı delil açısından *usûl-i ameliyye-i şer'îyye* ve *usûl-i ameliyye-i akliyye* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Usûl-i ameliyye-i şer'îyye, şek durumunda başvurulması gereken vazife olarak şer'î delil ile sabit olmuş asıllardır. Bunlar; *istishâb*, *berâet-i şer'îyye* ve *ihtiyât-ı şer'îden* ibarettir. Usûl-i ameliyye-i akliyye ise şek durumunda başvurulması gereken vazife olarak pratik akılla sabit olmuş asıllardır. Bunlar da *berâet-i akliyye*, *ihtiyât-ı aklî* ve *takyîrden* ibarettir.<sup>830</sup> Usûl-i ameliyyeden *istishâb*, salt şer'î bir asıl,<sup>831</sup> Tahyîr ise salt aklî bir asıl olarak görülmektedir.<sup>832</sup> Dolayısıyla usûl-i ameliyye, aklî-şer'î ayırımında; salt şer'î olan *istishâb*, salt aklî olan *tahyîr* ve hem aklî hem de şer'î olan *berâet* ile *ihtiyât* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>833</sup> Usûl-i ameliyye-i şer'îyye ile usûl-i ameliyye-i akliyye arasında bazı farklar bulunmakta olup şu şekilde sıralanmaktadır:

1- Usûl-i ameliyye-i şer'îyyenin temelinde *melâku'l-hüküm* denilen ve hükümlerin konuluş sebebi olarak kabul edilen maslahatlar ve mefsedetler bulunmaktadır.<sup>834</sup> Usûl-i ameliyye-i akliyye ise *şâri'e itaatin vâcip olduğu* düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü şek durumunda pratik akıl ya şâri'in itaat hakkının bulunduğu ya da bulunmadığına hükmetmektedir.

2- Her vâkı'ada bir usûl- ameliyye-i akliyye mutlaka bulunmaktadır. Ancak her vâkı'ada bir usûl-i ameliyye-i şer'îyyenin bulunması zorunlu değildir. Çünkü usûl-i ameliyye-i şer'îyyenin bulunması, şâri' tarafından konuluşuna bağlı olup şâri'

---

*Hulâsatu'l-usûl*, 2/284-285; Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/298; Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 2/192; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 599-600.

<sup>830</sup> Sadr, *Durûs fî ilmi'l-usûl*, 3/12-13; Ayâd el-Mansûrî, *el-Beyânü'l-müfid fî şerhi'l-Halkati's-Sâlise*, (Kum: Hüseyneyn, 1427), 4/37; Sankûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, 1/271-272.

<sup>831</sup> Fâzıl Abbâs eş-Şerîf, *el-Kavâidü'l-usûliyye*, (Katîf, Merkezü'l-Fukâheti li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Fikhiyye, 1434), 329; Meşkinî, *İstilahâtü'l-usûl*, 33. Ayrıca *istishâb* sonucu elde edilen zâhirî hüküm amel etme yönüyle vâkı-î hükmün yerine geçtiği kabul edildiğinden *usûl-i muharreze* denilen asıllardan da sayılmakta olup bu yönüyle de sırf birer vazife sayılan ve *berâet*, *ihtiyât* ve *tahyîrden* ayrılmaktadır. Usûl-i ameliyyenin *muharreze-gayr-ı muharreze* ayırımı için bk. Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/283; Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 2/186-187.

<sup>832</sup> Tebrîzî, *Min dürreri'l-fevâid*, 3/22; Devhî, *Mintikatü'l-ferâğ*, 463; Meşkinî, *İstilahâtü'l-usûl*, 50.

<sup>833</sup> Abdî, *el-Müharrez*, 2/216.

<sup>834</sup> Emâreler de maslahat ve mefsedetlere binâen konulduğundan, burada usûl-i ameliyye-i şer'îyyenin konuluş itibariyle emârelerle eşitlendiği zannedilebilir. Fakat emârelerin konuluşunda onlara hükm-i vâkı'iyi keşfeden birer yol olarak itibar edilirken, usûl-i ameliyyenin konuluşunda yalnızca olay karşısındaki pratik tavır gözetlenmiştir. Konu hakkında daha geniş açıklamalar için bk. Ayâd el-Mansûrî, *el-Beyânü'l-müfid fî şerhi'l-Halkati's-Sâlise*, 4/27.



tarafından hükmü şüpheli her vâkı‘a için bir asl-ı amelî konulması zorunlu değildir. Oysa her vâkı‘ada pratik akıl, bir teklîfin bulunduğuna veya bulunmadığına hükmetmektedir.

3- Usûl-i amelîyye-i akliyenin belli sayıda olması aklîdir. Çünkü akıl, teklîfin varlığına hükmettiğinde ihtiyât, teklîfin yokluğuna hükmettiğinde beraet, teklîf iki mahzûr arasında kaldığında ise tahyîr geçerli olup bunlardan başka bir ihtimalden bahsedilemez. Oysa usûl-i amelîyye-i şer‘iyyenin sayısı aklî olmayıp şâri‘ tarafından konuluşuna bağlıdır.<sup>835</sup>

Bu konuda son olarak yukarıda zikredilen asılların teâruzu konusuna değinmek gerekecektir. Usûl-i amelîyye-i akliyenin hem isbât hem de subût makamında birbirleriyle teâruz etmeleri düşünülemez. Zirâ her iki makamda da aklın hükmü aynı olup aklın hükmünde teâruz olması imkân dışıdır. Usûl-i amelîyye-i şer‘iyyeye gelince onların isbât makamında birbirleriyle teâruz etmeleri mümkündür. Zira isbâtları dayandıkları delîle bağlıdır. Ama sübutları şâri‘in elinde olduğundan subût makamında teâruz etmeleri düşünülemez. Çünkü şâri‘in kulları iki zıd hükümle mükellef kılması düşünülemez.<sup>836</sup> Usûl-i amelîyye-i şer‘iyye ile usûl-i amelîyye-i akliyenin aralarında ise herhangi bir teâruz gerçekleşemez. Zira şer‘î beyânın olduğu durumlarda aklın hükmüne itibar edilmediğinden usûl-i amelîyye-i akliyye merteye olarak usûl-i amelîyye-i şer‘iyyeden aşağıdadır. Bu sebeple mesela berâet-ı akliyyenin dayanağı *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesidir. Şâri‘in berâete dair beyânı bulunduğu anda aklın bu yöndeki hükmüne gerek kalmamaktadır.<sup>837</sup> Aynı şekilde berâet-i şer‘iyye bulunması durumunda ihtiyât-ı aklî, ihtiyât-ı şer‘î bulunduğu zaman berâet-ı aklîyye hükümsüz kalmaktadır.<sup>838</sup>

### 3.3.1.6. Emâre/Delil ve Asl-ı Amelî İlişkisi

*Hükm-i vâkı‘î-hükm-i zâhirî* ayırımından bahsedilirken bu ayırımın her bir hükmün dayandığı delil açısından yapıldığı ifade edilmişti. Ensârî, hükm-i vâkı‘îye delâlet eden hüccetin genel olarak *delil*, hükm-i zâhirîye delâlet eden hüccetin ise genel olarak *asıl* olarak bilindiğini, aynı şekilde birincisinin *delil-i ictihâdî*, ikincisinin ise *delil-i fukâhetî*

<sup>835</sup> Sadr, *Durûs fî ilmi‘l-usûl*, 3/12-13; Abâdî, *Şerhü‘l-Halkâti‘s-sâlise*, 1/71-72.

<sup>836</sup> Sadr, *Durûs fî ilmi‘l-usûl*, 3/13.

<sup>837</sup> Hâşimî, *Hulâsatu‘l-usûl*, 2/284.

<sup>838</sup> Abâdî, *Şerhü‘l-Halkâti‘s-sâlise*, 1/74.

olarak isimlendirildiğini aktardıktan sonra delillere dair yapılan ictihâdî-fukâhetî şeklindeki ayırımının yapılan ictihâd ve fıkıh tanımlarından ileri geldiğini söylemektedir.<sup>839</sup> Şöyle ki ictihâd, *fer'î hükme dair zanna ulaşma çabası* fıkıh ise *tafsîlî delillerden çıkarılan şer'î amelî hükümlere dair bilgi* şeklinde tanımlanmaktadır. İctihâd tanımında zan vurgusu, buradaki hükümden hükm-i vâkı'î kastedildiğini göstermektedir. Zirâ hükm-i vâkı'î hakkında müctehidin kesin bilgiye dayanması nadiren olup onun bu yöndeki bilgisi çoğunlukla zanna dayanmaktadır. Dolayısıyla bu hükme delâlet eden delillerin edille-i ictihâdiyye olarak isimlendirilmesi uygun görülmektedir. Fıkıh tanımındaki ilim/bilgi vurgusu ise buradaki hükümden hükm-i zâhirî kastedildiğini göstermektedir. Zirâ müctehid, usûl-i ameliyye ile hükm-i zâhirî/pratik tavır hakkındaki bilgiye ulaşmaktadır.<sup>840</sup>

Emâre ile usûl-i ameliyye arasındaki ilişkiye gelince Ensârî'ye göre hükm-i vâkı'înin hükm-i zâhirîye önceliğinin doğal sonucu olarak emâreler, usûl-i ameliyyeye takdîm edilmekte olup her ikisi arasında herhangi bir teâruz söz konusu değildir. Zira usûl-i ameliyyenin mevzû'u olan şek, emâre denilen delilin bulunmasıyla birlikte ortadan kalkar. Ayrıca bu her iki delîl çeşidi arasında herhangi bir teâruz bulunmadığından usûl kitaplarında ikisi arasındaki ilişkiden bahsedilirken tercih, âm ve hâs gibi lafızların kullanılması bu konuda esnek davranılmasının veya bir dikkatsizliğin sonucudur..<sup>841</sup> Nâînî, hocası Ensârî'nin emârelerin asıllara takdîm edilmesini hukm-i vâkı'î-hük-m-i zâhirî ayırımı üzerine bina etmesini eleştirmekte ve bu kurgunun yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre emârelerin konuluşunda hükmü keşfetme; usûl-i ameliyyenin konuluşunda pratik tavır gözetlendiğinden, hükmü keşfeden emâreler, usûl-i ameliyyeye takdîm olunurlar.<sup>842</sup> Irâkî'nin de emârelerin asıllara takdîmini Nâînî gibi açıkladığı anlaşılmaktadır.<sup>843</sup> Emârelerin, asılların mevzû'unu ortadan kaldırmasının deliller arasındaki ilişki açısından hangi teoriye göre gerçekleştiğine gelince, genel olarak bakıldığında ekol âlimlerine göre emârelerin usûl-i ameliyye-i aklîyyeye takdîmi vurûd

<sup>839</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/10.

<sup>840</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/247; Abdî, *el-Mühârez*, 2/208; Tebrîzî, *Min düveri'l-fevâid*, 3/13.

<sup>841</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/11.

<sup>842</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/326.

<sup>843</sup> Burücerdî, *Nihâyetü'l-eskâr*, 3/195.

teorisi<sup>844</sup> usûl-i ameliyye-i şer'iyeye takdimi ise hukûmet teorisi<sup>845</sup> çerçevesinde gerçekleşmektedir.<sup>846</sup>

### 3.3.2. Usûl-i Ameliyyenin Kısımları

Usûl-i ameliyye hakkında genel bir malumata sahip olduğumuza göre artık her birini sırasıyla inceleyebiliriz. Ekol kitaplarında bu asıllar işlenirken yaygın olarak *berâet*, *tahyîr*, *ihtiyât/iştigâl* ve *istishâb* şeklinde bir sıralama takip edilmektedir. Burada da ekolün bu asıllar hakkındaki görüş ve incelemelerine yer verilirken söz konusu sıralama takip edilecektir.

#### 3.3.2.1. Berâet

##### 3.3.2.1.1. Tanımı ve Hücüyyeti

Sözlükte *yaratmak-ortaya çıkarmak* ve *kurtulmak-uzak kalmak* gibi iki asıl anlama gelen *berâet*,<sup>847</sup> fıkıh usûlünde kelimenin sözlükteki ikinci anlamı esas alınarak *mükellefin zimmetinin teklîften kurtulmasını sağlayan asıl, ilke veya genel kural* anlamında kullanılmaktadır.<sup>848</sup> Nitekim *berâet*; usûl kitaplarında *önceden var olduğu bilinen bir hüküm bulunmaması durumunda zimmetin, mükellef üzerine sabit olduğu şüpheli olan teklîften kurtulmasına dair prensip*<sup>849</sup> veya *mükellefin ulaşamaması*

<sup>844</sup> **Vürûd:** Ca'ferî fıkıh usûlünde bir delilin başka bir delilin mevzû'unu taabbüden hakiki anlamda ortadan kaldırmasıdır. Bir başka delilin mevzû'unu ortadan kaldıran delile *vârid*, mevzû'u ortadan kalkan delile ise *mevrûd* denilmektedir. Burada önemli olan nokta, mevrûdun mevzû'unun şer' vasıtasıyla ortadan kaldırılmasına müsait olmasıdır. Kavram hakkında daha geniş bilgi için bk. Sankûr, *el-Mu'cemü'l-Usûlî*, 2/605.

<sup>845</sup> **Hükûmet:** Ca'ferî fıkıh usûlünde bir delilin başka bir delilin içeriğini şerh veya tefsir kabilinden daraltması veya genişletmesi anlamında kullanılmaktadır. Hem yukarıda aktarılan vürûd hem de hukûmet teorisi Ensârî'nin mezhep usulüne kazandırdığı teoriler olarak bilinmektedir. Sankûr, *el-Mu'cemü'l-Usûlî*, 2/59; Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî*, 73; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 553; Ca'ferî mezhebinde deliller arasındaki ilişkileri ifade eden kavramlar için bk. Bâmyânî, *Durûs fî'r-Resâil*, 2/190-191.

<sup>846</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/12-13; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/327; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/196; Fakîh, *Mebâni'l-fakîh*, 2/95.

<sup>847</sup> Komisyon, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Kahire: *Mecmaü'l-lugati'l-arabiyye*, 1981, 1. Baskı, 2/285; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ Kazvînî, *Makâyîsü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Amman: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/236; Râgıp el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Şam: Dârü'l-Kalem, 2014), 121.

<sup>848</sup> Füzalî, *Durûs fî usûl*, 2/431; Abdullah Abdülmu'tî en-Nefî'î, *el-Berâetü'l-asliyye ve eseruhâ fî subûti'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, (Mekke, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1988) 83.

<sup>849</sup> Fazlullah, *et-Temhîd*, 55.

*durumunda şer'î hükmü nefyeden şer'î vazîfe*<sup>850</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Berâet dayandığı delilin aklî veya şer'î olmasına bağlı olarak *berâet-i akliyye* ve *berâeti şer'iyye* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>851</sup>

Sünnî usûl nazariyesinde *ibâhe-i asliyye* (eşyada aslolan ibâhadır) kaidesinin bir uzantısı ve istishâb delilinin bir türü olarak kabul edilen berâet,<sup>852</sup> klasik Ca'ferî usûlcüler tarafından da Sünnî usûl nazariyesindeki anlamıyla anlaşılmıştır.<sup>853</sup> Fakat usûl-i ameliyye fikrinin gelişmesiyle birlikte özellikle Ensârî ekolünde berâetin, hem ibâhe-i asliyye kaidesinden hem de istishâbtan bağımsız bir pratik vazîfe olarak kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Nâîni, berâetin *asâletü'l-ibâhe* veya *asâletü'l-hazar* ile aynı olduğu görüşüne karşı çıkmakta ve onun her ikisinden de ayrı olduğunu savunmaktadır. Ona göre *asâletü'l-ibâhe* veya *asâletü'l-hazar*, eşyanın ilk hükmüyle ilgili olup dayanakları edille-i icthâdiyyedir. Berâet ise eşyanın ilk hükmü/hükm-i vâki'î hakkındaki şüpheyle ilgili olup hükmü bilinmeyen mesele hakkındaki pratik tavrı belirleyen bir asıldır. Yine ibâha ve hazar kaideleri, Allah'ın mülkünden tasarruf etme bakımından eşyadan istifade etmenin cevâziyla ilgiliyken, berâet mükellefin fiili olması bakımından yine onun fiilinin yasak veya serbest olmasıyla ilgilidir.<sup>854</sup> Ekolün berâet-istishâb arasındaki ayırımına gelince, daha önce istishâbın önceden belli bir hükmü var olduğu bilinen bir meselenin hükmü hakkındaki şekte işlev gördüğünü, berâetin ise önceden bir hükmü olmayan meselenin hükmü hakkındaki şekte işlevsel olduğuna dair görüşlerine yer verilmişti. Yukarıdaki bilgilerden hareketle Sünnî ekol ve klasik Ca'ferî usûlcülerin; berâeti, berâet-i asliyye kaidesi veya istishâb delilinin bir sonucu olarak gördükleri, Ensârî ekolünün ise onu mükellefin olay karşısındaki tavrını belirleyen bir vazife olarak gördüğü sonucu çıkmaktadır. Ensârî ekolünün berâet

<sup>850</sup> Abdülhâdi el-Füzalî, *Mebâdiü'l-usûl*, 125.

<sup>851</sup> Berâetin aklî ve şer'î ayırımı ve dayanakları hakkında deaylı bilgi için bk. Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 2/23 vd.

<sup>852</sup> Sünnî usûl nazariyesinin berâet hakkındaki yaklaşımı için bk. Ali Bardakoğlu "Berâet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/471; a. mlf, "İstishâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), 23/376-377.

<sup>853</sup> Klasik dönem Ca'ferî usûlcülerin berâet hakkındaki yaklaşımları için bk. Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 208; Bahrânî, *el-Hadâik*, 1/42; Behbehânî, *el-Fevâid*, 239.

<sup>854</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/328-329; ekol âlimlerinin benzer açıklamaları için bk. Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/199; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/302-303; Hakîm, *el-Muhkem*, 4/13; Fakîh, *Mebâni'l-fakih*, 2/91.

anlayışına dair bazı parametreler zikredilmektedir, söz konusu parametreler şu şekilde özetlenebilir:

1- Berâet, teklîfe ulaştırabilecek edille-i ictihâdiyyeyi araştırıp ona ulaşamayacağı kanaati hâsıl olduktan sonra geçerli olmaktadır.

2- Berâet, yalnızca haramlığın veya vücûbiyetin yokluğu anlamındaki ibâhe-i zâhiriyye anlamındadır. Yani berâetle hükm-i vâkı'î değişmeyip yalnızca onun mütaallakı olan pratik fiil ortadan kalkar. Buna göre berâetle ahkâm-ı hamseden olan ibâhe-i vâkı'îyye sabit olmaz. Neticede Ensârî ekolünün berâet dediği şey, mütekadimûn âlimlerin emârelerden saydığı ibâhe-i asliyye gibi vâkı'âyı keşfetmeyip sadece amelde ruhsatı ifade eden bir asıldır.

3- Berâetin geçerli olabilmesi için teklîf hakkında herhangi bir icmâlî ilim bulunmamalıdır. Teklîfe dair icmâlî ilmin bulunması halinde berâetten söz edilemez.

4- Berâet, istishâbın bir türü sayılan ve *istishâb-ı adl-i ezelî* olarak da bilinen *asâletü'l-adem* (varlığı delillendirilmemiş şeyde asıl olan onun yokluğudur) ile aynı değildir. Zira istishâbın işlev alanında; teklîf hakkında önceki bir vakitte bilinen bir durum söz konusuysa, berâet işlev alanında teklîf hakkında herhangi bir ön bilginin olmadığı şüphe-i bedeviyye vardır. Aynı şekilde asâletü'l-adem bir şeyin varlığına dair aklî bir emâreyken, berâet akla veya şer'e dayanan salt pratik bir tavidir.

5- Berâet, şüphe-i tahrîmiyyede fiilin işlenmesi veya şüphe-i vücûbiyyede fiili terkedilmesi halinde mükelleften dünyevî ceza ve zararın kalkmasını değil, sadece uhrevî cezanın kalkmasını sağlamaktadır.

6- Berâetin geçerli olabilmesi için onun işlev alanında ihtiyâtlı davranılması gerektiğine dair herhangi bir aklî veya şer'î delilin bulunmaması gerekmektedir.<sup>855</sup>

### 3.3.2.1.2. Berâetin İşlevi

Ekol âlimlerinin usûl-i amelîyenin işlev alanlarına dair beyânlarından bahsedilirken; onların berâetin, hükmü hakkında şüphe duyulan meselenin önceden var olduğu bilinen bir hükmünün olmaması durumunda teklîfte şüphe halinde işlev gördüğüne dair

<sup>855</sup> Abdî, *el-Müharrez*, 2/217-218.

açıklamalarına yer verilmişti. Teklîfte şek halindeki şüphe ise ya *şüphe-i hükmiyye* ya da *şüphe-i mevzû'iyye*dir. Şüphe-i hükmiyye ve şüphe-i mevzû'iyyenin her biri de ya şüphe-i tahrîmiyye veya şüphe-i vücûbiyyedir.<sup>856</sup> Şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye ve şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyyenin ortaya çıkması; nassın yokluğu, nassın mücmel olması veya nasların teâruzu sebebiyledir. Şüphe-i mevzû'iyye-i tahrîmiyye ve şüphe-i mevzû'iyye-i vücûbiyyenin ortaya çıkması ise dışsal faktörlerdendir.<sup>857</sup>

Bu bilgiler ışığında berâetin işlev alanı sayılabilecek olasılıklar şu şekilde sıralanabilir: 1- Nassın yokluğu sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye, 2- Nassın mücmel olması sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye, 3- Nasların teâruzu sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye, 4- Nassın yokluğu sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye, 5- Nassın mücmel olması sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye, 6- Nasların teâruzu sebebiyle şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye, 7- Dış faktörler sebebiyle şüphe-i mevzûiyye-i tahrîmiyye, 8- Dış faktörler sebebiyle şüphe-i mevzûiyye-i vücûbiyye.<sup>858</sup>

Ensârî ekolünün de içinde yer aldığı Usûliyye, yukarıda zikredilen sekiz olasılıkta da berâetin geçerli olduğunu savunmaktadır.<sup>859</sup> Nitekim Muhakkık Horâsânî, berâetin geçerliliğini bütün olasılıkları kapsayacak şekilde şöyle ifade etmektedir: Mükellef, bir şeyin vâcip veya haram olduğu konusunda şüphe ederse ve o şeyin hükmünü açıklayacak bir delîl yoksa, vâcip olduğuna dair şüphe ettiği şeyi terketme veya haram olduğuna dair şüphe ettiği şeyi yapması şer'an ve aklen caizdir.<sup>860</sup> Ahbâriyye ekolünden de çoğunluğun şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyyede ve ister tahrîmiyye olsun isterse vücûbiyye olsun bütün şüphe-i mevzû'iyyelerde berâetin geçerli olduğu hususunda Usûliyye ile aynı fikirde olduğu<sup>861</sup>, ancak şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyyede ihtiyâtın geçerli olduğunu savundukları aktarılmaktadır.<sup>862</sup>

---

<sup>856</sup> Şek durumundaki şüpheler başlığı altında da işaret edildiği üzere şüphe-i tahrîmiyyede, hurmetin karşısında vücûbiyyetin dışında istihbab, ibâhe veya kerâhet gibi bir ihtimal; şüphe-i vücûbiyyede de vücûbiyyetin karşısında hurmetin dışında yine kerâhet, ibâhe veya istihbab gibi bir ihtimal söz konusudur.

<sup>857</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/18; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/288; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/328; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/252.

<sup>858</sup> Olasılıklarla ilgili geniş açıklamalı ve örnekli tablolar için bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/204-206.

<sup>859</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/328; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 4/357; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/263.

<sup>860</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 338.

<sup>861</sup> Şüphe-i hükmiyye-i vücûbiyye ve şüphe-i mevzû'iyyenin her iki çeşidinde de berâetin geçerli olduğunda fikir birliği eden Ahbâriyye ve Usûliyye ekollerinin bu görüşlerinde Usûliyyenin şephe-i

Ensârî, mevzûları veya sebepleri farklı olmasını dikkate alarak, berâetin işlev alanı olan her bir olasılığı müstakil bir başlık altında incelemektedir.<sup>863</sup> Muhakkık Horâsânî ise her bir olasılığın teklifte şüpheye dayanması ve hükmünün de aynı olması sebebiyle hepsini aynı başlık altında incelemektedir. Ayrıca o, şüphe-i mevzû'iyeyi; konusu cüz'i bir hüküm olduğundan fikhın alanından saymakta ve bahis konusu yapmamaktadır.<sup>864</sup> Ekol mensupları tarafından daha ziyade Muhakkık Horâsânî'ye ait yöntemin isabetli bulunduğu ve yaygınlık kazandığı söylenebilir.<sup>865</sup>

Ensârî ekolü âlimlerinin aktarımlarına göre Usûliyye ile Ahbâriyye ekollerinin şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyye etrafındaki ihtilaflarının aslı, beyânsız teklîfin mümkün olup olmamasına dair tartışmayla ilgili olmayıp beyânın gerçekleşip gerçekleşmediğine dair her iki ekolün kanaatleriyle ilgilidir. Zira Ahbâriyye de tıpkı Usûliyye gibi kelamdaki adâlet prensibine<sup>866</sup> inandığından, bu prensibin bir uzantısı olan *beyânsız teklîf kötüdür* kaidesini kabul etmektedir. Ancak Ahbâriyyeye mensup âlimler, mükellefiyetin sürekli olduğuna dair icmâlî ilim ve şüphe durumunda ihtiyâtlı davranılması gerektiğine dair delillerin ihtiyâtı gerektirdiğini ileri sürmektedirler. Buna karşı Usûliyye âlimleri, teklîfin varlığına dair icmâlî ilmin beyânın varlığına delil olmadığını savunmakta ve Ahbâriyye ekolünün konu hakkında ileri sürdükleri delillerin de sened veya delâlet bakımından sorunlu olduğunu, dolayısıyla söz konusu delillerin ihtiyâtı gerekli kılacak nitelikte olmadıklarını söylemektedirler.<sup>867</sup> Her iki tarafın görüşlerini desteklemek için öne sürdükleri delillere gelince; Ensârî, Usûliyyenin berâete doğrudan veya dolaylı olarak delâlet eden “Allah bir kimseyi verdiği imkânlar ölçüsünde sorumlu tutar.”<sup>868</sup> ve “Biz, bir peygamber göndermedikçe hiçbir topluma azap etmeyiz.”<sup>869</sup> gibi bazı ayetlere, “Kullar, Allah’ın onlara bilgisini vermediği şeylerden sorumlu değildirler.”<sup>870</sup>

---

hükmiyye-i mevzû'iyede öne sürdükleri; berâete delalet eden naslara dayandıkları söylenmektedir. bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/119; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/353-354; Abdî, *el-Mühârrez*, 2/273-276.

<sup>862</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/353; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/252; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/335.

<sup>863</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/20.

<sup>864</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 338.

<sup>865</sup> Ekol âlimlerinin Muhakkık Horâsânî destekler nitelikteki ifadeleri için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/253; Genâbâdî, *Usûlü'ş-Şîa*, 4/357; İsfahânî, *el-Hidâye*, 3/262.

<sup>866</sup> Adalet prensibi hakkında bilgi için bk. Ahmed Saim Klavuz, “Adl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/337-388.

<sup>867</sup> Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/199; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/254;

<sup>868</sup> et-Talâk 65/7.

<sup>869</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>870</sup> Burücerdî, *Câmi'u Ahâdisi'ş-Şîa*, 1/327.

şeklindeki bazı hadislere, teklîfin mechûl olması durumunda mükelleflerin davranışlarında serbest olduklarına dair aktarılan mahsûl ve menkûl icmâya; *beyânsız teklîf kötüdür* şeklindeki aklî prensibe dayandığını, Ahbâriyyenin ise görüşünü desteklemek adına bilgisizce hareket etmeyi yasaklayan, kulun günaha düşmeme hususunda dikkatli davranması gerektiğini ve takvâyı telkin eden naslara ve bazı aklî çıkarımlara dayandığını aktarmaktadır.<sup>871</sup> Her iki tarafın delillerini kapsamlı bir şekilde ele alıp tahkîk eden Ensârî ekolü âlimleri, bir kısmını eleştirmekle birlikte Usûliyyenin görüşünü güçlü ve tutarlı bulmakta ve Ahbâriyyenin ileri sürdüğü delillerin ihtiyâtı gerektirecek nitelikte olmadıklarını savunmaktadır.<sup>872</sup>

### 3.3.2.1.3. Berâetle İlgili Bazı Meseleler

Önceden var olduğu bilinen bir duruma sahip olmayan teklîfte şek durumunda berâetin geçerli olduğunu savunan Ensârî ekolü âlimleri, berâetle ilgili önemli buldukları bazı meseleler ele almaktadırlar. Bu başlık altında da söz konusu meselelerden bahsedilecektir.

**Asl-ı Mevzû:** Berâet-i akliyyenin mevzû‘u adem-i beyân, berâet-i şer‘iyyenin mevzû‘u ise adem-i ilimdir. Bu sebeple teklîf konusunda şek durumuna düşüren ve mutlak olarak delilsizlik halini ifade eden adem-i beyân veya adem-i ilmi taabbüden de olsa ortadan kaldıran muvâfık veya muhalif her asıl, vurûd veya hükûmet<sup>873</sup> kabilinden berâete takdim edilir.<sup>874</sup> Ensârî, berâetin mevzû‘unu ortadan kaldıran bu asl-ı *asl-i mevzû‘* olarak isimlendirmektedir. Nitekim o şöyle demektedir: asâlet-i ibâhenin,<sup>875</sup> hükmü şüpheli bir konuda geçerli olabilmesi için o konuda ona hâkim konumundaki bir asl-ı mevzû‘ünin olmamasına bağlıdır.<sup>876</sup> Asl-ı mevzû‘ünin berâete hâkim veya vârid olması hem şüphe-i hükmiyyelerde hem de şüphe-i mevzû‘iyyelerde geçerlidir. Örneğin şüphe-i hükmiyye kabilinden; hayızlı kadınla kanın kesilmesinden sonra ve yıkanmadan önce cinsel ilişkinin caiz olup olmadığı hususunda şüphe edilirse, burada kanın kesilmesinden önce

<sup>871</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/20.

<sup>872</sup> Usûliyye ve Ahbâriyyeye ait deliller ve Ensârî ekolünün her iki tarafın delilleri hakkındaki incelemeleri için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/20; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, s. 339; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/331; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/201.

<sup>873</sup> Ensârî, asl-ı mevzû‘ünin berâete hâkim, Horâsânî ise vârid olduğunu söylemektedir. bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/109; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 348.

<sup>874</sup> Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/309; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 2/333-334; Haydarî, *Usûlü'l-istinbât*, 193.

<sup>875</sup> Burada asâlet-i ibâheden berâet kastedilmektedir. bk. Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 2/402.

<sup>876</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/109.



ve yıkanmadan önce cinsel ilişkinin haram olduğuna dair istishâb, berâetin geçerli olmasına engel olur. Yine şüphe-i mevzû'iyeye kabilinden; içki olduğu bilinen bir sıvının sirkeye dönüştüğü hususunda şüphe edilirse, sıvının içki olduğuna dair istishâb, berâetin geçerli olmasına engel olur. Asl-ı mevzû'înin berâete takdîm olunmasının; özellikle şâri'în helal olmasını belli bir sebebe bağladığı mallar, cinsi münasebet, hayvan kesimi gibi konularda yaygın olduğu ifade edilmektedir. Mesela malların helal olması mülkiyet, cinsi münasebet nikâh, hayvan eti tezkiyeye bağlanmıştır. Bunların sebebinin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkındaki şüpheden dolayı helalliğindeki şek durumunda *asâlet-i adem-i sebeb*, berâete takdîm olunur.<sup>877</sup> Nitekim ekole ait usûl kitaplarında yaygın olarak şu örnek de verilmektedir: Tezkiye edilmeye uygun olup olmadığı veya tezkiye edilip edilmediği şüphesi nedeniyle bir hayvanın etinin helalliği noktasındaki şek durumunda *asâlet-i adem-i tezkiyye*, berâete takdîm olur ve hayvan leş olarak kabul edilir.<sup>878</sup>

**Hüsnu'l-İhtiyât:** Teklîfte şek durumunda özellikle şüphe-i hükmiyye-i tahrîmiyyede Usûliyye, Ahbâriyyeye karşı ihtiyâtın vacip olmadığını savunmakla birlikte ihtiyâtın bir mahzûra veya düzenin bozulmasına sebep vermedikçe hem şüphe-i tahrîmiyyede hem de şüphe-i vücûbiyyede olmak üzere tevassülî ve taabbüdî konularda aklen ve şer'an güzel olduğunu ve onunla amel durumunda mükellefin sevap kazanacağını kabul etmektedir.<sup>879</sup> Zira onlara göre akıl, şâri' nezdinde matlûb olabilecek bir şeyi yapmanın ve şâri' nezdinde menfur olabilecek şeyi terk etmenin güzel olduğuna hükmetmektedir. Yine onlara göre Ahbâriyyenin ihtiyâtın vacipliğine dair öne sürdükleri deliller de aklın bu hükmünü teyid etmektedirler.<sup>880</sup> Fakat Usûliyye âlimlerinin, ibadetlerde hüküm vücûb ile gayr-ı mendub/ibâhe veya kerâhet arasında kaldığında, yani ibadetin varlığının şüpheli olması durumunda ihtiyâtın geçip geçmeyeceği hususunda farklı görüşlere sahip olduğu aktarılmaktadır.<sup>881</sup> Ensârî ekolününün ifadelerine bakıldığında

<sup>877</sup> Bâmyânî, *Durûs fi 'r-Resâil*, 2/403; a. Mlf, *Durûs fi Kifâyeti 'l-usûl*, 5/226-227.

<sup>878</sup> Ensârî, *Ferâidü 'l-usûl*, 2/109; Horâsânî, *Kifâyetü 'l-usûl*, 349; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü 'l-usûl*, 3/380; Burûcerdî, *Nihâyetü 'l-efkâr*, 3/255.

<sup>879</sup> Ensârî, *Ferâidü 'l-usûl*, 2/150; Horâsânî, *Kifâyetü 'l-usûl*, 349.

<sup>880</sup> Bâmyânî, *Durûs fi 'r-Resâil*, 2/392;

<sup>881</sup> Ensârî, *Ferâidü 'l-usûl*, 2/150.

onların, ibadetlerde amelin matlûb olduğunun mutlaka bilinmesi gerektiği gerekçesiyle bu durumda ihtiyâtin geçerli olmadığı kanaatini taşıdıkları söylenebilir.<sup>882</sup>

**et-Tesâmüh fî Edilleti's-Sünen:** Klasik Ca'ferî usûl âlimlerinden çoğunun "Hz. Peygamber söylememiş olsa bile kendisine Hz. Peygamberd'en mükellefe sevap kazandıracak bir amel aktarılıp da onu işleyen kişi, o amelden dolayı sevap kazanacaktır."<sup>883</sup> gibi bazı rivâyetlere<sup>884</sup> dayanarak, zayıf rivâyetlerin senedine bakılmaksızın müstehab olan konularda hüccet olduğunu savundukları ve bu görüşlerini, *fezâilü'l-a'mâl konularında zayıf haberle amel edilir* şeklinde kaideleştirdikleri aktarılmaktadır.<sup>885</sup> Söz konusu kaideyi *et-tesâmüh fî edilleti's-sünen* veya *kâidetü men belağ* şeklinde ifade eden Ensârî ekolü âlimleri, bu hususta üç ayrı görüş belirtmektedirler. Ensârî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, müstehab konularda zayıf haberlerin de hüccet olduğu ve onlarla amel edilebileceği görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre zayıf haber, amelin hükmünü değiştirmez. Dolayısıyla amel müstehap olmayıp olduğu üzere kalır. Çünkü hüccette esas olan hilafına olan ihtimalin ortadan kalkması ve şer'î talebin bilinmesidir. Zayıf haberlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Ancak akıl hükmünce kul, Peygamber'den gelmiş olma ihtimalinden dolayı amel işlediği için dolayısıyla ihtiyâtı sebebiyle sevaba ulaşır.<sup>886</sup> Muhakkık Horâsânî ise klasik usûl âlimlerinin çoğunluğuna yakın bir şekilde *et-tesâmüh fî edilleti's-sünen* kaidelerini kabul etmekte ve müstehab konularda hakkında zayıf haber olan amelin bizatihi müstehap olacağını söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamberde'den sevap adına gelenlerle amel konusundaki hadisler sevabı bizzat amelin kendisine bağlamaktadırlar.<sup>887</sup> Horâsânî'nin ifadelerini açıklamaya çalışan İsfahânî, onun bu görüşünü desteklemektedir.<sup>888</sup> Nâînî ise *et-Tesâmüh fî edilleti's-sünen* kaidesine delâlet eden rivâyetler gereği müstehab konularda hakkında zayıf haberin olduğu amelin müstehab olacağını savunmakla birlikte ona göre rivâyetler amelin kendisinden dolayı değil, amele sevap taallük ettiğinden dolayı müstehap olduğuna,

<sup>882</sup> Ekol âlimlerinin konu hakkındaki açıklamaları için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/151; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 350; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/258; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/315-316;

<sup>883</sup> Meclîsî, *Bihârü'l-envâr*, 2/256.

<sup>884</sup> Rivâyetler için bk. Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/276; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/435.

<sup>885</sup> Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 3/434.

<sup>886</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/153-155.

<sup>887</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 352.

<sup>888</sup> İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye*, 4/172.

başka bir ifadeyle amele izafe edilen müstehaplık durumunun zatî değil, arızî olduğunu söylemektedir.<sup>889</sup> Ensârî ekolünün delil anlayışı bir bütün olarak esas alındığında bu üç görüşten en isabetli olanın Ensârî'ye ait görüş olduğu ifade edilebilir. Çünkü müstehap şer'î bir hükümdür. Şer'î hükmün keşfi, ya kat'î bir delil veya hücciyeti kat'î delille sabit olmuş ilmî/zann-ı mu'teber bir delille gerçekleşir. Kat'î veya ilmî bir delilin olmaması durumunda da yalnızca pratik tavrı ifade eden usûl-i amelîyeye başvurulur. Oysa müstehaplığa delâlet edecek zayıf rivâyet mu'teber bir delil olmayacağı gibi onun müstehap konularda hüccet olacağına dair rivâyetler de haber-i vâhid olduğundan kat'î olmaktan uzaktır. Dolayısıyla mükellef berâet alanında zayıf bir amel ile amel ettiğinde yalnızca ihtiyâtı gereği sevabı hak eder görüşü daha isabetli durmaktadır.

### 3.3.2.2. Tahyîr

#### 3.3.2.2.1. Tanımı ve Hücciyeti:

Arap dilinde *h,y,r* kökünden türeyen ve sözlükte *ilgi* ve *eğilim* gibi anlamlara gelen;<sup>890</sup> ıstılahta ise *bir kimseyi iki veya daha fazla seçenek arasında tercih sahibi kılmak* anlamında kullanılan tahyîr<sup>891</sup> fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde kullanıldığı yere göre farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>892</sup> Nitekim tahyîr, Ca'ferî fıkıh ve fıkıh usûlünde; kullanıldığı anlamlara göre farklı isimlendirmelerle karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki öncelikle tahyîr, aklî ve şer'î diye ayrılmakta, daha sonra aklî ve şer'î tahyîrin her biri de vâkı'î ve zâhirî diye iki kısma ayrılmaktadır. Neticede şu dört çeşit tahyîrden bahsedilmektedir:

**1- Tahyîr-i şer'î-yi vâkı'î:** Maslahatın iki veya daha fazla seçenekte eşit olması anlamındaki tahyîrdir. Şâri'nin, mükellefi; kefâretlerde köle azad etme, yemek yedirmek veya oruç tutmak arasında tercih sahibi yapması buna örnek olup bu tahyîr çeşidi fikhî meselelerde karşımıza çıkmaktadır.

<sup>889</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/409-410.

<sup>890</sup> Kazvîni, *Makâyîsü'l-luga*, 2/232. İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1404), 2/651; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 81.

<sup>891</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4/266.

<sup>892</sup> Tahyîr kavramının fıkıh ve fıkıh usulündeki farklı anlamlarda kullanımı için bk. Refik el-Acem, *Mevsûatü mustalahâtü usûli'l-fikh inde'l-müslimîn*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998), 1/413-115; Ahmet Özel, "Tahyîr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/442.

**2- Tahyîr-i şer'î-yi zâhirî:** Hüküm-i vâkı'î hakkında şüphe ettikten sonra şer'an; var olan iki seçenek arasında tercih etme anlamındaki tahyîrdir. Mükellefin delillerin teâruzu konusunda birbirine muâriz iki rivâyetten biriyle amel etmede tercih sahibi kılınması bu türden bir tahyîrdir.

**3- Tahyîr-i aklî-yi vâkı'î:** Eşit durumdaki iki maslahatın çatışması halinde aklın ikisinden birini elde etmeye hükmetmesi anlamındaki tahyîrdir. Boğulan iki kişinin her ikisi kurtarılamıyorsa, aklın onlardan birisinin kurtarılması gerektiğine dair hükmü buna örnektir.

**4- Tahyîrî aklî-yi zâhirî:** Hüküm-i vâkı'î hakkındaki cehaletten dolayı mükellefin seçeneklerden birini yapma hususunda tercih sahibi olması anlamındaki tahyîrdir.<sup>893</sup>

Ensârî ekolü âlimleri, tahyîr kavramını şek bahsinde *mükellefin, teklîfin varlığını bilmekle birlikte iki mahzûr/vâcip ve haram arasında kalıp ihtiyâtle dahi amel edememe durumunda iki seçenekten birini tercih edebilmesi* anlamında dört usûl-i ameliyeden biri olarak ele almaktadırlar.<sup>894</sup> Dolayısıyla onlar burada yukarıda aktarılan tahyîr çeşitlerinden dördüncüsünü, yani tahyîr-i aklî-yi zâhirîyi kastetmektedirler. Nitekim usul-i ameliyye hakkında genel bilgiler sunulurken asâlet-i tahyîrin aklî bazı prensiplere dayanan<sup>895</sup> salt aklî bir asıl olduğu söylenmişti. Ayrıca iki mahzûr arasında kalan mükellef açısından tahyîrin işleyebilmesi için bazı şartlar öne sürülmektedir. Öne sürülen bu şartlar şöyle sıralanabilir:

1- Tahyîrin geçerli olabilmesi için mükellefin şek ve tereddüt durumunu ortadan kaldıracak hüküm-i vâkı'îyi bütün gücüyle aramış, ancak ona dair herhangi bir delile ulaşmamış olması gerekmektedir.

2- İhtiyâtle amelin, ya mümkün olmaması veya amel edildiğinde yaşamın seyrinde sıkıntı ve darlığa neden olacağı sebebiyle olanaklı olmaması gerekmektedir.

---

<sup>893</sup> *el-Müharrez*, 2/277-278.

<sup>894</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/442; Genâbâdî, *Usûlü'ş-Şîa*, 5/7; Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 3/293. Ekol âlimlerinin tahyîre dair tanımları için bk. Fazlullah, *et-Temhîd*, 59; Abdülhâdî el-Füzalî, *Mebâdi usûli'l-fikh*, 131.

<sup>895</sup> *Asâlet- tahyîrin* aklî dayanakları için bk. Fâzıl Abbâs eş-Şerîf, *el-Kavâidü'l-usûliyye*, 309-310.

3- Tahyîre konu olan seçeneklerden birinin diğerinden daha önemli olmaması gerekmektedir. Zira seçeneklerden birinin daha önemli olması, onun yerine getirilmesi ve diğer seçeneğin veya seçeneklerin terkedilmesini zorunlu kılmaktadır.

4- Seçeneklerden birinin vâcip diğerinin haram olması gibi ikisinin birden işlenmesi veya terkedilmesi mümkün olmayan şeylerden olması gerekmekte olup aksi durumda mesela seçeneklerden biri mübah ise berâet geçerli olacaktır.

5- Tahyîre hâkim veya vârid olan bir aslın bulunmaması gerekir. Zira hâkim veya vârid bir aslın bulunması durumunda tahyîrin mevzû'u ortadan kalkmaktır. Örneğin mesele hakkında geçmişte var olduğu bilinen bir hükmün bulunması halinde istishâb ile amel edilmesi gerekmektedir.<sup>896</sup>

#### 3.3.2.2.2. Tahyîrin İşlevî

Tahyîrin tanımı ve hücciyetine dair yukarıda aktarılan bilgilerden, onun işlevinin *iki mahzûr arasında kalma/deverân beyne mahzûreyn* durumunda söz konusu olduğu anlaşılmıştır. Yine usûl-i amelîyenin işlevi hakkındaki açıklamalara yer verilirken; tahyîrin işlev alanı olan iki mahzûr arasında kalma durumunun teklifte mi yoksa mükellefin bihde mi veya her ikisinde mi gerçekleştiği ile ilgili Ensârî'nin birbirinden farklı açıklamalar yaptığı görülmüştür. Buna mukabil Nâimî'nin tahyîrin işlev alanının mükellefin bih olduğuna dair görüş beyan ettiğini ve ekolün yaygın kanaatinin de bu yönde olduğu belirtilmişti.<sup>897</sup> Tahyîrin işlev alanı olan iki mahzûr arasında kalma/deverân beyne mahzûreyn hem şüphe-i hükmiyye hem de şüphe-i mevzû'iyeye cinsinden gerçekleşmektedir.

İki mahzûr arasında kalmanın şüphe-i hükmiyye cinsinden gerçekleşmesi, nassın yokluğu, nassın mücmel olması veya nasların teâruzunu sebebiyle, şüphe-i mevzû'iyeye cinsinden ortaya çıkması ise dış faktörlerden kaynaklanmaktadır. Böylece tahyîrin işlev alanıyla ilgili şu olasılıklar ortaya çıkmaktadır: 1- Nassın yokluğu sebebiyle şüphe-i

<sup>896</sup> Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/474; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 313.

<sup>897</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şudur: İki mahzûr arasında kalma durumu ister teklifte, isterse mükellefin bihde gerçekleşsin, teklifte ilzâm olduğuna dair icmâlî ilim bulunduğu varsayılmaktadır. Zirâ seçeneklerden birinde veya her ikisinde ilzâm bulunmaması durumunda ya berâet veya ihtiyât mümkün olacaktır. Berâetin geçerli olması veya ihtiyâtın mümkün olması halinde ise tahyîre yer kalmayacaktır. Tahyîrin işlev alanında ilzâmın varlığına dair icmâlî ilmin mahiyeti ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/335.

hükmiyye cinsinden iki mahzûr arasında kalma, 2- Nassın mücmel olması sebebiyle şüphe-i hükmiyye cinsinden iki mahzûr arasında kalma, 3- Nasların teâruzu sebebiyle şüphe-i hükmiyye cinsinden iki mahzûr arasında kalma, 4- Dış faktörler sebebiyle şüphe-i mevzû'yye cinsinden iki mahzûr arasında kalma.<sup>898</sup>

Ensârî'nin tıpkı berâet bahsinde olduğu gibi burada da her bir olasılığı ayrı ayrı ele aldığı,<sup>899</sup> buna mukabil Muhakkık Horâsânî'nin yine hepsinin aynı hükme tabi olduğu gerekçesiyle bir mesele altında incelediği görülmektedir.<sup>900</sup> Esasında ekole ait usûl eserlerine bütüncül bakıldığında tahyîrin işlev alanı olan iki mahzûr arasında kalmanın yukarıda zikredilen bütün olasılıklarla birlikte; bir tek vâkı'ada olmak üzere tevassulî konularda iki mahzûr arasında kalma, bir tek vâkı'ada olmak üzere taabbüdî konularda iki mahzûr arasında kalma ve birden çok vâkı'ada olmak üzere tevassulî veya taabbüdî konularda iki mahzûr arasında kalmak şeklinde üç ihtimalde incelenmektedir.<sup>901</sup>

Tahyîrin işlevi hakkındaki tartışmaların odak noktasının, bir tek vâkı'ada olmak üzere *tevassulî* konularda iki mahzûr arasında kalma ihtimali olduğu kabul edilmektedir.<sup>902</sup> Ensârî, tahyîrin işlev alanı olan bütün olasılıkları bu ihtimal üzerinden ele almaktadır.<sup>903</sup> Bir tek vâkı'ada olmak üzere tevassulî konularda iki mahzûr arasında kalma ihtimalinde mükellef, fiil ve terki bir arada yapamayacağından muvâfakat-ı kat'iyeye, tamamen yapma veya tamamen terketmeden geri duramayacağı için de muhâlefet-i kat'iyeye yapması mümkün gözükmeyip zorunlu olarak *muvâfakat-i ihtimâliyye* veya *muhâlefet-i ihtimâliyye* söz konusudur.<sup>904</sup> Mükellefin, mümin mi yoksa harbî mi olduğu hususunda şüphe duyması sebebiyle boğulmakta olan birini kurtarmanın vâcip mi yoksa haram mı olduğu arasında kalması buna örnektir. Zira mümin olması durumunda kurtarması vâcip, harbî olması durumu ise kurtarması haramdır.<sup>905</sup>

<sup>898</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 3/146; Haydarî, *Usûlü'l-istinbât*, 203; Olasılıkların herbirine dair örnekler için bk. Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 6/485.

<sup>899</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/178-193.

<sup>900</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 355.

<sup>901</sup> Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/292; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 3/327; Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 4/474-475.

<sup>902</sup> Bâmyânî, *Durûs fî'r-Resâil*, 3/104;

<sup>903</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/178-179.

<sup>904</sup> Hakîm, *Müntekâ*, 4/22.

<sup>905</sup> Örnekler için bk. Genâbâdî, *Usûlü'ş-Şîa*, 5/9.

Horâsânî, bir tek vâkı‘ada olmak üzere tevassulî konularda iki mahzûr arasında kalınan bu gibi durumların hükmü hakkında beş ayrı görüş olduğunu aktarmaktadır.<sup>906</sup> Bu görüşlerden birincisine göre teklîfin bilinmemesi durumunda berâeti gerektiren aklî ve naklî deliller<sup>907</sup> gereği berâet-i akliyye ve nakliyye geçerlidir. İkinci görüşe göre mefsedeyi deffetmek maslahatı celbetmekten daha öncelikli olduğundan haram olan tarafı öne çıkarmak gereklidir. Üçüncü görüşe göre birbirine muârrız iki delil arasındaki tercihe kıyâsen tahyîr-i şer‘î geçerli olup mükellef iki seçenekten birisini yapma konusunda muhayyerdir. Dördüncü görüşe göre berâeti gerektiren şer‘î deliller gereği şer‘an berâet, mükellef iki seçenekten birini yapmak zorunda olduğu için de aklen tahyîr geçerlidir. Beşinci görüşe göre ise burada herhangi bir şer‘î vazife söz konusu olmayıp mükellef seçeneklerden birini tercih etmek zorunda olduğundan aklen tahyîr gerekmektedir.<sup>908</sup> Ensârî’nin ifadelerinden onun birinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>909</sup> Horâsânî,<sup>910</sup> dördüncü görüşü; Nâînî<sup>911</sup> ve Irâkî<sup>912</sup> ise beşinci görüşü savunmaktadırlar. Esasında bir bütün olarak incelendiğinde ekol âlimlerinin, mükellefin bir tek vâkıada olmak üzere tevassulî konularda iki mahzûr arasında kalması durumunda seçeneklerden birini tercih etme hususunda serbest olduğu noktasında aynı görüşü paylaştıkları, fakat tahyîr hükmüne ilaveten şer‘î bir vazife olup olmadığı hakkında ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Buradaki ihtilafın temel sebebi, teklîfe dair ilzam bulunduğu hakkındaki icmâlî ilmin sorumluluk gerektirme gücüne sahip olup olmadığı hakkındaki ihtilafıdır. Bu sebeple bir tek vâkıada olmak üzere tevassulî konularda iki mahzûr arasında kalması durumunda aklen tahyîrin geçerli olduğunu, şer‘î bir vazifenin bulunmadığını söyleyen Nâînî ve Irâkî burada teklîfte ilzam bulunduğu dair icmâlî ilmin sorumluluk yükleyecek nitelikte olmadığını düşünmektedirler.<sup>913</sup> Bir tek vâkıada olmak üzere taabbüdî konularda iki mahzûr arasında kalma ve birden çok vâkı‘ada

<sup>906</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 355-356.

<sup>907</sup> Söz konusu delillere berâet konusunda işaret edilmiştir.

<sup>908</sup> Görüşler ve dayanakları hakkında geniş bilgi için bk. Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 4/206-209; Muhammed Tâhir Âli’ş-Şeyh Râzî, *Bidâyetü'l-Vusûl fi şerhi Kifâyeti'l-usûl*, 7/60-61.

<sup>909</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 3/108.

<sup>910</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 355.

<sup>911</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/401.

<sup>912</sup> Burûcerdî Necefî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/292.

<sup>913</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*, 3/442-443; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/293.

olmak üzere tevassulî veya taabbüdî konularda iki mahzûr arasında kalma durumlarına gelince genel olarak ekolün görüşünün tahyîrden yana olduğu söylenmektedir.<sup>914</sup>

### 3.3.2.3. İhtiyât/İştigâl

#### 3.3.2.3.1. Tanımı ve Hücciyeti

Sözlükte *korunmak*, *sakınmak*, *korku* ve *sakıncalı* durumlardan uzak durmak anlamlarına gelen ihtiyât,<sup>915</sup> ıstılahta ise bazen mükellefin içinde bulunduğu şüphe ve tereddüt hali ön plana çıkarılarak *mükellefin şüphe durumundan uzak durması ve kurtulması* şeklinde<sup>916</sup> bazen de mükellefiyetin doğurduğu sorumluluk olan sakıncalı şeylerden uzak durma vurgusu yapılarak *günahtan ve azaba sebep olacak durumlardan korunmak* şeklinde<sup>917</sup> tanımlanmıştır. İhtiyâtın Sünnî literatürde bir fıkıh teriminden ziyade dini sorumluluk anlamında güzel bir tavır olarak vera‘ ile eş anlamlı ele alındığı, bununla birlikte birçok usûl prensibi, fikhî kaide ve fikhî meselede ihtiyât düşüncesinin izi olduğu söylenmektedir.<sup>918</sup> İbn Hazm’ın (öl. 456/1064) “ihtiyât dinde vâcib değil, güzel bir şeydir. Dolayısıyla hiçbir kimse ihtiyâta zorlanamaz. Vara‘ da ihtiyâtın bizatihi kendisidir.”<sup>919</sup> şeklindeki sözleri, ihtiyâtın Sünnî literatürdeki algılanışına dair yukarıda aktarılan tespiti doğrulamaktadır. Sünnî literatüre nazaran, Klasik Ca‘ferî literatüründe teklîfin tam açık olmadığı durumlarda ihtiyâtın daha fazla vurgulandığı söylenebilir. Ancak ilk ve klasik dönem Ca‘ferî literatüründe de ihtiyâtın müstakil bir delil olmaktan ziyade aynı Sünnî literatürdeki gibi dindarlığın gerektirdiği bir tavır şeklinde algılandığı görülmektedir.<sup>920</sup> Fakat ihtiyâtın, Ca‘ferî fıkıh usûlünde usûl-i ameliyye düşüncesinin gelişimine paralel olarak mükellefin şek durumunda başvurması gereken asıllardan biri haline geldiğini daha önce söylenmiş ve Ensârî’nin ihtiyâtın

<sup>914</sup> Genâbâdî, *Usûlü’ş-Şîa*, 5/34; Abdî, *el-Müharez*, 2/291.

<sup>915</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 7/279; Fahrüddîn et-Türayhî, *Mecmaü’l-bahreyn*, (Beyrut: Mektebetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1983), 4/243.

<sup>916</sup> Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tavkîf alâ mühimmâti’t-taârîf*, thk. Muhammed ed-Dâye, (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muasır, 1410), 39.

<sup>917</sup> Cürçânî, *Ta’rifât*, 13; İhtâyata dair farklı tanımlar için bk. Muhammed Ömer Semmâî, *Nazariyetü’l-İhtiyâti’l-fikhî* (Doktora Tezi), s. 16.

<sup>918</sup> H. Yunus Apaydın, “İhtiyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577.

<sup>919</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut, Darü’l-Âfâki’l-Cedîde), 1/51.

<sup>920</sup> İlk ve klasik dönem Ca‘ferî usûlcülerin ihtiyât hakkındaki yaklaşımları için bk. Seyyid el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, 1/65-66; Tûsî, *el-Udde*, 1/176; Muhakkik Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 215-216.



Cemâlüddîn Hânsârî'den itibaren usûl-i ameliyye kapsamında ele alındığına dair tespitine yer verilmişti. Nitekim ihtiyâtı daha önce olmadığı kadar sistemleştiren ve usûlde işlevsel kılan Ensârî ve onun takipçileri, onun mümkün olması halinde teklîfin icmâlen bilinmesiye birlikte mükellefin bihde şek durumunda mükellefin vâkı'a karşısındaki tavrını belirleyen bir usûl-i ameliyye olarak görmekte-dirler.<sup>921</sup> Dolayısıyla ekol âlimleri, ihtiyâtı *farklı fertleri arasında kalınan teklîfe uymanın vâcip olduğuna dair hüküm* şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>922</sup> İhtiyât, hem aklî hem de şer'î bir asıl olduğundan *ihtiyât-ı aklî* ve *ihtiyât-ı şer'î* diye iki kısma ayrılmaktadır.<sup>923</sup> Ayrıca söz konusu asıl, ekol kitaplarında ihtiyât başlığının yanında *iştigâl* ve *şek fi mükellefin bihi* başlıklarıyla da karşımıza çıkmaktadır.<sup>924</sup> Teklîfin zimmeti meşgul etmesi yönüyle iştigâl, mükellefin teklîfi yerine getirmesi yönüyle ihtiyât ve kendisinden şüphe duyulan teklîf yönüyle mükellefin bihde şek denilmektedir.<sup>925</sup> İhtiyâta bir tarafta teklîf hakkında icmâlî ilim, diğer tarafta bu ilmin taalluk ettiği fertler yani mükellefin bih hakkında şek bulunmaktadır. Bu iki yönlülük ihtiyâtı diğer asıllardan ayıran en önemli özellik sayılmaktadır.<sup>926</sup> Bu sebeple ekole ait usûl kitaplarının ihtiyât bahsinde mükellefin bihdeki şek durumunun incelenmesinden önce ihtiyât alanındaki icmâlî ilmin mükellefiyete etkisi hakkındaki tartışmalara geniş bir yer verilmektedir.<sup>927</sup> Yukarıdaki bilgilerden hareketle ihtiyat şu şekilde örneklendirilebilir: Mükellef, namaz kılmanın vâcip olduğunu bilmekle birlikte, söz konusu vücûbiyyetin öğle namazı mı yoksa cuma namazına mı taallük ettiği konusunda şüphe duyarsa teklîfi icmâlen bilmiş ancak mükellefin bihde şüphe duymuş olur. Bu durumda ihtiyâten iki seçeneği de yerine getirmesi halinde *muvâfakat-ı kat'îyye*; İkisini de terk etmesi halinde ise *muhâlefet-i kat'îyye* gerçekleşmiş olur. İkisinden birini yerine getirmesi halinde ise *muvâfakat-ı ihtimâliyye* ve *muhâlefet-i ihtimâliyye* gerçekleşmiş olur. Yine mesela içki içmenin

<sup>921</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/195; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 358; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/408; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/297.

<sup>922</sup> Fazlullah, *et-Temhid*, 57; Benzer tanımlar için bk. Füzalî, *Durûs fi Usûl*, 2/441; Saffâr, *el-Mühezzeb*, 305.

<sup>923</sup> İhtiyâtın aklî ve şer'î dayanakları için bk. Abdülhâdi el-Füzalî, *Mebâdii'l-usûl*, 128-129; Fâzıl Abbâs eş-Şerîf, *el-Kavâidü'l-usûliyye*, 319-321.

<sup>924</sup> Farklı başlıklandırmalar için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/195; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/408; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 4/6; Hakîm, *Müntekâ*, 5/43.

<sup>925</sup> Muğniyye, *İlmu'l-usûl fi sevbihi'l-cedîd*, 285.

<sup>926</sup> Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 4/17.

<sup>927</sup> Ekol âlimlerinin ihtiyât alanında söz konusu olan icmâlî ilim hakkındaki incelemeleri için bk. Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/408,411; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/498-499; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/344-345; Şahrûdî, *Buhûs fi ilmi'l-usûl*, 2/170-203.

haram olduğunu bilmekle birlikte içkinin iki kaptan hangisinde olduğunda şüphe duyarsa teklîfi icmâlen bilmiş ancak mükellefin bihde şüphe duymuş olur. Bu durumda ihtiyâten seçeneklerden ikisini terk ettiğinde muvâfakat-i kat'îyye, ikisini de yapması halinde muhâlefet-i kat'îyye gerçekleşmiş olur. İkisinden birisini yapması halinde ise muvâfakat-ı ihtimâliyye ve muhâlefet-i ihtimâliyye gerçekleşmiş olur.

İhtiyât, amelin tekrarı veya seçeneklerden her birini yerine getirmek süretiyle iki şekilde gerçekleşmektedir. Mesela namazın vâcîp olduğunu bilmekle birlikte kıblenin hangi yönde olduğuna dair şüphe duyan kişi için ihtiyât, namazı her dört tarafa doğru da tekrar tekrar kılarak gerçekleşmiş olur. Zira yalnız bu şekilde itaati eksiksiz gerçekleştirdiğinden emin olabilir. Yine mesela kocasından izinsiz yolculuğa çıkıp yolculuğunun masiyet sayılıp sayılmadığı hususunda şüphe duyan bir mükellef için ihtiyât, ancak namazı hem kasr hem de itmâm yaparak kılması şeklinde gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla örneklerde görüldüğü üzere ihtiyât, tekrarın mümkün olduğu durumlarda amelin tekrarıyla; tekrarın mümkün olmadığı durumlarda ise seçeneklerden her birini yerine getirmekle gerçekleşmiş olur.<sup>928</sup> Neticede ekol âlimleri, düzenin bozulmasına sebep vermediği sürece kullukta ihtiyâtın mutlak olarak güzel bir yol olduğunu savunmaktadırlar.<sup>929</sup>

#### 3.3.2.3.2. İhtiyâtın İşlevi

Genel çerçevede ihtiyâtın birçok işlev alanının olmasıyla beraber bunlardan üçünün öne çıktığı söylenmektedir. Bu alanlardan birincisi, şüphe-i hükmiyye durumunda meselenin hükmüne dair delilleri araştırmadan önce mükellefin aklen ihtiyâta tutunmasıdır. İkincisi, can, namus ve önemli miktardaki mallar konusunda büyük hatalar işlemek adına mükellefin şüphe duyduğu meselede aklen ihtiyâta sarılmasıdır. Mesela evleneceği kadının kendisinin sütkardeşi olması ihtimalinde akıl, gerçek durum ortaya çıkıncaya kadar ihtiyâtle amel edilmesini gerekli görmektedir. Üçüncüsü ise teklîfin varlığı ve cinsi hakkında icmâlî ilim bulunup da teklîfin taalluk ettiği mükellefin bihde

<sup>928</sup> Saffâr, *el-Mühezzeb*, 306-307; Mezhebin ekol öncesi âlimlerinden özellikle ibadetlerin niyet ve ta'yine dayalı olması sebebiyle amelin tekrarıyla yapılan ihtiyâtın şer'î ruhuna aykırı olduğuna dair bir görüş aktarılmaktadır. Bu görüşe dair ekol âlimlerinin yaklaşımları için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/405-406; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 374; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/541; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/462.

<sup>929</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 374; Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/488.

şüphede durumunda mükellefin ihtiyâtlı davranmasının gerekli olmasıdır. Mesela iki elbiseden birinin necis olması durumunda ikisiyle de namazdan kaçınmak gerekmektedir. Yukarıda zikredilen ilk iki durumda ihtiyâtlı amel etmenin gerektiği hükmü geçici kabul edilmektedir. Zira mesela delilsizlik durumunun ortadan kalkmaması durumunda hem aklen hem de şer'an berâet devreye girecektir. Ancak üçüncü durumda teklîfin varlığı ve cinsine dair icmâlî ilim bulunduğundan teklîfe muhalefet edilmediğine dair tek yol ihtiyâtlı amel etmektir.<sup>930</sup> İhtiyâtlı tanımı ve hücciyetinden bahsedilirken sunulan bilgilerden de anlaşıldığı üzere usûl-i ameliyeden biri olan ihtiyât, yukarıda zikredilen üçüncü alanda yani teklîfin varlığı ve cinsi icmâlen bilinmekle birlikte mükellefin bihi de şüphede duyulması halinde işlev görmektedir.<sup>931</sup> İhtiyâtlı işlev gördüğü mükellefin bihde şüphede durumunu şöyle açıklanmaktadır: Mükellef şârî'in şeriatın aslına koyduğu küllî hükmü ve onun hariçteki mevzu'unu bilmektedir. Fakat bu hükmün taalluk ettiği şeyi, seçenekler arasından ta'yîn edememekte ve ihtiyât da mümkün görünmektedir. Örneğin mükellefin içkinin haram olduğunu ve önündek iki kaptan birinde içki olduğunu bilip de o kaplardan hangisinde olduğunu bilememesi mükellefin bihde şek kabul edilmektedir.<sup>932</sup>

Mükellefin bihde şek durumunda yine teklîfte şek halinde olduğu gibi çeşitli şüpheler söz konusudur. Şöyle ki öncelikle şüphenin cinsi ya vücûbiyye ya da tahrîmiyyedir. Bu iki şüphede de mükellef ya *iki mütebâyin*<sup>933</sup> ya da *akal-ekser*<sup>934</sup> arasında kalmıştır. İki

<sup>930</sup> Saffâr, *el-Mühezzeb*, 307-308.

<sup>931</sup> Ekol âlimlerinin usûl-i ameliyeden biri olan ihtiyâtlı işlev alanında dair açıklamaları için bk. Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 3/192; Şîrâzî, *Îzâhu Kifâye*, 4/220; Bâmyânî, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 5/315.

<sup>932</sup> Muğniyye, *İlmu'l-usûl fi sevbihi'l-cedîd*, 286; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/91.

<sup>933</sup> *Deverânü'l-emri beyne'l-mütebayineyn/المتباينين* دوران الامر بين المتباينين şeklinde ifade edilen bu durumda mükellefin tereddütte kaldığı seçenekler, birbirinden ayrı ve bağımsız olup teklîf, seçeneklerden yalnızca birine taalluk etmektedir. Cuma günü namaz kılmanın vâcip olduğunu bilip de söz konusu vücûbiyyetin cuma namazına mı yoksa öğle namazına mı taalluk ettiği konusunda veya iki kadından birisinin sütkardeşi olması sebebiyle kendisine haram olduğunu bilip de hangisinin olduğu konusunda tereddüt yaşayan mükellefin durumu buna örnektir. bk. Bâmyânî, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 5/316.

<sup>934</sup> *Deverânü'l-emri beyne'l-akal ve'l-ekser/الاکثر والاقل* دوران الامر بين الاقل و الاكثر şeklinde ifade edilen bu durumda mükellefin tereddütte kaldığı seçeneklerden biri az diğeri çoktur. En azının vâcip olduğu konusunda şüphede olmamakla beraber teklîfin çok alan seçeneğe taalluk edip etmediği konusunda şüphede duyulmaktadır. Bu da *akal-ekser irtibâtî* ve *akal-ekser istiklâlî* olmak üzere iki kısımdır. Akal-ekser irtibâtîde seçenekler birbirinden bağımsız değildir. Teklîfte bir tek vücûbiyyet ve o vücûbiyyete ait bir tek itaat ve masiyet vardır. Bu sebeple teklîfin ekser taallük etmesi durumunda akal olanın yerine getirilmesiyle teklîfe dair hiç bir şey yapılmamış kabul edilir. Örneğin namazın on bir rüknü olduğu halde mükellef namazın on mu yoksa on bir rükün mü olduğu hususunda tereddüt etse ve az olan on rüknü yerine getirirse, namazı hiç kılmamış sayılır. Akal-ekser istiklâlî de ise seçenekler birbirinden bağımsız olup her biri için ayrı bir vücûb ve her bir vücûba ait ayrı bir itaat ve masiyet bulunmaktadır.

mütebâyin arasında kalma durumundaki şüphe ya *şüphe-i mahsûra* ya da *şüphe-i gayr-ı mahsûradır*. Akal-ekser durumu ise ya *irtibâtî* ya da *istiklâlîdir*. Neticede ihtiyâtın işlev alanı olabilecek ihtimaller şu şekilde sıralanmaktadır:

1- İki mütebâyin arasında kalma durumunda şüphe-i mahsûrada şüphe-i tahrîmiyye, 2- İki mütebâyin arasında kalma durumunda şüphe-i gayr-ı mahsûrada şüphe-i tahrîmiyye, 3- Akal-ekser-i irtibâteyn arasında kalma durumunda şüphe-i tahrîmiyye, 4- Akal-ekserî istiklâleyn arasında kalma durumunda şüphe-i tahrîmiyye, 5- İki mütebâyin arasında kalma durumunda şüphe-i mahsûrada şüphe-i vücûbiyye, 6- İki mütebâyin arasında kalma durumunda şüphe-i gayr-ı mahsûrada şüphe-i vücûbiyye, 7- Akal-ekser-i irtibâteyn arasında kalma durumunda şüphe-i vücûbiyye, 8- Akal-ekserî istiklâleyn arasında kalma durumunda şüphe-i vücûbiyye.

Yukarıdaki ihtimallerden her biri de daha önceki asıllarda aktarıldığı sebepler üzere ya şüphe-i hükmiyye ya da şüphe-i mevzu'iyedir.<sup>935</sup> Neticede ihtiyâtın işlev alanıyla ilgili farklı sebeplere bağlı olarak birçok ihtimal ortaya çıkmaktadır.<sup>936</sup> Ensârî bütün olasılıkları yalnızca şüphe-i mevzu'iyeye üzerinden ele almaktadır. Bunu da ulemanın ihtiyât ile ilgili meselelerde daha çok şüphe-i mevzu'iyeye yer verdikleriyle gerekçelendirmektedir.<sup>937</sup> Nâîni ve Irâkî de ihtiyâtın işlevinin çoğunlukla şüphe-i mevzu'iyeye ile ilgili olduğu gerekçesiyle konuyu şüphe-i mevzu'iyeye ile sınırlı tutmada ekolün kurucusunu takip etmektedirler.<sup>938</sup> Muhakkık Horâsânî ise berâet ve takyîrdeki pozisyonunu koruyarak burada da büyük olasılıkla bütün ihtimallerin aynı hükme tabi olduklarını düşünerek hepsini iki mütebâyin arasında kalma durumu ve akal-ekser arasında kalma durumu başlıkları altında ele almaktadır.<sup>939</sup> Ekolün önemli temsilcileri

---

Örneğin kaza namazı olduğunu bilip de bu namazların sayısının farz-ı muhal beş mi yoksa altı mı olduğu konusunda şüphe duyan mükellef dört namazı kıldığında teklîf beşe taallük etse bile mükellefin kıldığı namazlar zimmetinden düşmüş olur. bk. Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/92; İrânî, *Kifâyetü'l-usûl fî uslûbiha's-sânî*, 4/462.

<sup>935</sup> Abdî, *el-Müharrez*, 2/293-294.

<sup>936</sup> İhtiyâtın işlev alanı olan ihtimallere dair detaylı tablolar için bk. Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 4/10-12.

<sup>937</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/198.

<sup>938</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/411; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 3/297.

<sup>939</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 358.

Muhakkık Horâsânî'nin yöntemini izlediğinden <sup>940</sup> burada da onun yöntemi esas alınacaktır.

Ensârî, iki mütebâyîn arasında kalma durumunda şüphe-i tahrîmiyyede şüphe-i mahsûra ile şüphe-i gayr-ı mahsûrayı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre şüphe-i mahsûrada teklîf icmalen de olsa malum olduğundan ve aklen bu teklîfin yerine getirilmesine bir engel bulunmadığından muhâlefet-i kat'îyyenin haram olmasının yanında muvâfakat-ı kat'îyyede vâciptir.<sup>941</sup> Esasında Ensârî'nin bu görüşü onun icmâlî ilmin teklîfe etkisi hakkındaki yaklaşımından ileri gelmektedir. İcmâlî ilim bahsinde görüldüğü üzere o, icmâlî ilmin teklîfe etkisinin muhâlefet-i kat'îyye açısından tam illet, muvâfakat-ı kat'îyye açısından iktizâ kabilinden olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla iktizâ-illet farkından dolayı burada muhâlet-i kat'îyye mutlak olarak haram, muvâfakat-ı kat'îyye ise ruhsata dair herhangi bir delil veya aslın bulunmayışından dolayı vâciptir.<sup>942</sup> Ancak onun şüphe-i gayr-ı mahsûrada seçenekler çok ve dolayısıyla teklîf mevhûm olduğundan; akıl sahiplerinin mevhûm teklîfe itibar etmediği gerekçesiyle ihtiyâtı gerekli görmediği, dolayısıyla şüphe-i gayr-ı mahsûrada muhâlefet-i kat'îyyenin haram olmadığını ve muvâfakat-ı kat'îyyenin de vâcip olmadığını savunduğu anlaşılmaktadır.<sup>943</sup> Nâînî'nin ifadelerinden Ensârî'nin yukarıda aktarılan görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır.<sup>944</sup> Muhakkık Horâsânî, ise teklîfin her yönüyle fiil mertebesine<sup>945</sup> ulaşması durumunda şüphe-i mahsûre ve gayr-ı mahsûre arasında fark bulunmaksızın icmâlî ilmin tıpkı tafsilî ilim gibi tam illet konumunda olduğunu<sup>946</sup> dolayısıyla muhâlefet-i kat'îyyenin haram, muvâfakat-ı kat'îyyenin de vâcip olduğu anlamında ihtiyât gerektiğini; ancak teklîfin fiil mertebesine ulaşmaması durumunda

<sup>940</sup> bk. Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, 2/344; Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 5/37; Rûhânî, *Zübdetu'l-usûl*, 5/7; Hakîm, *Müntekâ*, 5/45.

<sup>941</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/200.

<sup>942</sup> Ensârî'nin muvâfakat-ı kat'îyyenin vâcip olmasına dair gerekçesi için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/228.

<sup>943</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/272-273; Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 3/332-333.

<sup>944</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/412.

<sup>945</sup> Şer'î ahkâmın şu dört merhaleye sahip olduğu kabul edilmektedir: Maslahat ve mefsetet gibi ahkâmın konuluş gerekçelerini ifade eden *iktizâ ve şe'nîyyet* merhalesi, Emir ve nehiylerin şâri'den sadır olmasını ifade eden *teşrî' ve ca'l* merhalesi, Ahkâmın uhrevî sonuçlarıyla beyân edilmesi ve icrâ edilmeye uygun olmasını ifade eden *fi'liyyet* merhalesi ve teklîfin zimmete yerleşmesini ifade eden *teneccüz* merhalesi. bk. Mehdî Tâcüddîn, *Teyşîrû makâsidi'l-usûl*, (Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1436), 29-30; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/94.

<sup>946</sup> Muhakkık Horâsânî'nin kat'î bahsindeki icmâlî ilim ile şek durumundaki icmâlî ilmin teklîfe etkisi arasında fark gördüğü anlaşılmaktadır. Zira onun kat'î bahsinde icmâlî ilmi hem muhâlefet-i kat'îyye hem de muvâfakat-ı kat'îyye açısından *iktizâ* konumunda kabul ettiği görülmüştü.

icmâlî ilmin iktizâ konumunda olacağını ve dolayısıyla berâetin hem aklen hem de şer'an geçerli olabileceğini savunmaktadır.<sup>947</sup> Akal-ekser arasında kalma durumuna gelince, öncelikle ekol âlimlerinin işgalde tartıştığı akal-ekser, akal-ekser irtibâtîdir. Akal-ekser istiklâlî de ise eksere taalluk eden icmâlî ilim, akal olana taalluk eden icmâlî ilim ile inhilâle uğradığından akal olanın zimmete yerleşmesi kesinleşir ve akalın üstünde olan kısım ise şekk-i bedevîye dönüştüğünden teklîfte şek konumuna geçerek ittifakla berâetin işlev alanına dâhil olur. Örneğin kaza namazlarının olduğunu bilinip de az bir miktar ile daha fazla bir miktar arasında şüphe duyulursa az olan miktar zimmete yerşelir ve onun üzerindeki miktarla mükellef olunup olunmadığı bilinmediğinden berâet geçerli olur.<sup>948</sup> Akal-ekser irtibâtî durumunda ise yine şüphe-i tahrîmiyyede ekser olan esas alınıp ihtiyâtın geçerli olacağı hususunda ittifak bulunmaktadır. Şüphe-i vücûbiyyede ise ihtilaf bulunmaktadır.<sup>949</sup> Ensârî'ye göre akıl teklîfin malûm olmasını gerektirip bilinmeyen bir şeyle mükellef kılınmasını çirkin gördüğünden ve berâete dair delillerin delâleti sebebiyle emin olunan akal ile amel edilir ve ziyadesi hakkında hem berâet-i akliyye hem de berâeti nakliyye geçerli olur.<sup>950</sup> Muhakkık Horâsânî'nin ise icmâlî ilmin inhilâle uğramaması sebebiyle berâet-i şer'îyye söz konusu olsa da aklen ihtiyân gerektiğini savunduğu, neticede ihtiyâtın gerekliliğine meylettiği anlaşılmaktadır.<sup>951</sup> Nâînî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun Muhakkık Horâsânî'nin görüşünü benimsediğini söyleyebilir.<sup>952</sup>

### 3.3.2.4. İstishâb

#### 3.3.2.4.1. Tanımı ve Hücciyeti

Arap dilinde *shb/ صحب* kökünden türeyen istishâb kelimesi, sözlükte beraberliği sürdürmek ve birlikteliği talep etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>953</sup> İstilahta ise çeşitli yaklaşımlara bağlı olarak farklı tanımlar yapılmakla birlikte, yapılan bütün tanımların yaklaşık olarak *önceden sabit olan bir hükmün aksi bir delil bulunmadıkça devam*

<sup>947</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 358.

<sup>948</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 3/399; a. mlf, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 5/316; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/92.

<sup>949</sup> Bâmyânî, *Durûs fi Kifâyeti'l-usûl*, 5/377.

<sup>950</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/317-318.

<sup>951</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 363-364.

<sup>952</sup> bk. Hûî, *Ecedü't-takrîrât*, 3/487-488.

<sup>953</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcül'-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (Kuveyt, Dârü'l-Hidâye, 1965), 3/186.

*etmesi* anlamına işaret ettikleri söylenebilir.<sup>954</sup> Fıkıh mezhepleri arasında istishâbın mahiyeti, hücciyeti ve kapsamı hakkında farklı görüş ve değerlendirmeler bulunmaktadır.<sup>955</sup> Örneğin Sünnî ekolde mütakellim usûlcülerin istishâbı akıl delilinin bir türü olarak aslî deliller arasında değerlendirirken, genel olarak Hanefîlerin müctehidi yönlendirici mahiyette yedek bir hüccet olarak gördükleri, Zâhirî mezhebine mensup İbn Hazm'ın ise icmâm bir türü şeklinde ondan elde edilen bir delil olarak gördüğü, Yine Sünnî mezhepler arasında istishâbı hem ispat hem de def hususunda mutlak olarak hüccet görenler, istishâbın hiçbir şekilde hüccet olmadığını savunanlar ve istishâbın yalnızca daha önce var olmuş bir hüküm hakkında doğan şüphenin giderilmesinde geçerli bir hüccet olarak def hususunda hüccet kabul edenler olmak üzere üç farklı yaklaşım olduğu aktarılmaktadır.<sup>956</sup> Ca'ferî usûlüne gelince yukarıda usûl-i ameliyye hakkında genel bilgiler verilirken istishâbın da diğer bazı usûl-i ameliyye gibi ilk dönem usûlcüleri tarafından kat'î olan akıl delili kapsamında ele alındığı, sonra mezhep içinde ictihâd fikrinin gelişmesiyle birlikte istishâbın yine akıl delili kapsamında, ancak zannî bir delil olarak kabul edildiği, daha sonra usûl-i ameliyye fikrinin gelişmesiyle birlikte delilsizlik durumunda başvurulacak bir asıl olarak değerlendirildiği ve Ensârî'den itibaren istishâbın şek durumunda başvurulacak salt şer'î bir asıl olduğu fikrinin hâkim olduğu söylenmişti.<sup>957</sup> Nitekim istishâbı, usûl-i ameliyye başlığı altında ele alan ve istishâba dair yapılan çeşitli tanımları inceleyip en muhtasar ve en sağlam olduğu gerekçesiyle *önceden var olan durumun devamına hükmedilmesi/بقاء ما كان* anlamındaki tanımı tercih

<sup>954</sup> İstishâba dair farklı tanımlar için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/493; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1989), 3/147; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu tankîhi'l-fusûl fi ihtisârî'l-mahsûl fi usûl*, (Beyrut, Dârü'l-Fıkr, 1997), 35; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebû Muhammed Muhammed b. Ferîd, (Kahire, Dârü'l-Âlemiyye, 2017), 285; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 774; Âmilî, *Zübde*, 243; Kummî, *el-Kavânin*, 3/122.

<sup>955</sup> Bardakoğlu, "İstishâb", 23/377.

<sup>956</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 774; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/377; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 126; Yusuf Hasan Hamd – Osmân Hidayr Müz'îl, "el-İstishâb beyne'd-fer'î ve'l-isbât ve eseruhu fi ihtilâfî'l-fukahâ", *Mecelletü Câmîatü Tigrî*, 20/11, (2013), 9; Sünnî âlimlerin istishâb hakkındaki görüşlerine dair geniş bilgi için bk. Nâdiye Mahmûd Selîm Siddîk, "Hücciyetü'l-istishâb inde'l-usûliyyîn", *Mecelletü'l-Âdab ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 90/1, (2020), 308-310.

<sup>957</sup> İstishâbın Ca'ferî usulündeki gelişim süreci için bk. Abâdî, *Şerhü'l-Halkâti's-sâlise*, 3/304-305; Ca'ferî usûl âlimlerinin yaptıkları istishâb tarifleri dikkate alınarak, onların arasında istishâbın mahiyeti ile ilgili şu farklı bakış açıları olduğu söylenmektedir: 1- İstishâb, daha önce var olan bir durumun devamında şüphe eden mükellef için konulmuş bir asl-ı amelîdir. 2- İstishâb vâkı'ayı korumak adına konulmuş şer'î bir asıldır. 3- İstishâb şer'î bir emâredir. 4- İstishâb, akli bir emâredir. 5- İstishâb akli bir asıldır. Şîrâzî, *Beyânü'l-usûl*, 6/22; Genâbâdî, *Usûlü'l-Şîa*, 6/7-8; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 4/9.

eden Ensârî,<sup>958</sup> istishâbın; hücciyeti haberlere dayanan bir asl-ı amelî olduğunu söylemektedir. O, kendisinden önceki mezhep âlimlerinin çoğunun istishâbı akıl delili kapsamında zannî ictihâdî bir delil olarak gördüklerini, bu sebeple onun hücciyetini haberlerle temellendirmeye çalışmadıklarını ifade etmektedir.<sup>959</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, Ensârî'den sonra gelen usûlcülerin onun istishâbın asl-ı amelî olduğuna dair bu görüşünü tartışılmaz bir kabul olarak aldıklarını ifade etmektedir.<sup>960</sup> İstishâbın hüccet oluşunun keyfiyetine gelince, Ensârî konu hakkında birçok görüşü delilleriyle birlikte aktarıp değerlendirdikten sonra istishâbın, önceden sabit olan bir hükmün devam edip etmeyeceği hususunda şüphe edilmesi durumunda mutlak olarak geçerli olacağı, fakat önceki hükmün gerekçesi ve sebebinin devamı hakkında şüphe duyulması durumunda geçerli olmayacağı görüşünü tercih etmektedir. Zirâ ona göre istishâbın dayandığı haberler onun yalnızca hükmün devamı hususunda geçerli olduğuna delalet etmektedirler.<sup>961</sup> Ayrıca onun istishâbın yalnızca daha önce şer'î delille sabit olan hükümler hakkında geçerli olup aklî delille sabit olmuş hükümler hakkında geçerli olmayacağı görüşüne de yakın olduğu söylenebilir.<sup>962</sup> Muhakkık Horâsânî ise istishâbın kayıtsız olarak mutlak anlamda hüccet olduğunu savunmaktadır.<sup>963</sup> Zirâ ona göre ilgili haberler istishâbın mutlak olarak hüccet olduğuna delalet etmektedirler.<sup>964</sup> Nâînî, istishâbın önceki hükmün gerekçesi ve sebebinde şüphe duyulması durumunda geçerli olmayacağı noktasında Ensârî ile aynı görüşte olmakla birlikte bunun dışında istishâbın

---

<sup>958</sup> Ensârî'nin tercih ettiği bu tanıma ekolün bazı âlimleri tarafından çeşitli itirazlar yöneltilmekte ve farklı tanımlamalar yapılmaya çalışılmaktadır. Söz konusu tanıma yapılan itirazlar ve ekol âlimleri tarafından yapılan farklı tanımlar için bk. Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 384; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 4/7; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 4/8-9; Hakîm, *el-Muhkem*, 5/10.

<sup>959</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/13-14.

<sup>960</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 611.

<sup>961</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/49-53.

<sup>962</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/38-39. İstishâb, kendisine konu olan hükmün mahiyeti, dayandığı delil ve şüphenin konusu olmak üzere üç açıdan kısımlara ayrılmaktadır. Şöyle ki istishâbâ konu olan hüküm, vucûdî veya ademîdir. Ademî veya vucûdî olan hüküm de ya şer'î bir hüküm veya şer'î hükme konu olan bir mevzûdur. Şer'î hüküm olan da ya küllî veya cüzîdir. Küllî veya cüzî olan da ya hükm-i teklîfi ya da hükm-i vaz'îdir. İstishâbın dayandığı deliller de ya şer'î ya da aklîdir. İstishâba konu olan şüphe de ya hükmün gerekçesinin devamı hakkında ya da hükmün devamı hakkındadır. İstishâbın hüccet olduğunu kabul eden usûlcülerin yaklaşımları da bu kısımlara göre farklılık arz etmektedir. İstishâbın kısımları ve usûlcülerin farklı görüşleri için bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/26-32; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/17-18.

<sup>963</sup> İstishâbın mutlak olarak hüccet olması şu demektir; istishâb hem vucûdî hem de ademî anlamda hem naslarla hem de akıl ile sabit olmuş hükümlerde hem teklîfi hem de vaz'î hükümlerde hem hükmün gerekçesi hem de hükmün devamı hakkında şüphe duyulması durumlarında, hem şüphe-i hükmiyyede hem de şüphe-i mevzûiyyede hem küllî hükümlerde hem de cüz'î hükümlerde geçerlidir. bk. Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 4/20; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 613-614.

<sup>964</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 387.



mutlak olarak geçerli olacağını savunmaktadır. Irâkî'nin ise Muhakkık Horâsânî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>965</sup> Ekol âlimleri arasında istishâbın hücciyetine dair daha başka yaklaşımlar da bulunmaktadır.<sup>966</sup> Ancak genel olarak ekolde Muhakkık Horâsânî'ye ait görüşün yaygınlık kazandığı söylenebilir.<sup>967</sup>

İstishâbın tarif ve hücciyetinden bahsetmişken son olarak ekol âlimlerinin istishâbın usûlî bir mesele mi yoksa fikhî bir mesele mi olduğu hususundaki yaklaşımlarına yer vermek gerekecektir. Ensârî, istishâbı aklî delilin bir çeşidi olarak emâre sayanların görüşü dikkate alındığında istishâbın bir usûl meselesi olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre istishâb bir asl-ı amelî olarak kabul edildiğinde istishâbın usûl meselesi olmasında sorun bulunmaktadır. Zirâ artık o usûl meselesi olan delil olmaktan ziyade delilden elde edilen bir kural konumuna düşmektedir. Neticede konuyla ilgili farklı görüşler aktarıp değerlendiren Ensârî'nin istishâbı usûl meselelerinden sayma noktasında çekimser davrandığı gözükmektedir.<sup>968</sup> Bu durum, onun daha önceki bahislerde dile getirilen usûlün konusunu dört delil olarak sınırlamasıyla ilgili durmaktadır. Ancak fıkıh usûlünün konusunu *hüküm istinbâtında başvuru olan yöntemler bütünü* şeklinde geniş tutan ekolün çoğunluğuna göre istishâb, cüz'î meselelerin kendisine dayandığı küllî kaideleri oluşturmaktadır. Ayrıca istishâb direkt amelle ilgisi olmayan daha çok amelin dayandığı bazı kaideleri üreten bir yöntemdir. Dolayısıyla yalnızca müctehidin ilgi alanında olup direkt amelle teması olmayan bir asıldır. Direkt olarak müctehidin ilgi alanına giren meseleler de usûl meselesi sayıldığından istishâb da fikhî bir mesele değil, usûlî meseleler kapsamındadır.<sup>969</sup>

#### 3.3.2.4.2. *İstishâbın Rükünleri*

İstihâb anlamında istishâbın varlığının bazı unsurların varlığına bağlı olduğu belirtilmektedir. Ekol öncüleri, istishâbın daha önce sabit olmuş bir hükmün varlığına dair yakîn, bu hükmün devamı hakkında duyulan şüphe ve söz konusu şüphenin fi'len

<sup>965</sup> Irâkî, *Makâlâtü'l-usûl*, 2/363;

<sup>966</sup> Ekol içindeki farklı bir yaklaşım için bk. Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 4/47;

<sup>967</sup> bk. Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 6/134; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 3/165.

<sup>968</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/17-18.

<sup>969</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 385; Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*; 4/308; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/7-8.

var olması olmak üzere üç rüknünden bahsetmektedirler.<sup>970</sup> Ancak ekol âlimleri onların istishâba yaklaşımlarından hareketle istishâbın şu unsurlardan oluştuğunu söylemektedirler: 1- Önceden sabit olmuş bir hükmün varlığına dair yakîn, 2- Önceden var olan hükmün devamına dair şek, 3- Yakîn ve şekkin aynı zamanda bulunması, 4- Yakînin şekten önce sabit olmuş olması, 5- Yakîn ve şekkin aynı şeye taalluk etmeleri, 6- Yakîn ve şekkin takdîrî değil, fi'len bulunmaları.<sup>971</sup>

İstishâb, sahip olduğu bu unsurlar sayesinde kendilerinde yakîn ve şekki bulunduran benzer diğer bazı usûl ve fıkıh kaidelerinden ayrılmaktadır. Mesela *kaide-i yakîn* veya diğer ismiyle *şekk-i sâri*, tıpkı istishâb gibi yakîn ve şek diyelaktığı üzerine kuruludur. Fakat *kaide-i yakîn*de yakîn ile şekkin hem mütaallakı aynı hem de ikisi eş zamanda bulunmaktadırlar. Yani *kaide-i yakîn*de sabit olan yakîn, araya örfen itibar edilecek fasıla girmeden ortaya çıkan bir şekke düşer kalmakta ve ortadan kalkmaktadır. Oysa istishâbtan söz edilebilmesi için yakîn, şekten önce sabit olmuş olmalı, yani yakîn ile şek arasında zaman farkı bulunmalıdır. Esasında *kaide-i yakîn*de şek, örfen eş zamanlı olarak sabit olmuş yakînin gerçekleştiğine dair iken; istishâbta şek, daha önce sabit olmuş yakînin devamına dairedir. Yine kendisinde yakîn ve şek bulundurması sebebiyle istihâbla benzeşen bir diğer kaide de *kaide-i müktazâ ve mâni'* (hükmün gerçekleşmesini sağlayacak bir sebebin varlığıyla birlikte sebebin hükme tesirini engelleyecek bir olgunun varlığına dair şüphenin bulunması)dir. *Kaide-i müktazâ ve mâni'*de yakîn ile şekkin mütaallakı aynı olmadığı gibi zaman itibariyle de ayrıdırlar. Oysa istishâbta yakîn ile şekkin mütaallakının aynı olması gerektiği belirtilmişti. Neticede ekol âlimleri istishâba itibar ederken *kaide-i yakîn* ve *kaide-i müktazâ ve mâni'*a itibar etmemektedirler.<sup>972</sup>

#### 3.3.2.4.3. İstishâbın İşlevi

Gerek usûl-i ameliyyenin işlev alanına gerekse istishâbın tanım ve hücciyetine dair aktarılanlardan, istishâbın hükmü hakkında şek duyulan meselenin önceden var olduğu ve şâri'in itibar ettiği bilinen bir durumunun olması halinde işlev gördüğü anlaşılmıştır.

<sup>970</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/24; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 385; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 4/16; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/14.

<sup>971</sup> Bâmyânî, *Durûs fi'r-Resâil*, 4/262-263; Horâsânî, *Şerh-i Kifâye*, 3/194; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 605.

<sup>972</sup> Kâzım Horâsânî, *Fevâidü'l-usûl*; 4/313-314; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 4/15-16; Abdî, *el-Müharrez*, 2/339; Hâşimî, *Hulâsatu'l-usûl*, 3/166-168.

Buna göre istishâb işlev alanı itibariyle diğer üç usûl-i ameliyye olan berâet, tahyîr ve ihtiyâtan ayrılmaktadır. Zira her üçünün de hükmü hakkında şek duyulan meselenin daha önce var olduğu bilinen bir durumunun olmaması veya daha önce var olduğu bilindiği halde şâri'in itibar etmemesi durumunda işlev gördüğü anlaşılmıştır. Nitekim Ensârî, istishâb ile diğer usûl-i ameliyyenin işlev alanı arasındaki farkı esas alarak mükellefin şek durumundaki vazifesini (*meselenin*) önceden var olduğu bilinen bir durumunun olmaması halinde şek ve (*meselenin*) önceden var olduğu bilinen bir durumunun olması halinde şek diye iki başlık altında incelemekte, birinci başlıkta berâet, tahyîr ve ihtiyâta; ikinci başlıkta ise istishâba yer vermektedir.<sup>973</sup> İşlev alanında şek halinin daha önce var olduğu ve şâri'in itibar ettiği bilinen bir durumunun olması sebebiyle istishâb, işlev olarak diğer usûl-i ameliyeden önceliklidir. Bu sebeple mükellefin şek durumunda öncelikli olarak başvuracağı asl-ı amelî istishâbtır. İstishâbla amel edilmesini sağlayan unsurların bulunması durumunda diğer usûl-i ameliyeden herhangi birine başvurmak caiz görülmez.<sup>974</sup>

#### 3.3.2.4.4. İstishâbla İlgili Bazı Meseleler

Ensârî, istishâb bahsinin sonunda *tenbîhat* başlığı altında bir kısmının istishâba konu olan hüküm, bir kısmının önceden sabit olduğu bilinen yakîn ve bir kısmının ise önceden var olan hükmün devamına dair şekle ilgili olduğunu söylediği istishâbla ilgili bazı meseleleri ele almaktadır.<sup>975</sup> Ekol âlimleri, Ensârî'nin ele aldığı bu meselelere diğer bazı meseleleri de ekleyerek önemle incelemektedirler.<sup>976</sup> Biz de burada fıkha önemli yansımalarının olduğu söylenen<sup>977</sup> bu meselelerden önemli bulduklarımıza dair ekolün incelemelerini aktarmak istiyoruz.

**Yakîn ve Şekkîn Fi'liyyeti:** Bilindiği gibi istishâbın en önemli iki rüknünden biri önceden var olan yakîn, diğeri sonradan ortaya çıkan şektir. Ancak her yakîn ve şek istishâbın işlev alanına dâhil olamaz. İstishâbın işlev alanına girebilmesi için yakîn ve şekkin fi'len bulunması şarttır. Buna göre mesela mükellef abdestsiz olduğu konusunda

<sup>973</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 2/14.

<sup>974</sup> Cezâirî, *Münteha'd-dirâye*, 8/5-6; İstishâbın diğer usûl-i ameliyyeye önceliği hakkında geniş bilgi için bk. Abdî, *el-Müharrez*, 2/381.

<sup>975</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/191.

<sup>976</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 404; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 4/81; Burücerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/105; Şâhrûdî, *Dirâsât fi ilmi'l-usûl*, 4/88; Rûhânî, *Zübdetü'l-Usûl*, 5/413.

<sup>977</sup> Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 648.

yakîne sahip olup da sonra abdestsizlik halini unutup namaz kılar ve namazdan sonra abdestli olup olmadığından şüphe ederse, abdestsiz olduğuna dair istishâb geçerli olmaz. Zirâ namazdan önce yakîn fi‘len bulunsa da şek, gaflet halinden dolayı fi‘len bulunmamaktadır. Bu sebeple kâide-i ferâğ<sup>978</sup> gereği namazının sıhhatine hükmedilir. Ancak bir başka namaz için abdest alması gerekecektir. Çünkü artık şek fi‘len gerçekleşmiş bulunmaktadır. Fakat mesela mükellef abdestsiz olduğu hususunda yakîn sahibi olur da sonra bu yakîn haline dair şek doğarsa ve daha sonra gafletten namaz kılip namazdan sonra abdestsiz namaz kıldığı hususunda tereddüt yaşarsa namazının butlanına hükmedilir. Zira amelden önce istishâbın rükünleri eksiksiz olarak bulunmuştur.<sup>979</sup>

**Önceki Şeriatlere Ait Hükümlerin İstishâbı:** Ekol âlimleri, önceki şeriatlerde sabit olmuş bir hükmün bizim şerâtte de geçerli olup olmadığı konusunu da istishâbla ilgili meseleler kapsamında ele almaktadırlar. Ekolde yaygın olan görüşe göre istishâbın işlevsel olması için gereken şartlar bulunduğu önceden sabit olmuş hükmün, İslâm şeriatında sabit olması ile önceki şeriatlerde sabit olması arasında hiçbir fark yoktur. Zirâ istishâbın hücciyetine dair deliller umum ifade etmektedirler ve bu umûmümiyetin geçerliliğini engelleyecek herhangi bir geçerli gerekçe bulunmamaktadır.<sup>980</sup>

**Ta‘lîkî Hükümleri İstishâbı:** Bazı hükümler herhangi bir şarta bağlanmaksızın direkt fi‘lî ve tencîzî olmakta, diğer bazı hükümler ise belli şartlara bağlandığından, bağlı olduğu şartların gerçekleşmesiyle geçerli olmaktadır. Birinci çeşit hükme, *hükmi-tencîzî*, ikinci çeşit hükme ise *hükmi-ta‘lîkî* denilmektedir. İstishâbâ konu olan hükmün geçerliliği belli bir şarta bağlanmışsa o hükmün istishâbına da *istishâb-ı ta‘lîkî* denilmektedir. İstishâb-ı ta‘lîkînin en yaygın örneği üzümün mayalanması meselesidir. Şöyle ki üzüm mayalandığında haram hükmünü alır ve necis kabul edilir.

<sup>978</sup> **Kâide-i Ferâğ:** Mükellefin ameli gerçekleştirdikten sonra herhangi bir sebeple amelin sıhhati konusunda şüphe duyması durumunda amelinin sıhhatine hükmeden fikhî bir ilkedir. bk. Meşkinî, *İstilahâtü'l-usûl*, 199.

<sup>979</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 404; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/105. Daha geniş bilgi için bk. Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 4/88-92; Âmilî, *İrşâdü'l-ukûl*, 4/102-107.

<sup>980</sup> bk. Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/225; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 412-413; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/174; Şâhrûdî, *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*, 4/147-148. Ekolden bir önceki neslin âlimlerine baktığımızda istishâbın önceki şeriatlerde sabit olmuş hükümlerde geçerli olmayacağı görüşünde olduklarını görmekteyiz. bk. Hâirî, *el-Fusûlü'l-gareviyye*, 366; Kummî, *el-Kavânin*, 3/164.

Fakat üzüm belli bir süre sonra kuruyup kuru üzüme dönüştükten sonra mayalanırsa; mayalanma şartına bağlanan haram hükümünün tıpkı yaş üzümde olduğu gibi kuru üzümde de devam etmesi durumunda istishâbı ta'likî gerçekleşmiş olur. İstishâb-ı ta'likînin mezhebin meşhur usûlcüleri tarafından kabul edildiği söylenmektedir.<sup>981</sup> Ensârî ve Horâsânî de istishâbın geçerliliği konusunda hükümlerin tencîzî veya ta'likî olması arasında bir fark bulunmadığını, dolayısıyla istishâb-ı ta'likînin geçerli olduğunu savunmaktadırlar.<sup>982</sup> Nâînî ise anlaşıldığı kadarıyla hükmün mevzû'nunun değişmesi sebebiyle istishâbın rükünlerinden olan yakîn ve şekkin hakiki manada gerçekleşmediği gerekçesiyle istishâb-ı ta'likînin geçerli olmadığını ileri sürmektedir.<sup>983</sup> Muhammed Bâkır Sadr, Nâînî'nin bu yaklaşımının kendisinden sonraki ekol âlimleri üzerinde etki ettiğini, bu sebeple ondan önce istishâb-ı ta'likînin geçerli olduğuna dair görüş yaygınken ondan sonra geçerli olmadığına dair kanaatin yaygınlaştığını söylemektedir.<sup>984</sup>

**Emâreler ile Sabit Olmuş Hükümlerin İstishâbı:** Kat'î yollarla sabit olmuş bir yakînin devamında şek duyulması durumunda istishâbın geçerli olmasında ilkesel olarak bir sorun bulunmamaktadır. Çünkü yakîn vâkı'an sabit olmuş, şek de vâkı'an sabit olmuş yakînin devamı hakkında olmuş olur. Ancak söz konusu yakîn emâreler ile sabit olmuşsa istishâbın rükünlerinden olan yakîn ve şekkin gerçekleşmesinde bir sorun gözükmemektedir. Zira yakînin emârelerle sabit olması halinde vâkı'an sabit olduğu kesin olmayıp vâkı'an sabit olduğu varsayılmaktadır. Bu durumda söz konusu olacak şek de vâkı'an sabit olduğu varsayılan bir yakîn hakkında olmuş olur. Bu durum, istishâbı kabul edenler açısından çözülmesi gereken bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü yakînin subûtunun bu denli sınırlandırılması, istishâbın emârelerle sabit olmuş hükümlerde geçmeyeceği anlamına gelir ki bu da neredeyse onu işlevsiz hale getirmektedir.<sup>985</sup> Ekol âlimlerine göre şâri' istishâbta yalnızca devamında şek duyulması halinde hükmün kalıcılığını esas almış olup yakînin mahiyetine itibar etmemektedir. Dolayısıyla istishâb hakkındaki deliller, yakînin mahiyetine bakılmaksızın yakîn ile devam arasında bir

<sup>981</sup> Horâsânî, *Şerh-i Resâil*, 5/253;

<sup>982</sup> Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 3/221; Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 411.

<sup>983</sup> Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 4/119-118.

<sup>984</sup> Şahrûdî, *Buhûs fî ilmi'l-usûl*, 3/281.

<sup>985</sup> Genâbâdî, *Usûlü's-Şîa*, 6/141; Rûhânî, *Zübdetü'l-usûl*, 5/417.

mülâzemet gerektirmektedir. Bu sebeple katı‘ veya emârelerle sabit olan her yakîn, taabbüden devam etmektedir.<sup>986</sup>

### 3.4. Ekolün Delil Anlayışının Ca‘ferî Usûlüne Katkıları

Ensârî ekolünün delil anlayışına dair buraya kadar yapılan incelemelerden ekole mensup alimlerin mensup oldukları Ca‘ferî mezhebinin delil anlayışına çok önemli katkılarda ve kapsamlı yeniliklerde buldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ekol, *katı‘ı* usûl meselelerine dâhil ederek onu yeni bir anlayışla özellikle akıl delilini tahkim etmek üzere kullanmıştır. Bu şekilde tahkim ettiği akıl deliline de detaylı bir içerik kazandırıp onu klasik döneme göre daha işlevsel bir hale getirmiştir. *Zan* ile amelin imkânını aklî ilkelerle ispatlayarak Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid gibi zannî delilleri bina-yi ukâla/sîret denilen insanlığın ortak kabulü ekseninde temellendirmiştir. Yine zan ile amel etmenin caiz olabilmesi için zannın hücciyetinin katı‘a dayanması gerektiğini savunarak bir taraftan kendisiyle amelin batıl olduğunu varsaydığı zannî delilleri bertaraf etmiş diğer taraftan da hücciyeti katı‘a dayanmayan mutlak zanla amelin yolunu kapatmıştır. Zan ile ameli bu şekilde sınırlayan ekol, ortaya çıkan boşluğu da mezhep geleneğinde daha önce çeşitli şekillerde kullanılan bazı yöntemleri *usûl-i ameliyye* adıyla sistemleştirerek müctehide daha rahat hareket edebileceği geniş bir alan açmıştır.

---

<sup>986</sup> Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 404-405; Burûcerdî, *Nihâyetü'l-efkâr*, 4/105-106.

## SONUÇ

Bu çalışmada Ca'ferî fıkıh usûlünde Ensârî ekolünün delil anlayışı incelenmiştir. Birinci bölümde ekolün dayandığı ilmî ve düşünsel gelenek çalışmayla bağlantılı bir şekilde tanıtılmış ve delil anlayışı incelenen ekol ve usûl düşüncesi hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ekolün delil anlayışının dayandığı epistemolojik zemin irdelenmiş, üçüncü bölümde de ekolün deliller hakkındaki inceleme ve yaklaşımları ele alınmıştır.

Araştırmanın sonunda varılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

1- İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şîası'nın amelî mezhebi olan Ca'ferîliğin kendisini nispet edip kurucu imam olarak kabul ettiği İmâm Ca'fer es-Sâdık, farklı kesimlerden bütün Müslümanlar tarafından sevgi ve hürmetle anılan; ilim ve irfan sahibi bir şahsiyettir. Her ne kadar İmâmiyye Şîası İmâm Ca'fer'in sahip olduğu ilmin yanılma ihtimalî olmayan ilâhî bilgiye dayandığını ileri sürse de hayatı izlendiğinde onun da dinî meselelerin çözümünde kendi dönemindeki insanların yaygın olarak kullandıkları yöntemlere başvuran bir müctehid olduğu görülmektedir.

2- Kitab ve Hz. Peygambere ait sünnetin yanında imamların da şer'î ahkâmın kaynağı olduğu inancına dayanan Ca'ferî fıkıhı hicrî IV. Asra kadar süren imamlar döneminde rivâyetler şeklinde oluşmaya başlamış ve imamlar döneminden kısa bir süre sonra da belirginleşmeye başlamıştır. Ne var ki fıkıhın belirginleşmeye başladığı bu süreçte bir tarafta fıkıhı imâmlardan aktarılan rivâyetlerden ibaret gören *Ahbâriyye* diğer tarafta imamlardan aktarılan rivâyetlerle birlikte fıkıhta re'ye de yer veren *Usûliyye* olmak üzere mezhepte iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Ahbâriyye zaman zaman çeşitli siyasî ve sosyal sebeplerle ön plana çıkmış olsa da Usûliyyenin rasyonel fıkıh düşüncesi tarih boyunca mezhebin baskın karakteri konumunda olmuştur.

3- Ca'ferîliğin genel fıkıh anlayışı, oluşum ve gelişim sürecinde; içinden çıktığı ortam ve çevre, dayandığı inançsal ve düşünsel varsayımlar, müntesiplerinin sosyal ve siyasî durumu vb. birçok nedenle ortaya çıkan imâmet, hüsün-kubuh meselesi, takıyye, muhalif tavır ve söylem, Usûliyye-Ahbâriyye çatışması, ahkâma ulaşmada kat'iyet

arayışı, karizmatik liderlik gibi birçok unsurdan etkilenmiştir. Mezhep fikhının hem usûl hem de fûrû'u üzerinde derin izleri olduğu görülen bu unsurlar, ona ayırt edici ve özgün bir ana karakter ve paradigma kazandırmıştır. Söz konusu ana karakterde en dikkat çeken nokta akıl merkezli rasyonel anlayış ile imâmet eksenli tamamen dogmatik ve duygusal yaklaşımın bir arada bulunmasıdır.

4- Ca'ferî fikhının temellerini oluşturan usûlü de genel fıkıh anlayışına paralel olarak büyük gaybete kadar imamlardan aktarılan rivâyetlerden ibaret olmuş, büyük gaybetten itibaren derlenip kurumsallaşma yoluna girmiştir. Esasında lider merkezli olan Ca'ferîlikte imamların sahip oldukları karizmanın zaman içinde âlimlere transfer edilmesi imâmî müctehidin özgüvenini artırmıştır. Bu durum da mezheb tarihinde belli başlı bazı âlimlerin özellikle usûl ilmi üzerinde ciddi rol oynamalarını sağlamıştır. Nitekim mezhebe ait fıkıh usûlü ilmi farklı birçok merhalede geçmekle birlikte genel hatlarıyla gaybet sonrası âlimlerden Tûsî tarafından tesis edilmiş, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî ile güçlendirilip derinleştirilmiş, kendisinden bir önceki neslin çabalarına dayanarak yeni bir yöntem ve anlayışla söz konusu ilmi yeniden yapılandıran Ensârî ve onun usûl anlayışını bir ekole dönüştüren izleyicileri tarafından da tamamlanmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında Ca'ferî usûl geleneğinin en dikkat çeken yönlerinden birisi de onun sürekli gelişime açık dinamik bir yapıya sahip olmasıdır.

5- Ensârî, mezhep usûlünü yeniden yapılandırıp güçlendirmek adına mantık ve felsefe kökenli dil ve tahkîk yöntemini kullanarak usûl ilmine ait meseleleri incelemiş ve söz konusu ilmi dil, yöntem, meseleler, teoriler ve kavramlar düzeyinde dönüştürmüştür. Onun mezhebin ana karakterine bağlı kalarak ortaya koyduğu usûl anlayışı, yine onun güçlü kişiliği ve bulunduğu dinî konumu sayesinde kurduğu ilim ortamında yetişen âlimler tarafından daha da geliştirilerek mezhep usûlüne hâkim bir ekole dönüşmüştür. Bu yönüyle Ensârî, mezhebin usûl tarihi içerisinde Tûsî ile karşılaştırılabilecek tek usûl âlimi olmakla birlikte Tûsî'nin öğrencileri onu taklid ederken, Ensârî'nin öğrencileri hocalarını taklid etmek yerine müctehid ruhuyla hareket ederek onun usûl anlayışında eksik veya kusurlu buldukları noktaları tamamlamaya ve düzeltmeye çalışmışlardır. Bu olgu Ensârî'yle birlikte merciyyet makamının tahkim edilip ulema arasında güçlü bir hiyerarşinin oluşmasıyla ilgilidir. Şöyle ki özellikle Ensârî'den itibaren hiyerarşinin en tepesinde yer alan merciyyet makamına ulaşan İmâmî müctehid mezhep içinde



müstakil bir otoriteye ulaşarak özellikle dini alanda özgün ve rahat bir şekilde söz söyleme hakkına sahip olmuştur.

6- Ensârî ekolünün mezhebin usûl ilmine yaptığı katkıların en bariz ve yoğun olduğu yer deliller bahsidir. Delilleri mükellefin psikolojik durumunu esas alarak ulaştığı bilgi değeri açısından bizâtihi hüccet olan *katı*’, hücciyeti *katı*’a dayanan *mu‘teber zan* ve delilsizlik durumundan dolayı yalnızca pratik tavrın ortaya konulması gereken *şek* şeklinde bir hiyerarşik sıralamaya tabi tutan ekol, bu konuda yeni bir sistematik, yeni kavramlar ve yeni teoriler geliştirmiştir.

7- Delilleri üçlü bir tasnife tutan Ensârî ekolü, aynı zamanda *katı*’, *zan* ve *şekkin* bilgi ve hücciyet değerini inceleyip tartışmıştır. Bu minvalde bir taraftan mensup olduğu geleneğin bu konulardaki yaklaşımlarını tahkik edip onlarla yüzleşmiş diğer taraftan yeni meseleler, yeni teoriler ve yeni kavramlar geliştirerek özgün delil anlayışını üçlü bir epistemolojik zemine oturtmuştur.

8- Ensârî, mezhep usulünde *katı*’ konusunu müstakil bir şekilde ele alıp detaylarıyla inceleyen ilk usûl âlimidir. Onun *katı*’la ilgili ele aldığı meseleler izleyicileri tarafından farklı yaklaşım ve katkılarla daha da geliştirilip sistemleştirilmiştir. Ekolün delil anlayışında mükellefin psikolojik durumu esas alındığından ve buna göre *katı*’ kendisinde bir şüphe ve ihtimalin olduğuna inanılmayan bilgi şeklinde tanımlandığından, sorumluluk ve mazeret üreten *katı*’; ilim, taklid veya cehl-i mürekkebi de kapsamakta olup onun burhan, cedel, safsata ve hatta rüyâ türünden olması da mümkündür. Şu kadarı var ki *katı*’ın konusunun ekol tarafından güçlendirilip alanının geniş tutulması ve ön plana çıkarılması aklın usûldeki konumunu güçlendirme amaçlıdır. Zira *katı*’ın mutata (bilinen/alışılmış) ve mutata olmayan (bilinmeyen/alışılmamış) yolları bulunmaktadır. Mutata olmayan yollar ile *katı*’a ulaşmak akıl sahipleri tarafından pek tercih edilmediğinden geriye *katı*’ın mutata yolları olarak kabul edilen sınırlı sayıdaki *katı*’î naslar ve geniş bir alana hükmeden akıl delili kalmaktadır.

9- Ekolün deliller hiyerarşisinde bizâtihi hüccet olan *katı*’dan sonra hücciyetini *katı*’dan alan *mu‘teber zan* geldiğinden, *zan* ile ilgili kapsamlı epistemolojik tartışmalara yer vermektedir. Bu minvalde bir taraftan *zan*la teklîfin mümkün olduğunu

ispatlamaya çalışıp bunu inkâr edenlerin delillerini çürütmeye çalışmakta, diğer taraftan mutlak zannın hüccet olduğunu ileri sürenlere karşı hücciyeti katı'la sabit olanlar dışında zanla amelde asıl olanın haram olduğunu savunmaktadır. Neticede ekolün delil anlayışında zan hücciyet değeri açısından mu'teber zan ve gayr-ı mu'teber zan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Mu'teber zan hücciyeti kat'ı ile sabit olmuş delilleri kapsamaktadır. Gayr-ı mu'teber zan ise hücciyeti şârî' tarafından reddedilen batıl zan ve hüccet olup olmadığına dair katı' bulunmayan mutlak zannı kapsamaktadır. Ekolün zannın hücciyetini onun katı'a dayanması şartına bağlamasıyla mensup olduğu geleneğin katı' arayışına minimum düzeyde de olsa bağlı kaldığı ve mutlak zannın hüccet olmadığını savunarak da Ahbâriyyeye karşı ictihâdı desteklemek adına zanla amelin kapılarını olabildiğince açan bir önceki nesil usûlcüleri dengelediği görülmektedir.

10- Ensârî başta olmak üzere ekol âlimlerinin deliller bahsine ekleyip sistemleştirdikleri şek konusunun bütün yönleriyle onların mezhep usûlüne yaptıkları en orijinal katkı olduğu anlaşılmaktadır. Ekolün delil anlayışına göre mükellef, kendisini şer'î vâkı'î hükme ulaştıracak katı' veya hücciyetini katı'dan alan mu'teber zan bulamadığında hükmünü bilmediği bir mesele karşısında hayret ve tereddüt durumuna düşmektedir. Şek diye ifade edilen bu durumda artık mükellefin yapması gereken şey, karşı karşıya kaldığı şüphenin durumuna göre usûl-i ameliyye denilen asıllara başvurup yalnızca olay karşısındaki pratik tavrını/hükm-i zâhirîyi belirlemektir.

11- Esasında Ensârî ekolünün zanla amel edilebilmesi için onun hücciyetinin katı'la desteklenmesi gerekir görüşünü savunarak ictihâd alanını daralttığı gibi bir izlenim ortaya çıkabilmektedir. Fakat ekolün sistemleştirdiği şek/delilsizlik halinde başvurulması gereken usûl-i ameliyye müctehide zannî delillerden daha büyük bir alan açmakta ve onun daha rahat hareket etmesini sağlamaktadır. Çünkü katı' veya mu'teber zanla hükm-i vâkı'îyi ortaya koyma düşüncesiyle hareket eden müctehid ister istemez daha temkinli davranmak durumunda kalacaktır. Oysa müctehid işlev alanı mükellefin teklîf konusunda karşılaşılabileceği bütün şüpheleri kapsayan usûl-i ameliyye ile yalnızca mükellefin olay karşısındaki pratik tavrını ifade eden hükm-i zâhirîyi belirleme düşüncesiyle hareket edeceğinden daha rahat davranacaktır.

12- Ekole ait usûl kitaplarında genelde geniş epistemolojik tartışmalar ile deliller hakkındaki incelemelerin bir arada bulunması delillerin bütüncül bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte ekole ait bazı âlimler ekolün delil anlayışına bağlı kalmak kaydıyla bu konuda birtakım iyileştirmeler yapmışlardır. Aslında ekol öncülerine ait usûl kitaplarında meselelere dair uzun teorik tartışmalar, yoğun olarak kullanılan mantikî ve felsefî dil ve kapalı ifadeler bir bütün olarak usulün anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Yine ekol usûl meselelerini incelemede tahkîk yöntemini esas alsada ekole ait usûl kitaplarında söz konusu yöntemde en fazla dikkat edilen noktalardan birisi olan tanımlara pek yer verilmemesi yönetsel bir kusur olarak önümüzde durmaktadır.

13- Ensârî ekolünün katı' ile ilgili ele aldığı meselelerin bütününde asıl amacı, akıl delilinin hücciyetini temellendirmektir. Zira ekolün delil anlayışında akıl delili yalnızca müstakil bir delil olarak yer almamakta, deliller başta olmak üzere başka birçok usûl meselesinin ispatında asıl konumunda bulunmaktadır. Ekolün delil anlayışındaki bu konumuna rağmen akıl, ekol öncüleri tarafından katı' bahsinde onun hücciyeti ile ilgili tartışmalar bağlamında sınırlı bir şekilde incelenmiştir. Akıl delilinin sınırlı bir şekilde incelenmesi ekole ait usûl kitaplarında yaygın bir olgu olmakla birlikte onu bütün yönleriyle çok geniş bir şekilde ele alan ekol mensupları da bulunmaktadır. Nitekim ekol temsilcilerinden Muhammed Rızâ Muzaffer ve Muhammed Bâkır Sadr akıl delili mezhep tarihi boyunca en sistematik ve geniş bir şekilde inceleyen usûl âlimleridir. Neticede Ca'ferî usûlünde dördüncü asıl olarak kabul edilen akıl delili Ensârî ekolüyle birlikte ciddi bir içerik ve netlik kazanmıştır.

14- Aklın hüsün-kubuh bağlamında şer'î-küllî hükümlere ulaşabileceğini savunan ekol âlimleri, bu ilkedan hareketle usûl ve furû'a temel teşkil edecek birçok kaide ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte onlar her ne kadar belli alanlarda aklî hüküm ile şer'î hüküm arasında bir mülâzemet olduğunu kabul etseler de aklın ibtidâen şer'î cüz'î hükümleri ve hükümlerin gerekçesi olan maslahat ve mefsedetleri idrak edemeyeceğine inanmaktadırlar. Hal böyle olunca ekolün delil anlayışında aklın bazı usûl ve furû' meselelerine temel teşkil eden küllî kaideler ortaya koymak ve şer'î önermelerden hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak gibi iki fonksiyonu bulunmaktadır.

15- Ekolün delil anlayışının merkezinde akıl delilinin yer almasının bir yansıması olarak bütün insanlığın veya Müslümanlar gibi belli büyük bir grubun akıl eksenli ortak kabul ve davranışını ifade eden sîret/bina-yi ukalâ büyük bir işleve sahiptir. Ca'ferî mezhebi geleneği içinde belli bazı usûl meselelerini ispat etmede kullanılan ve farklı kavramlarla ifade edilen bina-yi ukalâ, Ensârî ekolünde fikhın usûl ve furû'unu kapsayacak bir işlev kazanmıştır. Ekol öncülerinin Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid gibi çok önemli delillerin hücciyetini ispat etmede kullandıkları sîret delilini ekol âlimlerinden Muhammed Rızâ Muzaffer ve Muhammed Bâkır Sadr gibi bazı ekol temsilcileri müstakil bir delil olarak ele alıp onu geniş bir içerik ve işlev alanına kavuşturmuşlardır. Yine de sîretin işlevselliği usûl meselelerinde bariz bir şekilde görülmekle birlikte onun fikhî meselelerde nasıl ve hangi boyutta bir işlevselliğe sahip olduğu araştırılıp tahkik edilmesi gereken bir mesele olarak durmaktadır.

16- Ca'ferî mezhebinde Usûliyye-Ahbâriyye ayrışmasının önemli odak noktalarından birisi olan Kitabın hücciyeti konusunu Kitabın zevâhiri başlığı altında ele alıp inceleyen Ensârî ekolü, bu bağlamda Kitap ile ilgili birçok ontolojik ve epistemolojik tartışmaya yer vererek onun zevâhirinün hüccet olduğunu kendi usûl anlayışları çerçevesinde bina-yi ukâlâ/sîret ile temellendirmektedirler. Ekolün Kitap ile ilgili tartışmalarında en dikkat çeken nokta ekol öncülerinin Kitâbın tahrîfi iddiasının karşısında takındıkları ikircikli tavrıdır. Fakat ekol öncülerinin bu ikircikli tavırlarına karşı ekol temsilcilerinin çoğu, Kitapta tahrîf gerçekleştiğine dair iddiayı şiddetle reddetmektedirler. Dolayısıyla Kitabın tahrîfi konusunda ekol öncüleri ile ekol temsilcileri arasında bariz bir tavır farkı bulunmaktadır.

17- Ca'ferî usûlünde imâmın görüşünü keşfeden bir delil olarak kendisine has bir içeriği ve dayanağı olan icmâi ele alıp bu konudaki teorileri ve yaklaşımları tahkik eden Ensârî ekolü, imâmın görüşünü kat'î olarak keşfedebilecek bir *muhassal icmân* gerçekleşmediğini ve gerçekleşmesinin de mümkün olmadığını; mezhep geleneği içinde ileri sürülen bütün muhassal icmâların zarûrî olmayan sezgiye dayandıklarını, dolayısıyla bunların gayr-ı mu'teber olduklarını savunmaktadır. Aynı şekilde ekol, haber-i vâhid ile nakledilen menkûl icmân da temelden yoksun mutlak zan konumunda olduğunu söylemektedir.

18- Ekol, icmâ hakkındaki yaklaşımlarına bağlı olarak mezhep geleneğinde bir şekilde icmâyla benzer bir şekilde imâmın görüşünü keşfetme niteliğine sahip olduğu varsayımıyla Ca'ferî fikhında yaygın olarak kullanılan *şöhret-i fetâvâiyyenin* de hücciyeti itibariyle herhangi bir katı'a dayanmadığından onun mutlak zan konumunda olduğuna inanmaktadır.

19- Mezhepte hüküm istinbâtında çokça başvurulmuş ve fıkhîteki birçok hükmün temelini teşkil eden her iki çeşidiyle icmâ ve özellikle de *şöhret-i fetâvâiyyenin* hücciyetinin ekol âlimlerince reddedilmesinin doğal sonucu olarak o asıllara dayanan hükümler de temelden yoksun kalmaktadır. Ekolün delil anlayışı dikkate alındığında bu durumda *usûl-i amelîyyeye* büyük bir iş düşmektedir. Ancak yine de ekol âlimlerinin mensup oldukları gelenekte uygulanagelen bu hükümlere karşı nasıl bir tavır takındıkları izaha kavuşturulması gereken bir mesele olarak durmaktadır.

20- Ekol, hücciyeti katı' ile desteklenen mu'teber zannı Kitabın zevâhiri ve haber-i vâhid ile sınırlı tuttuğundan, şer'î hükümlerin çoğunun dayanağı olan haber-i vâhidle amelin temellendirilmesi onun delil anlayışı açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu sebeple haber-i vâhid, ekol âlimlerince en ciddi ve ayrıntılı şekilde incelenen delil konumundadır. Öncelikle haber-i vâhidin hücciyetini inkâr edenlerin gerekçelerini ele alıp çürüten ve daha sonra onun hücciyetini savunanların gerekçelerini tahkîk edip onları da yetersiz gören ekol âlimleri, yine kendi usûl anlayışları çerçevesinde haber-i vâhidin yalnızca sîret delili/bina-yi ukâla gereği hüccet olduğunu söylemektedirler.

21- Ekolün delil anlayışına göre *hükm-i vâkı'îye* ulaştıracak kat'î veya mu'teber zannî bir delil bulunmadığında müctehid, fikhın birçok meselesinde işlevsel olan usûl-i amelîyye denilen aklî ve şer'î asıllara başvurarak olay karşındaki tavrını/*hükm-i zâhirîyi* belirleyecek ve içinde bulunduğu şaşkınlık ve tereddüt halinden kurtulacaktır. Ne var ki müctehidin usûl-i amelîyye ile ulaştığı hükm-i zâhirînin fıkhîta nasıl bir konuma ve bağlayıcılığa sahip olduğu ekolün delil anlayışı içinde tam olarak netlik kazanmamış gözükmektedir. Bu durumda hem bir şekilde delil olarak isimlendirilen hem de salt fikhî kaidelerden ayırt edilen usûl-i amelîyenin istinbâtındaki rolü muğlak kalmaktadır.

22- Ensârî ekolüne kadarki Ca'ferî usûl geleneğinde bir kısmı akıl delilî kapsamında değerlendirilen usûl-i amelîyye, Ensârî ekolü tarafından yeniden tasarlanarak

sistemleştirilmiş ve çok yönlü bir işlev alanına kavuşturulmuştur. Öyle ki usûl-i amelîyyenin işlev alanı mükellefin katı' veya mu'teber zan yokluğu sebebiyle şer'î vâkı'î hükme ulaşamaması durumunda onun karşı karşıya kaldığı bütün ihtimalleri kapsamaktadır. Şöyle ki hükmüne ulaşamadığı meselenin daha önce var olan ve şâri' tarafından itibar edilen bir durumu varsa istishâb, daha önce bilinen bir durum yoksa ve şek teklîfteyse berâet, şek mükellefün bihde ise ve ihtiyât mümkünse ihtiyât, helal-haram gibi iki mahzûr arasında kalma sebebiyle ihtiyât mümkün değilse tahyîr geçerlidir.

23- Ekol usûl-i amelîyyeyinin istishâb, berâet, ihtiyât ve tahyîr şeklinde dört asılla sınırlı olmasına istikrâ yöntemiyle ulaşmıştır. Bu sebeple bunların dışında başka asılların da olabileceğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım fıkhî zenginlik katacak başka yeni asılların da ortaya konulmasına açık bir yol bırakmaktadır.

24- Deliller konusu başta olmak üzere usûl meselelerini incelemede tahkîk yöntemine başvurması; felsefe ve mantık kökenli terminolojiyi kullanması yönüyle ekol, tarihsel olarak kendisinden önce gelen Sünnî usûldeki er-Râzî ekolüyle ortak özellikler taşımaktadır. Yine genel olarak yalnızca istinbât amelîyyesinde işlev gören yöntemleri usûl meselelerinden sayması ve maslahat-akıl ilişkisine dair yaklaşımları itibarıyla Sünnî usûl âlimi Ebû İshâk Şâtîbî (öl. 790/1388) ile benzer söylemlere sahiptir. Çalışmamızda sadece işaret etmekle yetindiğimiz bu noktaların müstakil ve detaylı bir şekilde incelenmesi İslam hukukunun farklı ekolleri arasındaki etkileşim ve fikrî geçişlerin tespiti açısından önem taşımaktadır.

Bu çalışmada Ensârî ekolünün son merhalesini temsil ettiği Ca'ferî usûlünü yeni bir dil ve yöntem ile ele alıp yeniden inşa ettiği, onu daha güçlü ve dinamik bir yapıya kavuşturduğu gözlenmiştir. Ekol, özellikle usûlün merkezinde yer alan deliller konusunda özgün bir hiyerarşi ve farklı teoriler, kavramlar, meseleler ortaya koyarak yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bu yeni delil anlayışı çerçevesinde akıl deliline net bir içerik kazandırmış ve onu daha fonksiyonel bir hale getirmiştir. Zannî delillerin hücciyetini katı'a bağlayarak bir taraftan kat'î bilgi arayışı karakterli mezhep usûlünde hücciyeti temellendirilebilen zan ile amele meşruiyet kazandırmış diğer taraftan da hüccet olduğuna dair kat'î bulunmayan mutlak zanla amelin önünü kesmiştir. Ekolün delil anlayışında zan ile amel, zannın kat'a dayanması şartına bağlanarak hükm-i vâkı'î

arayışı anlamındaki ictihâd alanı daraltılmış olsa da yalnızca olay karşısındaki pratik tavrı belirlemek üzere başvurulmuş usûl- ameliyye ile müctehide daha rahat hareket edebileceği çok büyük bir alan açılmıştır.

Deliller konusu başta olmak üzere ekol yeni usûl anlayışını mezhebin temel kabullerine rağmen ortaya koymuş değildir. Aksine mezhebin ana karakterine bağlı kalarak bir dönüşüm ve yeniden inşa gerçekleştirmiştir. Örneğin mezhebin ana kabullerinden biri olan imâmet inancının etkisi ekolün delil anlayışında da sürmektedir. Mezhebin hüsünkubuh nazariyesine bağlı olarak usûlde bir asıl olarak kabul ettiği akıl delili mezhebin delil anlayışında çok güçlü bir vurgu ve işleve sahiptir. Yine mezhep içinde bulunan Ahbâriyye-Usûliyye çatışmasının etkileri yerini daha teknik bir dile bırakmış olsa da ekolün meselelere yaklaşımında bu çatışmanın izleri açıkça görülmektedir. Neticede mezhebin ana karakterinde bulunan birçok temel olgu daha ekolün delil anlayışında da varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle de ekol mezhep usûlünde klasik ile modern arasında bir köprü görevi görmekte olup ve bir geleneğin ana karakteri, varsayımları ve temel kabulleri korunarak yeniden yapılandırılabilirliğini göstermektedir.

Ensârî ekolünün delil anlayışının mensup olduğu gelenek ile bağlantılı olarak ve genel usûlî muhayyilesi bütünü içinde dayandığı epistemolojik zeminiyle birlikte ortaya konulduğu çalışmamızın sonucunda şu önerilere yer verilebilir:

Ca'ferîliğe dair yapılan çalışmalarda mezhep usûlünün Ensârî'den itibaren dil, yöntem, teoriler, kavramlar ve meseleler düzeyinde ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Fıkıh ve usûlünün yenilenmesine yönelik çabaların olduğu günümüzde mensup olduğu gelenekle güçlü bağlar kurarak özellikle mezhep usûlünü yeniden ele alıp düzenleyen ve bu şekilde gelenek ile modern arasında bir köprü kuran Ensârî ekolü tecrübesi dikkate alınmalıdır.

Fıkıhî zenginleştirme ve ona geniş bir alan açma noktasında ciddi bir potansiyele sahip olduğu anlaşılan *usûl-i ameliyye* konusunda görülen muğlaklıklar giderilmeli ve gerekirse yeni asıllarla da desteklenerek bu prensipler güçlendirilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abâdî, Alî Hammûd. *Şerhu'l-Halkati's-sâlise (Usûlü'l-ameliyye): Takrîren li dersi'l-merci'id-dînî Kemâl el-Haydarî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Îmâm el-Cevâd li'l-Fikri ve's-Sekâfeti, 1433.
- Âbâdî, Muhammed Ziyâ. *el-Bahsü an ilmi'd-dîn*. çev. Muhammed Esed el-Müsevî es-Sâfî, Tahran: Müessese-i Binyâd-ı Hayriyye, 1389.
- Abbas, Ziya. *Irak'ta Şii Merciliğinin Siyasî Rolü*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Abdî, Muhammed Hüseyin. *el-Müharrez fî şerhi'l-Mûcez fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1435.
- Abdüssettâr, Hasan. *Buhûs fî ilmi'l-usûl: Mebâhisu'l-hücec ve'l-usûli'l-ameliyye*. 11 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sitâre, 1423.
- Acem, Refîk. *Mevsûatü mustalahâtü usûli'l-fikh inde'l-müslimîn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Ahmed, Kûştî Abdürrahîm. *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*. Huber: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015.
- Algar, Hamid. "Ahund Molla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Algar, Hamid. "Bihbehânî, Muhammed Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/143. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aliyân, Rüşdî Muhammed Arsân. *Delîlü'l-akli inde's-Şia'l-Îmâmiyye*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâreti li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008.
- Akyel, Remzi. *İslam Hukuk Düşüncesinde Yeni Bir Arayış: Cevaz Düşüncesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin. *Zübdetü'l-usûl mea havâşî'l-müsenniifi aleyhâ*. haz. Seyyid Alî Cabbâr Gülbâğî, Kum: Matbaay-ı Şerîat, 1425.
- Âmidî, Alî Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürezzak Afifi, 4 Cilt. Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Âmilî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Cemâlidîn. *Zikrâ's-şia fî ahkâmi's-şerî'a*. Thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum: Matbaa-yı Sitâre, 1. Baskı, 1419.
- Âmilî, Hasan Feyyâz Hüseyin. *Şerhu'l-Halkati's-sâlise*. 5 Cilt. Beyrut: Şirketi Dâru'l-Mustafâ li İhyâi't-Turâs, 1428.



- Âmilî, Mâlik Mustafâ Vehbî. *Akîdetünâ: en-nübüvvetü ve'l-imâmetü ve'l-ismetü*. Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2017.
- Âmilî, Muhammed Hüseyin el-Hâc. *İrşâdü'l-ukûl ilâ mebâhisü'l-usûl: Buhûs an hüceci'ş-şer'iyeye ve'l-usûli'l-ameliyye*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Îmâm es-Sâdık, 1. Basım, 1426.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür. *el-Fusûlü'l-mühimme fi usûli'l-eimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin el-Kâinî. Kum: 1. Baskı, 1418.
- Âmilî, Nâcî Tâlib Âli Fâkih Fakîh. *Durûs fi ilmi'l-usûl: Şerhü Halkati's-sâlise*. Beyrut: Dârü'l-Hüdâ, 1. Basım, 1421.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür. *Vesâilü'ş-Şîa*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli Beyt Aleyhimüsselam li İhyâi't-Türâs, ts.
- Arâkî, Muhammed Sultanü'l-Ulemâ. *el-Haşiyetü alâ Kifâyetü'l-usûl fi'l-emmârât ve'l-usûl*. 7 Cilt. İran: Matbaatü'l-Müsevî, 1371.
- A'recî, Muhsin b. Hasan. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Hâdî Şeyh Taha, 2 Cilt. Necef: Merkezü'l-Murtazâ li İhyâi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Askerî, Seyyid Mürtezâ. *Meâlimü'l-medreseteyn*. 3 Cilt. İran: Merkezü't-Tabaati ve'n-Neşri li'l-Mecmaü'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 2. Basım, 1426.
- Âsîfî, Muhammed Mehdî. "el-Menhecü'l-ilmî fi tertibi'l-edilleti'l-ictihâdiyye". *Mecelletü Risaletü't-Takrîb* 7 (1417), 18-43.
- Âşiyân, Zehrâ. "Şeyh Murtazâ Ensârî Mübtekir ve Pâyegüzâr-ı Usûli-yi Tâze der İlm-i Fıkh ve Usûl". *Mişkavâh-ı Nûr* 8 (1378), 40-45.
- Âştiyânî, Mîrzâ Muhammed Hüseyin. *Bahrü'l-fevâid fi şerhi'l-Ferâid*. thk. Komisyon, 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2008.
- Atalan, Mehmet. *Cafer-i Sadık*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Atik, Sefa. *Ca'ferî Fıkh Usûlünde Akıl Delili*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Ayyâşî, Muhammed b. Mes‘ud. *Tefsîrû'l-Ayyâşî*. thk. Resûlî Muhallâtî – Seyyid Hâşim, 2 Cilt. Tahran: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, h. 1380.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Thk. Abdullah Muhammed el-Cebûrî, Beyrut, Dârü'r-Risâle, 1989.
- Bahrânî, Yûsuf. *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-mültekatâti'l-yûsufiyye*. Beyrut: Dâru Mustafâ li İhyâi't-Turâs, 1428.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâikü'n-nâzire fî'l-utreti't-tâhire*. thk. Muhammed Takî el-Îrânî, Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Bahrü'l-Ulûm, Muhammed. *el-İctihâd: Usûluhu ve ahkâmuhu*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 3. Basım, 1991.
- Bakkâl, Abdülhüseyin Muhammed Alî. *el-Îmâmetü hatta velâyeti'l-fakîh*. Tahran: Vezâretü'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1402.
- Bâmyânî, el-Muhammedî. *Durûs fî'r-Resâil*. 6 Cilt. Kum: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Turâs, 2010.
- Bâmyânî, el-Muhammedî. *Durûs fî Kifâyeti'l-usûl*. 7 Cilt. Kum: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Turâs, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1990), 59-75.
- Bardakoğlu, Ali. “Delîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014)
- Behbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. thk. Komisyon, Kum: Macmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1424, 2. Baskı.
- Behbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *er-Resâilü'l-usûliyye*. thk. Komisyon, Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vehîd el-Behbehânî, 1416.
- Behsûdî, Muhammed Surûr el-Vâiz el-Hüseyinî. *Misbâhu'l-usûl*. 2. Cilt. Kum: Mektebetü't-Dâverî, 1422.

- Belâcî, Abdüsselam. “Tatavvurü İlmi Usûlü'l-Fıkh”. *et-Tecdîdü'l-Usûlî Nahve Siyâgatin Tecdîdiyyetin li İlmi'l-Usûl*. haz. Ahmed er-Reysûnî, Beyrut: el-Ma'hadi'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014, 23-60.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmâm İnancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1. Basım, 1411.
- Burücerdî, Seyyid Hüseyin. *Câmi'u ahâdisi's-Şîa fî ahkâmi's-şerî'a*. 26 Cilt. Kum: Matbaa-yı Mehir, 1415.
- Burücerdî, Muhammed Takî. *Nihâyetü'l-efkâr*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsım en-Neşmî, 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Ceyyâşî, Muhammed Ni'met. *ez-Zann: Dirâseten fî hücciyetihî ve aksâmihi ve ahkâmihi*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd li'l-Fikri ve's-Sekâfeti, 1927.
- Ceyyâşî, Mahmûd Ni'met. el-Katî': *Dirase fî hücciyetihî ve aksâmihi ve ahkâmihi*. Kum: Dârü Farâkid, 2006.
- Cezâirî, Muhammed Ca'fer. *Münteha'd-dirâye fî tavzîhi'l-Kifâye*. thk. Muhammed Alî el-Müsevî, 10 Cilt. Kum: Neşr-i Fukâket, 2. Basım, 1431.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsûatu mustalahâtü'l-felsefe*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Naşirûn, ts.
- Cîzâvî, Eşref. *Akâidü's-Şîa'l-İmâmiyye'l-İsnâ'l-Aşeriyye*. Mansûra: Dârü'l-Yakîn, 2009.
- Cürçânî, Alî b. Muhammed es-Seyyidü's-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire: Dârü'l-Fedîle, ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1404.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *İ'lâmü'l-müvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Muhammed Muhammed b. Ferîd, Kahire, Dârü'l-Âlemiyye, 2017.
- Çağrıçı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çakmaktaş, Fatih. *İmâmiyye Şîası'nın Kur'an Hakkındaki Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Dabashi, Hamid. *Şizm: Bir Protesto Dini*. çev. Belgin Çallı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.

- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa, 2016.
- Damîrî, Muhammed Rızâ. *Dânişnâme-yi usûliyân-ı Şîa*. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, 1384.
- Devhî, Fellâh Abdülhasen. *Mintikatü'l-ferâğî't-teşrîi*. Kum: Merkez-i Beyne'l-Milelî, 1395.
- Dimeşkiyye, Abdürrahmân b. Muhammed Saîd. *İstidlâlü's-Şîa bi's-sünneti'n-nebeviyye: fî mîzâni'n-nakdi'l-ilmî*. Kahire: Dârü's-Safve, 1. Basım, 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Dost, Ebu'l-Kâsım Alî. Usûlü'l-Fıkh: "Tecdîdü'l-Heykeleti ve Tavsiatü'n-Nitâk/1". *Mecelletü'l-İstinbât 2* (2018), 181-206.
- Düveysir, Salih b. Abdullah. *el-İmâm Ca'fer es-sâdik*. Riyad: Darü İbni'l-Cevzî, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Muhâderât fî târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâmü's-sâdik: Hayâtuhu ve asruhu ârâuhu ve fikhuhu*. Kâhire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ekber, Veli Hasan. *İmam Cafer-i Sadık*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2011.
- Emînî, İbrahim. *Dirâse Âmme fî'l-imâme*. çev. Kemâl es-Seyyid, Kum: Müessesesi-i Ensâriyân, 1996).
- Emîn, Seyyid Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dârü't-Taâruf li'l-Matbuât, 1983.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Darü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Ensârî, Murtazâ b. Muhammed Emîn b. Murtazâ. *Ferâidü'l-usûl*. thk. Komisyon, 3 Cilt. Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1422.
- Ensârî, Murtazâ b. Muhammed Emîn b. Murtazâ. *Kitâbü'l-mekâsib*. Thk. Muhammed Kalânter, 17 Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 1990.
- Ensârî, Nâsirüddîn. "Pejûheşî der Âsâr ve Te'lifât-ı Şeyh Murtazâ Ensârî". *Âyine-i Pejûheş 5/27* (1373), 98-124.
- Erâkî, Muhsin. *Meâlimü'l-fikri'l-usûliyyi'l-cedîd*. Londra: BookExstra, 1999.

- Ergüven, Nizamettin. *Ca'ferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ergüven, Nizamettin. *Ehl-i sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şii Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ergüven, Nizamettin. "Tarihi Gelişimi Çerçevesinde Câferîler'de Gaybet-i Kübrâ Dönemi İctihâd Devreleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/49 (2020), 434-468.
- Ergüven, Nizamettin. *Şer'î Deliller Kıyas ve Akıl: Ehl-i Sünnet Üsûlündeki Kıyas Delili ile Caferilerdeki Akıl Delilinin Karşılaştırması*. Malatya: Evin Yayınevi, 2020.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1384.
- Esterâbâdî, Muhammed Ca'fer. *el-Berâhînü'l-kâti'a*. thk. Komisyon, 4 Cilt. Kum: Müessese-i Bustan-ı Kitâb, 1424.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Fakîh, Muhammed Takî. *Mebâni'l-fakîh*. thk. Komisyon, 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 1. Basım, 1998.
- Fazlullah, Sadruddîn. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2002.
- Fayz, Alî Rızâ. *el-Fıkhü ve'l-ictihâd*. çev. Hüseyin es-Sâfi, Beyrut: Merkezü'l-Hadâreti li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Basım, 2007.
- Ferd, Mustafa Ca'fer Pîşe. *el-İctihâd inde'l-mezâhibi'l-islâmiyye*. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 1. Basım, 2011.
- Ferhân, Adnân. *Edvârü'l-ictihâd inde'i-Şîa'l-İmâmiyye*. Kum: Mektebetü't-Tahtî ve Tedvîni'l-Menâhici'd-Dirâsiyye, 1428.
- Feyyâz, Muhammed İshâk. *el-Mebâhisü'l-usûliyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hüdâ, 1430.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmusü'l-muhît*. Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, 2. Baskı.
- Fuzalî, Abdülhâdî. *Mezhebü'l-İmâmiyye*. Beyrut: Merkezü'l-Gadîr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1996.
- Fuzalî, Abdülhâdî. *Durûs fî usûli fıkhî'l-imâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 1420.

- Garâvî, Muhammed Abdülhasen Muhsin. *Masâdirü'l-istinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1992.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir, 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Haytû, (Şam: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1400.
- Genâbâdî, Muhammed Hüseyin el-Yûsufî. *Usûlü'ş-Şîa li istinbâti ahkâmi'ş-şerî'a*. Kum: Merkezu Fikhi'l-Eimmeti'l-Athâr, 1. Basım, 1430.
- Görgün, Tahsin. "Arayışlar Dönemi". İslam Düşünce Atlası. ed. İbrahim Halil Üçer, 6 Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Gündüz, Eren. Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Alî Arasındaki İlmî İlişki: el-Mecmû'u'l-Fikhî'deki bir Rivayet Bağlamında İnceleme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 429-454.
- Gürcî, Ebu Kâsım. *Nazretün fî tatavvüri ilmi'l-usûl*. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1402.
- Hâirî, Seyyid Kâzım el-Hüseyinî. *Mebâhisu'l-usûl: Takrîren li abhâsi's-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr* 2. 5 Cilt. Kum: Dârü'l-Beşîr, 2. Basım, 1435.
- Hâirî, Muhammed Hüseyin İsfahânî. *el-Fusûlu'l-gareviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*. Kum: Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1404.
- Hakîm. Seyyid Muhammed Saîd. *et-Tenkîh: Ta'lîka müvassa'a alâ Ferâidi'l-usûl*, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Himeti's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1431.
- Hakîm, Muhammed Saîd Tabâtabâî. *el-Muhkem fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Necef: Dârü'l-Hilâl, 4. Basım, 2013.
- Hakîm, Muhammed Saîd Tabâtebâî. *el-Usûliyye ve'l-Ahbâriyye beyne'l-esmâi ve'l-vâki'*. Kum: Dârü'l-Hilâl, 5. Basım, 2013.
- Hakîm, Seyyid Muhammed Ca'fer. *Târîhu ve tatevvürü'l-fikhi ve'l-usûli fî havzati'n-Necefi'l-eşrefi'l-ilmîyye*. Beyrut: el-Müessesetü't-Devliyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşri, 2006.
- Hakîm, Ca'fer. *Senedü'l-usûl: Buhûs fî usûli'l-kânûn ve mebâni'l-edille*. 2 Cilt. Beyrut: el-Emîre, 1. Basım, 2013.
- Hakîm, Seyyid Abdüssahib. *Münteka'l-usûl: Takrîren li ebhâsi's-Seyyid Muhammed el-Hüseyinî er-Rûhânî*. 7 Cilt. Beyrut, Dârü'l-Hâdî, 1416.
- Hakîm, Muhammed Takî. *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fikhi'l-mukâren*. thk. Komisyon, Kum: Mecmaü'l-Âlemi li Ehli'l-Beyt, 1997.

- Hakîm, Muhammed Saîd. *el-Kâfi fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 4. Basım, 1428.
- Hakyemez, Cemil. “Şîh fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Halebî, Hamza b. Alî b. Zühre. *Gunyetü'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve'l-furû'*. Kum: Müessesetü'l-İmâmü's-Sâdık, 1418.
- Halm, Heinz. *Şiiler*. çev. Muhammet Mertek, İstanbul: Runik Kitap, 1. Basım, 2020.
- Hamd, Yusuf Hasan – Müz'îl Osmân Hudayr. “el-İstishâb beyne'd-def'i ve'l-isbât ve eseruhu fî ihtilâfi'l-fukahâ”. *Mecelletü Câmîatü Tigris* 20/11 (2013), 1-32.
- Hanefî, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme*. çev. M. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Hasan, Halîfe Bâbekr. “et-Tecdîd fî usûli'l-fikh meşrû'iyetuhu ve târîhuhu ve irhâsâtuhü'l-muâsire”. *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır* 7/125-126 (2007), 87-178.
- Hasanzâde, Seyyid Mecîd. “Nigâhî ve be Zindeki-yi Şeyh Murtazâ Ensârî”. *Mecelle-yi Ferheng-i Ziyâret* 21 (1393), 99-116.
- Hâşimî, Seyyid Hâşim. *Hulâsatu'l-usûl*. 4 Cilt. Kum: İntişârât-ı İsmâîliyân, 1440.
- Hâşimî, Seyyid Hâşim. “Edvâ' alâ maâlimi'd-dirâseti ve'l-bahsi fî'l-havzâti'l-ilmîyye”. *Risâletü's-Sakaleyn* 27 (1419), 185-200.
- Haydarî, Seyyid Alî Nakî. *Usûlü'l-istinbât fî usûli'l-fikhi ve târîhihi bi uslûbin hadîs*. Beyrut: Dârü's-Sîre, 1995.
- Haydar, Esed. *el-İmâmü's-sâdık ve'l-mezâhibu'l-erba'a*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü't-Ta'arûf, 2001.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şîh-İmâmî Usûl Anlayışı*, (Adana, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Hâzım, Alî Hasan. *Madhal ilâ ilmi'l-fikh inde'l-müslimine's-Şîa*. Beyrut: Darü'l-Gurbe, 1993.
- Hicâzî, Abdülaziz b. Sâlih b. Abdülhâmîd el-Medenî. *Kavâidü'l-usûl min fikhi âli'r-resûl*. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1432.
- Hillî, Hüseyin. *Usûlü'l-fikh*. Kum: Mektebe-yi Fıkıh ve'l-Usûl, 1. Basım, 1432.
- Hillî, Muhammed b. Ahmed b. İdrîs. *es-Serâiru'l-hâvî li tahrîri'l-fetâvâ*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.

- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, Londra: Müessesetü'l-İmâm Alî, 2001.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâtyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İbrâhîm el-Bahâderî, Kum: Müessesetü'l-İmâmü's-Sâdik, ts.
- Hillî, Necmüddîn Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan. *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar*. thk. Komisyon, 2 Cilt. Kum: Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, 1407.
- Hillî, Necmüddîn Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan. *Meâricü'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, Kum: Matbaa-yı Seyyidü'ş-Şehedâ, 1403.
- Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkâhir. *Te'sîrû'l-mu'tezile fî'l-havâric ve'ş-şîa*. Cidde: Darü'l-Endülüsi'l-Hadrâ, 1421.
- Horâsânî, Muhammed Alî Kâzım. *Fevâidü'l-usûl*. thk. Rahmetullâh Rahmetî el-Erâkî, 4 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 12. Basım, 1438.
- Horâsânî, Âhund Muhammed Kâzım. *Dürerü'l-fevâid fî'l-hâşiyeti ala'l-Ferâid*. Tahran: Müessesetü't-Tab'î ve'n-Neşri et-Taâbia li Vezâreti'S-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1. Basım, 1990.
- Horâsânî, Âhund Muhammed Kâzım. *Kifâyetü'l-usûl*. thk. Komisyon, Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 3. Basım, 2008.
- Horâsânî, Alî Muhammedî. *Şerh-i Kifâyetü'l-usûl*. 3 Cilt. Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 3. Basım, 1391.
- Horâsânî, Alî Muhammedî. *Şerh-i Resâil*. 7 Cilt. Kum: İntişârât-ı Dârü'l-Fikr, 8. Basım, 1390.
- Hûî, Seyyid Ebu'l-Kâsım. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabâkati'r-ruvât*. 24 Cilt. Necef: Mektebetü'l-İmâm el-Hûî, ts.
- Hûî, Seyyid Ebü'l-Kâsım. *Ecvedü't-takrîrât*. 4 Cilt. Kum: Müessese-i Ferheng-i Sahibi'l-Emr, 2. Basım, 1430.
- Hûî, Seyyid Ebü'l-Kâsım. *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1975.
- Humeynî, Mustafâ el-Musevî. *Tehrîrât fî'l-usûl*. 7 Cilt. Tahran: Müessetü Tanzîm ve Neşri Turâsi İmâm el-Humeynî, 1. Basım, 1418.
- Hüseynî, Hâşım Marûf. *el-Mebâdiü'l-âmmе li'l-fıkhi'l-ca'ferî*. Dârü'l-Kâlem, Beyrut, 1978.
- Hüseynî, Seyyid Hamîd Rızâ. "Nigâhî be Kitâb-ı Derâmedî ber Târîh-i İlm-i Usûl". *Mecelle-yi Pejûhe* 4 (1382), 18.



- Hüseyinî, Seyyid Muhammed. *ed-Delîlü'l-fikhî: Tatbikât fıkhiyye li mustalahâti ilmi'l-usûl*. Necef: Merkezü İbn İdrîs el-Hillî li'd-Dirâsâti'l-Fıkhiyye, 2007.
- İbn Münzîr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ebû Fazl Cemâluddîn. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dârü Sâdr, 3. Basım, 1414.
- İbn Hâcib, Osmân b. Ömer. *Muhtasarü'l-Müntehe'l-usûlî*. Beyrut, Dârü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü's-Şehîdi's-Sânî, Hasan b. Zeyniddîn. *Ma'âlimü'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.
- İhsâî, Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr. *Kâşifü'l-hâl an ahvâli'l-istidlâl*. Kum: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ li't-Tahkîki ve'n-Neşri, 1416.
- İ'timâdî, Mustafa. *Şerhu'r-Resâil*. 3 Cilt. Kum. Matbaa-yı İ'timâd, 8. Basım, 1414.
- İrânî, Bâkır. *Kifâyetü'l-usûl fi uslûbiha's-sânî*. 5 Cilt. Necef: Müessesetü İhyâi't-Türâsi's-Şîi, 2. Basım, 1430.
- İsfahânî, Muhammed Takiyyü'r-Râzî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn fi şerhi Usûli meâlimi'd-dîn*. thk. Komisyon, 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Basım, 1420.
- İsfahânî, Seyyid Muhammed Mehdî el-Musevî. *Ahsenü'l-vedî'a fi terâcîmi müctehidi's-Şîa*. thk. Komisyon, Kum: Müessesetü Türâsi's-Şîa, 2010.
- İsfahânî, Muhammed Hüseyin. *Buhûs fi'l-usûl*. Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Baskı, 1409.
- İsfahânî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-Kifâye*. thk. Komisyon, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 2. Basım, 2008.
- İsfahânî, Hasan es-Sâfi. *el-Hidâye fi usûli'l-fikh: Takrîrâtü's-Seyyid el-Hûi*. thk. Komisyon, 4 Cilt, Kum: Müessesetü Sâhibi'l-Emr, 1. Basım, 1417.
- İsfahânî, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Rahîm. *el-Fusûl fi'l-usûl*. İran: Matbaatü Hicr, 1286.
- İsfahânî, Râgıp. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Şam: Dârü'l-Kalem, 7. Basım, 2014.
- İzdipenâh, Abdürrızâ. “Üstâd-ı fakîhân”. *Mecelle-yi Fıkh* 1 (1371), 5-20.
- İrâkî, Âga Ziyâuddîn. *Makâlâtü'l-usûl*. thk. Muhsin el-İrâkî - Seyyid Münzir el-Hakîm, 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1. Basım, 1414.

- Kacır, Temel. “Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 61-88.
- Kâînî, Alî el-Fâdil. *İlmu 'l-usûli târihen ve tetavvüren*. Kum: Mehtebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tankîhi 'l-fusûl fî ihtisârî 'l-Mahsûl fî usûl*. Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1997.
- Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216.
- Kahraman, Abdullah. “Tûsî, Ebû Ca‘fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/335-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Karaman, Hayrettin. “Şia’da Fıkıh Usûlü ve Şer‘î Deliller”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu: Tebliğler Müzakereler*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 319-355.
- Karaman, Hayrettin. “Ca‘feriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/4-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kâtib, Ahmet. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik-Şiilik*. İstanbul: Mana Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kâşânî, Muhammed Musin b. Şâh Fayız. *el-Vâfi*. 26 Cilt. İsfahân: Kitabhâne-i İmâm Emîri'l-Mü'minîn Aleyhi's-Selâm, 1406.
- Kâşifü'lğitâ, Muhammed Hüseyin Âli. *Aslü'ş-şîa ve usûlühâ*, thk. Alâ Âli Ca‘fer, Kum Müessesetü'l-İmâm Alî, 1994.
- Kâşifü'lğitâ, Ca‘fer. *el-Akâidü'l-Ca‘feriyye*. thk. Seyyid Medhdî Şemsüddîn, Kum, Müesse-i Ensâriyân, 1. Basım, 1410.
- Kazvîni, Cevdet. *el-Mercîyyetü'd-dîniyyetü'l-ulyâ inde'ş-şîa'l-imâmiyye*. Beyrut: Dârü'r-Râfidîn, 2005.
- Kazvîni, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Makâyisü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Amman: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Kazvîni, Muhammed Kâzım, *el-İmâmü's-Sâdik: mine'l-mehdi ile'l-lahdi*, Kum: Dârü'l-Ensâr, 2008.
- Kediver, Muhsin. *Siyâsetnâme-i Horâsânî: Kıt'ât-ı Siyâsi der Âsâr-ı Mollâ Muhammed Kâzım Horâsânî*. Tahran: Gazâl, 1387.
- Kılavuz, Ahmed Saim. “Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Komisyon. *el-Fâik fi'l-usûl*. Kum: Merkez-i Müdüriyyet-i Havzahâ-yı İlmiyye, 2019.
- Komisyon. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Macmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981.
- Komisyon. *Ferhengnâme-yi Usûl-i Fıkh*. Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1. Basım, 1389.
- Komisyon. *eş-Şeyh el-Ensârî ve tatavvürü'l-bahsi'l-usûlî*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.
- Kufevî, Ebu'l-Bekâ Eyyüb. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2012.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsa b. Babeveyh. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. thk. Alî Ekber Gaffârî, 4 Cilt. Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 2. Basım, 1413.
- Kummî, Gulâm Rızâ. *Kalâidü'l-Ferâid: Ta'likatü alâ Ferâidi's-Şeyh el-Ensârî*. thk. Muhammed Hasan eş-Şefî, 2 Cilt. Kum: Zilâl-i Kevser, 1. Basım, 1428.
- Kummî, el-Mîrzâ el-Kâsım. *el-Kavânînü'l-muhkeme fi usûli'l-mutkane*. thk. Rızâ Hüseyin Subh, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mühacceti'l-Beyzâ, 1. Basım, 1431.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara, OTTO Yayıncılık, 2. Basım, 2016,
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Lewis, Bernard. *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*. çev. Murtaza Özeren, İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Louer, Laurence. *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*. çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakudîn. *Ravzatü'n-nâzır*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1989.
- Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr*. 104 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. Basım, 1403.
- Mededî, Seyyid Ahmed Mûsevî. "Mevki'îyyet-i Şeyh Ensârî der Târîh-i Ulûm-i Dînî". *Keyhân-ı Endîşe*. 41 (1371), 3-16.

- Meşkinî, el-Hâc el-Mîrzâ Alî. *el-Usûl: Tahrîrû'l-maâlim ve ıstalahâtü'l-usûl*. thk. Seyyid Murtazâ, Seyyid İbrâhîmî - Muhammed Mehdî, Kum: Müessesesi-i Dari'l-Hadîsi'l-İlmiyye ve's-Sakâfiyye, 1434.
- Meşkinî, el-Hâc el-Mîrzâ Alî. *Istilahâtü'l-Usûl ve Mu'zemu Ebhâsihâ*. Kum: Matbaatü'l-Hâdî, 1376.
- Meşkinî, el-Hâc el-Mîrzâ Alî. *er-Resâilü'l-cedîde ve'l-Ferâidü'l-hadîse*. Kum: Matbaa-yı Pîruz, 1390.
- Mîlâd, Zekî Abullah Ahmed. *Tecdîdu usûli'l-fikh: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li mühâveleti'l-muâsirîn*. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 2013.
- Mîlâd, Zekî Abullah Ahmed. *el-Fikru ve'l-ictihâd: Dirâsât fi'l-fikri'l-islâmi's-şîi*. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureyş, 2016.
- Mîlânî, Seyyid Alî el-Hüseynî. *Tahkîku'l-usûl*. 6 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sıtâre, 2. Basım, 1434.
- Mîlânî, Seyyid Alî el-Hüseynî. *et-Tahkîk fî nefyi't-tahrîf ani'l-Kur'âni's-Şerîf*. Kum: Merkezü'l-Hakâiki'l-İslâmiyye, 1426.
- Muallim, Muhammed Alî Sâlih. *et-Takiyye fî fikhî ehli'l-beyt: Takrîren li Bahsi Âyetullâh Muslim ed-Dâverî*. 3 Cilt. Kum: Matbaa-yı Zuhûr, 2. Basım, 1426.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *İlmu'l-usûl fî sevbihî'l-cedîd*. Beyrut: Dârü't-Teyâri'l-Cedîd, 1988.
- Murtazâ, Seyyid Şerîf. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. Kum: Dârü'l-Kurâni'l-Kerîm, ts.
- Murtazâ, Seyyid Şerîf. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî, 2 Cilt. Tahran: Matbaa-yı Danişgâh-ı Tahrân, 1346.
- Musevî, Musa. *Şia ve Şiilik Mücadelesi*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Müsevî, Muhammed. *Menhecü'l-fikhî'l-islâmî fî'l-mesâili'l-müstahdese*. Kum: Müessesesi-i Bustan-ı Kitâb, 1430.
- Müsevî, Seyyid Esedullâh. *el-İmâme*. thk. Seyyid Mehdî er-Recâi, Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1411.
- Müsevî, Seyyid Resûl. *el-Vesâil ilâ gavâmidî'r-Resâil*. thk. Ali Ekber, Kum: Muhallâtî, 1431.
- Müsevî, Seyyid Alî Abbâs. “es-Sîretü: Beyne't-te'sîsi'l-usûlî ve'l-mümâreseti'l-fikhiyye”. *Mecelletü Fikhî Ehl-i Beyt Arâbî*. 39/129 (1426), 127-164.
- Müderrişî, Hüseyin. “Şia Fıkında Akıl ve Gelenek”. çev. Necmeddin Güney, *Marife*, 8/3 (2008), 403-415.

- Müderresî, Hüseyin. *Mukaddime ber Fıkh-ı Şîa*. Meşhed: Âstân-ı Kuds-i Rizâvî, 1. Basım, 1368.
- Modarresi, Hossein. Şîi Fıkhdında Rosyanalizm ve Gelenekselcilik: Bir ön Araştırma. çev. Habip Kartaloğlu, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1, (2014), 189-207.
- Mü'min, Muhammed Mehdî. *Keyfe nefhemu'r-risâlete'l-ameliyye*. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1423.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tavkîf alâ mühimmâti't-taârîf*. thk. Muhammed ed-Dâye, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1410.
- Münîr, Seyyid. *er-Râfid fî ilmi'l-usûl takrîru bahsi's-Sistânî*. Kum: Mektebü Âyetillâhi'l-Uzmâ es-Seyyid es-Sistânî, 1414.
- Mütahharî, Murtazâ. *el-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Velâ, 1. Basım, 2009.
- Mürevvicî, Alî. *Temhîdü'l-vesâil fî şerhi'r-Resâil*. 12 Cilt. Kum: Medresetü'l-İmam Alî b. Ebî Tâlib, 1428.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Usûlü'l-fıkh*. thk. Abbâs Alî ez-Zâriî, Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1978.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Akâidü'l-imâmiyye*. Necef: Mektebetü'l-Emîn, 1968.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Mantık*. çev. Necmettin Pehlivan vd., Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Necefî, Alî Fazıl el-Kâinî. *Mu'cemu müellifi's-şîa*. Kum: Matbaatü Vezâreti'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1405.
- Necefî, el-Mîrzâ Musâ. *Evsaku'l-vesâil fî şerhi'r-Resâil*. Kum: Kutub-i Necefî, 1. Basım, 1369.
- Nefî'î, Abdullah Abdülmü'tî. *el-Berâetü'l-asliyye ve eseruhâ fî subûti'l-ahkâmi'l-fikhiyye*. Mekke, Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Nekrûdî, Muhammed Hasan el-Mürtedâvî. *Cevâhiru'l-usûl*. Tahran: Müessese-yi Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, ş. 1376.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed. *eş-Şâmil fî hudûd ve te'rîfâti ilmi usûli'l-fıkh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musanna'f alâ'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406.
- Nikûnâm, Muhammed Rızâ. *İlmu'l-usûl ve ulemâuhu hamse*. Tahran: Zuhûr-i Şafak, 1. Basım, 1387.

- Nirâkî, Muhammed Mehdî. *Enîsü'l-müctehidîn*. thk. Komisyon, 2 Cilt. Kum: Müessesesi-Bostân-ı Kitâb, 1. Basım, 1430.
- Nûrî, Mîrzâ Hüseyin. *Müstedreku'l-vesâil ve müstanbatü'l-mesâil*. 18 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 3. Basım, 1991.
- Okur, Kâşif Hamdi. “İslam Hukuku Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslam ve Usûl-i İctihâd”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 35-54.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şîi Hareketler ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Onat, Hasan. “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (2015), 107-128.
- Öz, Mustafa, “Ca'fer es-Sâdık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012, 1. Baskı.
- Özel, Ahmet. “Ensârî, Şeyh Murtaza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/254. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. “Nâînî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/319-320. İstanbul, TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “Tahyîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).
- Özvarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenlik Arayışları: XIX. Yüzyılın Sonu -XX. Yüzyılın Başı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Pûr, Mehdî Alî. *Târîhu ilmi'l-usûl*. çev. Alî Zâhir, Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2010.
- Pûr, Mehdî Alî. *Derâmedî ber Târîh-i İlm-i Usûl*. Kum: Merkez-i Cihâni-yi Ulûm-i İslâmî, 1383.
- Rahevni, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musâ. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Münteha's-Sûl*. thk. el-Hâdî b. el-Hüseyin Şebîlî – Yûsuf Ahder el-Kayyim, 4 Cilt.

- Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1. Basım, 2002.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hasan. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hasan. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1408.
- Râzî, Muhammed Tâhir Âli's-Şeyh. *Bidâyetü'l-vusûl fî şerhi Kifâyeti'l-usûl*. 9 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 2004.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır, Beyrut: Mehktebetü Lübnân Nâşirûn, 1995.
- Rifâî, Abdülcebbâr. *Muhâderât fî usûli'l-fikh şerhu'l-Halkati's-sâniye*. Müessesetü Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî, 1421.
- Rızık, Halîl. *Mukaddimetü'l-menheciyye fî usûli'l-fikh: Takrîren li durûsi semâheti'l-merci 'i'd-dîni es-Seyyid Kemâl el-Haydârî*. Beyrut, Müesseset'l-Hüdâ, 2016.
- Rûhânî, Muhammed Sâdık el-Hüseynî. *Zübdetu'l-usûl*. thk. Kâsım Muhammed Mısri el-Âmilî, 6 Cilt. Kum: Envârü'l-Hüdâ, 3. Basım, 1427.
- Saffâr, Fâzıl. *el-Mühezzeb fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Meâlimü'l-cedîde li'l-usûl*. Beyrut: Darü't-Taârûf li'l-Matbûât, 1989.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *Durûs fî ilmi'l-usûl*, 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Medrese, 1986.
- Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sîsü's-şîa li ulûmi'l-islâm*. Tahran, Menşûrât-ı İlmî, ts.
- Sağîr, Muhammed Hüseyin Alî. *Kâdetü'l-fikri'd-dîni ve's-siyâsi fî'n-necefi'l-eşref*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2009.
- Sâlûs, Alî Ahmed. *Eserü'l-imâmeti fî fikhi'l-ca'ferî*. Dûha: Darü's-Sakâfe, 1985.
- Sankûr, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-usûlî*. 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 3. Basım, 2007.
- Savvâf, Muhammed Şerîf Adnân. *Beyne's-sünneti ve's-şîa: el-Mesâilü'l-letî hâlefe fihâ's-şîa'l-imâmiyye el-mezâhibe'l-erba'a*. Şam: Beytü'l-Hikme, 1. Basım, 2006.
- Schacht, Josef. “Şia Hukuku”. çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu Düşünce -Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/8, (2011). 177-185.

- Sebzevârî, Seyyid Abdü'l-A'lâ el-Mûsevî. *Tehzîbu'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1985.
- Sefih, Abdu Alî. "el-Akdü'l-ictimâ'î li'l-mercî'iyyeti'd-dînîyye's-şî'iyye fi'n-Necefi'l-eşref". *Mecelletü Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 2/63 (2021), 81-105.
- Siddîk, Nâdiye Mahmûd Selîm. "Hücciyetü'l-istishâb inde'l-usûliyyîn". *Mecelletü'l-Âdab ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 90/1 (2020), 301-336.
- Sübhânî, Ca'fer. *Târîhu'l-fikhî'l-islâmî ve edvâruhu*. Beyrut: Darü'l-Edvâ, 2. Basım, 1999.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Vesît fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâmü's-Sâdık, 10. Basım, 1439.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Mücez fî usûli'l-fikh*. Meşhed: İntişârât-ı Velâyet, 1390.
- Sübhânî, Ca'fer. *Masâdirü'l-fikhî'l-islâmî ve menâbiuhu*. Kum: Müessese-i İmâm es-Sâdık, 1. Basım, 1427.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Mebsût fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Kum: Müessese-yi İmâm-ı Sâdık, 1. Basım, 1432.
- Sübhânî, Ca'fer. *Edvâru'l-fikhî'l-imâmî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424.
- Sübhânî, Ca'fer. *eş-Şeyh el-Ensârî; Râidü'n-nahdati'l-ilmiyye'l-hadise*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1382.
- Sümeymî, Ahmed Hâris. *Tavsîkü's-sünne beyne's-şâa'l-imâmiyye ve ehli's-sünneti*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2003.
- Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şâhrûdî, Seyyid Alî el-Hâşimî. *Dirâsât fî ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü Dâiretü Maârifî'l-Fikhî'l-İslâmî, 2005.
- Şâhrûdî, Mahmûd Hâşimî. *Buhûs fî ilmi'l-usûl; Mebâhisu'l-hücece ve'l-usûli'l-ameliyye*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Fikhî ve Maârifî Ehl-i Beyt, 2012.
- Şarâbyânî, Murtazâ Alî Muhammedî. *eş-Şeyhü'l-Ensârî: Üstâdü'l-fukâhâ ve'l-müctehidîn ve kudvetü'l-ulâmâü'l-âmilîn*. Lübnân: Müessesetü'l-Vasi, 2007.
- Şa'rânî, Hâc Mirzâ Ebi'l-Hasan. *el-Medhal ilâ azbi'l-menhel fî usûli'l-fikh*. haz. Rızâ el-Üstâdî, Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1. Basım, 1415.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ebeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân, Kahire: Darü İbn Affân, 1997.



- Şehrânî, İyâz b. Muhammed b. Abdullah b. Abdüllazîz. *et-Tahsîn ve't-takbîhü'l-akliyyân ve eseruhuma fî mesâilî usûli'l-fikh*. Riyad: Dâru Künüzü İşbiliyye, 1429.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 8. Basım, 2001.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Şevkânî, Muhammed Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Sübh'i, b. Hasan Hallâk, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2011.
- Şîrâzî, Seyyid Sâdık el-Hüseynî. *Beyânü'l-usûl*. 9 Cilt. Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 2. Basım, 2010.
- Şîrâzî, Ca'fer el-Hüseynî. *İzâhu Kifâyetü'l-usûl*. 5 Cilt. Kum: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1440.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *Tarîku'l-vusûl ilâ mühimmâti ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin Sâî Ferd, 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Süleymânzâde, 1432.
- Şîrâzî, Muhammed Rızâ. *Tebyînü'l-usûl*. Kum: Müessesetü'l-Kudsi's-Şîrâzî, 1431. 1. Baskı.
- Şîrâzî, Muhammed el-Hüseynî. *el-Vusûl ilâ Kifâyeti'l-usûl*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1. Basım, 2010.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlidîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatü'l-Mustafâ, 3. Basım, 1377.
- Sonay, Ahmet. "Büveyhiler Döneminde İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 205-231.
- Şüşerî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz. *el-Kat'u ve-z-zannu inde'l-usûliyyîn*. Riyad: Dâru'l-Habîb, 1997.
- Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin. *eş-Şîa fî'l-islâm*. Beyrut: Beytü'l-Kitâb li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1. Basım, 1999.
- Tabersî, Ebü Alî Emînüddîn. *Macmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.
- Tâcüddîn, Mehdî. *Teyşîrü makâsidi'l-usûl*. Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1. Basım, 1436.
- Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh alâ't-Tavzîh li metni't-Tankîh fî usûli'l-fikh*. thk. Zekeriyâ Ümeyrât, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.

- Tahrânî, Agâ Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 3. Basım, 1983.
- Tahrânî, Mîrzâ Ebi'l-Kâsım en-Nurî. *Metârihü'l-enzâr: Takrîrâtü'ş-Şeyh el-Ensârî*. thk. Komisyon, 4 Cilt. Kum: Macmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1425.
- Tâî, Muhammed b. Abdullah b. Abullah b. Mâlik. *İkmâlü'l-i'lâm bi teslîsi'l-keâm*. Thk. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1984.
- Tebrîzî, Seyyid Yusuf el-Medenî. *Min dürreri'l-fevâid fî şerhi'l-Ferâid*. 5 Cilt. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1408.
- Tenkâbenî, Seyyid Muhammed. *Îzâhü'l-Ferâid*. Tahran: Matbaa-yı İslâmiyye, 1385.
- Tûnî, el-Fâzıl. *el-Vâfiye fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, Kum: Matbaay-i Şerîat.
- Tığlı, Asiye, *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasan. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 1. Basım, 1417.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsü'l-Arâbî, ts.
- Türayhî, Fahrüddîn. *Mecmaü'l-bahreyn*. Beyrut: Mektebetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1983.
- Ukberî, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *et-Tezkire bi usûli'l-fikh*. thk. Mehdi Necef, Kum: Matbaa-yı Mehîr, 1. Basım, 1413.
- Uşûr, Muhsîn Âli. *Usûlü'l-fikhî'l-mukâren beyne'l-usûlyyyîn ve'l-muhaddisîn*. Kum: Dârü't-Tefsîr, 1. Basım, 1421.
- Uyar, Mazlum. "İbn Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile". *İslâmiyât Dergisi* 2/3 (1999), 153-171.
- Uyar, Mazlum. *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şii Politik Düşüncesi*. İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2020.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîasında Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000.
- Üzüm, İlyas. "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yârî, Ağâ Hasan Alî. *Endiçe-yi Siyâsî ve İctimâî-yi Şeyh Ensârî*. Kum: Dânişgâh-ı Bâkırî’l-Ulûm, Kulliyeye-i Hukûk, Doktora Tezi, 1385.
- Yavuz, Yusuf Şevkî. “Defil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yezdî, Abdürresûl es-Sâbâtî. *Hâşiyetü alâ Resâil Şeyh el-Ensârî*. Kum: Müessesse-i Râh-i Hak, 1377.
- Yurdağür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yücel, Fatih. “Fıkıh Usûlünde Zeydiyye- Mu‘tezile Etkileşimi”. *İslami İlimler Dergisi*. 6/1 (2011), 255-273.
- Yüce Kur‘ân: Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. çev. Abdülkadir Şener vd., İzmir: Tibtan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2014.
- Zahir, İhsan İlâhî. *Şia’nın Kur’an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli – Hasan Onat, Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî Mürtażâ. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmû.*, thk. Komisyon, Kuveyt, Dârü’l-Hidâye, 1965.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2006.
- Zekiyüddîn, Şa‘bân. *Usûlü’l-fikhi’l-islâmî*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhâl li dirâseti’ş-şerîati’l-islâmiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli’l-fikh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâlet, 1987.
- Zurzûr, Adnân Muhammed. *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve ulûmuha beyne ehli’s-sünneti ve’ş-şia’l-imâmiyye*. Ammân: Dârü’l-A‘lâm li’n-Neşri ve’t-Tavzî‘, 2008.

## ÖZGEÇMİŞ

|  |   |      |  |
|--|---|------|--|
| <b>Adı-Soyadı</b>                                | Seracettin  |      | ERAYDIN  |
| <b>Doğum Yeri ve Yılı</b>                        |   |      |  |
| <b>Bildiği Yabancı</b>                           | Arapça, Farsça  |      |  |
| <b>Eğitim Durumu</b>                             | <b>Başlama - Bitirme</b>  |      | <b>Kurum Adı</b>   |
| <b>Lise</b>                                      | 1999  | 2003 | Kayseri Yahyalı Anadolu İmam Hatip                                 |
| <b>Lisans</b>                                    | 2004  | 2008 | Mısır el-Ezher Üniversitesi  |
| <b>Yüksek Lisans</b>                             | 2016  | 2018 | İzmir Katip Çelebi<br>Üniversitesi/Sosyal Bilimler                 |
| <b>Doktora</b>                                   | 2019  |      | Bursa Uludağ Üniversitesi/Sosyal<br>Bilimler Enstitüsü/Temel İslam |
| <b>Çalıştığı Kurum</b>                           | <b>Başlama - Ayrılma</b>  |      | <b>Çalışılan Kurumun Adı</b>                                       |
| <b>1.</b>  | 2011  | 2017 | Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı                                  |
| <b>2.</b>  | 2017  |      | M.C.B.Ü. İlahiyat Fakültesi  |
| <b>Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar</b> |   |      |  |
| <b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>            | İstanbul Üniversitesi İslam Hukuku Lisansüstü Sempozyumu VI   |      |  |
| <b>Yayımlar:</b>                                 | <p>"Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım (Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî Örneği)"/ Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 7/2 (Aralık 2021): 1383-1410.</p> <p>"Son Dönem Hilafet Tartışmalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi / 38 (Ekim 2021): 335-364.</p> <p>Nesefî'nin Medârik'te Mâtürîdî'ye Atıfları . Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi/ 12 (Eylül 2021) 333-361 (Ortak Makale Çalışması)</p> |      |  |
| <b>Diğer:</b>                                    |   |      |  |
| <b>İletişim (e-posta):</b>                       |   |      |  |
|  | <b>Tarih:</b><br><b>İmza:</b><br><b>Adı-Soyadı:</b>   |      | Seracettin ERAYDIN   |